

DICTIONNAIRE

DE

THÉOLOGIE CATHOLIQUE

TOME QUINZIÈME

DEUXIÈME PARTIE

TRINITÉ — ZWINGLIANISME

Imprimatur :
Parisiis, die 11° martii 1950,
Petrus Brot, *vic. gen.*

DICTIONNAIRE

DE

THÉOLOGIE CATHOLIQUE

CONTENANT

L'EXPOSÉ DES DOCTRINES DE LA THÉOLOGIE CATHOLIQUE

LEURS PREUVES ET LEUR HISTOIRE

COMMENCÉ SOUS LA DIRECTION DE

A. VACANT
PROFESSEUR AU GRAND SÉMINAIRE DE NANCY

E. MANGENOT
PROFESSEUR A L'INSTITUT CATHOLIQUE DE PARIS

CONTINUÉ SOUS CELLE DE

Mgr É. AMANN
PROFESSEUR A LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE CATHOLIQUE DE L'UNIVERSITÉ DE STRASBOURG

AVEC LE CONCOURS D'UN GRAND NOMBRE DE COLLABORATEURS

TOME QUINZIÈME

DEUXIÈME PARTIE

TRINITÉ — ZWINGLIANISME

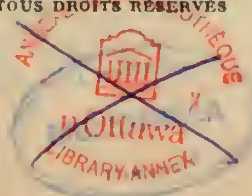


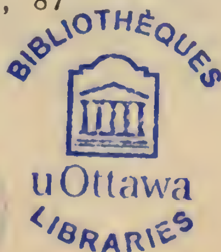
PARIS-VI

LIBRAIRIE LETOUZEY ET ANÉ

87, Boulevard Raspail, 87

1950





LISTE DES COLLABORATEURS DU TOME QUINZIÈME

MM.

APOLLINAIRE (Le R. P.), des Frères mineurs capucins, à Paris.
AUTORE (Le R. P. dom), chartreux († février 1920).
BARDY (Le chanoine G.), à Dijon.
BERNARD (A.), professeur à la Faculté de droit de Bordeaux.
BLIC (Le R. P. de), de la Compagnie de Jésus.
BONSIRVEN (Le R. P.), de la Compagnie de Jésus, à Rome.
BRIDE (A.), professeur aux Facultés catholiques de Lyon.
BROUILLARD (Le R. P.), de la Compagnie de Jésus, à Toulouse.
BRUGERETTE (J.), curé de Saint-Jean, à Thiers († 1943).
BRUNOT (Le R. P.), des Prêtres du Sacré-Cœur de Jésus, de Betharam.
BUZY (Le T. R. P.), supérieur général des Prêtres du Sacré-Cœur de Jésus, de Bétharram.
CARREYRE (J.), professeur au séminaire Saint-Sulpice, à Paris.
CERECEDA (Le R. P.), de la Compagnie de Jésus, à Madrid.
CEYSSENS (Le R. P.), des Frères mineurs.
CHRÉTIEN (P.), professeur au grand séminaire de Metz.
CIMETIER (F.), supérieur du séminaire universitaire, à Lyon († 1946).
CLAMER (A.), professeur au grand séminaire de Nancy.
CONGAR (Le R. P.), de l'ordre des Frères prêcheurs, aux Facultés dominicaines du Saulchoir, Étiolles (Seine-et-Oise).
CONSTANTIN (C.), ancien aumônier du lycée de Nancy.
CRISTIANI (L.), doyen honoraire de la Faculté libre des lettres, à Lyon.
DELOBEL (R.), à Lille.
DU PASSAGE (Le R. P.), de la Compagnie de Jésus.
EYMARD (Le R. P.), des Frères mineurs capucins, d'Angers.
GAÏ (Le R. P. dom), de l'ordre de Saint-Benoît.
GALTIER (Le R. P.), de la Compagnie de Jésus, à Toulouse.
GARRIGOU-LAGRANGE (Le R. P.), de l'ordre des Frères prêcheurs, à Rome.
GEENEN (Le R. P.), de l'ordre des Frères prêcheurs, à Louvain.
GHELLINCK (Le R. P. de), de la Compagnie de Jésus, à Louvain.
GILLEMAN (Le R. P.), de la Compagnie de Jésus, à Louvain.
GILLON (Le R. P.), de l'ordre des Frères prêcheurs, à Rome.
GLORIEUX (P.), doyen de la Faculté de théologie de Lille.
GODEFROY (Le R. P.), des Frères mineurs capucins, à Paris.
GOETZ (Le R. P.), de la Compagnie de Jésus.
GORCE (Le R. P.), de l'ordre des Frères prêcheurs.
GOUILLARD (Le R. P.), des Augustins de l'Assomption.

MM.

GRAUSEM (Le R. P.), de la Compagnie de Jésus, à Metz.
GUIZARD (L.), professeur à la Faculté de droit canonique de Paris.
HELLIN (Le R. P.), de la Compagnie de Jésus, à Madrid.
HEREDIA (Le R. P. V. BELTRAN de), de l'ordre des Frères prêcheurs, à Salamanque.
HILDEBRAND (Le R. P.), des Frères mineurs capucins, à Anvers.
JACQUIN (R.), à l'Institut catholique de Paris.
JALABERT (Le R. P.), de la Compagnie de Jésus.
JANIN (R.), des Augustins de l'Assomption.
JUGIE (Le R. P.), des Augustins de l'Assomption, à Rome.
LE BRAS (G.), professeur à la Faculté de droit de Paris.
LECLERCQ (Le R. P. dom), de l'abbaye Sainte-Marie, à Paris.
LEVESQUE (E.), professeur au séminaire Saint-Sulpice, à Paris.
LONGPRÉ (Le R. P. É.), de l'ordre des Frères mineurs, à Paris.
MARCHAL (L.), professeur au grand séminaire de Nancy.
MARILLIER (Le R. P.), de l'ordre des Frères prêcheurs, à Lyon.
MÉDEBIELLE (Le R. P.), des Prêtres du Sacré-Cœur de Jésus, à Nazareth.
MENENDEZ-REIGADA (Le R. P.), de l'ordre des Frères prêcheurs, à Palencia (Espagne).
MERCIER (J.), à Paris.
MICHEL (A.), à Nancy.
MOLIEN (A.), de l'Oratoire, à Amiens († 1948).
MOLLAT (G.), professeur honoraire à la Faculté de théologie catholique de Strasbourg.
PELTIER (H.), directeur au grand séminaire d'Amiens.
POLLET (Le R. P.), de l'ordre des Frères prêcheurs, à Strasbourg.
POURRAT (P.), ancien supérieur de la Solitude, à Issy (Seine).
RICHARD (M.), professeur aux Facultés catholiques de Lille.
RIVIÈRE (J.), professeur à la Faculté de théologie catholique de Strasbourg († 1946).
ROMEYER (Le R. P.), de la Compagnie de Jésus, au scolasticat de Vals.
RONDET (Le R. P.), de la Compagnie de Jésus, à Lyon.
SALAVILLE (Le R. P.), des Augustins de l'Assomption, à Athènes.
SÉJOURNÉ (Le R. P. dom), professeur à la Faculté de théologie catholique de Strasbourg.
SEMPÉ (L.), maison des missions, Mons (Gers).
TEETAERT (Le R. P.), des Frères mineurs capucins, à Assise.
TISSERANT (S. Ém. le cardinal Eugène), à Rome.
VENARD (L.), ancien professeur à l'école Saint-Maurice, à Vienne (Isère).
WALZ (Le R. P.), de l'ordre des Frères prêcheurs, à Rome.



DICTIONNAIRE

DE

THÉOLOGIE CATHOLIQUE

T *(Suite)*

TRINITÉ. — Plusieurs des questions qui se rattachent au dogme de la sainte Trinité ont déjà été touchées, plus ou moins abondamment, en des articles antérieurs auxquels le lecteur est renvoyé d'office. Dans l'art. DIEU, le problème de l'unité divine a été étudié au point de vue historique : quelles ont été sur ce point capital les réponses de la Bible, des Pères, des scolastiques, des théologiens et des philosophes modernes? Par ailleurs, aux vocables PÈRE, FILS DE DIEU, ESPRIT-SAINT, il a été question de chacune des personnes de la Trinité. Chemin faisant on a signalé à ces articles spéciaux : APPROPRIATION, NOMS DIVINS, RELATIONS, etc., les problèmes que pose l'existence en l'unique essence divine de trois hypostases distinctes et néanmoins unies.

Il n'est pas question de reprendre, dans cet article d'ensemble, tout ce qui a été déjà dit soit à propos de Dieu, soit à propos de chacune des personnes divines. Sans doute est-il à peu près impossible d'éviter entièrement les répétitions. On s'efforcera du moins de les réduire au minimum et, pour cela, on envisagera surtout ici bien moins les problèmes relatifs aux personnes divines considérées en elles-mêmes que les questions soulevées par leurs relations et par l'affirmation d'un seul Dieu subsistant dans leur Trinité. Cette étude concernera d'abord la révélation du mystère de la Trinité, avec son développement dans la Tradition; puis l'élaboration scientifique du dogme dans la Théologie latine (col. 1702).

I. LA RÉVÉLATION DU MYSTÈRE : ÉCRITURE ET TRADITION. — Il semble incontestable que la révélation du mystère de la Trinité n'a pas été faite aux Juifs et qu'on ne la trouve exprimée dans sa pleine lumière que par le Nouveau Testament. Les Pères l'avaient déjà remarqué, et il suffira de rappeler quelques textes entre beaucoup d'autres. C'est ainsi qu'on lit chez Tertullien, *Advers. Prax.*, 31, *P. L.*, t. II (éd. 1844), col. 196 : « Quel est le fruit de l'Évangile, quelle est la substance du Nouveau Testament, si, dans le Père, le Fils et l'Esprit, on ne confesse pas trois personnes distinctes et un seul Dieu? Dieu a voulu renouveler ce mystère et nous faire croire d'une façon nouvelle à son unité par le Fils et l'Esprit, afin que désormais la divinité fût reconnue publiquement dans la propriété distincte de ses noms et de ses personnes. » De même, et plus clairement, chez saint Hilaire, *De Trinit.*, V, 27; III, 7, *P. L.*, t. X, col. 147 et 85, dont nous ne citons que le second passage : « Les Juifs en effet, ne connaissant pas le sacrement du mystère de Dieu et par suite ignorant le Fils de Dieu, adoraient seulement Dieu, mais non le Père. » Chez saint Épiphane, *Ancor.*, 73, *P. G.*, t. XLIII, col. 153 : « L'unité divine a été surtout annoncée par Moïse, la dualité, c'est-à-dire la distinction du Père et du Fils, a été fortement prêchée par les prophètes, la Trinité a été manifestée dans l'Évangile. » Chez saint Cyrille d'Alexandrie, *In Joan.*, XII, 20, *P. G.*, t. LXXIV, col. 84 : « Ceux d'Israël ne connaissaient pas d'abord les leçons de la sainte et consubstantielle Trinité, ni non plus la force de l'adoration spirituelle. »

Particulièrement célèbre est un passage de saint Grégoire de Nazianze, *Orat.*, XXXI (theol. V), 26, *P. G.*, t. XXXVI, col. 161. Après avoir montré, dans la révélation de l'Ancien Testament, une dispensation et comme une économie divine, par laquelle le peuple élu était amené du culte idolâtrique aux sacrifices légaux et de la circoncision à l'Évangile, non pas brusquement, mais doucement, avec des tolérances de fait qui ménageaient les transitions, le Théologien ajoute : « A ce progrès, je puis comparer celui de la *théologie*, sauf que l'ordre y est inverse. Là, le changement s'opérait par voie de soustraction; ici c'est par manière d'accroissement que la perfection est atteinte. Et en effet, le Vieux Testament prêchait manifestement le Père et plus obscurément le Fils; le Nouveau a manifesté le Père et insinué la divinité de l'Esprit. A présent, l'Esprit habite en nous et se manifeste à nous plus clairement. Car il n'était pas sûr, alors que la divinité du Père n'était pas encore confessée, de prêcher ouvertement le Fils et, avant la reconnaissance de la divinité du Fils, de nous imposer par-dessus le marché — je parle ici avec trop d'audace — le Saint-Esprit... (Bien plutôt convenait-il que) par des avances, et, comme dit David, par des ascensions partielles, progressant et croissant de clarté en clarté, la lumière de la Trinité illuminât ceux qui avaient déjà reçu des lumières... Tu vois les illuminations nous

arrivant par degrés et l'ordre de la *théologie*, ordre qu'il nous faut également tenir, ni ne produisant tout en bloc, ni ne cachant rien en fin de compte, cela serait malhabile, ceci impie; cela serait capable de repousser les étrangers, ceci nous aliénerait les fidèles. Et je vais ajouter ce qui, peut-être, est déjà venu à la pensée de quelque autre, mais qui, chez moi, est le fruit de ma propre réflexion. Le Sauveur avait par devers lui des enseignements que, selon sa parole et bien qu'ils fussent déjà fort instruits, ses disciples ne pouvaient porter encore — pour les raisons peut-être que j'ai dites — et qu'à cause de cela il leur cachait; et il disait également que nous apprendrions tout à la venue de l'Esprit. Une de ces choses cachées était, je pense, la divinité de l'Esprit, qui devait être ultérieurement déclarée, quand cette connaissance serait opportune et accessible, après le triomphe du Sauveur. »

A ces textes patristiques et à ceux que l'on pourrait encore citer, fait écho la voix de saint Thomas d'Aquin, *Sum. theol.*, IIa-IIæ, q. CLXXIV, ad. 6 : *Si de prophetia loquamur, in quantum ordinatur ad fidem Deitatis, sic quidem crevit secundum tres temporum distinctiones, scilicet ante legem, sub lege et sub gratia. Nam, ante legem, Abraham et alii Patres prophetice sunt instructi de his quæ pertinent ad fidem Deitatis... Sub lege autem facta est revelatio prophetica, de his quæ pertinent ad fidem Deitatis excellentius quam ante... præcedentes Patres fuerant instructi in fide de omnipotentia unius Dei; sed Moyses postea plenius fuit instructus de simplicitate divinæ essentiæ... Postmodum vero, tempore gratiæ, ab ipso Filio Dei revelatum est mysterium Trinitatis.*

Nous n'avons pas à commenter les textes qui viennent d'être signalés; mais il était utile de les rappeler par manière d'introduction, afin de préciser le sens de nos recherches. Au cours de notre étude, nous aurons successivement à envisager : I. La préparation de l'Ancien Testament. II. La révélation chrétienne (col. 1571). III. Le témoignage des deux premiers siècles (col. 1605). IV. Les hérésies du IIIe siècle (col. 1625). V. Les Alexandrins (col. 1637). VI. La crise arienne et les grands docteurs de la Trinité (col. 1652). VII. La systématisation augustinienne (col. 1681). VIII. La fin de l'âge patristique (col. 1692).

I. La préparation de l'Ancien Testament. — *1. L'unité de Dieu.* — On ne saurait avoir le moindre doute sur le sens général de la révélation faite au peuple d'Israël : tout l'Ancien Testament insiste sur le monothéisme comme sur le premier article de la religion. Lorsque Moïse reçoit de Jahvé les commandements sur le mont Sinaï, c'est par là que débute la Loi : « Je suis Jahvé, ton Dieu, qui t'ai fait sortir du pays d'Égypte, de la maison de la servitude. Tu n'auras pas d'autres dieux devant ma face. Tu ne te feras pas d'images taillées, ni de représentation quelconque des choses qui sont en haut dans les cieux, qui sont en bas sur la terre et qui sont dans les eaux plus bas que la terre. Tu ne te prosterneras pas devant elles et tu ne les serviras pas; car moi, Jahvé ton Dieu, je suis un Dieu jaloux, qui punis l'iniquité des pères sur les enfants jusqu'à la troisième et à la quatrième génération de ceux qui me haïssent et qui fais miséricorde jusqu'à la millième génération à ceux qui m'aiment et qui gardent mes commandements. » Ex., XX, 2-6. Dans le Deutéronome, la solennité de l'affirmation est encore plus grande : « Écoute, Israël, Jahvé notre Dieu, est un Dieu unique. » Deut., VI, 4.

Il fallut d'ailleurs de longs siècles au peuple d'Israël pour comprendre toutes les exigences du monothéisme et pour s'y plier. L'histoire du peuple choisi n'est pour ainsi dire pas autre chose que celle de ses infidélités à Jahvé et de ses relèvements; et ce n'est pas seulement à la période des Juges, mais aussi à celle des rois que s'applique le saisissant raccourci, dans lequel un auteur inspiré résume ses impressions : « Lorsque Jahvé leur suscitait des juges, Jahvé était avec le juge et il les délivrait de la main de leurs ennemis pendant toute la vie du juge, car Jahvé avait pitié de leurs gémissements contre ceux qui les opprimaient et les tourmentaient. Mais, à la mort du juge, ils se corrompaient de nouveau plus que leurs pères, en allant après d'autres dieux pour les servir et se prosterner devant eux, et ils persévéraient dans la même conduite et le même endurcissement. » Jud., II, 18-19.

Cette histoire est bien connue; nous n'avons pas à la refaire ici. Mais on comprend sans peine que l'enseignement des prophètes ait dû, sans relâche, mettre en relief l'unité de Jahvé et ses attributs de sainteté, de justice, de bonté, de miséricorde, afin de détourner le peuple d'Israël du polythéisme qui le sollicitait de toutes parts. De longs siècles furent nécessaires pour achever cette tâche. Les noms d'Élie et d'Élisée, puis ceux d'Amos, d'Osée, d'Isaïe, de Jérémie, d'Ézéchiel, de Malachie, d'autres encore jalonnent les étapes de la divine pédagogie, grâce à laquelle la nation choisie acquit enfin le sens de sa mission et put apparaître comme le signe de Dieu parmi les Gentils. Lorsque, au lendemain de la captivité de Babylone, les exilés purent reprendre le chemin de leur patrie et rebâtir le temple de Jérusalem, l'œuvre était achevée : la foi monothéiste était solidement implantée en Israël et, si les tentatives des rois syriens purent à un moment faire encore des renégats, si, jusque dans l'armée de Juda Machabée, des soldats se laissèrent aller à porter des objets votifs consacrés aux idoles, II Mach., XII, 40, le soulèvement dont les Machabées furent les héros et les victimes montra clairement que désormais le peuple de Dieu était capable de défendre sa foi jusqu'à la mort.

On croyait, à n'en pas douter, que Jahvé était le Dieu unique, le créateur du ciel et de la terre, à qui une seule parole avait suffi pour appeler le monde à l'existence : « Tu as fendu la mer par ta puissance, dit un psalmiste; tu as brisé les têtes des monstres sur les eaux; tu as écrasé la tête du crocodile, tu l'as donné pour nourriture au peuple du désert. Tu as fait jaillir des sources et des torrents, tu as mis à sec des fleuves qui ne tarissent point. A toi est le jour, à toi est la nuit; tu as créé la lumière et le soleil; tu as fixé toutes les limites de la terre; tu as établi l'été et l'hiver ». Ps., LXXIV, 13-17. Plus magnifiquement encore, un autre psaume chante les merveilles de la création : « Tu t'enveloppes de lumière comme d'un manteau et te déplies les cieux comme une tente. (Puis) il façonne avec les eaux sa haute demeure; des nuées il se fait un char, il s'avance sur les ailes du vent. Des souffles (de la tempête) il fait ses messagers et ses serviteurs du feu et de la flamme (de l'orage). Il affermit la terre sur ses fondements, pour qu'elle demeure inébranlable de siècle en siècle; l'abîme l'entourait comme un vêtement, les eaux recouvraient les montagnes, mais à ton commandement elles s'écartent, à la voix de ton tonnerre elles prennent la fuite. Les montagnes s'élèvent, les vallées se creusent à la place que tu leur as marquée. Tu as fixé des limites que les eaux ne franchiront pas, elles ne reviendront plus recouvrir la terre. » Ps., CIV, 2-9.

La toute-puissance de Dieu ne saurait être arrêtée par aucun obstacle; elle pénètre le secret des cœurs aussi bien que les obscurités de la nuit : « Ta science est admirable, plus que je ne puis comprendre, elle est élevée au delà de ce que je puis atteindre. Et où donc irai-je pour me dérober à ton esprit, où fuirai-je pour me cacher de ta face? Monterai-je jusqu'aux cieux, tu y es; descendrai-je au scheol, te

voici; que je prenne les ailes de l'aurore et que j'aille habiter par delà l'Océan, là même, je me sentirai conduit par ta main et soutenu par ta droite. Ou bien pirai-je : « Les ténèbres sans doute me feront dispa-« raître; et qu'autour de moi la lumière devienne nuit! » Même les ténèbres ne voilent rien à tes yeux et la nuit brille comme le jour. » Ps., CXXXIX, 6-12.

Cette puissance qui pénètre tout n'empêche pas, loin de là, Jahvé d'être le Dieu des miséricordes infinies. Osée l'avait déjà enseigné; mais un psalmiste le répète avec des accents plus touchants encore : « Il est bon et miséricordieux, Jahvé, lent à la colère et riche en bonté; ses reproches ne durent pas sans fin, il ne garde pas un ressentiment éternel, il ne nous traite pas selon nos fautes, il ne nous châtie pas selon nos iniquités. Mais, autant les cieux dominent la terre, autant domine sa bonté sur ceux qui le craignent. Aussi loin il y a de l'Orient à l'Occident, autant il éloigne de nous nos iniquités; comme un père a pitié de ses enfants, ainsi il a pitié de ceux qui le craignent, car il sait de quoi nous sommes pétris; il se souvient que nous ne sommes que poussière. » Ps., CII, 8-14.

Sans doute, Israël reste le premier-né de Jahvé, son peuple d'élection. Mais les autres nations lui appartiennent aussi et les prophètes saluent avec une émotion joyeuse le jour où le monde entier reconnaîtra son règne. Isaïe chante la gloire de Jérusalem après sa restauration : « Lève-toi, sois éclairée, car ta lumière arrive et la gloire de Jahvé se lève sur toi. Voici, les ténèbres couvrent la terre et l'obscurité les peuples. Mais sur toi Jahvé se lève, sur toi sa gloire apparaît. Des nations marchent à ta lumière et des rois à la clarté de tes rayons. Porte tes yeux alentour et regarde; tous ils s'assemblent, ils viennent vers toi; tes fils arrivent de loin et tes filles sont portées sur les bras. » Is., LX, 1-4. Malachie écrit dans le même sens : « Du levant au couchant, mon nom est grand parmi les nations; en tout lieu un sacrifice d'encens est offert en mon nom et une offrande pure, car mon nom est grand parmi les nations, dit Jahvé des armées. » Mal., I, 11. Cette offrande pure ne saurait être le sacrifice idolâtrique offert par les païens; elle est le culte saint que rendront les nations à l'unique Seigneur lorsqu'elles seront, elles aussi, soumises à sa loi.

En face de Jahvé, que sont donc les dieux des Gentils? Les anciens prophètes en avaient déjà montré la vanité et l'on se souvient des railleries avec lesquelles Élie avait salué l'impuissance des prophètes de Baal à faire tomber le feu du ciel : « Criez à haute voix, puisqu'il est dieu; il pense à autre chose ou il est occupé, ou il est en voyage. Peut-être qu'il dort et il se réveillera. » III Reg., XVIII, 27. Les écrivains postérieurs sont encore plus sarcastiques à l'égard des idoles et de leur impuissance. La lettre de Jérémie, qu'on lit au VIe chapitre de Baruch, décrit avec une précision impitoyable toutes les misères des faux dieux : ils ne peuvent se défendre de la rouille ou de la teigne; ils doivent être époussetés de temps en temps par leurs ministres; leurs yeux sont aveuglés par la poussière; ils tiennent un glaive ou une hache et ils ne peuvent se défendre des voleurs; on les enferme sous clef comme des prisonniers pour les défendre; ils ne peuvent pas se relever s'ils tombent, ni se venger s'ils sont insultés, ni punir ceux qui leur manquent de parole. Les mêmes traits se retrouvent dans le psaume CXV : « Leurs idoles ne sont que de l'argent ou de l'or, œuvre des mains des hommes : elles ont une bouche et elles ne parlent pas, des yeux et elles ne voient pas, des oreilles et elles n'entendent pas, des narines et elles ne peuvent pas sentir; elles ont des mains et elles sont incapables de rien toucher; des pieds et elles ne peuvent marcher. De leur bouche ne sort même pas un souffle, de leur gosier elles ne donnent aucun son. » Ps., CXV, 4-7.

Ces pauvres dieux ont pourtant besoin d'un culte matériel, de sacrifices et de fêtes. Il n'en va pas ainsi de Jahvé, qui réclame avant tout de ses fidèles un cœur contrit et humilié, un amour sans réserve, une vie pure et exempte de péché : « Je hais, je méprise vos fêtes; je ne puis sentir vos assemblées. Quand vous me présentez des holocaustes et des offrandes, je n'y prends aucun plaisir et les veaux engraissés que vous sacrifiez en actions de grâce, je ne les regarde pas. Éloigne de moi le bruit de tes cantiques; je n'écoute pas le son de tes luths. Mais que la droiture soit comme un courant d'eaux, et la justice comme un torrent qui jamais ne tarit. » Am., V, 21-24; cf. Is., I, 11 sq.

De toutes parts se manifeste la transcendance de Jahvé, et l'on comprend sans peine que les Israélites soient fiers et heureux d'avoir été choisis spécialement par lui pour être son peuple. Cf. Deut., IV, 32-40. A mesure que s'achève l'éducation religieuse d'Israël, ce n'est même plus tant du côté de l'idolâtrie que subsiste un danger que de celui d'une exagération, si l'on peut dire, de la grandeur divine. Tout en mettant en relief l'unité absolue de Dieu et en condamnant avec une impitoyable sévérité les erreurs polythéistes, les écrivains inspirés de l'Ancien Testament n'avaient jamais cessé de montrer en Jahvé le protecteur d'Israël, le gardien des âmes pures, le distributeur de toutes les grâces; et les derniers d'entre eux surtout s'étaient plu à insister sur l'intimité des relations qui s'établissent entre le Créateur et ceux qui le prient : « Qu'ai-je dans le ciel en comparaison de toi? et sans toi, rien ne me plaît sur la terre. Ma chair et mon cœur se consument. Dieu est mon rocher et ma part pour toujours; car voici que ceux qui s'éloignent de toi périssent; tu détruis tous ceux qui forniquent loin de toi. Pour moi, mon bien est d'être près de Jahvé; j'ai placé mon refuge en mon Seigneur Jahvé. » Ps., LXXII, 25.

II. LES INTERMÉDIAIRES. — De telles pages ne sont pas rares dans le psautier; mais elles sont loin d'exprimer la pensée de tous les Juifs. Pour quelques-uns qui chantent l'amour divin et les douceurs incomparables de l'union avec le Seigneur, il y en a beaucoup qui se contentent de vanter le bonheur des fidèles serviteurs de la Loi : déjà le psaume CXIX manifeste éloquemment cette tendance; et lorsqu'au Dieu vivant on substitue la lettre des préceptes et des observances, on n'est pas loin de détruire le meilleur aliment de la véritable piété. A mesure que l'on se rapproche de l'époque néo-testamentaire, il semble que le nombre des vrais amis de Dieu diminue, dans la mesure même où les rigueurs de la Loi se font plus dures et où l'existence des fidèles se trouve enserrée dans les mailles d'un inextricable réseau de commandements minutieux. Dieu s'éloigne de plus en plus du monde; on en vient à ne plus oser prononcer son nom, afin de ne pas l'exposer à la profanation, et on le remplace par des synonymes plus ou moins clairs : le Nom, le Lieu, la *Chekinah*, la Gloire, la Puissance, le Ciel. Le caractère commun de toutes ces dénominations est l'abstraction. Sans doute, on se demande encore, parmi les spécialistes, si les Juifs, en s'exprimant ainsi, voulaient seulement marquer leur vénération et leur respect à l'égard du Seigneur, ou s'ils avaient l'intention de proclamer son caractère ineffable et transcendant. Il y a là une question de nuances, et il est bien difficile de croire qu'aux abords de l'ère chrétienne, Jahvé était, de la part de tous ses fidèles, l'objet d'un amour simple et confiant.

On cite, il est vrai, quelques pages admirables des Talmuds; ainsi la parabole de R. Iehouda, *Mekilta*,

sur Ex., xiv, 19 : « A quoi cela ressemble-t-il, l'image de Jahvé conduisant Israël dans le désert? A un voyageur qui, dans un chemin, faisait marcher son fils devant lui. Des voleurs vinrent pour le lui enlever. Alors, il le fit passer derrière lui. Le loup vint derrière lui; alors, il le mit devant lui. Les voleurs vinrent par devant et les loups par derrière; alors, il le prit dans ses bras. Le fils souffrit du soleil : le père étendit son manteau sur lui. Il eut faim; il lui donna à manger; il eut soif, il lui donna à boire. Ainsi fit le Saint, béni soit-il. » Ou encore la parabole de R. Antigonus, expliquant, à propos de Ex., xiii, 21, pourquoi Dieu lui-même conduisit les Israélites au lieu d'en remettre le soin aux anges de service, *Mekilta, ad loc.* : « C'est comme un roi qui, de son trône, rend ses sentences jusqu'à ce qu'il fasse nuit, jusqu'à ce que ses fils soient dans les ténèbres avec lui; alors, quand il quitte son trône, il prend la lampe et éclaire ses fils. Et les grands du royaume s'approchent et lui disent : « Nous « voulons prendre la lampe et éclairer tes fils. » Mais il répond : « Si je prends la lampe moi-même pour « éclairer mes fils, ce n'est pas que je manque de servi- « teurs; mais voilà, je veux vous montrer l'amour que « je porte à mes fils, afin que vous leur rendiez honneur. » Ainsi le Saint, béni soit-il, a manifesté devant les peuples de la terre son amour pour Israël. »

Ces paraboles sont assurément très belles, et l'on pourrait sans peine trouver dans les écrits juifs d'autres passages qui rendent un son analogue. Il reste que, dans l'ensemble, le judaïsme contemporain du Nouveau Testament, ne s'exprime pas de la sorte et tend à reléguer le Seigneur en des lointains inaccessibles, d'où il juge sans appel ses créatures. Cette transcendance même de Jahvé n'amène-t-elle pas les âmes à supposer l'existence d'intermédiaires, qui, participant, d'une manière ou de l'autre, à la nature divine, permettraient de rétablir le contact entre la majesté infinie du Dieu unique et le monde créé.

1° *L'ange de Jahvé.* — Les plus anciens livres du Vieux Testament font intervenir, en plusieurs circonstances, un personnage mystérieux, auquel ils donnent le nom d'ange de Jahvé. Ce n'est pas, du moins le plus souvent, un ange ordinaire; car il prend la parole au nom de Jahvé et il s'exprime parfois comme pourrait le faire Dieu lui-même. On s'est demandé s'il n'y aurait pas là un indice très sûr de la croyance à l'existence d'une hypostase divine, chargée spécialement d'entrer en relations avec les hommes. Pour Philon d'Alexandrie, l'Ange de Jahvé n'est autre que le Verbe, qui préside au gouvernement du monde; et plusieurs parmi les Pères, Théodoret entre autres, se sont complu à voir dans l'Ange de Jahvé la seconde personne de la très sainte Trinité préludant à l'incarnation par des manifestations où elle se révélait à demi. Ces interprétations sont récentes; et, dès qu'elles deviennent un tant soit peu précises, elles sont l'œuvre de docteurs chrétiens. En réalité, les premiers récits n'avaient aucun scrupule à faire apparaître Jahvé en personne et à raconter ses interventions dans l'histoire d'Israël; on trouve sans aucune peine dans la Bible de nombreux passages où Jahvé lui-même se manifeste à Abraham, à Isaac, à Jacob, à Moïse. A la réflexion, on s'aperçut toutefois que de telles apparitions étaient indignes de Dieu et on préféra les attribuer à son ange, à son envoyé. Plusieurs textes furent retouchés en ce sens, « mais avec tant de respect et de mesure qu'on laissa subsister dans la bouche de l'être mystérieux l'affirmation qu'il était Dieu. A quelle époque se produisit ce scrupule? Il existe déjà dans Osée, et cependant Jérémie voit encore des objets sensibles sans le ministère d'un ange. Il est impossible d'assigner une date : une idée ne devient pas dominante pour être exprimée une fois et par ailleurs elle peut exercer son influence avant d'avoir été écrite. » M.-J. Lagrange, *L'ange de Jahvé*, dans *Rev. bibl.*, 1903, p. 221-222. Somme toute, l'ange de Jahvé est le produit d'une spéculation théologique : c'est parce qu'il a semblé inconvenant de laisser Jahvé descendre au milieu des hommes, qu'on lui a, à certains endroits, substitué un ange qui parle en son nom.

2° *Les théophanies.* — Des remarques analogues peuvent être faites à propos d'autres textes de l'Ancien Testament, qui semblent introduire une sorte de pluralité en Dieu et qu'un bon nombre de Pères ont interprété comme autant d'indices d'une révélation encore incomplète et voilée, mais déjà réelle de la Trinité. « Ainsi, lorsque ces Pères lisent, Gen., i, 16, ces paroles de Dieu : « Faisons l'homme à notre image « et à notre ressemblance »; ils pensent que ce pluriel indique un dialogue entre les personnes divines. Volontiers ils interprètent de même la parole de Dieu après la chute d'Adam : « Voici qu'Adam est devenu comme « l'un d'entre nous », Gen., iii, 22; ou encore, au moment de la confusion des langues : « Descendons et confon- « dons leurs langues », Gen., xi, 7. Plus volontiers encore, ils reconnaissent la pluralité des personnes divines dans le récit des théophanies et, en particulier, dans l'apparition de Mambré où trois personnes apparaissent en même temps. Plusieurs enfin, surtout parmi les théologiens scolastiques, attachent la même signification aux répétitions de mots, ainsi au trisagion d'Isaïe, vi, 3 : *Sanctus, sanctus, sanctus*, ou encore aux paroles du psaume lxvii, 7-8 : *Benedicat nos Deus, Deus noster, benedicat nos Deus.* ou du Deutéronome, vi, 4 : *Dominus Deus noster Dominus unus est.* » J. Lebreton, *Histoire du dogme de la Trinité*, t. i, *Les origines*, 6e éd., Paris, 1927, p. 552-554. Ces explications sont assurément légitimes, puisque l'Ancien Testament peut être interprété à la lumière du Nouveau qu'il prépare et dont il est le symbole. Mais elles n'expriment en aucune manière la croyance juive, et il ne serait pas venu à l'idée d'un docteur juif de voir insinué en l'un quelconque de ces textes le mystère de la sainte Trinité. Il a plu au Saint-Esprit, inspirateur de toutes les Écritures, de placer ici et là, comme autant de pierres d'attente, des formules propres à insinuer le mystère et destinées à prendre tout leur sens à la lumière des révélations postérieures : « L'homme est créé à l'image de Dieu, écrit le R. P. Lagrange à propos du *Faciamus hominem*. L'auteur insiste trop sur ce caractère pour qu'on puisse supposer que le Créateur s'entretient avec les anges. Dieu se parle à lui-même. S'il emploie le pluriel, cela suppose qu'il y a en lui une plénitude d'être telle qu'il peut délibérer avec lui-même, comme plusieurs personnes délibèrent entre elles. Le mystère de la sainte Trinité n'est pas expressément indiqué, mais il donne la meilleure explication de cette tournure qui se représentera encore, Gen., iii, 22; xi, 7; Is., vi, 8. » Dans *Rev. bibl.*, 1896, p. 387. On ne saurait mieux dire. Les Pères et les interprètes chrétiens ont plus exactement compris la plénitude du Vieux Testament que les Juifs eux-mêmes. Ceux-ci pourtant n'avaient pas le moyen de l'entendre autrement qu'ils ne l'ont fait et ni les récits des théophanies, ni les expressions que nous venons de relever n'étaient de soi capables de les aiguiller dans le sens d'une découverte du mystère trinitaire.

Les mêmes remarques sont-elles valables pour tous les cas? L'Ancien Testament parle à plusieurs reprises de l'Esprit de Jahvé, de la Sagesse de Jahvé, de la Parole de Jahvé; et lorsque nous nous rappelons que, dans l'énoncé du mystère chrétien, le Verbe et l'Esprit-Saint prennent place à côté du Père, nous ne pouvons guère nous empêcher de nous demander si nous ne trouvons pas ici les vrais antécédents de la révélation dernière.

3° *L'Esprit.* — La croyance à l'Esprit de Dieu se manifeste la première. Il n'est pas certain que, dans le récit de la création, Gen., I, 2, il s'agisse d'autre chose que du vent qui souffle en rafale sur les eaux primitives, bien que les Psaumes qui reprennent ou commentent ce récit fassent ici intervenir l'Esprit de Dieu : « Tu caches ta face : ils sont tremblants; tu leur retires ton Esprit : ils expirent et retournent dans leur poussière. Tu envoies ton Esprit, ils sont créés et tu renouvelles la face de la terre. » Ps., CIV, 29-30. « Les cieux ont été faits par la parole de Jahvé et toute leur armée par l'esprit de sa bouche. » Ps., XXXIII, 6. L'Esprit est un souffle, dont la nature n'est pas autrement précisée. Il sort de la bouche de Jahvé, et c'est lui qui vivifie : telle est sa fonction spéciale. On peut ici rappeler encore la célèbre vision d'Ézéchiel. Sur les ossements desséchés, le prophète a une première fois parlé au nom de Jahvé et les os se sont rapprochés les uns des autres; il leur est venu des nerfs, la chair s'est reformée et la peau a recouvert le tout, mais il n'y a pas encore d'esprit. « Alors Jahvé me dit : Prophétise et parle à l'Esprit; prophétise, fils de l'homme, et dis à l'Esprit : « Ainsi parle le Seigneur Jahvé : Esprit, viens « des quatre vents, souffle sur ces morts et qu'ils revi« vent. » Je prophétisai selon l'ordre qu'il m'avait donné. Et l'Esprit entra en eux et ils reprirent vie, et ils se tinrent sur leurs pieds : c'était une armée nombreuse, très nombreuse. » Ez., XXXVII, 9-10. Est-ce de l'Esprit de Dieu qu'il s'agit ici? Est-ce de l'esprit vital qui anime l'homme? Il est difficile de le dire, car le prophète ne précise rien et il ne faut pas chercher à être plus précis que lui : ce qui est sûr, c'est que les ossements desséchés reprennent vie, dès qu'a soufflé sur eux un esprit qui vient de Jahvé.

Vivifiant toutes choses, l'Esprit de Jahvé est aussi l'auteur des œuvres les plus manifestement divines, spécialement celui de l'inspiration prophétique : si Joseph peut interpréter les songes de Pharaon, c'est qu'il est plein de l'Esprit de Dieu. Gen., XLI, 38. Les soixante-dix vieillards, choisis pour aider Moïse dans sa tâche, reçoivent de l'Esprit qui est sur Moïse et qui est aussi mis sur eux. Num., XI, 17. Lorsque le lion de Timnatha se jette sur Samson, l'Esprit de Jahvé saisit Samson, et celui-ci déchire le lion comme un chevreau. Jud., XIV, 6. Lui aussi, Gédéon est revêtu de l'Esprit de Jahvé et il entraîne ses soldats à la victoire, Jud., VI, 34; Saül est saisi par l'Esprit de Jahvé et sa colère s'enflamme contre les Ammonites. I Reg., XI, 6.

On voit clairement, dans l'histoire de Saül, le rôle de l'Esprit sur les âmes : dès le jour de sa consécration, Samuel promet à Saül que l'Esprit de Jahvé le saisira, qu'il prophétisera et qu'il sera changé en un autre homme. I Reg., X, 6. Saül prophétise en effet; et, tout le long de sa carrière, nous le trouvons en proie à des transports qui le font en quelque manière sortir de lui-même et lui donnent une physionomie nouvelle. Le texte sacré distingue parfois entre l'Esprit de Jahvé qui s'éloigne de Saül et l'esprit mauvais, venant de Jahvé, qui se saisit alors de lui, I Reg., XVI, 14 : cette distinction qui semble inspirée par un scrupule théologique, ne doit pas être primitive; tout ce qui manifeste chez l'homme des activités anormales est attribué d'abord à l'Esprit de Jahvé, que ce soit bon ou que ce soit mauvais, parce que Jahvé ne se distingue pas de son Esprit et qu'il est lui-même l'auteur de tout ce qui vient à l'existence.

Les prophètes et plus tard les justes sont eux aussi remplis de l'Esprit de Jahvé : c'est cet Esprit qui pousse Ézéchiel à promulguer ses oracles : « Jahvé me dit : « Fils de l'homme, tiens-toi sur tes pieds et je te « parlerai. » Dès qu'il m'eut adressé ces paroles, l'Esprit entra en moi et me fit tenir sur mes pieds et j'entendis celui qui me parlait. » Ez., II, 2. « Il me dit (encore) : « Fils de l'homme, reçois dans ton cœur et écoute de tes « oreilles toutes les paroles que je te dirai... » et l'Esprit m'enleva et j'entendis derrière moi le bruit d'un grand tumulte. » Ez., III, 10, 12. Dans les psaumes, le fidèle s'adresse ainsi à Dieu : « O Dieu, crée en moi un cœur pur; renouvelle en moi un esprit bien disposé. Ne me rejette pas loin de ta face; ne me retire pas ton Esprit-Saint. » Ps., LI, 12-13. Et ailleurs : « Enseigne-moi à faire ta volonté, car tu es mon Dieu; ton bon Esprit me placera dans la terre de justice. » Ps., CXLIII, 10.

Très spécialement, le Messie doit être rempli de l'Esprit de Jahvé et Isaïe insiste sur ce point : « Un rameau sortira de la tige de Jessé; un rejeton poussera de ses racines. Sur lui reposera l'Esprit de Jahvé, esprit de sagesse et d'intelligence, esprit de conseil et de force, esprit de connaissance et de crainte de Jahvé, et il respirera la crainte de Jahvé. » Is., XI, 1-2. La seconde partie de la prophétie d'Isaïe n'est pas moins explicite : « Voici mon serviteur que je soutiens, mon élu en qui mon âme se complaît. J'ai mis sur lui mon Esprit; il exposera aux nations la loi. On ne l'entendra pas crier, ni parler haut, ni élever la voix sur la place publique; il ne brisera pas le roseau froissé; il n'éteindra pas la mèche fumante; il exposera fidèlement la loi; il ne sera pas fatigué ni lassé jusqu'à ce qu'il ait établi sur la terre la loi, et les îles attendent sa doctrine. » Is., XLII, 1 sq. Et plus loin : « L'Esprit du Seigneur Jahvé est sur moi, car Jahvé m'a consacré par son onction. Il m'a envoyé porter la bonne nouvelle aux malheureux, panser les cœurs meurtris, annoncer aux captifs la liberté, aux prisonniers la délivrance. » Is., LXI, 1.

Aux jours messianiques, le Messie ne sera pas seul à être comblé par les dons de l'Esprit. Bien au contraire, ce sera l'un des signes de son avènement que la merveilleuse effusion de ces dons sur toute chair : « Je répandrai mon Esprit sur toute chair, annonce le Seigneur dans Joël; et vos fils et vos filles prophétiseront; et vos vieillards auront des songes et vos jeunes gens auront des visions. Sur les esclaves aussi et sur les servantes, en ces jours-là, je répandrai mon Esprit. » Joël, III, 1-2. « L'Esprit d'en haut sera répandu sur Israël, le désert sera changé en verger et le verger en forêt; et dans le désert le droit habitera et la justice dans le verger. » Is., XXXII, 15. « Je leur donnerai un seul cœur; je mettrai en eux un Esprit nouveau; j'enlèverai leur cœur de pierre et je leur donnerai un cœur de chair, afin qu'ils marchent dans mes commandements et qu'ils gardent mes jugements. » Ez., XI, 19; cf. XXXVI, 26.

Tous ces textes et ceux qu'il serait facile de signaler encore dans l'Ancien Testament témoignent d'une doctrine très cohérente. Nous apprenons par eux que Jahvé communique son Esprit pour vivifier et pour illuminer, qu'il agit sur les hommes par le moyen de son Esprit et que les prophètes ou même simplement les justes, sont remplis de l'Esprit de Jahvé. Mais, nulle part, cet esprit n'est représenté comme une personne; il n'agit pas par lui-même, il ne possède en propre aucune vertu; il est inséparable de Jahvé. On pourrait tout aussi bien dire que Jahvé fait parler les prophètes ou qu'il donne la vie aux créatures. Si l'on parle plutôt de l'Esprit, c'est par analogie avec le souffle vital qui manifeste chez les animaux et chez les hommes la présence de la vie. Lui aussi, Jahvé, le grand vivant, a un Esprit de vie; il lui suffit de souffler pour se manifester et, dans certains psaumes, le vent de la tempête est en effet la manifestation caractéristique de Jahvé, comme le fracas du tonnerre est sa voix. Ps., XXIX, 8-9. Il faut rappeler toutefois que le vent ne saurait être qu'une image insuffisante de l'activité vivifiante et illuminante du Seigneur : dans l'histoire d'Élie, Jahvé ne se révèle au prophète ni

dans le vent fort et violent qui déchire les montagnes et qui brise les rochers, ni dans le tremblement de terre, ni dans le feu; il passe au contraire dans le souffle doux et léger. III Reg., XIX, 11-13.

4° *La Parole.* — De l'esprit, il est naturel de rapprocher la parole, car la parole est le produit de l'esprit; et, comme lui, elle sort de la bouche de l'homme sous la forme d'un souffle. Aussi arrive-t-il que la Bible accorde à la parole de Jahvé un rôle essentiel dans l'œuvre de la création : « Dieu dit et tout a été fait; il a ordonné et tout a été créé. » Ps., XXXIII, 9. « C'est par la parole du Seigneur que les cieux ont été créés, et par le souffle de sa bouche que toute leur armée a été faite. » Ps., XXXIII, 6. En parlant ainsi, les psalmistes se contentent d'ailleurs de faire écho au récit de la Genèse; celui-ci nous apprend que Dieu dit : « Que la lumière soit », et que la lumière fut. Gen., I, 3. Quelques textes semblent même attribuer à la parole une action propre. On lit ainsi dans Isaïe, LV, 10-11 : « Comme la pluie et la neige descendent du ciel et n'y retournent pas qu'elles n'aient abreuvé et fécondé la terre et ne l'aient couverte de verdure, donné la semence à semer et le pain à manger, ainsi en est-il de la parole qui sort de ma bouche; elle ne revient pas à moi sans effet; elle accomplit ce que je veux, elle remplit sa mission. » A peine est-il besoin de remarquer que ces expressions ne doivent pas être prises à la lettre : si la parole de Dieu est personnifiée, il n'y a là qu'une figure de rhétorique sans signification métaphysique, et la pensée des auteurs inspirés n'est assurément pas de donner à la parole une existence réelle.

La même chose doit être dite à propos des expressions, si énergiques et si remarquables soient-elles, qu'emploie le livre de la Sagesse. Tous les chrétiens connaissent le passage qu'emploie l'Église dans la liturgie du cycle de Noël et qui révèle alors un sens si profondément émouvant : « Pendant qu'un paisible sommeil enveloppait tout le pays et que la nuit, dans sa course rapide, avait atteint le milieu de sa carrière, ta parole toute puissante s'élança du haut du ciel, de ton trône royal, comme un guerrier impitoyable au milieu d'une terre d'extermination, portant comme un glaive aigu ton irrévocable décret. » Sap., XVIII, 14. Nous devons oublier, pour bien interpréter ce verset, son adaptation liturgique : la parole de Dieu y est personnifiée, mais il n'est pas question de la regarder comme réellement distincte du Seigneur qui la prononce.

5° *La Sagesse.* — S'il est vrai que ni l'Esprit de Dieu, ni la Parole de Dieu ne sont regardées comme des hypostases par les écrivains inspirés, que doit-on penser du troisième terme, peut-être plus fréquemment employé dans les livres de l'Ancien Testament et en tout cas plus énigmatique, la Sagesse? Par ce mot, lorsqu'on l'applique à l'homme, on désigne une qualité rare faite tout à la fois d'habileté pratique et d'intelligence spéculative, de science et de technique, que possèdent certains personnages favorisés de Dieu.

Mais Dieu lui-même possède la Sagesse. Le livre de Job insiste sur son caractère mystérieux. Les hommes savent explorer la terre pour découvrir les trésors cachés dans ses profondeurs : « Mais la Sagesse, où se trouve-t-elle? Où est la demeure de l'intelligence? L'homme n'en connaît point le prix; elle ne se trouve pas dans la terre des vivants. L'abîme dit : elle n'est pas en moi; et la mer dit : elle n'est pas avec moi. Elle ne se donne pas contre de l'or pur, elle ne s'achète pas au poids de l'argent... C'est Dieu qui en sait le chemin, c'est lui qui en connaît la demeure. Car il voit jusqu'aux extrémités de la terre; il aperçoit tout ce qui est sous le ciel. Quand il régla le poids du vent et qu'il fixa la mesure des eaux, quand il donna des lois à la pluie et qu'il traça la route de l'éclair et du tonnerre, alors il vit la sagesse et la manifesta. » Job, XXVIII, 12 sq. Nous sommes ici en présence d'une admirable poésie; mais il n'y a pas lieu de chercher autre chose. La Sagesse est un trésor, le plus précieux de tous les biens; elle appartient à Dieu qui seul peut la révéler et la communiquer à l'homme : l'auteur inspiré n'affirme pas autre chose que cela. Il en va de même dans le livre de Baruch : « Qui a trouvé le lieu de la Sagesse et qui est entré dans ses trésors?... On n'a pas entendu parler d'elle dans le pays de Chanaan et elle n'a pas été vue dans Théman... Mais celui qui sait toutes choses la connaît; il la découvre par sa prudence. » Bar., III, 15 sq.

Le livre des Proverbes insiste davantage dans les chapitres VIII et IX, où il fait l'éloge de la Sagesse en ses rapports avec Dieu et avec les hommes. La Sagesse invite les hommes à se mettre à son école : « C'est au sommet des hauteurs, sur la route, à la jonction des chemins qu'elle se place; près des portes, à l'entrée de la ville, là où passe la foule, elle fait entendre sa voix : « Hommes, c'est vous que j'appelle; je m'adresse aux « enfants des hommes. Simples, apprenez la prudence; « insensés, apprenez l'intelligence. Écoutez, car j'ai à « dire des choses magnifiques, et mes lèvres s'ouvrent « pour enseigner le bien. » Prov., VIII, 2-6. Plus loin le Seigneur insiste et son invitation se fait plus pressante : « La Sagesse s'est bâti une maison; elle s'est taillé sept colonnes. Elle a immolé ses victimes, mêlé son vin et dressé sa table. Elle a envoyé ses servantes, pour appeler dans les hauts quartiers de la ville : « Que « celui qui est sans instruction entre ici. » Prov., IX, 1 sq. Mais en face d'elle, se dresse la folie. Elle aussi, la folie convoque les hommes et les invite à pénétrer chez elle. Elle aussi leur promet toutes sortes de biens, Prov., IX, 13 sq.; et le parallélisme est assez poussé pour qu'il ne soit pas possible d'affirmer de la Sagesse ce qu'on ne saurait dire de la folie. Personnifiées l'une et l'autre, la sagesse et la folie ne sont que des qualités morales, qui se dressent l'une en face de l'autre, comme le feront les vertus et les vices de la *Psychomachie.*

Seulement, nous n'avons pas le droit de nous arrêter ici, car l'auteur inspiré précise les rapports de la Sagesse avec Dieu : « Jahvé m'a formée au commencement de ses voies, avant ses œuvres, jadis. Avant les siècles, j'ai été établie, dès le commencement, avant l'origine de la terre. Il n'y avait point d'abîmes quand je suis née, point de sources chargées d'eaux. Avant que les montagnes fussent fondées, avant les collines, je suis née, lorsqu'il n'avait encore fait ni la terre, ni les champs, ni les premiers grains de la poussière du globe. Lorsqu'il établit les cieux, j'étais là; lorsqu'il traça un cercle à la surface de l'abîme; lorsqu'il amassa les nuages là-haut et qu'il régla les sources de l'abîme; lorsqu'il fixa une limite à la mer pour que les eaux ne transgressent point son ordre; lorsqu'il affermit les fondements de la terre, j'étais auprès de lui comme une enfant; j'étais chaque jour ses délices; jouant sans cesse en sa présence, jouant sur le globe de la terre (et trouvant mes délices parmi les enfants des hommes). » Prov., VIII, 22 sq.

Peu de passages de l'Ancien Testament ont été plus souvent cités et étudiés que celui-là. Lorsqu'on le lit avec des yeux chrétiens, on n'hésite pas à y voir une description grandiose des origines éternelles de la Sagesse incréée et à y trouver l'annonce, sinon la représentation claire, du mystère trinitaire. La question se complique lorsqu'on se demande ce qu'a voulu dire au juste l'auteur inspiré. Assurément, la personnification de la Sagesse est poussée ici beaucoup plus loin que dans le livre de Job; mais nous avons déjà vu que l'écrivain à qui nous devons ces chapitres des Proverbes personnifie volontiers des abstractions et

qu'il est capable de mettre en parallèle la sagesse et la folie. A-t-il pensé qu'il pouvait y avoir en Dieu, ou à côté de lui, une Sagesse subsistante et personnelle? On peut en douter. Les rabbins ont parfois entendu de la *Tôrah* ce qui est dit ici de la Sagesse et ont vu en elle l'architecte ou l'instrument dont Dieu s'est servi pour la création; plusieurs d'entre eux ont même affirmé la préexistence de la *Tôrah* auprès de Dieu à titre de réalité substantielle; cf. J. Bonsirven, *Le judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ*, Paris, 1935, t. i, p. 250-251; et cette transposition suffit à mettre en évidence la facilité avec laquelle on peut interpréter notre texte dans le sens d'une véritable hypostase. Mais, d'autre part, nous n'avons pas le droit d'attacher trop d'importance aux spéculations rabbiniques sur la *Tôrah;* et le monothéisme strict des Proverbes ne nous permet guère de voir ici autre chose qu'une audacieuse figure. La Sagesse dont il s'agit ici est glorifiée dans toute la mesure possible; elle reste un attribut divin. Ajoutons d'ailleurs, et ceci est capital, que les termes employés sont de telle nature qu'ils entraînent tout naturellement l'esprit vers une interprétation plus large : lorsque le mystère de la très sainte Trinité aura été pleinement révélé, on songera sans effort au texte des Proverbes et on trouvera en lui les premiers linéaments de la révélation. Ce ne sera pas le seul cas où un auteur inspiré aura en quelque sorte dépassé sa pensée propre et ouvert les voies à de nouveaux enseignements divins.

La doctrine de la préexistence de la Sagesse est reprise dans l'Ecclésiastique : « Je suis sortie de la bouche du Très-Haut (la Vulgate ajoute ici : engendrée la première avant toute créature); et comme un brouillard je couvris la terre. J'établis ma tente sur les hauteurs les plus élevées et mon trône sur une colonne de nuée. Seule j'ai parcouru la voûte du ciel et je me suis promenée dans les profondeurs de l'abîme. Dans les flots de la mer et sur toute la terre, dans tout peuple et sur toute nation j'ai exercé l'empire. Parmi tous j'ai cherché un lieu de repos et dans quel domaine je devais habiter. Alors, le Créateur de toutes choses me donna ses ordres et celui qui m'a créée fit reposer ma tente; et il me dit : « Habite en Jacob, aie ton héritage « en Israël. » Dès le commencement et avant tous les siècles j'ai été créée et je ne cesserai pas d'être jusqu'à l'éternité. J'ai exercé mon ministère en sa présence dans le tabernacle, et ainsi j'ai fixé mon séjour en Sion. » Eccli., xxiv, 3 sq. C'est encore la Sagesse elle-même qui prend la parole, mais au lieu de s'adresser aux hommes, elle élève la voix dans l'assemblée du Très-Haut : n'avons-nous qu'une simple prosopopée, ou bien la Sagesse est-elle présentée comme une véritable personne? A cette question, nous apporterons la réponse que nous avons déjà faite à propos des Proverbes, et l'on aurait sans doute bien étonné l'auteur de l'Ecclésiastique, si on la lui avait posée en termes clairs. Dans la mesure où la Sagesse se distingue de Dieu, elle est une vertu morale à laquelle doivent aspirer les fidèles du judaïsme, puisque c'est chez eux qu'elle a établi sa résidence de préférence à tous les autres peuples. Cependant, elle agit, elle parle, comme si elle avait une existence personnelle, et ces formules ouvrent bien large la porte aux interprétations de l'avenir.

L'Ecclésiastique, rédigé en hébreu par un Juif palestinien, témoigne de l'hésitation avec laquelle les compatriotes de Ben-Sirach s'engagent dans la voie des personnifications réelles. Peut-être le livre de la Sagesse, œuvre d'un Alexandrin, marque-t-il un progrès en ce sens. L'écrivain sacré ne nous dit-il pas en effet : « (La Sagesse) est le souffle de la puissance de Dieu, une pure émanation de la gloire du Tout-Puissant; aussi rien de souillé ne peut tomber sur elle. Elle est la splendeur de la lumière éternelle, le miroir sans tache de l'activité de Dieu et l'image de sa bonté. » Sap., vii, 25-26. Mais il dit également : « Elle est elle-même (ou bien : il y a en elle) un esprit intelligent, saint, unique, multiple, immatériel, actif, pénétrant, sans souillure, clair, impassible, aimant le bien, sagace, ne connaissant pas d'obstacle, bienfaisant, bon pour les hommes, immuable, animé, libre de soucis, tout-puissant, surveillant tout, pénétrant les esprits les plus purs et les plus subtils. » Sap., vii, 22-23. On reconnaît sans peine dans cette litanie des expressions stoïciennes : c'est assez dire que l'auteur de la Sagesse a subi des influences helléniques et qu'on a le droit de l'interpréter en fonction de ces influences. Il importe assez peu, dès lors, que la Sagesse soit elle-même un esprit, ou qu'il y ait en elle un esprit, et même qu'elle paraisse se distinguer de la toute-puissance de Dieu dont elle est le souffle. Le stoïcisme nous oriente plutôt dans le sens de l'immanence que dans celui de la transcendance. Il ne faut pourtant pas oublier qu'ici encore les formules dépassent la pensée qu'elles cherchent à traduire. L'épître aux Hébreux reprendra plus tard, pour les appliquer au Verbe, les expressions de la Sagesse, et il se trouvera que ces expressions traduiront aussi bien que possible le mystère de la nature intime du Verbe. C'est donc que ces expressions sont riches d'une plénitude de sens qui peut demeurer d'abord inaperçue et qui, sous l'influence de l'Esprit-Saint, se manifeste par la suite. L'auteur de la Sagesse ne pressent pas le dogme chrétien de la Trinité; mais il parle de telle manière qu'il suffira à l'auteur de l'épître aux Hébreux de reproduire ses formules pour en découvrir la richesse.

6° *Les intermédiaires dans les écrits juifs non inspirés.* — Esprit, Parole, Sagesse, ces trois termes, nous venons de le voir, figurent dans les livres de l'Ancien Testament pour désigner soit des manifestations de la puissance créatrice ou sanctificatrice de Dieu, soit des qualités de connaissance et d'action accordées aux hommes par Dieu qui les possède en plénitude et les transmet à qui il lui plaît. Les écrits du judaïsme palestinien emploient les mêmes expressions; et, souvent, pour éviter de faire intervenir directement Jahvé dans les affaires du monde, ils le remplacent par son Esprit ou par sa Parole, quand ce n'est pas par son Nom ou par sa Gloire.

L'Esprit est souvent mentionné dans les apocalypses ou dans les écrits rabbiniques où l'on dit assez volontiers que l'Esprit-Saint parle ou agit; mais on voit sans peine qu'en pareil cas l'Esprit tient la place de Dieu et s'exprime en son nom : il n'a pas de personnalité distincte. Bien plus, on ne le voit même plus exercer son influence sur des hommes choisis, sur des prophètes, car il n'y a plus alors de prophètes et les Juifs des temps post-exiliens souffrent profondément de ce silence de Dieu, de cet éloignement de l'Esprit-Saint. A la place de l'Esprit de Dieu, apparaissent des esprits multiples, qui sont préposés à la conduite des astres, aux transformations des éléments, à la vie des hommes. De ces esprits, les uns sont bons, les autres mauvais, de sorte qu'entre eux se livrent d'impitoyables combats. Qu'on lise des ouvrages tels que les *Testaments des Patriarches* ou le *Livre d'Hénoch*, on est stupéfait du rôle que jouent désormais les esprits dans la pensée religieuse des Juifs; et il est remarquable que, pour désigner Dieu, l'auteur des *Paraboles d'Hénoch* n'ait pas trouvé de nom plus caractéristique que celui de « Seigneur des esprits ». C'est bien cela en effet. Du haut du ciel qui est son séjour, Dieu règne sur les esprits et ceux-ci commandent à la grêle, à la neige, à la gelée, aux brouillards, à tous les phénomènes de la nature, cf. *Hénoch*, lx, 16-20 sq. On a comparé cette concep-

tion du monde à l'animisme babylonien; on l'a aussi rapprochée du pneumatisme stoïcien; il peut se faire qu'elle soit simplement un retour offensif de la superstition populaire. En toute hypothèse, elle ne saurait nous retenir.

Le rôle de la Parole est assez différent. Les targoums se plaisent à la faire intervenir dans les affaires du monde : ils nous apprennent que la Parole *(memra)* de Jahvé va et vient, vit, parle, agit; et, au premier abord, on est tenté de se laisser impressionner par la multitude des passages dans lesquels elle intervient. Mais, à y regarder de près, on ne tarde pas à s'apercevoir que, lorsque des targoumistes écrivent : la Parole de Jahvé, ils se contentent de penser : Jahvé. La formule remplace le nom divin qu'il ne faut pas profaner en lui attribuant des opérations indignes de sa transcendance. Il faut ajouter d'ailleurs que si la Parole est souvent mentionnée dans les targoums, elle est presque absente du Talmud : est-ce, comme on l'a dit, pour éviter l'emploi d'un mot susceptible de rappeler le dogme chrétien? N'est-ce pas, plutôt, parce que la périphrase s'était révélée à l'usage aussi vide qu'inutile?

Il en va de la *Chekina*, de la Gloire de Jahvé, comme de la *Memra*. La *Chekina* est souvent décrite sous des traits matériels; elle remplit exactement la place de Dieu et jouit de son omniprésence; elle réside surtout dans le temple, dans la maison et dans l'âme des justes; elle accompagne les Israélites pendant la marche dans le désert; elle est encore avec eux lorsqu'ils sont exilés en Babylonie; elle descend partout où des hommes sont rassemblés pour prier. Elle a par suite tous les caractères d'une personne. Mais il ne faut pas s'y tromper : s'il en est ainsi, c'est parce que le mot *Chekina* sert à désigner Dieu lui-même et que, lorsqu'on l'écrit, on pense simplement à Jahvé sans vouloir le nommer.

Cette conclusion n'est pas pour nous surprendre. Le monothéisme avait été trop solidement implanté dans le peuple d'Israël par la grande tradition prophétique et, au lendemain de l'exil, les prêtres qui avaient remplacé les prophètes dans la direction religieuse de la nation avaient trop fortement insisté sur ce dogme fondamental, pour qu'il fût permis d'attendre la découverte, dans les livres mêmes de l'Ancien Testament et, à plus forte raison, dans les apocalypses apocryphes, dans les targoums ou dans les talmuds, les indices d'une orientation quelque peu précise dans le sens de la Trinité. Les écrivains chrétiens, et déjà l'auteur de l'épître aux Hébreux, éclairés par les enseignements du Sauveur, ont pu appliquer aux personnes divines les termes de Sagesse, d'Esprit, de Parole que leur avaient légués les livres de l'Ancien Testament, et même reprendre, en un sens élargi, des définitions ou des formules dont les richesses étaient restées inaperçues. Les Juifs eux-mêmes, exclusivement attachés au monothéisme et de plus en plus soucieux de le préserver de toutes les atteintes du dehors, n'ont jamais songé à de semblables exégèses.

III. LE MESSIANISME. — Il reste cependant permis de se demander si l'on ne trouverait pas, dans une autre direction que celle où nous avons cherché jusqu'à présent, des points d'attache mieux assurés au dogme chrétien de la Trinité. Ne serait-il pas surprenant que Dieu, dont on sait la miséricordieuse condescendance aux besoins de sa créature, n'eût pas préparé les âmes à recevoir la révélation du mystère et les eût brutalement jetées dans l'éblouissement de la pleine lumière? Si nous nous rappelons que, somme toute, le mystère d'un Dieu unique en trois personnes a été enseigné aux Juifs par celui qu'ils attendaient sous le nom de Messie, il n'est pas illégitime de chercher, dans les prédictions relatives au Messie, non pas des formules claires, mais des appels vers plus de clarté, des pierres d'attente pour un monument à venir.

1° *La paternité de Dieu.* — Remarquons tout d'abord que l'Ancien Testament n'ignore pas l'idée de la paternité de Dieu. Jahvé est le père d'Israël : « Tu es notre père, déclare Isaïe; Abraham ne sait rien de nous et Israël ne nous connaît pas. C'est toi, Jahvé, qui es notre père; tu t'es nommé en tout temps notre Sauveur. » Is., LXIII, 16. De même un peu plus loin : « Cependant toi, Jahvé, tu es notre père; nous sommes de l'argile et tu es le potier; nous sommes tous l'ouvrage de tes mains. O Jahvé ne t'irrite pas à l'excès; ne te rappelle pas toujours l'iniquité; vois, regarde; nous sommes tous ton peuple. » Is., LXIV, 7 sq. Dans la prophétie de Jérémie, c'est Jahvé lui-même qui a pitié de son fils : « Ephraïm est-il pour moi un fils précieux? Est-ce un enfant de complaisance? Aussitôt que je prononce son nom, il occupe ma pensée, mes entrailles sont émues; je lui pardonne. » Jer., XXXI, 20. Et ailleurs encore : « Je m'étais dit : je te mettrai au rang des fils et je te donnerai un pays de choix, une part exquise... et je disais : tu m'appelleras mon père. » Jer., III, 19.

Jahvé est encore le père de tous les justes : quelques passages des psaumes expriment d'une manière admirable cette idée : « Mon père et ma mère m'abandonnent, mais Jahvé me recueillera. » Ps., XXVII, 10. « De même qu'un père a pitié de ses enfants, Jahvé a pitié de ceux qui le craignent, car il sait la boue dont il nous a formés; il sait que nous ne sommes que de la poussière. » Ps., CIII, 13-14. Et la Sagesse de Salomon développe abondamment la même doctrine : « Il se vante d'avoir Dieu pour père, ricanent les impies à la vue du juste. Voyons si ses discours sont vrais, faisons l'épreuve de ce qui lui arrivera finalement; car si le juste est fils de Dieu, Dieu prendra sa défense et le sauvera des mains de ses adversaires. » Sap., II, 16-18. Lorsque l'épreuve est terminée, le dépit éclate dans leurs paroles : « Voilà donc qu'il est compté parmi les fils de Dieu et que son sort est celui des saints. » Sap., V, 5. Si expressives sont ces formules, qu'on a pu les regarder comme de véritables prophéties de la passion du Sauveur : tel n'est pas leur sens littéral. Du moins mettent-elles en un relief saisissant l'idée de la paternité de Dieu à l'égard du juste.

Plus précisément enfin Jahvé est le père du Messie. Il n'est pas exact, comme le disent encore bon nombre d'exégètes libéraux, que le titre Fils de Dieu ait été, pour les Juifs, l'équivalent de Messie et qu'il ait été d'un usage courant. Pourtant, c'est un fait que l'expression a été employée quelquefois, ou, tout au moins que Jahvé donne au Messie le nom de fils. Le psaume II est particulièrement caractéristique. Le psalmiste y met en scène l'avènement futur du Messie qui reçoit toutes les nations en héritage. Les peuples cependant refusent de reconnaître cette investiture divine, et c'est alors que le Messie prend la parole et expose son droit : « Jahvé m'a dit : « Tu es mon Fils; moi-même « aujourd'hui je t'engendre. Demande-moi et je te don- « nerai les nations pour héritage, et pour domaine les « extrémités de la terre; tu les briseras avec un sceptre « de fer, tu les mettras en pièces comme le vase du « potier. » Ps., II, 7 sq. Il serait difficile de voir ici une allusion précise à la génération éternelle du Verbe; car le Messie est engendré par Dieu au jour de sa manifestation, bien plutôt qu'au jour de sa naissance en ce monde, et il n'est pas question de sa préexistence. Comme la résurrection de Jésus était la grande manifestation messianique, saint Paul, dans les Actes des apôtres, lui a appliqué notre texte : « La promesse faite à nos pères, Dieu l'a accomplie pour nous, leurs enfants, en ressuscitant Jésus, selon ce qui est écrit au psaume deuxième : « Tu es mon Fils; je t'ai engendré

« aujourd'hui. » Act., XIII, 33. D'autres, à commencer par saint Justin, *Dial.*, 88, y ont plutôt vu l'annonce du baptême du Sauveur. En toute hypothèse, le psalmiste a eu en vue l'inauguration du règne messianique, et il n'y a pas lieu de chercher davantage dans les formules qu'il emploie. Cependant l'affirmation de la filiation divine du Messie est trop claire pour ne pas retenir l'attention.

2° *Le Messie.* — D'autre part, le Messie lui même a, avec Dieu, des relations spéciales qui l'élèvent au-dessus de tous les autres hommes. Il est un homme, assurément, et jamais les Juifs n'auraient songé à faire de lui un personnage étranger à la condition humaine. Mais il n'est pas un homme comme les autres. Nous avons déjà rappelé quelques textes prophétiques qui annonçaient la merveilleuse effusion des dons de l'Esprit répandus sur lui. Is., XI, 1 5. Il y a plus. Isaïe déclare qu'il sera le fils d'une vierge et qu'il sera appelé Emmanuel, Is., VII, 14 : sans doute, ce nom théophore peut, comme tant d'autres, n'avoir qu'une signification symbolique et exprimer la confiance dans le secours de Dieu. Mais, ailleurs, d'autres noms plus expressifs encore lui sont attribués : « Un enfant nous est né, un fils nous est donné, et la domination reposera sur son épaule. On l'appellera admirable, conseiller, Dieu fort, père éternel, prince de la paix. » Is., IX, 5. Les traducteurs grecs de la prophétie seront un jour si étonnés de cette accumulation de titres glorieux qu'ils n'oseront pas la reproduire et qu'ils les remplaceront tous par celui-ci, plus simple : l'ange du grand conseil.

De son côté, Michée annonce : « Et toi, Bethléem Ephrata, petite entre les milliers de Juda, de toi sortira pour moi celui qui dominera sur Israël et dont l'origine remonte aux temps anciens, aux jours de l'éternité. » Mich., V, 1. Bien qu'il ne faille pas entendre au sens métaphysique l'expression les jours d'éternité, on ne peut manquer de s'arrêter devant elle : le Messie est ancien, plus ancien que tout le reste, au moins dans les desseins de Dieu. Les visions de Daniel font même entrevoir de nouvelles perspectives, puisqu'elles nous transportent dans le ciel et y montrent le Messie siégeant auprès de Dieu : « J'étais toujours spectateur de ces apparitions nocturnes, et voici venir sur les nuages du ciel comme un fils d'homme et il parvint jusqu'à l'ancien des jours et on le lui présenta. Et il lui fut donné pouvoir et gloire et royauté, et tous les peuples, nations et langues le servirent. Son pouvoir est un pouvoir éternel, qui ne lui sera pas enlevé et son règne est un règne qui ne sera pas détruit. » Dan., VII, 13-14. Le Messie reste un homme, assurément, et le chef du royaume d'Israël; mais cet homme a une origine céleste et c'est de Dieu lui-même qu'il tient toute sa puissance : ne sommes-nous pas élevés de la sorte bien au-dessus des conditions ordinaires de l'humanité?

Le psaume CX donne, avec plus de force encore, les mêmes enseignements. On sait l'usage qu'en a fait le Sauveur au cours de ses discussions avec les pharisiens : « Comme les pharisiens étaient assemblés, Jésus les interrogea en disant : « Que pensez-vous du Messie? » De qui est-il le fils? » Ils lui répondirent : « De David. » Et Jésus leur dit : « Comment donc David, inspiré par l'Es- » prit, l'appelle-t-il Seigneur, lorsqu'il dit : le Seigneur » a dit à mon Seigneur : Assieds-toi à ma droite jusqu'à » ce que je fasse de tes ennemis ton marchepied? Si donc » David l'appelle Seigneur, comment est-il son fils? » Nul ne put lui répondre un seul mot; et depuis lors, personne n'osa plus l'interroger. » Matth., XXII, 41-45. Il est indéniable que le psaume s'applique directement au Messie, bien que les Juifs du IIe siècle l'aient interprété d'Ézéchias, Justin, *Dial.*, 83, sans doute pour enlever à l'exégèse chrétienne un de ses meilleurs arguments; et le Messie y est présenté comme le maître de David; bien plus, il est invité par Jahvé lui même à prendre place à sa droite. Il est encore un homme et sa destinée est de régner sur toutes les nations de la terre, mais il n'est pas un homme comme les autres et nul ne saurait lui être comparé.

Les apocryphes, du moins quelques-uns d'entre eux, reprennent et développent ces conceptions grandioses du Messie. Voici comment s'expriment à son sujet les psaumes de Salomon : « Il est un roi juste, instruit par Dieu, établi sur eux (les fils de Jérusalem); et il n'y a pas d'iniquité pendant ses jours, au milieu d'eux; car tous sont saints, et leur roi est le Christ (du) Seigneur... Le Seigneur lui-même est son roi et son espérance, et il est puissant par son espérance en Dieu; et il aura pitié de toutes les nations qui sont devant lui dans la crainte. Car il réduira la terre par la parole de sa bouche pour toujours; il bénira le peuple du Seigneur dans la sagesse avec joie. Et il sera pur du péché pour commander aux peuples immenses, pour reprendre les chefs et détruire les pécheurs par la force de sa parole. Et il ne faiblira pas pendant ses jours, appuyé sur son Dieu, parce que Dieu l'a fait puissant par l'Esprit-Saint, et sage par le conseil et l'intelligence, accompagnés de la force et de la justice... Il est puissant dans ses œuvres et fort par la crainte de Dieu. Il paît le troupeau du Seigneur dans la foi et la justice, et il n'en laissera pas parmi eux être malades dans leur pâturage. Il les conduira tous dans l'égalité et il n'y aura pas parmi eux d'orgueil ni d'esprit de domination. Telle est la majesté du roi d'Israël, que Dieu a prévue pour le susciter sur la maison d'Israël afin de la corriger. » *Ps. Sal.*, XVII, 35-47.

Jérusalem venait de tomber entre les mains de Pompée, lorsque ce psaume fut rédigé. A une heure où toutes les espérances humaines semblaient anéanties, l'auteur relève le courage de ses compatriotes en orientant leurs regards vers un avenir meilleur. Il reprend dans les Livres Saints les traits les plus glorieux du Messie et il les rassemble en une vigoureuse synthèse. Israël peut avoir été vaincu par des maîtres humains : il n'en possèdera pas moins, au jour marqué par Dieu, le règne de justice et de sainteté dont le Christ du Seigneur sera le chef invincible; et ce roi sera tout-puissant, d'une puissance spirituelle, dont Jahvé sera le principe et que personne ne pourra lui enlever. Toute la scène se passe sur la terre, dans le cadre même de Jérusalem; et pourtant le pouvoir du Messie a bien quelque chose de surhumain par son origine autant que par son caractère.

Les *Paraboles d'Hénoch* nous ramènent au ciel et rappellent les visions de Daniel : « Là, je vis quelqu'un qui avait une tête de jours et sa tête était comme de la laine blanche; et avec lui un autre dont la figure avait l'apparence d'un homme, et sa figure était pleine de grâce comme un des anges saints. J'interrogeai l'ange qui marchait avec moi et qui me faisait connaître tous les secrets, au sujet de ce fils de l'homme : « Qui est-il et d'où vient-il? Pourquoi marche-t-il avec » la tête des jours? » Il me répondit et me dit : « C'est le » Fils de l'homme qui possède la justice et avec lequel » la justice habite, qui révèlera tous les trésors des » secrets, parce que le Seigneur des Esprits l'a choisi, » et son sort a vaincu par le droit devant le Seigneur » des Esprits pour l'éternité. Le fils de l'homme, que tu » as vu, fera lever les rois et les puissants de leurs cou- » ches et les forts de leurs sièges; et il rompra les freins » des forts et il brisera les dents des pécheurs, et il ren- » versera les rois de leurs trônes et de leur pouvoir, » parce qu'ils ne l'ont pas exalté et qu'ils ne l'ont pas » glorifié et qu'ils n'ont pas confessé humblement d'où » leur avait été donnée la royauté. » *Hénoch*, XLVI, 1-5.

« Au moment, ce Fils de l'homme fut nommé auprès

du Seigneur des Esprits, et son nom devant la tête des jours. Et avant que le soleil et les signes fussent créés, avant que les étoiles du ciel fussent faites, son nom fut nommé devant le Seigneur des Esprits. Il sera un bâton pour les justes, afin qu'ils puissent s'appuyer sur lui et ne pas tomber; il sera la lumière des peuples et il sera l'espérance de ceux qui souffrent dans leur cœur. Tous ceux qui habitent sur l'aride se prosterneront et l'adoreront; et ils béniront et ils glorifieront et ils chanteront le Seigneur des Esprits. Et c'est pour cela qu'il a été élu et caché devant lui, le Seigneur, avant la création du monde et pour l'éternité. La sagesse du Seigneur des Esprits l'a révélé aux saints et aux justes. » *Hénoch*, XLVIII, 2 sq.

Il ne faut pas exagérer la portée de ces textes ni des textes analogues que l'on peut trouver dans les autres apocalypses apocryphes. D'une part, nous ne savons pas si ces livres étranges ont eu beaucoup de lecteurs et s'ils ont exercé une influence étendue. De l'autre, les lois mêmes du genre apocalyptique exigent des exagérations manifestes, des tableaux grandioses, si bien qu'il est difficile de savoir la portée exacte que les auteurs attribuaient à leurs descriptions. Malgré ces réserves, nous gardons le droit de souligner la transcendance du Messie que viennent de nous faire connaître les Paraboles d'Hénoch. Le Messie reste un roi qui doit briser les ennemis de Dieu et venger les justes. « Mais ce roi vainqueur est en même temps le juge universel devant qui doivent comparaître non seulement tous les hommes, saints et pécheurs, mais les anges eux-mêmes. Et sa personne dépasse toutes les saintetés et toutes les grandeurs d'ici-bas. Il apparaît comme un des anges saints; cependant, il est distinct des anges et supérieur à eux; il est appelé le Fils de l'homme, et en effet on l'aperçoit au ciel se mêlant aux justes glorifiés et habitant avec eux; il préexiste à la création du monde et habite près de Dieu sous ses ailes; c'est son élu, son assesseur, et il reçoit avec lui les bénédictions et la gloire que les hommes lui rendent. C'est le type le plus idéal conçu par le messianisme juif avant le christianisme. » J. Lebreton, *op. cit.*, p. 173.

Nous ne prétendons assurément pas trouver dans ces passages relatifs aux temps messianiques et au Messie des révélations suffisantes de la Trinité. Les textes que nous avons cités et ceux que nous pourrions encore apporter montrent assez combien demeure imprécise l'idée même du Messie qui doit être le chef de ce royaume nouveau où sera accomplie toute justice. Il est entendu que le Messie doit être un homme, et même, au témoignage d'Isaïe, un homme souffrant pour nos péchés, mis à mort à cause de nos iniquités. Pourtant cet homme sera plus grand que les autres. Élu par Dieu, il aura avec le Seigneur des relations uniques qui lui permettront de le regarder comme son Père. Il sera élevé au-dessus de toutes les créatures et des anges eux-mêmes. N'est-ce pas assez pour amener les esprits réfléchis à se poser des questions et à se demander si un personnage doué de telles prérogatives n'appartient pas à une sphère qui dépasse celle du monde créé? Il ne semble pas que les Juifs, même les meilleurs d'entre eux, se soient posé de telles questions. Mais lorsque Jésus se sera présenté au monde, lorsqu'il se sera fait reconnaître pour le Messie, les intelligences seront prêtes à s'ouvrir et à comprendre : c'est dans la direction ouverte par les oracles messianiques que l'on cherchera d'abord la solution des problèmes soulevés par ses affirmations au sujet de ses rapports avec Dieu. Plus tard seulement, on se souviendra que la doctrine de la Sagesse offre de son côté des principes de solution, et l'on reviendra à cette doctrine pour y découvrir les indispensables compléments des oracles messianiques.

IV. *PHILON D'ALEXANDRIE.* — Il est d'usage, lorsqu'on étudie les origines du dogme de la Trinité, de s'arrêter quelque peu à l'examen de la doctrine de Philon d'Alexandrie. Nous sacrifierons à cet usage, mais non sans quelque regret. Car il y a, semble-t-il, un abîme entre les enseignements de Philon et ceux du Sauveur, tels que nous les font connaître les écrits du Nouveau Testament : on ne voit pas comment le philosophe alexandrin aurait pu exercer quelque influence, même lointaine, sur les premiers développements de la théologie chrétienne.

Quand Philon commence à exercer son activité littéraire, il y a longtemps que les Juifs d'Alexandrie se sont posé le problème des relations entre la Loi de Moïse et la philosophie hellénique. Le problème est, pour eux, capital; car si attachés soient-ils à la Loi et aux traditions ancestrales, il ne peut leur échapper que les païens au milieu desquels ils vivent ne sont pas nécessairement des ignorants ou des dépravés. La sagesse profane mérite d'être étudiée et parfois les exemples qu'elle a inspirés sont dignes d'être suivis. Pour un certain nombre de Juifs même, la tentation est grande de laisser là la Loi et ses préceptes qui ne servent qu'à creuser le fossé entre eux et les païens et de faire bon accueil à la philosophie. Philon se propose, après d'autres, mais beaucoup plus complètement que tous les autres, de résoudre l'antinomie apparente et de montrer à ses compatriotes d'abord, aux autres ensuite, que le judaïsme renferme la véritable sagesse et qu'il est l'école de la véritable vertu. L'allégorisme lui permet de pousser à fond sa démonstration; il n'est pas l'inventeur de la méthode, mais il l'emploie avec plus de rigueur que personne et il parvient de la sorte à mettre en évidence toutes les richesses enfermées dans les saintes Lois. Il n'est pas l'homme des concessions et ceux qui se refusent à voir en lui un véritable Juif se trompent sur le sens profond de son activité. Bien loin de vouloir attirer les Juifs à la sagesse profane, il espère acquérir les païens à la loi juive et, plus encore, retenir ceux de ses frères qui seraient tentés de s'évader.

1° *Dieu.* — Nous ne devons donc pas nous attendre à trouver, dans les œuvres de Philon, des atténuations de la doctrine traditionnelle; et, lorsqu'il s'agit d'affirmer le monothéisme, le philosophe alexandrin est aussi catégorique que possible.

Dieu est unique : à peine est-il besoin de le rappeler, tant la chose va de soi; et, à première vue tout au moins, il est présenté d'une manière plus abstraite que concrète : il est celui qui est, celui qui est vraiment, l'être, l'être véritable, ou encore la cause de tout, l'esprit de l'univers, l'âme du monde, le démiurge, le créateur de l'univers, le père de tout, le père du monde, etc. Tous ces noms mettent en relief le caractère philosophique des affirmations de Philon. D'ailleurs celui-ci va plus loin encore lorsqu'il prétend que Dieu ne peut être ni nommé ni connu par l'homme : « Tout ce que peut faire la raison humaine, écrit-il, c'est d'arriver à connaître qu'il existe une cause de l'univers; vouloir passer outre et connaître sa nature et ses qualités, c'est une sottise extrême. » *De posteritate Caïni*, 168, Mangey, t. I, p. 258. Et ailleurs : « Dieu n'est pas comme l'homme; il n'est même pas comme le ciel ni comme le monde. Car ces choses sont des formes déterminées et sensibles : Dieu au contraire n'est même pas compréhensible par l'esprit, sinon en tant qu'il est; car ce que nous comprenons de lui c'est son existence et, en dehors de son existence, rien. » *Quod Deus sit immutabilis*, 62, t. I, p. 282. Ailleurs encore : « Parmi les hommes, les uns sont amis de l'âme, les autres amis du corps; les premiers, pouvant se mêler aux natures intelligibles et incorporelles, ne comparent l'être à aucune idée des choses créées, mais

ils le dépouillent de toute qualité, car c'est un des éléments de son bonheur et de sa béatitude souveraine que son existence soit conçue comme une et sans marque distinctive; et ils se le représentent seulement comme être, sans lui donner de forme. » *Quod Deus sit immutabilis*, 55, t. I, p. 281.

De telles expressions ont paru étranges; théologiens et philosophes ont longuement discuté à leur sujet. Tandis que les uns expliquent que Philon est un mystique et que les mystiques n'ont jamais hésité à proclamer le caractère ineffable de leurs relations avec Dieu, ineffable lui-même et supérieur à toute détermination, d'autres préfèrent chercher dans la philosophie stoïcienne l'explication précise de l'ἄποιος divin et estiment que Dieu est dit sans qualité à la fois parce qu'il est infiniment simple, étranger à toute composition, et parce qu'il ne fait partie ni d'un genre ni d'une espèce, mais transcende tous les genres et toutes les espèces.

Il n'est pas nécessaire ici de prendre parti. Il nous suffit de savoir que, pour Philon, la transcendance de Dieu s'exprime en termes philosophiques, mais que ceux-ci semblent creuser aussi profond que possible l'abîme qui le sépare du monde. Ce n'est pas à dire d'ailleurs que Philon se refuse toujours à parler de Dieu, à décrire sa bonté, sa bienfaisance, sa munificence, sa miséricorde, son amour pour les hommes, sa sainteté. Il n'aurait pas été un vrai Juif, ajoutons il n'aurait pas eu une âme vraiment religieuse, s'il ne s'était cru permis d'employer des expressions fréquentes dans les Livres Saints et même de les commenter. Il serait facile de multiplier à ce sujet les citations. Cependant, jusque dans ces conditions, les formules restent abstraites. Philon décrit par exemple le bonheur de Dieu : « Dieu nous parle de ses fêtes; c'est qu'en vérité il est le seul à avoir des fêtes; seul il connaît le bonheur, seul la joie, seul le plaisir; seul il peut avoir une paix sans mélange : il est sans tristesse, sans crainte, sans aucun mal, sans besoins, sans souffrances, sans fatigue, plein d'une béatitude pure; sa nature est très parfaite, ou plutôt il est lui-même la perfection, la fin, le terme du bonheur. » *De cherubim*, 86, t. I, p. 154. Ailleurs, il s'agit de la bonté de Dieu : « Si l'on veut chercher pour quelles causes Dieu a bâti cet univers, il me semble qu'on peut répondre avec un ancien que le père et l'artisan du monde était bon... Nul ne lui donna cette inspiration : il n'y avait nul autre que lui; mais il connut par lui-même qu'il devait répandre à profusion la richesse de ses grâces sur la nature qui, sans un don divin, ne pouvait d'elle-même avoir rien de bon. » *De opificio mundi*, 21-23, t. I, p. 5. Tout cela est très beau sans doute. Mais comme tout cela reste froid lorsqu'on compare ces formules à celles de la Bible.

2° *Les puissances*. — Si Dieu est transcendant par rapport au monde, il est nécessaire qu'il fasse appel à des intermédiaires pour entrer en relations avec sa créature; et Philon décrit ainsi l'échelle des êtres : « Au degré suprême est Dieu; au second degré le Logos; au troisième la puissance créatrice; au quatrième la puissance royale; au cinquième, sous la créatrice, la puissance bienfaisante; au sixième sous la puissance royale, la puissance punissante; au septième enfin, le monde composé par les idées. » *In Exod.*, II, 68, éd. Aucher, p. 516; cf. *De confus. linguar.*, 97; *De fuga*, 97 sq.; *Leg. allegor.*, III, 100, Mangey, t. I, p. 419, 560, 107.

Que sont les puissances dont il est ici question? Faut-il les regarder comme des personnes, nettement distinguées du Dieu suprême, ou seulement comme des abstractions ou des figures de langage? Et dans la première hypothèse, n'aurions-nous pas ici quelque chose comme une esquisse du dogme trinitaire?

Il est difficile de répondre à ces questions. Cependant, bien que, de temps à autre, Philon semble attribuer aux puissances une véritable personnalité, il parle d'elles le plus souvent de manière à laisser entendre qu'il les regarde comme de pures abstractions, et l'on reconnaît sans peine dans les formules qu'il emploie les marques de l'influence platonicienne : « Les puissances que tu désires (voir) sont entièrement invisibles et seulement intelligibles, de même que je suis invisible et intelligible; je les appelle intelligibles non qu'elles soient en effet saisies par l'esprit, mais parce que, si elles pouvaient être saisies, ce ne serait pas la sensation, mais l'esprit le plus pur qui les saisirait. Bien qu'elles soient insaisissables par leur essence, elles manifestent cependant une image et une empreinte de leur action... Certains des vôtres les ont nommées idées et à bon droit, puisqu'elles spécifient les êtres, les ordonnant, les définissant, les déterminant, les informant et, en un mot, les améliorant. » *De special. legibus*, 46-48, t. I, p. 218-219.

Ailleurs, ce n'est plus Platon, ce sont les stoïciens qui inspirent Philon : « Moïse a souscrit à la doctrine de la communion et de la sympathie de l'univers, il a affirmé que le monde était unique et produit... mais il a surpassé les philosophes par sa conception de Dieu; il a bien vu que ni le monde, ni l'âme du monde n'était le Dieu suprême, que les astres et leurs révolutions n'étaient pas pour les hommes les causes premières de ce qui leur arrive, mais que cet univers est maintenu par des puissances invisibles que le démiurge a tendues des extrémités de la terre jusqu'aux limites du ciel, afin que ce qu'il avait lié ne se déliât pas, car les puissances sont les liens infrangibles du monde. » *De migratione Abraham*, 180-181, t. I, p. 464.

Il peut suffire de citer des textes comme ceux-ci et de les rapprocher l'un de l'autre pour se rendre compte qu'il serait vain de vouloir ramener à une parfaite cohésion les formules employées par Philon à propos des puissances; et le philosophe semble prendre plaisir à déconcerter les commentateurs lorsqu'il distingue tantôt deux puissances, la puissance créatrice qui est nommée Dieu dans l'Écriture et la puissance royale qui reçoit le nom de Seigneur, *De sacrificant.*, 307; *De Abrahamo*, 121; *De plantatione Noe*, 86, Mangey, t. II, p. 258 et 19; t. I, p. 342, tantôt trois, ou quatre, ou cinq, ou même un nombre infini; lorsqu'il identifie les puissances avec les anges pour déclarer ailleurs que les anges sont les ministres des puissances; lorsqu'il affirme que les puissances ne se distinguent pas des idées, quitte à enseigner ensuite que le monde des idées a été fait par les puissances. Ces contradictions s'expliquent en partie parce que Philon est un exégète et qu'il se laisse toujours guider, dans l'expression et le développement de sa pensée par le texte biblique dont il fait le commentaire. Mais elles proviennent aussi d'un manque réel d'unité dans la doctrine qu'il essaie de formuler.

L'idée de l'infinité incompréhensible et ineffable de Dieu domine son esprit. Comment alors saisir Dieu et comment parler de lui? Il faut, estime Philon, faire intervenir les puissances, qui sont autant de points de vue desquels nous envisageons l'Être absolu : selon que nous le considérons comme créateur ou comme gouvernant, nous parlons de la puissance créatrice ou de la puissance royale; il peut nous arriver de séparer l'une de l'autre ces puissances et même de les regarder d'une manière indépendante de Dieu : elles semblent alors de véritables intermédiaires. Mais il peut arriver également — et ceci est plus exact — que nous les replacions en Dieu, et elles ne sont plus que des attributs ou des aspects de la monade indivisible. Il n'y a rien ici qui annonce la Trinité chrétienne, et bien rares sont ceux qui ont pu se méprendre à ce sujet.

3° *Le Logos.* — Les puissances ne tiennent d'ailleurs qu'une place secondaire dans la philosophie de Philon. Il en va autrement du Verbe qui reparaît à tout instant et semble jouer un rôle capital parmi les intermédiaires. L'examen de la doctrine philonienne du Logos est d'autant plus important que beaucoup ont cru trouver là le point de départ de l'enseignement de saint Jean. Si la dépendance de l'évangéliste par rapport à Philon pouvait être démontrée, il y aurait là une lumière décisive jetée sur un des problèmes essentiels de l'histoire des dogmes : il faut tout de suite ajouter que la démonstration est loin d'être faite et que l'originalité de saint Jean ne saurait être trop fermement proclamée.

Du moins est-il possible de donner une idée exacte de l'enseignement de Philon sur le Verbe? Cela même est loin d'être assuré, et les critiques disputent encore sur l'un des points essentiels : le Logos philonien est-il ou n'est-il pas personnel? La persistance du conflit montre au moins que les expressions du philosophe alexandrin sont loin d'être claires et qu'ici encore, comme tout à l'heure à propos des puissances, on peut trouver des textes capables d'incliner l'esprit en des sens très différents.

Le problème à résoudre est théoriquement assez simple : Comment Dieu entre-t-il en relations avec le monde? comment le monde entre-t-il en relations avec Dieu? Par le Logos. Le Logos est l'intermédiaire désigné entre l'infini et le fini. Il permet à l'intelligence de s'élever jusqu'à Dieu; il est l'intercesseur qui présente à Dieu les hommages du monde; il est l'instrument de Dieu dans la création du monde.

Sans peine, on pourrait citer ici de nombreux textes. Nous n'en rappellerons qu'un ou deux à titre d'exemples : « Le Père qui a tout engendré, écrit Philon, a donné au Logos ce privilège insigne d'être mitoyen entre la créature et le Créateur et de séparer l'un de l'autre. Car il est auprès de l'incorruptible le suppléant de la nature mortelle toujours prête à défaillir, et il est près des sujets l'ambassadeur du roi. Et il se réjouit de ce privilège et il l'exalte en disant : « Je me « tenais entre le Seigneur et nous. En effet, n'étant ni « sans principe comme Dieu, ni produit comme vous, « mais intermédiaire entre ces deux choses extrêmes, « je suis pour tous deux comme un otage : au Créateur « je donne l'assurance que la race entière ne disparaîtra « ni ne se détruira en bouleversant l'ordre du monde; « à la créature, je fais espérer que le Dieu miséricor- « dieux ne négligera jamais l'œuvre qui est la sienne. » *Quis rer. divin. heres*, 205-206, Mangey, t. I, p. 501-502. Le rôle médiateur du Logos est nettement mis en relief dans ces lignes. On aimerait pourtant savoir, puisque le Logos n'est ni sans principe, ἀγένητος, ni produit γενητός, ce qu'il est réellement, car on a peine à concevoir un troisième terme entre les deux.

Ailleurs, Philon insiste sur le rôle du Logos dans la création : « Pour la production d'un être quelconque bien des principes doivent concourir : la cause proprement dite, la matière, l'instrument, la fin. Si quelqu'un demandait ce qu'il faut pour la construction d'une maison ou d'une cité, on dirait : un ouvrier, des pierres, du bois, des instruments... Et si l'on passe de ces constructions particulières à la grande maison, à la grande cité qu'est le monde, on trouvera que la cause c'est Dieu qui l'a fait; la matière ce sont les quatre éléments dont il a été composé; l'instrument est le Logos divin par qui il a été construit; le but de la construction est la bonté du Démiurge. » *De cherubim*, 125-127, t. I, p. 162; cf. *Leg. allegor.*, III, 96; *Quod Deus sit immutabilis*, 57; *De sacrificiis Abel et Caïni*, 8, Mangey, t. I, p. 106, 281, 165.

On le voit, dans des textes de ce genre, Philon ne s'exprime pas de manière assez nette pour qu'il soit permis de savoir s'il fait ou non du Logos un être personnel. Ailleurs, il semble plus précis. C'est ainsi qu'à plusieurs reprises, il fait du Logos le fils aîné de Dieu, *De agricultura*, 51; *De confus. linguar.*, 63, 146; *De fuga*, 109; *De somniis*, I, 215, t. I, p. 308, 414, 427, 562, 653; et, comme on l'a remarqué, « cette expression est d'autant plus notable qu'elle n'apparaît pas, comme beaucoup d'autres, amenée par un artifice d'exégèse. Philon l'emploie, non parce que le texte qu'il commente la lui impose ou la lui suggère, mais simplement parce qu'elle correspond à sa pensée. » J. Lebreton, *op. cit.*, p. 216. Il identifie encore le Logos avec l'ange de Jahvé dont parlent les Livres saints : « Pourquoi donc nous étonner encore, si Dieu apparaît semblable aux anges et parfois même aux hommes, pour secourir ceux qui en ont besoin? Ainsi quand l'Écriture dit : « Je suis le Dieu qui t'a apparu dans le « lieu de Dieu », pense qu'il a pris en apparence la place d'un ange, sans changer toutefois, pour aider celui qui ne pouvait pas autrement voir le vrai Dieu. De même donc que ceux qui ne peuvent pas voir le soleil lui-même voient son reflet et que ceux qui voient le halo de la lune croient voir la lune elle-même, ainsi de même se perçoit l'image de Dieu par son ange, le Logos, comme Dieu lui-même. » *De somniis*, I, 238-239, Mangey, t. I, p. 655, 656.

Ailleurs, Philon voit dans le grand-prêtre une figure du monde ou du Logos : pour lui, le grand-prêtre idéal, c'est le Logos qui est revêtu du monde, comme le grand-prêtre juif l'est de ses vêtements symboliques, et tout ce que la Loi commande au grand-prêtre ou exige de lui est interprété allégoriquement du Logos : « Son père, sa mère doivent être purs... Son père est Dieu, le père de l'univers; sa mère est la Sagesse par laquelle tous les êtres sont venus à l'existence... Le Logos très vénérable de l'être revêt comme vêtement le monde; car il se couvre de la terre et de l'eau et de l'air et du feu et de tout ce qui en vient... Il ne doit jamais enlever sa mitre, c'est-à-dire qu'il ne doit jamais déposer son diadème royal, symbole d'une puissance non pas souveraine, mais subordonnée et d'ailleurs admirable. Il ne doit pas déchirer ses vêtements, car il est, comme il a été dit, le lien de l'univers et il en maintient toutes les parties et il les enserre en les empêchant de se dissoudre et de se disjoindre. » *De fuga*, 109-118, Mangey, t. I, p. 562-563.

Nous retrouvons dans ces dernières expressions les formules stoïciennes que nous avons déjà relevées chez Philon; et bien souvent on peut encore les signaler : « Nul élément matériel n'est assez fort pour porter le monde, mais le Logos éternel du Dieu éternel est le soutien très ferme et très solide de l'univers. C'est lui qui, tendu du centre aux extrémités et des extrémités au centre, dirige la course infaillible de la nature, maintenant et reliant fortement entre elles toutes les parties : car le père qui l'a engendré en a fait le lien infrangible de l'univers. » *De plantatione Noe*, 8-9, t. I, p. 330-331. « La terre et l'eau, placées au milieu de l'air et du feu et entourées par le ciel n'ont aucun appui extérieur, mais se tiennent entre elles, attachées l'une à l'autre par le Logos divin, architecte très sage et harmonie très parfaite. » *Quæst. in Exod.*, II, 90, éd. Aucher, p. 528. « De même que l'or est impénétrable aux flèches et de même qu'il reste infrangible quand il est étendu en membranes très fines, ainsi le Logos s'étend, se répand, atteint tout, en restant plein tout entier dans tous les êtres et en unissant tout le reste dans l'unité d'un même tissu. » *Quis rerum divinar. heres*, 217, Mangey, t. I, p. 503.

N'avons-nous pas dans ces formules d'allure toute stoïcienne un principe de solution au problème fondamental que nous posions tout à l'heure? Le Logos stoïcien n'a assurément rien de transcendant; son

immanence ne saurait faire l'ombre d'un doute. Si le Logos de Philon n'est autre que celui des stoïciens, d'où lui viendrait sa transcendance? Il est vrai que nous n'avons pas le droit de pousser trop loin le parallélisme, car ce serait oublier que Philon est Juif et qu'il a donc un Dieu personnel, d'une personnalité tellement relevée et tellement lointaine que c'est précisément pour lui permettre d'entrer en relations avec le monde qu'il a dû faire appel au Logos.

Nous voici donc au rouet; d'autant plus que nous ne pouvons pas faire abstraction de quelques passages, rares assurément, mais capitaux, où le Logos est qualifié du titre de Dieu. Dans le *De somniis*, Philon semble encore reculer; il déclare qu'on ne peut nommer le Logos Dieu que par catachrèse et qu'il faut soigneusement distinguer entre le Dieu unique, désigné avec l'article et le Logos, appelé Dieu sans article : « Il ne faut pas passer rapidement sur cette parole : « je suis « le Dieu que tu as vu dans le lieu de Dieu »; mais rechercher avec soin si en effet il y a deux dieux... Que faut-il dire? il n'y a qu'un Dieu véritable, mais il y en a plusieurs appelés ainsi par catachrèse. Aussi le texte sacré, en cet endroit, désigne par l'article le Dieu véritable... mais sans article celui qui est appelé ainsi par catachrèse... Il appelle Dieu son Logos très vénérable, ne se laissant pas arrêter par des scrupules d'expression, mais n'ayant en vue qu'une fin : dire des choses. » *De somniis*, I, 228-230, t. I, p. 655.

Ailleurs, Philon se demande comment Dieu peut jurer par lui-même; et après une longue discussion il conclut qu'on ne peut pas jurer par Dieu parce qu'on ne peut rien déterminer de sa nature : c'est assez de pouvoir jurer par son nom, c'est-à-dire par son interprète le Logos : c'est là le Dieu de nous autres imparfaits; le premier Dieu est le Dieu des sages et des parfaits. *Leg. allegor.*, III, 207-208, t. I, p. 128. Qu'est-ce à dire, sinon que Dieu est inconnaissable et que, pour l'atteindre, il est nécessaire de passer par le Logos qualifié de Dieu pour la circonstance? Ce titre ne doit pas nous arrêter : il n'y a qu'un seul Dieu, et on le sait bien; mais comme seuls les parfaits sont capables de s'élever jusqu'à lui par l'intuition mystique, le Logos permet du moins aux autres de ne pas rester totalement privés de sa connaissance.

Un troisième texte, cité par Eusèbe, *Præpar. evang.*, VII, 13, est peut-être plus important : « Pourquoi Dieu dit-il qu'il a fait l'homme à l'image de Dieu, comme s'il parlait d'un autre Dieu et non pas à son image? C'est un oracle admirable de sagesse. Rien de mortel ne saurait être assimilé à l'Être suprême, au Père de l'univers, mais seulement au second dieu qui est son Logos. Car il fallait que l'empreinte raisonnable qui est dans l'homme fût gravée par le Logos divin; car le Dieu qui est antérieur au Logos dépasse toute nature raisonnable; et il était impossible que rien de produit fût assimilé à celui qui est au-dessus du Logos et qui a une essence excellente et singulière. » *P. G.*, t. XXI, col. 545. On remarquera l'expression : second Dieu, employée à propos du Logos; nous la retrouverons plus tard dans saint Justin, avec un sens précis. Philon ne l'emploie que pour éviter d'attribuer la divinité au Logos sans aucune réserve ni restriction. Puisque le texte sacré explique que l'homme a été fait à l'image de Dieu et non pas qu'il est l'image de Dieu, il y a à cela des raisons; c'est qu'en effet l'image de Dieu est le Logos, cause exemplaire de toutes choses et modèle de l'homme. Le Logos n'est pas, ne peut pas être identique à Dieu; et cependant il ne peut pas en être absolument distinct puisqu'il permet à la créature de rencontrer Dieu.

De quelque côté que nous nous tournions, c'est toujours la même difficulté et c'est toujours aussi la même confusion. Nous pourrions citer beaucoup plus de textes que nous ne l'avons fait : nous n'aboutirions pas à des résultats plus clairs ou mieux établis. Ceux des historiens qui refusent la personnalité au Verbe dont parle Philon reconnaissent que certains passages semblent s'opposer à leur conclusion; ceux qui au contraire optent finalement en faveur de la personnalité n'ignorent pas qu'on peut leur opposer de fort bons arguments.

Nous ne sommes pas absolument obligés de prendre parti, car, en toute hypothèse, le Logos de Philon n'a rien à voir avec la Trinité chrétienne. On a fait remarquer, ce qui est en effet décisif, que Philon n'a pas la moindre idée de l'incarnation du Logos : si, d'après lui, le Logos agit dans les âmes pieuses, c'est par une motion intérieure; et les grands inspirés, les prophètes d'Israël eux-mêmes, s'ils sont conduits par le Logos ne lui sont pas indissolublement unis; à plus forte raison ne lui sont-ils pas joints, de manière à ne faire avec lui qu'une seule réalité. Lorsque saint Jean déclarera que le Verbe s'est fait chair, il exprimera, dans ces simples mots, une idée totalement étrangère au philonisme, en même temps qu'il affirmera d'une manière indiscutable la personnalité du Logos qui, étant de toute éternité en Dieu, devient comme l'un d'entre nous et daigne habiter parmi nous.

D'autre part, si le Logos est une pièce essentielle de la philosophie de Philon, s'il est en quelque sorte exigé par lui, c'est parce qu'au point de départ de ce système figure un Dieu absolument transcendant et incommunicable. Il est cependant nécessaire que Dieu intervienne dans les affaires du monde, tout au moins pour le créer et pour le conserver. Le Dieu chrétien est lui aussi transcendant et il est infiniment au-dessus de toutes les choses qu'il a créées; mais cela ne l'empêche pas de montrer sa bonté aux hommes, de les aimer, de veiller sur le plus petit d'entre eux. Saint Jean insiste assurément sur la part que prend le Verbe à la création; il n'en reste pas moins que le Créateur du ciel et de la terre est Dieu, le Père tout puissant.

Enfin, le Verbe dont parle saint Jean est, de toute évidence, une personne. Indissolublement uni au Père, il agit, il pense, il veut; il est un centre d'attribution. Il reste fort douteux qu'on puisse dire la même chose du Logos philonien, qui doit trop à la philosophie stoïcienne pour être véritablement distinct et de Dieu et du monde. Philon, et c'est l'intérêt de son système, a reconnu que, pour imposer à la pensée grecque l'idée d'un Dieu transcendant, tout en maintenant l'idée révélée par la Bible d'une action de Dieu dans le monde et spécialement dans les âmes des justes, il était indispensable de faire appel à un intermédiaire qui ne fût ni produit, ni improduit, ni créé, ni incréé, mais qui gardât en lui des traits du divin et des marques de l'imperfection. Cette solution contradictoire ne pouvait plaire à personne. « Pour les Juifs, c'était enlever quelque chose de l'honneur dû à Dieu, cause universelle, qu'il importait de ne rattacher au monde par aucun être qui pût lui être comparé. Les philosophes ne reconnaissaient pas leur droite raison dans cette conception presque mythologique qui n'avait pas l'avantage d'une longue possession des âmes. » Le système de Philon n'éveilla pas d'écho autour de lui, quelle que dût être la vogue de la méthode allégorique qui lui avait servi à l'étayer.

On comprend que ce soit sans regret que nous abandonnions le philosophe alexandrin. Les immenses efforts de Philon pour attirer les Grecs au judaïsme se soldent en définitive par un échec : personne ne se convertit à son appel, car le Dieu qu'il prêchait était trop loin du monde et le Logos était impuissant à combler l'abîme ainsi ouvert. Lorsque Jésus commencera à enseigner en Galilée la venue du royaume de Dieu et la bonté du Père céleste, ce n'est pas à Philon

qu'il se rattachera ni même aux rabbins palestiniens, mais aux livres de l'Ancien Testament, et spécialement aux prophètes dont il réalisera les promesses. De là le caractère étrangement vivant de sa doctrine. Avec lui, c'est vraiment le Dieu vivant que nous allons retrouver.

II. La révélation chrétienne. — *I. L'enseignement de Jésus d'après les Évangiles synoptiques.* — En toute hypothèse, les Évangiles synoptiques sont les premiers livres du Nouveau Testament que nous devions interroger. Ils ne sont pas les plus anciens, puisque les épîtres de saint Paul et sans doute aussi les épîtres catholiques ont été rédigées avant eux. Mais ils sont certainement ceux qui nous font le mieux connaître l'enseignement habituel de Jésus. L'Évangile de saint Jean, tout le monde le sait et nous aurons à le redire, est un livre à part : certes, nous n'y trouverons rien que Jésus n'ait enseigné lui-même à ses apôtres; mais nous y trouverons sa doctrine longuement méditée et amoureusement vécue par un disciple de choix, donc exprimée avec une plénitude que ne pouvaient pas posséder de la même manière les premiers évangélistes. Nul ne sera étonné de nous voir reporter l'étude de la théologie johannique après celle même des épîtres, de manière à respecter ici l'ordre chronologique. Avant d'être écrits, les Synoptiques ont été prêchés; ils ont fourni le thème des plus anciennes catéchèses; ils traduisent de la manière la plus exacte ce qui a d'abord été connu et compris du Christ et de sa doctrine.

A peine est-il besoin de rappeler, au début de cette enquête, le caractère concret de l'enseignement du Sauveur. Ce n'est pas un théologien ou un philosophe qui s'exprime par sa bouche; c'est l'ami des petits et des pauvres, qui emploie leur langage et ne désire rien tant que de les entraîner à sa suite. Aussi les Évangiles synoptiques ne donnent-ils pas une théorie du mystère de la Trinité; il faut même attendre jusqu'à la dernière page et presque jusqu'à la dernière ligne de l'Évangile selon saint Matthieu, pour trouver la formule décisive qui nomme les trois personnes divines, de manière à mettre en relief l'unité de leur action et l'identité de leurs attributions : « Allez, dira le Sauveur à ses disciples, avant de remonter vers son Père; enseignez toutes les nations; baptisez-les au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit. » Matth., xxviii, 19. Jusque-là, le Sauveur procédera plutôt par voie d'allusions; il parlera de son Père qui est dans les cieux; il fera comprendre que lui-même est d'une manière absolument unique le Fils du Père céleste; il rappellera la sainteté de l'Esprit et mettra en relief la gravité du blasphème contre lui. Peu à peu, ses auditeurs apprendront à rapprocher les unes des autres toutes ces leçons et, sans que le moindre doute ait jamais pu effleurer leurs âmes au sujet de l'unité divine, ils se rendront compte que le Dieu unique dans son essence réalise dans sa vie intime une ineffable Trinité de personnes : quel éblouissement que cette découverte!

1° *Dieu le Père.* — Le message de Jésus est essentiellement la bonne nouvelle du royaume de Dieu. Mais Dieu est bien plutôt annoncé par lui comme un père que comme un souverain puissant et redoutable. Le souverain apparaît certes dans quelques paraboles : on peut dire que, par rapport à l'ensemble de l'Évangile, son rôle est insignifiant. Partout, le Père céleste est mis au premier plan. Il suffit de lire le discours sur la montagne pour s'en rendre compte : « Ne vous inquiétez pas, pour votre vie, de ce que vous mangerez, ni pour votre corps, de ce dont vous vous vêtirez. Est-ce que la vie n'est pas plus que la nourriture et le corps plus que le vêtement? Regardez les oiseaux du ciel; ils ne sèment ni ne moissonnent ni ne recueillent dans des greniers, et votre Père céleste les nourrit : est-ce que vous ne valez pas plus qu'eux? ...Ne vous tourmentez donc pas en disant : Que mangerons-nous? Que boirons-nous? De quoi nous vêtirons-nous? De tout cela les païens s'inquiètent. Mais votre Père céleste sait que vous avez besoin de tout cela. » Matth., vi, 25-32.

Dieu est le père des hommes : il les aime avec tendresse; si les hommes qui sont mauvais savent donner de bonnes choses à leurs amis, combien plus le Père qui est bon traitera-t-il ses enfants avec générosité! Il les récompense pour le bien qu'ils auront fait : même un verre d'eau donné en son nom ne reste pas sans être récompensé; et ceux qui ont jeûné, prié, fait l'aumône sans ostentation ni orgueil, mais au contraire de façon à ne pas être vus des hommes, seront magnifiquement rémunérés par le Père céleste qui voit dans le secret. Il pardonne leurs péchés, et la parabole de l'enfant prodigue est la plus splendide expression, la plus touchante aussi qu'il soit possible de trouver, de la miséricorde divine.

Il y a cependant autre chose et qui doit nous retenir davantage. Dieu n'est pas seulement le père de tous les hommes. Il est d'une manière spéciale et absolument unique le Père de Jésus. Celui-ci le déclare dès son enfance : lorsque la Vierge Marie et saint Joseph le retrouvent au temple de Jérusalem au milieu des docteurs, la seule réponse qu'il fasse à leurs questions angoissées est celle-ci : « Pourquoi me cherchiez-vous? ne saviez-vous pas que je devais être aux affaires (ou dans la maison) de mon Père? » Luc., ii, 49. Plus tard, au cours de son ministère public, il ne perd aucune occasion de mettre en relief le caractère exclusif de ses rapports avec son Père : « Quiconque fait la volonté de mon Père qui est dans les cieux, celui-là est mon frère et ma sœur et ma mère. » Matth., xii, 50. « Je dispose en votre faveur du royaume, comme mon Père en a disposé en ma faveur. » Luc., xxii, 29. « Voici que je fais descendre sur vous le promis de mon Père. » Luc., xxiv, 49. « Quant à être assis à ma droite et à ma gauche, ce n'est pas à moi de vous le donner, ces places seront à ceux à qui mon Père les a réservées. » Matth., xx, 23. « Venez les bénis de mon Père; possédez le royaume qui vous a été préparé depuis le commencement du monde. » Matth., xxv, 34. Aussi bien, les hommes n'ont-ils pas le droit de parler ainsi : lorsqu'ils prient, ils disent Notre Père, car Dieu est leur père commun; mais aucun d'eux ne peut, comme Jésus, dire : mon Père; et le Sauveur lui-même fait nettement la distinction dans une parole rapportée par l'évangile de saint Jean : « Voici que je monte vers mon Dieu et votre Dieu, vers mon Père et votre Père. » Joa., xx, 17. D'un côté, tous les hommes y compris les apôtres; de l'autre, Jésus seul, en présence de son Dieu qui est aussi son Père.

2° *Le Fils.* — Il y a là un mystère que nous devons chercher à éclaircir. Ce mystère est celui de Jésus-Christ, Fils de Dieu, ainsi que s'exprime, dès son premier verset, l'évangile de saint Marc. Quelques critiques ont prétendu, il est vrai, que le titre de Fils de Dieu ne signifiait rien de plus que celui de Messie. Nous avons déjà fait justice de cette affirmation qui ne repose sur aucun fondement, car, à l'époque du Sauveur, bien rare était l'expression Fils de Dieu, si même elle était employée. Si l'on donne ce titre à Jésus, c'est qu'il le mérite en un sens absolument unique.

Lui-même cependant ne le revendique pas lorsqu'il parle de lui. Il emploie une expression plus humble, bien que tout aussi mystérieuse : il s'appelle le « Fils de l'homme ». Des trésors d'érudition ont été dépensés pour retrouver l'origine de la formule et son sens exact : il n'est pas sûr que ces recherches aient été

couronnées de succès. Les uns pensent qu'il y a là, sans aucune intention précise, un simple synonyme du pronom « je » et que le Fils de l'homme veut simplement dire : l'homme que je suis. Explication insoutenable! car elle ne tient pas compte de l'emphase de l'expression et pas davantage de l'exclusivité de son emploi : Jésus est seul à parler ainsi, et il est remarquable que, en dehors de l'Évangile, il ne soit plus jamais question du Fils de l'homme dans le Nouveau Testament, sinon une fois, Act., VII, 56. D'autres, rappelant la vision de Daniel où le prophète avait vu sur les nuées du ciel quelqu'un de semblable à un fils d'homme, estiment que Jésus a pu faire allusion à cette scène, et il est vrai que lorsqu'il déclare solennellement : « Vous verrez le Fils de l'homme siéger à la droite du Tout-Puissant et venir sur les nuées du ciel », Matth., XXVI, 64; cf. XXIV, 30, il semble évoquer l'image de la glorieuse apparition dont parle Daniel. N'oublions pas cependant que Daniel ne parle pas du Fils de l'homme, mais de quelqu'un qui est comme un fils d'homme, c'est-à-dire qui ressemble à un homme par l'allure de sa personne. N'oublions pas davantage que Jésus se désigne comme le Fils de l'homme non seulement quand il annonce son avènement glorieux, mais aussi lorsqu'il parle de sa mort : « Il faut que le Fils de l'homme soit livré entre les mains des pécheurs, qu'il soit crucifié, et qu'il ressuscite le troisième jour. » Luc., XXIV, 7; cf. Matth., XX, 18-19 et XVII, 12 et souvent ailleurs. Parfois aussi, Jésus emploie l'expression dans des contextes tout différents : « Afin que vous sachiez que le Fils de l'homme a sur terre le pouvoir de remettre les péchés. » Matth., IX, 6. « Le Fils de l'homme est maître même du sabbat. » Matth., XII, 8. Est-il permis, dans ces conditions, de penser que le texte de Daniel était assez compréhensif pour autoriser un tel élargissement de la formule? D'autres encore se réfèrent de préférence aux prophéties d'Isaïe sur le serviteur de Jahvé, mis à mort à cause des péchés de son peuple et estiment que Jésus a employé pour parler de lui une formule volontairement humiliée, de manière à mettre en relief le vrai caractère de sa mission rédemptrice, mais ces derniers semblent oublier les passages évangéliques qui prédisent la glorieuse venue sur les nuées du ciel. On le voit, la question est difficile. D'ailleurs nous n'avons pas besoin ici de chercher davantage la solution. Il nous suffit de savoir que Jésus a pris pour lui ce titre sans éclat, à peu près inconnu de ses concitoyens et que, sous ce titre même, il s'est fait reconnaître comme le Fils de Dieu.

Cette reconnaissance est d'abord le fait des démons qu'il chasse du corps des possédés. Elle est même, dès avant l'inauguration du ministère public, le fait du tentateur qui, durant quarante jours, l'a éprouvé dans le désert : « Si tu es le Fils de Dieu, dis que ces pierres deviennent des pains... Si tu es le Fils de Dieu, jette-toi en bas. » Matth., III, 3 et 6. Plus tard, les esprits mauvais se montrent plus affirmatifs : « Nous savons qui tu es, le Saint de Dieu. » Marc., I, 24. « Tu es le Fils de Dieu. » Marc., IV, 12. « Qu'y a-t-il entre moi et toi, Jésus, Fils du Dieu très haut? Je t'adjure par Dieu, ne me tourmente pas. » Marc., V, 7. C'est en vain que Jésus essaie d'imposer silence aux démons. Ceux-ci ne peuvent pas en quelque sorte résister à la force qui les oblige à proclamer leur vainqueur.

A leur tour, les apôtres saluent aussi en Jésus le Fils de Dieu. Le Sauveur se fait lentement connaître à eux. Lorsqu'aux premiers enthousiasmes du début a succédé la défiance, il se plaît à leur expliquer les paraboles et à leur découvrir le mystère du royaume. Puis, lorsqu'il juge le moment venu pour les explications décisives, il leur pose la grande question : Que dit-on qu'est le Fils de l'homme? « Et les disciples répondent : Les uns disent que c'est Jean-Baptiste, d'autres Élie, d'autres Jérémie, ou l'un des prophètes. Et Jésus leur dit : Et vous, qui dites-vous que je suis? Simon-Pierre lui répondit : Tu es le Christ, Fils du Dieu vivant. Et Jésus dit : Tu es heureux, Simon, Fils de Jean, car ce n'est pas la chair et le sang qui te l'a révélé, mais mon Père qui est dans le ciel. » Matth., XVI, 13-17.

On a maintes fois commenté ce passage; on a même essayé d'en vider la signification, sous prétexte que, dans les textes parallèles de saint Marc et de saint Luc, la confession de saint Pierre porte exclusivement sur la dignité messianique de Jésus et non sur sa filiation divine. Cependant nous avons le droit et même le devoir de nous attacher à la formule de saint Matthieu, parce que la déclaration de l'apôtre et celle de Jésus se commandent mutuellement : il est bien assuré que si l'apôtre n'a pas reconnu à Jésus une dignité incomparablement supérieure à toute dignité humaine, la promesse d'indéfectibilité qui lui est faite avec une autorité absolue tombe dans le vide. Essentiellement, la confession de Pierre proclame que Jésus est le Messie; mais elle s'élève plus haut : Jésus n'est ni Jean-Baptiste, ni Élie, ni Jérémie, ni un prophète. Ceux qui pensent ainsi sont des hommes. Les apôtres, éclairés par le Père céleste, jouissent d'une intelligence en quelque manière surhumaine. Ils perçoivent le mystère, bien qu'ils ne le soupçonnent pas encore. En reconnaissant en Jésus le Fils de Dieu, ils s'engagent dans une voie dont ils sont loin de connaître le terme.

Les Juifs eux-mêmes sont instruits de la divinité de Jésus. Il faut, pour cela, attendre la dernière semaine du ministère public; mais alors, les déclarations se multiplient, de plus en plus claires, de plus en plus pressantes. C'est d'abord la parabole des vignerons : « Un homme planta une vigne; il l'entoura d'une clôture, creusa une cuve, bâtit une tour; puis il la loua à des vignerons et partit en pays étranger. A la saison, il envoya vers les vignerons un serviteur, pour avoir d'eux une part des fruits de la vigne. S'étant saisis de lui, ils le battirent et le renvoyèrent les mains vides. Il leur envoya un autre serviteur; ils le frappèrent à la tête et l'outragèrent. Il en envoya encore un autre, ils le tuèrent; et plusieurs autres encore, ils battirent les uns et tuèrent les autres. Mais il lui restait encore quelqu'un, son fils unique; il l'envoya le dernier vers eux, en se disant : ils respecteront mon fils. Mais ces vignerons se dirent entre eux : C'est l'héritier, eh bien, tuons-le et l'héritage sera pour nous. S'étant saisis de lui, ils le tuèrent et le jetèrent hors de la vigne. Que fera le maître de la vigne? Il viendra et il perdra ces vignerons et il donnera sa vigne à d'autres. » Marc., XII, 1-9; cf. Matth., XXI, 33-41; Luc., XX, 9-16.

L'allégorie est aussi claire que possible. Le père de famille est Dieu; les vignerons, c'est le peuple juif; la vigne, c'est le royaume. L'un après l'autre, Dieu envoie aux mauvais vignerons ses serviteurs qui sont les prophètes : vains efforts; les prophètes ne sont pas écoutés; tout au contraire, ils sont malmenés, fouettés, blessés, mis à mort. Il reste pourtant à Dieu un fils unique, un fils bien-aimé; et celui-ci est envoyé à son tour. N'y a-t-il pas des chances pour que lui du moins soit écouté et respecté? C'est le contraire qui arrive : l'allégorie s'achève sur la perspective tragique de la mort du fils unique. Nous n'hésitons pas plus que les auditeurs de Jésus à reconnaître ce fils : c'est de lui-même que le Sauveur veut parler. Sans doute, il est homme comme déjà les serviteurs l'avaient été; mais Dieu est aussi représenté sous la figure d'un homme et cet anthropomorphisme est indispensable à la mise en scène. Mais il est bien supérieur à tous les serviteurs, et il est unique puisque seul il est le Fils. Une hésitation peut encore subsister sur le sens dans lequel il

faut interpréter la filiation divine de Jésus; et le voile du mystère n'est pas déchiré. Les auditeurs sont du moins amenés à réfléchir sur la dignité que le Seigneur s'attribue d'une manière aussi exclusive.

Un pas de plus est franchi, lorsque Jésus pose la fameuse question sur le Fils de David : « Comment donc les scribes disent-ils que le Christ est fils de David? Car David lui-même a dit, sous l'inspiration de l'Esprit-Saint : « Le Seigneur a dit à mon Seigneur : « Assieds-toi à ma droite jusqu'à ce que je mette tes « ennemis sous tes pieds. » David lui-même l'appelle Seigneur : comment donc est-il son fils? » Marc., XII, 35-37. Le texte du psaume était bien connu, et les Juifs n'hésitaient pas à l'interpréter dans un sens messianique. Mais le problème soulevé par Jésus n'avait pas, semble-t-il, retenu leur attention : il méritait cependant d'être posé. Le Messie est le Seigneur de David; il lui est donc supérieur; bien plus il est invité à prendre place à la droite du Tout-Puissant et même à s'asseoir à son côté, pour partager en quelque sorte sa royauté : n'est-il donc pas l'égal de Dieu qui lui assigne un pareil rang d'honneur?

Enfin le décisif aveu est prononcé aux premières heures de la passion : Jésus est conduit devant le grand-prêtre, et celui-ci s'efforce d'obtenir de lui des déclarations qui puissent servir de prétexte à une sentence capitale. Les témoins qui ont défilé les uns après les autres n'ont rien dit ou ont apporté des affirmations contradictoires : « Le grand-prêtre, se levant (alors), lui dit : « Tu ne réponds rien? Qu'est-ce que ces « gens témoignent contre toi? » Mais Jésus se taisait. Le grand-prêtre lui dit : « Je t'adjure, au nom de Dieu « vivant, de nous dire si tu es le Christ, le Fils de Dieu. » Jésus lui dit : « Tu l'as dit. En outre, je vous le dis, « vous verrez désormais le Fils de l'homme assis à la « droite de la Puissance et venant sur les nuées du « ciel. » Alors, le grand-prêtre déchira ses vêtements en disant : « Il a blasphémé. Qu'avons-nous encore « besoin de témoins! Vous venez d'entendre le blas- « phème. Que vous en semble? » Et ils répondirent : « Il est digne de mort. » Matth., XXVI, 62-66.

La question posée à Jésus est aussi claire que possible : elle porte à la fois sur sa dignité messianique et sur sa qualité de Fils de Dieu. Dans la pensée de Jésus d'ailleurs, les deux choses sont inséparables l'une de l'autre : comment serait-il le Messie s'il n'était pas le Fils de Dieu? Et il répond en faisant une allusion évidente à la prophétie de Daniel. Le grand-prêtre ne s'y trompe pas : sans hésitation, il déclare blasphématoire la réponse de Jésus. « Or, on en convient sans peine, revendiquer simplement le titre de Messie n'était pas blasphémer et ce ne l'était pas non plus de se dire Fils de Dieu, si l'on entendait seulement par là une filiation morale et religieuse. Il fallait donc que ces deux affirmations eussent été dépassées par Jésus dans son enseignement tel que Caïphe le connaissait, tel par conséquent que les foules l'avaient entendu et que les disciples l'avaient reçu. » J. Lebreton, *op. cit.*, p. 328.

Ajoutons que les circonstances mêmes donnent un relief particulier à la réponse du Sauveur. L'heure est venue pour lui de rendre le témoignage suprême; sa vie est l'enjeu de sa réponse; il le sait et il n'hésite pas à se déclarer Fils de Dieu. Il a pu garder le silence devant les mensonges des faux témoins; désormais, il se doit de parler, et il le fait sans phrases inutiles, mais sans obscurité. Ne disons pas qu'il manifeste clairement le mystère de ses relations intimes avec le Père; aussi bien n'est-ce pas ce que lui demande le grand-prêtre. Il peut mettre lui-même dans l'expression Fils de Dieu bien plus de choses que son juge et ses auditeurs. Du moins, pour eux tous, il se place dans une sphère incomparablement supérieure à toutes les autres : nul ne peut le rejoindre parce que seul il est le Fils de Dieu.

3° *Le Père et le Fils.* — Sur les relations entre le Père et le Fils, quelques passages des Synoptiques nous éclairent davantage. Nous citerons d'abord le texte bien connu sur l'ignorance du jour du jugement. Interrogé par des apôtres sur le jour de la consommation finale, Jésus se contente de leur répondre : « Quant à ce jour ou à cette heure, nul ne le connaît, ni les anges dans le ciel, ni le Fils, mais le Père seul. » Marc., XIII, 32; Matth., XXIV, 36. Dans le texte de saint Matthieu les mots, ni le Fils, manquent dans la plupart des manuscrits grecs; ils figurent par contre dans saint Marc d'une manière indiscutée; et de fait, si l'on voit fort bien les raisons pour lesquelles un copiste soucieux d'orthodoxie a pu les omettre, on ne voit pas pourquoi ou comment ils auraient pu être introduits dans le texte évangélique. Leur authenticité peut être regardée comme certaine. Nous n'avons pas ici à discuter le problème théologique qu'ils soulèvent, celui de la science du Christ, voir l'art. SCIENCE, t. XIV, col. 1630 sq., mais seulement à relever le titre de Fils que le Sauveur revendique pour lui. Ici, le mot υἱός est employé d'une manière absolue; il se suffit à lui-même; il n'a pas besoin d'explication : Jésus est le Fils par rapport au Père, et tout le monde sait bien quel est ce Père dont il parle. Il est aussi le Fils unique : personne ne possède cette dignité. Et il est bien au-dessus de toutes les catégories créées : les hommes et les anges lui sont inférieurs; ils n'appartiennent pas à la même région. Cependant le Père reste plus grand que lui, puisqu'il sait ce que lui-même ignore.

Un second texte est plus important encore. La scène se passe, d'après saint Luc, après le retour des soixante-douze disciples qui viennent de raconter au Sauveur les prodiges accomplis en son nom. « A cette heure même (Jésus) tressaillit de joie dans l'Esprit-Saint et il dit : « Je te loue, Père, Seigneur du ciel et de la terre, « parce que tu as caché ces choses aux sages et aux « puissants et que tu les as révélées aux petits enfants. « Oui, Père, parce que tel a été ton bon plaisir devant « toi. Tout m'a été donné par le Père et personne ne « sait qui est le Fils sinon le Père et qui est le Père « sinon le Fils et celui à qui le Fils voudrait le révéler. » Luc., X, 21-22; Matth., XI, 25-27.

Ce texte figure dans saint Matthieu et dans saint Luc, mais il est absent de saint Marc, comme beaucoup d'autres : l'accord de Matthieu et de Luc est d'ailleurs une garantie suffisante de son authenticité. Les manuscrits grecs ne sont pas sans présenter des variantes assez considérables : ils hésitent en particulier entre les leçons ἔγνω et γινώσκει, bien que saint Irénée accuse nettement les hérétiques marcosiens d'avoir introduit la leçon ἔγνω, et aussi entre l'ordre à donner aux deux membres de phrase relatifs à la connaissance réciproque du Père et du Fils. Malgré tout, le sens général du texte ne souffre pas grande difficulté et la traduction qui vient d'en être donnée a bien des chances de représenter les lectures les plus assurées de l'original grec.

La prière de Jésus est un acte de louange reconnaissante et joyeuse. Le Sauveur exulte dans l'Esprit-Saint et sous son action; il commence par remercier le Père, son Père, d'avoir révélé aux enfants le mystère du royaume tandis qu'il le laissait ignoré des prudents et des sages. Ce n'est donc pas la raison naturelle qui peut connaître ce mystère; il y faut une illumination divine. Personne ne peut venir s'il n'est attiré par le Père; et seuls les petits dont l'âme est pure sont capables de se laisser entraîner. Mais il y a plus : tout a été donné au Fils par le Père; le Fils a donc reçu la toute-puissance, comme il sera dit ailleurs par saint Matthieu; il est le roi de l'univers en vertu de cette délé-

gation dont la nature exacte n'est pas encore précisée, mais qui, nous le voyons dès maintenant, est bien autre chose qu'une simple adoption. Entre le Père et le Fils en effet, il y a réciprocité. Nul ne connaît le Fils sinon le Père; et le temps présent qui est ici employé marque que cette connaissance est habituelle, qu'elle est même éternelle. Elle n'a pas eu une durée limitée; elle s'exerce sans interruption. S'il s'agissait d'une connaissance superficielle de la personne de Jésus, les apôtres pourraient bien dire qu'ils connaissent leur maître, puisqu'ils vivent avec lui et sont les compagnons de ses courses, les confidents aussi de ses pensées. Ils savent même, ou ils sauront, qu'il est le Fils. Mais devant la nature intime ils restent dans l'ignorance. Il ne leur est pas possible, pas plus à eux qu'à personne, de la pénétrer. Seul le Père connaît exactement le Fils qu'il a engendré. Réciproquement, le Fils seul connaît le Père. Ici cependant, il y a une nuance, car le Fils est le révélateur du Père. On dirait qu'il est presque plus facile de connaître le Père que le Fils, puisque le Fils n'est manifesté par personne, tandis que le Père est révélé par le Fils tout au moins à certaines âmes de son choix. Il n'y a pas lieu de s'arrêter ici à cette difficulté. Le fait essentiel, celui qu'il faut souligner, c'est le caractère exclusif de la connaissance du Père par le Fils et du Fils par le Père : cette connaissance est naturelle et non pas acquise; il semblerait même qu'elle suffit à caractériser le Père et le Fils; en toute hypothèse, elle est complète, totale, sans ombre d'aucune sorte.

Le passage que nous étudions est unique dans les Synoptiques. On a relevé maintes et maintes fois son allure johannique et, de fait, le quatrième évangile fournit bien des parallèles, autant pour le style que pour les idées, à ce texte. Pourtant, il ne saurait être question d'un emprunt, puisque les Synoptiques sont bien antérieurs à saint Jean, ni d'une interpolation, puisque Matthieu et Luc garantissent le caractère primitif de la parole de Jésus. On voit sans peine l'importance de cette remarque qui garantit la valeur des formules en apparence les plus strictement johanniques.

4° *Le Saint-Esprit.* — L'Esprit-Saint apparaît à plusieurs reprises dans les Évangiles synoptiques; mais on peut dire que, le plus souvent, sa personnalité n'est pas mise en relief et que les actions qui lui sont attribuées ne suffisent pas à nous la faire connaître. Dans l'évangile de l'enfance, nous apprenons que la conception virginale est l'œuvre du Saint-Esprit, Matth., I, 18, 20; Luc., I, 35. L'ange annonce à Zacharie que l'enfant promis à son épouse Élisabeth sera rempli du Saint-Esprit dès le sein de sa mère, Luc., I, 15, et cette prophétie se réalise en effet lors de la visite de la Vierge Marie. Luc., I, 42. Zacharie lui-même est rempli du Saint-Esprit, sous l'inspiration de qui il entonne le cantique *Benedictus*, Luc., I, 67. L'Esprit Saint habite l'âme du vieillard Siméon, Luc., II, 15; et il lui fait savoir qu'il ne mourra pas avant d'avoir vu le Christ du Seigneur.

Plus tard, l'action de l'Esprit ne cesse pas de se manifester : Jean-Baptiste déclare qu'il baptise lui-même dans l'eau, mais qu'après lui doit venir un plus grand que lui qui baptisera dans l'Esprit-Saint. Marc., I, 8. Jésus, après avoir été baptisé, est poussé par l'Esprit dans le désert, Marc., I, 12; il se dirige vers la Galilée sous l'impulsion de l'Esprit, Luc., IV, 24; il tressaille dans l'Esprit-Saint après le retour des soixante-douze disciples, X, 21.

Au cours de son enseignement, le Sauveur mentionne plusieurs fois l'Esprit-Saint. Lorsqu'il envoie les apôtres en mission, il leur annonce tout ce qui leur arrivera plus tard, bien plus tard, après sa mort et son départ. A ce moment, les prédicateurs de la bonne nouvelle seront haïs et persécutés; ils seront traînés devant les tribunaux : qu'ils ne s'inquiètent pas alors de ce qu'ils auront à répondre, car ce n'est pas eux qui parleront : c'est l'Esprit-Saint qui s'exprimera par leur bouche, Marc., IX, 13-14; Matth., X, 20. Impossible de mieux traduire la puissance de l'Esprit et son œuvre. Celui qui autrefois avait inspiré les prophètes inspirera encore les disciples de Jésus, toujours vivant dans le peuple que Dieu s'est choisi, afin de le manifester au milieu des hommes.

Un autre texte est encore plus significatif. Au cours de ses discussions avec les pharisiens, Jésus est accusé un jour d'être possédé par un esprit impur. Horrible calomnie. Il répond cependant : « Tout péché et tout blasphème sera remis aux hommes, mais le blasphème contre l'Esprit ne leur sera pas remis. Les paroles dites contre le Fils de l'homme seront pardonnées; les paroles dites contre l'Esprit-Saint ne seront pardonnées ni dans ce monde ni dans l'autre. » Matth., XII, 31-32. On a beaucoup discuté le sens de ce passage; on s'est demandé surtout ce qu'était ce péché contre l'Esprit Saint qui ne pouvait pas être remis, et il n'est pas sûr que les discussions à ce sujet soient définitivement terminées. Voir art. BLASPHÈME CONTRE LE SAINT-ESPRIT, t. II, col. 910 sq. En toute hypothèse, il résulte de l'affirmation de Jésus que l'Esprit-Saint ne doit pas être blasphémé : alors même que la personnalité de cet Esprit ne serait pas assez clairement marquée pour devenir intelligible à des auditeurs mal avertis, on voit au moins la gravité de la faute que l'on commet en le confondant avec des esprits impurs et en attribuant à ces derniers ce qui est ici-bas son œuvre propre dans les âmes saintes.

Il est possible que l'enseignement des Synoptiques sur le Saint-Esprit manque encore de précision, voire qu'il ne dépasse pas sensiblement ce que les livres de l'Ancien Testament avaient déjà fait connaître de l'Esprit. On ne peut cependant pas échapper à l'impression d'une insistance plus grande sur le rôle propre de sanctificateur qui est celui de l'Esprit. Telle est sa fonction spéciale : toutes les fois qu'il s'agit de conduire ou de diriger une âme, fût-ce celle du Sauveur, c'est l'Esprit qui intervient. Il y aura lieu de préciser encore cette doctrine. Ce qui en est dit par les premiers évangiles est déjà digne de remarque.

5° *Les trois personnes divines.* — N'y a-t-il pas enfin, dans les Synoptiques, des passages où les trois personnes de la sainte Trinité apparaissent et agissent ensemble? Nous pouvons relever deux circonstances au moins où il en est ainsi.

La première est le baptême de Jésus. « Il arriva en ces jours, raconte saint Marc, que Jésus vint de Nazareth de Galilée et fut baptisé dans le Jourdain par Jean. Et dès qu'il sortit de l'eau, il vit les cieux s'entr'ouvrir et l'Esprit comme une colombe descendre sur lui et une voix vint du ciel : « Tu es mon Fils unique; en « toi, je me suis complu. » Marc., I, 9-11; cf. Matth., III, 13-17; Luc., III, 21-22. Les exégètes chrétiens n'hésitent pas sur l'interprétation de la scène : ici la Trinité tout entière se manifeste : le Père rend témoignage à son Fils dans la voix qui se fait entendre; et l'Esprit-Saint prend la forme d'une colombe. Mais il ne semble pas que le fait ait été remarqué par les Juifs qui pouvaient assister au baptême de Jésus; et même il est probable que seul Jean-Baptiste a vu la colombe mystérieuse et entendu la voix. Le mystère était trop grand pour être dès lors révélé aux hommes.

Il faut ajouter que les Évangiles apocryphes racontent autrement les faits. D'après l'*Évangile des Nazaréens*, cité par saint Jérôme, *In Isai.*, XI, 2, « Il arriva, lorsque le Seigneur fut remonté de l'eau, que le Saint-Esprit descendit sur lui et reposa sur lui et lui dit : « Mon fils j'attendais dans tous les prophètes que tu

« vinsses et que je reposasse sur toi. Tu es, en effet « mon repos, tu es mon Fils premier-né, qui règne dans « l'éternité. » *L'Évangile des ébionites*, cité par saint Épiphane, est encore plus étrange : « Quand le peuple eut été baptisé, Jésus vint aussi et fut baptisé par Jean. Et quand il remonta de l'eau, les cieux s'ouvrirent et il vit l'Esprit-Saint sous la forme d'une colombe qui descendait et qui entrait en lui. Et une voix se fit entendre du ciel, disant : « Tu es mon fils « bien-aimé; en toi, je me suis complu »; et encore : « Je t'ai engendré aujourd'hui. » Et aussitôt une grande lumière éclaira le lieu. » *Hæres.*, xxx, 13. Si l'Esprit est présenté comme la mère de Jésus, c'est parce que le mot qui sert à le désigner en araméen ou en hébreu est du genre féminin. Mais nous avons manifestement affaire ici à des récits tardifs, dont le seul intérêt est de mettre en relief par comparaison la simplicité des Synoptiques. Les apocryphes tiennent à enjoliver la scène et à la charger de détails plus extraordinaires les uns que les autres, tandis que les Évangiles canoniques se contentent de rapporter les faits tels qu'ils se sont passés, en respectant le mystère qui les entoure.

Le second événement dont nous avons à tenir compte est la transfiguration. On sait que le miracle prend place six jours après la solennelle confession de saint Pierre à Césarée de Philippe : « Jésus prend Pierre et Jacques et Jean son frère, et il les emmène sur une haute montagne à l'écart. Et en leur présence il fut transfiguré, et sa face resplendit comme le soleil et ses vêtements devinrent blancs comme la lumière. Et voici que Moïse et Élie leur apparurent, s'entretenant avec lui. Alors, Pierre prit la parole et dit à Jésus : « Seigneur, il est bon que nous soyons ici; si tu veux, « je ferai ici trois tentes, une pour toi, une pour Moïse « et une pour Élie. » Pendant qu'il parlait encore, voici qu'une nuée lumineuse les recouvrit, et voici que de la nuée une voix se fit entendre qui dit : « Celui-ci est « mon fils bien-aimé en qui je me suis complu; écoutez-« le. » Les disciples, ayant entendu cela, se jetèrent la face contre terre et eurent une grande frayeur. Et Jésus s'approcha d'eux, les toucha et leur dit : « Levez-« vous et n'ayez pas peur. » Et quand ils levèrent les yeux, ils ne virent personne sinon Jésus seul. » Matth., xvii, 1-8; cf. Marc., ix, 2 sq.; Luc., ix, 28 sq.

Ici encore, nous nous plaisons à trouver une manifestation de la Trinité. C'est toujours la voix du Père qui se fait entendre pour proclamer que Jésus est son Fils bien-aimé, son Fils unique; mais le Saint-Esprit, au lieu de se montrer sous la forme d'une colombe, apparaît comme une nuée lumineuse, assez analogue à celle qui couvrait Moïse au moment où il reçut la Loi. Nous voudrions savoir si les trois apôtres privilégiés qui furent témoins de la scène en comprirent exactement le sens. La chose est peu probable. Ce qu'il y eut pour eux de plus apparent, ce fut sans doute la glorification de leur Maître : la voix céleste qui proclamait l'autorité de Jésus, l'apparition inattendue de Moïse et d'Élie, les deux personnages les plus considérables de l'Ancien Testament, voilà ce qui était surtout de nature à frapper leurs esprits. Quelques jours auparavant, Pierre avait déclaré que Jésus était le Fils de Dieu, et Jésus avait tenu à rapporter à son Père l'honneur d'avoir révélé à son apôtre sa véritable nature. Voici maintenant que la foi de Pierre trouve sa merveilleuse confirmation puisque, d'une manière sensible, le Père rend témoignage à son Fils. Le reste ne compte pas; et il a fallu que l'Église fût enfin éclairée par l'Esprit-Saint pour s'apercevoir que celui-ci n'avait pas été absent de la transfiguration.

Il convenait d'ailleurs que le Sauveur fût entré, par le mystère de sa résurrection, dans la vie glorieuse, pour achever de révéler à ses disciples la Trinité divine. Saint Matthieu est le seul à nous raconter comment « les onze disciples se rendirent en Galilée, sur la montagne que Jésus avait marquée; et le voyant, ils l'adorèrent, mais quelques-uns doutèrent. Et Jésus s'approchant leur dit : « Toute puissance m'a été don-« née au ciel et sur la terre. Allez donc; enseignez toutes « les nations, les baptisant au nom du Père et du Fils « et du Saint-Esprit, leur apprenant à observer tout « ce que je vous ai prescrit; et voici que je suis avec « vous tous les jours jusqu'à la consommation des siè-« cles. » Matth., xxviii, 16-20.

On a voulu contester l'authenticité de la formule trinitaire du baptême dans ce passage de saint Matthieu et lui attribuer une origine postérieure due à la répercussion des usages liturgiques. Contre cette hypothèse se dresse l'universalité des manuscrits et des versions du premier Évangile : nous ne connaissons pas un texte de saint Matthieu d'où soit absent l'ordre de baptiser au nom des trois personnes divines. Les Pères de leur côté, lorsqu'ils veulent citer exactement l'Évangile, rappellent la formule trinitaire; seul le témoignage d'Eusèbe de Césarée présente quelques difficultés : il ne saurait prévaloir contre l'unanimité des autres Pères.

Il est vrai que, lorsque l'évangile de saint Matthieu fut rédigé, l'Église était déjà vigoureuse et avait adopté l'usage liturgique de baptiser au nom des trois personnes : ne pourrait-on pas supposer que l'évangéliste a voulu faire remonter à Jésus lui-même la formule couramment employée sous ses yeux? Le problème à résoudre demeurerait celui de l'origine de cette formule; car on comprend sans peine que l'Église ait obéi à un ordre du Seigneur et conféré le baptême au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit. Mais on comprend mal comment elle aurait pu, surtout dès les premiers jours, imaginer elle-même cette formule, étant donné surtout le petit nombre des affirmations claires qu'elle possédait alors sur le mystère de la Trinité.

Nous pouvons ajouter d'ailleurs que ce texte de saint Matthieu est de beaucoup le plus clair parmi ceux que les Synoptiques nous ont livrés. Il nous surprend un peu par sa précision, en particulier par le relief qu'il donne à la personne de l'Esprit, beaucoup plus discrètement présentée partout ailleurs. Cela ne suffit pas, faut-il le dire, pour nous autoriser à l'écarter. Nous savons assez que les évangélistes sont loin de rapporter tous les enseignements de Jésus. Nous savons aussi que le Sauveur, avant de quitter ce monde, avait promis à ses apôtres de leur envoyer l'Esprit-Saint qui leur ferait comprendre tout ce qu'il leur avait révélé : orientée vers l'avenir, puisqu'elle ne devait trouver son application que dans l'Église, la formule baptismale restait peut-être obscure pour ses premiers auditeurs : après la Pentecôte seulement et l'effusion de l'Esprit-Saint, ils devaient en pénétrer la plénitude

II. La foi de l'Église naissante. — Lorsque furent rédigés les évangiles synoptiques, l'Église chrétienne avait déjà derrière elle plusieurs années de vie. Si nous avons commencé cependant par l'étude de ces livres, c'est parce que nous pouvions y retrouver les témoignages les plus fidèles de l'enseignement de Jésus. Nous pouvons encore reprendre les Synoptiques d'un autre point de vue, et essayer d'y retrouver aussi quelques-unes des expressions employées par l'Église primitive : recherche difficile sans doute, mais qui, faite avec précautions, peut être utile. Pour nous y aider, nous avons d'ailleurs les secours du livre des Actes qui nous apporte sur la foi et sur la prière de l'Église des premiers jours des indications précieuses, encore que trop fragmentaires à notre gré.

1° *Jésus Seigneur.* — L'un des faits sur lesquels nous pouvons insister, c'est le titre de Seigneur donné à

Jésus dès les temps les plus anciens du christianisme. Jésus lui-même avait-il reçu ce titre de ses apôtres et ceux-ci s'en servaient-ils habituellement dans leurs relations avec lui? La chose est possible; encore faudrait-il que nous fussions mieux assurés sur les mots araméens qu'ils employaient. Il semble que peut-être ils aient dit plus volontiers « maître », « rabbi », que « Seigneur »; mais ils pouvaient cependant employer aussi ce dernier mot, pour marquer la respectueuse dépendance dans laquelle ils se plaçaient à l'égard de celui qui les dominait de toute sa sainteté et de toute sa puissance. Il est en tout cas notable que saint Marc et saint Matthieu emploient rarement le mot Seigneur pour parler de Jésus, tandis que Luc s'en sert d'une manière en quelque sorte habituelle : nous croyons saisir dans cet usage comme un reflet de l'enseignement de saint Paul.

En toute hypothèse, il est certain que, pour ses premiers fidèles, Jésus est « le Seigneur ». Il suffit de lire le livre des Actes pour s'en rendre compte. Or, dans la langue des Septante, le titre de Seigneur avait été très spécialement réservé à Dieu; c'était le mot par lequel les traducteurs grecs avaient rendu dans leur langue le nom ineffable de Jahvé. Attribuer au Christ le nom divin, n'est-ce pas équivalemment reconnaître sa divinité? On saurait d'autant moins échapper à cette conclusion que l'on voit très souvent les écrivains du Nouveau Testament employer à propos de Jésus des textes que l'Ancien Testament avait écrits à propos de Jahvé. « Quiconque invoquera le nom du Seigneur sera sauvé », écrit saint Paul, Rom., x, 13, en citant, à propos du Christ, un texte de Joël, III, 5; de même dans I Cor., II, 16 : « Qui connaît la pensée du Seigneur et peut l'instruire? », nous retrouvons une citation d'Isaïe, XL, 13. Plus bas, I Cor., x, 9, l'Apôtre rappelle d'après Ps., XCV, 8-9, les infidélités des Juifs dans le désert : « Ne tentons pas le Seigneur, comme plusieurs des Juifs l'ont tenté. » Dans I Cor., x, 21, il reprend un texte de Malachie, I, 7, 12 : « Vous ne pouvez pas participer à la table du Seigneur et à la table des démons. »

On pourrait faire une remarque analogue à propos de certaines expressions qui sont appliquées tantôt au Père, tantôt au Fils, désignés l'un et l'autre par le nom de Seigneur, sans qu'il soit toujours possible de préciser à qui l'écrivain a réellement pensé : la crainte du Seigneur, la grâce du Seigneur, la foi au Seigneur, la conversion au Seigneur, le service du Seigneur, la prédication de la parole du Seigneur, la voie du Seigneur, la volonté du Seigneur. « Rien n'est plus significatif que ces habitudes de langage : on y saisit, plus clairement que dans toutes les thèses, ce que la religion chrétienne présente dès l'origine de nouveau et en même temps de traditionnel : la croyance au Christ, le culte du Christ apparaît au premier plan et cependant l'antique foi à Jahvé n'est pas supplantée par cette foi nouvelle; elle ne s'est pas non plus transformée en elle ni juxtaposée à elle; le culte chrétien ne s'adresse pas à deux Dieux ni à deux Seigneurs et cependant il se porte avec la même confiance et le même amour vers Jésus et vers son Père. » J. Lebreton, *op. cit.*, p. 368.

Il est en effet remarquable que la foi en Jésus ne diminue en rien la ferveur de l'adhésion au monothéisme. Il n'y a qu'un seul Dieu : la première communauté de Jérusalem, recrutée parmi les Juifs, ne pouvait pas hésiter à ce sujet; mais les chrétientés issues du paganisme n'hésitent pas davantage. Ce dogme est la pierre fondamentale; nul n'oserait y toucher. Cependant Jésus est Seigneur; et ce titre marque clairement qu'il appartient à la sphère divine, disons plus clairement : qu'il est Dieu. Rien n'est plus caractéristique que les invocations de saint Étienne mourant : « Seigneur Jésus, reçois mon esprit; Seigneur, ne leur impute pas ce péché. » Act., VII, 59-60. On a noté depuis longtemps la ressemblance de ces prières avec celles que le Sauveur lui-même avait prononcées du haut de la croix. La mort du disciple est semblable à celle de son maître. Mais, tandis que Jésus s'était adressé à son Père, le premier des martyrs s'adresse à ce Jésus qu'il voit debout à la droite de Dieu et qui est l'objet de son amour passionné. N'est-ce pas parce que Jésus est Dieu, comme le Père, et que l'un et l'autre peuvent exaucer les prières des hommes?

Il est vrai que, parfois, Jésus apparaît dans une position subordonnée par rapport à son Père et cela est remarquable dans certains passages où il est question de la vie terrestre du Sauveur. Celui-ci est alors désigné par le terme παῖς, qui signifie à la fois enfant et serviteur, un peu comme notre mot français garçon. Dans le second discours de saint Pierre, nous lisons que « le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, le Dieu de nos pères, a glorifié son enfant, que vous, les Juifs, avez remis et livré à Pilate ». Act., III, 13. Et plus loin : « C'est pour vous d'abord que Dieu a ressuscité son enfant et l'a envoyé pour vous bénir, afin que chacun se convertisse de ses méchancetés. » Act., III, 26. Dans la prière des chrétiens, nous retrouvons le même mot : « Ils se sont assemblés dans cette cité contre ton saint enfant, Jésus, que tu as oint. Hérode et Ponce-Pilate avec les païens et les peuples d'Israël... Et maintenant, Seigneur, donne à tes serviteurs d'annoncer ta parole en toute confiance; parce que tu étendras la main pour guérir, pour accomplir des signes et des prodiges par le nom de ton saint enfant Jésus. » Act., IV, 29, 30. Peut-être y a-t-il dans ces passages une réminiscence de la prophétie sur le serviteur de Jahvé. Peut-être ne faut-il voir dans le mot de παῖς qu'un synonyme moins clair de υἱός : la question reste un peu obscure. Mais nous ne saurions oublier que Jésus lui-même s'est à plusieurs reprises déclaré le serviteur de tous : il n'y a pas lieu de s'étonner si la première génération chrétienne a gardé le souvenir de ce service.

Nous nous en étonnons moins encore si nous nous rappelons que les thèmes habituels de la prédication apostolique étaient la vie publique, la passion et la résurrection de Jésus. Lorsqu'il s'agit de remplacer Judas dans le collège des Douze, on exige que celui qui devra être élu ait accompagné Jésus depuis les débuts de son enseignement en Galilée, voire depuis le baptême de Jean, et qu'il soit, avec les autres, un témoin de la résurrection. Les quelques discours apologétiques dont les Actes nous ont gardé la trame sont consacrés en effet à retracer les grands épisodes de l'histoire du Maître. Force est bien alors de le replacer dans son cadre humain, de le représenter dans l'exercice de ses fonctions humaines. On peut donc dire que Jésus a été un homme juste et saint, Act., III, 14; cf. XXII, 14; que Dieu l'a oint d'Esprit-Saint et de puissance; qu'il a passé en faisant le bien et en guérissant tous les possédés du diable, parce que Dieu était avec lui, Act., x, 38; qu'il a été un homme approuvé de Dieu par les prodiges, les miracles et les signes que Dieu a accomplis par lui au milieu des Juifs, Act., II, 22; que Dieu l'a ressuscité des morts, Act., II, 24; III, 15, 26; IV, 10; V, 30; X, 40; XIII, 30.

Ces formules, tout au moins quelques-unes d'entre elles, nous semblent étranges, et nous ne voudrions plus les employer sans explications. Il ne faut pas oublier, si l'on veut en comprendre l'exacte portée, qu'elles ont été employées par des compagnons du Sauveur, parlant habituellement à des hommes qui avaient été les témoins de sa mort ignominieuse ou du moins l'avaient entendu raconter par des témoins immédiats. L'insistance avec laquelle est rappelée l'humanité de Jésus n'empêche pas les apôtres de lui

décerner les titres de Seigneur, de prince de la vie, et de le prier avec une inébranlable confiance.

Si l'accent est mis sur le fait de la résurrection, c'est qu'il y a là en effet le prodige décisif : « Que ce soit donc avec la plus grande certitude que toute maison d'Israël sache que Dieu l'a fait Seigneur et Christ, ce Jésus que vous avez crucifié. » Act., II, 36. On pourrait croire que la résurrection seule a valu à Jésus la double dignité de Seigneur et de Messie, ou plutôt, car les titres vont ensemble et ne peuvent pas être séparés, le titre de Christ-Seigneur. Cette conclusion ne serait pas entièrement fausse, puisque, par la résurrection, Jésus est, en effet, entré en tant qu'homme dans un état nouveau. Mais il ne faut pas s'arrêter à cet aspect des choses; car Jésus n'est pas seulement celui que Dieu a ressuscité pour l'élever à sa droite : il est encore, et bien plus complètement, le Seigneur que l'on prie, que l'on invoque, que l'on adore chaque jour.

2° *L'Esprit-Saint.* — Dans la vie de la primitive Église, l'Esprit joue un grand rôle; et si nous n'apprenons pas encore ce qu'il est au juste, nous constatons du moins son activité et les bienfaits qu'il répand en abondance parmi les fidèles. L'Église elle-même prend naissance au jour de la Pentecôte : c'est lorsque le Saint-Esprit est descendu sur eux en forme de langues de feu, lorsqu'ils ont été remplis du Saint-Esprit, que les apôtres quittent le Cénacle et commencent à prêcher. Tout le long des Actes, l'Esprit se manifeste de la même manière. Lorsque Ananie et Saphire cherchent à tromper les apôtres, c'est l'Esprit qu'ils tentent, Act., V, 9; c'est à lui qu'ils mentent. Act., V, 3. C'est l'Esprit-Saint qui, sur la route de Gaza, dit à Philippe : « Approche-toi et joins-toi à ce char », Act., VIII, 29; c'est lui qui, à Joppé, dit à Pierre : « Voici que deux hommes te demandent; lève-toi, descends et suis-les. » Act., X, 19; cf. XI, 12. Plus tard, le décret des apôtres et des presbytres assemblés à Jérusalem commence ainsi : « Il a paru bon au Saint-Esprit et à nous. » Act., XV, 28.

Dans la vie de saint Paul, l'Esprit-Saint ne joue pas un rôle moins important, il ordonne aux fidèles d'Antioche de lui séparer Paul et Barnabé pour l'œuvre à laquelle il les a appelés. Act., XIII, 2-4. Après avoir parcouru la Phrygie et le pays galate, Paul et Silas sont empêchés par l'Esprit de prêcher la parole en Asie; arrivés sur les confins de la Mysie, ils veulent pénétrer en Bithynie, mais l'Esprit de Jésus ne le leur permet pas. Act., XVI, 6-7. Plus tard, Paul assure à ses auditeurs que, dans toutes les villes où il passe, l'Esprit Saint lui annonce les souffrances qu'il doit endurer, Act., XX, 22, et le prophète Agabus attribue à l'Esprit-Saint ce qu'il sait de l'avenir de l'apôtre. Act., XXI, 11.

On pourrait multiplier les exemples. Il est hors de doute que l'Esprit-Saint ne cesse pas d'agir au milieu des premiers fidèles. Il descend sur eux; il les transforme; il leur donne de parler en langues. Parfois, les apôtres servent d'intermédiaires entre lui et les croyants, car personne en dehors d'eux ne possède le pouvoir de le faire descendre dans les âmes, et Simon le Samaritain propose à Pierre de lui acheter à bon prix le merveilleux pouvoir. D'autres fois, l'Esprit-Saint vient de lui-même : c'est ainsi qu'il remplit l'âme de Corneille et de sa famille et ce prodige décide saint Pierre à administrer le baptême à des hommes qui viennent de recevoir une telle faveur. Act., X, 44-48.

Tout cela met en relief la personnalité de l'Esprit-Saint. Il n'est pourtant pas question de l'adorer ou de le prier comme le Père et le Fils. Manifestement les premiers chrétiens croient en lui; et comment ne le feraient-ils pas, puisqu'ils sont chaque jour les témoins et les bénéficiaires de ses grâces? Mais ils ne se croient pas obligés de préciser autrement ses relations avec le Père et le Fils; et nous ne savons même pas avec une entière certitude s'ils ont, dès le début, administré le baptême au nom des trois personnes divines, ou seulement au nom de Jésus, ce qui paraît d'ailleurs moins probable.

III. L'ENSEIGNEMENT DE SAINT PAUL. — Saint Paul tient une place à part dans l'histoire du christianisme naissant, et son enseignement soulève un problème qu'il est impossible d'esquiver. L'apôtre en effet n'a pas été le témoin de la vie mortelle de Jésus; il ne l'a pas suivi dans son ministère public; il n'est pas sûr qu'il l'ait jamais vu et le contraire semble plus vraisemblable. Sa première rencontre avec le Sauveur est celle du chemin de Damas : rencontre décisive, mais qui lui révèle le Christ glorieux et non pas le Sauveur souffrant. Bien plus : une fois converti, Paul ne se soucie pas de voir les apôtres : il commence immédiatement à prêcher; et lorsque son ministère est bientôt interrompu, il se réfugie on ne sait où en Arabie; c'est seulement au bout de trois ans qu'il se décide à monter à Jérusalem pour voir Pierre. Gal., I, 18. Durant cet intervalle, il prie, il médite, il reçoit du ciel des révélations merveilleuses sur lesquelles d'ailleurs il ne lui est ni permis ni possible de s'étendre. On serait tenté de croire, à s'en tenir à une première impression, que ce voyant, ce mystique, enseigne une doctrine qui lui appartient en propre.

Rien ne saurait être plus faux que cette conclusion. Saint Paul prêche ce que prêchent les autres apôtres. Il annonce Jésus et Jésus crucifié. Il insiste sur les mystères de la passion, de la mort et de la résurrection. Il enseigne ce qu'il a appris, non pas ce qu'il a inventé, pas davantage ce que le Seigneur lui aurait révélé à lui seul. Son enseignement est déjà une tradition, un dépôt qu'il faut conserver et transmettre fidèlement. Certes, il a une mission qui lui est propre : à lui il a été donné de faire connaître aux « nations » le mystère que Dieu a révélé par son Fils et nul n'a le droit de contester l'origine divine de cette mission. Mais c'est là tout, et il se trouve complètement d'accord avec les Douze sur la doctrine qu'il enseigne. On peut contester l'opportunité, voire la légitimité de son apostolat auprès des Gentils : en Galatie, à Thessalonique, à Corinthe, il y a des hommes qui le discutent ou qui le combattent. Sa théologie n'est pas en cause. Ce qu'on discute, c'est d'abord son attitude à l'égard de la Loi juive; c'est encore l'autorité qu'il prétend posséder. Le reste, qui est l'essentiel n'est pas mis en question.

Ces remarques sont d'une importance capitale, lorsqu'il s'agit d'exposer l'enseignement de saint Paul en matière trinitaire. Si développé que nous paraisse cet enseignement, nous pouvons être assurés qu'il ne s'écarte pas de la doctrine traditionnelle. Il la poursuit sans doute et il la prolonge : comment oublier que saint Paul a reçu de Dieu, au cours de sa vie, des révélations nombreuses? comment oublier aussi qu'il a longuement médité et que ses réflexions ont été guidées, vivifiées par l'Esprit-Saint? Cependant, le christianisme qu'il enseigne n'est pas nouveau : c'est celui de Jésus et c'est celui des Douze, sans altération ni transformation.

1° *Le Père et le Fils.* — A peine est-il besoin de rappeler le monothéisme de saint Paul. « Circoncis le huitième jour, de la race d'Israël, de la tribu de Benjamin, Hébreu et fils d'Hébreux, pharisien selon la Loi », Phil., III, 5, il n'a jamais connu la moindre hésitation sur le dogme fondamental de la religion de ses ancêtres. Il rappelle, dans l'épître aux Romains, comment les perfections invisibles de Dieu et Dieu lui-même peuvent être connus par le spectacle de la création, si bien que ceux qui ignorent Dieu sont inexcusables. L'im-

moralité des païens est la punition de leur ignorance. Rom., I, 18 sq. Il faut relire ces lignes vigoureuses pour se rendre compte de la place que tient au plus profond de l'âme de l'apôtre le dogme monothéiste.

Si nous rappelons ces choses, c'est parce que plusieurs critiques ont pensé devoir expliquer par des influences païennes certaines idées de l'apôtre et jusqu'à sa foi au Christ-Seigneur. Il y a là une pure impossibilité, car jamais un homme de la trempe de saint Paul n'a consenti à faire la moindre concession au polythéisme. Entre le Christ et les idoles, il faut choisir; l'option s'impose avec une évidence absolue; et celui qui croit au Christ doit avant toute chose renoncer au culte des idoles pour adhérer au vrai Dieu, au Dieu unique, que connaissent et qu'adorent les Juifs.

Ce Dieu est le Père; et il l'est d'une manière réelle, puisque nous sommes devenus ses enfants d'adoption. Nous n'avons pas à rappeler ici les enseignements de saint Paul sur la grâce : comment pourtant ne pas citer tout au moins le texte familier de l'épître aux Romains : « Tous ceux qui sont conduits par l'Esprit de Dieu, ceux-là sont fils de Dieu. Car vous n'avez pas reçu un esprit de servitude (pour servir) à nouveau dans la crainte, mais vous avez reçu un esprit d'adoption, dans lequel nous crions : Abba, Père. L'Esprit lui-même rend témoignage avec notre esprit que nous sommes enfants de Dieu. Si enfants, aussi héritiers; héritiers de Dieu, cohéritiers du Christ, si du moins nous souffrons avec lui pour être glorifiés avec lui. » Rom., VIII, 14-17; cf. Gal., IV, 5-6.

Dieu est encore le Père par rapport à l'ensemble du monde créé : sa providence paternelle s'étend à tous les êtres raisonnables qu'il comble de bienfaits et à l'égard desquels il exerce ses miséricordes : « Béni soit le Dieu et Père de Notre Seigneur Jésus-Christ, le Père des miséricordes et le Dieu de toute consolation qui nous console dans toute notre tribulation. » II Cor., I, 3-4. Tout ce qui, au ciel et sur la terre, constitue une famille n'est qu'une ombre ou un reflet de sa paternité. Eph., III, 14.

Enfin, d'une manière unique et exclusive, Dieu est le Père de Notre-Seigneur Jésus-Christ, et celui-ci est son Fils, non par adoption comme les autres hommes, mais par nature. Saint Paul revient si souvent et si clairement sur cette doctrine qu'elle ne saurait faire le moindre doute. « Quand vint la plénitude des temps, Dieu envoya son Fils, né de la femme, né sous la Loi, afin de racheter ceux qui étaient sous la Loi. » Gal., IV, 4-5. « Dieu, en envoyant son Fils dans la ressemblance d'une chair de péché a condamné le péché dans la chair. » Rom., VIII, 3. Évidemment, le Fils ne reçoit pas ce titre parce qu'il est envoyé ou au moment même de sa mission; il est envoyé parce qu'il est le Fils. Il est, en venant parmi nous, né de la race de David selon la chair. Il a été déclaré Fils de Dieu en puissance par la résurrection d'entre les morts. Rom., I, 3. Cette déclaration ne change pas sa véritable nature et n'introduit en lui rien de nouveau; c'est par rapport à nous que le Sauveur, exalté par sa victoire sur la mort, acquiert une dignité que nous ne lui connaissions pas encore. Ainsi, le Christ est-il le propre Fils de Dieu, Rom., VIII, 32, son Fils à lui, Rom., VIII, 3, le Fils de son amour. Col., I, 13. Dans un sens analogique et en songeant à l'esprit d'adoption que nous avons reçu, on peut dire que nous sommes les cohéritiers du Christ et que celui-ci est le premier-né entre beaucoup de frères. Rom., VIII, 29. On ne saurait confondre notre filiation adoptive avec la filiation éternelle du Christ.

2° *Le Christ.* — Saint Paul est avant tout l'apôtre de Jésus-Christ : c'est ainsi qu'il aime à se désigner en tête de ses lettres, et l'on ne saurait exagérer le sens de cette formule. Elle ne signifie pas seulement qu'il est son envoyé et que sa mission ne lui a pas été conférée par les hommes; elle veut dire que Jésus-Christ est le thème central de sa prédication et qu'il ne veut rien savoir, rien enseigner en dehors de lui. D'une manière plus précise, l'apôtre est chargé de faire connaître aux nations Notre-Seigneur Jésus-Christ, Fils de Dieu. Cf. Rom., I, 4; I Cor., I, 9.

Nous n'avons pas à insister ici sur la christologie de saint Paul. Tous les critiques sont d'accord pour mettre en relief l'abîme qui paraît d'abord séparer le prédicateur du royaume de Dieu en Galilée, le crucifié du Calvaire, bref le Christ que nous font connaître les Synoptiques, du Seigneur devant qui saint Paul invite tout genou à fléchir. Mais, en même temps, ils sont obligés de reconnaître que saint Paul, bien loin de négliger la physionomie historique du Sauveur et les mystères de son abaissement, voit dans la croix le point culminant de l'œuvre accomplie par lui : que serait le christianisme de Paul sans la crucifixion et la résurrection? Le mystère de la mort et le mystère de la gloire sont indissolublement liés l'un à l'autre.

Le Christ, selon saint Paul, est préexistant : à un certain moment de la durée, il vient dans le monde pour sauver les pécheurs. I Tim., I, 15. De riche qu'il était, il se fait pauvre, afin de nous enrichir par sa pauvreté. I Cor., VIII, 9. Il existait donc avant ce moment, car l'état de richesse qui a précédé sa pauvreté volontaire ne peut être que le séjour du ciel; et l'échange des richesses du ciel contre la pauvreté de la terre suppose un mode d'existence antérieur à l'incarnation. Dieu a envoyé son propre Fils, Rom., VIII, 3; Gal., IV, 4, de l'endroit où il était, c'est-à-dire du ciel, dans le sein d'une femme, dans la ressemblance de la chair de péché : l'existence du Fils précède sa mission.

Bien plus, cette préexistence est éternelle. On connaît les textes vraiment extraordinaires des épîtres de la captivité. De la lettre aux Colossiens : « En lui, nous avons la rédemption, la rémission des péchés; lui qui est l'image du Dieu invisible, le premier-né de toute créature, parce qu'en lui tout a été créé dans les cieux et sur la terre, les choses visibles et les choses invisibles, soit les trônes, soit les dominations, soit les principautés, soit les puissances. Tout a été créé par lui et pour lui; et il est, lui, avant toutes choses et toutes choses subsistent en lui. Et il est la tête du corps, (c'est-à-dire) de l'Église, lui qui est le principe, le premier-né d'entre les morts, afin qu'en tout il ait la primauté; car il a plu à Dieu de faire habiter en lui toute la plénitude (de l'être) et par lui de réconcilier toutes choses (en les dirigeant) vers lui, pacifiant par le sang de sa croix, par lui, soit ce qui est sur la terre, soit ce qui est dans les cieux. » Col., I, 14-20.

De l'épître aux Philippiens : « Ayez entre vous les mêmes sentiments que (vous avez) dans le Christ Jésus : lui qui, subsistant en forme de Dieu, n'a pas considéré comme une proie d'être égal à Dieu, mais s'est anéanti, prenant forme d'esclave, devenu semblable aux hommes; et, reconnu pour homme par ses dehors, il s'est abaissé, s'étant fait obéissant jusqu'à la mort et la mort sur la croix. C'est pourquoi aussi, Dieu l'a exalté au-dessus de tout et l'a gratifié du nom qui est au-dessus de tout nom, afin qu'au nom de Jésus tout genou fléchisse des êtres célestes, terrestres et infernaux et que toute langue confesse Seigneur Jésus-Christ, à la gloire de Dieu le Père. » Phil., II, 6-11.

Ces textes sont bien connus, et leur commentaire exigerait de longs développements. A qui les lit sans parti pris, il est clair qu'ils enseignent la préexistence réelle du Christ, avant tous les siècles, et, bien plus encore que cela, sa divinité. « Le Christ est le Fils bien-aimé, nécessairement unique, disposant en cette qualité du royaume de son Père comme de son royaume.

Il est image du Dieu invisible, portrait vivant du Père céleste, seul parfaitement semblable à son archétype et seul capable de le révéler aux hommes, parce que seul il le connaît comme il en est connu. Il est le premier-né de toute créature, parce qu'il existe avant toute créature. Il est le créateur et le conservateur de tout sans exception; et aucun être créé, si élevé soit-il dans les hiérarchies célestes, n'échappe à son activité créatrice ni à sa providence... Il possède la plénitude des grâces qui lui sont nécessaires pour remplir son rôle de réconciliateur et de pacificateur universel. Enfin, comme dernier trait, toute la plénitude de la divinité habite en lui corporellement. Il ne faut pas confondre cette formule avec la précédente : elles diffèrent du tout au tout : là c'était la plénitude de grâces, ici c'est la plénitude de la divinité; là c'était une plénitude reposant sur la personne du Christ, ici c'est une plénitude qui réside dans le corps du Christ ou qui attire à elle le corps du Christ. Le mot employé par saint Paul n'est pas équivoque : toute la plénitude de la divinité ne peut être que la nature divine elle-même. » F. Prat, *La théologie de saint Paul*, t. II, p. 186.

Le texte de l'épître aux Philippiens est encore plus caractéristique. Il ne figure pas, comme celui de la lettre aux Colossiens, dans un solennel prologue qui développe longuement la splendeur de sa lente période, mais au beau milieu d'un développement moral. C'est en excitant ses disciples à l'humilité que saint Paul est amené à leur proposer l'exemple de Jésus-Christ. Sans doute, le ton s'élève dès que le souvenir du Sauveur s'impose à la pensée de l'Apôtre. Mais nous avons tout autre chose ici que des figures de rhétorique. Le Christ subsistait en forme de Dieu. Il ne regardait pas comme une usurpation l'égalité avec Dieu. Ces expressions sont significatives : si elles ont un sens, elles ne peuvent rien indiquer d'autre que la divinité. Cette divinité, le Christ ne l'a pas perdue en se faisant homme. Il s'est contenté de la cacher, de la voiler, en renonçant pour un temps aux honneurs divins qui lui étaient dus.

D'autres passages encore doivent entrer en ligne de compte dans lesquels saint Paul exprime sa foi à la divinité du Sauveur. On connaît la doxologie de Rom., IX, 5 : Du sein d'Israël est sorti « selon la chair le Christ qui est élevé au dessus de tout, Dieu béni dans tous les siècles ». Ces quelques mots ont provoqué de nombreuses discussions parmi des critiques; et l'on peut en effet les ponctuer de différentes manières, si bien que la doxologie, au lieu de se rapporter au Christ aurait Dieu le Père pour objet : « Celui qui est au dessus de tout (est) Dieu béni à jamais »; « Le Dieu qui est au dessus de tout (est ou soit) béni à jamais. » « Dieu (est ou soit) béni à jamais. » Il faut avouer que ces divers essais ne sont pas satisfaisants. Ils impriment à la phrase une coupe maladroite et peu en accord avec l'habituelle solennité des doxologies de saint Paul. D'ailleurs, il y a plus : les mots « selon la chair » appellent un correspondant. Si le Christ est enfant d'Israël selon la chair, il est autre chose encore; ce qu'il est, la fin de la phrase nous l'apprend : « au dessus de tout, Dieu béni à jamais. » On comprend sans peine que l'exégèse patristique ait été unanime dans l'interprétation de ces mots qu'elle a toujours appliqués au Christ.

Dans l'Épître à Tite, II, 13-14, nouvelle affirmation : « Nous attendons la bienheureuse espérance et l'épiphanie de la gloire de notre grand Dieu et Sauveur Jésus-Christ. » Celui qui doit se manifester en une épiphanie glorieuse n'est autre que le Christ dont l'Église attend la venue sur les nuées du ciel : aussi bien est-il le seul à qui le christianisme applique le titre de Sauveur. Il n'est pas seulement Sauveur; il est aussi notre grand Dieu, puisque cette formule est comprise sous le même article que Sauveur. Au plus, pourrait-on discuter la signification exacte des mots : « notre grand Dieu »; se demander pourquoi l'apôtre a cru devoir introduire une épithète et pourquoi il a précisé par l'adjectif possessif que Jésus est le Dieu des chrétiens. Ces questions seraient légitimes si le monothéisme de l'Apôtre pouvait être mis en cause. En fait, elles peuvent intéresser l'exégète, mais le théologien n'a pas à s'en préoccuper.

Faut-il ajouter que saint Paul ne cesse pas de prier le Christ, comme son Dieu? Déjà, il déclare sans ambages qu'il est apôtre, non par l'autorité des hommes, ni par l'intermédiaire d'un homme, mais par Jésus-Christ et Dieu le Père, Gal., I, 1; et il met ainsi sur le même plan Jésus et le Père. Les fidèles sont pour lui ceux qui invoquent le nom du Seigneur : tel est leur titre distinctif : il écrit « à l'Église de Corinthe, aux (fidèles) sanctifiés dans le Christ Jésus, saints par appel, ainsi qu'à ceux qui invoquent le nom de Notre-Seigneur Jésus-Christ, en quelque lieu que ce soit ». I Cor., I, 1. Lorsqu'il souffre de l'aiguillon dans la chair, de l'ange de Satan qui le soufflète et semble devoir paralyser son ministère, il prie par trois fois le Seigneur d'en être délivré, et le Seigneur lui répond : « Ma grâce te suffit. » II Cor., XII, 8-9.

Ailleurs ce sont des doxologies adressées au Seigneur : « Le Seigneur me délivrera de tout mal et il me sauvera (en me faisant entrer) dans son royaume céleste. A lui soit la gloire dans les siècles des siècles. Amen. » II Tim., IV, 18. Ou encore : « Je rends grâces au Christ Jésus, Notre-Seigneur, qui m'a fortifié, de ce qu'il m'a jugé fidèle en m'établissant dans le ministère. » I Tim., I, 12. A ses disciples, l'apôtre recommande de s'entretenir de psaumes, d'hymnes et de cantiques spirituels, chantant et célébrant le Seigneur dans leurs cœurs, Eph., V, 19; et il est probable que nous avons, dans les épîtres, au moins un exemple de ces vieilles prières rythmées, chantées par les premiers chrétiens : il s'agit du mystère de la piété : « il fut manifesté dans la chair; il fut justifié dans l'esprit; il apparut aux anges; il fut prêché parmi les nations; il fut vu dans le monde; il fut élevé en gloire. » I Tim., III, 16. Celui qui est ainsi chanté n'est autre que le Christ lui-même et l'on peut rappeler que, dans sa lettre à Trajan, Pline le Jeune doit faire allusion à des hymnes de ce genre, lorsqu'il dit des chrétiens qu'ils chantent des cantiques au Christ comme à un Dieu.

Il est vrai que, le plus souvent, saint Paul prie Dieu par Jésus-Christ ou en Jésus-Christ, et il n'y a rien là que de très naturel, puisque le Père est le principe du Christ. L'Église est restée fidèle à l'usage traditionnel, et ce n'est qu'en de rares circonstances que, dans sa liturgie, elle s'adresse directement au Christ. D'où la règle formulée par l'Apôtre : « Tout ce que vous dites ou faites, faites-le au nom du Seigneur Jésus, rendant grâces par lui à Dieu le Père. » Col., III, 17. En effet, puisque « toutes les promesses de Dieu sont devenues oui en lui », il est juste que nous adressions par lui au Père l'*amen* de nos bénédictions. II Cor., I, 20.

Il serait facile de multiplier les exemples. Nul d'ailleurs ne discute sérieusement le caractère divin reconnu par saint Paul au Christ. On se contente de chercher laborieusement des explications destinées à faire comprendre comment, aux regards de l'apôtre, le Seigneur qui siège à la droite de Dieu le Père a pu être considéré comme identique au crucifié du Calvaire. Nous n'hésitons pas un instant devant ce problème : saint Paul, dirons-nous, n'a pas eu à inventer la divinité du Christ; il l'a reçue et il s'est contenté de l'enseigner telle qu'il l'avait reçue.

3° *L'Esprit-Saint.* — L'Esprit-Saint tient dans les Épîtres de saint Paul une place considérable, celle-là

même que le livre des Actes lui attribue déjà. Les Églises pauliniennes connaissent, tout autant que la première communauté de Jérusalem, les manifestations extraordinaires dont l'Esprit est l'auteur, et plusieurs chapitres de la première aux Corinthiens sont consacrés à régler, dans la mesure où cela est possible, l'usage des charismes. Cependant il est assez difficile de se rendre un compte exact de la véritable nature de l'Esprit aux yeux de saint Paul? Non seulement, en certains passages, on ne voit pas au juste si l'apôtre veut parler de l'Esprit de Dieu ou de l'esprit de l'homme; mais assez souvent, on peut se demander s'il regarde l'Esprit divin comme une véritable personne ou comme un attribut divin.

Il est vrai que l'hésitation, permise lorsqu'il s'agit de textes isolés, cesse lorsqu'on envisage l'ensemble des passages où l'œuvre de l'Esprit est mise en relief. « L'Esprit est envoyé par le Père et il est envoyé par le Fils; c'est l'Esprit du Père et c'est l'Esprit du Fils. Cf. Rom., VIII, 9-14; I Cor., II, 11; II Cor., III, 17 sq. On en déduit avec raison la personnalité distincte de l'Esprit-Saint et sa procession simultanée du Père et du Fils. Bien qu'il ne reçoive jamais le nom de Dieu, il en a les attributs. La grâce, œuvre divine par excellence, dérive du Saint-Esprit, aussi bien que du Père et du Fils. L'opération de l'Esprit est aussi l'opération du Christ et l'opération du Père. I Cor., XII, 11; Eph., IV, 11. Les fidèles sont appelés indifféremment les temples de l'Esprit-Saint, I Cor., VI, 19, et les temples de Dieu. I Cor., III, 16; II Cor., VI, 16. Le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont inséparablement unis dans la collation du baptême et ils habitent conjointement dans l'âme des justes. Nul n'est agréable à Dieu s'il n'est mû par l'Esprit de Dieu et le plus grand malheur d'un chrétien serait de contrister l'Esprit, Eph., IV, 30, sans lequel il est incapable de tout bien surnaturel. » F. Prat, *op. cit.*, t. II, p. 211.

Ce groupement de textes est de nature à faire impression, et il n'a rien d'illégitime. Jamais saint Paul n'a eu l'occasion d'exposer toutes ses idées concernant l'Esprit-Saint. Écrits de circonstances, ses lettres ne disent chacune que ce qu'il faut pour répondre aux besoins des Églises ou des disciples à qui elles s'adressent. On a donc le droit de rapprocher les unes des autres leurs diverses formules; et l'on ne saurait guère hésiter sur l'opinion que l'apôtre se fait de l'Esprit-Saint.

D'ailleurs, nous pouvons aussi lire, dans les lettres de saint Paul, quelques passages qui sont hautement significatifs. Personne, est-il dit par exemple, ne peut comprendre le bonheur que Dieu destine à ceux qui l'aiment. « Dieu nous l'a révélé par l'Esprit, car l'Esprit scrute toutes choses, même les profondeurs de Dieu. Qui connaît ce qui est en l'homme, si ce n'est l'esprit de l'homme qui est en lui? De même aussi personne ne connaît les choses de Dieu, si ce n'est l'Esprit de Dieu. Or, nous avons reçu, non l'esprit du monde, mais l'Esprit qui est de Dieu, afin de connaître ce dont Dieu nous a favorisés. » I Cor., II, 10-12. Comme nous nous connaissons nous-mêmes par notre esprit, Dieu se connaît lui-même par son Esprit; et cet Esprit divin peut seul nous donner la connaissance de Dieu. Il y a, dans la pensée de saint Paul, un parallélisme rigoureux entre notre esprit, qui ne nous apprend rien en dehors de nous et du monde, et l'Esprit de Dieu qui nous révèle Dieu et ses secrets : si l'esprit de l'homme n'est pas seulement en lui comme un bien étranger, mais fait partie de lui à titre constitutif, ne doit-on pas conclure que l'Esprit de Dieu est bien plus que la sagesse surnaturelle, quelque chose de Dieu?

Ailleurs, saint Paul déclare : « Vous n'êtes pas dans la chair mais dans l'Esprit, si toutefois l'Esprit de Dieu habite en vous. Mais si quelqu'un n'a pas l'Esprit du Christ, celui-là ne lui appartient pas. Que si le Christ est en vous, le corps sans doute meurt à cause du péché; mais l'esprit vit à cause de la justice. Or, si l'Esprit de celui qui a ressuscité Jésus d'entre les morts habite en vous, celui qui a ressuscité le Christ Jésus d'entre les morts ressuscitera vos corps morts, à cause de son Esprit (qui habite) en vous. » Rom., VIII, 9-11. L'Esprit du Christ habite en nous, comme un principe de vie. Sans lui, nous sommes morts : non seulement notre âme ne peut pas vivre à la justice, mais notre corps n'est pas digne de ressusciter. Sans doute, les formules de saint Paul ne sont pas aussi claires que nous le désirerions, parce qu'il est question, dans le même contexte de notre esprit, qui est un principe de vie purement naturel et de l'Esprit de Dieu, ou de l'Esprit du Christ, qui nous donne la justice surnaturelle et qui fera revivre nos corps mortels. La distinction des deux esprits est quelquefois difficile. On ne saurait cependant douter qu'elle existe.

Il est vrai que, sans l'Esprit, nous ne pouvons pas avoir part au Christ. « Quiconque n'a pas l'Esprit du Christ, celui-là ne lui appartient pas. » Rom., VIII, 9. C'est que, si l'union des hommes charnels s'opère dans la chair, l'union du chrétien au Seigneur qui est esprit s'opère dans l'esprit. Par suite, les formules : vivre dans le Christ et vivre dans l'Esprit sont pratiquement synonymes. Saint Paul dit indifféremment qu'on est justifié dans le Christ, Gal., II, 17, et qu'on est justifié dans l'Esprit, I Cor., VI, 11; sanctifié dans le Christ Jésus, I Cor., I, 2, et sanctifié dans l'Esprit Saint, Rom., XV, 16; marqué dans le Christ, Eph., I, 13, et dans l'Esprit-Saint, Eph., IV, 30; circoncis dans le Christ, Coloss., II, 11, et circoncis dans l'Esprit, Rom., II, 29. Il exhorte ses fidèles à se tenir dans le Seigneur, Phil., IV, 1, et dans l'Esprit, Phil., I, 27. Il parle tout aussi bien de la joie, de la justice, de la foi, de l'amour, dans le Christ et dans l'Esprit, Phil., III, 1; Rom., XIV, 19; Gal., III, 26; I Cor., XII, 9; Rom., VIII, 39; Col., I, 8. Il invite les chrétiens à participer au Fils, I Cor., I, 9, et à participer à l'Esprit-Saint, II Cor., XIII, 13; Phil., II, 1.

Mais ces formules ne permettent pas de conclure à l'identité du Christ et de l'Esprit. Seul le Fils de Dieu s'est incarné; seul il a eu une existence historique, qui a trouvé son terme dans la mort sur la croix. Saint Paul se garde bien de parler de l'Esprit en des expressions qui pourraient ici prêter à la moindre équivoque. Au plus pourrait-on se demander si l'Esprit n'est pas en Jésus le principe de la vie comme il l'est aussi en nous. Nous vivons grâce à notre esprit : Jésus n'a-t-il pas vécu à cause de la présence en lui d'un Esprit divin, ou plus exactement de l'Esprit divin? Il faut avouer qu'ici il est permis de regretter quelque imprécision, sinon dans la pensée de l'apôtre, du moins dans les expressions qu'il emploie.

4° *La Trinité.* — En toute hypothèse, nous devons tenir le plus grand compte des passages dans lesquels saint Paul fait intervenir en même temps les trois personnes de la Sainte Trinité. Ici, nous n'avons plus le droit d'hésiter, puisque nous trouvons réunis, sous une formule unique, le Père, le Fils et le Saint-Esprit.

Sans doute, nous ne devons pas nous attendre à trouver dans les lettres de l'apôtre une théologie développée avec tout l'attirail de la terminologie précise que créeront les siècles suivants : il n'est question chez lui ni de substance, ni de subsistence, ni de personne, ni de procession, ni de circumincession, etc. Aussi bien, même de nos jours, ces termes n'ont pas passé dans le langage courant et ils demeurent réservés, ou presque, aux techniciens. C'est beaucoup déjà que saint Paul nomme ensemble le Père, le Fils et le Saint-Esprit,

et qu'il les distingue tous trois des créatures pour les placer dans la catégorie du divin.

On peut ajouter que tous les textes qui ont été allégués n'ont pas la même portée. Dans la trentaine de passages que l'on a cités, plusieurs sont trop vagues pour pouvoir être retenus. On a fait valoir par exemple Rom., xi, 36 : *Quoniam ex ipso et per ipsum et in ipso sunt omnia : ipsi gloria in sæcula;* et déjà saint Augustin a vu ici une allusion aux trois personnes divines; mais, en réalité, il s'agit de Dieu, sans aucune distinction des personnes. De même I Thess., v, 18-19 : *In omnibus gratias agite : hæc est enim voluntas Dei in Christo Jesu in omnibus vobis. Spiritum nolite extinguere.* Il n'est pas sûr que le mot *Spiritum* désigne l'Esprit-Saint et il semble même plus probable que nous n'avons affaire qu'à l'inspiration prophétique. Ailleurs, II Thes., ii, 13-14 : *Nos autem debemus gratias agere Deo semper pro vobis, fratres dilecti a Deo, quod elegerit vos Deus primitias in salutem in sanctificatione spiritus et in fide veritatis : in qua et vocavit vos per Evangelium nostrum in acquisitionem gloriæ Domini nostri Jesu Christi.* L'exemple de la Vulgate, qui écrit *spiritus* avec une minuscule, doit nous engager à hésiter; on peut croire qu'il est question seulement de la sanctification passive de notre esprit, de notre être spirituel. On peut faire une remarque semblable à propos de II Cor., iii, 3 : *Epistola estis Christi ministrata a nobis et scripta non atramento sed spiritu Dei vivi*, ou la minuscule de la Vulgate nous invite à la prudence; ou encore au sujet de Eph., ii, 18 : *Per ipsum (Christum), habemus accessum ambo in uno spiritu ad Patrem.* Cf. F. Prat, *op. cit.*, t. ii, p. 218-220.

Nous devons nous montrer d'autant plus prudents que le rythme ternaire est fréquent dans le style de saint Paul : c'est bien souvent que l'Apôtre se plaît à grouper par trois les expressions qu'il emploie; on connaît surtout les trois vertus théologales, I Cor., xiii, 13, mais bien d'autres exemples pourraient être cités, comme la triade des apôtres, prophètes et didascales. Mieux vaut écarter quelques textes incertains pour ne retenir que les plus caractéristiques.

Ceux-ci sont d'ailleurs assez nombreux pour former un faisceau impressionnant. « Que la grâce du Seigneur Jésus-Christ et l'amour de Dieu (le Père) et la communion du Saint-Esprit soient avec vous tous. » II Cor., xiii, 13. Ici, « saint Paul attribue au Fils seul la grâce qu'ailleurs il aime à rapporter conjointement au Père et au Fils; puis il remonte à la source première de la grâce, c'est-à-dire à l'amour actif du Père qui résume et représente toute la nature divine; enfin, il descend à la distribution effective des grâces qui revient à l'hôte de l'âme juste, à l'Esprit de sainteté. Les trois personnes contribuent donc ensemble, chacune dans sa sphère d'appropriation, à l'œuvre commune de notre salut. » F. Prat, *op. cit.*, t. ii, p. 199-200.

Tout aussi important est le texte suivant : « Il y a des différences de charismes, mais c'est le même Esprit; et il y a des différences de ministères, mais c'est le même Seigneur; et il y a des différences d'opérations, mais c'est le même Dieu, qui opère toutes choses en tous. » I Cor., xii, 4-6. Il n'y a pas lieu de voir ici une gradation ascendante dans laquelle l'Esprit Saint, préposé aux charismes, serait présenté dans une situation inférieure par rapport aux deux autres personnes divines. D'ailleurs il est assez difficile de distinguer les nuances exactes qu'il y a entre opérations, ministères et charismes et la plupart des commentateurs grecs regardent ces trois mots comme s'appliquant aux mêmes objets. Toutes ces grâces peuvent être attribuées tantôt à l'une, tantôt à l'autre des personnes de la Trinité selon les circonstances.

D'autres passages mettent davantage en relief les relations éternelles ou les missions temporelles des personnes divines. « Quand vint la plénitude des temps, Dieu envoya son Fils, né de la femme, né sous la Loi, afin de racheter ceux qui sont sous la Loi, pour nous faire recevoir l'adoption de fils. Or, parce que vous êtes fils, Dieu a envoyé dans vos cœurs l'Esprit de son Fils, criant : Abba, Père. C'est pourquoi tu n'es plus serviteur mais fils; et si fils, aussi héritier de par Dieu. » Gal., iv, 6. D'où il faut rapprocher un texte parallèle de Rom., viii, 14 : « Ceux qui sont mus par l'Esprit de Dieu, ceux-là sont fils de Dieu. Car vous n'avez pas reçu un esprit de servitude de nouveau pour la crainte; mais vous avez reçu un esprit d'adoption dans lequel nous crions : Abba, Père. L'Esprit lui-même rend témoignage avec notre esprit que nous sommes enfants de Dieu; si enfants, aussi héritiers : héritiers de Dieu, cohéritiers du Christ. » Les deux textes se complètent mutuellement : Dieu le Père envoie le Fils dans ce monde. Il envoie également l'Esprit, qui est l'Esprit du Fils; c'est donc lui qui est au point de départ des missions. Par cet Esprit, les fidèles deviennent des fils d'adoption, et l'Esprit qui habite désormais en eux crie vers Dieu en lui donnant le nom de Père. Saint Paul distingue le Fils et l'Esprit, puisque celui-là seul s'incarne; mais on pourrait se demander si l'Esprit n'est pas le Fils envisagé dans son aspect glorieux, après la résurrection et l'ascension; et l'on serait tenté de faire valoir, en faveur de cette conclusion que l'Esprit est celui du Fils et qu'il nous donne un esprit d'adoption filiale. Cette hypothèse ne saurait être retenue : la distinction est réelle entre le Fils et l'Esprit et le rôle de chacun d'eux est différent. Il est seulement vrai que les trois personnes de la Trinité sont inséparables, si bien que l'on peut affirmer de l'une d'elles ce qui est dit également des trois ensemble.

Cette remarque est surtout exacte, lorsqu'il s'agit de la sanctification des âmes. Nous lisons ainsi dans l'épître à Tite : « Lorsque apparut la bénignité et l'humanité de Dieu, notre Sauveur, non par égard pour des œuvres que nous eussions faites en état de justice, mais selon sa miséricorde, il nous sauva par le bain de régénération et de renouvellement de l'Esprit-Saint qu'il répandit libéralement sur nous par Jésus-Christ, notre Sauveur. » Tit., iii, 4-6. Les hommes sont sauvés par le baptême qui les régénère et les renouvelle; et l'Esprit-Saint est le ministre immédiat du renouvellement ainsi opéré : c'est un renouvellement d'Esprit-Saint. Cependant Jésus-Christ, notre Sauveur, est l'intermédiaire de la grâce (διά), que Dieu a envoyée libéralement sur nous; et, en dernière analyse, l'auteur premier de la sanctification est Dieu, le Père, qui a manifesté sa bonté et sa tendresse à notre égard en envoyant son Fils. Les trois personnes divines collaborent ainsi à une œuvre unique, celle du salut, dont l'initiative appartient au Père.

La même doctrine est également exprimée dans un passage moins développé, où saint Paul, après avoir rappelé aux Corinthiens l'état misérable de l'âme pécheresse ajoute : « Mais vous avez été purifiés, mais vous avez été sanctifiés, mais vous avez été justifiés au nom de Notre-Seigneur Jésus-Christ et dans l'Esprit de notre Dieu. » I Cor., vi, 11. Le baptême est-il administré au nom de Jésus? On ne saurait le conclure de la formule employée par l'apôtre. Tout au contraire, car les trois personnes divines coopèrent à la sanctification de l'âme. Le rôle du Père n'est peut-être pas mis dans un relief éclatant, comme il l'est dans l'épître à Tite; cependant l'Esprit est l'Esprit du Père, donc envoyé par lui.

Ailleurs, saint Paul rend témoignage de son apostolat : « Celui qui nous fortifie avec vous dans le Christ et qui nous a oints, c'est Dieu qui nous a aussi marqués

d'un sceau en nous donnant les arrhes de l'Esprit. » II Cor., I, 21-22. Le sceau dont il s'agit n'est pas celui du baptême, mais celui du ministère apostolique : c'est Dieu qui en a marqué Paul et, sans doute avec lui, ses compagnons de travail. Ce sceau n'est autre que l'Esprit lui-même, dont les grâces remplissent le cœur des ouvriers apostoliques et qui ne cesse pas de se manifester par toutes sortes de charismes. Enfin, Dieu fortifie ses apôtres dans le Christ, ou plus exactement en les dirigeant vers le Christ, εἰς Χριστόν, comme vers le but de leur activité. Nul n'est apôtre s'il n'est choisi et conduit par le Père, s'il n'est fortifié par l'Esprit; s'il ne s'oriente vers le Christ.

La pensée de saint Paul se résume finalement et s'exprime tout entière dans l'épître aux Éphésiens : « Il n'y a qu'un seul corps et un seul Esprit, comme aussi vous avez été appelés par votre vocation à une seule espérance. Il n'y a qu'un Seigneur, une foi, un baptême. Il n'y a qu'un Dieu et Père de tous, qui est au dessus de tous, qui agit par tous et demeure en tous. » Eph., IV, 4-6. Nous sommes d'abord frappés, en lisant ce texte, par l'affirmation de l'unité qui le domine. Saint Paul parle ici du corps mystique du Christ, de l'Église, qui est unique : on sait que c'est un de ses thèmes préférés et que rien ne lui tient tant à cœur que l'union des fidèles. Cette union doit prendre son exemple et son modèle dans l'unité même de Dieu. Il n'y a qu'un Dieu; il ne doit y avoir qu'un corps. Il n'y a aussi qu'un seul Seigneur, en qui nous croyons, en qui nous avons été baptisés. Et il n'y a qu'un Esprit, qui rattache les uns aux autres tous les membres du corps et les pénètre de sa vie. Il est vrai que « πνεῦμα peut signifier, non la personne même du Saint-Esprit, mais l'effet produit par lui, la concorde des âmes chrétiennes dans l'unité de la foi et de la charité : avec cette dernière interprétation, l'Esprit-Saint ne serait désigné qu'indirectement, dans l'un de ses dons. Il nous paraît plus satisfaisant d'appliquer directement l'expression ἓν πνεῦμα au Saint-Esprit, âme du corps mystique. Ou, comme dit Swete, en résumant subtilement les deux interprétations, si le premier sens, communauté de pensée et de sentiments, d'intérêt et de vie, est inclus dans ces mots : un seul esprit, on passe insensiblement au second, l'Esprit divin par lequel cette communauté est obtenue : l'unique Esprit du ℣. 4 ne peut être séparé de l'unique Seigneur et de l'unique Dieu et Père du ℣. 5. Considéré dans les rapports avec le seul corps, c'est l'esprit de l'Église; mais il se tient aussi en relations avec le Christ et avec Dieu, et c'est l'Esprit même des deux. » J. Huby, *Saint Paul, Les épîtres de la captivité*, Paris, 1935, p. 198.

Ainsi se présente, dans une parfaite cohérence, la doctrine trinitaire de saint Paul. Homme d'action apostolique, chargé d'évangéliser aux nations la grandeur du mystère du Christ, Paul ne se préoccupe pas de scruter les profondeurs de la vie divine dont il dit lui même : *O altitudo divitiarum sapientiæ et scientiæ Dei : quam incomprehensibilia sunt judicia ejus et investigabiles viæ ejus!* Rom., XI, 33-34. Nul, ici bas, ne peut connaître Dieu tel qu'il est. Il est donc inutile de chercher à approfondir les secrets que l'œil de l'homme n'a pas contemplés, que son oreille n'a pas entendus. Par contre, il est essentiel, pour le croyant, de savoir quelles sont ses relations avec Dieu, et comment celui-ci lui accorde le salut : ici, nous avons affaire à notre vie, à notre âme, puisque, dès lors que nous sommes des sauvés, ce n'est plus nous qui vivons, mais le Christ qui vit en nous et, avec le Christ, le Père et l'Esprit Saint qui prennent aussi possession de nos âmes. Sur la vie divine en nous, Paul est intarissable: et nous voyons bien que, pour lui, cette vie est l'œuvre de la Trinité tout entière. Purifiés, sanctifiés, justifiés, nous sommes tout cela; et c'est au nom de Notre-Seigneur Jésus-Christ et dans l'Esprit de notre Dieu, que nous le sommes.

5° *L'épître aux Hébreux.* — Dès l'antiquité, on avait été frappé de la différence qu'il y a entre l'épître aux Hébreux et les autres lettres de saint Paul : « Si je donnais mon avis, écrivait Origène, je dirais que les pensées sont des pensées de l'Apôtre, mais la phrase et la composition sont de quelqu'un qui rapporte les enseignements de l'Apôtre et pour ainsi dire d'un écolier qui écrit les choses dites par le maître. Si donc quelque Église regarde cette épître comme de Paul, qu'elle en soit félicitée; car ce n'est pas au hasard que les anciens l'ont transmise sous le nom de Paul. Mais qui a rédigé la lettre? Dieu sait la vérité. » Cité par Eusèbe, *Hist. eccles.*, VI, XXV, 13-14. On ne saurait mieux dire, et l'on comprend sans peine que nous traitions à part de l'épître aux Hébreux.

A vrai dire, il ne faut pas s'attendre à trouver ici une doctrine complète de la Trinité : l'Esprit-Saint n'est mentionné qu'en de rares passages, soit pour rappeler son action dans l'âme des fidèles, Heb., II, 4; VI, 4; X, 29; soit pour lui attribuer les oracles de l'Ancien Testament, Heb., III, 7; IX, 8; X, 15. C'est que l'auteur ne s'intéresse pour ainsi dire pas aux merveilles de la justification et qu'il n'a pas ainsi l'occasion de décrire dans ses détails l'œuvre propre de l'Esprit.

Par contre, il y a dans l'épître aux Hébreux de très hauts enseignements sur le Christ préexistant et l'on peut dire que, par là, cet écrit sert en quelque sorte à préparer la lecture de l'évangile de saint Jean. Dès le début, la mission du Sauveur est replacée au centre de l'histoire : « Après avoir, par bien des manifestations partielles et diverses, parlé jadis à nos pères par les prophètes, Dieu, à la fin des temps, nous a parlé par son Fils : c'est lui qu'il a fait l'héritier de tout; c'est par lui qu'il a créé les mondes. C'est lui qui, étant le rayonnement de sa gloire et l'empreinte de sa substance, soutenant l'univers par la parole de sa puissance, a expié nos fautes et s'est assis à la droite de la majesté, au haut des cieux, étant devenu supérieur aux anges, d'autant que le nom qu'il a reçu en héritage est plus grand que le leur. Car auquel des anges Dieu a-t-il jamais dit: « Tu es mon Fils; je t'ai engendré « aujourd'hui? » Heb., I, 1-5.

Ce début a quelque chose de surprenant : d'une part, nous y retrouvons des expressions qui nous sont familières. Il suffit de le comparer avec les premiers versets de l'épître aux Colossiens pour nous en persuader; d'autre part, tandis que saint Paul insiste sur les relations du Christ avec les fidèles, l'épître aux Hébreux ne contemple guère le Seigneur que dans son éternité; et au nom de Christ, elle substitue celui de Fils qu'elle emploie d'une manière absolue.

Le Fils est le rayonnement de la gloire de Dieu et l'empreinte de sa substance, comme, dans le livre de la Sagesse, VII, 26, la Sagesse était le rayonnement de la lumière éternelle, le miroir sans tache de l'activité de Dieu et l'image de sa bonté. De telles expressions mettent dans leur plein relief l'unité de nature du Père et du Fils, leur consubstantialité, comme on dira plus tard; mais elles ne sont pas très claires sur la personnalité du Fils et l'on devra plus tard les compléter par d'autres pour mettre en relief toute la richesse de l'enseignement chrétien.

Le mot Fils, à lui seul, est déjà plus compréhensif. L'auteur de l'épître en exprime le sens lorsqu'il montre le Fils supérieur aux prophètes et à tous les anges, trônant dès l'éternité à côté de Dieu. Le Fils est unique : rien ni personne ne saurait lui être comparé. Il est éternel, n'ayant ni commencement de jours, ni terme de sa vie. Heb., VII, 3. Il est l'auxiliaire de la

création, et c'est par lui que Dieu a créé les mondes, qui, par lui, continuent à subsister dans leur état.

Cependant, le Fils éternel de Dieu est venu en ce monde et l'incarnation l'a établi prêtre et médiateur de nos faiblesses : « Celui qui avait été abaissé un peu au-dessous des anges (en devenant homme), Jésus, nous le voyons, à cause de la mort qu'il a soufferte, couronné de gloire et d'honneur, afin que, par la grâce de Dieu, il goûtât la mort pour tous. Car il convenait que celui pour qui et par qui tout existe perfectionnât par les souffrances celui qui avait conduit à la gloire beaucoup de fils et qui est l'auteur de leur salut... Il fallait qu'il fût en tout rendu semblable à ses frères, afin de devenir un grand-prêtre miséricordieux et fidèle dans toutes les relations (des hommes) avec Dieu, pour expier les péchés du peuple. Car, ayant été lui-même éprouvé par la souffrance, il peut secourir ceux qui sont éprouvés. » Heb., II, 9-11; 17-18.

Ces passages et d'autres semblables ne signifient pas que le Christ est devenu Fils de Dieu par la voie du renoncement et du sacrifice. Fils de Dieu, il l'était avant les siècles; il possédait toute la perfection de Dieu. Seulement, en se faisant homme, il a assumé une nature qu'il ne possédait pas; et cette nature humaine lui a permis de prendre de nos faiblesses, de nos souffrances, une connaissance toute différente de la science divine qu'il en possédait. Il fallait que nous eussions un grand-prêtre semblable à nous, qui fût capable de compatir à nos infirmités, voire à nos péchés, pour en avoir mesuré par lui-même les réalités. La connaissance qu'il avait de ces choses dans l'éternel repos divin avait en quelque sorte un caractère théorique; les abaissements de l'incarnation en ont changé l'aspect. Mais lui-même, le Fils de Dieu ne s'est pas transformé, il n'a rien acquis; il est resté ce qu'il avait toujours été; et ce n'est que par rapport à nous qu'il est le pontife de notre rédemption.

IV. SAINT JEAN. — A peine est-il besoin de rappeler une fois de plus le caractère unique de l'évangile de saint Jean : il suffit de lire cet Évangile pour en être saisi et pour se poser le problème de son origine et de sa valeur. Nous n'hésitons pas à reconnaître ici l'œuvre du disciple que Jésus aima et qui, au cours de la dernière Cène, reposa sur sa poitrine; nous n'hésitons pas davantage à écrire le nom du disciple : Jean, fils de Zébédée et frère de Jacques, l'un des Douze.

Mais nous croyons aussi, conformément aux témoignages les plus autorisés de la tradition, que saint Jean a écrit tardivement son évangile et qu'il l'a médité durant de longues années avant de le confier au papier. Pendant ce temps, il a pu voir les premières communautés chrétiennes s'organiser et se développer; il a pu être le témoin attristé des premières tentatives de schisme et d'hérésie; le souvenir du Maître qu'il avait aimé et au service duquel il s'était consacré, aux jours de plus en plus lointains de sa jeunesse, n'a pas cessé de rester présent à son esprit et à son cœur. Si bien qu'un jour, les instances de ses disciples, plus encore les secrets désirs de son âme et l'action inspiratrice du Saint-Esprit l'ont amené à prendre la plume pour raconter à son tour ce que ses yeux avaient vu, ce que ses oreilles avaient entendu, ce que ses mains avaient touché du Verbe de vie. I Joa., I, 1. Témoin véritable et fidèle, il n'avait pas à recommencer ce que les écrivains des Évangiles synoptiques avaient fait une fois pour toutes d'une manière aussi parfaite que possible. Mais, puisque ceux-ci avaient été incomplets, puisqu'ils n'avaient pas tout écrit, ne convenait-il pas que lui, resté le dernier des apôtres, fît connaître, pendant qu'il en était encore temps, les enseignements du Sauveur, dont il était seul désormais à conserver la mémoire?

Ces enseignements, il les avait amoureusement médités, si bien qu'il avait fini par se les approprier. Ne serait-il pas amené, au cours de son récit, à faire parler Jésus, comme il avait l'habitude de parler lui-même; d'attribuer à son Maître des formules qui seraient en réalité les siennes? Un tel problème ne se posait pas pour lui, parce qu'il était sûr de ne rien inventer et de transmettre les vraies leçons du Seigneur. Qu'importait dès lors le style de ces leçons? Qu'importaient même les prolongements qu'il pourrait être appelé à leur donner? On s'inquiète parfois aujourd'hui de trouver, dans l'évangile de saint Jean, tant de récits dont on ignore la fin, parce que l'auteur s'est laissé aller à ses réflexions et a paru oublier les personnages qu'il avait mis en scène : l'histoire de Nicodème est caractéristique à cet égard. Saint Jean ne connaissait pas de pareils scrupules. Nicodème était vraiment venu trouver Jésus; il l'avait réellement entretenu de la naissance spirituelle; quel intérêt offrait encore la suite de l'histoire et pourquoi l'évangéliste se serait-il interdit de terminer à sa manière le discours de Jésus?

Ce que nous cherchons, ce que nous trouvons dans le quatrième évangile, ce n'est pas saint Jean : c'est bien Jésus et sa doctrine; mais Jésus mieux compris et plus profondément pénétré; Jésus présenté non par le dehors, mais par le dedans. Les miracles qu'il accomplit ne sont pas des prodiges destinés à provoquer l'admiration, ce sont des signes faits pour prouver l'œuvre de la lumière et de la vie. Les discours qu'il prononce ne sont pas des appels à la pénitence; ce sont des invitations à suivre la lumière et à gagner la vie. Bien loin d'être un fantôme, le Christ de saint Jean est une réalité étonnamment vivante; mais c'est du dedans que le considère l'apôtre; et il faut se placer à son point de vue pour comprendre son œuvre.

1° *Le prologue.* — L'évangéliste lui-même semble nous indiquer la voie à suivre, puisqu'il fait précéder son récit d'un prologue qui nous fait connaître les grandes lignes de sa doctrine sur Dieu. Ce prologue doit être lu avec attention :

« Au commencement était le Verbe et le Verbe était vers Dieu et le Verbe était Dieu. Il était au commencement vers Dieu. Tout a été fait par lui, et sans lui rien n'a été fait. Ce qui a été fait était vie en lui, et la vie était la lumière des hommes et la lumière luit dans les ténèbres et les ténèbres ne l'ont pas comprise. Il y eut un homme envoyé de Dieu : son nom était Jean. Il vint en témoignage, pour témoigner sur la lumière, afin que tous crussent par lui. Il n'était pas la lumière, mais (il venait) pour rendre témoignage à la lumière. La lumière véritable qui éclaire tout homme venait dans le monde. Il était dans le monde et le monde a été fait par lui et le monde ne l'a pas connu. Il est venu chez les siens et les siens ne l'ont pas reçu. Mais tous ceux qui l'ont reçu, il leur a donné le pouvoir de devenir enfants de Dieu, à ceux qui croient en son nom, qui ne sont pas nés du sang, ni du vouloir de la chair, ni du vouloir de l'homme, mais de Dieu. Et le Verbe s'est fait chair, et il a habité parmi nous, et nous avons vu sa gloire : gloire comme un fils unique en reçoit de son père, plein de grâce et de vérité... Tous nous avons reçu de sa plénitude et grâce pour grâce, car la Loi a été donnée par Moïse, la grâce et la vérité sont venues par Jésus-Christ. Personne n'a jamais vu Dieu : le Dieu monogène, qui est dans le sein du Père, celui-là l'a fait connaître. » Joa., I, 1-18.

Un commentaire détaillé de ces lignes si pleines serait ici déplacé. Nous nous bornerons à quelques remarques. Dès la première ligne, nous sommes arrêtés par cette affirmation énergique : « Au commencement était le Verbe. » Nous voici donc invités à nous reporter avant l'origine des choses créées, à ce moment obscur où le temps n'existe pas encore, mais où, peut-être, il va commencer à exister avec la première chose créée. Alors il n'y avait rien, mais il y avait déjà le Verbe. Sur ce mot de Verbe, les exégètes se sont penchés à l'envi. Nous savons déjà la place que Philon, ci-dessus, col. 1567 sq., pour ne parler que de lui, assi-

gnait au Verbe dans sa philosophie : on a longuement débattu la question de savoir si l'évangéliste était tributaire de Philon. La réponse négative est hautement vraisemblable. Saint Jean est un Juif palestinien; il ne connaît rien des spéculations alexandrines et il y a peu de chances pour qu'il ait jamais rien lu de Philon. D'ailleurs, entre le Verbe philonien et le Verbe de saint Jean, il y a un abîme : de celui-là, nous n'arrivons même pas à savoir s'il est une personne et les commentateurs en discutent encore. Celui-ci est le plus personnel des êtres et nous l'avons connu, nous avons vu sa gloire, puisqu'il s'est fait chair.

Pourquoi saint Jean a-t-il choisi le nom de Verbe, pour l'attribuer au Fils de Dieu? Ici nous devons bien avouer notre ignorance. Il est pourtant remarquable que l'évangéliste ne se croit pas obligé de s'expliquer là-dessus, qu'il parle avec l'assurance d'être compris de ses lecteurs : on peut admettre qu'avant lui l'identification du Verbe et du Seigneur était chose faite et acceptée dans les Églises. En toute hypothèse, le Verbe est le Fils unique de Dieu : le terme μονογενής est employé deux fois dans le prologue et appliqué au Verbe d'une manière exclusive. Les croyants peuvent sans doute devenir eux aussi enfants de Dieu et recevoir ce que saint Paul appelait l'esprit d'adoption filiale. Il n'y a pas de commune mesure entre la filiation adoptive des croyants et la filiation du Monogène. Celle-ci est sans pareille.

« Le Verbe était auprès de Dieu ou dirigé vers Dieu » : il ne lui était pas identique, bien qu'éternel comme lui. Mais il était de nature divine; il était Dieu, le mot Θεός étant employé sans article pour marquer la distinction des personnes, bien plutôt que pour insinuer une subordination du Verbe envers celui qui seul mérite le nom de Dieu, ὁ Θεός. Ce qui importe à l'évangéliste, en dehors de l'évidente préoccupation d'éviter toute formule d'allure polythéiste, c'est de mettre en relief la divinité du Verbe. Cette divinité sera rendue plus évidente, s'il est possible, lorsque nous lirons vers la fin du prologue que le Verbe est un fils unique, et même, selon la lecture la plus vraisemblable, Dieu monogène. Si le Verbe est distinct de Dieu, comme un fils l'est de son père, il possède la même nature que lui et il la possède seul, tout au moins en tant que Fils.

« Tout a été fait par le Verbe » : nous retrouvons ici, exprimée par d'autres mots, l'idée que nous avons déjà rencontrée dans saint Paul, d'une activité du Seigneur dans l'œuvre de la création. Si Dieu le Père est vraiment le créateur du ciel et de la terre, son Verbe a été comme l'instrument dont il s'est servi pour réaliser son dessein. Et l'évangéliste insiste en reprenant que « sans lui rien n'a été fait ».

Le verset suivant est difficile à interpréter. La ponctuation ordinairement admise coupe ainsi le texte : « Sans lui, rien n'a été fait de ce qui a été fait », et l'on n'échappe guère à l'impression d'une redondance inutile, bien que la suite : « En lui (c'est-à-dire dans le Verbe) était la vie », offre un sens satisfaisant. Les plus anciens témoins présentent une coupure différente : « Ce qui a été fait était vie en lui », pour signifier, semble-t-il, que rien ne subsistait et ne vivait en dehors de lui. On reste un peu hésitant en face de cette double interprétation; mais pour nous, le problème n'a qu'une importance secondaire. Il est assuré que saint Jean fait du Verbe l'auteur et le consommateur de toute vie et de toute lumière; plus encore, il enseigne que le Verbe lui-même est la Vie et la Lumière. Ces deux mots doivent d'ailleurs être entendus au sens spirituel : la lumière est celle de la vérité, la vie celle de la grâce.

A la lumière s'opposent les ténèbres du monde qui sont à la fois incapables de la comprendre et de s'emparer d'elle pour l'éteindre. Aussi continue-t-elle à briller parmi les hommes. Elle a d'abord été révélée par les prophètes; elle a surtout été manifestée par Jean-Baptiste, qui est son grand, son principal témoin. Et c'est ainsi que, brusquement, l'évangéliste nous introduit en pleine histoire, sans cesser pourtant d'employer le langage abstrait qui caractérise son prologue. Désormais, il peut se hâter vers le dénouement qui tient tout entier dans cette petite phrase : « Et le Verbe s'est fait chair. » Le Verbe, c'est-à-dire l'instrument de la création, le Fils monogène de Dieu, le Dieu monogène, a pris notre humanité et il a habité parmi nous. Le mouvement de la pensée est le même que dans l'épître aux Philippiens : il descend du ciel sur la terre; il va de l'éternité au temps; mais saint Jean peut ajouter : « nous avons contemplé sa gloire », parce qu'il a été lui-même le témoin de Jésus et qu'il l'a vu élevé sur la croix d'où il devait attirer à lui tous les hommes.

Le Saint-Esprit n'est pas mentionné dans ce prologue où seuls Dieu et le Verbe jouent un rôle. Du moins, ce rôle est-il clairement exposé. Dieu unique, invisible; le Verbe, éternel, organe de la création, révélateur du Père, Dieu enfin. On s'est étonné qu'après avoir mis dans un tel relief la personne du Verbe, saint Jean ne l'ait plus jamais mentionnée au cours de l'Évangile. Mais tel n'était pas son but. Il avait à raconter une histoire, celle de Jésus-Christ. Il lui suffisait d'avoir montré qui était Jésus-Christ : le Verbe fait chair. Cette équation, une fois établie, pourquoi aurait-il employé encore un terme abstrait pour désigner le Maître qu'il avait tant aimé? Au reste, si le nom de Verbe n'apparaît plus dans l'Évangile, la lumière et la vie ne cessent pas d'y tenir une très grande place. Jésus affirme qu'il est vie et lumière; il ressuscite Lazare et guérit l'aveugle-né pour le démontrer. Ainsi le prologue se poursuit-il dans le récit; le récit se relie-t-il étroitement au prologue.

2° *Le Fils unique.* — A peine est-il besoin d'insister sur le témoignage que le quatrième évangile rend au Fils unique de Dieu. A tout instant, Jésus y affirme, dans les termes les plus clairs sa divinité. Il existe de toute éternité : « Abraham, votre père, a désiré ardemment voir mon jour; il l'a vu et il a été rempli de joie... en vérité, en vérité, je vous le dis, avant qu'Abraham fût, je suis. » Joa., VIII, 56-58. Personne ne connaît son origine : « Mon témoignage est vrai, parce que je sais d'où je suis venu et où je vais; mais vous ne savez ni d'où je viens, ni où je vais. » Joa., VIII, 14. Il enseigne ce qu'il sait, ce qu'il a appris auprès du Père : « En vérité, en vérité, je te le dis, nous parlons de ce que nous savons; nous attestons ce que nous avons vu, et vous ne recevez pas notre témoignage. Si je vous ai dit les choses de la terre et que vous ne croyiez pas, comment, si je vous dis les choses du ciel, croirez-vous? Et nul n'est monté au ciel, sinon celui qui est descendu du ciel, le Fils de l'homme. » Joa., III, 11-13. « Vous êtes d'en bas et je suis d'en haut... je dis ce que j'ai vu chez mon Père; et vous, vous faites ce que vous avez appris de votre père. » Joa., VIII, 23, 38.

Du reste, les Juifs ne se trompent pas sur la valeur de ce témoignage : ils prennent un jour des pierres pour le lapider et déclarent : « Ce n'est pas à cause de tes bonnes œuvres que nous te lapidons, mais à cause de ton blasphème et parce que, étant un homme, tu te fais Dieu. » Joa., X, 33. Il est vrai qu'ils n'ont pas compris tout de suite le sens profond des paroles de Jésus. Dans l'évangile de saint Jean, tout autant que dans les Synoptiques, on trouve des traces d'un enseignement progressif, qui ne révèle que peu à peu les vérités les plus profondes. Mais, avant la fin de son ministère, Jésus s'est assez déclaré pour qu'aucune erreur ne soit plus permise et voilà pourquoi l'incrédulité des Juifs est un péché : « Si je n'étais pas venu et si je n'avais

pas parlé au milieu d'eux, ils n'auraient pas de péché, mais maintenant ils n'ont pas d'excuse sur leur péché... Si je n'avais pas fait au milieu d'eux les œuvres que j'ai faites, ils n'auraient pas de péchés; mais maintenant ils ont vu; et ils me haïssent, moi et mon Père. » Joa., xv, 22, 24.

Fils de Dieu, le Christ est la vie vivifiante. Il l'est, parce qu'il sauve ceux qui croient en lui : « Dieu n'a pas envoyé son Fils dans le monde pour juger le monde, mais pour que le monde fût sauvé par lui. » Joa., III, 17. Et le salut est d'abord la résurrection du dernier jour : « Je suis la résurrection et la vie : quiconque croit en moi, même s'il est mort, vivra, et quiconque vit et croit en moi ne mourra pas éternellement. » Joa., XI, 26. « En vérité, en vérité, je vous le dis, si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme et si vous ne buvez son sang, vous n'aurez pas la vie en vous. Celui qui mange ma chair et boit mon sang a la vie éternelle et je le ressusciterai au dernier jour. » Joa., VI, 51-52. Mais il y a plus, car la vie dont parle Jésus n'est pas seulement celle de la gloire dans le ciel, c'est aussi celle de la grâce sur la terre. « C'est la vie éternelle qu'ils te connaissent, toi, le seul vrai Dieu, et celui que tu as envoyé, Jésus-Christ. » Joa., XVII, 3. Nul ne vit de cette vie spirituelle s'il ne demeure attaché au Christ : « Je suis la vraie vigne et mon Père est le vigneron. Toute branche qui ne porte pas de fruit en moi, il l'ôtera; et celle qui porte du fruit, il la taillera, pour qu'elle porte encore plus de fruit... Comme la branche ne peut pas porter de fruit par elle-même, si elle ne demeure attachée à la vigne, vous non plus, si vous ne demeurez pas en moi. Je suis la vigne et vous êtes les branches : celui qui demeure en moi et moi en lui porte beaucoup de fruit; car sans moi, vous ne pouvez rien faire. » Joa., xv, 1-5.

Comme il est la vie vivifiante, le Christ est la lumière illuminante : « Je suis la lumière du monde : celui qui me suit ne marche pas dans les ténèbres, mais il aura la lumière de vie. » Joa., VIII, 12; cf. IX, 5. Il est venu pour apporter la lumière : « Encore un peu de temps, la lumière est au milieu de vous. Marchez pendant que vous avez la lumière, pour que les ténèbres ne vous saisissent pas, car celui qui marche dans les ténèbres ne sait pas où il va. Pendant que vous avez la lumière, croyez à la lumière, pour être des enfants de lumière. » Joa., XII, 35-36. Malheur à ceux qui préfèrent l'obscurité de la nuit : « Car voici le jugement : la lumière est venue dans le monde et les hommes ont mieux aimé les ténèbres que la lumière, parce que leurs œuvres étaient mauvaises. » Joa., III, 19-20. Par contre « celui qui fait la vérité vient à la lumière afin que ses œuvres soient manifestes et qu'on voie qu'elles ont été faites en Dieu. » Joa., III, 21.

3° *Le Père et le Fils.* — Entre le Fils unique et le Père, quelles sont les relations? Il faut noter d'abord que le Père envoie le Fils et que celui-ci est un envoyé. Les Synoptiques nous l'apprenaient déjà et saint Jean confirme leur témoignage. Par suite, le Fils dépend du Père : « Ma nourriture est de faire la volonté de celui qui m'a envoyé et de parfaire son œuvre. » Joa., IV, 34. « Le Père ne me laisse pas seul, parce que je fais toujours ce qui lui plaît. » Joa., VIII, 29. « Je n'ai pas parlé de moi-même, mais le Père qui m'a envoyé m'a prescrit lui-même ce que je devais dire et prêcher, et je sais que son précepte est la vie éternelle; aussi ce que je prêche, je le prêche selon que mon Père me l'a dit. » Joa., XII, 49-50. « Si vous gardez mes commandements, vous restez dans mon amour, de même que j'ai gardé les commandements de mon Père et que je reste dans son amour. » Joa., xv, 10. « Père, glorifie ton Fils, afin que ton Fils te glorifie, comme tu lui as donné pouvoir sur toute chair, afin qu'à tous ceux que tu lui as donnés, il donne la vie éternelle. » Joa., XVII, 1-2.

Ces textes sont relatifs à l'activité du Verbe incarné. Mais il en est d'autres qui décrivent l'activité du Verbe dans la vie divine et qui la subordonnent tout autant au Père : « En vérité, en vérité, je vous le dis, le Fils ne peut rien faire de lui-même, à moins qu'il ne le voie faire au Père, car ce que celui-ci fait, le Fils le fait semblablement. » Joa., v, 19-23. « De même que mon Père, qui est vivant, m'a envoyé et que je vis par mon Père, ainsi celui qui me mange vivra lui aussi par moi. » Joa., VI, 57. En tout ce qu'il fait, en tout ce qu'il est, le Fils est donc dans la dépendance du Père; si bien que finalement, Jésus déclare : « Si vous m'aimiez, vous vous réjouiriez de ce que je vais vers mon Père, parce que mon Père est plus grand que moi. » Joa., XIV, 28.

Les ariens, au IVe siècle, ont naturellement exploité cette dernière affirmation pour enseigner que le Verbe était absolument subordonné à son Père et que, si celui-ci méritait seul le titre de Dieu, le Verbe devait être regardé tout au plus comme un Dieu secondaire, sinon comme la plus ancienne des créatures. Une telle explication ne saurait être admise, car elle ne tient pas compte d'autres textes, tout aussi clairs et tout aussi affirmatifs, qui mettent en relief l'unité du Christ et de son Père.

Les circonstances mêmes dans lesquelles le Sauveur insiste sur cette unité sont particulièrement solennelles : nous sommes arrivés aux dernières heures de la vie du Sauveur, et celui-ci s'abandonne à des entretiens intimes avec ses apôtres. Comment pourrait-il leur donner le change sur le sens de ses paroles? Or voici ce que nous lisons : « Je suis la voie, la vérité et la vie. Personne ne vient au Père sinon par moi. Si vous me connaissiez, vous connaîtriez aussi le Père; et bientôt vous le connaîtrez et vous l'avez vu. Philippe lui dit : « Seigneur, montre-nous le Père et cela nous suffit. » Jésus lui dit : « Depuis si longtemps je suis avec vous et vous ne me connaissez pas? Philippe, celui qui me voit, voit aussi le Père. Comment me dis-tu : montre-nous le Père? Ne croyez-vous pas que je suis dans le Père et que le Père est en moi? Les paroles que je vous dis, je ne les dis pas de moi-même; car le Père qui demeure en moi, c'est lui qui fait les œuvres. Ne croyez-vous pas que je suis dans le Père et que le Père est en moi? » Joa., XIV, 6-11. Tous les mots de ce remarquable passage mériteraient d'être examinés à loisir. Sans doute, personne n'a jamais vu Dieu; et le Fils est venu pour le faire connaître au monde. Cependant, celui qui voit le Fils voit aussi le Père, car on ne peut les séparer l'un de l'autre. Ils ne sont pas seulement l'un avec l'autre; ils sont l'un dans l'autre, sans se confondre cependant dans l'unité d'une seule personne. Le Père et le Fils agissent toujours de concert. Les œuvres du Père sont les œuvres du Fils, non pas seulement parce que ce dernier ne fait rien de lui-même, mais surtout parce que le Fils et le Père n'agissent pas l'un sans l'autre et que le Père agit dans le Fils et par le Fils, instrument de la création et de l'administration du monde. Ils sont deux personnes, bien distinctes; mais leurs œuvres sont communes à l'un et à l'autre.

La même idée se retrouve dans la prière sacerdotale : « Père saint, garde-les dans ton nom, ceux que tu m'as donnés, afin qu'ils soient un comme nous... Je ne te prie pas seulement pour eux mais encore pour ceux qui croiront en moi par leur parole : que tous soient un, comme toi, Père, tu es en moi et moi en toi; qu'ainsi ils soient un en nous, afin que le monde croie que tu m'as envoyé; et moi, je leur ai donné la gloire que tu m'as donnée, afin qu'ils soient un comme nous sommes un, moi en eux, et toi en moi : qu'ils soient con-

sommés dans l'unité, afin que le monde sache que tu m'as envoyé et que tu les as aimés, comme tu m'as aimé. » Joa., xvii, 11, 20-23. L'unité que le Christ demande pour ses fidèles n'est pas seulement l'union des cœurs et des volontés dans une même foi et un même amour, l'union morale des membres d'une même association; c'est une unité réelle, qui trouve son expression dans la doctrine du corps mystique, telle que l'expose saint Paul : ainsi les croyants ne peuvent-ils pas être séparés les uns des autres, et celui qui briserait l'unité se rendrait coupable d'une faute à l'égard du Christ lui-même dont il couperait un membre. L'unité du Père et du Fils est encore plus étroite; elle est proposée comme un modèle, mais il ne saurait être question pour des hommes de réaliser un pareil idéal. Le Père est dans le Fils comme le Fils est dans le Père; de telle sorte qu'il y a réciprocité complète.

Comment alors, et dans ce même contexte des discours après la Cène, Jésus a-t-il pu dire que le Père est plus grand que lui? Simplement parce qu'il est le Père. Il y a, dans le titre de Père, une dignité unique et intransmissible. Le Père est le principe, la source, la racine de toute vie divine. On dira plus tard que, seul, il est inengendré. Le Fils vient de lui : certainement, il est dès le commencement. Il n'est pas une créature. Il n'a jamais cessé d'être avec le Père, de faire les œuvres du Père, d'être dans le Père. Mais il n'est que le Fils; et son nom aussi marque, en quelque manière, une sujétion, une subordination, une infériorité. Sujétion, subordination, infériorité, qui n'ont rien de réel assurément : puisque du Père au Fils, du Fils au Père il y a un courant ininterrompu de vie et d'amour et qu'il est tout aussi impossible de concevoir le Père sans le Fils que le Fils sans le Père. Cela suffit pourtant pour que le Père soit plus grand. Et la supériorité du Père se manifeste au moment de l'incarnation, de manière plus sensible, puisque alors c'est le Père qui envoie et le Fils qui est envoyé. Seul le Verbe s'est fait chair. L'incarnation et la rédemption sont des mystères particuliers au Fils.

4° *L'Esprit-Saint.* — La doctrine johannique de l'Esprit-Saint est des plus riches et des plus cohérentes; et elle est à peu près exclusivement exposée dans les discours après la Cène. Pendant tout son ministère public, Jésus ne parle jamais de l'Esprit-Saint. Il insiste, il est vrai, sur la spiritualité de Dieu : « Dieu est esprit, et il veut que ceux qui l'adorent l'adorent en esprit et en vérité », Joa., iv, 24; sur l'intelligence spirituelle de ses enseignements : « C'est l'esprit qui vivifie, la chair ne sert de rien; les paroles que je vous ai dites sont esprit et vie », Joa., vi, 63; sur la renaissance spirituelle : « En vérité, en vérité, je te le dis, quiconque ne naît pas de l'eau et de l'esprit ne peut pas entrer dans le royaume de Dieu; ce qui est né de la chair est chair et ce qui est né de l'esprit est esprit. » Joa., iii, 5-6. Mais il n'est pas question en tout cela de la personne de l'Esprit-Saint. Un seul passage fait allusion à sa mission. Au dernier jour de la fête des Tabernacles, Jésus déclare en effet : « Si quelqu'un a soif, qu'il vienne à moi et qu'il boive; celui qui croit en moi, ainsi que dit l'Écriture, des fleuves d'eau vive sortiront de son sein. » Joa., vii, 37-38. On reconnaît ici le souvenir du rocher mystérieux dont jadis avaient coulé des torrents d'eau vive. Mais quelle est cette eau que Jésus promet à ses disciples? L'évangéliste l'explique : « Il disait cela de l'Esprit que devaient recevoir ceux qui croyaient en lui, car l'Esprit n'était pas encore, parce que Jésus n'avait pas encore été glorifié. » Joa., vii, 39. La Vulgate glose ici le texte grec en écrivant : *nondum enim erat Spiritus datus;* on ne peut cependant pas dire qu'elle fournisse une interprétation inexacte. L'Esprit-Saint existait bien avant la Pentecôte; mais il n'avait pas encore été manifesté; nul, en dehors de Jésus, sur qui il s'était reposé au jour de son baptême, Joa., i, 32-33, ne l'avait reçu parmi les disciples; et pourquoi serait-il venu puisque le Verbe était au milieu des hommes pour les éclairer et les vivifier, c'est-à-dire, en définitive, pour accomplir l'œuvre qui devait être la sienne après la passion et la résurrection?

Dans les discours après la Cène, Jésus, par contre, explique dans le détail le rôle du Saint-Esprit dans l'Église. Nous pouvons relire tous les passages qui le précisent : « Si vous m'aimez, vous garderez mes commandements et moi je prierai le Père et il vous donnera un autre Paraclet, pour qu'il soit toujours avec vous, l'Esprit de vérité, que le monde ne peut recevoir, parce qu'il ne le voit ni ne le connaît; mais vous, vous le connaîtrez, parce qu'il demeurera en vous et qu'il sera en vous. Je ne vous laisserai pas orphelins; je viendrai vers vous. Encore un peu de temps et le monde ne me verra plus; mais vous me verrez, parce que je vis et que vous vivrez. » Joa., xiv, 15-19. « Je vous ai dit ces choses pendant que je demeurais avec vous; mais le Paraclet, l'Esprit-Saint que le Père enverra en mon nom, c'est lui qui vous apprendra tout et qui vous rappellera tout ce que je vous ai dit. » Joa., xiv, 25-26. « Quand sera venu le Paraclet, que je vous enverrai de la part du Père, l'Esprit de vérité qui procède du Père, celui-là rendra témoignage de moi. » Joa., xv, 26. « Je vous dis la vérité : il vous est utile que je m'en aille, car si je ne m'en vais pas, le Paraclet ne viendra pas vers vous; mais, si je m'en vais, je vous l'enverrai; et quand il sera venu, il convaincra le monde de péché, de justice et de jugement... Quand sera venu l'Esprit de vérité, il vous conduira dans toute la vérité, car il ne parlera pas de lui-même, mais il vous dira tout ce qu'il a entendu et il vous annoncera les choses à venir. Il me glorifiera, car il prendra du mien et vous l'annoncera. Tout ce qu'a le Père est à moi : c'est pourquoi je vous ai dit qu'il prendra du mien et vous l'annoncera. » Joa., xvi, 7-15.

Ainsi l'Esprit-Saint, l'Esprit de vérité, est destiné à remplacer Jésus auprès des siens. L'annonce de la passion prochaine a rempli les apôtres de tristesse. Leur maître les console; il ne les laissera pas orphelins; il leur enverra un autre Paraclet, c'est-à-dire un avocat, un intercesseur, un consolateur, différent de lui, mais étroitement uni à lui et capable d'éveiller dans les âmes, mieux que le souvenir, la pleine intelligence de ses paroles. Pour saisir la portée de cette promesse, il suffit de rappeler qu'à plusieurs reprises saint Jean rapporte que lui-même et ses frères n'avaient pas compris l'enseignement de Jésus, mais qu'ils en pénétrèrent le sens un certain temps après : c'est que l'Esprit les avait alors éclairés de sa lumière.

L'Esprit est envoyé, comme le Verbe l'avait été : c'est tantôt le Père, tantôt Jésus lui-même qui sont dits les auteurs de la mission. Mais, en toute hypothèse, le Père est au point de départ; car l'Esprit procède du Père; et si Jésus l'envoie, c'est de la part du Père. On ne dit pas qu'il viendra d'une manière visible; le contraire est même supposé, car il n'est pas destiné à s'incarner et il se contentera d'habiter dans les âmes des fidèles. Mais ces âmes, il les éclairera et les transformera par son action. Aucun temps n'est fixé pour la durée de son intervention dans les âmes; et cela aussi est naturel, car il viendra tout le temps que Jésus lui-même sera absent de l'Église, c'est-à-dire jusqu'à la fin du monde.

Si quelques passages peuvent laisser croire, lorsqu'on les isole de leur contexte, que l'Esprit est identique au Christ glorifié, — Jésus ne dit-il pas qu'il ne laissera pas les apôtres orphelins mais qu'il viendra vers eux? — il ne faut pas être dupe de ces expressions. En réalité, l'Esprit est distinct de Jésus, comme Jésus

est distinct du Père. Mais l'Esprit ne vient pas en qui ne possède pas le Fils et la venue du Père dans les âmes est liée indissolublement à celle du Fils : « Si quelqu'un m'aime, dit Jésus, il gardera ma parole et mon Père l'aimera, et nous viendrons à lui et nous ferons en lui notre demeure. » Joa., xiv, 23. Indissoluble est l'unité des trois personnes divines, bien qu'elles ne se confondent pas l'une avec l'autre.

Il est remarquable que, d'une façon générale, « les relations du Fils et de l'Esprit sont celles du Père et du Fils. Le Fils est le témoin du Père; de même l'Esprit rend témoignage au Fils; il glorifie le Fils de même que le Fils glorifie le Père. Le Fils ne dit rien de lui-même, mais seulement ce que le Père veut qu'il dise; ainsi l'Esprit ne parlera pas de lui-même, mais dira tout ce qu'il aura entendu : il prendra du mien, ajoute Jésus et il vous l'annoncera. Enfin, de même que le Fils est envoyé par le Père, l'Esprit est envoyé par le Fils... Au reste, cette analogie n'est pas telle qu'elle ne comporte des différences essentielles : la filiation caractérise les relations du Fils et du Père; elle n'apparaît jamais dans la théologie de l'Esprit. Le Père est l'unique principe du Fils; il n'en est pas ainsi du Fils vis-à-vis de l'Esprit : le Fils envoie l'Esprit, mais de la part du Père, Joa., xv, 26; il dit : L'Esprit prendra du mien, mais il ajoute : tout ce qu'a le Père est à moi, et c'est pourquoi je disais qu'il prendra du mien. Ainsi, même dans ses relations avec l'Esprit, le Fils est dépendant du Père. C'est de lui qu'il reçoit tout ce qu'il réserve à l'Esprit. Le Père est ici, comme partout, le principe premier et souverainement indépendant. » J. Lebreton, *op. cit.*, t. I, p. 537.

5° *L'Apocalypse.* — Les épîtres de saint Jean n'ajoutent rien au témoignage du IV[e] évangile. Le seul passage important est le célèbre verset des trois témoins : « Il y en a trois qui rendent témoignage dans le ciel : le Père, le Verbe et l'Esprit-Saint, et ces trois sont un. » I Joa., v, 7; mais l'authenticité de ce verset n'est plus acceptée par aucun critique : l'Église grecque n'a jamais connu ni utilisé le verset en question avant le IV[e] concile du Latran en 1215; et, dans l'Église latine, son plus ancien témoin assuré est le premier traité priscillianiste de Wurzbourg : c'est de l'Espagne qu'il s'est répandu dans le monde latin et qu'il a pénétré petit à petit dans la Vulgate. On ne saurait donc utiliser la formule si précise qu'il contient comme d'origine johannique. Cf. K. Künstle, *Das Comma joanneum auf seine Herkunft untersucht*, Fribourg-en-B., 1905.

L'Apocalypse par contre est intéressante à étudier, parce que le voyant de Patmos se fait en quelque sorte l'interprète de l'Église chrétienne dont il décrit les destinées glorieuses. On a, depuis longtemps, remarqué l'allure liturgique des hymnes d'action de grâces qu'il place dans la bouche des vieillards ou des anges : non pas que ces hymnes aient été chantées telles quelles dans les communautés, mais qu'on y ait connu des hymnes toutes pareilles d'accent. Plus peut-être que les autres livres du Nouveau Testament, l'Apocalypse nous révèle l'état d'âme des fidèles et nous permet de pénétrer leurs croyances. En l'écrivant, l'apôtre saint Jean fait écho aux inquiétudes, aux craintes, mais aussi aux espérances de tous ses frères; il est la grande voix qui recueille, pour les faire entendre jusqu'au ciel, les murmures de l'Église.

Au point de départ, il y a d'abord la foi en Dieu, unique et tout puissant : le Dieu saint, véritable et juste, le Dieu fort, le Dieu vivant, l'alpha et l'oméga, le principe et la fin; celui qui a été, qui est et qui vient; le roi, le maître, le créateur du ciel et de la terre et de tout ce qu'ils renferment; le juge et le vengeur, que tous doivent craindre et adorer, tel est le Dieu auquel les chrétiens rendent ici-bas leurs hommages et devant lequel se prosternent au ciel les vingt-quatre vieillards et les myriades de myriades d'anges.

Mais à côté de lui est le Christ, qui est le maître des rois de la terre, Apoc., I, 5; le roi des rois et le seigneur des seigneurs, xvii, 14; xix, 16; qui tient les clefs de la mort et de l'enfer, I, 8; qui peut seul ouvrir les sceaux du livre divin, v, 5; qui est, comme Dieu, le principe et la fin, le premier et le dernier, l'alpha et l'oméga; qui, comme Dieu, est le saint et le véritable, scrute les reins et les cœurs, fait mourir et arrache à l'enfer. L'écrivain inspiré ne confond pas le Christ avec son Père, comme on l'a prétendu quelquefois; mais il sait que le Christ, lui aussi est Dieu et qu'il a droit à des honneurs divins : « Digne est l'agneau immolé de recevoir la puissance et la richesse et la sagesse et la force et l'honneur et la gloire et la louange. » v, 12.

Si le Christ apparaît au voyant dans l'éclat de sa gloire, on n'oublie pas de rappeler qu'il a vécu ici-bas et qu'il y a souffert. Le nom d'agneau qui lui est donné et qui se réfère à la prophétie du serviteur de Jahvé, est très caractéristique : c'est dans la posture d'un agneau immolé que le Christ se manifeste et ce sont ses souffrances qui lui ont valu le triomphe : « Le vainqueur, je lui donnerai de s'asseoir avec moi sur mon trône, de même que j'ai vaincu et que je me suis assis avec mon Père sur son trône. » III, 21.

D'autres images d'ailleurs expriment encore la pensée de saint Jean; telle celle du cavalier, nommé fidèle et véritable, qui monte le cheval blanc : « Il portait écrit un nom que nul autre que lui ne connaît et il était couvert d'un manteau teint de sang, et son nom est le Verbe de Dieu. Et les armées du ciel le suivaient sur des chevaux blancs, vêtus de lin blanc et pur. De sa bouche sort une épée aiguë pour frapper les nations, et lui-même les régira avec une verge de fer... et il a sur son manteau et sur sa cuisse un nom écrit : Roi des rois et Seigneur des seigneurs. » xix, 11, 16. Le nom de Verbe qui est employé ici mérite d'être souligné, car, en dehors de l'évangile de saint Jean, il ne paraît nulle part ailleurs dans le Nouveau Testament. On s'est étonné, à juste titre, de rencontrer un terme d'allure philosophique dans le récit d'une merveilleuse chevauchée. Il est tout aussi remarquable de le rencontrer sans explication d'aucune sorte, comme s'il était entré de plain pied dans le vocabulaire chrétien; et l'on songe, pour en trouver l'origine, au texte de la Sagesse : « Ton verbe tout-puissant s'élança des cieux, du trône royal, comme un guerrier terrible au milieu d'une terre de mort, portant comme un glaive aigu ton irrévocable décret. » Sap., xviii, 15. Est-ce vraiment à ce passage qu'a songé saint Jean? on ne le sait trop. En toute hypothèse, il faut renoncer à chercher chez Philon ou chez aucun des philosophes le point de départ de la grande vision.

L'Esprit-Saint tient peu de place dans l'Apocalypse; et toujours il est simplement désigné sous le nom d'Esprit. Il est une personne qui parle, qui ordonne, qui révèle. Chacune des lettres aux sept Églises se termine par la même invitation : « que celui qui a des oreilles entende ce que l'Esprit dit aux Églises », II, 7, 11, 17, 29; III, 6, 13, 22. Ailleurs, le voyant entend une voix du ciel qui dit : « Écris : bienheureux les morts qui meurent dans le Seigneur. Oui, dit l'Esprit, afin qu'ils se reposent de leurs travaux. » xiv, 13. Ailleurs encore : « l'Esprit et l'époux disent : viens... Et celui qui atteste tout cela dit : Oui, je viens bientôt. » xxii, 17-20. L'Esprit n'est pas identique à Jésus; mais c'est l'Esprit de Jésus qui se fait entendre. Entre l'Esprit et Jésus, les relations sont extrêmement étroites; si bien que c'est par l'Esprit que Jésus communique ses paroles à l'Église.

On le voit, cet enseignement est moins précis, moins complet que celui de l'Évangile. On ne saurait en être

surpris. Le genre apocalyptique à lui seul suffit à exclure les précisions d'ordre théologique : ce ne sont pas des visions qui peuvent le mieux traduire les mystères de la vie divine et, lorsque saint Jean rapporte les révélations merveilleuses dont il a été le témoin, il ne songe pas à s'exprimer complètement sur les relations entre le Christ et son Père, mais simplement à faire connaître à ses frères ce qu'il vient d'apprendre concernant la ruine de Rome et la fin du monde. Dans l'évangile au contraire, lorsqu'il rappelle les discours de Jésus, il peut dire, en toute fidélité, ce que lui a enseigné le Maître, non plus sur des événements extérieurs, mais sur lui-même et sur ses relations avec le Père. Il est normal qu'il parle alors en détail des mystères divins.

V. CONCLUSION. — Lorsqu'on quitte le Nouveau Testament, on ne peut s'empêcher d'emporter une impression de paix, de lumière et de vie, qui est profondément bienfaisante. Grâce à la révélation de Jésus, nous avons appris à connaître le Père, le Fils, l'Esprit Saint. Que de progrès accomplis depuis les livres, si beaux pourtant et si prenants, de l'Ancien Testament. Aux demi-teintes a succédé la pleine lumière. L'aube a fait place au grand soleil. Là où nous n'avions que des pierres d'attente, le monument s'est élevé, aussi majestueux que solide. Sans doute, le mystère reste inaccessible à notre raison, mais il ne saurait en être autrement, puisqu'il s'agit des réalités ineffables que l'œil de l'homme n'a pas vues, que son oreille n'a point entendues.

En même temps, cet enseignement du Nouveau Testament est extraordinairement concret. Ni les évangélistes, ni saint Paul, ni les autres, ne songent à employer des termes abstraits; ils ne parlent pas de nature ni de personnes, ni de relations, ni de missions, ni de circumincession, ni de rien de semblable. Ils se contentent de nous conduire au Père de Notre-Seigneur Jésus-Christ, qui est aussi notre Père, au Verbe de vie qui s'est fait chair, qui a habité parmi nous et dont nous avons vu la gloire, à l'Esprit de vérité qui rappelle et fait comprendre tout ce que Jésus a enseigné.

Au cours des siècles suivants, il faudra sans doute préciser ces notions. Lorsque des hérétiques se lèveront pour enseigner des doctrines nouvelles, pour contester la divinité du Fils ou celle de l'Esprit-Saint, pour mettre en danger l'unité de la Trinité, les Pères se verront obligés de forger un vocabulaire précis, de réfléchir de plus près aux vérités qu'on avait commencé par croire d'une foi inébranlable. Leur travail ne sera pas vain, loin de là. Mais il n'ajoutera rien à la doctrine elle-même, qui est désormais complète.

III. LE TÉMOIGNAGE DES DEUX PREMIERS SIÈCLES. — Les deux premiers siècles de l'Église nous restent mal connus. Rares sont les documents qui nous renseignent sur leur histoire; et la plupart de ceux que nous possédons sont des écrits de circonstance, destinés soit à répondre à des problèmes particuliers, soit à défendre le christianisme contre les païens ou contre les Juifs. Plusieurs de ces ouvrages sont d'ailleurs l'œuvre de docteurs privés, c'est-à-dire étrangers à la hiérarchie ecclésiastique et écrivant sous leur propre responsabilité : il est presque évident qu'on ne saurait accorder à de tels ouvrages la même autorité qu'à des livres composés par des évêques, responsables devant Dieu des âmes dont ils ont la charge et gardiens authentiques de la doctrine traditionnelle.

S'il est vrai, d'ailleurs, que, la plupart du temps, le dogme a progressé sous l'influence des hérésies qui, en s'opposant à la vérité, obligeaient les docteurs et les évêques à approfondir de plus en plus la doctrine révélée, il faut ajouter que les deux premiers siècles n'ont pas fourni d'occasion favorable à un tel travail. Le gnosticisme, qui obtint en de larges milieux, un large crédit, n'est guère autre chose, au fond, qu'un système païen qui accorde une place, parmi ses éons, au personnage de Jésus. La Trinité n'est pas même en cause dans les élucubrations de Basilide, de Valentin et de leurs disciples; le Dieu inconnu et transcendant qui plane au-dessus du monde n'a aucun rapport avec le Père céleste révélé par Jésus; et les relations de Jésus lui-même avec ce Dieu mystérieux sont définies en termes mythologiques, si bien qu'il devient impossible de reconnaître sous ces déguisements le Sauveur du monde.

Le marcionisme est plus simple et plus cohérent, puisqu'il se contente d'opposer au Dieu créateur, caractérisé par une justice aveugle et inexorable, le Dieu bon, étranger au monde et manifesté par Jésus; et l'on sait que, si Marcion rejetait, avec tout l'Ancien Testament, la plus grande partie du Nouveau, se contentant de garder l'évangile de saint Luc et les épîtres de saint Paul, après avoir du reste revu et corrigé ces écrits, il prétendait bien être un véritable chrétien. Mais la lutte contre le marcionisme a porté sur son dualisme fondamental, sans qu'il soit possible de dire que le dogme trinitaire y ait été vraiment intéressé. A bien des égards, du point de vue qui nous retient ici, il faut dire que, jusqu'à la fin du IIe siècle, l'Église n'a pas eu à défendre le dogme de la Trinité, mais qu'elle a joui à son égard d'un tranquille état de possession.

I. LES DOCUMENTS OFFICIELS. — Il est naturel de commencer notre exposé par le rappel des documents officiels, puisque ce sont eux qui expriment le mieux la foi de l'Église. Si rares que soient ces documents pour les premiers siècles, ils ne sont pourtant pas inexistants. Nous aurons ainsi à tenir compte de la liturgie baptismale; des règles de foi; de la prière chrétienne.

1° *La liturgie baptismale.* — Le baptême est administré au nom des trois personnes divines. Nous ne savons pas au juste à quelle époque remonte la *Doctrine des apôtres (Didachè)*, ni dans quelle mesure on peut faire fond sur son témoignage. Il paraît cependant indubitable qu'elle représente une tradition, lorsqu'elle déclare : « En ce qui concerne le baptême, baptisez ainsi : après avoir enseigné tout ce qui précède, baptisez au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit, dans l'eau vive. Si tu n'as pas d'eau vive, baptise dans une autre eau; si tu ne peux le faire dans l'eau froide, baptise dans l'eau chaude; si tu n'as ni de l'une ni de l'autre, verse sur la tête trois fois de l'eau, au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit. » *Didachè*, VII.

Un peu après 150, saint Justin le philosophe donne une description analogue : « (Ceux qui doivent être baptisés) sont conduits par nous au lieu où est l'eau, et là, de la même manière que nous avons été régénérés nous-mêmes, ils sont régénérés à leur tour. Au nom de Dieu, le Père et le maître de toutes choses, et de notre Sauveur Jésus-Christ, et du Saint-Esprit, ils sont alors lavés dans l'eau... Pour que nous ne restions pas enfants de la nécessité et de l'ignorance, mais de l'élection et de la science, pour que nous obtenions la rémission de nos fautes passées, on invoque dans l'eau, sur celui qui veut être régénéré et qui se repent de ses péchés, le nom de Dieu, le Père et le maître de l'univers... et c'est aussi au nom de Jésus-Christ, qui fut crucifié sous Ponce-Pilate, et au nom de l'Esprit-Saint, qui a prédit par les prophètes toute l'histoire de Jésus, qu'est lavé celui qui doit être illuminé. » *Apol.*, I, 61.

Enfin, vers 180, saint Irénée reprend, en la commentant, la description de la liturgie baptismale :

« Voici ce que nous assure la foi, telle que les presbytres, disciples des apôtres, nous l'ont transmise. Tout d'abord, elle nous oblige à nous rappeler que nous avons reçu le baptême pour la rémission des péchés, au nom de Dieu le Père,

et au nom de Jésus-Christ, le Fils de Dieu, qui s'est incarné, est mort et est ressuscité, et dans l'Esprit-Saint de Dieu... Quand nous sommes régénérés par le baptême qui nous est donné au nom de ces trois personnes, nous sommes enrichis dans cette seconde naissance des biens qui sont en Dieu le Père par le moyen de son Fils avec le Saint-Esprit. Car ceux qui sont baptisés reçoivent l'Esprit de Dieu, qui les donne au Verbe, c'est-à-dire au Fils, et le Fils les prend et les offre à son Père, et le Père leur communique l'incorruptibilité. Ainsi donc, sans l'Esprit, on ne peut voir le Verbe de Dieu, et sans le Fils, nul ne peut arriver au Père, puisque la connaissance du Père c'est le Fils, et la connaissance du Fils de Dieu s'obtient par le moyen de l'Esprit-Saint; mais c'est le Fils qui, par office, distribue l'Esprit selon le bon plaisir du Père, à ceux que le Père veut et comme le Père le veut. » *Démonstr.*, 3 et 7; trad. Barthoulot, dans *P. O.*, t. XII, p. 758 sq.

Ce dernier passage est particulièrement intéressant, puisqu'il nous fait connaître le rôle des trois personnes divines dans l'œuvre de la sanctification. Toutes trois y collaborent, comme toutes trois ont été invoquées sur le néophyte au jour de son baptême; et l'on discerne une certaine hiérarchie entre elles : le Saint-Esprit nous conduit au Fils, et le Fils nous conduit au Père. Ces formules ne nous sont pas étrangères; elles développent seulement les enseignements du IVe évangile et saint Irénée les emploie, sans commentaire, dans un petit traité destiné aux commençants. On peut voir, dans la simple netteté de ses affirmations la preuve que nous sommes ici en face d'une doctrine indiscutée dans l'Église.

2° *Le symbole.* — Les origines du symbole sont encore plus ou moins obscures. En toute hypothèse, il est assuré qu'avant la fin du Ier siècle, les principaux articles de la foi chrétienne étaient condensés en de brèves formules de foi et qu'on exigeait des candidats au baptême la récitation de ces formules pour bien s'assurer de leurs dispositions. Leur texte exact ne nous a pas été transmis, mais nous savons que le dogme trinitaire en formait l'armature.

Saint Justin par exemple résume ainsi, dans la première *Apologie* les principaux dogmes chrétiens : « Nous l'avouons, nous sommes les athées de ces prétendus dieux, mais non pas du Dieu très véritable, père de la justice, de la tempérance et des autres vertus, en qui ne se mélange rien de mal. C'est lui que nous vénérons, que nous adorons, que nous honorons en esprit et en vérité; et aussi le Fils, venu d'auprès de lui et qui nous a enseigné cette doctrine, et l'armée des autres bons anges qui l'escortent et qui lui ressemblent et l'Esprit prophétique. » *Apol.*, I, 6. De même un peu plus loin : « Nous ne sommes pas athées, nous qui vénérons le Créateur de cet univers... et nous vous montrerons aussi que nous avons raison d'honorer celui qui nous a enseigné cette doctrine et qui a été engendré pour cela, Jésus-Christ, qui a été crucifié sous Ponce-Pilate, gouverneur de Judée au temps de Tibère César; on nous a appris à reconnaître en lui le fils du vrai Dieu, et nous le mettons au second rang, et, en troisième lieu, l'Esprit prophétique. » *Apol.*, I, 13.

Il n'y a pas là des textes officiels, mais des allusions à de pareils textes; et nous voyons que les trois personnes divines y sont mentionnées l'une après l'autre à leur rang. La mention des anges, entre le Fils et le Saint-Esprit peut nous étonner; en réalité elle est appelée, dans la pensée de l'apologiste, par le nom d'ange du grand conseil donné au Fils et par le désir de ne rien omettre d'essentiel dans l'exposé de la doctrine : les anges servent le Fils et l'escortent; ils doivent donc être mentionnés après lui; mais il est évident qu'ils ne sauraient être mis au rang des personnes divines ou confondus avec elles. Les chrétiens n'adorent, au sens strict, que le Père, le Verbe et l'Esprit prophétique.

Saint Irénée, dans la *Démonstration*, VI, est plus détaillé :

« Voici l'enseignement méthodique de notre foi, la base de l'édifice et le fondement de notre salut : Dieu le Père, incréé, inengendré, invisible, Dieu unique, créateur de tout; c'est le premier article de notre foi. Quant au second article, le voici : c'est le Verbe de Dieu, le Fils de Dieu, Jésus-Christ Notre-Seigneur, qui est apparu aux prophètes en la forme décrite dans leurs oracles et selon l'économie spéciale du Père; (le Verbe) par qui tout a été fait et qui, dans la plénitude des temps, pour récapituler et contenir toutes choses, s'est fait homme, né des hommes, s'est rendu visible et palpable, afin de détruire la mort et de montrer la vie et de rétablir l'union entre Dieu et l'homme. Quant au troisième article, c'est le Saint-Esprit, qui a parlé par les prophètes, a enseigné à nos pères les choses divines et a conduit les justes dans la voie de la justice; c'est lui qui, dans la plénitude des temps, a été répandu d'une manière nouvelle sur l'humanité, tandis que Dieu renouvelait l'homme sur toute la terre. » *P. O.*, t. XII, p. 760.

Le *Contra hæreses*, I, IX, expose la même doctrine :

« L'Église, bien qu'elle soit répandue dans tout l'univers jusqu'aux extrémités de la terre, a reçu des apôtres et de leurs disciples la foi en un seul Dieu, Père tout-puissant qui a fait le ciel et la terre et les mers et tout ce qui s'y trouve; et en un seul Christ Jésus, le Fils de Dieu, qui s'est incarné pour notre salut, et en un Esprit-Saint, qui, par les prophètes, a annoncé les économies et les avènements et la naissance virginale et la passion et la résurrection d'entre les morts et l'ascension corporelle dans les cieux du bien-aimé Christ Jésus, notre Seigneur et sa parousie, quand, des cieux, il apparaîtra à la droite du Père pour tout restaurer et ressusciter toute chair de toute l'humanité... » *P. G.*, t. VII, col. 545.

Ce dernier texte est remarquable à plus d'un titre. Les historiens du symbole ont surtout noté que les développements christologiques y prennent place après l'affirmation des trois personnes divines et se rattachent de manière plus ou moins naturelle, à l'article sur le Saint Esprit. Nous serons ici plutôt attentifs à la netteté du schéma trinitaire. Le Père, le Fils de Dieu, l'Esprit-Saint, tels sont les trois fondements inébranlables de la foi crue et enseignée dans toutes les Églises du monde.

Chez Tertullien, les formules abondent, et l'on n'a que l'embarras du choix, lorsqu'on ne peut toutes les citer et les commenter. Voici du moins celle qui figure dans l'*Adversus Praxean*, 2.

« Unum quidem Deum credimus, sub hac tamen dispensatione quam οἰκονομίαν dicimus, ut unici Dei sit et Filius sermo ipsius, qui ex ipso processerit, per quem omnia facta sunt et sine quo factum est nihil. Hunc missum a Patre in virginem, ex ea natum, hominem et Deum, filium hominis et filium Dei, et cognominatum Jesum Christum; hunc passum, hunc mortuum et sepultum secundum Scripturas et ressuscitatum a Patre et in cælo resumptum sedere ad dexteram Patris, venturum judicare vivos et mortuos; qui exinde miserit, secundum promissionem suam, a Patre Spiritum sanctum Paracletum, sanctificatorem fidei eorum qui credunt in Patrem et Filium et Spiritum Sanctum. Hanc regulam ab initio evangelii decucurrisse, etiam ante priores quosque hæreticos, nedum ante Praxean hesternum, probabit tum ipsa posteritas omnium hæreticorum quam ipsa novellitas Praxeæ hesterni. » *P. L.*, t. II, col. 157; cf. *De præscriptione*, 13 et 36; *De virginibus velandis*, 1; *Adversus Praxean*, 30; et pour le commentaire de ces formules, A. d'Alès, *La théologie de Tertullien*, p. 256 sq.

Enfin, la *Tradition apostolique* de saint Hippolyte nous fait connaître, avec précision, les interrogations auxquelles étaient soumis les candidats au baptême et les réponses qu'ils devaient faire au moment même de leur entrée dans l'Église :

« Tunc descendat (baptizandus) in aquas; presbyter autem manum suam capiti ejus imponat eumque interroget his verbis : « Credisne in Deum Patrem omnipotentem? » et baptizandus dicat : « Credo » (et tunc presbyter) manum

habens in caput ejus impositam baptizet semel. Et postea dicat : « Credis in Christum Jesum, Filium Dei, qui natus « est de Spiritu Sancto ex Maria virgine et crucifixus sub « Pontio Pilato et mortuus est et sepultus et resurrexit die « tertia vivus a mortuis et ascendit in cælis et sedet ad dex« teram Patris, venturus judicare vivos et mortuos? » Et cum ille dixerit : « Credo », iterum baptizatur. Et iterum dicat : « Credis in Spiritu Sancto et sanctam Ecclesiam « et carnis resurrectionem? » Dicat ergo qui baptizatur : « Credo », et sic tertia vice baptizetur. » D. H. Connolly, *On the text of the baptismal Creed of Hippolytus*, dans *Journal of theological studies*, t. xxv, 1924, p. 102.

On pourrait citer d'autres textes encore. Ce qui nous intéresse ici, ce n'est pas la formule du symbole en tant que telle, mais la confession des trois personnes divines; et nous constatons que, partout, elle forme l'élément central, celui autour duquel viennent s'agréger tous les autres. Il est possible que la forme définitive du symbole ait été obtenue par la jonction de deux textes plus primitifs, l'un trinitaire, l'autre christologique. En toute hypothèse, le schème trinitaire est essentiel. La foi chrétienne est d'abord la foi à la Trinité.

3° *La prière.* — S'il est vrai que la croyance s'exprime dans la prière et que la *lex orandi* permette de retrouver la *lex credendi*, il faudra s'attendre à retrouver, dans les anciennes prières chrétiennes, la mention des trois personnes divines. Il en est bien ainsi. Malheureusement les prières authentiques et de date assurée sont des plus rares. Leur témoignage ne peut être que fragmentaire. Comment cependant ne pas s'arrêter à la déclaration si formelle de saint Justin : « Celui qui préside les frères... rend louange et gloire au Père de toutes choses par le nom du Fils et du Saint-Esprit et il fait l'eucharistie... En toutes nos oblations, nous louons le créateur de l'univers par son Fils Jésus-Christ et par le Saint-Esprit. » *Apol.*, I, 65 et 67. Non moins précise est l'affirmation de saint Hippolyte : « Qu'en toute bénédiction on dise : Gloire à toi, Père et Fils, avec l'Esprit-Saint, dans la sainte Église, et maintenant et toujours et dans tous les siècles des siècles. » *Tradit. apostol.*, édit. Connolly, p. 176-177.

L'Église prie le Père, et c'est à lui d'abord que s'adressent les prières officielles, mais elle le prie par l'intermédiaire du Fils. Ainsi, dans la *Didachè* : « Nous te rendons grâces, ô notre Père, pour la sainte vigne de David, ton serviteur, que tu nous a fait connaître par Jésus ton serviteur. Gloire à toi dans les siècles... A toi est la gloire et la puissance par Jésus-Christ dans les siècles. » *Didachè*, IX. Ainsi dans la lettre de saint Clément : « Que le Créateur de l'univers conserve intact le nombre compté de ses élus dans le monde entier par son Fils bien-aimé Jésus-Christ, par qui il nous a appelés des ténèbres à la lumière, de l'ignorance à la pleine connaissance de la gloire de son nom... Nous te proclamons par le grand-prêtre et le patron de nos âmes, Jésus-Christ, par qui soit à toi la gloire et la grandeur, et maintenant et dans toutes les générations et dans les siècles des siècles. » I Cor., LIX, 2; LXI, 3.

Comme on le voit dans les exemples précédents, l'Esprit-Saint est parfois omis dans ces doxologies; mais, le plus souvent, il y figure à sa place. Ainsi dans la prière de saint Polycarpe : « ...Pour cette grâce et pour toutes choses, je te loue, je te bénis, je te glorifie par l'éternel et céleste grand-prêtre, Jésus-Christ, ton enfant bien-aimé. Par lui gloire soit à toi avec lui et le Saint-Esprit, maintenant et dans les siècles à venir. Amen », *Martyr. Polyc.*, XIV. Ainsi dans l'hymne du soir, que cite saint Basile et dont l'usage était immémorial de son temps : « Joyeuse lumière de la gloire sainte et immortelle du Père céleste, saint et bienheureux Jésus-Christ! arrivés à l'heure du coucher du soleil et voyant apparaître l'astre du soir, nous chantons le Père, le Fils et le Saint-Esprit de Dieu. Tu es digne en tout temps d'être chanté par des voix saintes, Fils de Dieu, qui donnes la vie; c'est pourquoi le monde te glorifie. » Basile, *De Spiritu sancto*, XXIX, 73, *P. G.*, t. XXXII, col. 205. Ainsi encore dans l'hymne du matin : « Gloire à Dieu dans les hauteurs et sur la terre paix, aux hommes bonne volonté (de Dieu). Nous te louons, nous te bénissons, nous t'adorons, nous te glorifions, nous te rendons grâces, pour ta grande gloire, Seigneur, roi céleste, Dieu Père tout-puissant, Seigneur Fils unique, Jésus-Christ et Saint-Esprit. » Ainsi, dans la prière de Clément d'Alexandrie qui termine le *Pédagogue* : « O Pédagogue, sois propice à tes enfants, Père, cocher d'Israël, Fils et Père, tous deux une seule chose, Seigneur... Accorde-nous de vivre dans ta paix, de transporter tous nos biens dans ta cité en traversant sans naufrage l'océan du péché, portés par la douce brise de l'Esprit-Saint, la sagesse ineffable; de nuit, de jour, jusqu'au jour éternel, chantant un cantique d'actions de grâces à l'unique Père et Fils, Fils et Père, au Fils pédagogue et maître avec le Saint-Esprit. » *Pædag.*, III, 12, *P. G.*, t. VIII, col. 680.

On pourrait multiplier les exemples. Mais à quoi bon? ceux qui précèdent suffisent amplement, semble-t-il, à montrer la place que tient la Trinité dans la prière chrétienne.

II. LES PÈRES APOSTOLIQUES. — Nous devons maintenant remonter quelque peu en arrière pour reprendre l'étude des témoignages particuliers, c'est-à-dire de ceux dans lesquels s'exprime davantage l'opinion personnelle des écrivains. Les premiers, parmi ceux que nous avons à entendre sont les Pères apostoliques. Parmi eux, saint Clément de Rome, saint Ignace d'Antioche, saint Polycarpe de Smyrne, ont une autorité spéciale : ce sont des évêques, des disciples des apôtres, des représentants de la tradition. Au contraire, le pseudo-Barnabé, Hermas, l'auteur inconnu de la *Didachè*, ont moins d'importance, car, après tout, ils ne représentent guère qu'eux-mêmes, et le crédit qu'ils ont pu obtenir à certains moments, dans une partie de l'Église, s'explique surtout par des considérations extrinsèques.

1° *Clément de Rome.* — Dans sa lettre aux Corinthiens, saint Clément n'a pas l'occasion d'expliquer le dogme de la Trinité. Mais il parle souvent des trois personnes divines : Dieu le Père est le créateur et le conservateur de l'univers; c'est lui qui a fait toutes choses et qui les conserve par sa puissance; il est compatissant et bienfaisant et il a des entrailles miséricordieuses pour ceux qui le craignent. Le Christ est le Sauveur qui nous a rachetés par son sang, le Maître dont l'enseignement nous conduit à la vie, le grand-prêtre de nos offrandes, le protecteur et l'aide de notre faiblesse; l'Esprit-Saint est l'inspirateur des prophètes, le sanctificateur des âmes, le guide de l'Église.

La Trinité elle-même apparaît rarement dans la lettre. Il faut cependant retenir l'attention sur la formule de serment par laquelle Clément confirme son exhortation morale. « Acceptez notre conseil et vous ne vous en repentirez pas, car aussi vrai que Dieu vit et que vit le Seigneur Jésus-Christ et le Saint-Esprit, la foi et l'espérance des élus, celui qui accomplit avec humilité... les commandements donnés par Dieu, celui-là sera rangé et compté au nombre de ceux qui sont sauvés par Jésus-Christ. » *I Cor.*, LVIII, 2. Le serment est prononcé au nom de Dieu qui le confirme et en devient le témoin : ici les trois personnes divines sont appelées en témoignage; elles sont placées sur le pied d'égalité, si l'on peut dire, et ensemble elles ne sont qu'un seul Dieu.

En d'autres passages, on rencontre encore la mention des trois personnes divines : « Les apôtres donc, ayant reçu les instructions (du Christ) et pleinement convaincus par la résurrection de Notre-Seigneur Jésus-Christ, et affermis par la parole de Dieu, avec l'assurance du Saint-Esprit, partirent pour annoncer la bonne nouvelle. » *I Cor.*, XLII, 3. « N'avons-nous pas un seul Dieu et un seul Christ et un seul Esprit de grâce répandu sur nous, et n'y a-t-il pas une seule vocation dans le Christ? » *I Cor.*, XLVI, 6. L'auteur ne s'arrête pas à discuter ces formules toutes simples. Elles expriment la foi traditionnelle et ne présentent à ses yeux aucune difficulté.

2° *Ignace d'Antioche.* — Saint Ignace est une âme de feu. Ses lettres, écrites sur le chemin du martyre, respirent d'un bout à l'autre l'enthousiasme et l'amour. Le témoignage qu'elles nous apportent n'est pas celui d'un calme théologien, écrivant dans le silence de sa bibliothèque, mais celui d'un mystique qui aspire de toutes ses forces à être uni au Christ, son inséparable vie.

On ne trouve, dans ces lettres, que de rares mentions des trois personnes divines unies dans la même formule. Les textes essentiels sont ceux de la lettre aux Magnésiens, XIII, 1-2 : « Ayez donc soin de vous tenir fermement attachés aux préceptes du Seigneur et des apôtres, afin de réussir en tout ce que vous entreprendrez selon la chair et l'esprit, en foi et en charité, dans le Père, le Fils et l'Esprit... Soyez soumis à l'évêque et les uns aux autres, comme Jésus-Christ, dans la chair, le fut à son Père et les apôtres au Christ, au Père et à l'Esprit, pour que votre union soit selon la chair et l'esprit. » On peut y ajouter un passage de la lettre aux Éphésiens, IX, 1 : « Vous êtes les pierres du temple du Père, préparées pour l'édifice que construit Dieu le Père, élevées jusqu'au faîte par la machine de Jésus-Christ, qui est sa croix, l'Esprit Saint servant de câble. » Le symbolisme peut paraître étrange. De notre point de vue, il n'en a que plus d'intérêt, parce qu'il montre à quel point s'imposait dans l'esprit de saint Ignace la pensée des trois personnes divines. Il fallait qu'elles trouvassent toutes les trois une place dans son imagerie, même au prix de quelque incohérence.

Le plus souvent, saint Ignace se contente pourtant de mentionner le Père et le Fils, alors que l'Esprit reste plutôt dans la pénombre. Nous n'avons pas à reprendre l'étude détaillée des textes, qui concernent plutôt la christologie que la théologie trinitaire. Il faut cependant souligner que, pour saint Ignace, d'une part le Christ est véritablement Dieu et d'autre part le Fils est véritablement distinct du Père, car ces deux points ont fait difficulté.

Le Christ est vraiment Dieu : nombreux sont les passages où saint Ignace lui donne ce titre : *Ephes.*, inscr.; I, 1; VII, 1; XV, 3; XVIII, 2; XIX, 2; *Trall.*, VII, 1; *Rom.*, inscr.; III, 3; VI, 3; *Philad.*, VI, 3; *Smyrn.*, I, 1; X, 1; *Polyc.*, VIII, 3. Peut-être même pourrait-on dresser une liste plus imposante. S'il est vrai que le plus souvent le saint martyr, en parlant du Christ, le qualifie de : « mon Dieu », ou de : « notre Dieu », l'adjonction d'un adjectif possessif ne doit pas être interprétée comme une restriction dans l'affirmation de la divinité, mais comme une marque de tendresse et de confiance. Ce n'est d'ailleurs pas par l'incarnation que le Christ est devenu Dieu, car il existait sans commencement : « Il n'y a qu'un médecin, chair et esprit, ayant un commencement et n'en ayant pas, Dieu devenu en chair, vie véritable dans la mort, né de Marie et de Dieu, d'abord passible et puis impassible, Jésus-Christ, Notre-Seigneur. » *Ephes.*, VII, 1. Ce texte remarquable oppose nettement les deux états du Christ, avant et après l'incarnation. En tant qu'il est charnel, le Christ partage toutes nos infirmités : il est γεννητός, il est mortel, il est né d'une femme, il est passible; mais, en tant qu'il est spirituel, il est ἀγέννητος, il est la véritable vie, il est de Dieu, il est impassible; disons sans hésitation, et plus simplement, il est Dieu.

Cependant, il est également distinct du Père. Quelques critiques, Loofs en particulier, prétendent que, selon saint Ignace, la distinction du Père et du Fils n'a commencé qu'à l'incarnation et que l'incarnation seule a fait du Christ le Fils de Dieu; et ils croient en trouver la preuve dans quelques passages où l'évêque d'Antioche déclare que le Christ est πνευματικῶς ἡνωμένος τῷ Πατρί, *Smyrn.*, III, 3, ou encore que le Christ ἄνευ τοῦ Πατρός οὐδὲν ἐποίησεν, ἡνωμένος ὤν, *Magn.*, VII, 1. Il suffit de lire ces passages pour se rendre compte qu'ils se bornent à reprendre des affirmations chères à saint Jean : sans le Père, le Christ ne fait rien; le Père et le Christ sont une seule chose. Ni saint Jean, ni l'Église n'ont songé à nier l'unité de Dieu qu'affirme fortement saint Ignace, mais ils n'ont pas davantage pensé que cette unité empêchât la distinction des personnes. L'évêque d'Antioche n'écrit-il pas d'ailleurs : « Jésus-Christ, avant les siècles, était près du Père, et à la fin il est apparu », *Magn.*, VI, 1. Ou encore : « Il n'y a qu'un Dieu, qui s'est manifesté par Jésus-Christ, son Fils, qui est son Verbe, sorti du silence, qui a plu en tout à celui qui l'a envoyé. » *Magn.*, VIII, 2.

3° *La lettre du pseudo-Barnabé.* — Nous n'avons pas grand-chose à dire sur la lettre de Barnabé, qui date, semble-t-il, de la première moitié du IIe siècle. Le but de l'auteur est de montrer que la propriété de l'Ancien Testament a passé des Juifs aux chrétiens et que seuls ces derniers ont désormais le droit de l'interpréter. Pour le faire correctement, ils devront employer la méthode allégorique : l'auteur donne de cette méthode de nombreux exemples.

Dans ces conditions, la théologie ne tient pas de place chez lui, et son langage, pour parler de Dieu et du Christ est celui du peuple chrétien : ne dit-il pas lui-même : « Pour moi, ce n'est pas comme un docteur, c'est comme l'un de vous que je vous présenterai quelques enseignements. » *Barn.*, I, 8. Il lui arrive ainsi d'appliquer indistinctement au Père et au Fils les mêmes expressions, si bien qu'il est difficile de savoir de qui il veut parler : Dieu est le Seigneur du monde entier, mais le Christ aussi est le Seigneur du monde entier, XXI, 5; V, 5. L'inspiration des prophètes est rapportée tantôt au Maître, I, 7; tantôt au Fils, V, 6. Cela ne veut pas dire que Pseudo-Barnabé confonde le Père et le Fils, mais seulement qu'il croit de toute son âme à la divinité du Fils, car, en bien des endroits, il distingue nettement les deux personnes, par exemple lorsqu'il rappelle que Dieu a dit à son Fils dès la création du monde : « Faisons l'homme à notre image. » V, 5. Le Père et le Fils sont nommés à chaque instant le long de l'épître. Par contre l'Esprit-Saint y apparaît rarement : le seul passage à retenir est celui-ci : « Je vois en vous l'Esprit répandu sur vous par l'abondance de la source du Seigneur. » I, 3.

4° *La deuxième épître de Clément.* — Des remarques analogues peuvent être faites au sujet de l'homélie connue sous le nom de seconde lettre de Clément : écrit de catéchèse élémentaire, cette homélie ne prétend ni tout dire ni à plus forte raison tout expliquer.

Dès le début, l'auteur marque nettement sa position : « Frères, il nous faut considérer Jésus-Christ comme Dieu, comme juge des vivants et des morts, et il ne faut pas que nous ayons une pauvre idée de notre salut. Car si nous n'avons de Jésus qu'une pauvre idée, nous n'espérons recevoir de lui que peu de choses. » *II Cor.*, I, 1. Cette affirmation est très claire : les chrétiens reconnaissent la divinité de Jésus et ils

ne peuvent pas faire autrement, puisqu'ils le saluent du titre de Sauveur : que serait le salut si Jésus n'était pas Dieu? Jésus est aussi le juge des vivants et des morts; on reconnaît là un titre emprunté à la catéchèse apostolique et destiné à figurer dans le symbole.

On doit encore citer la doxologie finale : « Au Dieu unique et invisible, au Père de la vérité, à celui qui nous a envoyé le Sauveur et l'auteur de l'incorruptibilité et qui, par lui, nous a manifesté la vérité et la vie supracéleste, à lui soit la gloire dans les siècles des siècles. Amen. » xx, 5. L'Esprit-Saint n'est pas mentionné ici, et c'est à peine si l'auteur de l'homélie y fait quelques allusions rapides. Son silence n'est pas pour nous étonner.

5° *Le Pasteur d'Hermas.* — De tous les Pères apostoliques, Hermas est assurément celui dont la théologie est la plus déconcertante : on a essayé parfois d'expliquer ses formules dans un sens acceptable et l'on y est parvenu non sans peine. Il est plus vraisemblable de penser que l'auteur du *Pasteur* ne se préoccupe guère de la précision des termes et qu'il se contente de parler un langage familier là où il faudrait faire attention aux formules. Homme privé, Hermas n'a d'ailleurs pas d'autre autorité que celle qui lui vient de son antiquité et du crédit dont ont joui ses visions dans quelques parties de l'Église ancienne. Si l'Égypte a cité le *Pasteur* avec éloges, si même quelques écrivains l'ont rangé parmi les livres inspirés, il ne faut pas oublier que, dès le début du IIIe siècle, Tertullien, devenu montaniste, il est vrai, en a parlé en termes sévères. Les opinions à son sujet ont toujours été discutées. Il ne nous sera pas interdit de tenir compte de ces divergences pour apprécier ses essais d'explications.

Le dogme monothéiste est fermement mis en relief par Hermas : « Avant tout, crois qu'il n'y a qu'un Dieu, qui a tout créé et consommé et a fait de rien toutes choses pour qu'elles existassent. » *Mand.*, I, 1. Tel est le premier commandement; tel est aussi le premier article du symbole. Le chrétien admet, avant toute autre chose, l'existence d'un Dieu unique, créateur du ciel et de la terre. Et, dans tout l'ouvrage, c'est ce Dieu unique qui est mis en relief; c'est à lui que vont les adorations et les louanges des fidèles. Jésus-Christ n'est même pas nommé dans le *Pasteur*, et l'on a expliqué cette omission étrange par l'atmosphère de suspicion dans laquelle vivaient les chrétiens de Rome au temps de la composition du livre et qui rendait dangereuse la seule mention du Christ. L'explication n'est pas invraisemblable; encore faut-il ajouter que le prophète ne sent pas le besoin de s'appuyer sur le rôle historique du Sauveur et que ses regards sont bien plutôt orientés vers l'avenir que vers le passé.

Ce n'est pas à dire qu'Hermas se désintéresse de la spéculation proprement dite et, lorsqu'il en a l'occasion, il essaie, tant bien que mal, d'expliquer sa croyance. La cinquième parabole mérite une mention spéciale. L'auteur y raconte l'histoire d'une vigne dont le propriétaire a confié le soin à un serviteur fidèle et dévoué. Comme la vigne a prospéré sous la conduite de ce serviteur, le père, après avoir pris conseil de son fils, qui est aussi son héritier, et de ses amis, décide de l'adopter et de le faire cohéritier de son fils. Et voici le sens de la parabole : « Le champ c'est le monde. Le maître du champ est celui qui a tout créé et tout achevé et confirmé; le fils est le Saint-Esprit. Le serviteur est le Fils de Dieu; la vigne est ce peuple qu'il a planté; les pieux (de la clôture) sont les saints anges du Seigneur qui gouvernent son peuple; les herbes arrachées de la vigne sont les infidélités des serviteurs de Dieu; les mets envoyés du festin sont les commandements que Dieu a donnés à son peuple par son fils; les amis et les conseillers sont les saints anges qui ont été créés les premiers; l'absence du maître, c'est le temps qui reste jusqu'à sa parousie. — Je lui dis : Seigneur, tout cela m'apparaît grand, magnifique et glorieux... Mais explique-moi encore ce que je vais te demander. — Pourquoi le Fils de Dieu est-il représenté comme un serviteur dans la parabole? »

Nous comprenons cette question, et nous sommes d'accord avec Hermas pour la poser au Pasteur. Voici la réponse : « Écoute; le Fils de Dieu n'est pas présenté comme un serviteur, mais en grande puissance et seigneurie. — Comment, Seigneur, lui dis-je? je ne comprends pas. — Dire que Dieu a planté une vigne, c'est dire qu'il a créé son peuple et l'a confié à son fils; et le fils a établi les anges sur le peuple pour le garder; et lui-même a effacé leurs péchés avec beaucoup de peines et de labeurs; car on ne peut bêcher une vigne sans travailler et sans peiner. Ayant donc effacé les péchés du peuple, il lui a montré les chemins de la vie, lui donnant la loi qu'il avait reçue de son père. Tu vois qu'il est le Seigneur du peuple, ayant reçu de son père toute-puissance. Quant à ce que le Maître a pris conseil de son fils et des anges glorieux pour admettre son serviteur à l'héritage, écoute : L'Esprit-Saint qui préexistait, qui a créé toute créature, Dieu l'a fait habiter dans la chair qu'il a voulu. Or, cette chair où a habité l'Esprit-Saint a bien servi l'esprit, se conduisant saintement et purement, sans souiller l'esprit d'aucune façon. Cette chair donc, qui s'était montrée bonne et pure, qui avait travaillé avec l'esprit, qui l'avait secondé dans toute son œuvre, qui s'était comportée fortement et virilement, il l'a élevée jusqu'à l'associer au Saint-Esprit. Car cette chair avait plu à Dieu parce que, sur terre, portant le Saint-Esprit, elle n'avait pas été souillée. Il a donc pris conseil du Fils et des anges glorieux pour que cette chair, qui avait irréprochablement servi l'esprit eût une habitation et ne fût pas privée de la récompense de ses services. » *Simil.*, v, 5-6.

Aussi bien la parabole elle-même que son explication sont embrouillées comme à plaisir. On pense d'instinct à la parabole des vignerons dans l'Évangile, et Hermas, le premier, a dû y penser lorsqu'il a écrit cette page du *Pasteur*. Mais, tandis que, dans l'Évangile, tout est clair et cohérent, ici tout est obscur et c'est en vain que l'auteur essaie de se dépêtrer dans la multitude des détails qu'il a accumulés et dont ensuite il ne sait guère trouver une interprétation satisfaisante. Il semble d'abord que le Fils de Dieu soit identifié avec l'Esprit Saint, tandis que le serviteur, chargé de soigner la vigne et de la faire fructifier, n'est autre que le Seigneur Jésus; celui-ci travaille si bien que ses mérites lui valent, sur le conseil de l'Esprit-Saint et des grands anges, le titre et la dignité de Fils de Dieu. Mais ici, la conscience chrétienne proteste : comment le Seigneur Jésus ne serait-il qu'un serviteur? comment ne serait-il qu'un fils adoptif de Dieu? Hermas se rend bien compte de cette protestation et il ajoute un commentaire nouveau : après avoir glorifié les labeurs du Christ, il explique que l'esclave de la parabole n'est pas le Christ tout entier comme précédemment, mais seulement le corps qu'a habité l'Esprit-Saint, disons, si l'on veut, l'homme dans lequel a résidé le Fils de Dieu; c'est ce corps, cette chair, cet homme que Dieu a élevé et glorifié en l'admettant à la possession de la gloire éternelle.

Cette nouvelle explication laisse encore beaucoup à désirer. Non seulement elle détruit l'unité de la personne du Christ; mais, du point de vue de la théologie trinitaire, elle semble identifier le Fils de Dieu et l'Esprit-Saint, c'est-à-dire qu'elle aboutit au binitarisme. Cette conclusion est trop absolue : on conçoit mal qu'un chrétien, même peu théologien, ait pu, au

milieu du IIe siècle confondre le Fils et l'Esprit de Dieu. On croira volontiers que l'Esprit qui vient habiter dans le Christ n'est pas, au sens strict le Saint-Esprit, mais seulement l'élément spirituel et divin, sans aucune précision. Dès lors, l'existence de la Trinité des personnes est sauvegardée. En toute hypothèse, les explications proposées par Hermas laissent à désirer; leur imprécision nous empêche d'ailleurs de classer l'auteur du *Pasteur* soit parmi les adoptianistes, soit parmi les subordinatiens, soit parmi les binitariens; on pourrait croire à première vue qu'il est l'un ou l'autre; mais, comme il propose successivement diverses hypothèses, il faut conclure seulement que ses expressions trahissent sa croyance intime et la déforment.

La neuvième parabole semble avoir été composée un certain temps après le reste du livre; et elle trahit une pensée plus ferme, bien que les incohérences n'en soient pas absentes. Il est manifeste qu'Hermas a de la peine à se mouvoir dans le monde des symboles qu'il a créés. Cette parabole, on le sait, raconte la construction de l'Église sous la forme d'une tour qui repose sur un roc inébranlable, dans lequel a été creusée une porte neuve. Hermas interroge le Pasteur à ce sujet :

Avant tout, Seigneur, explique-moi ceci : qu'est-ce que le rocher et la porte? — Le rocher, dit-il, et cette porte, c'est le Fils de Dieu. — Comment donc, Seigneur, le rocher est-il ancien et la porte neuve? — Écoute et comprends, homme qui ne comprends rien. Le Fils de Dieu est né avant toute la création, de sorte qu'il a été le conseiller de son Père dans son œuvre créatrice. Voilà pourquoi il est ancien. — Mais la porte, Seigneur, pourquoi est-elle neuve? — Parce que c'est aux derniers jours du monde qu'il s'est manifesté; c'est pourquoi la porte est neuve (et elle a été faite) pour que ceux qui doivent être sauvés entrent par elle dans le royaume de Dieu... Nul ne peut entrer dans le royaume de Dieu sinon par le nom de son Fils lui-même. — Le nom du Fils de Dieu est grand et infini et soutient le monde entier; si donc toute la création est soutenue par le Fils de Dieu, que dire de ceux qui ont été appelés par lui, qui portent le nom du Fils de Dieu et qui observent ses commandements? » *Simil.*, IX, XII, 1-5; XIV, 5.

Il n'est plus question ici de l'Esprit-Saint, sinon peut-être tout au début de la parabole, où le Pasteur déclare : « Je vais te montrer tout ce que t'a déjà montré l'Esprit-Saint qui s'est entretenu avec toi sous la figure de l'Église : car cet esprit est le Fils de Dieu. » *Similit.*, IX, I, 1. Encore ne peut-on rien conclure de ce texte isolé, fait pour rattacher la neuvième parabole à la cinquième : l'Esprit-Saint n'est pas nécessairement une personne dans le langage d'Hermas. En toute hypothèse, le Fils de Dieu est nettement défini : il préexiste à la création; il a été le conseiller de son Père dans l'œuvre créatrice; il soutient le monde entier. Aux derniers jours du monde, il s'est manifesté, et l'incarnation n'est plus comme précédemment une habitation de l'Esprit-Saint dans une chair humaine, mais une ostension dont la véritable nature n'est d'ailleurs pas précisée. Enfin, le nom du Fils est le seul par qui les hommes puissent être sauvés : il faut, de toute nécessité, entrer dans la tour, par la porte qui est le Fils de Dieu. L'influence de l'Évangile de saint Jean est trop manifeste ici pour qu'il y ait lieu d'insister.

On s'étonne pourtant de voir encore le Fils de Dieu paraître au milieu des six anges glorieux comme s'il était le premier d'entre eux; et comme, à la parabole VIII, l'ange grand et glorieux est nommé Michel, on se demande si Hermas n'a pas confondu le Fils de Dieu et l'archange Michel. Il faut, pour expliquer ces formules embrouillées, se souvenir des spéculations judaïques sur les anges. Dans l'Ancien Testament, l'ange de Jahvé jouait un rôle important, ci-dessus, col. 1551; Michel était présenté comme le gardien et le guide d'Israël. On peut croire qu'Hermas a pensé à tout cela et qu'il a voulu y faire allusion. Mais on n'attachera pas autrement d'importance à ces identifications passagères et superficielles.

En somme, la théologie d'Hermas est bien celle que nous pouvions attendre d'un chrétien de bonne volonté, attaché de tout son cœur à l'Église, mais assez ignorant des difficultés dans lesquelles il s'engage. Il ne faut pas lui demander des précisions; il ne faut même pas s'étonner des incohérences ou des contradictions dans lesquelles il lui arrive de tomber. Rien de tout cela n'atteint l'essentiel de sa croyance.

III. LES APOLOGISTES. — La grande affaire des apologistes, c'est de défendre la foi chrétienne contre les objections des païens ou des Juifs. Lorsqu'ils commencent à écrire, entre 120 et 140, l'Église est déjà une force; l'Évangile a été prêché un peu partout dans le monde romain. Les païens instruits s'inquiètent. Pline le Jeune a dû demander à l'empereur Trajan des instructions au sujet de ces gens qui chantent des hymnes au Christ comme à un Dieu. Lucien écrira bientôt dans le *Peregrinus :* « Les malheureux se sont persuadé qu'ils ne mourront jamais et qu'ils vivront éternellement... De plus, leur premier législateur leur a persuadé qu'ils sont tous frères entre eux, dès qu'ils ont rejeté et renié une bonne fois tous les dieux de l'hellénisme, pour adorer ce sophiste crucifié qui est leur maître et pour vivre selon ses lois. » *Peregr.*, XIII. Et Celse lui fera écho : « Si l'unique objet de leur culte était le Dieu unique, ils pourraient peut-être argumenter puissamment contre leurs adversaires; mais maintenant ils offrent un culte excessif à cet homme apparu récemment et pourtant ils ne croient pas offenser Dieu en adressant aussi leur culte à l'un de ses serviteurs. » Dans Origène, *Contra Cels.*, VIII, 12, *P. G.*, t. XI, col. 1533. Contre les philosophes qui attaquent le christianisme, il faut lutter par des arguments philosophiques. Telle est la mission que revendiquent les apologistes... Même ceux qui, comme Tatien, se moquent des philosophes ne font pas autre chose; leurs arguments font partie de l'arsenal de la diatribe cynique.

Si désireux qu'ils soient de mettre en relief l'accord foncier du christianisme avec la raison et la sagesse humaine, les apologistes n'en sont pas moins avant tout des fidèles, attachés de toute leur âme aux enseignements de l'Église. Il ne faut pas s'y tromper : ce qui compte d'abord pour eux, c'est la croyance traditionnelle. Ils essaient d'expliquer cette croyance, de la mettre à la portée des païens cultivés; mais ils n'attachent pas d'autre importance à leurs arguments que d'être pour eux un instrument de conquête. Il pourra par suite leur arriver d'employer des formules inadéquates, des expressions suspectes : plus qu'à cela nous devons nous attacher aux passages dans lesquels s'affirmera leur adhésion à la foi commune.

1° *Saint Justin.* — Justin le Philosophe est, à bien des égards, le plus important des apologistes. Il n'est pas seulement celui que nous connaissons le mieux. Il est aussi celui qui a fait le plus d'efforts personnels pour réfléchir sur sa foi et pour l'exprimer en termes philosophiques.

Au point de départ de ses affirmations, prend place la croyance en Dieu. « Ce qui est toujours semblable à soi-même et immuable et cause de l'être pour tout le reste, c'est cela qui est Dieu. » *Dial.*, 3 (textes de Justin dans *P. G.*, t. VI). Cette définition platonicienne est d'ailleurs loin d'épuiser tout le contenu de l'idée de Dieu. Justin ne se contente même pas de dire : « L'ineffable Père et Seigneur de l'univers ne va nulle part, ne se promène, ni ne dort, ni ne se lève, mais il demeure à sa propre place où qu'elle soit; il est doué d'une vue et d'une ouïe pénétrantes, non par le moyen des yeux

et des oreilles, mais par une puissance indicible. » *Dial.*, 127. Il ajoute que Dieu est bon et qu'il aime les hommes, tellement qu'il les admet à jouir de l'immortalité et à partager sa vie. » *Apol.*, I, 10.

Bien plus, il y a en Dieu une Trinité de personnes : « Nous ne sommes pas athées, nous qui vénérons le Créateur de l'univers... et nous honorons celui qui nous a enseigné ces choses et qui est né pour cela, Jésus-Christ, qui a été crucifié sous Ponce-Pilate, gouverneur de Judée au temps de Tibère César, que nous reconnaissons pour le Fils du vrai Dieu et que nous mettons au second rang, et en troisième lieu l'Esprit prophétique. » *Apol.*, I, 13.

Dieu, le Père inengendré et ineffable, a donc un Fils que saint Justin appelle aussi le Verbe. Le Fils de Dieu est vraiment distinct du Père et, dans le *Dialogue*, l'apologiste consacre de nombreuses pages à établir cette distinction : « Je reviens aux Écritures, et je vais essayer de vous convaincre, déclare Justin à Tryphon, que celui qui est apparu à Abraham, à Jacob, à Moïse et qui est décrit comme un Dieu, est autre que le Dieu qui a fait toutes choses, je veux dire autre par le nombre, mais non par la pensée; car j'affirme qu'il n'a rien fait ni rien dit que ce que le Créateur du monde, celui au-dessus duquel il n'y a pas d'autre Dieu, a voulu qu'il fasse ou qu'il dise. » *Dial.*, 56. Et plus loin : « Il a été prouvé que cette puissance, que le texte prophétique appelle Dieu et Ange, n'est pas seulement nominalement distincte du Père comme la lumière l'est du soleil, mais qu'elle est quelque chose de numériquement distinct. » *Dial.*, 128.

Le Verbe, distinct du Père, est Dieu : « Ceux qui disent que le Fils est le Père, montrent bien qu'ils ne connaissent pas le Père et qu'ils ne savent pas que le Père de l'univers a un Fils qui, étant Verbe et premier-né de Dieu, est aussi Dieu. » *Apol.*, I, 63; cf. *Dial.*, 34, 36, 37, 38, 61, 58.

Le Verbe est préexistant et antérieur à toute créature. Il est Dieu avant la création. *Dial.*, 56, 48. Il n'est donc pas lui-même une créature; et si on lui applique le texte de Prov., VIII, 22, « le Seigneur m'a créé », *Dial.*, 61, c'est à la condition de ne pas appuyer sur le sens du verbe ἔκτισε. Tandis que les autres êtres sont des œuvres ou des créatures, lui seul est le rejeton de Dieu, *Apol.*, I, 21; *Dial.*, 62; son enfant, *Dial.*, 125; son Fils unique, *Dial.*, 105; et personne hors de lui n'est Fils de Dieu. *Apol.*, I, 23; II, 6.

Cependant, par la génération, le Fils ne se trouve pas séparé du Père; celui-ci n'est pas privé de son Verbe, et sa substance n'est pas partagée. « Lorsque nous proférons un verbe, nous engendrons un verbe et nous ne le proférons pas par une amputation qui diminuerait le verbe qui est en nous. C'est aussi comme ce que nous voyons d'un feu allumé à un autre feu; celui auquel il est allumé n'en est pas diminué, mais il reste le même; et celui qui s'y est allumé se montre bien réel, sans diminuer celui auquel il s'est allumé. » *Dial.*, 61, 128.

Tout cela est très clair. Mais quelques expressions de l'apologiste le sont moins et ont amené des théologiens à se poser des questions importantes sur le développement de sa pensée. La première de ces questions porte sur le moment de la génération du Verbe : le Verbe, engendré sans doute avant la création, ne l'a-t-il pas été conséquemment à la résolution formée par Dieu de créer? Sa génération n'est-elle pas ainsi l'effet d'un acte libre; et, si le Verbe existait auparavant en Dieu comme raison immanente, n'est-il pas devenu une personne lors de sa génération? C'est ainsi que Justin écrit : « Comme principe, avant toutes les créatures, Dieu engendra de lui-même une puissance qui était Verbe... elle peut recevoir tous les noms, parce qu'elle exécute les desseins du Père et qu'elle est née du Père par volonté. » *Dial.*, 61. Et encore : « Ce Fils, émis réellement avant toutes les créatures, était avec le Père, et c'est avec lui que le Père s'entretient... ce même être est principe avant toutes les créatures et il a été engendré par Dieu comme son Fils : c'est lui que Salomon appelle Sagesse. » *Dial.*, 62. Ou bien : « Son Fils, le seul qui soit proprement appelé Fils, le Verbe qui, avant toutes les créatures était avec lui et avait été engendré quand, au commencement, le Père fit et ordonna toutes choses. » *Apol.*, II, 6.

Ces textes sont embarrassants. Si Justin affirme que le Verbe est antérieur à toutes les créatures, il ne déclare pas qu'il est éternel; et en mettant sa génération en rapport avec la création du monde, il semble dire qu'il a été produit par un acte libre et volontaire de Dieu. Sans doute, l'apologiste n'a pas aperçu les conséquences de ses formules et nous aurions tort de l'accuser : que lui importait après tout l'éternité métaphysique, lorsqu'il s'agissait de mettre en relief l'action du Verbe dans la création? Il reste cependant que les mots employés laissent à désirer : on les évitera plus tard.

On peut également se demander si Justin n'enseigne pas la subordination du Verbe par rapport au Père. Pour l'apologiste, comme pour saint Jean, Dieu est invisible et c'est le Verbe qui le manifeste aux hommes. Il exerce son action de plusieurs manières. Déjà parmi les païens, « tout ce qu'ont dit ou découvert de juste les philosophes et les législateurs, ils l'ont atteint, grâce à une participation partielle du Logos, par leurs découvertes et leurs études. Mais, comme ils n'ont pas connu le tout du Logos, qui est le Christ, ils se sont souvent contredits... Socrate ne put persuader à personne de mourir pour sa doctrine; mais le Christ, que Socrate a connu partiellement — car il était et il est le Logos présent en tout, et il a prédit ce qui devait arriver par les prophètes et par lui-même en devenant semblable à nous et en nous enseignant tout cela — le Christ a persuadé non seulement les philosophes et les lettrés, mais même des artisans et des hommes tout à fait ignorants, qui ont méprisé l'opinion, la crainte et la mort, car il est le Verbe du Père ineffable et non pas un produit du logos humain. » *Apol.*, II, 10.

Parmi les Juifs, le Verbe s'est manifesté surtout dans les théophanies : «Dire que l'auteur et le père de l'univers ait abandonné tous les espaces supracélestes pour apparaître en un coin de terre, personne, si peu d'esprit qu'il ait, ne l'oserait. » *Dial.*, 60. « Par suite, on doit croire qu'il y a au-dessous du Créateur de l'univers un autre Dieu et Seigneur qui est appelé ange, pour qu'il annonce aux hommes tout ce que veut leur annoncer le Créateur de l'univers, au-dessus duquel il n'y a pas d'autre Dieu. » *Dial.*, 61. Comme le remarque le P. Feder, cet argument, très efficace pour établir la distinction des personnes divines, met en péril l'égalité et l'unité substantielle du Père et du Fils. Et saint Justin insiste sur la subordination du Fils : après avoir développé l'enseignement des théophanies, il déclare qu'il pense avoir démontré que celui qui est apparu à Abraham, à Isaac, à Jacob et aux autres patriarches, et qui est nommé Dieu, est assujetti au Père et Seigneur et qu'il exécute sa volonté. *Dial.*, 126.

On peut d'ailleurs ajouter que Justin n'en affirme pas moins la divinité du Fils : on a l'impression que sa philosophie l'a égaré en des voies périlleuses, tandis que la fermeté de son attachement à la croyance traditionnelle le retenait dans l'orthodoxie. Lorsqu'il se contente d'affirmer les enseignements chrétiens, il les exprime en termes généralement heureux. Lorsqu'il essaie de les expliquer, de concilier en particulier la transcendance et l'unité de Dieu avec la doctrine du Verbe, il lui arrive d'employer des expressions inadéquates. Nous ne nous laisserons pas impressionner par

elles. De Justin, nous retiendrons surtout le témoignage qu'il donne à la foi catholique par sa vie et par sa mort.

2° *Tatien.* — Tatien, disciple de saint Justin, donne sur le Verbe un enseignement analogue à celui de son maître; mais il développe d'une manière assez fâcheuse ses propres idées sur le double état du Verbe, avant et après la création :

« Dieu, dit-il, était dans le principe, et nous avons appris que le principe c'est la puissance du Verbe. Car le maître de toutes choses, qui est lui-même le support substantiel de l'univers, était seul en ce sens que la création n'avait pas encore eu lieu; mais, en ce sens que toute la puissance des choses visibles et invisibles était en lui, il renfermait en lui-même toutes choses par le moyen de son Verbe. Par la volonté de sa simplicité sort de lui le Verbe; et le Verbe, qui ne s'en alla pas dans le vide, est la première œuvre du Père. C'est lui, nous le savons, qui est le principe du monde. Il provient d'une distribution, non d'une division. Ce qui est divisé est retranché de ce dont il est divisé, mais ce qui est distribué suppose une dispensation volontaire et ne produit aucun défaut dans ce dont il est tiré. Car, de même qu'une seule torche sert à allumer plusieurs feux et que la lumière de la première torche n'est pas diminuée parce que d'autres torches y ont été allumées, ainsi le Verbe, en sortant de la puissance du Père, ne priva pas de Verbe celui qui l'avait engendré. Moi-même, par exemple, je vous parle et vous m'entendez, et moi qui m'adresse à vous, je ne suis pas privé de mon verbe parce qu'il se transmet de moi à vous; mais en émettant un verbe, je me propose d'organiser la matière confuse qui est en vous. Et comme le Verbe, qui fut engendré dans le principe, a engendré à son tour, comme son œuvre, en organisant la matière, la création que nous voyons, ainsi moi-même, à l'imitation du Verbe, étant régénéré et ayant acquis la connaissance de la vérité, je travaille à mettre de l'ordre dans la confusion de la matière dont je partage l'origine. Car la matière n'est pas sans principe ainsi que Dieu, et elle n'a pas, n'étant pas sans principe, la même puissance que Dieu; mais elle a été créée; elle est l'œuvre d'un autre, et elle n'a pu être produite que par le Créateur de l'univers. » *Orat.*, 5, *P. G.*, t. VI, col. 813.

Tout est loin d'être clair dans ce chapitre. On y relèvera la comparaison des torches allumées que Justin avait déjà employée et que reprendra le concile de Nicée; on y relèvera aussi l'affirmation que la production du Verbe ne crée chez le Père aucune division ni aucune diminution. Mais on ne pourra guère s'empêcher d'être inquiet devant l'affirmation d'un double état du Verbe, d'abord intérieur, immanent au Père; puis proféré au moment de la création. Tatien va jusqu'à dire que le Verbe est la première œuvre du Père, affirmation dangereuse s'il faut la prendre à la lettre. Même si, comme il est probable, il n'y a pas lieu d'insister sur le mot œuvre, on ne voit pas comment échapper à l'impression que, pour Tatien, la création du monde marque pour le Verbe le début de son existence personnelle.

Tatien ne parle guère du Saint-Esprit, sinon pour dire que l'Esprit de Dieu n'est point en tous les hommes, « mais en quelques-uns qui vivent justement; il est descendu, s'est uni à leur âme et, par ses prophéties, a annoncé aux autres âmes l'avenir caché; et celles qui ont obéi à la sagesse ont attiré en elles l'esprit qui leur est apparenté. » *Orat.*, XIII. On retiendra cette doctrine de l'inspiration, dans laquelle Tatien se borne à reprendre des formules traditionnelles. Ajoutons que, un peu plus bas, l'apologiste appelle l'Esprit-Saint le ministre du Dieu qui a souffert : expression inattendue, dans laquelle on a voulu voir une affirmation de la personnalité du Saint-Esprit.

3° *Athénagore.* — L'*Apologie* d'Athénagore prétend donner à ses lecteurs un exposé de la doctrine chrétienne. Après avoir traité de l'existence de Dieu, elle poursuit :

« J'ai donc suffisamment prouvé que nous ne sommes pas des athées, nous qui adorons le Dieu sans principe, éternel, invisible, impassible, incompréhensible, incontenable, qui ne peut être atteint que par l'intelligence et par la raison, qui est entouré par une lumière, une beauté, un esprit, une puissance ineffables, qui a fait, qui a créé, qui gouverne l'univers par son Verbe... (Lacune). Car nous admettons aussi le Fils de Dieu; et qu'on ne me dise pas qu'il est ridicule que Dieu ait un Fils, car nous ne concevons pas Dieu le Père et Dieu le Fils à la manière des poètes... mais le Fils de Dieu, c'est le Verbe du Père en idée et en puissance, car c'est de lui et par lui que tout a été fait, le Père et le Fils ne faisant qu'un. Le Fils est dans le Père et le Père est dans le Fils par l'unité et la puissance de l'esprit. Le Fils de Dieu est l'intelligence et le Verbe du Père. Et si, dans votre haute sagesse, vous voulez savoir ce que signifie l'Enfant, je vais le dire en peu de mots. Il était la géniture du Père, non qu'il ait été produit, car Dieu, dès l'origine, étant une intelligence éternelle, avait avec lui son Verbe, puisqu'il est éternellement raisonnable (λογικός); mais, pour que, dans toutes les choses matérielles, qui étaient comme une nature informe et comme une terre stérile, les plus pesantes étant mêlées aux plus légères, il fût parmi elles idée et énergie, étant sorti au dehors. C'est ce qu'enseigne l'Esprit prophétique : « Le Seigneur, dit-il, m'a créée pour être le com- « mencement de ses voies dans l'accomplissement de ses « œuvres. » D'ailleurs, ce Saint-Esprit lui-même qui agit sur les prophètes, nous disons que c'est une dérivation de Dieu, dérivant de lui et y remontant comme un rayon de soleil. Qui donc ne s'étonnerait d'entendre appeler athées des gens qui affirment un Dieu Père, un Fils Dieu, un Esprit-Saint, qui montrent leur puissance dans l'unité et leur distinction « dans le rang? » *Apol.*, 10, *P. G.*, t. VI, col. 908.

Ce passage est des plus remarquables. Pour la première fois peut-être, nous avons un exposé complet du dogme trinitaire. Sans doute, saint Justin avait employé déjà le raisonnement que reprend Athénagore pour montrer que les chrétiens n'étaient pas des athées, mais il avait beaucoup moins longuement présenté la croyance chrétienne. Ici, nous avons quelque chose de clair et qui s'efforce d'être définitif. D'abord un seul Dieu, Père, Fils et Saint-Esprit. Le Père est tout-puissant, éternel, invisible et le reste : la raison suffit à déterminer ses attributs. Quant au Fils, il est dans le Père comme le Père est en lui : Athénagore emprunte la formule à saint Jean, il ne saurait prendre de meilleur guide.

Pourquoi faut-il alors que l'apologiste semble dire que le Fils est sorti du Père au moment de la création du monde, après être resté en lui jusqu'alors? Pense-t-il que le Fils n'a commencé à avoir une existence personnelle que lors de la création? Les commentateurs ne sont pas d'accord sur le véritable sens du passage. Il est en tout cas permis d'insister sur ce fait que, pour Athénagore, Dieu n'a jamais été sans Verbe; que, par suite, le Verbe n'a pas été créé, mais qu'il est sorti du Père. Après quoi, on peut ajouter que les formules destinées à mettre en relief le rôle du Verbe dans l'œuvre créatrice sont en effet ambiguës; comme bien d'autres Pères, Athénagore a été gêné par le texte, déjà classique, des Proverbes, qu'il a cru devoir citer et qui, dans la traduction des Septante, semble favoriser l'idée de la génération temporelle du Verbe.

La formule relative au Saint-Esprit « qui dérive de Dieu et y remonte comme un rayon de soleil » a été également discutée et, comme toutes les métaphores, elle prête en effet le flanc à la critique. On peut croire cependant qu'elle veut surtout mettre en relief la divinité du Saint-Esprit, procédant du Père, envoyé par lui dans les âmes des prophètes et des saints, et qu'il serait fortement exagéré d'insister sur le retour vers le Père pour découvrir ici des tendances expressément sabelliennes.

4° *Saint Théophile d'Antioche.* — Parmi les apologistes, saint Théophile occupe une place à part parce qu'il est évêque. Il a charge d'âmes; il est le représen-

tant autorisé de la tradition. Nous devons écouter sa voix avec un particulier respect.

Notons d'abord, chez lui, l'affirmation claire de la Trinité : « Les trois jours qui ont eu lieu avant les astres sont des images de la Trinité, de Dieu, de son Verbe et de sa Sagesse. Et à la quatrième image répond l'homme, qui a besoin de la lumière, afin qu'il y ait Dieu, Verbe, Sagesse, homme. C'est pourquoi les astres ont été produits le quatrième jour. » *Ad Autolyc.*, II, 15, *P. G.*, t. VI, col. 1077. Pendant longtemps, ce texte a été regardé comme donnant le plus ancien emploi du terme Τριάς : ce mot apparaît déjà dans les *Excerpta ex Theodoto* publiés par Clément d'Alexandrie. En tout cas, l'usage qu'en fait Théophile suffit à montrer qu'il ne s'agit pas d'un mot nouveau, qui aurait eu besoin d'explication; c'est déjà, vers 180, un mot usuel. On aura aussi remarqué que Théophile désigne l'Esprit-Saint sous le nom de Sagesse; il n'est pas le seul à employer ce langage, malgré ses inconvénients : le Fils pouvant aussi être appelé Sagesse, nous voyons mieux aujourd'hui le danger qu'il y a à attribuer le même nom à l'Esprit-Saint. En tout cas, dans le texte cité, toute ambiguïté est absente; et ce sont bien les trois personnes de la Trinité qui sont nommées dans l'ordre traditionnel.

Sur le Verbe et ses rapports avec le Père, saint Théophile s'étend assez longuement :

« Dieu a créé l'univers du néant. Car rien ne lui est contemporain; mais lui, qui est à lui-même son lieu, qui n'a besoin de rien, qui existe avant les siècles, a voulu créer l'homme pour être connu de lui; c'est donc pour lui qu'il prépara le monde. Car celui qui est créé a besoin de beaucoup de choses; celui qui est incréé n'a besoin de rien. Dieu donc, ayant son Verbe intérieur en ses entrailles, l'a engendré avec sa Sagesse, le proférant avant l'univers. Il se servit de ce Verbe comme d'un aide dans les œuvres qu'il fit et c'est par lui qu'il a tout fait. Ce Verbe est dit principe, parce qu'il est principe et Seigneur de toutes les choses qui ont été faites par lui. Ce Verbe donc, étant esprit de Dieu, et principe, et sagesse, et puissance du Très-Haut, descendait dans les prophètes et par eux énonçait ce qui regarde la création du monde et tout le reste. Car les prophètes n'étaient pas quand le monde fut fait, mais seulement la Sagesse qui est en lui, la Sagesse de Dieu et son Verbe saint, qui est toujours avec lui. C'est pourquoi, il parle ainsi par Salomon le prophète : « Quand il prépara le ciel, j'étais avec « lui... » *Ad Autolyc.*, II, 10, *P. G.*, t. VI, col. 1064.

Nous sommes frappés d'abord, en lisant ce texte, d'y trouver si claire la distinction du Verbe intérieur et du Verbe proféré; saint Théophile tient à cette distinction, car il y revient ailleurs :

« L'Écriture nous enseigne qu'Adam dit qu'il entendit la voix. Or, une voix qu'est-ce autre chose que le Verbe de Dieu, qui est aussi son Fils?... selon que la vérité nous décrit le Verbe intérieur existant toujours dans le cœur de Dieu. Car, avant que rien fût produit, il avait ce Verbe comme conseiller, lui qui est son intelligence et sa pensée. Mais quant Dieu voulut faire ce qu'il avait projeté, il engendra ce Verbe en le proférant, premier-né de toute la création; par là, Dieu ne se priva pas lui-même de son Verbe, mais il engendra son Verbe et s'entretenait toujours avec lui. » *Ad Autolyc.*, II, 22, *ibid.*, col. 1088.

Sans doute, la manière dont Théophile parle du double état du Verbe et emploie, pour le décrire, des termes techniques est faite pour nous rassurer, car ces termes devaient être assez connus dans le milieu où il vivait et pouvaient y être employés sans aucun danger. Malgré tout, nous sommes obligés d'avouer qu'ils sont difficiles à entendre correctement. Si l'on admet que le Verbe, d'abord immanent, a été proféré pour servir à Dieu d'instrument dans l'œuvre de la création, on ne voit pas comment la génération du Fils n'aurait pas été un acte temporel et libre de la part du Père. Il y a là des expressions dangereuses, que l'avenir ne devait pas consacrer

On voit aussi, dans le second passage que nous avons cité, à quel point la confusion du Verbe et de l'Esprit-Saint devient facile, au moins dans le langage, lorsqu'on donne à ce dernier le nom de Sagesse. Théophile n'a pas, semble-t-il, évité l'écueil, bien que sa pensée ait été plus ferme que ses formules.

5° *Conclusion.* — Somme toute, les apologistes sont loin d'apporter, dans l'expression du dogme trinitaire, des précisions ou des clartés nouvelles; on trouve au contraire chez eux, lorsqu'il s'agit d'expliquer l'origine du Verbe et les relations du Père avec le Fils, des expressions assez difficiles à justifier lorsqu'on les compare aux définitions ultérieures. Si leur foi est correcte, leur philosophie l'est beaucoup moins. Et sans doute est-ce parce qu'ils sont des philosophes qu'ils se laissent entraîner parfois plus loin qu'il ne l'aurait fallu. Il ne faut pas oublier, lorsqu'on veut les juger correctement, que, dans les ouvrages qui nous en sont parvenus, ils ne parlent pas en docteurs de l'Église, mais en entraîneurs ou en convertisseurs. Ils veulent atteindre des païens et les amener à la foi; ils sont ainsi amenés à s'exprimer comme eux, à traduire en langage philosophique les ineffables mystères de la vie divine. Comment s'étonner des imperfections de leur langage?

IV. SAINT IRÉNÉE. — Bien différent des apologistes est saint Irénée de Lyon. Celui-ci n'a rien d'un philosophe. Il est évêque et rien que cela. Il se présente comme le gardien de la tradition apostolique. La seule chose qu'il veut savoir, c'est l'enseignement traditionnel. Il est d'ailleurs admirablement placé pour le connaître. En Asie Mineure, il a entendu les leçons de saint Polycarpe, disciple de saint Jean. A Rome où il a vécu, il a recueilli celles de saint Justin. En Gaule, il a trouvé à Lyon une Église dans tout l'éclat de sa première ferveur et de son attachement à ses maîtres. Recueillir le témoignage d'Irénée, c'est en définitive écouter la grande voix de l'Église catholique vers la fin du IIe siècle.

Nous savons déjà que le principe de la foi chrétienne est la croyance à la Trinité : « Ceux qui sont de l'Église suivent une voix unique qui traverse le monde entier. C'est une tradition ferme qui nous vient des apôtres, qui nous fait contempler une seule et même foi, tous professant un seul et même Dieu, le Père, tous croyant la même économie de l'incarnation du Fils de Dieu, tous reconnaissant le même don de l'Esprit. » *Cont. hær.*, V, XX, 1, *P. G.*, t. VII, col. 1177. A plusieurs reprises, Irénée a l'occasion de rappeler les articles fondamentaux du Symbole : voir ci-dessus, col. 1608. En opposition il signale l'hérésie :

« L'erreur s'est étrangement écartée de la vérité sur les trois articles principaux de notre baptême. En effet, ou bien ils méprisent le Père, ou bien ils ne reçoivent pas le Fils en parlant contre l'économie de son incarnation; ou ils n'admettent pas l'Esprit-Saint, c'est-à-dire qu'ils méprisent la prophétie. » *Demonstr.*, c. 100, *P. O.*, t. XII, p. 800.

Rien n'est plus simple que ces formules générales. Saint Irénée les emploie avec une prédilection marquée. Il ne saurait y avoir l'ombre d'un doute : pour lui, comme pour Justin, comme pour Athénagore, le chrétien est avant tout celui qui croit à la Trinité.

Parfois d'ailleurs l'exposé s'amplifie. Le petit traité de la *Démonstration* est surtout consacré à développer la doctrine trinitaire :

« Un seul Dieu, le Père, incréé, invisible, créateur de tout, au-dessus duquel et après lequel il n'y a pas d'autre Dieu. Ce Dieu est intelligent, et c'est pourquoi il a fait les créatures par le Verbe... Le Verbe est appelé le Fils (5)... Ce Dieu est glorifié par son Verbe, qui est son Fils éternel (10)... Les prophètes annonçaient dans leurs oracles la manifestation de Notre-Seigneur Jésus-Christ, fils de Dieu, en disant que, comme homme, il sortirait de la race de

David, mais que, selon l'esprit, il serait Fils de Dieu, étant au commencement auprès de son Père, engendré avant la constitution du monde (30)... Le Père est Seigneur et le Fils est Seigneur. Le Père est Dieu et le Fils est Dieu, car celui qui est né de Dieu est Dieu. Ainsi donc, par l'essence même de la nature de son être, on démontre qu'il n'y a qu'un seul Dieu, quoique, d'après l'économie de notre rédemption, il y ait un Fils et un Père (47). *P. O.*, t. XII, p. 758, 761, 771, 779.

Les exigences de la lutte contre les gnostiques obligent saint Irénée à insister sur l'unité absolue de Dieu :

« Il convient de commencer par la thèse principale et capitale, celle qui a pour objet le Dieu créateur, qui a fait le ciel et la terre et tout ce qu'ils renferment, ce Dieu que les blasphémateurs regardent comme le fruit d'une déchéance; il faut montrer qu'il n'y a rien au-dessus de lui ni après lui; qu'il a créé non sous une influence étrangère, mais spontanément et librement, puisqu'il est seul Dieu, seul Seigneur, seul Créateur, seul Père, seul contenant toutes choses et donnant l'être à toutes choses. » *Cont. hær.*, II, I, 1, *P. G.*, t. VII, col. 709.

Semblablement, saint Irénée doit prouver contre les gnostiques que le Dieu des chrétiens ne diffère pas du Dieu de l'Ancien Testament et que le Père du Sauveur n'est autre que le Dieu adoré par les Juifs. Nous n'avons pas à insister ici sur cette double démonstration.

Il n'y a donc qu'un Dieu. Mais ce Dieu a un Fils qui est Dieu comme lui et qui vient de lui par une génération éternelle :

« Dieu, étant tout entier raison et tout entier Logos, dit ce qu'il pense et pense ce qu'il dit. Car sa pensée, c'est son Logos; son Logos c'est sa raison; et la raison qui renferme tout, c'est le Père lui-même. Celui donc qui parle de la raison de Dieu et qui prête à cette raison une émission qui lui soit propre, fait de Dieu un composé, comme si Dieu était autre chose que la raison suprême... Si quelqu'un nous demande : « Comment donc le Fils a-t-il été proféré par le Père »? nous lui répondrons que cette prolation, ou génération, ou prononciation, ou révélation, ou enfin cette génération ineffable, de quelque nom qu'on veuille la nommer, personne ne la connaît, ni Valentin, ni Marcion, ni Saturnin, ni Basilide, ni les anges, ni les archanges, ni les principautés, ni les puissances, mais seulement le Père qui a engendré et le Fils qui est né. Puis donc que sa génération est ineffable, tous ceux qui prétendent expliquer les générations et les prolations ne savent pas ce qu'ils disent, quand ils promettent d'expliquer ce qui est ineffable. » *Cont. hæres.*, II, XXVIII, 5, *P. G.*, t. VII, col. 808.

Ce texte est capital, et il ne serait pas difficile d'en trouver beaucoup du même genre dans l'œuvre de saint Irénée. Il commence par mettre en relief l'affirmation de la foi : le Verbe de Dieu, né éternellement de Dieu et Dieu comme lui. Puis il condamne, avec une impitoyable sévérité, tous les curieux qui essaient de comprendre l'ineffable génération du Verbe; il rejette en particulier la thèse du Verbe immanent et du Verbe proféré que quelques apologistes, nous l'avons vu, avaient cru pouvoir accepter. Peut-être les condamnations portées par l'évêque de Lyon contre toute recherche théologique sont-elles un peu absolues et l'avenir ne les ratifiera pas sans réserve. Elles valent cependant comme une protestation contre les théories des gnostiques et même contre les efforts des philosophes : la révélation n'est pas une sagesse humaine et la foi chrétienne repose sur le seul enseignement du Christ : combien n'est-on pas heureux de retrouver chez saint Irénée des affirmations si simples, mais si faciles à oublier!

Le Fils est Dieu comme le Père. Il est dans le Père et il possède le Père en lui. *Cont. hær.*, III, VI, 2, col. 861. Le Père immense est mesuré par le Fils, car le Fils est la mesure du Père, puisqu'il le comprend. *Ibid.*, IV, IV, 2, col. 982. Ce qu'il y a d'invisible dans le Fils, c'est le Père; ce qu'il y a de visible dans le Père, c'est le Fils. *Ibid.*, IV, VI, 6, col. 989.

Le Fils est également éternel : « Le Fils, qui coexiste toujours au Père, dès l'origine, révèle le Père aux anges, aux archanges, aux puissances, aux vertus, à tous ceux à qui Dieu veut se révéler. » *Ibid.*, II, XXX, 9, col. 823. « Le Verbe de Dieu n'a pas recherché par indigence l'amitié d'Abraham, lui qui était parfait dès l'origine : avant qu'Abraham fût, je suis, dit-il; mais c'était pour donner à Abraham la vie éternelle. » *Ibid.*, IV, XIII, 4; cf. II, XXV, 3; III, XVIII, 1; IV, XX, 1, col. 1009, 799, 932, 1032; *Demonstr.*, 30, 43, *P. O.*, t. XII, p. 771, 778.

Comme le Fils, l'Esprit-Saint est éternel : « Dieu a toujours avec lui son Verbe et sa Sagesse, le Fils et l'Esprit. » *Cont. hær.*, IV, XX, 1. « Le Verbe, c'est-à-dire le Fils, a toujours été avec le Père. Quant à la Sagesse, qui est l'Esprit, elle était aussi auprès de lui, avant la création du monde. Salomon l'a dit : « Dieu par sa « sagesse a établi la terre »; et encore : « Dieu m'a créée « comme le principe de ses voies; il m'a établie avant « les siècles. » *Cont. hær.*, IV, XX, 3, *P. G.*, t. VII, col. 1033.

L'Esprit-Saint reçoit des désignations multiples : il est le cachet divin qui grave sur ceux qu'il sanctifie l'empreinte du Père et du Fils, *Cont. hær.*, III, XVII, 3, col. 930; il est aussi l'onction dans laquelle le Christ a été oint par le Père, III, XVIII, 3, col. 934; *Demonstr.*, 47, *P. O.*, t. XII, p. 780; il est encore le Paraclet, *Cont. hær.*, III, XVII, 3, col. 930; le don, III, VI, 4, col. 863; l'eau vive, V, XVIII, 2, col. 1173; la rosée de Dieu, III, XVII, 3, col. 930; le gage de notre salut, III, XXIV, 1, col. 966. Il est surtout la Sagesse, et cette identification de l'Esprit avec la Sagesse, que nous avons déjà relevée chez Théophile d'Antioche, est très fréquente chez Irénée. *Cont. hær.*, II, XXX, 9; III, XXIV, 2; IV, VII, 4; IV, XX, 1; IV, XX, 3, col. 822, 967, 993, 1032, 1033; *Demonstr.*, 5, 10, *P. O.*, t. XII, p. 759, 761. Ne concluons pas de là, comme on l'a fait quelquefois que saint Irénée enseigne une doctrine binitarienne : il ne confond jamais en effet le Verbe et la Sagesse; et celle-ci figure, dans les formules où est le plus explicitement énoncé le dogme de la Trinité, comme le troisième terme de l'énumération. Disons seulement que, sur ce point, l'évêque de Lyon dépend d'une tradition qui paraît être d'origine syrienne ou palestinienne.

Il arrive parfois que saint Irénée représente le Fils et l'Esprit-Saint en disant qu'ils sont les mains de Dieu : image magnifique qui met en relief le rôle des trois personnes divines, le Père concevant et commandant ses œuvres, le Fils les exécutant, l'Esprit Saint les achevant et les amenant à la perfection. Ce ne sont d'ailleurs pas trois ouvriers qui agissent, mais un seul : « Dieu est intelligent et c'est pourquoi il a fait les créatures par le Verbe. Et Dieu est Esprit : aussi est-ce par l'Esprit qu'il a embelli toutes choses... C'est le Verbe qui pose la base, c'est-à-dire qui travaille pour donner à l'être sa substance et le gratifier de l'existence; et c'est l'Esprit qui procure à ces différentes forces leur forme et leur bonté; c'est donc avec justesse et convenance que le Verbe est appelé Fils, tandis que l'Esprit est appelé Sagesse de Dieu. » *Demonstr.*, 5.

Au Fils, il appartient spécialement de révéler le Père et au Saint Esprit de sanctifier les âmes. Saint Irénée se complaît à tracer longuement le tableau de cette divine pédagogie :

« C'est par cette éducation, écrit-il, que l'homme produit et créé se conforme peu à peu à l'image et à la ressemblance du Dieu non produit. Le Père se complaît et ordonne; le Fils opère et crée; l'Esprit nourrit et accroît; et l'homme doucement progresse et monte vers la perfection, c'est-à-dire se rapproche du Dieu non produit; car celui qui n'est pas produit est parfait, et celui-là c'est Dieu. Il fallait que l'homme d'abord fût créé, puis qu'il grandît, puis qu'il devînt homme, puis qu'il se multipliât, puis qu'il prît des forces, puis qu'il parvînt à la gloire et que, parvenu à la

gloire, il vit son Maître. Car c'est Dieu qu'il faut voir et la vue de Dieu rend incorruptible, et l'incorruptibilité fait qu'on est tout près de Dieu. » *Cont. hæres.*, IV, XXXVIII, 3, *P. G.*, t. VII, col. 1108.

L'action divine part ainsi du Père, elle se propage par le Fils : elle trouve son terme et sa perfection dans l'Esprit. De même, dans la vie intime de la Trinité, du Père comme de sa source cette vie se répand par le Fils dans l'Esprit :

« Le Père porte à la fois la création et son Verbe, et le Verbe, porté par le Père, donne l'Esprit à tous, selon que le Père le veut : à quelques-uns, comme il convient à l'être créé qui est œuvre de Dieu, à d'autres, comme il convient à des adoptés, qui sont enfants de Dieu. Et ainsi se manifeste un seul Dieu Père qui est au-dessus de toutes choses, et par toutes choses, et en toutes choses. Au-dessus de toutes choses, le Père, et c'est lui qui est le chef du Christ; par toutes choses, le Verbe, et c'est lui qui est le chef de l'Église; en nous tous, l'Esprit, et c'est lui qui est l'eau vive, que le Seigneur donne à ceux qui croient en lui d'une foi vraie et qui l'aiment. » *Cont. hæres.*, V, XVIII, 2, col. 1173.

On ne saurait lire ces textes, et bien d'autres qu'il serait facile de citer en abondance, sans éprouver un sentiment d'indicible sécurité. Sans doute, des esprits pointilleux ont essayé de discuter telle ou telle formule de saint Irénée. On s'est demandé si l'existence du Fils en tant que Fils ne serait pas conditionnée, chez l'évêque de Lyon, par la volonté du Père de se révéler aux hommes. On a encore relevé, ici ou là, des traces de subordinatianisme, lorsqu'il écrit, par exemple, que le Fils a reçu la souveraineté de son Père ou qu'il est porté par le Père avec la création. Ce sont là de vaines chicanes. Une fois admise l'impuissance de tout langage humain à exprimer de manière adéquate le mystère de la vie divine, on doit reconnaître que saint Irénée traduit d'une manière réellement remarquable la foi de l'Église à la Trinité.

Il ne discute pas; il n'essaie pas de comprendre; et s'il fallait lui adresser un reproche, ce serait son hostilité aux recherches, même légitimes, de l'esprit humain. Mais il garde la tradition et il s'en nourrit. Avec l'Évangile et l'Apôtre, avec les presbytres dont il a entendu les leçons et dont il aime à citer l'autorité, il croit qu'il y a un seul Dieu; il croit aussi que le Père, le Fils et le Saint-Esprit constituent les articles fondamentaux de la foi catholique. Et cela lui suffit. Au moment où disparaît avec lui le dernier témoin qui ait entendu les disciples des apôtres; au moment où vont commencer à s'élever dans l'Église des controverses sur la Trinité et les relations des personnes divines, il est bienfaisant de recueillir son enseignement. Qui pourrait hésiter à reconnaître, après l'avoir entendu, que l'Église, à la fin du IIe siècle, adore un Dieu unique en trois personnes?

IV. Les hérésies du IIIe siècle. — On peut dire que, jusqu'à la fin du IIe siècle, l'Église n'a pas eu à lutter contre des hérésies trinitaires. Sans doute, parmi les croyants, un certain nombre se sont posé des questions sur la vie divine et tous ne les ont pas résolues avec un égal bonheur. Le problème était assurément difficile de concilier la foi au monothéisme et celle à la divinité du Christ, Fils de Dieu. Mais on avait assez à faire de lutter contre les gnostiques pour ne pas vouloir s'occuper de tout à la fois, et les apologistes se préoccupaient plutôt de convertir les païens que de chercher les formules les plus capables d'exprimer le mystère de Dieu. Cependant, saint Justin connaît déjà des docteurs selon lesquels le Verbe est simplement une puissance de Dieu, inséparable de lui comme la lumière l'est du soleil et qu'il étend hors de lui ou retire à lui à sa volonté; à cette puissance, on peut donner différents noms : ange, gloire, homme, Logos, selon la forme qu'elle prend ou selon les fonctions que l'on considère en elle. *Dial.*, 128. On s'est demandé si ces docteurs étaient des chrétiens ou s'ils n'étaient pas plutôt des Juifs d'Alexandrie. La question semble insoluble. En tout cas saint Justin n'hésitait pas à condamner leur manière de voir.

A la fin du IIe siècle et au début du IIIe les hérétiques entrent en jeu. Les uns nient purement et simplement la Trinité au nom du dogme de l'unité divine : ce sont les monarchiens proprement dits, ou patripassiens. Voir l'art. Monarchianisme, t. x, col. 2194 sq. Les autres nient la divinité de Jésus-Christ, et c'est seulement par voie de conséquence qu'ils sont amenés à s'opposer au dogme de la Trinité : on peut leur donner, avec Harnack et Tixeront, le nom d'adoptianistes.

I. L'adoptianisme — Nous sommes renseignés sur les origines de l'adoptianisme et sur ses premiers développements par saint Hippolyte, *Philosoph.*, VII, 35; X, 23; IX, 3, 12, *P. G.*, t. XVI *c*, col. 3342, 3439, 3370, 3379; *Contra Noetum*, 3-4, t. X, col. 805 sq., et par le traité anonyme contre Artémon, que cite Eusèbe, *H. E.*, V, XXVIII. Les hérésiologues postérieurs, Filastrius et Épiphane, sont également à consulter.

1° *A Rome.* — Le premier auteur de l'hérésie aurait été un certain Théodote, originaire de Byzance et corroyeur de profession. Après avoir apostasié dans une persécution, Théodote se réfugia à Rome et, pour expliquer sa conduite, il assura qu'en reniant Jésus-Christ, il n'avait renié qu'un homme et non un Dieu. Épiphane, *Hæres.*, LIV, 1, *P. G.*, t. XLI, col. 961. D'après lui, Jésus n'était qu'un homme, né d'une vierge, qui avait vécu avec plus de piété que les autres. A son baptême, le Christ était descendu sur lui sous la forme d'une colombe et lui avait communiqué les puissances dont il avait besoin pour remplir sa mission. Toutefois il n'était pas devenu Dieu pour autant, bien que certains théodotiens se montrassent disposés à croire qu'il l'était devenu lors de sa résurrection.

Vers 190, Théodote fut excommunié par le pape Victor. Il parvint cependant à grouper autour de lui une communauté schismatique, sur laquelle s'étend longuement l'anonyme cité par Eusèbe, *H. E.*, V, XXVIII. Retenons seulement que les sciences exactes et la critique biblique étaient en grand honneur dans cette communauté et que, sous le pape Zéphyrin, elle eut pour évêque un certain Natalis qui finit d'ailleurs par revenir à la grande Église.

Nous connaissons les noms de plusieurs disciples de Théodote, Asclépias ou Asclépiodote, Hermophile, Apollonius et surtout Théodote le Banquier. Celui-ci est le fondateur de la secte des melchisédéciens. Selon lui, Melchisédech était supérieur à Jésus : il était en effet une très grande puissance, la vertu céleste de la grâce principale, médiateur entre Dieu et les anges, et aussi, d'après saint Épiphane, *Hæres.*, LV, 8, *P. G.*, t. XLI, col. 985, entre Dieu et nous, spirituel et établi pour le sacerdoce de Dieu. Aussi devons-nous lui présenter nos offrandes, afin qu'il les présente à son tour pour nous et que, par lui, nous obtenions la vie. Il est difficile de connaître la vraie portée de ces formules. Saint Épiphane, *Hæres.*, LV, 5, 7, col. 980, 985, nous apprend que, plus tard, Melchisédech était identifié par l'Égyptien Hiéracas avec le Saint-Esprit et par d'autres avec le Fils de Dieu qui est apparu à Abraham. Nous saisissons ici l'existence de spéculations multipliées autour du personnage mystérieux de Melchisédech : ces spéculations n'intéressent pas directement l'historien de la Trinité. Cf. art. Melchisédéciens, t. x, col. 513 sq.

Le dernier représentant de l'adoptianisme en Occident fut Artémas ou Artémon, dont nous ne savons pas grand'chose en dehors des renseignements fournis par le traité que cite Eusèbe. Encore Eusèbe se borne-

t-il à copier des passages d'intérêt anecdotique et laisse-t-il de côté ce qui se rapporte à l'enseignement. Artémon a dû prêcher à Rome aux environs de 230, et il semble qu'il était encore de ce monde après 260, lorsque éclata à Antioche l'affaire de Paul de Samosate. Peut-être est-ce lui qui est réfuté dans le *De Trinitate* de Novatien : en ce cas, nous pourrions dire qu'il niait la divinité de Jésus-Christ par crainte du dithéisme : « Si autre est le Père et autre le Fils; si d'autre part le Fils est Dieu et le Christ est Dieu, il n'y a pas un seul Dieu, mais on introduit deux dieux également : le Père et le Fils. S'il n'y a qu'un Dieu, le Christ est un homme, et c'est le Père qui est, par voie de conséquence, le Dieu unique. » Novatien, *De Trinitate*, 30, *P. L.*, t. III, col. 967. Artémon avait, paraît-il, l'audace de prétendre que sa doctrine avait été enseignée dans l'Église de Rome depuis ses origines jusqu'au pontificat de saint Zéphyrin (199-218) : nous ignorons sur quels arguments il s'appuyait pour affirmer cette thèse qui surprenait fort les catholiques. Eusèbe, *H. E.*, V, XXVIII.

2° *A Antioche. Paul de Samosate.* — L'erreur de Paul de Samosate se rattache-t-elle historiquement par quelque lien à celle d'Artémon? il ne le semble pas, et il est plus probable qu'elle constitue une tentative indépendante. Si les évêques réunis contre lui à Antioche renvoient Paul à Artémon, c'est parce qu'ils avaient remarqué des traits communs entre les deux doctrines et non parce que l'évêque d'Antioche avait emprunté ses opinions à l'hérésiarque romain. Des réflexions de même ordre l'avaient amené aux mêmes conclusions que le docteur de Rome. En tout cas, l'erreur du Samosatéen est, elle aussi, une erreur christologique et ce n'est que par contre-coup qu'elle atteint la doctrine trinitaire. La lettre des six évêques qui est le plus ancien document de la controverse déclare : « Celui qui refuse de croire et de confesser que le Fils de Dieu est Dieu avant la création du monde, en disant que l'on annonce deux dieux si le Fils de Dieu est proclamé Dieu, celui-là nous le déclarons étranger à la règle ecclésiastique et toutes les Églises catholiques sont d'accord avec nous. » Sur cette lettre, voir l'art. PAUL DE SAMOSATE, t. XII, col. 47 en haut.

Nous n'avons sur l'enseignement de Paul que des témoignages dont l'origine peut être discutée. Cependant l'essentiel de sa doctrine est assuré : Jésus a vécu comme l'un de nous.

La conclusion qui s'impose à ses yeux, c'est que le Fils de Dieu n'est pas véritablement Dieu et que le Christ est purement et simplement un homme. Cependant, la théorie de Paul ne saurait être ramenée à ces deux affirmations, car elle est beaucoup plus subtile. Au lieu de nier le mystère de la Trinité, elle s'efforce de l'expliquer. L'auteur du *De sectis* résume ainsi cette théorie : « Sur la divinité, il ne parlait que du Père... Paul de Samosate ne disait pas que le Verbe personnel est né dans le Christ, mais il appelait Verbe l'ordre et le commandement de Dieu, c'est-à-dire : Dieu a ordonné par cet homme ce qu'il voulait et faisait... Paul ne disait pas que le Père, le Fils et le Saint-Esprit étaient le même, mais il donnait le nom de Père à Dieu qui a tout créé, celui de Fils au pur homme, celui d'Esprit à la grâce qui a résidé dans les apôtres. » *De sectis*, III, 3, *P. G.*, t. LXXXVI *a*, col. 1213-1216.

L'explication du *De sectis* n'est pas parfaitement claire. Nous y voyons que le Samosaté en conservait les noms de Père, de Fils et d'Esprit-Saint, tout en affirmant que seul le Père est Dieu. Mais faisait-il du Fils et de l'Esprit-Saint des réalités subsistantes, ou ne leur reconnaissait-il qu'une existence nominale? La question reste controversée. Dans le document homéousien rédigé en 359 par Basile d'Ancyre et Georges de Laodicée, nous trouvons la déclaration suivante : « Paul de Samosate et Marcel d'Ancyre prirent prétexte de l'Évangile de saint Jean qui dit : « Au commencement « était le Verbe », pour ne pas appeler le Fils de Dieu véritablement un Fils; mais le nom de Verbe leur fournit un argument pour dire du Fils de Dieu que c'était une parole sortie de sa bouche, un son articulé. Une telle prétention obligea les Pères qui jugèrent Paul de Samosate, afin de bien montrer que le Fils a une hypostase et qu'il est subsistant, qu'il est existant et qu'il n'est pas une simple parole, à appliquer aussi au Fils le nom d'οὐσία; ils montrèrent par ce nom d'οὐσία la différence entre ce qui n'existe pas par soi-même et ce qui est subsistant. » Épiphane, *Hæres.*, LXXIII, 12, *P. G.*, t. XLII, col. 428.

A s'en tenir à ce texte, Paul aurait donc enseigné que le Verbe n'a pas de subsistence propre. Il n'est pas une οὐσία. Il n'existe que dans la mesure où il est proféré par le Père. Cependant nous savons par ailleurs que le Samosatéen admettait que Dieu a engendré son Verbe et qu'ainsi le Verbe a pris une hypostase : n'y a-t-il pas une contradiction entre les deux formules? Ou bien, au cours de la discussion qu'il a dû soutenir avec les membres du concile, Paul n'a-t-il pas été amené à faire des concessions au langage traditionnel? La question n'est peut-être pas susceptible de recevoir une solution dans l'état de nos connaissances.

En toute hypothèse, la personnalité du Verbe était loin d'être aussi accentuée que l'exigeait l'enseignement de l'Église, dans la doctrine du Samosatéen, puisque le concile d'Antioche crut devoir affirmer expressément que le Verbe a une οὐσία et qu'il n'est pas une simple λεκτικὴ ἐνέργεια de Dieu. Il alla même plus loin, puisqu'il rejeta, comme incapable d'exprimer la vraie doctrine, le terme ὁμοούσιος, ou consubstantiel, que Paul avait sans doute adopté.

Sur ce grave incident, nous n'avons, il est vrai, que des témoignages indirects. La lettre des homéousiens en 358, qui insistait là-dessus, est perdue et nous ne connaissons son argumentation que par les allusions de saint Hilaire, de saint Athanase et de saint Basile. Saint Hilaire, qui donne de la lettre une analyse détaillée écrit : « Vous ajoutez en second lieu que, lorsque Paul de Samosate a été déclaré hérétique, nos Pères ont rejeté l'*homoousios* parce que, par cette affirmation de l'unité d'ousie, il enseignait que le Père et le Fils ne sont qu'une seule et même chose. *Secundo quoque id addidistis quod Patres nostri, cum Paulus Samosatenus hæreticus pronuntiatus est, etiam homoousion repudiaverint, quia per hanc unius essentiæ nuncupationem solitarium atque unicum sibi esse Patrem et Filium prædicabat.* » *De synod.*, 81, *P. L.*, t. X, col. 534.

Saint Athanase propose une autre interprétation de la condamnation portée à Antioche contre le consubstantiel : « Ceux qui ont déposé l'homme de Samosate, écrit-il, ont entendu l'*homoousios* au sens corporel, car Paul cherchait à sophistiquer et disait : « Si le Christ « n'est pas d'homme devenu Dieu, il est donc consubs- « tantiel au Père; il est nécessaire par suite qu'il y ait « trois substances, l'une principe et les deux autres qui « en sont issues. » Pour se garder à l'endroit de ce sophisme, les Pères ont déclaré que le Christ n'était pas consubstantiel : le rapport du Fils au Père n'est point en effet ce que pensait l'homme de Samosate... L'homme de Samosate pensait que le Fils n'est pas antérieur à Marie, mais lui devait le commencement de son existence. On se réunit à ce sujet. On le déposa et on le déclara hérétique. Sur la divinité du Fils, on écrivit avec trop de simplicité et l'on n'arriva point à l'exactitude absolue pour le consubstantiel. On en parla suivant le sens qu'on en avait conçu. » *De synod.*, 45, *P. G.*, t. XXV, col. 772-773.

Lorsqu'on rapproche l'un de l'autre les textes de saint Hilaire et de saint Athanase, on ne peut manquer d'être frappé de leurs divergences. Selon saint Hilaire, Paul de Samosate aurait entendu le mot consubstantiel comme impliquant l'unité absolue d'ousie en Dieu et comme excluant par suite la trinité des personnes. Selon saint Athanase au contraire, il l'aurait interprété dans le sens d'une pluralité numérique, comme si l'on devait admettre l'existence de trois ousies en Dieu. L'explication de saint Hilaire a toutes chances d'être la vraie, d'autant plus que, seul, il a eu sous les yeux, au moment où il écrivait, la lettre des homéousiens, tandis que saint Athanase a parlé d'après ses propres conjectures. Paul de Samosate s'exprimait en monarchien décidé et l'ὁμοούσιος pour lui exprimait l'indistinction du Père et du Fils. Dirons-nous que le concile d'Antioche a eu tort de rejeter un terme que devait reprendre le concile de Nicée pour en faire la tessère de l'orthodoxie? Non sans doute. Le Samosatéen abusait de ce mot dont la claire définition n'avait pas encore été donnée et qui était inhabituel en Orient. Il était nécessaire de le repousser momentanément, malgré la faveur dont il pouvait jouir dès cette date dans les Églises d'Occident.

II. LE MONARCHIANISME PATRIPASSIEN. — Si mal connu que soit le détail de son histoire, il ne semble pas que l'erreur adoptianiste ait gravement troublé l'Église : en Occident, elle s'est perpétuée d'une manière obscure, à Rome, pendant une quarantaine d'années au début du IIIe siècle. En Orient, elle a pris l'allure d'un feu de paille avec Paul de Samosate, dont les disciples n'ont jamais dû être bien nombreux ni bien influents. C'est que tous les fidèles savaient trop bien que Jésus était le véritable Fils de Dieu et devait être adoré comme tel. Au contraire l'erreur monarchienne eut de longues répercussions et les plus hautes personnalités n'hésitèrent pas à entrer en lice pour prendre part aux controverses souvent passionnées qu'elle provoqua.

1° *La manifestation du monarchianisme.* — Les débuts de l'hérésie sont assez obscurs. S'il faut en croire saint Hippolyte, le premier à enseigner le monarchianisme aurait été Noët de Smyrne. A deux reprises, Noët fut appelé à comparaître devant le presbytérium de Smyrne ou devant les évêques des cités voisines réunis en concile. Il y affirma avec force l'unité divine et fut même, semble-t-il, amené à déclarer qu'il ne connaissait qu'un seul Dieu et nul autre en dehors de lui, qui est né, qui a souffert et qui est mort; cf. Hippolyte, *Contra Noet.*, 1, *P. G.*, t. x, col. 804; Épiphane, *Hæres.*, LVII, 1, *P. G.*, t. XLI, col. 996 AB; B. Capelle, *Le cas du pape Zéphyrin*, dans *Revue bénédictine*, 1936, p. 323-326. Cette affirmation était manifestement hérétique : les juges de Noët répliquèrent qu'eux aussi ne connaissaient qu'un seul Dieu, mais qu'ils connaissaient également le Christ, le Fils qui a souffert et qui est mort. Au monarchianisme de Noët, ils opposèrent la foi traditionnelle au Père et au Fils, réellement distincts.

Malgré sa condamnation, Noët continua à enseigner sa doctrine (vers 200) et, sous le pape Zéphyrin, un de ses disciples, Épigone, arriva à Rome où il répandit les idées nouvelles. Il y fit des adeptes, en particulier Cléomène, qui devint le chef de la secte et le resta jusqu'au jour où son influence fut éclipsée par celle de Sabellius. A ce moment, la communauté romaine paraît avoir été gravement troublée : selon Tertullien, on n'entendait plus que gens qui s'agitaient au sujet de la monarchie. *Adv. Prax.*, 3, *P. L.*, t. II, col. 157, 158.

Il est vrai que Tertullien fait intervenir, à Rome à la place d'Épigone, un certain Praxéas qui aurait commencé par obtenir du pape la condamnation du montanisme et qui, ensuite, aurait passé en Afrique pour y prêcher le monarchianisme. On a parfois identifié Praxéas, « l'affairé », à Épigone ou à Cléomène; il est plus simple de croire que, si saint Hippolyte ne le signale pas, c'est parce que son nom est resté peu connu à Rome et qu'il a dépensé en Afrique le meilleur de son activité.

L'enseignement des hérétiques nous est bien connu par des témoignages contemporains, ceux de Tertullien et de saint Hippolyte. Pour maintenir l'unité divine à laquelle ils tenaient plus qu'à tout le reste, ils affirmaient qu'il n'y avait aucune distinction entre le Père et le Fils. Dès lors, le Verbe n'est qu'un autre nom du Père, un *flatus vocis, vox et sonus oris*, dit Tertullien, *aer offensus, ...ceterum nescio quid. Adv. Prax.*, 7, *ibid.*, col. 162. C'est donc le Père qui est descendu dans le sein de la Vierge Marie, qui est né et qui, en naissant, est devenu Fils, son propre Fils à lui-même; c'est encore lui qui a souffert et qui est mort, qui est ressuscité; présentant par suite des attributs contradictoires selon l'aspect sous lequel on le considère. *Adv. Prax.*, 14-15, col. 170-174. Sous cette forme trop simple, la doctrine monarchienne était évidemment en contradiction avec tout ce que croyaient les fidèles, avec tout ce qu'avait enseigné l'Église. Il fallait expliquer à tout prix comment le Père et le Fils se distinguaient l'un de l'autre. On y parvint par une subtilité : les monarchiens déclarèrent qu'en Jésus-Christ, le Fils c'est la chair, l'homme, Jésus, tandis que le Père c'est l'élément divin uni à la chair, le Christ. *Adv. Prax.*, 29, col. 194. Cf. J. Tixeront, *La théologie anténicéenne*, p. 354-355.

En face de ces doctrines, quelle position adopta l'autorité ecclésiastique? S'il fallait en croire certains documents, la hiérarchie aurait commencé par se montrer favorable au monarchianisme. Tertullien laisse entendre que le pape Victor a fait à Praxéas un accueil bienveillant, et le pseudo-Tertullien affirme très nettement qu'il s'est même efforcé de fortifier l'hérésie. A vrai dire les expressions de l'*Adversus Praxean* sont trop vagues pour qu'on puisse s'appuyer sur elles et, dans le catalogue du pseudo-Tertullien, le nom de Victorinus paraît être une altération pour celui de Zephyrinus. On peut donc mettre la mémoire de Victor hors de cause en cette affaire.

Par contre, lorsqu'il s'agit de Zéphyrin et de Calliste, nous nous trouvons en présence d'accusations nettement formulées par saint Hippolyte qui était le contemporain de ces deux papes et qui avait pris une part active à la controverse. Selon Hippolyte, *Philosoph.*, IX, 11, *P. G.*, t. XVI c, col. 3378, Zéphyrin, après avoir permis aux fidèles de suivre les leçons des novateurs, aurait déclaré lui-même : « Je ne connais qu'un seul Dieu, Jésus-Christ, et en dehors de lui aucun autre qui est né, qui a souffert, qui est mort. » Il est vrai qu'il aurait ajouté à cela : « Ce n'est pas le Père qui est mort, c'est le Fils. » Les deux formules semblent contradictoires, et la seconde, à première vue, est assurément plus orthodoxe que la première. Mais il faut remarquer que la première formule est identiquement celle de Noët. Dans ces conditions, on ne peut admettre que Zéphyrin ait repris les expressions que les presbytres de Smyrne avaient déclarées insuffisantes. Sans doute, le pape s'est-il prononcé contre les théories du Logos qui lui paraissaient insister outre mesure sur la distinction entre le Père et le Fils, et c'est en ce sens qu'il a affirmé sa foi à l'unité divine; mais il a distingué très nettement entre le Père et le Fils. Hippolyte, partisan déclaré des spéculations sur le Verbe, lui a attribué, pour faire bref, une formule qui écartait ces spéculations.

Quant à Calliste, après avoir condamné Sabellius,

il serait l'auteur d'une profession de foi que saint Hippolyte résume ainsi :

« Le Verbe est le Fils même; il est le Père même; au nom près, il n'y a qu'un même Esprit indivisible. Le Père n'est pas une chose et le Fils une autre : ils sont une seule et même chose, l'Esprit divin qui remplit tout de haut en bas. L'Esprit, fait chair dans la Vierge, n'est pas autre que le Père, mais une seule et même chose. D'où cette parole de l'Écriture : « Ne croyez-vous pas que je suis dans le Père « et le Père en moi? » L'élément visible, l'homme, voilà le Fils; et l'Esprit qui réside dans le Fils, voilà le Père. Je ne parlerais pas de deux Dieux, le Père et le Fils, mais d'un seul. Car le Père qui s'est reposé dans le Fils, ayant assumé la chair, l'a divinisée en se l'unissant et l'a faite une avec soi, en sorte que les noms de Père et de Fils s'appliquent à un seul et même Dieu. La personnalité de Dieu ne peut se dédoubler; conséquemment le Père a compati au Fils. » *Philosoph.*, IX, 12, col. 3383.

Saint Hippolyte n'hésite pas à condamner cette formule. C'est qu'il l'interprète en fonction de ses propres idées. En réalité, saint Calliste affirme, comme il le doit, l'unité divine, et lorsqu'il emploie le mot d'Esprit, il le fait, selon un usage que nous avons déjà relevé en lui donnant le sens général d'élément divin. Il ne nie pas que le Fils et le Père sont des personnes différentes; il dit qu'ils ne sont pas des réalités différentes (ἄλλο est un neutre); et de même il ne dit pas que c'est le Père qui s'est incarné, mais l'Esprit, c'est-à-dire l'élément divin, ce qui est exact. Sans doute, le travail théologique des siècles suivants aboutira à des formules plus précises. Celle de Calliste ne nous paraît pas soulever d'insurmontables difficultés. Cf. A. d'Alès, *La théologie de saint Hippolyte*, Paris, 1906, p. 11-15; voir pourtant ici l'art. HIPPOLYTE, t. VI, col. 2507 au bas.

2° *L'opposition des théologiens. Saint Hippolyte, Tertullien, Novatien.* — L'autorité ecclésiastique a pour mission de définir le dogme et de condamner les erreurs. Il ne lui appartient pas, du moins en vertu de ses fonctions, de faire progresser la théologie et de rechercher des explications susceptibles d'éclairer les mystères. Nous venons de voir que les papes, à la fin du IIe et au début du IIIe siècle, étaient restés fidèles à leur tâche. Saint Victor avait condamné Théodote; saint Calliste avait condamné Sabellius. Saint Zéphyrin et saint Calliste avaient d'autre part proclamé leur foi et celle de l'Église à l'unité de Dieu et à la divinité de Jésus-Christ qui est né et qui a souffert. Ils n'avaient rien à faire de plus.

Les théologiens entrèrent d'ailleurs en lice. Saint Hippolyte qui, à Rome, avait pu suivre toutes les étapes de la controverse, Tertullien, qui avait vu Praxéas à l'œuvre en Afrique, étaient admirablement placés pour reprendre l'énoncé du problème. Remarquons cependant qu'il faut tenir compte, dans l'appréciation de leurs témoignages, des coefficients personnels, spécialement importants ici. Saint Hippolyte est un adversaire des papes Zéphyrin et Calliste; il réunit autour de lui un groupe important de fidèles; et lorsque, à la mort de saint Zéphyrin, Calliste est élu pour lui succéder, il n'hésite pas à se poser en face de lui comme l'évêque légitime. De son côté, Tertullien est un violent, un emporté : au moment où il rédige l'*Adversus Praxean,* il est déjà séduit par l'hérésie montaniste dans laquelle il s'enfoncera de plus en plus. Si importants que soient les témoignages de ces deux hommes, ils ne sauraient être reçus comme l'expression de l'enseignement authentique de l'Église.

1. *Saint Hippolyte.* — Hippolyte commence naturellement par affirmer le dogme fondamental du christianisme, l'unité de Dieu. *Adv. Noet.*, 3, *P. G.*, t. X, col. 808. Pourtant, cette unité essentielle comporte une économie mystérieuse, puisqu'elle se communique à trois personnes distinctes. *Adv. Noet.*, 3-4, *ibid.* Avant tous les temps, Dieu existait seul, mais tout en étant seul, il était multiple, μόνος ὤν πολὺς ἦν, car il n'était pas sans parole ni sans sagesse. *Adv. Noet.*, 10, col. 817. Dieu engendre d'abord, par sa pensée, le Verbe, non pas un Verbe qui serait une simple émission de voix, mais le Verbe qui est son raisonnement ou sa parole intérieure, et Hippolyte insiste sur le caractère de génération que possède l'acte divin : θεὸς λόγον πρῶτον ἐννοηθεὶς ἀπογεννᾷ, οὐ λόγον ὡς φωνήν, ἀλλ' ἐνδιάθετον τοῦ παντὸς λογισμόν. τοῦτον μόνον ἐξ οὐκ ὄντων ἐγέννα· τὸ γὰρ ὂν αὐτὸς ὁ πατὴρ ἦν, ἐξ οὗ τὸ τοῦ γεννηθῆναι αἴτιον τοῖς γενομένοις λόγος ἦν. *Philosoph.*, X, 33, t. XVI *c*, col. 3447.

Au temps marqué par son libre choix, Dieu produisit son Verbe au dehors. Ainsi le Verbe apparut hors de Dieu, et il y eut ainsi un autre par rapport au Père; non pas cependant de telle sorte qu'on ait le droit de dire deux dieux, car le Verbe est une lumière produite par une lumière; il est comme une eau qui sort d'une source, comme un rayon qui s'échappe du soleil. Le Verbe est l'intelligence qui, apparaissant dans le monde, s'est montrée comme Fils de Dieu, *Adv. Noet.*, 11. Ainsi, comme les apologistes antérieurs, saint Hippolyte met la génération du Verbe en rapport intime avec la création : le Verbe est montré, s'avance, pour créer; en vertu de sa génération il a reçu et porte en lui les idées conçues par l'esprit du Père dont il exécute les desseins. *Adv. Noet.*, 10, t. X, col. 817.

Saint Hippolyte va même plus loin que ses devanciers, car il rattache l'incarnation elle-même à la génération du Verbe. Le Verbe est Fils, puisqu'il est engendré, et on peut lui appliquer le titre de μονογενής. Cependant, cette filiation ne devient complète que par l'incarnation qui y ajoute un nouveau titre et qui a été prévue dans les desseins éternels du Père. Si donc Dieu a appelé le Verbe son Fils, c'est par anticipation, en pensant qu'il le deviendrait un jour : τὸν λόγον ὂν υἱὸν προσηγόρευε διὰ τὸ μέλλειν αὐτὸν γένεσθαι. « Sans la chair, et considéré à part soi, le Verbe n'est pas Fils complet bien que, monogène, il fût Verbe complet. » *Adv. Noet.*, 15, col. 824 C.

Le Saint-Esprit occupe une place très effacée dans l'enseignement d'Hippolyte et cela se comprend sans peine, puisqu'il n'y avait pas de controverses soulevées à son sujet. Il est cependant mentionné à plusieurs reprises, avec les deux autres personnes divines : « Le Père a tout soumis au Christ en dehors de soi-même et de l'Esprit-Saint; et ceux-ci sont réellement trois. » *Adv. Noet.*, 8, col. 816. « Nous contemplons le Verbe incarné; nous pensons le Père par lui; nous croyons au Fils; nous adorons le Saint-Esprit. » *Adv. Noet.*, 12, col. 820. Aussi peut-il conclure que le Père est glorifié par la Trinité. *Adv. Noet.*, 14, col. 821 C. L'Esprit-Saint est-il une personne? Hippolyte semble le nier, car il écrit : « Je ne dirai pas deux dieux, mais un seul, deux personnes (πρόσωπα δύο), et en économie comme troisième la grâce du Saint-Esprit : οἰκονομίᾳ δὲ τρίτην τὴν χάριν τοῦ ἁγίου πνεύματος. » *Adv. Noet.*, 14, col. 821 A. Il n'y a d'ailleurs pas lieu d'insister sur ce point. Pendant longtemps encore, la théologie du Saint-Esprit restera défaillante.

Disons seulement que, dans l'ensemble, saint Hippolyte suit la voie tracée par les apologistes. Peut-être même est-il en recul par rapport à saint Justin, car il semble insister plus que lui sur la subordination du Verbe par rapport au Père, et « à côté de textes qui affirment nettement l'unité de l'essence divine, il en est d'autres qui paraîtraient réduire l'économie divine à une union dynamique morale... Hippolyte ne venge le mystère contre les attaques modalistes qu'aux dépens de l'éternité des processions divines. Si le Verbe existe avant tous les temps, il ne prend possession de sa personnalité comme Fils de Dieu qu'au prix d'une

double génération temporelle, l'une divine, l'autre humaine. » A. d'Alès, *La théologie de saint Hippolyte*, p. 30.

2. *Tertullien.* — Beaucoup plus précis et plus complet, malgré de réelles lacunes, est l'exposé de Tertullien. L'*Apologétique* donne un résumé que l'on citait encore avec faveur au cours des controverses du IVe siècle :

« Dieu a créé cet univers que nous voyons par sa parole et par sa raison et par sa puissance... Nous regardons la parole et la raison et aussi la puissance par lesquelles Dieu a tout créé comme une substance propre que nous appelons Esprit. Sa parole est dans cet esprit quand il commande, la raison le seconde quand il dispose, la puissance l'assiste quand il réalise. Nous disons que Dieu a proféré cet esprit et qu'en le proférant il l'a engendré et que, pour cette raison, il est appelé Fils de Dieu et Dieu, à cause de l'unité de la substance : car Dieu aussi est esprit. Quand un rayon est lancé hors du soleil, c'est une partie qui part du tout; mais le soleil est dans le rayon, parce que c'est un rayon du soleil et que la substance n'est pas divisée, mais étendue, comme la lumière qui s'allume à la lumière. La matière source demeure entière et ne perd rien, même si elle communique sa nature par plusieurs canaux. Ainsi ce qui est sorti de Dieu est Dieu, Fils de Dieu, et les deux ne font qu'un. Ainsi l'esprit qui vient de l'esprit et Dieu qui vient de Dieu est autre par la mesure, il est second pour le rang non par l'état, et il est sorti de sa source sans s'en être détaché. » *Apolog.*, XXI, 10-13, *P. L.*, t. I, col. 398; trad. Waltzing.

L'*Adversus Praxean* est beaucoup plus développé, comme on peut s'y attendre, puisque ce traité est tout entier composé pour réfuter le monarchianisme. Nous nous contenterons d'en rapporter les thèses essentielles. Voir les art. MONARCHIANISME et TERTULLIEN. Dans le principe, déclare Tertullien, Dieu était seul, en ce sens du moins que rien n'existait en dehors de lui, car il avait en lui sa raison. Cette raison les Grecs l'appellent λόγος; les Latins lui donnent le nom de *sermo*, mais ce dernier nom doit être expliqué en ce sens que la parole n'est pas autre chose que la raison en exercice et qu'il ne faut pas y voir, avec les docteurs stoïciens, un souffle de voix ou de l'air battu. Dieu qui pense nécessairement possède aussi de toute éternité sa parole intérieure qu'il produit et constitue comme un second terme par rapport à lui. *Adv. Prax.*, 5, *P. L.*, t. II, col. 160.

Lorsque Dieu voulut créer, il proféra cette parole intérieure, et par elle l'univers fut produit. Le Verbe, jusqu'alors caché en Dieu, en sortit; il devint une voix et un son pour proclamer le *Fiat lux!* Cette prolation constitue la naissance parfaite du Verbe qui est ainsi enfanté et devient Fils. *Adv. Prax.*, 7, col. 161. Le Fils est donc tout autre chose qu'une parole, qu'un son; il est une personne distincte du Père. *Quæcumque ergo substantia sermonis fuit illam dico personam, et illi nomen filii vindico, et dum filium agnosco, secundam a patre defendo. Adv. Prax.*, 7, col. 162.

Cependant la prolation du Verbe *ad extra*, sa génération en tant que Fils ne le séparent pas du Père. Il lui reste uni, comme le fleuve l'est à sa source et le rayon au soleil : *Nec dubitaverim dicere filium et radicis fruticem et fontis fluvium et solis radium, quia omnis origo parens est et omne quod ex origine profertur progenies est, multo magis sermo Dei, qui etiam proprie nomen filii accepit. Adv. Prax.*, 8, col. 163. Qu'on n'aille donc pas comparer la doctrine catholique avec la théorie valentinienne des éons que profère le Dieu suprême et qui se séparent de lui : le Fils demeure dans le Père. Le Père et lui ne sont qu'un. Ces textes de saint Jean, que cite Tertullien, sont trop clairs pour supporter une contradiction.

Tertullien se représente la manifestation du Verbe à l'occasion de la création comme un fait assez important pour avoir donné à Dieu la qualité de Père. Il écrit en effet : *Quia et pater Deus est et judex Deus est, non ideo tamen et pater et judex semper quia Deus semper. Nam nec pater potuit esse ante filium, nec judex ante delictum. Fuit autem tempus cum et delictum et filius non fuit, quod judicem atque patrem faceret. Adv. Hermogen.*, 3, t. II, col. 200. On est un peu surpris de retrouver ici une formule qui semble annoncer celle d'Arius : il y eut un temps où il n'y avait pas de Fils. Certes, pour Tertullien, cela veut dire seulement qu'il y eut un temps où le Verbe ne s'était pas manifesté hors de Dieu, ne pouvait pas être appelé le premier-né de la création, n'avait pas acquis le droit au titre de Fils de Dieu qui est attaché à sa manifestation extérieure. Cf. A. d'Alès, *La théologie de Tertullien*, p. 95. Mais cette formule reste insuffisante.

Ici encore, nous retrouvons une doctrine qui rappelle celle des apologistes. Ce n'est pas sur la question de la génération du Verbe que le rôle de Tertullien est important à relever. C'est beaucoup plutôt sur la question de la divinité du Saint-Esprit, laissée dans l'ombre par la plupart des docteurs antérieurs à saint Athanase. On pourrait dire qu'ici son adhésion à l'erreur montaniste l'a aidé à réfléchir. Le montanisme annonce le règne de l'Esprit : comment l'Esprit n'occuperait-il pas une place de choix dans la pensée de ses fidèles? Le Saint-Esprit est donc Dieu, *Adv. Prax.*, 13, col. 168; il est un même Dieu avec le Père et le Fils, *ibid.*, 2, col. 157; il procède du Père par le Fils, *ibid.*, 4, col. 159. Il vient de Dieu et du Fils : *tertius enim est Spiritus a Deo et Filio, sicut tertius a radice fructus ex frutice, et tertius a fonte rivus ex flumine, et tertius a sole apex ex radio. Ibid.*, 8, col. 164. Il est encore le vicaire du Fils, *De præscript.*, 13, col. 26. Tout cela est très remarquable.

Tout aussi remarquables sont les formules qu'emploie Tertullien pour parler de la Trinité; et quelques-unes d'entre elles ne seront pas améliorées par la suite. Si Dieu est unique, il y a en lui une certaine économie, une dispensation, une communication de l'unité qui en fait découler une trinité : *Ex uno omnia per substantiæ scilicet unitatem et nihilominus custodiatur oikonomiæ sacramentum, quæ unitatem in trinitatem disponit, tres dirigens Patrem et Filium et Spiritum, tres autem non statu, sed gradu, nec substantia sed forma, nec potestate sed specie, unius autem substantiæ et unius status et unius potestatis, quia unus Deus, ex quo et gradus isti et formæ et species in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti deputantur. Adv. Prax.*, 2, col. 157. Saint Irénée avait déjà employé le mot οἰκονομία, mais Tertullien en fait un usage particulièrement heureux.

Par l'économie se constituent des personnes : *unamquamque personam in sua proprietate constituunt. Ibid.*, 11, col. 167; *alium autem quomodo accipere debeas jam professus sum, personæ non substantiæ nomine, ad distinctionem non ad divisionem. Ibid.*, 12, col. 168. Il semble bien que, pour Tertullien, la personne est bien plutôt la présentation concrète de l'individu que le support d'un titre légal : certes le mot *persona* est susceptible d'un sens juridique et il peut aussi désigner la personne morale; mais ici il est employé dans un sens beaucoup moins technique; il sert à mettre en relief ce qu'il y a de caractéristique dans chacune des personnes divines. Cf. G.-L. Prestige, *God in patristic thought*, p. 159.

Les trois personnes sont numériquement distinctes entre elles. Tertullien insiste sur cet aspect du mystère, afin de réfuter plus sûrement ses adversaires : *duos quidem definimus, Patrem et Filium; etiam tres cum Spiritu sancto, secundum rationem oikonomiæ quæ facit numerum. Adv. Prax.*, 13, col. 169. Elles ont chacune des propriétés qui ne permettent pas de les confondre l'une avec l'autre; ce qui n'empêche pas qu'elles sont Dieu au même titre l'une que l'autre, ayant même

substance, même état, même pouvoir, même vertu : *non quasi non et Pater deus et Filius deus et Spiritus sanctus deus et dominus unusquisque. Ibid.*, 13, col. 169. Les trois personnes ne sont d'ailleurs pas *unus : unus enim singularis numeri significatio videtur;* mais *unum*, ainsi que l'affirme Notre-Seigneur dans l'Évangile, en parlant de ses rapports avec le Père : *at nunc, cum duo masculini generis unum dicit neutrali verbo, quod non pertinet ad singularitatem sed ad unitatem, ad similitudinem, ad conjunctionem, ad dilectionem Patris, qui Filium diligit, et ad obsequium Filii qui voluntati Patris obsequitur, « unum sumus dicens ego et Pater », ostendit duos esse, quos æquat et jungit. Ibid.*, 23, col. 184. Et encore : *Qui tres unum sunt, non unus, quomodo dictum est : « ego et Pater unum sumus », ad substantiæ unitatem, non ad numeri singularitatem. Ibid.*, 25, col. 188.

Cette unité de substance, Tertullien ne la regarde pas comme simplement spécifique ou générique; elle est numérique et absolue. Il insiste en effet sur le fait qu'il y a entre le Père et le Fils distinction et distribution de l'unité, non pas séparation et division, mais il déclare en même temps que les trois personnes ne possèdent qu'une seule substance, que le Fils n'est Dieu que de l'unité du Père.

Sans doute, toutes les formules qu'emploie Tertullien ne sont pas également heureuses : on a pu discuter ce qu'il dit de la subordination du Fils par rapport au Père ou encore les passages dans lesquels il représente la substance du Fils comme une portion de celle du Père : *Pater enim tota substantia est, Filius vero derivatio totius et portio. Ibid.*, 9, col. 164. Ces expressions sont assurément malheureuses; elles sont le fait d'un théologien qui essaye de scruter le mystère sans avoir encore à sa disposition un vocabulaire suffisamment éprouvé. Ce qu'il faut surtout retenir des tentatives faites par le grand Africain, c'est d'une part l'emploi des mots *una substantia tres personæ*, qui resteront classiques dans la théologie latine et qui serviront désormais à exprimer l'unité divine et la trinité des personnes; c'est encore et peut-être surtout le fait que Tertullien est sûr, en parlant de la sorte, d'exprimer la foi traditionnelle de l'Église. A l'adversaire qu'il combat, ce Praxéas qui n'est que d'hier, s'oppose la règle de foi : voir ci-dessus, col. 1608. Tertullien peut bien déclarer que sa foi a été encore éclairée par le Paraclet et manifester ainsi son attachement à l'erreur montaniste. La règle de foi qu'il transcrit est celle de toute l'Église et sa vérité est assurée par l'argument de prescription.

3. *Novatien.* — Le *De Trinitate* de Novatien est plus récent que l'*Adversus Praxean* de Tertullien, mais nous ne saurions préciser à quelle occasion il a été écrit. L'auteur y prend à parti des hérétiques qui semblent bien être les partisans d'Artémon et l'on peut croire qu'il a rédigé son livre un peu avant 250. Il n'est pas possible d'en dire davantage. En tout cas son exposé se recommande par sa clarté et sa simplicité. Il nous suffira d'en rappeler les points essentiels. Pour le détail, voir l'art. NOVATIEN, t. XI, col. 821-829.

La règle de la vérité exige que l'on croie d'abord en Dieu, Père et Seigneur tout-puissant, créateur de toutes choses. Il faut croire, en même temps qu'en Dieu le Père, au Fils de Dieu, Jésus-Christ, Notre-Seigneur, véritablement Dieu comme son Père. Il faut enfin croire au Saint-Esprit, jadis promis à l'Église et donné en son temps par le Christ qui l'appela tantôt Paraclet, tantôt Esprit de vérité. Telle est la doctrine commune et traditionnelle de l'Église. Texte dans *P. L.*, t. III, col. 885 sq.

Novatien n'insiste pas sur le Saint-Esprit, et nulle part, il ne lui donne le nom de Dieu; il se contente de lui attribuer une éternité divine et une vertu céleste, *De Trinit.*, 29, col. 943, et il le déclare *illuminator rerum divinarum. Ibid.*, 16, col. 915. Cela suffit d'ailleurs pour que nous n'ayons aucun doute sur sa pensée. Au plus, faut-il relever qu'il le place entre le Fils de qui il reçoit et les créatures auxquelles il donne.

Toute l'attention de Novatien est concentrée sur les relations du Père et du Fils, et voici comment il les exprime au c. 31 du *De Trinitate*, qui résume tout l'ouvrage : « Dieu le Père est auteur et créateur de toutes choses, seul sans origine, invisible, immense, immortel, éternel, seul Dieu, incomparable en grandeur, en majesté, en puissance. De lui, quand il voulut, naquit le Verbe son Fils, qui seul connaît les secrets du Père. Bien que né du Père, il est toujours dans le Père avant tous les temps, sinon le Père ne serait pas toujours le Père. Néanmoins, le Père le précède en tant que Père; et le Fils, procédant du Père, est moindre que lui. Donc, à la volonté du Père, il procéda du Père, substance divine, appelée Verbe, par qui toutes choses ont été faites. Il est donc avant toutes choses, mais après le Père, seconde personne après le Père qui a seul en propre la divinité : *Deus utique procedens ex Deo, secundam personam efficiens post Patrem qua Filius, sed non eripiens illud Patri quod unus est Deus.*

« Fils unique et premier-né de celui qui, n'ayant pas d'origine, est seul principe et chef de toutes choses, il a manifesté le Père qui est le seul Dieu. Soumis au Père en toutes choses, bien que Dieu lui-même, il montre par son obéissance Dieu le Père de qui il procède : *Dum se Patri in omnibus obtemperantem reddit, quamvis sit et Deus, unum tamen Deum Patrem de obedientia sua ostendit, ex quo et originem traxit.* Il est Dieu, mais engendré pour être Dieu. Il est Seigneur, mais né du Père pour être Seigneur. Il est Ange, mais destiné par son Père à être l'Ange du grand conseil divin. Devant le Père, il est soumis comme Fils, devant tout le reste, il est Seigneur et Dieu. Il reçoit du Père, avant l'empire sur toutes choses, tous les droits et la substance même de la divinité, mais il les remet au Père. Ainsi apparaît-il que le Père est seul Dieu, parce que la divinité qu'il communique au Fils revient du Fils à lui. Médiateur entre Dieu et les hommes, le Christ Jésus, recevant du Père, comme Dieu, l'empire sur toute créature, se soumet avec toute créature à lui soumise à son Père, seul et vrai Dieu. *Ita, mediator Dei et hominum Christus Jesus, omnis creaturæ subjectam sibi habens a Patre proprio potestatem, qua Deus est, cum tota creatura subdita sibi, concors Patri suo Deo inventus, unum et solum et verum Deum Patrem suum, manente in illo quod etiam auditus est, breviter approbavit. De Trinit.*, 30, col. 947, 948; cf. A. d'Alès, *Novatien*, p. 96-97.

On le voit, Novatien enseigne clairement la génération éternelle du Fils, et il déclare que toujours le Verbe s'est distingué du Père. Il ne reprend pas la distinction chère à saint Hippolyte entre le Verbe immanent et le Verbe proféré et n'indique pas que la création du monde a apporté une modification profonde dans la vie, dans l'état, dans la situation du Verbe : sans doute jusqu'alors il était dans le Père, et il devient alors avec le Père; il procède du Père : *quando Pater voluit, processit ex Patre;* cette procession est une génération; mais elle n'affecte pas la nature du Verbe. Novatien ne dit-il pas cependant qu'à la fin du monde, lorsque le Fils sera parvenu au terme de sa mission, il sera résorbé dans la nature divine et cessera d'avoir une existence propre? On a cru parfois découvrir cette doctrine dans les dernières lignes que nous avons citées. Mais cette interprétation est assurément inexacte. Le mouvement que décrit ici Novatien n'appartient pas au plan de l'histoire; il se réalise dans la sphère de cette vie divine qui ne connaît pas plus de déclin que de commencement.

Ce qui nous frappe davantage, c'est l'affirmation maintes fois répétée par Novatien de la subordination du Verbe à Dieu le Père. « Si, écrit notre auteur, le Verbe n'était pas né, il serait inné et il y aurait deux innés, donc deux Dieux. S'il n'était pas engendré, il y aurait deux inengendrés, donc deux Dieux. S'il était sans origine et sans principe, il y aurait deux principes, donc deux Dieux. S'il n'était pas Fils, il serait Père et il y aurait deux Pères, donc deux Dieux. S'il était invisible, il y aurait deux invisibles... De même s'il était incompréhensible, il y aurait deux incompréhensibles.» *De Trinit.*, 31, col. 950. Novatien est amené à multiplier les affirmations par crainte du dithéisme, et il a assurément raison de mettre en opposition la paternité du Père et la filiation du Fils; nous retrouverons plus loin la même affirmation de cette opposition. Seulement ne laisse-t-il pas croire que les deux personnes divines ainsi opposées sont inégales et que le Fils est réellement inférieur au Père? Il est remarquable qu'au v[e] siècle, Arnobe le Jeune, dans le *Conflictus Arnobii catholici et Serapionis*, I, 1, *P. L.*, t. LIII, col. 257-258, voulant exposer la doctrine arienne, n'a rien trouvé de mieux que d'emprunter les formules de Novatien, comme si celles-ci exprimaient les erreurs mêmes d'Arius. Sans doute, Arnobe se trompe-t-il en agissant de la sorte, car Novatien a toujours eu soin d'affirmer la divinité du Fils et de l'élever au-dessus de toutes les créatures. Il reste pourtant que les formules du prêtre romain laissent encore à désirer et que même, lorsqu'il s'agit d'exprimer les relations des personnes divines, elles n'ont pas la plénitude de celles de Tertullien.

V. Les Alexandrins. — Tandis que les théologiens occidentaux, au cours de la première moitié du III[e] siècle, étaient surtout préoccupés de définir la doctrine trinitaire contre les hérésies monarchiennes, les maîtres de l'école d'Alexandrie s'efforçaient de leur côté de réfléchir sur le mystère divin et ils le faisaient, peut-on dire, dans un esprit plus dégagé de tout souci de controverse. De là l'importance de leur témoignage.

L'apparition, tout à la fin du II[e] siècle, d'un enseignement proprement catholique à Alexandrie est un fait de grande importance dans l'histoire des dogmes et il est permis de le souligner ici. Jusqu'alors en effet l'Égypte n'est entrée dans la vie générale du christianisme que par l'intermédiaire des maîtres gnostiques qu'elle a formés : Valentin, Basilide, Héracléon ont joué un grand rôle au cours du II[e] siècle et leurs noms reparaissent souvent dans les livres des docteurs chrétiens. Il est au moins très vraisemblable que le catholicisme ne s'est pas laissé devancer par l'hérésie dans la vallée du Nil; cependant la liste des évêques alexandrins, conservée par Eusèbe, ne suffit pas à nous renseigner sur leur activité, et il faut arriver au temps de Pantène et de Clément pour voir briller d'un vif éclat la doctrine de la grande Église.

1. Clément. — Pantène n'est guère qu'un nom pour nous, et il ne faut pas nous attendre à trouver dans les œuvres de Clément des renseignements très précis sur la Trinité. Photius accuse sans doute le vieux maître d'avoir commis ici toutes sortes d'erreurs. Il aurait admis dans les *Hypotyposes*, paraît-il, deux Verbes du Père, dont le moindre aurait apparu aux hommes; et Photius cite même ses paroles : « Le Fils est appelé Verbe, du même nom que le Logos du Père, mais ce n'est pas celui-ci qui s'est incarné. Ce n'est pas le Logos du Père, mais une vertu de Dieu, une émanation du Verbe lui-même, devenu esprit, qui a habité dans les cœurs des hommes. » Clément aurait encore enseigné que le Fils est une créature. *Biblioth.*, cod. 109, *P. G.*, t. CIII, col. 384. Ce dernier grief peut être exact. Le premier ne semble pas mérité, et l'on a des raisons de croire que Photius s'est mépris sur la pensée de Clément; celui-ci a seulement distingué, comme beaucoup de ses prédécesseurs, entre la raison divine immanente, attribut du Père et le Verbe proféré qui est le Fils.

En toute hypothèse, Clément est surtout un moraliste. Le dogme paraît l'intéresser assez peu par lui-même. Nous ne savons pas ce qu'aurait contenu le dernier ouvrage de la trilogie qu'il avait conçue, s'il avait eu le temps de le rédiger, et nous connaissons trop mal les *Hypotyposes* pour en porter une appréciation exacte, mais nous savons que le *Protreptique*, le *Pédagogue* et les *Stromates* donnent la première place à la vie pratique et aux devoirs du chrétien. Ce n'est guère qu'en passant, par accident en quelque sorte, que la doctrine est effleurée.

Il faut cependant noter que Clément admet l'existence d'un Dieu unique, absolument transcendant, à tel point qu'il se trouve au-dessus de l'un et de la monade. Ce Dieu unique semble à première vue celui des philosophes platoniciens : il n'en est rien. Clément ne se contente pas de parler de la bonté de Dieu qui veille sur les hommes et qui veut leur salut. Il connaît et adore la Trinité : « O mystérieuse merveille; un est le Père de l'univers; est un aussi le Verbe de l'univers; un est encore l'Esprit-Saint et partout le même. Une est la mère Vierge, qu'il m'est doux d'appeler l'Église.» *Pædag.*, I, VI, 42. « De nuit, de jour, en vue du jour parfait, chantons un cantique d'actions de grâces au seul Père et au Fils, au Fils et au Père, au Fils pédagogue et maître, avec le Saint-Esprit. » *Pædag.*, III, XII, 101. « Nous ignorons le trésor que nous portons dans des vases d'argile, trésor qui nous a été confié par la vertu de Dieu le Père, par le sang du Dieu Fils, par la rosée du Saint-Esprit. » *Quis dives*, 34. « Toute parole se tient que confirment deux ou trois témoins, le Père, le Fils et le Saint-Esprit : ce sont là les témoins et les aides qui nous obligent à conserver lesdites épîtres. » *Eclog. proph.*, 13. L'intérêt de ces textes rapides vient précisément de ce qu'ils sont jetés en passant. Clément ne se propose pas de démontrer sa croyance; il se contente de l'affirmer; et sur le dogme fondamental de la Trinité il se sent en plein accord avec l'Église.

Les détails qu'il donne ailleurs doivent aussi être relevés. Clément affirme d'abord la génération éternelle du Verbe : en expliquant le début de la première épître de saint Jean, il rapporte à ce sujet le témoignage d'un presbytre : *Quod ergo dicit : ab initio, hoc modo presbyter exponebat, quod principium generationis separatum ab opificis principio non est. Cum enim dicit : quod erat a principio, generationem tangit sine principio Filii cum Patre simul exstantis. Erat ergo Verbum æternitatis significativum et non habentis initium, sicut etiam Verbum ipsum, hoc est Filius, quod secundum æqualitatem substantiæ unum cum Patre consistit, sempiternum est et infectum.* Ce texte est doublement intéressant, d'abord parce qu'il reproduit une exégèse traditionnelle, puis parce qu'il met dans un relief très accentué l'éternité du Verbe. *Adumbrat. in I. Epist. Joan.;* édit. Stählin, du *Corpus* de Berlin, *Œuvres de Clément*, t. III, p. 210. Ailleurs, Clément revient sur la même idée : la génération du Verbe n'a pas seulement précédé la création : elle est sans commencement, ἄναρχος, car le Père n'est Père qu'à la condition d'avoir un Fils, *Stromat.*, VII, II; V, I, *ibid.*, t. III, p. 5 sq.; t. II, p. 326.

Ainsi né éternellement du Père, le Verbe est semblable au Père, véritablement Dieu comme lui. « Très parfaite et très sainte et très seigneuriale et très dominatrice et très royale et très bienfaisante est la nature du Fils... Le Fils de Dieu n'est pas divisé, il n'est pas partagé; il ne s'avance pas d'un lieu à un autre; il

est toujours partout, il n'est contenu nulle part; il est tout intelligence, tout lumière paternelle, tout œil; il voit tout, il entend tout; il sait tout, il gouverne tout. » *Stromat.*, VII, II, 5, *ibid.*, t. III, p. 5-6.

Les attributs du Fils sont les mêmes que ceux du Père : le Père est dans le Fils et réciproquement. On leur adresse à tous deux des prières; ils ne sont qu'un seul et même Dieu, *Pædag.*, I, VIII; III, XII; *Stromat.*, V, VI. Clément emploie, pour exprimer cette unité, des formules telles qu'on a pu lui reprocher d'être modaliste. Par contre, il parle ailleurs des relations entre le Père et le Fils de façon à laisser croire qu'il y a une réelle subordination du Fils par rapport au Père : c'est ainsi qu'il reprend, pour les appliquer au Fils de Dieu, les appellations de puissance royale et bienfaisante dont Philon s'était servi à propos du Verbe; qu'il déclare que la nature du Fils est la plus proche de celui qui est seul tout-puissant. *Stromat.*, VII, II, 5; que le Fils peut être démontré et connu, tandis que le Père n'est ni connaissable ni démontrable. *Stromat.*, IV, XXV. Nous avons déjà rappelé, col. 1637, que Photius, cod. 109, accuse Clément d'avoir dit que le Fils est une créature, et certaines expressions, dans les Stromates, V, XIV; VI, VII, ou dans les *Adumbrationes in I. Johan.*, édit. Stählin, t. III, p. 211, sont difficiles à interpréter correctement. Que veut dire Clément, lorsqu'il écrit : *Sicut enim apud Patrem consolator est pro nobis Dominus, sic etiam consolator est, quem post assumptionem suam dignatus est mittere. Hæ namque primitivæ virtutes ac primo creatæ, immobiles, existentes secundum substantiam, cum subjectis angelis et archangelis, cum quibus vocantur æquivoce, diversas operationes efficiunt.* L'Esprit-Saint et le Fils sont ici désignés du nom de « protoctistes », qui apparaît souvent dans les derniers Stromates et s'applique à certains anges de l'ordre supérieur; bien plus, ils sont comparés aux anges, et l'on s'étonne d'une pareille formule.

Il serait pourtant injuste d'insister. Clément ne se recommande nulle part par sa logique, et nous savons qu'il n'a pas prétendu donner un système achevé de théologie. Autant son témoignage est important à recevoir lorsqu'il traduit la foi de l'Église, autant il mérite l'indulgence lorsqu'il exprime les idées personnelles et souvent imprécises du vieux maître.

II. ORIGÈNE. — Tout différent de Clément est Origène. Celui-ci est véritablement un métaphysicien. Si importants que soient à ses yeux les problèmes moraux, ils sont dépassés de beaucoup par les questions métaphysiques. Le *De principiis* est le premier essai catholique d'une systématisation du dogme, et une telle tentative suppose de la part de son auteur une envergure d'esprit peu commune.

Il faut ajouter, et ceci est capital, qu'Origène est profondément attaché à l'Église catholique : le catholicisme, pour lui, n'est pas quelque chose d'extérieur, une sorte de vêtement dont il pourrait se débarrasser à l'occasion, tout en restant lui-même. Il fait partie intégrante de sa vie. Dès sa jeunesse, Origène a rêvé de mourir martyr afin de prouver son amour pour l'Église; jusqu'à son dernier jour, il poursuit ce rêve, et la persécution de Dèce le trouve prêt à endurer les supplices : est-ce sa faute s'il ne meurt pas au cours de la rude épreuve qui lui est infligée? Sa foi est toujours prête à commander à sa raison. Comme philosophe, il lui arrive de proposer des hypothèses plus ou moins étranges, mais il se garde d'affirmer s'il se rend compte du désaccord de l'une ou de l'autre de ces hypothèses avec sa croyance.

Enfin, Origène est un bibliste, ce qui veut dire que, nourri dans l'étude et dans l'explication des Livres Saints, il conduit son esprit selon les voies où le mènent les commentaires de l'Écriture. D'autres se libéreraient du texte sacré; lui tient à le suivre dans ses moindres détails. De là, dans les formules de l'exégète, certains flottements ou certaines imprécisions qu'il aurait été possible d'éviter en suivant des routes plus personnelles.

1° *Part de la Tradition.* — La première constatation qui s'impose, lorsqu'on essaie de résumer les idées d'Origène sur la Trinité, c'est la place éminente que tiennent les affirmations traditionnelles. Le *De principiis* débute par un exposé de la foi ecclésiastique : « Les points clairement enseignés dans la prédication apostolique sont les suivants. Premièrement, il n'y a qu'un seul Dieu, créateur et ordonnateur de toutes choses, qui a tiré l'univers du néant... En second lieu, Jésus-Christ, le même qui est venu en ce monde, est né du Père avant toute créature. Après avoir été le ministre du Père dans la création des choses, — car tout a été fait par lui — il s'est anéanti à la fin des temps en s'incarnant, tout Dieu qu'il était, et il s'est fait homme, tout en restant Dieu... Ensuite, la tradition apostolique associe au Père et au Fils, en honneur et en dignité, le Saint-Esprit lui-même. Est-il engendré ou non? doit-il ou non être considéré comme Fils de Dieu? cela n'apparaît pas clairement; c'est une question à résoudre par l'étude attentive de la sainte Écriture et par l'effort du raisonnement théologique. Ce que l'Église enseigne sans l'ombre d'un doute, c'est que ce même Esprit est l'inspirateur de tous les hagiographes, prophètes et apôtres, avant comme après la venue du Christ. » *De princ.*, I, præf.

Tout cela est très clair. La prédication apostolique enseigne à n'en pas douter le Père, le Fils et le Saint-Esprit. Origène partira de cet enseignement pour construire sa théologie. Avant tout, il n'y a qu'un seul Dieu qui n'est ni un corps, ni dans un corps; nature intellectuelle sans mélange d'aucune sorte, il ne reçoit ni le plus ni le moins. *Monade* absolue ou plutôt *hénade*, il est l'intelligence, source commune de toutes les intelligences. *De princ.*, I, I, 6. Les créatures le reflètent sans en donner une idée adéquate, pas plus que les rayons du soleil, réfléchis dans un miroir, ne nous font connaître exactement le soleil : Dieu est incompréhensible. *Ibid.*, 5, édit. Kœtschau, du *Corpus* de Berlin, *Œuvres d'Origène*, t. V, p. 20. L'unité divine n'empêche d'ailleurs pas la trinité des personnes : « Nous croyons qu'il y a trois hypostases : le Père, le Fils et le Saint-Esprit. » *In Joan.*, II, X, 75, édit. Preuschen du *Corpus* de Berlin, *Œuvres d'Origène*, t. IV, p. 65. Le terme *hypostase* qu'emploie ici Origène doit être souligné; nous le retrouverons plus loin.

Dieu possède, en tant que tel, trois qualités qui le distinguent des créatures; il est en effet immatériel, omniscient, substantiellement saint. Immatériel : sans doute, Origène affirme l'existence de créatures spirituelles, mais il se demande si elles peuvent subsister sans aucune enveloppe corporelle, si ténue soit-elle et, bien qu'il ne donne pas à ce sujet de réponse décisive, sa pensée est claire : tout esprit créé a besoin d'un support matériel. Dieu au contraire n'est ni un corps, ni dans un corps : *Substantia Trinitatis... neque corpus neque in corpore esse credenda est, sed ex toto incorporea. De princ.*, IV, XXVII; I, VI, 4; II, II, 2, Kœtschau, p. 347, 85, 112.

De plus Dieu connaît tout et chacune des personnes divines possède la science parfaite. Cela est évident pour le Père qui est le principe et la source de toute connaissance et de toute vérité. Cela n'est pas moins certain pour le Fils qui est la vérité et à qui rien ne peut échapper. *In Joan.*, I, XXVII; *Contra Cels.*, VI, 17. Pourtant il est vrai que le Fils ne connaît pas le Père aussi bien qu'il en est connu et que la gloire qu'il reçoit de lui est plus grande que celle qu'il lui rend. *De princ.*, IV, XXXV, Kœtschau, p. 359-360; *In Joan.*,

XXXII, xviii. Quant au Saint-Esprit, « il scrute toutes choses, même les profondeurs les plus secrètes de Dieu. Il les révèle à qui il lui plaît, selon le mot de l'Écriture. Accorder que le Saint-Esprit connaît le Père par la révélation du Fils, c'est admettre qu'il passe de l'ignorance à la science, conséquence aussi impie qu'absurde. » *De princip.*, I, iii, 4, p. 54. Qu'on n'imagine d'ailleurs pas qu'avant d'être le Saint-Esprit il a pu ignorer le Père et qu'il est devenu le Saint-Esprit par l'acquisition de cette connaissance : si l'Esprit-Saint n'avait pas toujours été tel, il n'aurait jamais été admis dans la Trinité indivisible, ni associé au Père immuable et au Fils éternel.

Enfin, seules les personnes divines sont immuables dans le bien, tandis que les créatures peuvent sans cesse progresser ou déchoir : *Immaculatum esse præter Patrem et Filium et Spiritum sanctum nulli substantialiter inest, sed sanctitas in omni creatura accidens res est. Quod autem accidit et decidere potest. De princ.*, I, v, 5, p. 77; cf. *In Num.*, hom. xi, 8.

Entrons maintenant dans le détail. La seconde personne de la Trinité Sainte est le Verbe éternellement engendré par le Père et distinct de lui. S'il est une hérésie qu'on ne peut pas reprocher à Origène, c'est assurément le modalisme, car le maître alexandrin ne cesse pas de proclamer la distinction réelle du Père et du Fils. « Il y a, dit-il, des gens qui regardent le Père et le Fils comme n'étant pas numériquement ἀριθμῷ distincts, mais comme étant un οὐ μόνον οὐσίᾳ ἀλλὰ καὶ ὑποκειμένῳ et comme différents seulement κατά τινας ἐπινοίας οὐ καθ' ὑπόστασιν. *In Joan.*, X, xxi. Origène enseigne au contraire que ἕτερος καθ' ὑποκείμενόν ἐστιν ὁ Υἱὸς τοῦ Πατρός, qu'il y a δύο ὑποστάσεις, δύο ἐν τῇ ὑποστάσει πράγματα. *De orat.*, 15; *Cont. Cels.*, VIII, 12.

Le Fils, distinct du Père, n'est pas créé. Il est engendré de toute éternité : *Non enim dicimus, sicut hæretici putant, partem aliquam substantiæ Dei in Filium versam aut ex nullis substantibus Filium procreatum a Patre, id est extra substantiam suam, ut fuerit aliquando quando non fuerit, sed absciso omni sensu corporeo ex invisibili et incorporeo Deo Verbum et Sapientiam genitam dicimus absque ulla corporali passione, velut si voluntas procedat a mente. De princ.*, IV, xxviii, p. 349. Ainsi, l'on ne peut pas dire qu'il y eut un temps où le Verbe n'était pas : telle sera plus tard la doctrine d'Arius. Origène la réfute par avance en déclarant que Dieu n'a jamais été sans Verbe, que le Verbe n'a pas été créé, qu'il est toujours Fils de Dieu.

Engendré de toute éternité par Dieu, le Verbe est Dieu selon la substance, *Selecta in psalm.*, hom. xiii. Origène a-t-il expressément enseigné qu'il lui est consubstantiel, ὁμοούσιος ? La chose est possible, bien que non certaine. Cf. *In epist. ad Hæbr.*, cité par Pamphile, *Apol. pro Orig.*, *P. G.*, t. xvii, col. 580-581; Rufin, *De adulter. libror. Orig.*, *P. G.*, t. xvii, col. 619. Nous aurions besoin, pour plus d'assurance, de textes grecs qui nous font défaut. L'essentiel est d'ailleurs l'affirmation maintes fois répétée de la divinité absolue du Verbe.

Tout aussi assurée est la divinité du Saint-Esprit, bien que, nous l'avons vu, Origène se demande si le Saint-Esprit est *natus an innatus*, ou, suivant la traduction de saint Jérôme, *factus an infectus*. A cette double traduction correspondent les termes γεννητὸς ἢ ἀγέννητος ou bien γενητὸς ἢ ἀγένητος. Malgré la différence de l'étymologie et du sens, ces termes étaient souvent pris l'un pour l'autre dans les manuscrits, si bien que la leçon originale reste douteuse. Cependant, il est probable que Rufin a mieux compris la pensée d'Origène, car la question ici soulevée est de savoir si l'on peut donner au Saint-Esprit le nom de Fils. L'Écriture oblige à répondre négativement à cette question. Bien plus, puisque nous lisons dans l'Évangile de saint Jean que tout a été produit par le moyen du Verbe (διά), il faut conclure que le Saint-Esprit ne fait pas exception à la règle :

« Quiconque admet que le Saint-Esprit est produit, en présence de ces mots : « Tout a été produit par le Verbe », devra nécessairement conclure que le Saint-Esprit a été, lui aussi, produit par le Verbe, lequel est donc antérieur. Si l'on nie au contraire que le Saint-Esprit ait été produit par le Verbe, il faudra l'appeler improduit pour sauvegarder la vérité de l'Évangile... Pour nous, qui confessons trois hypostases, le Père, le Fils et le Saint-Esprit et qui croyons que rien n'est improduit en dehors du Père, nous disons, conformément à la piété et à la vérité, que, tout ayant été produit par le Verbe, le Saint-Esprit est le plus digne et le premier en rang de tous les êtres produits par le Père (ὑπό) par le moyen du Christ. Et peut-être est-ce la raison pour laquelle il ne s'appelle pas Fils de Dieu, le Monogène étant originairement seul Fils par nature et le Saint-Esprit en ayant besoin, ce semble, comme de celui qui lui communique l'hypostase, et non seulement l'être mais la sagesse, l'intelligence, la justice, enfin tous les attributs qu'il doit posséder pour participer à la nature du Christ. » *In Joan.*, I, x, 73, éd. Preuschen, p. 65.

Ce texte est des plus importants, car il nous renseigne non seulement sur la dignité du Saint-Esprit et sur son mode de procession, mais sur sa place dans la Trinité. Rien n'est plus correct assurément que de distinguer le Saint-Esprit du Fils. Il n'y a qu'un Verbe, qu'un Monogène. Le nom de Fils ne convient donc pas à l'Esprit-Saint. D'autre part, si le Fils se trouve au point de départ de toutes choses, l'Esprit-Saint procède de lui, et il ne vient du Père que d'une manière indirecte.

Est-ce à dire que le Saint-Esprit est subordonné au Fils et que le Fils lui-même est subordonné au Père? Il semble difficile d'échapper à cette conclusion. Origène explique longuement par exemple que saint Jean emploie l'article devant le mot θεός pour parler du Père et qu'il ne l'emploie pas lorsqu'il est question du Fils :

« Saint Jean met ou omet l'article défini devant les mots Dieu et Verbe avec une précision admirable et non pas en homme étranger aux finesses de la langue grecque. Il le met, lorsque Dieu désigne le principe inengendré de toutes choses; il l'omet lorsqu'il s'agit du Verbe. Et comme, dans ces passages, Dieu et *le* Dieu diffèrent, peut-être y a-t-il la même différence entre *le* Logos et Logos. Le Dieu souverain est *le* Dieu, et non simplement Dieu; ainsi la source commune des raisons individuelles est *le* Logos, car les raisons individuelles n'ont qu'un droit emprunté à cette appellation. C'est de la sorte qu'on peut résoudre la difficulté dont plusieurs se sont émus. Sous prétexte de piété et par crainte de paraître admettre deux dieux, on se jette dans des opinions fausses et impies : ou bien on nie la distinction entre la personne du Fils et celle du Père, et l'on soutient que le Fils n'est Dieu que de nom; ou bien on nie la divinité du Fils pour lui reconnaître une personnalité et un caractère individuels étrangers au Père. Il faut leur répondre que *le* Dieu par lui-même est *le* Dieu avec l'article; c'est pourquoi le Sauveur adresse à son Père cette prière : « Afin qu'ils vous connaissent, vous le seul vrai « Dieu. » Tout ce qui n'est pas le Dieu par lui-même, étant Dieu par communication de la divinité, n'est pas *le* Dieu, mais plus exactement Dieu. » *In Joan.*, II, ii, *P. G.*, t. xiv, col. 108-109.

2° *Part de la spéculation personnelle.* — On saisit ici la difficulté qui se pose devant l'esprit d'Origène; c'est celle que nous avons déjà bien des fois rencontrée : comment concilier le monothéisme le plus strict avec la doctrine traditionnelle sur la Trinité. Origène croit pouvoir répondre que le Verbe, tout en étant de nature divine, n'est pas le Dieu absolu. Il est un « second Dieu »; il possède une divinité participée, mais non pas la divinité première. A côté et au-dessous de celui qui seul est *le* Dieu (avec l'article qui indique la pleine et exclusive possession de la divinité), qui est

αὐτοθεός, αὐτοαλήθεια, αὐτοαγαθός, il y a place pour celui qui est un second Dieu et à qui conviennent seulement les qualificatifs de véritable et de bon. Est-ce à Philon qu'Origène doit cette théorie? on l'a prétendu parfois, mais ce n'est pas très sûr. Pourquoi ne pas reconnaître qu'elle était en quelque sorte exigée par l'ensemble de son système et par sa méthode d'exégèse?

Lorsque, par exemple Origène apprend par les Écritures que le Fils est l'image du Dieu invisible, ne sera-t-il pas amené à spéculer sur la nature de l'image qui reproduit son modèle, mais qui en diffère et qui lui est manifestement inférieure? Saint Jérôme lui attribue cette formule : « Le Fils, image du Père invisible, comparé au Père n'est pas la vérité; par rapport à nous, qui sommes incapables de recevoir la vérité du Père, il est comme l'image de la vérité. » Nous voudrions savoir si Jérôme traduit textuellement la phrase d'Origène ou s'il la commente, et nous pouvons hésiter d'autant plus que, petit à petit, on finit par attribuer au maître d'Alexandrie les paroles suivantes, qui sont certainement un faux : « Par rapport à nous, le Fils de Dieu est vérité; par rapport au Père, il est mensonge. » En toute hypothèse, la doctrine de l'image devait amener Origène à déclarer que le Fils de Dieu n'était pas la vérité en elle-même, ce qui est la caractéristique exclusive du Père.

Ailleurs, Origène explique de la même façon que l'action des personnes divines est différente selon le rang qu'elles occupent :

« Examinons pourquoi celui qui est régénéré dans le baptême a besoin pour être sauvé du concours de la Trinité tout entière et ne saurait devenir participant du Père et du Fils sans le Saint-Esprit. Il nous faut pour cela décrire l'opération spéciale du Saint-Esprit comme aussi celle du Père et du Fils. Je pense que Dieu le Père, embrassant toutes choses, atteint chacun des êtres et que, comme il est l'Être, il leur donne à tous d'être. Inférieur au Père est le Fils, dont l'action s'étend aux seuls êtres raisonnables, car il vient au second rang après le Père. Inférieur encore est le Saint-Esprit dont l'action n'atteint que les saints. Ainsi, à ce point de vue, plus grande est la puissance du Père par rapport au Fils et au Saint-Esprit; plus grande est celle du Fils, par rapport au Saint-Esprit. » *De princ.*, I, III, 5, *P. G.*, t. XI, col. 150; Kœtschau, p. 54-56.

A un autre endroit, Origène se pose le problème de la prière. A qui, se demande-t-il, doivent s'adresser nos prières?

« Si nous entendons ce qu'est l'oraison, peut-être verrons-nous qu'il ne faut prier ainsi aucun être produit, et pas même le Christ, mais seulement le Dieu de l'univers et le Père, que notre Sauveur lui-même priait et qu'il nous enseigne à prier... En effet, si le Fils est distinct du Père par l'essence et le suppôt, il faut prier ou bien le Fils et non le Père, ou bien tous les deux, ou bien le Père seul. Prier le Fils et non le Père, tout le monde conviendra que ce serait faire une chose absurde et aller contre l'évidence. Si nous prions les deux, il faudra, dans nos prières, dire au pluriel : « Donnez, faites, accordez, sauvez, et ainsi de suite » : ce sont des formules choquantes et que nul ne pourrait trouver dans l'Écriture. Il reste donc qu'il ne faut prier que Dieu, le Père de l'univers, mais sans le séparer toutefois du grand-prêtre qui a été établi avec serment par le Père, selon qu'il est écrit. » *De orat.*, XV, 1.

La conclusion est claire : il ne faut pas prier le Christ, mais seulement le Père par le Fils qui a été établi comme médiateur.

On pourrait sans peine multiplier les citations : « Le Christ est la vie, mais celui qui est plus grand que le Christ est plus grand que la vie. » *In Joan.*, XIII, III, 19. « Autant Dieu, le Père de la vérité, est plus grand et plus haut que la vérité et, étant le Père de la sagesse, supérieur à la sagesse et au-dessus d'elle, autant il dépasse la lumière véritable. » *Ibid.*, II, XXIII, 151. « Ne faut-il pas dire que le Monogène et le premier-né de toute créature est l'essence des essences et l'idée des idées et le principe, et que son Père et Dieu est au-delà de tout cela? » *Cont. Cels.*, VI, 64.

Dans l'Évangile, Jésus refuse pour lui la qualification de bon et déclare que Dieu seul est bon. Origène s'empare de cette déclaration pour mettre en relief la supériorité du Père sur le Fils : « Le Père est bon : le Sauveur est l'image de sa bonté. » *In Joan.*, VI, LVII, 295. « Il est l'image de sa bonté et le reflet, non pas de Dieu, mais de la gloire de Dieu et de sa lumière éternelle, et la vapeur, non pas du Père mais de sa puissance, et l'épanchement pur de sa gloire toute-puissante et le miroir de son énergie. » *Ibid.*, XIII, XXV, 151-153. « La volonté, qui est en lui, est l'image de la volonté première et la divinité, qui est en lui, est l'image de la divinité véritable; et, étant l'image de la bonté du Père, il dit : « Pourquoi m'appelles-tu bon? » *Ibid.*, XIII, XXXVI, 234. « Il devait donc prier pour la résurrection de Lazare et le Père, le Dieu qui est le seul bon, prévint sa prière. » *Ibid.*, XXVIII, VI, 42.

On voit, dans ces derniers textes, l'influence que l'Écriture a pu exercer sur l'esprit du maître alexandrin. N'est-ce pas en partie parce qu'il se trouve en présence d'une formule scripturaire à expliquer qu'Origène est amené à mettre en relief la subordination du Fils de Dieu? Pourtant il y a autre chose et l'on ne saurait guère hésiter à voir dans cette idée un des principes philosophiques qui guident le plus fortement l'esprit d'Origène. La transcendance de Dieu est, pour lui, une vérité incontestable; Dieu transcendant et unique a besoin, en quelque sorte, du Verbe pour entrer en rapport avec le monde. Sans doute le Verbe n'appartient pas à la catégorie du créé; il est Dieu d'une certaine manière, ou tout au moins divin. Mais il n'est pas placé sur le même rang que le Père.

Certains passages rendent même un son plus inquiétant encore. Origène ne dit-il pas que le progrès de l'âme mystique ne doit pas s'arrêter au Christ mais atteindre le Père lui-même? S'il en est ainsi, on ne voit plus quel serait le rôle du Sauveur, puisqu'il deviendrait possible de se passer de lui : « Vous pouvez vous demander s'il arrivera un temps où les anges verront par eux-mêmes ce qui est dans le Père et ne le regarderont plus à travers un intermédiaire et un serviteur : lorsque celui qui voit le Fils voit le Père qui l'a envoyé, on voit dans le Fils le Père; mais quand on verra comme le Fils voit le Père et ce qui est dans le Père, on aura pour ainsi dire comme le Fils la vision immédiate du Père et de ce qui est dans le Père, sans avoir besoin de concevoir par l'image ce que l'image représente. Et je pense que cela c'est la fin, quand le Fils remettra la royauté à Dieu, au Père, quand Dieu sera tout en tous. » *In Joan.*, XX, VII, 47. Il n'y a pourtant pas lieu d'épiloguer sur des passages de ce genre. Ici surtout, on se rend compte du rôle prépondérant joué par un texte scripturaire dont l'interprétation est difficile. Origène doit expliquer ce texte; et, se trouvant embarrassé pour le faire, il propose un commentaire à titre d'hypothèse. Il donne l'impression d'être le premier à reconnaître la fragilité de son exégèse et d'attendre, de solliciter même une explication plus satisfaisante.

On a essayé parfois d'étendre la même indulgence à la plupart des textes subordinatiens d'Origène. « On n'appuiera pas sur eux, écrit par exemple J. Tixeront, un jugement trop sévère pour l'orthodoxie trinitaire d'Origène, si l'on remarque que plusieurs peuvent très bien s'expliquer, et sans beaucoup d'efforts, d'une façon acceptable; que l'incorrection des autres vient plutôt de termes employés qu'elle ne tient à la pensée de l'auteur; qu'il est juste enfin, dans le doute, de le faire bénéficier de ses déclarations fermes et précises, formulées ailleurs... Ajoutons qu'il s'est plaint lui-

même que certains de ses ouvrages eussent été falsifiés par les hérétiques, ou même eussent été publiés par des zélateurs indiscrets avant qu'il y eût mis la dernière main. Ce sont là des circonstances qui, si elles ne le justifient pas complètement, atténuent singulièrement la gravité des accusations portées contre lui. » *La théologie anténicéenne*, p. 309.

On pourrait encore souligner ce fait que, de la plupart des traités d'Origène et du *De principiis* en particulier, nous n'avons plus que des traductions latines. Nous savons, par Rufin lui-même, que la version du *De principiis* a été plus ou moins fidèle et que le traducteur s'est préoccupé de la rendre ici et là conforme à l'orthodoxie nicéenne. La version de saint Jérôme est presque entièrement perdue : les fragments que nous en connaissons suffisent à montrer sa partialité en sens inverse : au lieu de chercher à excuser Origène, saint Jérôme s'était efforcé de le noircir, supprimant les atténuations, les formules dubitatives que le docteur alexandrin aimait à multiplier, etc. Ces circonstances rendent plus difficile l'interprétation exacte de la pensée d'Origène; elles ne la rendent pas impossible. Lorsqu'il s'agit de la Trinité, il faut surtout mettre en relief l'attachement d'Origène à la règle de foi qui affirme l'existence d'un seul Dieu en trois hypostases; il faut souligner son opposition au modalisme sous toutes ses formes et la fermeté de sa croyance à la divinité vraie du Fils et du Saint-Esprit qu'il place bien au-dessus de l'ordre des choses créées. Il faut pourtant ajouter qu'il n'évite pas l'écueil du subordinatianisme et que, en ce sens du moins, il paraît avoir été l'un des précurseurs de l'hérésie arienne.

III. L'AFFAIRE DES DEUX DENYS. — Contre le même écueil vient encore donner un des plus illustres disciples d'Origène, Denys, qui devint évêque d'Alexandrie après la mort d'Héraclas, en 247.

Le sabellianisme, après sa condamnation par le pape Calliste, n'avait pas pu se développer en Occident : c'est sur un plan différent, nous l'avons vu, que se meut la doctrine d'Artémon et des hérétiques réfutés par Novatien. En Orient au contraire, ses destinées furent plus longues. Nous savons qu'en 244, Origène fut appelé à intervenir à Bostra pour ramener à l'orthodoxie l'évêque de cette ville, Bérylle. Eusèbe, *H. E.*, VI, xxxiii. Quelle était au juste l'erreur de Bérylle? il est difficile de le savoir. Eusèbe nous dit seulement que Bérylle osait enseigner que le Sauveur n'existait pas avant l'incarnation dans son être propre et qu'il n'avait pas eu une divinité à soi, mais seulement la divinité du Père renfermée en lui. Ces formules pourraient désigner aussi bien un adoptianiste qu'un monarchien et nous n'avons pas à rechercher ici d'inutiles précisions. Il semble d'ailleurs que l'affaire de Bostra n'ait pas dépassé les bornes d'un incident local. L'intervention d'Origène suffit à rétablir la paix et à ramener l'évêque à l'orthodoxie. Au plus faut-il retenir cette leçon que, jusque dans la province d'Arabie, les problèmes relatifs à la Trinité étaient ouvertement posés dans l'Église. Au lieu de rester matière de controverses privées entre les théologiens, ils sont désormais discutés au grand jour. N'est-ce pas comme un signe avant-coureur des luttes du ive siècle?

1° *Intervention de Denys d'Alexandrie dans la Pentapole.* — C'est dans la Pentapole surtout qu'aux environs de 250, ces problèmes excitent le plus d'intérêt. Est-ce Sabellius lui-même qui est venu annoncer son erreur dans ce pays? ou quelques-uns de ses disciples en ont-ils été les prédicateurs? En tout cas, le sabellianisme a gagné à lui beaucoup d'âmes, sous une forme assez différente d'ailleurs de celle qu'il avait revêtue à Rome aux débuts du siècle. Il enseigne en effet que Dieu est une monade simple et indivisible, à la fois Père et Fils, d'où le nom d'υἱοπάτωρ sous lequel on peut le désigner. En tant que créateur du monde, il prend le nom de Verbe. Le Verbe c'est donc Dieu créateur et se manifestant par la création; il suit que Dieu demeure Verbe aussi longtemps que dure le monde créé.

Il faut ajouter que Dieu se fait connaître aux hommes sous trois aspects : dans l'Ancien Testament comme créateur : c'est le Père; dans le Nouveau Testament comme rédempteur : c'est le Fils, et comme sanctificateur : c'est l'Esprit-Saint. Le Père, le Fils et l'Esprit ne sont d'ailleurs pas des personnes distinctes; ce ne sont que des noms du même être : ὡς εἶναι ἐν μιᾷ ὑποστάσει τρεῖς ὀνομασίας. Remarquons encore que chacun des trois états de Dieu est transitoire : l'υἱοπάτωρ cesse d'être Père lorsqu'il s'incarne et devient Fils; il cesse d'être Fils dès qu'il apparaît comme Saint-Esprit : telle est du moins l'interprétation de saint Épiphane, *Hæres.*, lxii, 3; est-ce vraiment la doctrine des premiers sabelliens, ou bien ceux-ci insistaient-ils sur le caractère impersonnel et purement nominal des différentes manifestations de la monade divine? il est difficile de le préciser. La première interprétation s'accorde mieux avec ce que nous croyons savoir du double mouvement d'expansion, πλατυσμός, et de retrait, συστολή, que les sabelliens affirmaient se produire dans la monade; encore ce dernier point est-il loin d'être clair. Somme toute, ce qui caractérise l'erreur sabellienne, c'est la prédication d'une divinité unique qui se manifeste de trois manières différentes, sous trois apparences successives, sans que l'on puisse parler ni de personnes distinctes, ni de primauté ou de subordination entre le Père, le Fils et l'Esprit-Saint, puisque ceux-ci ne diffèrent que par le nom.

L'enseignement des sabelliens dans la Pentapole ne tarda pas à faire scandale et saint Denys qui, comme évêque d'Alexandrie, exerçait sur ce pays sa juridiction, se vit obligé d'intervenir. Il écrivit plusieurs lettres pour réfuter l'erreur, mais l'une d'elles, adressée à deux évêques, Ammonius et Euphranor, fut trouvée à son tour contraire à l'orthodoxie et déférée au jugement du siège romain (vers 259-260).

Denys y prenait naturellement le contre-pied du sabellianisme et insistait sur la distinction des personnes en Dieu. D'où les reproches qu'on lui adresse : d'avoir trop séparé et divisé le Fils d'avec le Père : διαιρεῖ καὶ μακρύνει καὶ μερίζει τὸν Υἱὸν ἀπὸ τοῦ Πατρός; de nier l'éternelle paternité de Dieu et l'existence éternelle du Fils : οὐκ ἀεὶ ἦν ὁ Θεὸς Πατήρ· οὐκ ἀεὶ ἦν ὁ Υἱός.., ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν, οὐ γὰρ ἀΐδιός ἐστιν ; de ne pas dire que le Christ est consubstantiel à Dieu : ὡς οὐ λέγοντος τὸν Χριστὸν ὁμοούσιον εἶναι τῷ Θεῷ; enfin de faire du Fils un simple fils adoptif, une créature étrangère au Père par sa nature et de se servir, pour exprimer leurs rapports, de comparaisons choquantes telles que : le Père est le vigneron, le Fils est la vigne; le Père est le charpentier, le Fils est la barque qu'il a construite : ποίημα καὶ γενητόν εἶναι τὸν Υἱὸν τοῦ Θεοῦ, μήτε δὲ φύσει ἴδιον, ἀλλὰ ξένον κατ' οὐσίαν αὐτὸν εἶναι τοῦ Πατρός, ὥσπερ ἐστὶν ὁ γεωργὸς πρὸς τὴν ἄμπελον καὶ ὁ ναυπηγὸς πρὸς τὸ σκάφος, καὶ γὰρ ὡς ποίημα ὢν οὐκ ἦν πρὶν γένηται. Cf. J. Tixeront, *La théologie anténicéenne*, p. 485-486.

Nous connaissons tous ces griefs par le *De sententia Dionysii* de saint Athanase qui a dû venger son prédécesseur des accusations des ariens, avides de se couvrir de son autorité. Ils sont assurément graves, et tout l'arianisme est contenu, plus qu'en germe, dans les formules de l'évêque d'Alexandrie. On peut se demander où celui-ci a emprunté ses théories : nous voyons bien qu'elles sont dans la ligne de la pensée origéniste, mais elles sont beaucoup plus audacieuses, puisqu'Origène ne semble pas avoir jamais enseigné

que le Fils de Dieu était une créature et qu'il y avait un temps où il n'existait pas. Il est probable que les exigences, vraies ou supposées, de la controverse ont entraîné saint Denys beaucoup plus loin qu'il ne l'aurait fallu. D'ailleurs, nous ne devons pas oublier que nous ne possédons plus le texte complet de la lettre à Ammonius et à Euphranor, mais seulement les passages les plus suspects, ceux qui ont été cités par des adversaires. Ce n'est pas dans ces conditions que nous sommes assurés de trouver ici la vraie pensée de l'évêque d'Alexandrie, du moins sa pensée entière.

2° *Réplique du pape Denys.* — En tout cas, nous savons que la lettre de saint Denys fut dénoncée à Rome. Le pape, saint Denys, fut ému de sa lecture et aussitôt il envoya deux lettres à Alexandrie : l'une, privée, à l'adresse de l'évêque, lui demandait des explications; l'autre, publique, formulait la véritable doctrine.

Saint Denys de Rome commençait par condamner le sabellianisme. Puis il ajoutait :

« Je dois m'adresser ensuite à ceux qui divisent, qui séparent, qui suppriment le dogme le plus vénérable de l'Église de Dieu, la monarchie, en trois puissances ou hypostases séparées et en trois divinités. Car j'ai appris que, parmi ceux qui, chez vous, sont catéchistes et maîtres de la doctrine divine, il y en a qui introduisent ces opinions, qui sont pour ainsi dire diamétralement opposées à la pensée de Sabellius. Son blasphème à lui, c'est de dire que le Fils est le Père et réciproquement; mais eux prêchent en quelque façon trois dieux, divisant la sainte unité en trois hypostases étrangères entièrement séparées. Car il est nécessaire que le Verbe divin soit uni au Dieu de l'univers et il faut que l'Esprit-Saint ait en Dieu son séjour et son habitation. Et il faut de toute façon que la Sainte Trinité soit récapitulée et ramenée à un seul comme à son sommet, je veux dire le Dieu tout-puissant de l'univers, car couper et diviser la monarchie en trois principes, c'est l'enseignement de Marcion l'insensé; c'est une doctrine diabolique, et non de ceux qui sont vraiment disciples du Christ et qui se complaisent dans les enseignements du Sauveur. Car ceux-là connaissent bien la Trinité prêchée par l'Écriture divine, mais ils savent que ni l'Ancien Testament ni le Nouveau ne prêchent trois dieux. »

Le pape expose ensuite le dogme de la génération éternelle du Fils; puis il conclut :

« Il ne faut donc pas partager en trois divinités l'admirable et divine unité, ni abaisser par (l'idée de) production la dignité et la grandeur excellente du Seigneur, mais croire en Dieu le Père tout-puissant et au Christ Jésus son Fils et au Saint-Esprit; et (croire que) le Verbe est uni au Dieu de l'univers. Car il a dit : « Moi et mon Père nous sommes une seule chose » et : « Je suis dans le Père et le Père « est en moi. » C'est ainsi qu'on assure la Trinité divine et en même temps la sainte prédication de la monarchie. » Cité par Athanase, *De decretis Nicænæ synodi*, XXVI, *P. G.*, t. XXV, col. 461-465.

Le document romain est des plus remarquables. Il faut, avant tout, en souligner l'allure ferme et décisive. Le pape ne discute pas; il n'apporte pas d'autre argument que quelques textes de l'Écriture Sainte. Il affirme la doctrine traditionnelle, dont il a pleine conscience d'être le gardien autorisé. Il faut tenir cette doctrine si l'on ne veut pas être rangé au nombre des hérétiques, et il est inutile de tergiverser à ce sujet. Déjà nous avions pu remarquer, dans la formule du pape Calliste, un ton semblable d'autorité. Les décisions de Denys sont toutes marquées du même sceau.

D'autre part, saint Denys affirme avec une égale netteté la monarchie divine et la trinité. Ce sont là les deux termes semblablement assurés de la doctrine traditionnelle. L'Église a enseigné et enseigne qu'il n'y a qu'un seul Dieu, mais que le Père, le Verbe (ou le Fils) et le Saint-Esprit sont Dieu. Comment cela? Évidemment ici réside le mystère et le pape ne cherche pas à le résoudre. Il réprouve le sabellianisme, et en cela il est fidèle à recueillir l'héritage de Calliste, mais il insiste comme de juste sur la condamnation du trithéisme et de tout ce qui lui ressemble, du subordinatianisme en particulier.

Telle est bien la tendance romaine, depuis que nous l'avons vue se manifester. Les simples fidèles, à Carthage et à Rome, au dire de Tertullien, se posaient comme les défenseurs de la monarchie. Saint Zéphyrin, saint Calliste, saint Denys leur donnent au fond raison; et leurs déclarations appuient sur l'unité divine, plus, semble-t-il, que sur la trinité des personnes. C'est que les papes se défient des élucubrations des théologiens privés sur le Verbe et sur ses rapports avec le Père : on ne saurait oublier que ni saint Justin, ni Tertullien, ni saint Hippolyte, ni Novatien, ni Origène, n'appartiennent à la hiérarchie; ils n'ont pas officiellement mission de sauvegarder et d'enseigner la doctrine traditionnelle; ils ont plus de liberté pour poursuivre leurs recherches, mais ils courent aussi le risque de se tromper. Après Zéphyrin et Calliste, le pape Denys tient à sauvegarder l'unité de Dieu. Par suite, il n'accepte pas que l'on parle de *trois hypostases* dans la Trinité : ce mot lui paraît dangereux parce qu'il inclut une division, une séparation; les hypostases ne sont-elles pas nécessairement étrangères l'une à l'autre et séparées l'une de l'autre? Nous avons signalé qu'Origène n'avait pas redouté le terme litigieux. Aussi bien finira-t-il par être reçu dans l'usage courant, après explications et éclaircissements, mais il faudra de longues discussions avant qu'il en soit ainsi.

Dans la partie conservée de la lettre de saint Denys de Rome, il n'est pas fait mention de l'ὁμοούσιος. Le pape n'employait-il pas ce mot? ou bien saint Athanase a-t-il omis les lignes qui pouvaient lui être consacrées? Nous ne le savons pas. La chose est pourtant d'importance; car nous voudrions être fixés autant sur le sens précis de l'expression que sur son origine. On a beaucoup dit que le terme consubstantiel, appliqué à la Trinité, était de provenance romaine et il est sûr que Tertullien emploie des formules qui sont du moins très voisines, qui pourraient même être la traduction latine du mot grec, mais nous ne possédons pas de documents romains qui le contiennent et cela est regrettable. En toute hypothèse, si les adversaires de saint Denys d'Alexandrie lui reprochent de ne pas se servir du mot « consubstantiel », si l'évêque se croit obligé de répondre à ce grief et de justifier son silence, ce ne peut être que parce que le terme était dès lors entré dans l'usage courant et que, dans certaines Églises tout au moins, on le regardait comme nécessaire.

Ces Églises ne sont probablement pas à chercher en Orient. Nous avons déjà rappelé, col. 1628, que le concile d'Antioche, rassemblé contre Paul de Samosate, a rejeté l'ὁμοούσιος, et nous verrons que le concile de Nicée témoignera de peu d'enthousiasme à l'égard d'un terme qui lui semblera insuffisamment précis. Il n'est d'ailleurs pas probable qu'Origène ait employé la formule : les témoignages que nous avons à ce sujet, même celui de Pamphile dans l'*Apologie*, ne sont pas au-dessus de tout soupçon. Ci-dessus, col. 1641. C'est en Occident que doit être cherché le centre de diffusion du « consubstantiel »; et, parmi les Églises d'Occident, une seule avait assez d'autorité pour proposer le mot avant même de l'imposer, l'Église romaine. Lors donc qu'on écrit, à propos de la lettre de saint Denys de Rome : « De l'ὁμοούσιος, il ne disait rien : le mot était nouveau et, si son collègue d'Alexandrie l'évitait, le pape, lui, ne voulait pas l'adopter », on formule une conclusion que n'autorise pas l'état actuel de nos documents. Cf. J. Tixeront, *La théologie anténicéenne*, p. 487.

3° *Explications de Denys d'Alexandrie.* — Sommé de se justifier, saint Denys d'Alexandrie répondit au pape par deux lettres. La première, écrite très rapidement, n'était guère qu'un accusé de réception et une ébauche. La seconde, composée à loisir et intitulée ἔλεγχος καὶ ἀπολογία, comprenait quatre livres : c'était une justification en règle. Saint Athanase, dans le *De sententia Dionysii*, nous en a conservé des fragments. Texte dans *P. G.*, t. xxv, col. 480-521.

Denys se défend d'abord de nier l'éternité du Fils. Loin de la nier, il l'a affirmée au contraire de la manière la plus claire : n'a-t-il pas dit que Dieu est la lumière éternelle? Or, si le Fils est l'éclat de cette lumière, comment ne serait-il pas éternel, puisque la lumière n'est jamais sans son éclat? οὐ γὰρ ἦν ὅτε ὁ θεὸς οὐκ ἦν πατήρ... ὄντος οὖν αἰωνίου τοῦ Πατρός αἰώνιος ὁ υἱός ἐστι, φῶς ἐκ φωτὸς ὤν. *De sentent. Dionysii*, 15, col. 504. L'argument est valable; mais, si saint Denys l'avait en effet employé dans sa première lettre, nous ne comprenons guère les objections de ses adversaires.

Sur la seconde difficulté, celle tirée de la négation du consubstantiel, Denys remarque que, sans doute, il lui est arrivé en passant d'employer des comparaisons impropres pour représenter les relations du Père et du Fils; il rejette ainsi les métaphores du charpentier et du vigneron, mais il ajoute qu'il a aussi employé des images plus correctes, celles des parents et des enfants, de la racine et de la plante, de la source et du fleuve. Que si, par ailleurs, il ne s'est pas servi du terme consubstantiel, c'est parce qu'il ne l'a pas trouvé dans l'Écriture : les Pères de Nicée reprendront, sans succès d'ailleurs, le même argument. Il revient ensuite sur la comparaison de l'esprit et de la parole, classique depuis saint Justin et suggérée par le nom de Verbe donné au Fils : « L'esprit, dit-il, produit la parole et se manifeste en elle : la parole révèle l'esprit dans lequel elle est produite; l'esprit est comme la parole immanente; la parole est l'esprit s'élançant au dehors. Ainsi l'esprit est comme le père de la parole et existe en elle; la parole est comme la fille de l'esprit... Ils sont l'un dans l'autre, bien qu'ils soient distincts l'un de l'autre : ils sont un, quoi qu'ils soient deux, ἕν εἰσιν, ὄντες δύο. Ainsi le Père et le Fils ont été dits être un et l'un dans l'autre. *De sentent. Dionysii*, 23, col. 513.

L'accusation de séparer et de diviser le Père d'avec le Fils n'a pas plus de fondement : « C'est ainsi, répond Denys, que nous étendons en Trinité l'indivisible unité et que nous ramenons à l'unité la Trinité incapable de diminution. » Enfin, l'on ne saurait dire que Dieu est le créateur et le démiurge du Fils; et Denys proteste de toutes ses forces contre ce grief. Dieu est le Père, non le créateur de son Fils. Le mot ποιητής est d'ailleurs susceptible d'un sens large : ne dit-on pas que les auteurs sont les créateurs de leurs œuvres, de leurs discours, bien qu'ils en soient réellement les pères? *De sentent. Dionysii*, 20-21, col. 509.

La lecture de l'apologie de saint Denys, telle que nous la font connaître les fragments conservés par saint Athanase, nous laisse une impression assez mélangée. Nous ne pouvons guère croire que l'évêque d'Alexandrie avait su éviter toute équivoque, peut-être toute erreur, et son plaidoyer n'est pas d'une égale valeur dans toutes ses parties. En tout cas, cette apologie n'a pas la vigueur et la fermeté de la lettre romaine : elle discute, elle ergote, elle se plaît à développer des arguments et cela nous déconcerte quelque peu. Nous ignorons comment finit l'histoire. Il est probable que saint Denys de Rome se déclara satisfait de la lettre de l'évêque d'Alexandrie et il avait le droit de l'être. Même si, dans son désir de mieux réfuter les sabelliens, Denys d'Alexandrie avait exagéré en sens inverse, sa justification était loyale, sincère, totale. De la controverse, il ne resta qu'un souvenir qui devait d'ailleurs être évoqué longuement au siècle suivant.

IV. LA FIN DU IIIe SIÈCLE. — Les dernières années du IIIe siècle sont parmi les plus obscures dans l'histoire de l'Église ancienne et il ne semble pas qu'elles aient été marquées par d'importantes controverses théologiques. Après l'affaire des deux Denys, après la condamnation de Paul de Samosate par le concile d'Antioche de 268, la position de l'Église par rapport au dogme trinitaire et à ses expressions semble fixée. Il est évident que tout le monde admet l'unité de Dieu et il ne l'est pas moins que tout le monde admet aussi l'existence du Père, du Fils et du Saint-Esprit. Bien plus, on ne discute pas sur la divinité du Fils et du Saint-Esprit. Il peut arriver que certains théologiens les rangent au nombre des choses produites, γενητά, ou même des choses créées, κτίστα. Mais il faut bien comprendre le sens de ces termes : ils signifient avant toute autre chose que seul le Père est sans principe, ἀγένητος, et qu'il est par contre le principe du Fils engendré par lui et du Saint-Esprit procédant de lui. En un certain sens, puisque le Fils et le Saint-Esprit proviennent du Père, le Père est plus grand qu'eux et l'on peut ainsi parler de leur infériorité, de leur subordination. Mais celle-ci est toute relative et elle ne suffit pas à installer le Fils et l'Esprit-Saint dans la sphère des choses créées. Le mot κτίσμα lui-même ne doit pas faire illusion. Lorsqu'on l'emploie, on songe au fameux passage du livre des Proverbes, VIII, 22, dans lequel la Sagesse se présente comme créée par Dieu, principe de ses œuvres. Si l'Écriture elle-même, dans la version autorisée, certains disaient même inspirée, des Septante, parle de création, comment hésiterait-on devant ce mot? Mais il ne faut pas l'entendre comme si le Verbe et l'Esprit étaient réellement des créatures semblables à celles qui constituent l'univers. Leur sphère est bien celle de la divinité. Origène et saint Denys d'Alexandrie sont formels sur ce point.

Un progrès réel a été accompli lorsqu'on a laissé définitivement tomber la distinction, chère aux apologistes et à saint Hippolyte, du Verbe immanent et du Verbe proféré. Cette distinction, empruntée à la philosophie, avait plutôt obscurci le mystère qu'elle ne l'avait éclairé, en obligeant les théologiens à admettre l'existence d'un changement réel dans l'immuable divinité. Il est désormais entendu que, de toute éternité, le Père, le Verbe et le Saint-Esprit existent sans changement et sans altération : les sabelliens, qui introduisent dans la monade divine une διάλεξις, double mouvement de dilatation et de resserrement, sont condamnés aussi bien à Rome qu'à Alexandrie et à Antioche.

Tous les problèmes sont d'ailleurs loin d'être résolus et entre les écoles théologiques subsistent de graves divergences. En Orient, sous l'influence, semble-t-il, des enseignements d'Origène, on insiste plutôt sur la trinité des personnes. On déclare volontiers qu'il y a en Dieu trois hypostases et ce terme, fréquemment employé chez Origène, n'est pas sans inconvénient, puisqu'il tend à faire croire que ces hypostases sont réellement séparées et en quelque manière indépendantes l'une de l'autre : il y aura lieu d'en préciser le sens, dans son application au mystère trinitaire. A Rome et en Occident, on envisage plutôt le point de vue de l'unité divine, et c'est sur cette unité, cette monarchie, qu'on met l'accent. Le mot *persona* qu'emploie Tertullien est assez souple pour se concilier parfaitement avec la monarchie. D'ailleurs, on éprouve moins de goût à Rome qu'à Alexandrie pour la spéculation. Saint Denys de Rome, le représentant le plus autorisé de l'Église universelle au milieu du IIIe siècle, est aussi le plus ferme soutien de la tradition pure et simple. S'il entre en conflit avec son homonyme

d'Alexandrie, c'est parce qu'il ne voit pas la nécessité d'éclairer le mystère par l'emploi de figures ou de métaphores empruntées à la vie humaine et toujours imparfaites : les formules de l'Écriture et celles de la tradition lui suffisent.

Les derniers docteurs du IIIe siècle se contentent en général de reprendre les formules en usage de leur temps, surtout celles qu'a vulgarisées Origène, ce qui d'ailleurs vaudra plus tard à leur mémoire de graves reproches. A Alexandrie, Théognoste et Piérius sont les maîtres les plus en vue. Théognoste qualifie le Fils de κτίσμα, au dire de Photius, *Biblioth.*, cod. 106, *P. G.*, t. CIII, col. 373, et il borne son influence aux seuls êtres raisonnables, λογικά. Pourtant, il déclare en même temps que le Fils est ἐκ τῆς τοῦ Πατρὸς οὐσίας et qu'il possède avec le Père une ressemblance pleine et entière selon la substance : ἔχων τὴν ὁμοιότητα τοῦ Πατρὸς κατὰ τὴν οὐσίαν... πλήρη, ἀκριβῆ. F. Diekamp, *Ein neues Fragment aus den Hypotyposen des Alexandriners Theognostus*, dans *Theol. Quartalschr.*, t. LXXXIV, 1902, p. 481-494; cf. Athanase, *De decret. nicænæ synodi*, 25. Il est accusé, encore par Photius, de rabaisser la personne du Saint-Esprit, de la subordonner au Père et au Fils, de la ranger au nombre des créatures sujettes, Photius, *loc. cit.*, et il est probable que certaines de ses formules étaient suspectes; mais saint Athanase cite son témoignage en faveur de la divinité du Saint-Esprit : selon lui, Théognoste, bien loin de rabaisser l'Esprit-Saint s'applique au contraire à montrer qu'on aurait tort de conclure à sa supériorité sur le Père et le Fils de ce qu'il habite dans les parfaits, c'est-à-dire les chrétiens baptisés et de ce que les péchés commis contre lui sont irrémissibles. *Epist. ad Serap.*, IV, 11, *P. G.*, t. XXVI, col. 652. Nous concluons de ces témoignages que Théognoste s'attachait surtout à l'interprétation de l'Écriture et qu'il était possible de tirer de ses explications des témoignages assez différents en apparence : la conciliation qui se faisait dans son esprit ne pouvait évidemment pas être faite par ses adversaires.

Nous sommes moins renseignés sur Piérius. Photius, cod. 119, assure que, malgré certains archaïsmes de langage, la doctrine de Piérius sur le Père et le Fils était exacte, mais qu'elle laissait à désirer sur l'Esprit-Saint en qui il voyait une simple créature.

Méthode d'Olympe est surtout connu par son opposition à l'origénisme. Il déclare que le Verbe est le Fils de Dieu, par qui tout a été fait, *De sanguisuga*, VII, 3 non pas le fils adoptif, mais le Fils éternel qui n'a jamais commencé et ne cesse jamais d'être Fils, *Conviv.*, VIII, 9, Verbe avant tous les temps, à qui l'on adresse des prières, *Conviv.*, III, 4; VII, 1; XI, 2. Il voit dans le Saint-Esprit une ἐκπορευτὴ ὑπόστασις qui sort du Père, comme Ève est sortie d'Adam, qui est par conséquent de sa substance. *Fragm.*, IV, éd. Bonwetsch, p. 355. Les témoignages de Méthode sont importants à recueillir, parce qu'ils ne sont pas fournis dans des ouvrages de controverse; ils expriment la foi courante et traditionnelle. Il faut cependant rappeler que Photius, *Biblioth.*, cod. 237, dénonçait chez l'évêque d'Olympe certaines formules arianisantes et les expliquait en supposant que le texte du *Banquet* avait pu être altéré. En fait, ces formules étaient seulement moins précises que ne l'eût exigé le formalisme du patriarche.

Saint Grégoire le Thaumaturge résume en quelque sorte tout l'enseignement de cette dernière période, et il sera permis de citer par manière de conclusion sa profession de foi. L'authenticité de cette formule est généralement admise : il serait déplacé d'en reprendre ici l'examen. Cf. sur ce point : L. Froidevaux, *Le symbole de saint Grégoire le Thaumaturge*, dans *Recherches de science religieuse*, t. XIX, 1929, p. 191 sq. Voici ce texte :

« Un seul Dieu, Père du Verbe vivant, de la Sagesse subsistante, de la Puissance, de l'empreinte éternelle, qui a engendré parfaitement un Fils parfait.

Un seul Seigneur, unique de l'unique, Dieu de Dieu, empreinte et image de la divinité, Verbe actif, Sagesse qui maintient l'ensemble de l'univers et puissance qui a fait la création universelle, fils véritable du Père véritable, invisible de l'invisible, incorruptible de l'incorruptible, immortel de l'immortel, éternel de l'éternel.

Et un seul Esprit-Saint, ayant de Dieu l'existence et ayant apparu par le Fils, image du Fils, parfait du parfait, vie, principe des vivants, sainteté qui confère la sanctification, en qui se manifeste Dieu le Père qui est au-dessus de tous et en tous, et Dieu le Fils, qui est répandu en tous.

Trinité parfaite, qui n'est ni divisée, ni aliénée dans la gloire, l'éternité et le règne. Il n'y a donc dans la Trinité rien de créé, rien d'esclave, rien d'introduit du dehors, comme n'ayant pas d'abord existé et étant ensuite arrivé à l'existence, car ni le Fils n'a jamais manqué au Père, ni au Fils l'Esprit, mais la même Trinité est toujours restée sans transformation ni changement. »

Cette belle formule est très explicite. Comme l'écrit J. Tixeront, « en affirmant nettement avec la distinction des personnes, leur éternité et leur égalité, l'immutabilité et la perfection non seulement du Père mais aussi du Fils et du Saint-Esprit, elle était contre l'arianisme une protestation d'avance victorieuse. » *La théologie anténicéenne*, p. 491. La foi qu'affirme le symbole du Thaumaturge est bien celle de l'Église ancienne, plus explicite sans doute et plus clairement exprimée qu'elle ne l'est souvent ailleurs, mais sans différence et sans changement. On peut dire que, pour l'heure des grands combats, l'Église est prête à s'opposer à toutes les tentatives de l'hérésie.

VI. La crise arienne et les grands docteurs de la Trinité. — *I. La doctrine d'Arius.* — Aux environs de 323 éclate à Alexandrie une crise dont nul ne pouvait alors prévoir les développements, mais qui, tout de suite, apparut comme pleine de périls pour la foi traditionnelle. Un prêtre de cette ville, disciple de saint Lucien d'Antioche, comme l'étaient à ce moment un certain nombre des évêques les plus réputés de l'Orient, Arius, commence à enseigner une doctrine qui fit scandale parmi les fidèles.

1° *Exposé de la doctrine d'Arius.* — Selon Arius, Dieu est unique. Il est seul inengendré, éternel, sans principe, véritablement Dieu. Ce Dieu absolu ne saurait communiquer son être, sa substance, soit parce qu'une telle communication se ferait par division, ce qui est impossible, puisque Dieu est spirituel, simple, indivisible; soit parce qu'elle se ferait par émanation, ce qui n'est pas moins invraisemblable, puisque Dieu est immuable et, par définition, sans principe.

En dehors de Dieu, il ne peut donc y avoir que des créatures. De ces créatures, le Verbe est la première, la plus parfaite. Il a été créé avant tous les temps, ce qui ne veut pas dire qu'il est coéternel à Dieu, car il y a eu, non pas un temps, mais un moment où il n'était pas : ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν, et il n'était pas avant d'être engendré : οὐκ ἦν πρὶν γένηται. C'est le Logos, le Verbe, qui a servi d'instrument à Dieu pour la création de l'univers et, à ce titre, il ne rentre pas dans le cadre du monde créé. Bien que créé lui-même, il est au-dessus de la création.

Le Verbe n'est pas de la substance de Dieu et n'existe que par la volonté de Dieu. Il n'est donc pas vraiment Dieu, bien qu'on puisse lui donner le nom de Dieu par accommodation. Arius va jusqu'à dire, semble-t-il, que le Verbe est étranger et dissemblable en tout à la substance et à la personnalité du Père, ἀλλότριος μὲν καὶ ἀνόμοιος κατὰ πάντα τῆς τοῦ Πατρὸς οὐσίας καὶ ἰδιότητος, voir Athanase, *Contra Arian.*, I, 5-6, *P. G.*, t. XXVI, col. 20-24; *De synod.*, 15, *ibid.*,

col. 705; et il ajoute que le Verbe n'est qu'une des multiples puissances créées dont Dieu se sert, une cause seconde, comme le criquet et la sauterelle, agents des volontés divines. *Contra Arian.*, I, 5.

Créature parfaite, agent de la création, le Verbe a révélé Dieu aux hommes; il a aussi racheté l'humanité pécheresse. Pour ce faire il s'est incarné. En Jésus, il a même tenu la place de l'âme humaine et, sur ce point spécial, on voit qu'Arius enseigne par avance la doctrine d'Apollinaire de Laodicée.

Arius n'insiste pas sur le Saint-Esprit. Non seulement les fragments qui nous restent de lui se montrent peu explicites à ce sujet, mais il est probable que le prêtre d'Alexandrie ne s'est jamais beaucoup intéressé à ce problème; les discussions soulevées par son enseignement ne s'y arrêteront pas davantage. Nous savons seulement que l'hérésiarque admettait l'existence du Saint-Esprit, comme troisième terme de la Trinité. Il y était en quelque sorte forcé par la précision des affirmations traditionnelles.

On a beaucoup discuté sur les origines de la doctrine d'Arius et aujourd'hui encore on continue à en discuter. Il est vraisemblable que cette doctrine n'était pas entièrement nouvelle. Elle se rattache, par des liens plus ou moins étroits, aux enseignements d'Origène et de saint Denys d'Alexandrie, qui, nous l'avons vu, affirment aussi la supériorité du Père sur le Fils et mettent en relief la pleine et absolue divinité du premier. Mais Origène et Denys étaient trop fermement attachés à la tradition, ils avaient l'esprit trop profondément chrétien, pour ne pas corriger leurs formules et pour refuser au Verbe une nature divine. Tous deux, en dépit de leurs principes, adorent le Fils et le prient. Tous deux croient que le Fils est véritablement Dieu, coéternel à son Père, né de lui avant tous les siècles. Arius, en s'inspirant de leurs formules, va jusqu'au bout des exigences de la logique. Sozomène, *H. E.*, I, xv, lui reproche d'avoir été un dialecticien sans mesure et d'avoir été entraîné à des erreurs « comme il est naturel qu'en commette quiconque s'aventure dans la dialectique et dans l'examen détaillé des choses de la foi. » Saint Athanase de son côté reproche à Arius de s'inspirer à la fois des Juifs et des païens : des Juifs en niant la divinité du Verbe, des païens en affirmant l'existence, au-dessous du Dieu suprême, de divinités subordonnées. Ce qui paraît indéniable, c'est le rationalisme d'Arius et de ses partisans. Avides de tout comprendre et de tout expliquer, les ariens refusent le mystère. Ils s'acharnent à fabriquer de beaux raisonnements, et les syllogismes d'Aèce ou d'Eunome donneront bien la vraie mesure de leur esprit.

2° *Réaction de l'évêque d'Alexandrie.* — On comprend sans peine que l'enseignement d'Arius fit scandale à Alexandrie. Sans tarder, l'évêque d'Alexandrie s'attacha à le réfuter et, dans deux lettres adressées l'une à Alexandre de Constantinople, Théodoret, *H. E.*, I, III, *P. G.*, t. LXXXII, col. 888 sq., l'autre destinée à tous les évêques, Socrate, *H. E.*, I, VI, *P. G.*, t. LXVII, col. 44, il exposa la vérité catholique. Le Fils, déclare l'évêque d'Alexandrie, n'est pas de la nature des choses faites ou créées et il n'y a pas eu de moment où il n'était pas : le Père a toujours été Père; ce serait le détruire que de supposer qu'il n'a pas toujours eu avec lui son Fils qui est sa splendeur et son image. Le Fils et lui sont deux choses inséparables l'une de l'autre, ἀλλήλων ἀχώριστα πράγματα δύο, et l'on ne peut, même par la pensée, imaginer entre eux un intervalle quelconque. Le Fils est immuable, parfait dès le principe. On ne saurait concevoir qu'il change, qu'il se transforme, qu'il progresse, à plus forte raison qu'il défaille. Image parfaite et inséparable du Père, celui qui l'honore honore aussi le Père.

Il est vrai que le Père et le Fils sont distincts. Au Père seul convient le terme d'ἀγένητος (ou ἀγέννητος), car seul le Père est sans principe, sans cause, sans génération. Le Fils est engendré et il a le Père comme principe, ce qui ne veut pas dire, comme le prétendent les ariens, qu'il est une créature. Entre le Père engendré et les créatures, il y a la nature du Fils unique, engendrée de l'être même du Père, par laquelle il a fait sortir l'univers du néant : ὡς μεσιτεύουσα φύσις μονογενὴς δι' ἧς τὰ ὅλα ἐξ οὐκ ὄντων ἐποίησεν ὁ πατὴρ τοῦ θεοῦ λόγου ἣ ἐξ αὐτοῦ τοῦ ὄντος Πατρὸς γεγέννηται. *Epist. ad Alex.*, XI, *P. G.*, t. LXXXII, col. 904 B. Que l'on sauvegarde donc la dignité du Père, rien de mieux. Mais cela ne veut pas dire que le Fils ne mérite aucun honneur. Au contraire, il convient de lui rendre l'honneur qui lui est propre.

Cet enseignement est très clair et il résume exactement l'essentiel de la foi catholique sur le Père et le Fils. Divinité absolue du Fils, éternité, non-création, sur tous ces points qui sont fondamentaux dans le débat soulevé par Arius, Alexandre prend une position décidée. S'il ne parle guère du Saint-Esprit et se contente de dire qu'il a inspiré les prophètes et les apôtres, c'est qu'on ne se posait à son sujet aucun problème nouveau. Dans les circonstances où il s'exprime, l'évêque d'Alexandrie dit tout ce qu'il faut et comme il le faut. On sait pourtant que son intervention ne suffit pas à arrêter les controverses. Répandu à travers tout l'Orient, l'enseignement d'Arius souleva les passions les plus diverses. Il devint bientôt nécessaire, pour apporter à l'hérésiarque une réponse décisive, de convoquer un concile général, chargé de définir la foi authentique de l'Église.

II. LE CONCILE DE NICÉE. — 1° *Difficulté de sa tâche.* — L'œuvre du concile était difficile, plus qu'il ne le paraissait au premier abord, plus que se l'était imaginé Constantin en convoquant à Nicée les représentants de toute la catholicité. S'il ne s'était agi que de condamner Arius, on aurait pu se mettre assez facilement d'accord, car sa doctrine était manifestement hérétique. Sans doute, Arius avait pu, au début de son aventure, soulever en sa faveur un bon nombre des évêques d'Orient : Eusèbe de Nicomédie, Eusèbe de Césarée, Paulin de Tyr, Athanase d'Anazarbe, Théodote de Laodicée, Théognis de Nicée, quelques autres encore, anciens disciples comme lui de Lucien d'Antioche; mais il ne faut pas croire que toutes ses opinions aient été partagées par ces évêques. Si tous étaient d'accord avec lui pour reconnaître la parfaite distinction du Père et du Verbe et même la subordination du Verbe à son Père, ils étaient loin d'admettre que le Verbe n'était qu'une créature absolument dissemblable du Père et exclue de la sphère de la divinité. Arius allait trop loin; il était trop résolument fidèle à la logique de ses raisonnements pour qu'il fût possible de le suivre jusqu'au bout.

Seulement la condamnation d'Arius était la partie négative de l'œuvre proposée aux Pères de Nicée. L'empereur désirait une profession de foi capable en même temps de rallier tous les évêques et d'empêcher tous les retours offensifs de l'hérésie, et ce désir était aussi celui de tous les hommes sages. Seulement serait-il possible de trouver des termes à la fois assez précis pour écarter l'erreur et assez généralement acceptés pour rallier tous les suffrages? On ne tarda pas à se rendre compte qu'on n'arriverait pas sans peine à ce résultat.

Saint Athanase, qui prit part au concile de Nicée comme diacre d'Alexandrie, nous a gardé le souvenir schématisé des discussions qui se livrèrent alors :

Le concile voulait proscrire les paroles impies des ariens et adopter celles que l'on s'accordait à trouver dans l'Écriture : qu'il n'est pas du nombre des choses tirées du néant

mais de Dieu; qu'il est Verbe et Sagesse, pas créature ou œuvre, mais réellement engendré du Père. Les eusébiens, entraînés par leur erreur invétérée, prétendirent que les mots *de Dieu* s'appliquaient aussi à nous et qu'en cela il n'y avait rien de spécial au Verbe de Dieu, puisqu'il est écrit : « Un seul Dieu, de qui tout »; et encore : « Les vieilles « choses ont disparu; voici que tout est renouvelé : tout est « de Dieu. »

Alors les Pères voyant leur malice et l'artifice de l'erreur furent obligés d'exprimer plus clairement les mots *de Dieu* et d'écrire que le Fils était *de la substance de Dieu :* ainsi l'on ne pourrait plus penser que les mots *de Dieu* s'appliquaient communément et également au Fils et aux créatures; il faudrait croire que tout le reste est créé, le Verbe seul étant du Père...

Les évêques dirent ensuite qu'il fallait écrire que le Verbe est puissance véritable et image du Père, semblable et sans aucune différence avec lui, immuable, éternel et existant indivisiblement en lui. Il est faux qu'un temps fut où il n'était point. Au contraire, il a toujours existé, éternellement subsistant auprès du Père, comme la splendeur de la lumière. Les eusébiens laissèrent passer sans oser contredire, à cause de la confusion où ils étaient de leur réfutation. Pourtant, on les surprit bientôt à chuchoter et à se faire signe des yeux que les mots *semblable*, *toujours*, *puissance*, *en lui*, étaient aussi communs aux hommes et au Fils et que les accepter ne les gênerait en aucune façon : pas *semblable*, puisque de nous l'Écriture dit : « L'homme est « l'image et la gloire de Dieu; » — pas *toujours :* « Nous som- « mes toujours vivants »; — pas *en lui*, puisque : « En lui « nous nous mouvons, nous vivons, nous existons »; — pas *immuable*, car il est écrit : « Rien ne nous séparera de « l'amour du Christ »; quant au mot *puissance*, la chenille et la sauterelle sont appelées puissance et grande puissance de Dieu... Les évêques, voyant là encore leur hypocrisie et comment, selon le mot de l'Écriture : « Dans le cœur des « impies la fraude combine le mal », ils furent alors obligés de déduire leur doctrine de l'Écriture, d'exprimer plus clairement ce qu'ils avaient déjà dit et d'écrire que le Fils est *consubstantiel* au Père. Ils signifiaient ainsi que le Fils n'est pas à l'égard du Père seulement chose semblable, mais identique par sa similitude; que la similitude et l'immutabilité du Fils est tout autre que celle qui nous est attribuée et que nous acquérons par la vertu en gardant les commandements. Les corps semblables peuvent se séparer et exister loin les uns des autres, comme les fils par rapport aux hommes leurs pères... Mais la génération du Fils par le Père étant par nature autre que celle des hommes, comme il n'est pas seulement semblable, mais encore indivisible de la substance du Père, comme lui et le Père sont un, comme le Verbe est toujours dans le Père et le Père dans le Verbe, ainsi que la splendeur par rapport à la lumière, pour ces motifs, le concile, ayant cette idée, a eu raison d'écrire ce mot *consubstantiel*, afin de confondre la perversité hérétique et de montrer que le Verbe diffère des créatures. *De decret. Nicæn. synodi*, 19-20, *P. G.*, t. xxv, col. 448-452; cf. *Epist. ad Afros*, 5-8, t. xxvi, col. 1036 sq.; *De synod.*, 39, 42, 50-54, *ibid.*, col. 761, 768, 781 sq.

Ce texte est des plus caractéristiques, car il met bien en relief les intentions des évêques et les obstacles dont ils ont eu à triompher. Les Pères du concile auraient d'abord voulu n'employer que des expressions scripturaires, pour caractériser les rapports du Père et du Fils; et une telle méthode était pleine d'avantages, car il n'est pas possible à un chrétien qui s'affirme tel de récuser le témoignage de l'Écriture. Seulement, il fallut s'apercevoir, à la réflexion, que les termes de l'Écriture n'étaient pas toujours aussi précis qu'il l'aurait fallu et que les formules les plus claires en apparence étaient susceptibles d'être détournées de leur sens original par des dialecticiens sans scrupule. On fut donc amené, par la force des choses, à insérer dans le symbole des termes non scripturaires; à dire en particulier que le Fils était de l'ousie du Père et qu'il était consubstantiel au Père.

2° *Le symbole de Nicée.* — Eusèbe de Césarée, qui tenait à Nicée une place importante, aurait voulu que le concile adoptât tel quel le symbole baptismal de son Église, dans lequel le Verbe était dit : « Dieu de Dieu, lumière de lumière, vie de vie, Fils unique, premier-né de toute créature, engendré du Père avant tous les siècles, par qui tout a été fait. » Socrate, *H. E.*, I, viii; Théodoret, *H. E.*, I, xi. Cette formule avait l'avantage d'être traditionnelle et d'exprimer la croyance d'une vénérable Église; mais elle ne répondait pas aux préoccupations du moment et ne contenait pas une réfutation assez expresse des doctrines d'Arius. Les Pères refusèrent de donner satisfaction à Eusèbe, tout en s'inspirant, semble-t-il, dans leur rédaction définitive, du symbole de Césarée.

On connaît le texte qui fut finalement accepté et souscrit par tous les évêques, à l'exception de Théonas de Marmarique et de Secundus de Ptolémaïs :

Nous croyons en un seul Dieu, Père tout-puissant, créateur de toutes choses, visibles et invisibles; et en un seul Seigneur Jésus-Christ, le Fils de Dieu, engendré monogène du Père, c'est-à-dire de l'ousie du Père, Dieu de Dieu, lumière de lumière, vrai Dieu de vrai Dieu; engendré et non pas fait; consubstantiel au Père, par qui tout a été fait, ce qui est au ciel et ce qui est sur la terre; qui, pour nous, hommes et pour notre salut, est descendu, s'est incarné, s'est fait homme, a souffert, est ressuscité le troisième jour, est monté aux cieux et viendra juger les vivants et les morts; et au Saint-Esprit.

« Quant à ceux qui disent : « Il fut un temps où il n'était pas »; et : « Avant d'être engendré, il n'était pas »; et : « Il a été fait de ce qui n'était pas ou d'une autre hypostase ou ousie »; ou : « Le Fils de Dieu est créé, changeable, muable », ceux-là, l'Église catholique les anathématise. » Socrate, *H. E.*, I, viii, Athanase, *De decretis Nicænæ synodi*, 33. Voir pour le détail, Hahn, *Bibliothek der Symbole*, 3e éd., p. 160 sq.; J. Lebon, *Nicée-Constantinople; les premiers symboles de foi*, dans *Rev. d'hist. eccl.*, t. xxxii, 1936, p. 537-547; *Les anciens symboles dans la définition de Chalcédoine*, *ibid.*, p. 809-876.

Cette formule célèbre mérite quelques remarques. On peut noter d'abord que le mot Verbe n'y figure pas et qu'il est remplacé, partout où il aurait pu être employé, par celui de Fils. Certes, le Nouveau Testament parle du Verbe, et l'Évangile de saint Jean met cette notion en un saisissant relief. Cependant le mot Fils est plus simple à la fois, plus traditionnel et plus clair. Bien des discussions avaient été soulevées, durant les siècles précédents, autour du mot Verbe et parfois des penseurs fort bien intentionnés avaient élaboré à ce sujet des théories inexactes ou insuffisantes; c'était sagesse de préférer le nom classique de Fils.

Le Fils est engendré, γεννηθέντα, ce qui peut sembler à première vue un pléonasme; en réalité, la génération s'oppose à la création. Ce qui est créé est étranger au Père, n'est pas de son essence; le Fils au contraire n'offre pas seulement avec le Père une analogie plus ou moins lointaine; il n'est même pas seulement l'image de sa gloire, le reflet de sa bonté; il est de son essence, Dieu comme lui : et c'est ce que mettent en relief les répétitions : « Dieu de Dieu, lumière de lumière, vrai Dieu de vrai Dieu. » La métaphore de la lumière allumée à une autre lumière était depuis longtemps classique, récemment encore Hiéracas l'avait employée et Arius l'avait expressément condamnée : les Pères la reprennent, sans y insister d'ailleurs; ils mettent par contre en relief la vraie divinité du Fils : si le Père est Dieu véritable, le Fils engendré de lui ne peut être que Dieu véritable comme lui.

C'est cette vérité qu'exprime le mot *consubstantiel*, dont nous avons entendu tout à l'heure saint Athanase nous raconter l'introduction dans le symbole. Ce terme est en effet capital et c'est autour de lui que se livreront dans les années suivantes des luttes interminables. Saint Athanase ne dit pas toutes les difficultés qu'a suscitées son adoption au cours du concile, mais nous les devinons sans peine. Les évêques orientaux ne devaient pas être favorables à ce mot qui avait derrière lui un passé suspect : ne savait-on pas que les gnostiques l'avaient jadis employé? ne se

souvenait-on pas que, plus récemment, Paul de Samosate avait également dû s'en servir et que les évêques réunis à Antioche en avaient condamné l'usage? D'ailleurs, le sens même du mot était plus ou moins amphibologique : il peut exprimer cette idée que le Fils a la même essence concrète que le Père, qu'il est non seulement semblable au Père, mais identique à lui, qu'il ne se distingue pas de lui numériquement, et tel paraît bien être son sens propre; dans ce cas comment peut-on affirmer que le Fils est autre que le Père? ne faut-il pas cependant maintenir entre les personnes divines une distinction, si l'on ne veut pas tomber dans le modalisme?

Pour les évêques d'Orient, le modalisme restait l'ennemi à combattre, l'hérésie redoutable par-dessus toutes les autres. On conçoit dès lors qu'ils aient hésité devant le terme ὁμοούσιος et que plusieurs d'entre eux ne l'aient accepté que contraints et forcés. Selon les vraisemblances, ce ne sont pas eux qui en ont eu l'initiative. Il semble plutôt que ce mot ait été proposé par Osius de Cordoue, qui représentait à Nicée les tendances occidentales. A Rome, le spectre du modalisme était moins effrayant; par contre on y redoutait plutôt le trithéisme ou le subordinatianisme; on avait gardé mauvais souvenir des essais théologiques de saint Hippolyte et, comme Arius reprenait, en l'exagérant, une doctrine subordinatienne, comme il séparait totalement le Fils du Père, il fallait, contre lui, affirmer l'unité de la substance divine, ce que faisait excellemment le consubstantiel.

Le dogme de l'unité divine est encore confirmé par l'anathème qui suit le symbole. Cet anathématisme condamne en effet ceux qui disent que le Fils est d'une autre « hypostase ou ousie » que le Père. Il affirme par suite l'identité de sens entre les deux vocables hypostase et ousie. Si l'on se souvient qu'en latin, le mot hypostase se traduit littéralement par *substantia*, on n'a pas de peine à comprendre l'identification ainsi faite : n'est-il pas évident qu'il ne saurait y avoir qu'une seule substance, une seule essence divine? Affirmer que le Fils est d'une autre hypostase que le Père, n'est-ce pas le rejeter expressément au nombre des choses créées? Le malheur est que, chez les Grecs, ὑπόστασις est susceptible de prendre un sens tout différent et de désigner simplement la personne en tant que centre d'attribution. Origène n'avait pas hésité naguère à déclarer que le Père et le Fils différaient en hypostase, qu'il y avait en Dieu trois hypostases, ci-dessus, col. 1641, 1648 : sans être unanimement acceptées, ces formules étaient devenues courantes chez les Orientaux. Leur condamnation par l'anathématisme de Nicée risquait fort de soulever des difficultés nouvelles.

III. AU LENDEMAIN DE NICÉE : MARCEL D'ANCYRE. — De fait, dès que les évêques qui avaient pris part au concile furent rentrés chez eux, les controverses reprirent de plus belle. Socrate, qui nous a conservé un tableau d'ensemble de ces luttes les compare à des combats dans la nuit, au cours desquels il est souvent difficile de reconnaître les amis des adversaires, et l'on peut garder cette image, parce qu'elle traduit fort exactement notre impression.

D'ariens proprement dits, c'est-à-dire de partisans avoués de la doctrine énoncée par Arius dans la *Thalie*, il n'est plus question pour l'instant. D'abord envoyé en exil, l'hérésiarque a obtenu son rappel moyennant la signature d'une profession de foi, insuffisante assurément du point de vue de la stricte orthodoxie, mais beaucoup moins dangereuse que ses précédentes affirmations. Ses partisans, sans se rallier en conscience à l'*homoousios*, restent fidèles à leurs préférences doctrinales pour un subordinatianisme plus ou moins édulcoré, disons tout au moins pour une doctrine qui affirme nettement la Trinité des personnes.

Et les événements semblent d'abord leur donner raison, puisque, parmi les défenseurs les plus ardents de la formule de Nicée se fait remarquer un évêque fort suspect de sabellianisme, Marcel d'Ancyre. Il nous est difficile aujourd'hui de connaître exactement la doctrine de Marcel : de ses écrits nous ne possédons plus que les fragments conservés par Eusèbe de Césarée, un adversaire assurément peu soucieux de les présenter sous un jour favorable. Nous devons seulement rappeler que, pendant longtemps, Marcel fut la bête noire des eusébiens, c'est-à-dire en gros des adversaires, latents ou avoués, du consubstantiel, tandis que sa cause eut pour défenseurs les nicéens les plus convaincus. Même après avoir rompu avec Marcel les rapports de communion, saint Athanase se garda bien de le proclamer hérétique. Il y a là un ensemble de faits assez impressionnant.

En toute hypothèse, le point de départ de Marcel est le monothéisme le plus strict. Il faut, déclare l'évêque d'Ancyre, poser la monade, d'où découlera la triade, car il est impossible, si l'on pose d'abord trois hypostases, de les ramener à l'unité. *Fragm.*, 66, éd. Klostermann du *Corpus* de Berlin, *Œuvres d'Eusèbe*, t. IV, p. 197. Dieu est donc une monade indivisible, il n'est pas trois hypostases. La pluralité introduite en lui, aussi bien que l'infériorité du Verbe par rapport au Père sont le résultat d'infiltrations païennes et la suite des erreurs d'Origène. En Dieu cependant existe le Verbe dont l'Écriture nous apprend trois choses : premièrement qu'il était au commencement, pour signifier qu'il était dans le Père en puissance; deuxièmement qu'il était auprès de Dieu pour marquer qu'il était en énergie active et qu'il a tout créé par lui-même; enfin qu'il était Dieu, pour nous apprendre que Dieu n'est pas divisé. *Fragm.*, 52. Le Verbe éternel est ainsi consubstantiel à Dieu, ὁμοούσιος, αὐτοούσιος. Est-il une personne? Ceci est une autre question et Marcel ne saurait y répondre d'une manière affirmative.

Selon lui en effet, le Verbe s'avance, προελθών, procède, ἐκπορεύεται, pour être l'auteur de la création : disons, si l'on veut, pour reprendre le langage des apologistes, que le Verbe immanent devient Verbe proféré. C'est là sa première économie. Une seconde a lieu lors de l'incarnation, quand la divinité vient habiter dans une humanité réelle et complète. A ce moment, le Verbe devient Fils, ce qu'il n'était pas auparavant. L'union du Verbe et de l'humanité assumée par lui ne saurait d'ailleurs durer éternellement. S'il est vrai que cette humanité a été glorifiée par la résurrection et est devenue digne de l'immortalité, elle n'est pas divinisée pour autant, ce qui est contradictoire. Après la parousie, le Verbe se dépouillera donc de cette humanité et rentrera en Dieu, comme il y était avant la création. Dieu recommencera donc à régner seul.

Marcel ne parle pas aussi longuement du Saint-Esprit. Cependant, il le traite de la même manière que le Verbe. Jusqu'au jour de la Pentecôte, l'Esprit-Saint était contenu dans le Verbe et le Père; il n'en était ni distinct ni séparé. A ce moment, se produit une extension nouvelle; la monade se dilate en triade. Mais cette dilatation, elle aussi, est transitoire. Lorsque viendra la fin du monde, Dieu sera tout en tous. Il n'y aura plus que la monade éternelle.

Une telle doctrine nous apparaît assez inquiétante et nous n'hésitons guère à la rapprocher de celle des sabelliens contre lesquels Denys d'Alexandrie avait lutté jadis. Ce jugement doit pourtant être trop sévère. Marcel admettait bien, dans un certain sens, l'éternité du Verbe et du Saint-Esprit, mais il ne voulait pas qu'on les fît sortir du Père pour constituer des per-

sonnes autonomes. Comme les simples dont parle Tertullien, il tenait trop fortement à la monarchie pour accepter une doctrine économique de la Trinité, si bien que l'on n'a peut-être pas tort de le représenter surtout comme un attardé. La profession de foi qu'il présenta au pape Jules en 338, tout en insistant beaucoup sur la monarchie divine, fut regardée comme orthodoxe par les Romains : il n'est pas sûr qu'il y ait rétracté ses opinions premières. Il était seulement dangereux de reproduire telles quelles des doctrines ou des formules dépassées par les événements. L'expérience aurait dû apprendre à Marcel qu'une affirmation explicite de la Trinité des personnes était devenue nécessaire. Les autres défenseurs du concile de Nicée, et saint Athanase en particulier eurent le mérite de s'en rendre compte, et leurs exposés sont bien plus précis et bien plus exacts que celui de l'évêque d'Ancyre.

IV. L'ENSEIGNEMENT DE SAINT ATHANASE. — Saint Athanase n'était qu'un simple diacre au moment du concile de Nicée et il est peu vraisemblable qu'il y ait joué un rôle de quelque importance. Mais, lorsque eurent disparu ceux qui avaient été les inspirateurs du grand concile — et cela arriva de bonne heure, puisque Alexandre d'Alexandrie mourut en 328, que saint Eustathe d'Antioche fut exilé en 330 et que Marcel d'Ancyre renonça à toute activité après 335 — Athanase fut à peu près le seul en Orient à défendre de toutes ses forces l'œuvre accomplie à Nicée. A cette tâche, il apporta une énergie indomptable que rien ne put jamais abattre. Aussi l'histoire le regarde-t-elle à juste titre comme le champion de l'orthodoxie au IVe siècle.

1° *Caractéristiques générales.* — L'évêque d'Alexandrie n'est pourtant pas, au sens strict, un théologien, si l'on entend par là un homme qui s'efforce de présenter une élaboration rationnelle du donné révélé et de faire progresser l'intelligence du dogme. Il n'a rien d'un esprit philosophique et n'entend pas grand'chose à la spéculation. Il est sur ce terrain bien inférieur à Origène et aux Cappadociens. Mais cette infériorité est largement compensée par la vigueur de sa foi, par la fermeté de son attachement aux doctrines traditionnelles. « Nul, au IVe siècle, ne me paraît le surpasser pour l'ampleur dans le développement de la doctrine, la richesse de l'information scripturaire et, en dépit des défauts qui lui sont communs avec son temps, l'à-propos de ses citations bibliques; surtout pour la profondeur de sens chrétien qui lui fait comme naturellement chercher, en toute doctrine, le côté par où elle pénètre jusqu'au plus intime de l'âme pour la vivifier, l'exciter, rénover en elle la vie spirituelle et l'énergie pour le bien. » F. Cavallera, *Saint Athanase*, Paris, 1908, p. 33-34.

Cela est capital. Arius avait été un rationaliste, et c'est pour avoir voulu construire un système cohérent, parfaitement intelligible, qu'il était devenu hérétique. En refusant de plier son esprit devant le mystère, il avait été amené à nier l'essentiel de la doctrine chrétienne sur la Trinité. Athanase, au contraire, est d'abord un croyant. Il n'a aucune peine à accepter l'enseignement de l'Église et il le reçoit avec une fidélité d'autant plus grande qu'il y trouve le point de départ de sa vie religieuse. Les constructions d'Arius et de ses disciples peuvent à la rigueur satisfaire une intelligence avide de logique; elles ne sont pas capables d'alimenter une mystique. L'âme vibrante, sensible d'Athanase est incapable de s'arrêter là. Pour l'évêque d'Alexandrie, la Trinité est bien plus un objet d'amour qu'un thème de discussions; et il en parle avec une émotion sans feinte :

« La Trinité n'est pas produite, mais éternelle. Unique est la divinité dans la Trinité, unique la gloire de la sainte Trinité. Et vous osez la déchirer en natures différentes! Le Père étant éternel, vous dites du Verbe assis près de lui : « Il y eut un temps où il n'était pas. » Le Fils étant assis près du Père, vous voulez le mettre loin de lui! La Trinité est créatrice et active et vous ne craignez pas de l'abaisser au rang du néant; vous n'avez pas honte d'égaler les esclaves à la libre Trinité et de ranger le roi, Seigneur des armées, avec ses serviteurs. Cessez de brouiller ces êtres qui ne peuvent se confondre, ou plutôt le néant avec l'être. Parler ainsi n'est pas glorifier et honorer le Seigneur, mais l'injurier et le déshonorer; car déshonorer le Fils, c'est déshonorer le Père. Si maintenant la théologie est parfaite dans la Trinité et si c'est là la vraie et unique piété où résident la beauté et la vérité, il fallait qu'il en fût ainsi toujours, sinon la beauté et la vérité seraient adventices et la plénitude de la théologie serait due à l'accroissement. Il fallait donc qu'il en fût ainsi dès l'éternité. Si dès l'éternité il n'en était pas ainsi, maintenant cela ne saurait être mais serait comme, selon vous, il en a été au commencement, de sorte que la Trinité actuellement n'existerait point. Aucun chrétien ne supporterait pareils hérétiques. Aux païens de se faire une Trinité produite et de l'égaler aux choses créées, car ce qui est créé admet seul diminution et augmentation. Les chrétiens eux reconnaissent dans leur foi la bienheureuse Trinité, comme immuable, parfaite, toujours dans le même état; ils ne connaissent rien en plus de la divinité, ni un état imparfait de celle-ci dans le passé, car il y a impiété dans les deux cas. Aussi la foi reconnaît-elle que la Trinité est pure de tout mélange avec les êtres créés; elle l'adore, gardant indivisible l'unité de sa divinité et, fuyant les blasphèmes ariens, elle confesse et reconnaît l'éternité du Fils. Il est éternel, comme est éternel le Père dont il est le Verbe. » *Contra arian.*, I, 18, *P. G.*, t. XXVI, col. 48 sq.

Il suffit de lire des pages comme celles-là pour se rendre compte du point de vue où se place saint Athanase. Son âme entière se révolte contre les impiétés d'Arius et de ses partisans. Il sait, parce que l'Écriture et la Tradition le lui ont appris, qu'il n'y a qu'un seul Dieu; mais il sait tout aussi bien que le Verbe est Dieu, qu'il possède donc toutes les qualités divines et particulièrement l'éternité. Il affirme donc sa croyance et ne se lasse pas de l'exprimer. Il y a plus. Pour saint Athanase, le Verbe est bien autre chose que l'instrument de la création, bien autre chose que la Pensée du Père, c'est-à-dire une personne lointaine et mystérieuse. Il faut avant tout le chercher et l'adorer en Jésus-Christ. Or, Jésus-Christ est une personne historique qui a vécu au milieu des hommes; il est le Verbe incarné par amour pour nous; et, si nous voulons savoir pourquoi Dieu s'est fait homme, c'est afin que les hommes deviennent des dieux. Telle était déjà la doctrine de saint Irénée. Saint Athanase reprend cette doctrine et la commente inlassablement. Il sait que nous sommes appelés à la vie divine, que nous avons reçu l'esprit d'adoption, que nous sommes faits participants de la nature divine. Comment pourrait-il en être ainsi si le Christ n'était pas Dieu? et le Christ serait-il Dieu si le Verbe n'était qu'une créature? Tout se tient dans la doctrine chrétienne; et l'on peut, comme le fait Athanase, partir de l'incarnation pour remonter à la Trinité, éternelle et indivisible. Ce mouvement de pensée présente même l'avantage d'être plus facilement accessible au peuple fidèle et de reproduire l'acte même de la révélation, car c'est par le Christ que nous avons connu la paternité de Dieu.

Sans doute les difficultés ne sont pas toutes levées par cette explication. Saint Athanase est bien obligé de suivre les ariens sur le terrain où ils ont porté la controverse. Du moins a-t-il un point de départ d'autant mieux assuré que le christianisme tout entier, avec les dogmes de l'incarnation et de la rédemption, se trouve mis en jeu et qu'il est désormais impossible de mettre à part le dogme trinitaire comme s'il était un domaine réservé aux spéculations théologiques.

2° *Le Père et le Fils.* — Le Père est éternellement Père : il faut donc que le Fils soit engendré de toute

éternité. « Jamais la substance du Père n'a été imparfaite, de sorte que ce qui lui est propre lui soit surajouté. La génération du Fils n'est pas comme la génération humaine, postérieure à l'existence du Père. Il est engendré de Dieu et, étant propre Fils du Dieu éternel, il existe de toute éternité. Les hommes, eux, engendrent dans le temps parce que de nature imparfaite; la génération divine est éternelle parce qu'éternellement parfaite de sa nature. » *Contra arian.*, I, 14, *P. G.*, t. XXVI, col. 40; cf. *De synod.*, 50, *ibid.*, col. 781.

Le Fils est l'image et la splendeur du Père, son empreinte et sa vérité. « Si la lumière a dans sa splendeur son image, si la substance est entière dans son empreinte, si l'existence du Père entraîne celle de la vérité, ceux qui conçoivent mesurées par le temps l'image et la figure de la divinité peuvent voir quel est l'abîme d'impiété où ils tombent... Si la substance existe, incontestablement existent aussi son empreinte et son image, car ce n'est pas du dehors qu'est dessinée l'image de Dieu... Voyons donc ce qui appartient au Père et nous connaîtrons si son image est de lui. Éternel est le Père, immortel, puissant, lumière, roi, maître absolu, Dieu, Seigneur, créateur et auteur. Tout cela doit être dans l'image pour que, véritablement, celui qui voit le Fils voie le Père. S'il n'en est pas ainsi, mais si, comme le disent les ariens, il est fait et non pas éternel, le Fils n'est pas la véridique image du Père. *Contra arian.*, I, 20-21, t. XXVI, col. 53; cf. *Epist. ad Afros*, 5-6, *ibid.*, col. 1036-1041; *De decret. Nicæn. syn.*, t. XXV, col. 422-437.

Il est vrai que les Ariens insistent. Seuls, disent-ils, le Père est ἀγένητος, tandis que le Fils est γενητός. La difficulté causée par l'emploi de ces termes n'était pas nouvelle, et l'on peut dire, en un certain sens, que le Fils est en effet γενητός, puisqu'il a un principe qui est le Père, tandis que le Père seul est véritablement sans principe. On peut dire de la même manière que le Fils n'est pas ἄναρχος, puisque le Père est l'ἀρχή du Fils, le principe dont il est issu, la source de laquelle il sort. Plus tard, des précisions nouvelles interviendront et l'on distinguera avec soin les termes γενητός et γεννητός, ἀγέννητος et ἀγένητος : les premiers ariens ne connaissent pas cette distinction et saint Athanase ne la connaît pas davantage. Mais il repousse sans peine l'objection : « Si les ariens, dit-il, entendent par ἀγένητος un être existant qui n'est pas engendré et n'a point de père, nous leur répondons qu'il n'y a dans ce sens qu'un seul ἀγένητος, le Père, et ils ne gagneront rien à cette affirmation. Parler ainsi de Dieu, ἀγένητος, ce n'est pas affirmer que le Fils est une œuvre, puisqu'il est évident d'après les démonstrations précédentes que le Verbe est tel que celui qui l'a engendré. Si donc Dieu est improduit, son image ne sera pas une production, mais une génération, laquelle est son Verbe et sa sagesse. » *Contra arian.*, I, 31, t. XXVI, col. 76.

Les termes γενητός et ἀγένητος n'étaient d'ailleurs pas scripturaires et on avait le droit de ne pas s'y attacher autrement. Les problèmes étaient plus difficiles à résoudre lorsqu'on se trouvait en face de formules employées par les Livres saints. Les ariens ne se faisaient pas faute de chercher dans l'Écriture toutes sortes d'arguments, et ils insistaient spécialement sur le texte de Prov., VIII, 22 : « Le Seigneur m'a créée principe de ses ouvrages. » Saint Athanase ne laisse pas d'être quelque peu embarrassé par ce passage et il explique tantôt que « l'Écriture n'a pas voulu parler par la bouche de Salomon de la substance de la divinité du Verbe, ni de la génération éternelle et authentique par le Père, mais de son humanité et de son économie à notre égard ». *Contra arian.*, II, 45, col. 241; tantôt que « puisqu'il y a une empreinte de la Sagesse, créée en nous et en toutes ses œuvres, c'est à bon droit que la Sagesse véritable et créatrice s'applique ce qui est dit de son empreinte et déclare : « Le « Seigneur m'a créée pour ses œuvres. » *Contra arian.*, II, 78, col. 312.

En toute hypothèse, le Fils est véritablement éternel; et il est de la substance du Père. Il appartient en propre au Père comme étant de sa substance, *Contra arian.*, I, 16, col. 44. Dieu n'étant pas composé de parties, mais impassible et simple, il suit de là que c'est sans passion et sans division qu'il est le Père du Fils. Verbe et Sagesse, le Fils n'est ni créature, ni partie de Dieu dont il est le Verbe, ni engendré selon la passion. *Contra arian.*, I, 28, col. 69.

De là saint Athanase tire deux conclusions : la première, que le Fils possède en soi toute la substance du Père, puisque cette substance, lui étant communiquée et ne pouvant d'ailleurs se partager, lui est nécessairement donnée tout entière, *Contra arian.*, III, 6, col. 332; cf. I, 16; II, 24, col. 44, 197. La seconde, qu'il ne peut y avoir qu'un seul Fils, puisqu'il épuise à lui seul la fécondité du Père. *De decret.*, 11, t. XXV, col.436. Par suite, le Fils est absolument Dieu comme le Père. Disons, pour employer le terme de Nicée qu'il lui est consubstantiel.

3° *Le « consubstantiel »*. — On a remarqué que ce terme n'occupait pas dans les œuvres de saint Athanase la place à laquelle, semble-t-il, il aurait eu droit et que souvent l'évêque d'Alexandrie emploie d'autres expressions, par exemple ἴδιον τῆς οὐσίας τοῦ Πατρὸς γέννημα, ὅμοιος κατ' οὐσίαν, etc., là où l'on s'attendrait à rencontrer le mot ὁμοούσιος. Cette remarque est peut-être exacte. Nous savons que le consubstantiel nicéen avait soulevé de nombreuses difficultés chez un très grand nombre d'évêques orientaux. Il était utile de montrer que la doctrine orthodoxe n'était pas nécessairement attachée à ce mot et qu'il était possible de l'exprimer sans y faire appel. Et comme les ariens aimaient à déclarer qu'ils n'employaient que des expressions scripturaires, saint Athanase a dû suivre leur exemple en s'attachant le plus possible à suivre la lettre même des Écritures inspirées. Il faut cependant ajouter que l'ὁμοούσιος n'est pas aussi complètement absent des œuvres de saint Athanase qu'on le dit quelquefois et qu'on rencontre ce mot dans des écrits composés à des dates très variées et en des circonstances fort différentes les unes des autres.

Au reste, le véritable problème n'est-il pas un problème de vocabulaire, mais de doctrine. Dans quel sens saint Athanase a-t-il dit que le Fils était de l'essence du Père, rejeton propre de l'essence du Père, semblable au Père selon la substance, consubstantiel au Père? A-t-il voulu exprimer par là l'unité numérique de la substance divine? ou bien s'est-il, à un moment donné de sa carrière, laissé entraîner à mettre en relief la distinction du Père et du Fils? Plusieurs critiques, Gummerus et Harnack en particulier, assurent que cette seconde hypothèse est la vraie et que, aux environs de 358, l'évêque d'Alexandrie avait accepté de faire des concessions à Basile d'Ancyre et à ses amis. De cette espèce de capitulation, le *De synodis* serait le document caractéristique.

Pour comprendre le sens de cet ouvrage, il est essentiel de se rappeler les conditions dans lesquelles il a été composé. Voir l'art. SEMI-ARIENS, t. XIV, col. 1791 sq. Un certain nombre d'évêques orientaux, ayant à leur tête Basile d'Ancyre et Georges de Laodicée, venaient de se réunir et de condamner les formes radicales de l'arianisme. Ils n'avaient pas hésité même à rejeter l'homéisme, selon lequel le Fils était dit semblable au Père sans que rien fût précisé sur la nature de cette similitude. Depuis longtemps d'ailleurs, on avait pu remarquer, dans les rangs de ceux qu'on était convenu

de traiter d'ariens des flottements significatifs, et la déclaration par laquelle, dès 341, les membres du concile d'Antioche avaient signifié son congé à Arius était caractéristique. Les homéousiens avaient fait un pas de plus vers l'orthodoxie déclarée, en disant que le Fils est semblable *en tout* à son Père, semblable selon la substance : convenait-il de laisser leurs efforts sans récompense?

Saint Hilaire et saint Athanase ne le pensèrent pas. L'un et l'autre, à quelques mois de distance, écrivirent *Sur les synodes* des ouvrages destinés à mettre en confiance les hommes de bonne volonté : « Ceux qui acceptent tout ce qui a été décidé à Nicée et n'hésitent que sur le mot consubstantiel, déclare saint Athanase, ne doivent pas être traités en ennemis et nous-mêmes ne les combattons point comme des ariens ou des adversaires des Pères; nous leur adressons la parole comme à des frères qui ont les mêmes pensées que nous et ne discutent que sur les mots. Reconnaissant que le Fils est de la substance du Père et non pas d'une autre réalité, qu'il n'est ni créature, ni œuvre, mais génération authentique et naturelle et qu'il est de toute éternité uni au Père, étant son Verbe et sa Sagesse, ils ne sont pas éloignés d'accepter aussi le mot consubstantiel. Tel est Basile d'Ancyre qui a écrit sur la foi. » *De synod.*, 41, t. xxvi, col. 765.

Toutefois, après ces remarques engageantes, saint Athanase ajoute que seul le mot consubstantiel exprime avec précision la foi orthodoxe : « Dire seulement *semblable en substance* n'est pas tout à fait dire ce qu'affirme l'expression *de la substance*, qui, eux-mêmes le reconnaissent, fait ressortir le lien naturel entre le Fils et le Père. L'étain est seulement semblable à l'argent, le loup au chien, le cuivre doré à l'or véritable, et l'étain ne provient pas de l'argent, ni le loup ne saurait être appelé le fils du chien... Qui affirme seulement l'*homoiousios* ne caractérise pas tout à fait ce qui vient de la substance; mais qui parle de « consubstantiel » embrasse le sens des deux expressions *homoiousios* et *de la substance*. Eux-mêmes, s'attaquant encore à ceux qui disent que le Verbe est créature et ne veulent pas qu'il soit Fils authentique, ont emprunté leurs preuves contre eux aux exemples humains du fils et du père, mais avec cette exception que Dieu n'est pas comme l'homme et que la génération humaine n'est pas la génération du Fils qui est telle qu'il convient à Dieu... Serait-ce, parce que les rejetons humains sont consubstantiels, qu'il faille prendre garde que le Fils, si on l'appelait aussi consubstantiel, ne soit considéré comme étant aussi un rejeton humain? Non; cela n'est pas. Le Fils est Verbe et Sagesse du Père : cela nous caractérise l'impassibilité et l'indivision de la génération du Père. Le verbe des hommes lui-même n'est point une partie et ne sort point par passion; à plus forte raison celui de Dieu, que le Père a déclaré être son Fils. C'est pour éviter qu'en l'entendant appeler Verbe on ne se l'imaginât comme le verbe humain dénué de subsistence. Quand on entend le nom de Fils, on connaît qu'il est Verbe et Sagesse substantielle. » *De synod.*, 41, *ibid.*

Les précisions apportées ici sont de la plus haute importance, car elles mettent en relief à la fois la consubstantialité du Père et du Fils et la subsistence du Fils. Mais il faut ajouter que saint Athanase n'a jamais varié sur ces deux points et qu'il a toujours affirmé avec une égale assurance que le Père et le Fils étaient de même substance et que pourtant le Fils était différent du Père :

« Ils sont un, non pas comme quand un être est divisé en deux parties, qui ne sont qu'un; ni comme l'un deux fois nommé, de sorte que le même est tantôt le Père, tantôt son Fils... Mais ils sont deux, parce que le Père est Père et n'est point en même temps le Fils; parce que le Fils est Fils et n'est point le Père. Il n'y a qu'une seule nature, car ce qui est engendré n'est point dissemblable de celui qui engendre; il est son image et tout ce qui est du Père est du Fils. Aussi le Fils n'est-il pas un autre Dieu, car il n'a pas été conçu du dehors; sinon il y aurait plusieurs Dieux, avec cette divinité conçue étrangère au Père. Si le Fils est autre comme engendré, il est la même chose comme Dieu. Le Père et lui sont un par la propriété et la parenté de la nature et par l'identité de l'unique divinité, comme il a été dit. La splendeur est aussi lumière; elle n'est pas en dehors du soleil, ni une autre lumière, ni par participation de lui, mais sa propre et complète génération. Pareille génération est nécessairement une unique lumière et l'on ne dirait pas qu'il y en a deux : ils sont deux, à savoir le soleil et la splendeur, mais une seule lumière venant du soleil et illuminant dans la splendeur tout l'univers. Ainsi la divinité du Fils appartient au Père; aussi est-elle indivisible. Il n'y a qu'un seul Dieu et il n'y en a pas d'autre hors de lui. Le Père et le Fils sont donc une seule chose et unique est leur divinité. » *Contra arian.*, III, 4, t. xxvi, col. 328.

La doctrine ainsi affirmée dans les *Discours contre les ariens* est aussi celle du *De synodis;* elle sera reprise dans l'*Epistola ad Afros.* Saint Athanase affirme, d'un bout à l'autre de sa carrière que le Fils est véritablement Fils et que, pour être connu, il ne doit pas être séparé du Père. On ne peut savoir ce qu'il est qu'en le rapprochant du principe qui l'engendre éternellement et qui se reproduit en lui. Fils, il est distinct du Père; il est autre que lui; mais Fils, il est de la même substance que le Père et il ne saurait être envisagé à part du principe qui se communique à lui. Sans doute, tout cela reste obscur à notre raison humaine; les comparaisons et les analogies par lesquelles nous essayons d'exprimer le mystère de la vie divine sont incomplètes et insuffisantes, et l'on tomberait dans les plus graves erreurs si on les prenait à la lettre. Athanase n'est pas homme à s'effrayer du mystère ou à reculer devant lui. Il s'attache aux données de la Révélation, également assuré de l'unité de Dieu et de la distinction du Père et du Fils. Il laisse à d'autres le soin d'éclairer, si cela est possible, l'accord de ces deux vérités.

4° *Le Saint-Esprit.* — Les premiers ariens ne s'étaient guère occupés du Saint-Esprit, sinon pour affirmer qu'il était, comme le Fils, une créature. Saint Athanase ne s'en occupe pas davantage : il se contenta d'affirmer sa foi à la Trinité, jusqu'au moment où, vers la fin du règne de Constance, certains évêques du parti de Basile d'Ancyre nièrent expressément la divinité de l'Esprit-Saint. Saint Athanase n'hésita pas alors à s'engager dans l'arène et, dans ses lettres à Sérapion, il mit en relief la pleine divinité du Saint-Esprit. Tour à tour, l'Écriture sainte et la Tradition ecclésiastique apportent leur témoignage. D'ailleurs ne faut-il pas que l'Esprit-Saint soit Dieu pour devenir le principe de notre sanctification : « L'Esprit nous fait participer tous de Dieu... Mais si c'était une créature, nous ne pourrions en lui avoir participation de Dieu; nous serions unis à une créature et étrangers à la nature divine, n'ayant rien de commun avec elle... Si cette participation de l'Esprit nous communique la nature divine, il y aurait folie à dire que l'Esprit est de nature créée et non de nature divine. C'est pourquoi ceux en qui il est sont divinisés : s'il divinise, il n'est pas douteux que sa nature est la nature divine. » *Epist. ad Serap.*, I, 24, t. xxvi, col. 585. Nous reconnaissons cet argument; c'est celui qui a été employé pour prouver la divinité du Fils. Dans l'un et l'autre cas, saint Athanase s'appuie sur les exigences de notre vie divine pour remonter jusqu'à sa source : ce faisant, il révèle le caractère profondément religieux de son esprit.

Ajoutons que la divinité du Saint-Esprit peut être prouvée d'une autre manière, par le caractère homogène de la Trinité. Cette preuve nous intéresse particulièrement ici, parce qu'elle met en relief le rôle joué,

dans la vie chrétienne, par la foi à la Trinité envisagée dans son ensemble. Toute la Tradition enseigne la Trinité, il faut donc que tout soit divin en elle :

« La sainte et bienheureuse Trinité est indivisible et unie en elle-même : quand on parle du Père, le Verbe est présent et l'Esprit qui est dans le Fils. Si l'on nomme le Fils, le Père est dans le Fils et l'Esprit, et l'Esprit n'est pas hors du Verbe. Il n'y a qu'une seule grâce, venant du Père par le Fils, complète dans le Saint-Esprit : une seule divinité, un seul Dieu, au-dessus de tout, partout et en tout... Si l'Esprit-Saint était créature, il n'aurait point rang dans la Trinité. Tout entière elle est Dieu. Il suffit de savoir que l'Esprit n'est pas créature et n'est point au nombre des œuvres, car rien d'étranger ne se mêle à la Trinité; elle est indivisible et semblable à elle-même. Cela suffit aux fidèles; c'est à cela que s'étend la connaissance humaine; jusque là seulement que les chérubins se voilent la face de leurs ailes. Qui cherche au delà et veut scruter, méconnaît l'avertissement : « Ne sois pas trop sage, si tu ne veux pas être stupide. » Ce qui nous est transmis par la foi, ce n'est pas dans l'humaine sagesse, mais dans l'entendement de la foi qu'il convient de l'examiner. » *Epist. ad Serap.*, I, 14, 17, col. 565, 569.

La Trinité entière est indivisible :

« Puisque telle est l'union et l'unité qui existe dans la sainte Trinité, qui séparerait le Fils du Père ou l'Esprit du Fils et du Père? Qui aurait assez d'audace pour déclarer que la Trinité est en elle-même dissemblable et de nature diverse, que le Fils est d'une autre substance que le Père ou que l'Esprit est étranger au Fils? Si l'on demande encore comment cela est-il? comment, l'Esprit Saint étant en nous, peut-on dire que le Fils est en nous et, quand le Fils est en nous, le Père y est aussi? ou enfin comment, puisqu'il y a Trinité, est-elle tout entière indiquée dans un seul? ou encore, quand un seul est en nous, comment la Trinité y est-elle? que l'on sépare d'abord l'éclat de la lumière, ou la sagesse du sage et l'on pourra dire comment cela est. Si c'est impossible, à plus forte raison est-ce folie d'oser faire de pareilles recherches sur Dieu : la divinité n'est pas transmise dans la démonstration raisonneuse, mais dans la foi de l'intelligence pieuse et circonspecte. Si ce qui concerne la croix salutaire n'est point prêché par saint Paul dans la sagesse des discours, mais dans la démonstration de l'esprit et de la puissance, s'il a entendu au ciel des paroles qu'il n'est point permis à l'homme de prononcer, que pourrait-on dire sur la Sainte Trinité? » *Epist. ad Serap.*, I, 20, col. 576 sq.

5° *Le concile d'Alexandrie de 362. La formule des trois hypostases.* — Ce dernier passage est caractéristique de la méthode de saint Athanase; et nous pouvons maintenant mesurer le progrès que l'évêque d'Alexandrie a fait faire à la théologie de la Trinité. Ce progrès n'est pas dans l'élaboration des formules ou dans la recherche systématique des explications rationnelles. Il faut même dire que, sur certains points, la terminologie de saint Athanase reste déficiente. Le concile de Nicée, nous l'avons vu, admettait la parfaite synonymie des termes οὐσία et ὑπόστασις : cette position était logique, étant donné le sens originaire du vocable ὑπόστασις et peut-être aussi le rôle des théologiens occidentaux dans l'élaboration du symbole : pour eux, le latin *substantia* était exactement traduit par ὑπόστασις, tandis que οὐσία répondait à *essentia*. Mais il manquait un mot pour désigner les personnes divines, et le terme πρόσωπον, qui avait été employé naguère par Origène, pouvait à bon droit sembler insuffisant. Aussi, conçoit-on que d'assez bonne heure on ait, en Orient, choisi le mot ὑπόστασις pour parler des personnes divines en réservant le terme οὐσία pour exprimer l'unique substance. D'où la formule : « trois hypostases, une ousie unique ». Cette formule faisait déjà partie du vocabulaire d'Origène; elle fut adoptée, au IVe siècle, par des théologiens de formation origéniste, c'est-à-dire en définitive par des hommes peu disposés à accepter sans explications le vocabulaire de Nicée. Les partisans de Basile d'Ancyre furent de ceux qui l'employèrent, et lorsque le vent souffla à la réconciliation, saint Athanase consentit à s'en servir également.

Le concile d'Alexandrie, tenu en 362, sanctionna cette manière de faire, et le *Tome aux Antiochiens* enregistra l'accord intervenu :

« Quelques-uns étaient accusés d'employer l'expression *trois hypostases*, suspecte parce que non scripturaire... A cause de la contention qui s'était produite, nous avons demandé si l'on entendait par là, avec les ariens, des hypostases complètement différentes, étrangères et de substance diverse, chacune étant séparée en elle-même, comme le sont les autres créatures et les enfants qu'engendrent les hommes; s'il s'agissait de substances différentes comme l'or, l'argent, le cuivre; ou si, avec d'autres hérétiques, on entendait parler de trois principes ou de trois dieux quand on parlait de trois hypostases. Ils affirmèrent énergiquement qu'ils n'avaient jamais dit ni pensé rien de semblable. Nous les avons alors questionnés. « Pourquoi donc parlez-vous ainsi et employez-vous de pareilles expressions? » Ils ont répondu : « Parce que nous croyons à la sainte Trinité; Trinité pas de nom seulement, mais réelle et subsistante : le Père, véritablement existant et subsistant; le Fils substantiel et subsistant; l'Esprit-Saint, subsistant et réellement existant. Nous ne parlons ni de trois dieux ni de trois principes et nous ne supportons pas ceux qui parlent ou pensent ainsi. Nous reconnaissons la sainte Trinité, l'unique divinité, l'unique principe, le Fils consubstantiel au Père, comme l'ont dit les Pères; l'Esprit-Saint pas créature, pas étranger, mais propre et indivisible de la substance du Fils et du Père...

« Nous avons ensuite examiné ceux auxquels on reprochait de dire une seule hypostase, pour voir si c'était dans le sens de Sabellius, pour supprimer le Fils et l'Esprit-Saint ou nier que le Fils fût substantiel et le Saint-Esprit réellement subsistant. Eux aussi affirmèrent énergiquement qu'ils n'avaient jamais rien dit, ou pensé rien de semblable. « Nous parlons d'hypostase, dirent-ils, parce que nous identifions l'hypostase et la substance; nous disons une hypostase parce que le Fils est de la substance du Père et à cause de l'identité de nature. Nous croyons à l'unique divinité et à son unique nature et nous n'admettons pas une substance différente pour le Père, à qui serait étrangère celle du Fils et celle de l'Esprit Saint. » *Tom. ad Antioch.*, 5-6, *P. G.*, t. XXVI, col. 800, 801.

Les décisions prises au concile d'Alexandrie sont de la plus haute importance, parce qu'elles sanctionnent la valeur de la nouvelle formule : « une ousie, trois hypostases ». Cette formule, il faut le souligner, exprime la foi de Nicée et ses partisans le déclarent expressément. Elle ne marque pas une séparation entre les trois personnes divines; elle respecte l'unité de substance qui est la condition même du dogme monothéiste; elle se contente de fournir une expression appropriée au dogme trinitaire. On croyait, dès les origines de l'Église qu'il y avait un seul Dieu et trois... ici le terme propre faisait défaut pour traduire ce qui en Dieu était triple, et il fallait à la fois éviter les écueils du trithéisme et du sabellianisme. On convint à Alexandrie de désigner par le mot hypostase chacune de ces réalités inséparables. Le progrès dans le vocabulaire est manifeste.

Il faut cependant remarquer que saint Athanase personnellement, tout en acceptant les explications formulées au concile de 362, resta, jusqu'au bout de sa vie, favorable au vocabulaire ancien, qui identifie hypostase et ousie. Dans sa lettre aux Africains écrite vers 369, il va jusqu'à déclarer : l'hypostase est l'ousie, et elle ne signifie pas autre chose que l'être même. *Epist. ad Afros*, 4, t. XXVI, col. 1036 B. Une telle déclaration, qui fait bon marché des explications acceptées sept ans plus tôt ne put que soulever de nouvelles et persistantes difficultés.

Les Occidentaux, en effet, eurent beaucoup de peine à accepter la nouvelle terminologie. Depuis Tertullien, ils avaient pris l'habitude de désigner par le mot *persona*, le *propium quid* des personnes divines. Littéralement ce mot correspondait à *prosopon;* mais, par

la force des choses, il avait pris une signification plus précise et indiquait tout autre chose qu'un aspect pas sager et transitoire, un rôle, un masque de théâtre. Appliqué aux personnes divines, il exprimait des réalités subsistantes, bien qu'inséparables et non indépendantes les unes des autres. Par contre, ils voyaient dans le mot ὑπόστασις le correspondant exact de *substantia*, et ils ne pouvaient accepter de parler de trois substances en Dieu. La formule trois hypostases leur semblait une profession de trithéisme et nous n'avons pas trop de peine à comprendre l'émotion de saint Jérôme, lorsque, au cours de son premier séjour en Orient, il entendit les moines parler de trois hypostases. Les lettres qu'il écrivit alors au pape Damase témoignent de son inquiétude :

« Après la foi de Nicée, après le décret d'Alexandrie auquel s'unit l'Occident, la progéniture des ariens, les campagnards, exigent de moi, Romain, le nom nouveau de trois hypostases. Quels apôtres, je vous prie, ont écrit cela? De quel nouveau maître des nations, de quel nouveau Paul est cet enseignement? Nous demandons ce qu'ils peuvent bien penser qu'on entende par trois hypostases. Trois personnes subsistantes, affirment-ils; nous répondons que nous croyons ainsi. Il ne suffit pas du sens; ils réclament le mot même, car je ne sais quel venin se cache dans les syllabes... Quiconque dit qu'il y a trois choses, c'est-à-dire trois hypostases, sous le couvert de la piété s'efforce d'affirmer trois natures. S'il en est ainsi, pourquoi des murs nous séparent-ils d'Arius, puisqu'une même perfidie nous unit... La foi romaine en soit préservée! Que les cœurs religieux des peuples n'acceptent point un tel sacrilège. Qu'il nous suffise de dire une seule substance, trois personnes subsistantes, parfaitement égales, coéternelles. Qu'on taise trois hypostases et qu'une seule soit gardée. » *Epist.*, XV, 4, *P. L.*, t. XXII, col. 356.

La lettre de saint Jérôme est caractéristique; mais elle est écrite d'un point de vue trop spécial et ne tient aucun compte des difficultés propres aux Orientaux. Elle se meut dans la ligne du vocabulaire occidental, de celui auquel saint Athanase était resté attaché. On se rend compte, en la lisant, des difficultés qu'il a fallu vaincre pour faire prévaloir des formules plus compréhensives et plus exactes.

Ajoutons que saint Athanase n'a pas eu seulement un vocabulaire déficient. Il n'a jamais cherché à définir ce qui constitue le propre des personnes divines, ni comment elles se distinguent et s'opposent entre elles, ni comment nous pouvons, par de lointaines analogies, nous représenter les opérations mystérieuses qui les font être. Homme de tradition, il n'a pas cru pouvoir s'intéresser à ces questions de théologie proprement dite. Nous avons marqué assez l'importance de son rôle pour avoir le droit de souligner les progrès qui, après lui, devront encore être accomplis dans l'explication de la foi.

V. *SAINT HILAIRE DE POITIERS*. — La théologie de saint Hilaire peut être rapprochée de celle de saint Athanase. C'est en Orient que l'évêque de Poitiers a achevé sa formation théologique et qu'il a appris les dangers que l'arianisme avait fait réellement courir à la foi traditionnelle. Avant son exil, il n'avait jamais entendu parler de la foi de Nicée. Pendant les quatre années de son séjour au milieu des Orientaux, il put se rendre compte des nuances doctrinales qui séparaient les différentes sectes ariennes et de la nécessité où l'on était de préciser le vocabulaire technique, si l'on voulait réellement éclairer les problèmes. Comme saint Athanase, avant lui, semble-t-il, il vit que les homéousiens étaient réellement très proches de l'orthodoxie et qu'il ne serait pas difficile de les amener à professer la foi de Nicée.

1° *Le « De synodis »*. — Il écrivit, pour cela, le *De synodis*, dans lequel il s'efforce d'expliquer le véritable sens du mot consubstantiel.

Ce terme, déclare l'évêque de Poitiers, ne signifie pas que le Père et le Fils sont identiques, ni que la substance divine est partagée entre eux deux, ni qu'ils participent l'un et l'autre à une substance qui leur serait antérieure; mais que le Fils, tout en étant distinct du Père, a reçu de lui la substance par laquelle il est tout ce qu'est le Père : *Sit una substantia ex naturæ genitæ proprietate; non sit aut ex portione, aut ex unione, aut ex communione. De synod.*, 71, *P. L.*, t. X, col. 527

Cette explication aboutit-elle à faire de l'unité de substance du Père et du Fils une unité purement spécifique et par suite à mettre en péril l'unité numérique? On l'a soutenu parfois, mais à tort. Autant que quiconque, saint Hilaire tient fermement au dogme de l'unité divine et il ne veut pas que l'on sépare le Père et le Fils. Ce sont sans doute deux personnes distinctes. Dieu est unique non par la personne, mais par la nature. *De synod.*, 69, *ibid.*, col. 526. Et chacune des personnes est parfaite en soi : bien que le Fils soit vertu, sagesse, gloire, le Père n'en est pas moins puissant, sage et glorieux. *De Trinit.*, II, 8, *ibid.*, col. 57. On peut encore, pour le bien de la paix, accepter l'ὁμοιούσιος de Basile d'Ancyre et de ses partisans, puisque la parfaite ressemblance en Dieu entraîne l'unité de substance, *De synod.*, 72-77, col. 527 sq. Pourtant, il vaut mieux éviter ce terme qui est ambigu et peut prêter à confusion : la similitude n'est pas, malgré tout, une identité; et, entre le Père et le Fils, il y a identité de substance, ainsi que le marque clairement le consubstantiel nicéen. *De synod.*, 89. Au consubstantiel, entendu dans son sens le plus strict, vont les préférences de saint Hilaire.

2° *Le « De Trinitate »*. — Le *De Trinitate* en douze livres est le premier des grands ouvrages théologiques consacrés par l'Occident à la défense du dogme trinitaire. Écrit par saint Hilaire au cours de son exil, il est destiné à éclairer la foi de ses compatriotes d'Occident. Après avoir, dans le l. Ier montré la grandeur et la difficulté du problème en même temps que le bonheur de la foi au vrai Dieu, l'auteur expose, dans les livres suivants, le mystère de la génération du Fils de Dieu; l'unité d'essence du Père et du Fils déjà mise en relief par le texte évangélique : « Je suis dans le Père et le Père est en moi »; puis il réfute longuement les erreurs ariennes et répond aux objections accumulées par les hérétiques contre la divinité du Fils. Le l. VIII prouve que la croyance à la divinité du Fils n'est pas contraire au monothéisme; le l. IX défend la génération divine du Fils contre les arguments des ariens; le Xe et le XIe montrent comment ni les souffrances supportées par le Sauveur au cours de la passion, ni les affirmations de l'évangile de saint Jean et de la première lettre aux Corinthiens au sujet de sa subordination au Père ne peuvent être objectées contre sa divinité. Enfin, le l. XII établit la différence essentielle qu'il y a entre la naissance éternelle du Fils de Dieu et les générations humaines, autant du moins que la raison humaine est capable de pénétrer le mystère. Ce plan, annoncé dès la fin du l. Ier, est suivi aussi rigoureusement que possible.

Pas plus que saint Athanase, saint Hilaire ne cherche à sonder anxieusement les profondeurs du mystère. L'affirmation de la foi lui suffit. Il n'y a qu'un seul Dieu. Cependant le Père engendre éternellement son Fils, qui n'est ni fait ni créé. Le Père et le Fils sont strictement égaux; ils possèdent l'un et l'autre la plénitude de la divinité : *Plenitudo divinitatis in utroque perfecta est. Non enim diminutio Patris est Filius, nec Filius imperfectus a Patre est. De Trinit.*, III, 23, col. 92. Bien mieux, le Père et le Fils ont la même substance : *Absolute Pater Deus et Filius Deus unum sunt, non unione personæ sed substantiæ unitate. De*

Trinit., IV, 42, col. 128. A quoi bon, dès lors, arguer de tels ou tels passages scripturaires en les séparant de leur contexte, pour leur faire dire autre chose que ce qu'enseigne la foi traditionnelle? Aux subtilités des ariens il n'y a qu'à opposer les victorieuses doctrines de l'Église.

3° *Hilaire et Phébade d'Agen.* — Pour mesurer l'importance de l'enseignement de saint Hilaire, on peut se contenter de le rapprocher de celui de son contemporain Phébade d'Agen. Comme Hilaire, Phébade est le défenseur de la foi catholique. Il prétend montrer aux ariens leurs erreurs et rassurer les orthodoxes. Mais il n'est pas seulement un esprit moins puissant que l'évêque de Poitiers; il connaît beaucoup moins bien que lui les questions dont il s'agit. Il n'a pas été en Orient; il n'a pas vécu en contact avec les hérétiques de toute nuance qui se disputent la confiance des fidèles d'Asie Mineure et sa théologie reste singulièrement courte. Elle se rattache à Tertullien, comme si, pendant près de deux siècles, rien ne s'était passé dans l'Église et si la pensée chrétienne n'avait pas fait de progrès. Cela même est d'ailleurs intéressant, car les arguments de Tertullien, ses formules plutôt suffisent presque à réfuter l'arianisme. De Tertullien à saint Phébade, la doctrine chrétienne n'a pas varié. Les novateurs sont les ariens; cette remarque suffit à les condamner.

« Il faut, déclare saint Phébade, garder la règle qui confesse que le Fils est dans le Père, que le Père est dans le Fils. Cette règle, qui conserve l'unité de substance en deux personnes, reconnaît l'économie de la divinité. *Tenenda est igitur, ut diximus, regula quæ Filium in Patre et Patrem in Filio confitetur; quæ unam in duabus personis substantiam servans, dispositionem divinitatis agnoscit.* » *Contra arian.*, 22, *P. L.*, t. XX, col. 29. Phébade ajoute aussitôt : « Pour ne scandaliser personne, j'ajoute que l'Esprit procède de Dieu, d'autant que Dieu qui a une seconde personne dans le Fils en a une troisième dans le Saint-Esprit. Le Seigneur n'a-t-il pas dit : « Je prierai le Père et il vous « enverra un autre Paraclet. » Ainsi l'Esprit est autre que le Fils, de même que le Fils est autre que le Père. Ainsi, il y a une troisième personne dans l'Esprit comme il y en a une seconde dans le Fils. Tout cela ne forme qu'un Dieu : les trois ne sont qu'un. Voilà ce que nous croyons; voilà ce que nous tenons parce que nous l'avons appris des prophètes. Voilà ce que les Évangiles nous ont enseigné, ce que les apôtres nous ont transmis, ce que les martyrs ont confessé dans les tourments; voilà la foi qui est gravée dans nos cœurs et, si un ange descendu des cieux nous annonçait le contraire, nous lui dirions anathème. » *Ibid.* Ces affirmations énergiques sont précieuses; elles témoignent de la vigueur de la foi qui animait, presque à la veille du concile de Rimini, nos évêques des Gaules; elles ne sont que des affirmations.

Nous pourrions faire les mêmes constatations en Italie à propos de Zénon de Vérone. Lui aussi s'inspire surtout de Tertullien et il ne semble guère soupçonner que la théologie a pu progresser depuis les premières années du IIe siècle; il va jusqu'à reproduire la vieille théorie du double état du Verbe, d'abord caché dans le sein du Père, puis proféré au moment de la création et acquérant alors sa pleine personnalité. Sans doute ne faut-il pas attacher autrement d'importance à ces formules. Il vaut mieux rappeler que, pour Zénon, le Père et le Fils sont comme deux mers que remplit la même eau; que le Père s'est reproduit dans le Fils, tout en restant ce qu'il était, que le Père et le Fils sont égaux puisqu'en Dieu il ne peut y avoir la moindre inégalité. Nous retrouvons ici les affirmations de la simple foi. Peut-être les fidèles à qui s'adressait Zénon n'avaient-ils pas besoin d'en savoir davantage.

VI. LES CAPPADOCIENS. — 1° *Caractéristiques générales.* — Saint Athanase avait donné de la doctrine traditionnelle une magnifique affirmation. Mais il avait laissé sans solution les problèmes que soulevait cette doctrine et qu'une légitime curiosité obligeait les théologiens à envisager de près : qu'est-ce au juste que la personne? comment peut-il y avoir trois personnes en un seul Dieu? quelles sont les différences entre les personnes divines, et d'où vient que le Père n'est pas le Fils; que le Père et le Fils ne sont pas le Saint-Esprit? Pendant des siècles, on avait pu se contenter de déclarer qu'il n'y a qu'un seul Dieu, et que pourtant le Fils et le Saint-Esprit méritent aussi le titre de Dieu exactement comme le Père. Le développement des controverses ariennes vint montrer que ces simples affirmations demandaient à être précisées. Et lorsque, aux environs de 360, la formule μία οὐσία, τρεῖς ὑποστάσεις s'imposa à l'attention, on dut se préoccuper de définir exactement ce qu'était l'οὐσία et ce qu'étaient en Dieu les ὑποστάσεις. Le rôle des Cappadociens fut de fournir ces définitions.

Rôle ingrat, il faut l'avouer, mais auquel saint Basile de Césarée, saint Grégoire de Nazianze, saint Grégoire de Nysse se trouvaient admirablement préparés. Tous trois avaient reçu dans les écoles une solide formation classique; plus tard ils avaient étudié la théologie et ils s'étaient arrêtés longuement sur les écrits d'Origène dont ils avaient nourri leur pensée. Ils se trouvaient ainsi plus capables que d'autres de bien comprendre la pensée des ariens de toute nuance dont Origène avait été l'un des maîtres préférés. D'autre part, ils étaient appelés à vivre au milieu même de ces ariens dont la réfutation et la conquête devaient les occuper sans cesse. A Alexandrie, pas plus que durant ses nombreux exils, Athanase n'avait eu l'occasion de vivre aussi près de ses adversaires; et en tout cas il n'avait guère vu en eux que des ennemis à combattre. Pour les Cappadociens, une partie au moins des ariens apparaissaient beaucoup plutôt comme des frères à gagner; bien plus, parmi leurs amis, un certain nombre, qui avaient d'abord été compromis dans les rangs des ariens, s'étaient ralliés à l'orthodoxie et leur exemple permettait d'escompter de nouvelles conversions. Laissons de côté Eustathe de Sébaste, qui, après avoir été lié avec saint Basile, se sépara de lui et termina sa vie dans l'erreur. Mais des hommes comme saint Mélèce d'Antioche, comme saint Cyrille de Jérusalem, qui avaient eu à souffrir persécution de la part des ariens eux-mêmes, ne pouvaient pas, ne devaient pas être suspects; il était naturel de tenir compte de leurs formules et de chercher, pour exprimer la foi traditionnelle des expressions plus précises que celles dont on s'était contenté jusqu'alors.

Ajoutons que les trois grands Cappadociens se complètent d'une manière étonnante. Unis entre eux par des liens solides de parenté ou d'affection, ils apportent à la besogne commune des tempéraments divers. Saint Basile de Césarée est un homme de gouvernement. Il n'est pas seulement placé à la tête d'un important diocèse. Les circonstances font de lui le chef de l'orthodoxie orientale entre 370 et 379, et ce sont là des années décisives. Il s'agit de négocier avec les homéousiens d'une part et l'Occident d'autre part; de défendre la divinité du Saint-Esprit attaquée par les pneumatomaques et de ne pas laisser la moindre prise à l'accusation de sabellianisme. Au milieu des pires épreuves et desservi par une santé souvent fléchissante, saint Basile fait face à toutes les difficultés. Il conduit ses amis au bon combat et, lorsqu'il meurt, la victoire est près d'être assurée. Saint Grégoire de Nazianze, lui, est timide par nature; il n'aime pas les responsabilités, tout en sachant les accepter en cas de

besoin; mais son âme profondément religieuse, sa sensibilité frémissante trouvent pour exprimer sa foi à la Trinité d'inoubliables accents : c'est à lui que l'Église reconnaissante a donné le surnom de Théologien; et parmi ses discours, cinq ont été retenus comme les *Discours théologiques* par excellence : on y trouve en effet, solidement frappées, les formules qui expriment les relations entre les personnes divines. Le Nazianzène a rendu à l'orthodoxie le service d'être son plus éloquent interprète. Quant à saint Grégoire de Nysse, il est par vocation le philosophe; et il était utile que l'orthodoxie eût aussi un philosophe à opposer aux subtilités dialectiques d'Eunome et de ses alliés. La foi catholique, on le sait de reste, est indépendante des raisonnements de la sagesse humaine; il faut commencer par l'affirmer telle quelle, avec ses insondables mystères; mais il faut aussi, à certains moments, mettre en relief son aspect raisonnable : tel fut le rôle propre de saint Grégoire de Nysse.

2° *Saint Basile.* — Pour faire triompher définitivement la formule μία οὐσία, τρεῖς ὑποστάσεις, le premier problème à résoudre était de préciser le sens exact des termes employés. Qu'est-ce que l'ousie? Qu'est-ce que l'hypostase? Saint Basile répond à cette question dans la lettre xxxviii adressée à saint Grégoire de Nysse. L'οὐσία est ce qui est commun dans les individus de même espèce, ce qu'ils possèdent tous également, ce qui fait qu'on les désigne tous sous un même vocable sans en désigner aucun en particulier. Mais cette οὐσία ne saurait exister réellement qu'à la condition d'être complétée par des caractères individuants qui la déterminent. Ces caractères reçoivent différents noms : on les appelle ἰδιότητες, ἰδιώματα, ἰδιάζοντα σημεῖα, ἴδια γνωρίσματα, χαρακτῆρες, μορφαί. Si l'on ajoute ces caractères individuants à l'οὐσία, on a l'ὑπόστασις. L'hypostase est donc l'individu déterminé, existant à part, qui comprend et possède l'οὐσία, mais s'oppose à elle comme le propre au commun, le particulier au générique : οὐσία δὲ καὶ ὑπόστασις ταύτην ἔχει τὴν διαφορὰν ἣν ἔχει τὸ κοινὸν πρὸς τὸ καθ' ἕκαστον, οἷον ὡς ἔχει τὸ ζῷον πρὸς τὸν δεῖνα ἄνθρωπον. *Epist.*, ccxxxvi, 6, *P. G.*, t. xxxii, col. 884 A. Et encore : « L'hypostase n'est pas la notion indéfinie de la substance qui ne trouve aucun siège fixe à cause de la généralité de la chose signifiée, mais bien ce qui restreint et circonscrit dans un certain être, par des particularités apparentes, le commun et l'indéterminé. » *Epist.*, xxxviii, 3, col. 328; *Epist.*, ccxiv, col. 789. Cf. J. Tixeront, *Histoire des dogmes*, t. ii, p. 77; K. Holl, *Amphilochius von Iconium im seinem Verhältnis zu den grossen Kappadoziern*, Tubingue, 1924, p. 130-133.

On ne saurait dire que ces définitions sont absolument satisfaisantes. Il semble bien que, pour saint Basile, l'οὐσία n'existe pas d'une manière réelle et concrète à moins d'être individualisée dans l'hypostase. L'hypostase par contre est identifiée à l'individu, et ce sont les caractères individuants qui la constituent. Si nous appliquons à la Trinité ces définitions, ne serons-nous pas tentés de conclure que l'οὐσία de Dieu n'existe qu'individuée dans les trois hypostases et par suite que saint Basile enseigne l'existence d'hypostases numériquement distinctes?

Tel n'est pourtant pas le cas. Dans la suite de notre lettre xxxviii, saint Basile explique clairement que la nature divine est unique en nombre :

« Malgré les traits propres à chacune des personnes et auxquels se reconnaît la distinction des hypostases, pour ce qui concerne l'immensité, l'ineffabilité, etc., il n'y a dans la nature vivifiante, c'est-à-dire dans le Père, le Fils et l'Esprit-Saint, aucune diversité, mais c'est une communauté continue et indivise qui se voit en eux. Quel que soit celui de la Trinité dont on considère la majesté, on se retrouve toujours en présence de la même chose, en face de la gloire du Père, du Fils et du Saint-Esprit, tant il est vrai que l'intelligence ne peut trouver à passer entre le Père, le Fils et le Saint-Esprit. Entre eux, il n'y a donc rien qui s'interpose, ni une réalité distincte de la nature divine et propre par son intrusion à y déterminer des divisions, ni un intervalle vide qui, comme une fissure au sein de l'essence divine, en brise l'harmonie et en rompe la continuité... On ne saurait concevoir ici en effet ni coupure, ni division d'aucune sorte qui permette soit de concevoir le Père sans le Fils, soit d'isoler l'Esprit du Fils. On perçoit, au contraire, entre eux un mystère ineffable de communauté et de distinction, la différence des hypostases ne déchirant pas le continu de la nature et la communauté de l'οὐσία ne confondant pas les caractéristiques personnelles. » *Epist.*, xxxviii, *P. G.*, t. xxxii, col. 332. J'emprunte ici la traduction de A. Grandsire, *Nature et hypostases divines dans les œuvres de saint Basile*, dans *Rech. de science rel.*, t. xiii, 1923, p. 136.

Sans doute reste-t-il un mystère : il est certain que les trois personnes divines ne peuvent pas posséder, chacune en propre, la nature unique de Dieu, comme Pierre, Jacques et Jean possèdent, chacun en propre, la nature humaine. Saint Basile résoud, dans la mesure du possible, la difficulté par une comparaison :

« Voyez l'arc-en-ciel, dit-il; ce météore est à la fois continu et divisé, car bien qu'il soit multicolore, il mélange si bien les teintes variées qui le constituent, que le point de jonction des différentes couleurs nous échappe et qu'on ne peut découvrir la ligne de partage ni entre le vert et le jaune, ni entre le rouge et l'orange... Ici donc, bien que nous reconnaissions parfaitement les différentes couleurs, nous ne pouvons cependant percevoir le passage exact de l'une à l'autre. Ainsi en est-il dans le dogme de la Trinité; les caractéristiques des personnes, comme les couleurs de l'arc-en-ciel, brillent aux yeux de ceux qui croient en la Trinité; mais la nature, elle, est la même partout, car c'est dans une commune οὐσία que brillent les caractéristiques personnelles. Or, c'est précisément ce qui a lieu dans l'exemple rapporté, puisque l'οὐσία qui projette cet éclat multicolore est unique, bien que l'éclat projeté soit multiple. » *Epist.*, xxxviii, 5, *ibid.*, col. 334-335.

Ailleurs Basile fait appel à la comparaison du roi et de son image :

Un second Dieu est chose inouïe. Nous adorons, il est vrai, Dieu de Dieu; mais, malgré cette foi à la particularité des hypostases, nous restons fidèles à l'unité de principe et nous évitons d'étendre le nom de Dieu à une multitude d'individus isolés, parce que dans le Dieu Père et dans le Dieu Fils, c'est comme une seule et même figure que l'on contemple, se réfléchissant dans la parfaite similitude de la divinité. Car le Fils est dans le Père et le Père est dans le Fils, puisque celui-ci est tel qu'est celui-là, et celui-là tel qu'est celui-ci; et c'est en cela qu'est l'unité. Voilà pourquoi, si l'on considère les propriétés des personnes, ils sont un et un, mais si l'on considère la communauté de la nature, les deux sont un. Mais comment donc s'ils sont un et un, ne sont-ils pas deux dieux? Parce que dire le roi et l'image du roi, ce n'est pas dire deux rois. Ni le pouvoir, ni la gloire royale ne sont, par le fait, divisés; car, de même que l'autorité royale qui nous régit reste unique, de même la gloire que nous témoignons au roi reste unique, puisque l'honneur témoigné à l'image va au modèle. Mais ce que l'image est ici par imitation, le Fils l'est par nature; et de même que, dans les produits de l'art, la similitude est dans la figure, de même dans la nature divine qui est sans composition aucune, l'union est dans la communion de la divinité. » *De Spiritu Sancto*, xviii, 45, *P. G.*, t. xxxii, col. 149; cf. la même image développée *Homil. contra Sabell.*, t. xxxi, col. 605-608.

Ces comparaisons, faut-il le dire, ne sont pas pleinement satisfaisantes : il est vrai que le roi et son image ne font pas deux rois et que l'honneur rendu à l'image va au roi; il est encore vrai que l'arc-en-ciel est unique et qu'il est pratiquement impossible de marquer la séparation des couleurs; mais il serait trop facile d'ajouter qu'il y a dans l'arc-en-ciel plusieurs couleurs et que le roi est numériquement distinct de

son image. Saint Basile ne l'ignore pas; et il ne faut pas s'arrêter aux métaphores qu'il emploie et déclarer qu'il tend vers un trithéisme larvé ou qu'il entend le consubstantiel nicéen dans le sens d'une distinction numérique entre les personnes divines. L'évêque de Césarée affirme trop nettement l'unité divine pour que nous puissions nous méprendre sur sa véritable pensée. C'est ainsi qu'il écrit contre les sabelliens.

« Toi aussi, n'hésite pas à confesser des personnes; nomme le Père et nomme aussi le Fils, non pas en attribuant ainsi deux noms à une réalité unique, mais en apprenant à reconnaître sous chacune de ces appellations une notion particulière, ἰδίαν ἔννοιαν. Il y aurait grande sottise en effet à ne pas accepter les enseignements du Seigneur, qui établissent si clairement la distinction des personnes... Prends garde aussi cependant que cette distinction des personnes ne t'entraîne à l'autre impiété, car, pour être deux en nombre, ces deux personnes ne sont pas néanmoins distinctes en nature; et dire deux personnes n'est pas introduire l'altérité. Un seul Dieu, oui, et qui est le Père; un seul Dieu qui est également le Fils, mais non pas deux Dieux, car du Fils au Père, il y a identité. En effet, ce n'est pas une divinité que je vois dans le Père et une autre que je vois dans le Fils; celle-là n'est pas non plus une nature et celle-ci une autre nature. C'est pourquoi, pour te rendre manifeste la distinction des personnes, nomme séparément le Père et séparément le Fils, mais pour te garder de tout polythéisme, confesse dans les deux une essence unique.. Et lorsque je dis une seule essence, je ne veux pas dire que les deux proviennent d'un partage; je veux dire que le Fils a dans le Père le principe de sa subsistence et non point que le Père et le Fils sont tous deux dans une essence supérieure... Il y a identité d'essence, parce que le Fils vient du Père, non pas fait par ordre, mais engendré par nature, non pas détaché du Père, mais jaillissant parfait du Père qui reste parfait. » *Hom. contra Sabell.*, *P. G.*, t. XXXI, col. 604.

Cela étant, il reste que les nécessités de la polémique amènent saint Basile à insister davantage sur la trinité des personnes que sur l'unité de Dieu. Le monothéisme n'a pas besoin d'être longuement démontré. Personne n'ignore qu'il est le dogme fondamental des chrétiens et les hérétiques s'entendent sur ce point avec les orthodoxes. Par contre, il importe de mettre en relief ce par quoi les personnes divines se distinguent l'une de l'autre, et c'est à quoi l'évêque de Césarée consacre le meilleur de ses forces.

Aussi le voyons-nous défendre de parler d'une réalité aux personnalités multiples, ἓν πρᾶγμα πολυπρόσωπον. *Epist.*, CCX, t. XXXII, col. 772. On ne doit pas dire davantage que le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont identiques par leur sujet, ταυτὸν τῷ ὑποκειμένῳ, *Epist.*, IX, col. 269; car cette expression, ou celle qui lui est équivalente, ἓν τῷ ὑποκειμένῳ sont également employées par les sabelliens. *Epist.*, XIV et CCX, col. 289 et 776. On affirmera donc qu'à chacun des noms des personnes divines correspond une réalité propre, les noms représentant des choses : ἑκάστῳ ὀνόματι ἴδιον ὑποβεβλῆσθαι τὸ σημαινόμενον ἐκδιδάσκον διότι πραγμάτων ἐστὶ σημαντικὰ τὰ ὀνόματα. Le Père, le Fils et l'Esprit ont beau avoir la même nature et une seule divinité; leurs noms étant différents évoquent des notions distinctes et clairement définies. Force est, par suite, d'admettre à la fois en Dieu la réalité des hypostases distinctes et celle de l'essence commune; car, il faut bien le savoir, de même que, à ne pas confesser la communauté d'essence, on retombe dans le polythéisme, de même à ne pas admettre la particularité des hypostases, on revient au judaïsme. *Epist.*, CCX, col. 773-776.

Où faut-il donc chercher, en dernière analyse, les propriétés qui permettent de distinguer les personnes divines? On ne saurait s'appuyer ici sur les manifestations extérieures de l'activité divine, car elles sont communes au Père, au Fils et au Saint-Esprit. Les trois personnes de la sainte Trinité sont également puissantes, bonnes, justes, saintes, etc., et, lorsque saint Basile veut prouver la divinité du Saint-Esprit, il argumente précisément en partant de ce fait : Le Christ, dans son enseignement, a toujours uni l'Esprit-Saint au Père et au Fils, en lui attribuant même puissance, même bonté, même sainteté qu'au Père et au Fils. Et si l'on attribue ces qualités à l'Esprit-Saint, on doit également lui attribuer la divinité, car tous ces vocables désignent le même sujet concret, ὑποκείμενον, vu sous des aspects différents. *Epist.*, CLXXXIX, col. 690. Aussi est-ce à l'intérieur qu'il faut regarder pour chercher le fondement de la distinction entre les personnes : « Il faut fixer notre esprit, comme on fait sur un sujet à observer et tâcher d'en discerner les divers caractères ; c'est ainsi qu'on arrive à découvrir la conception cherchée. Si l'on ne se représente pas en effet la paternité et si l'on ne se rend pas compte du fond sur lequel se détache cette propriété, comment peut-on se faire l'idée d'un Dieu Père. » *Epist.*, CCX, col. 776.

Le propre du Père, c'est d'être ἀγέννητος, inengendré. Il est seul à posséder cette propriété et c'est pour cela d'ailleurs qu'on peut dire qu'il est plus grand que le Fils; non qu'il le soit par nature, mais parce qu'il est le principe d'où sort le Fils et le principe est idéalement supérieur à ce qui vient de lui. *Adv. Eunom.*, I, 20, *P. G.*, t. XXIX, col. 556. Le Fils est γεννητός engendré; et il est le seul à l'être; nul autre que lui ne porte le nom de Fils et ne saurait le porter. Il est éternellement engendré du Père, né de sa substance, sans division ni séparation, comme une lumière qui sort intacte d'un foyer resté intact. Il est plus difficile par contre de définir le γνωριστικὸν σημεῖον du Saint-Esprit : Saint Basile parle, *De fide*, *P. G.*, t. XXXI, col. 685, d'un οἰκεῖον ἰδίωμα; ailleurs, *Epist.*, XXXVIII, 4, t. XXXII, col. 329, il déclare que le propre du Saint-Esprit est d'être connu après le Fils et avec lui et de tenir sa substance du Père : τοῦτο γνωριστικὸν τῆς κατὰ τὴν ὑπόστασιν ἰδιότητος ἔχει, τὸ μετὰ τὸν Υἱὸν καὶ σὺν αὐτῷ γνωρίζεσθαι καὶ τὸ ἐκ τοῦ Πατρὸς ὑφεστάναι.

On sait d'ailleurs que saint Basile se montre particulièrement discret au sujet du Saint-Esprit. Il déclare assurément que le Saint-Esprit n'est pas une créature, mais qu'il appartient, par son hypostase propre, à la bienheureuse Trinité, *In Hexahemer.*, hom. II, t. XXIX, col. 44; *Contra Eunom.*, III, 5, t. XXIX, col. 665. Mais pour le reste, il confesse son ignorance, *Contra Eunom.*, III, col. 668, et avoue que le mode d'être du Saint-Esprit est ineffable : ἐκ τοῦ Θεοῦ εἶναι λέγεται οὐχ ὡς τὰ πάντα ἐκ τοῦ Θεοῦ, ἀλλ' ὡς ἐκ τοῦ Θεοῦ προελθόν· οὐ γεννητῶς ὡς ὁ Υἱός, ἀλλ' ὡς πνεῦμα στόματος αὐτοῦ... τῆς μὲν οἰκειότητος δηλουμένης ἐντεῦθεν, τοῦ δὲ τρόπου τῆς ὑπάρξεως ἀρρήτου φυλασσομένου.

On voit que la doctrine de saint Basile demeure malgré tout inachevée. Certes, l'évêque de Césarée a une foi très ferme et très précise. Il croit qu'il n'y a qu'un seul Dieu et qu'il y a trois personnes en Dieu. Il insiste, plus que ne l'a fait saint Athanase sur la Trinité des personnes, parce que, de son temps et dans son milieu, telle est la question capitale à résoudre; et certaines de ses formules ont pu donner à penser qu'il appuya plus que de raison sur les caractères propres du Père, du Fils et du Saint-Esprit. A replacer ces formules dans leur contexte et à les interpréter, comme il convient, dans les cadres de la croyance traditionnelle, on s'aperçoit que les reproches adressés au grand docteur sont injustifiés et que sa croyance ne diffère en rien de celle des Pères de Nicée. Reste que des précisions plus grandes seront, en leur temps, les bienvenues, pour exprimer les relations réciproques des trois personnes divines.

3° *Saint Grégoire de Nysse.* — Nous insisterons beaucoup moins longuement sur l'enseignement des autres Cappadociens que sur celui de saint Basile. Saint Grégoire de Nysse s'attache à démontrer l'unité de Dieu. Il y a là, semble-t-il, quelque chose de nouveau dans l'histoire du dogme trinitaire; et cette préoccupation est due à l'emploi de la formule : trois hypostases. Certes, aucune hésitation n'est possible dans l'esprit d'un chrétien, touchant le monothéisme. Seulement, il faut expliquer comment ce dogme fondamental s'allie à la croyance à la Trinité. Les eunomiens reprochent volontiers aux catholiques d'être trithéistes et c'est pour échapper eux-mêmes à ce reproche qu'ils déclarent le Fils différent du Père et qu'ils le relèguent au rang des créatures. Les orthodoxes ne peuvent pas adopter une solution aussi simpliste. Mais alors le problème se pose d'une manière pressante.

« Vous m'objectez, écrit saint Grégoire de Nysse à Ablavius : Pierre, Jacques et Jean sont dans une même humanité, et cependant on dit trois hommes. Il n'est pas absurde que, si plusieurs sont unis dans une même nature, on leur donne au pluriel le nom de cette nature. Si donc l'usage, sans qu'on y contredise, permet de dire deux de ceux qui sont deux, trois de ceux qui sont trois, pourquoi nous, qui dans le dogme confessons trois hypostases et qui ne concevons aucune différence entre elles quant à la nature, pourquoi, dis-je, allons-nous contre notre confession, affirmant d'une part que la divinité du Père, du Fils et du Saint-Esprit est une, et d'autre part proscrivant de dire trois Dieux? » *Quod non sint tres dii, P. G.*, t. XLV, col. 117.

Le problème est clairement posé. Si Dieu est un nom de nature et si, d'autre part, il y a trois hypostases, il faut parler d'un seul Dieu, mais aussi d'un seul homme, parce que la nature ne se divise pas et ne se dénombre pas :

« Nous disons d'abord qu'il y a abus dans l'usage de nommer ceux qui ne sont pas distincts comme nature par leur nom de nature pris au pluriel. Dire plusieurs hommes, c'est semblable à dire plusieurs natures humaines... La raison d'hypostase, en découvrant les propriétés individuelles de chacun, détermine le partage et, par la composition, introduit le nombre. Quant à la nature, elle est une. Elle est la même, unie à elle-même, absolument indivisible et unique, n'augmentant point par addition, ne diminuant point par soustraction, demeurant toujours ce qui est un, indivise bien qu'elle se montre dans la multitude, continue, intégrale et ne subissant pas la division de ses participants. On dit au singulier : un peuple, une tribu, une armée, une assemblée, bien que le concept de ces choses contienne la multitude. De même, pour être exact, on devrait dire absolument : un seul homme, bien que ceux qu'on découvre dans la même nature forment multitude.

« Il serait donc beaucoup mieux de corriger une coutume vicieuse, qui étend en le multipliant le nom de la nature, que d'y rester servilement attaché jusqu'à transporter dans le dogme divin l'erreur cachée dans cet usage. Mais rien n'est plus difficile à corriger qu'une coutume (à qui persuaderait-on de ne pas dire plusieurs hommes?), tant une coutume est tenace. Ne nous opposons donc pas à ce qu'on la conserve pour les natures d'ici-bas, où l'usage n'en est pas criminel. Mais il n'en est pas de même pour le dogme divin : le choix des mots n'y est ni indifférent ni sans danger, là où le plus petit n'est pas petit. Confessons donc qu'il n'y a qu'un seul Dieu, conformément au témoignage de l'Écriture : « Écoute, « Israël, le Seigneur ton Dieu est un Seigneur unique. » *Quod non sint tres dii, ibid.*, col. 120.

Cette solution nous étonne et nous laisse désorientés. Suivant les doctrines platoniciennes, saint Grégoire de Nysse pousse jusqu'au réalisme le plus absolu. Les noms d'essence ne sauraient être mis au pluriel, parce qu'il n'y a que des essences uniques : il n'y a qu'un seul homme, auquel participent tous les individus : Pierre, Jacques et Jean ne sont pas des hommes; ce sont des manifestations individuelles de l'homme unique. Si nous appliquons cette théorie à Dieu, nous dirons de même que le Père, le Fils et le Saint-Esprit ne sont pas trois dieux, mais trois manifestations du même Dieu. Seulement, l'homme unique, le Dieu unique existent-ils réellement, ou sont-ils de pures abstractions? Faut-il remplacer les noms concrets par des termes abstraits? Nous disons volontiers qu'il y a une seule humanité; mais nous ne croyons pas que cette humanité existe en dehors de notre esprit. De même, si nous parlons d'une seule divinité, celle-ci sera-t-elle autre chose qu'une abstraction? dans un cas, il y aura trois dieux, comme il y a plusieurs hommes; dans l'autre, si Dieu désigne une réalité concrète, Dieu ne sera-t-il pas un nouveau terme, supérieur aux trois personnes que nous désignons et totalement inconnaissable?

Saint Grégoire de Nysse s'est-il rendu pleinement compte de ces difficultés, ou lui a-t-il suffi de remarquer que sa théorie contrariait trop les habitudes les plus invétérées pour avoir des chances d'être adoptée? En tout cas, il n'hésite pas à proposer une autre hypothèse pour résoudre le problème. Le nom de Dieu, que nous considérons généralement comme un nom de nature, serait simplement un nom d'opération : « Beaucoup, écrit-il, se figurent que le mot divinité signifie proprement une nature, comme les mots ciel, soleil, ou quelque autre de ces mots employés à désigner les éléments du monde. Ils disent que le mot divinité a été appliqué à nommer proprement la nature suprême et divine. Quant à nous, conformément aux enseignements des Écritures, nous savons que cette nature est ineffable et innommable et que tout nom, soit qu'il ait été emprunté aux choses humaines, soit qu'il ait été fourni par l'Écriture, exprime quelqu'une des choses qu'on peut concevoir au sujet de la nature divine, mais ne contient pas la signification de la nature elle-même. » Quel est donc le sens propre du mot θεός ou du mot θεότης? « Nous pensons, continue saint Grégoire, que le mot θεότης vient du mot « inspection », θεά, et que l'usage et l'Écriture ont nommé Dieu, Θεόν, celui qui est notre inspecteur. » *Quod non sint tres dii*, col. 120-124; cf. *De Trinitate ad Eustathium*, éd. Oehler, p. 180; cet opuscule figure parmi les *Œuvres de Basile, P. G.*, t. XXXII, col. 696; voir aussi *De commun. notion.*, *P. G.*, t. XLV, col. 177.

Il est vrai que l'objection n'est pas encore résolue : l'usage ne veut-il pas que l'on nomme au pluriel non seulement les hommes qui ont une commune nature, mais encore ceux qui exercent les mêmes fonctions ou le même métier. On dit des laboureurs, des avocats, des médecins : ne doit-on pas dire : trois inspecteurs? Non, répond saint Grégoire, car en Dieu, il y a unité d'opération :

« Parmi les hommes, on doit nommer au pluriel ceux qui exercent les mêmes fonctions, parce que l'opération individuelle de chacun est séparée des autres et circonscrite par une personnalité singulière. Quant à la nature divine, nous n'avons pas été instruits à dire que le Père opère seul sans que le Fils l'accompagne ou qu'à son tour le Fils agisse individuellement sans l'Esprit. Mais toute opération, partant de Dieu pour se terminer aux créatures, quel que soit du reste le concept et le nom spécial qui la distingue, part du Père, passe par le Fils et s'accomplit dans le Saint-Esprit. C'est pourquoi l'opération ne se divise pas entre plusieurs opérateurs, comme si le soin de chacun d'eux pour la même chose était individuel et séparé. Tout ce qui est opéré soit pour notre providence soit pour le gouvernement de l'univers, est opéré par les trois sans pour cela être triple... » Soit par exemple l'œuvre de notre sanctification : nous ne recevons qu'une seule vie, qu'une seule sainteté, qui est le don des trois personnes divines : On comprend par cet exemple, comment l'opération de la sainte Trinité n'est pas divisée suivant le nombre des hypostases, mais est un seul mouvement de volonté libérale, une seule disposition, allant du Père par le Fils vers l'Esprit... A ceux qui opèrent l'un par l'autre une même opération, on ne peut attribuer au pluriel le nom de l'opération. Or, absolu-

ment une est la raison objective de la puissance surveillante et inspectante, dans le Père, le Fils et le Saint-Esprit. Elle jaillit du Père comme de sa source et est opérée par le Fils qui accomplit le bienfait dans la puissance de l'Esprit. » *Quod non sint tres dii*, t. XLV, col. 125.

Cette explication est-elle décisive? Il est permis d'en douter, car nous retrouvons le même problème qui s'était déjà posé tout à l'heure : l'unité d'opération exige-t-elle l'unité d'opérant? et c'est cela qui nous intéresse. Grégoire nous dit bien que les trois personnes divines collaborent à la même œuvre; que l'action commencée par le Père, passe par le Fils et se termine dans le Saint-Esprit. Une seule action donc, évidemment. Mais pourquoi et comment n'y a-t-il qu'un seul opérateur? La question n'est pas résolue.

Il est d'ailleurs évident que saint Grégoire de Nysse tient au dogme traditionnel autant que quiconque. Il observe que la caractéristique du christianisme est de se tenir à égale distance du judaïsme et du polythéisme, rejetant de celui-là l'unicité de la personne divine et de celui-ci la pluralité des dieux, pour maintenir l'indivision et l'unité numérique de la divinité :

« L'esprit, dit-il, a, dans une certaine mesure, l'intuition secrète de la doctrine relative à la connaissance de Dieu, sans pouvoir toutefois éclaircir par la parole la profondeur inexprimable de ce mystère, ni expliquer comment le même objet peut être dénombré, tout en échappant au dénombrement; être aperçu dans ses parties distinctes, tout en étant conçu comme unité; être divisé par la notion de personne sans admettre de division dans la substance. La notion de personne en effet distingue l'Esprit du Verbe et les distingue à leur tour de celui qui possède le Verbe et l'Esprit. Mais, quand on a compris ce qui les sépare, on voit que l'unité de la nature n'admet pas de partage. Ainsi le pouvoir de la souveraineté unique ne se divise pas en un morcellement de divinités différentes et, d'autre part, la doctrine ne se confond pas avec la croyance juive, mais la vérité tient le milieu entre les deux conceptions; elle purge de ses erreurs chacune de ces écoles et tire de chacune ce qu'elle renferme de bon. La croyance du Juif est redressée par l'adjonction du Verbe et la foi au Saint-Esprit. La croyance erronée des païens au polythéisme se trouve effacée par le dogme de l'unité de nature qui annule l'idée fantaisiste d'une pluralité. » *Orat. catech.*, III, 1-2, t. XLV, col. 17.

4° *Saint Grégoire de Nazianze.* — Saint Grégoire de Nazianze enseigne la même doctrine que les autres Cappadociens. Lui aussi rencontre sur son passage la difficulté de concilier le monothéisme le plus strict et l'affirmation des trois personnes divines.

« Pour nous, dit-il, un seul Dieu parce qu'une seule divinité et que ceux qui procèdent se rapportent à l'un dont ils procèdent, tout en étant trois suivant la foi. Car l'un n'est pas plus Dieu, l'autre n'est pas moins Dieu; l'un n'est pas d'abord, l'autre ensuite. Ils ne sont pas divisés de volonté, séparés en puissance : rien là qui puisse rappeler une division. Pour tout dire en un mot, la Divinité est indivise dans les divisés : comme dans trois soleils qui se compénétreraient, unique serait le mélange de la lumière. Donc, lorsque nous visons la divinité, la cause première, la monarchie, l'un nous apparaît; et lorsque nous visons ceux en qui est la divinité et ceux qui procèdent du principe premier en même éternité et gloire, nous adorons les trois. » *Orat.*, XXXI, 14, *P. G.*, t. XXXVI, col. 148-149.

Telle est l'affirmation fondamentale. Mais voici aussitôt la difficulté : » Quoi, dira-t-on, est-ce que chez les païens aussi, on n'admet pas une seule divinité, de même que chez eux la philosophie la plus savante n'admet parmi nous qu'une seule humanité, comprenant tout le genre humain? Et cependant, il n'y a pas chez eux qu'un seul Dieu; on en compte plusieurs, comme il y a plusieurs hommes. » Sans le nommer, Grégoire de Nazianze pense ici à son collègue de Nysse et corrige sa doctrine : « En pareil cas, déclare-t-il, la communauté n'a formellement d'unité que dans la pensée. Quant aux individus, ils sont divisés les uns des autres par le temps, les passions, les qualités. Car non seulement nous sommes composés, mais encore opposés aux autres et à nous-mêmes, ne restant pas identiquement les mêmes un seul jour, combien moins toute la vie, soumis dans nos âmes et dans nos corps à des chutes continuelles et à un flux perpétuel. » *Orat.*, XXXI, 15, col. 149. En Dieu il n'en va pas comme dans les créatures. Chacune des personnes est aussi une avec celle qui la joint qu'elle est une avec elle-même, à cause de l'identité de substance et de pouvoir. *Ibid.*, 16, *ibid.*

Les trois personnes divines ne diffèrent entre elles que par des caractères d'origine : « Le Fils n'est pas père, car il y a un seul Père; mais il est ce qu'est le Père; l'Esprit n'est pas Fils, parce qu'il procède de Dieu, car il y a un seul Fils unique; mais il est ce qu'est le Fils. Un sont les trois en divinité; trois est le un en caractères particularisants. Ce n'est donc ni le un de Sabellius, ni le trois de l'hérésie actuelle. » *Orat.*, XXXI, 9, col. 141.

Plus précisément encore, l'unité divine est garantie parce qu'il n'y a dans la Trinité qu'un seul principe : le Fils et l'Esprit-Saint ne se comprennent que par le Père, qui récapitule en lui la Trinité entière.

« Si, pour honorer le Fils et l'Esprit, explique saint Grégoire, nous devions les supposer sans origine ou les rapporter à un principe étranger, il faudrait craindre de déshonorer Dieu et de lui opposer quelque chose. Mais si, à quelque hauteur que j'élève le Fils et l'Esprit, je ne les place pas au-dessus du Père et ne les sépare pas de leur principe, si je place là-haut une sublime génération et une admirable procession, voyons, arien, je te le demande, lequel de nous deux déshonore Dieu? N'est-ce pas toi, qui le reconnais bien pour principe des créatures, mais qui lui refuses d'être le principe de ses égaux en nature et en gloire, comme nous le confessons?... Pour moi, en affirmant que le principe de la divinité est hors du temps, de la division et de la définition, j'honore d'abord le principe et au même degré ceux qui procèdent du principe. Celui-là, parce qu'il est le principe de telles choses; ceux-ci, parce qu'ils sont tels et que de telle façon ils procèdent d'un tel principe, sans en être séparés ni par le temps, ni par la nature, ni par l'honneur. Ils sont un distinctement et distincts conjointement, quelque paradoxale que soit cette formule; ils sont adorables non moins dans leurs relations réciproques que chacun considéré en soi-même. » *Orat.*, XXIII, 7-8, t. XXXV, col. 1157 sq.

Il est important de mettre en relief ce caractère de principe que saint Grégoire de Nazianze, avec toute la tradition, reconnaît au Père. Le Fils est engendré; l'Esprit-Saint procède : génération et procession les caractérisent l'un et l'autre, et saint Amphiloque d'Iconium insistera sur ce point. Seul le Père est source de la divinité. Ce qui ne veut pas dire d'ailleurs qu'en tant que Dieu, il soit supérieur au Fils et à l'Esprit, puisque les trois personnes divines sont égales en honneur et en dignité et, pour mieux dire, consubstantielles, ne formant qu'une seule divinité.

Aux Cappadociens il est permis de rattacher, en dépit de son origine alexandrine, *Didyme l'Aveugle*, qui fait en quelque sorte la synthèse de tout le travail théologique accompli au IVe siècle. Ses trois livres *Sur la Trinité* et son livre *Sur le Saint-Esprit*, auxquels il faut ajouter maintenant les livres IV et V du *Contra Eunomium*, conservés sous le nom de saint Basile, et les sept dialogues pseudo-athanasiens sur la Trinité, *P. G.*, t. XXVIII, col. 1116 sq., s'ils ne font pas proprement avancer la pensée théologique, expriment avec force la doctrine traditionnelle. Sur la divinité du Saint-Esprit, sur les τρόποι ὑπάρξεως, ils apportent même des précisions qui sont les bienvenues. Il serait donc injuste d'oublier le nom de Didyme, dont la vie a été, peut-on dire, consacrée à la défense du dogme trinitaire.

5° *Bilan de la théologie cappadocienne.* — Est-ce à dire que le mystère divin est expliqué d'une manière complète et définitive par les affirmations des Cappadociens? On ne saurait le croire; car il s'agit des réalités les plus impénétrables à l'intelligence humaine, les plus difficiles aussi à exprimer. Cependant, les grands docteurs de la Cappadoce ont apporté une contribution de première importance à l'énoncé du dogme trinitaire et nous devons maintenant essayer d'en préciser le sens.

L'arianisme, après la grande crise du début, après les longues controverses qui avaient troublé la fin du règne de Constantin et tout le règne de Constance, avait fini par s'orienter dans deux directions différentes. D'une part, les extrémistes avec Aèce et Eunome en étaient venus à nier toute ressemblance entre le Père et le Fils; d'où le nom d'anoméens sous lequel on désigne leurs partisans. Cette position était des plus logiques : du moment où l'on refuse d'admettre la parfaite divinité du Fils, il n'est pas possible de dire qu'il est semblable au Père sans tomber dans de grossières équivoques. Dieu est unique; il dépasse infiniment l'ordre des choses créées, et celles-ci sont tout à fait différentes de lui; elles sont d'une autre espèce, d'une autre nature, d'une autre substance. Les tentatives faites par les homéens, à plus forte raison par les homéousiens, pour rapprocher le Fils du Père sont vouées à l'insuccès. Il faut, pour lutter contre l'anoméisme, affirmer le consubstantiel et reconnaître que le Fils est Dieu comme le Père. D'autre part, les homéousiens, contraints d'accepter en effet la pleine divinité du Fils, mais incapables d'aller jusqu'au bout de leur effort, n'acceptaient pas de confesser la divinité du Saint-Esprit; et c'est sur ce dernier point qu'ils s'opposaient désormais aux orthodoxes.

Les Cappadociens ont eu à faire face en même temps aux pneumatomaques et aux anoméens. Nous n'avions pas ici à rappeler en détail les luttes qu'ils ont dû soutenir pour défendre la consubstantialité du Saint-Esprit au Père et au Fils : d'autres articles ont développé ce sujet. N'oublions pas cependant l'importance de leur enseignement. Chacun d'eux l'a donné en tenant compte des circonstances particulières de son action. Saint Basile ne s'exprime peut-être pas en termes aussi précis que saint Grégoire de Nazianze et saint Grégoire de Nysse : c'est qu'il doit avant tout se conduire en ouvrier de paix et mettre en relief les éléments d'accord plutôt que les points de friction qui peuvent subsister entre lui et les évêques voisins. Saint Grégoire de Nysse s'efforce de préciser ce qu'est au juste la procession du Saint-Esprit : il explique que le Fils est immédiatement causé par le Père, tandis que l'Esprit Saint n'est causé par le Père que par l'intermédiaire du Fils. Ainsi, conclut-il, il n'est pas douteux que le Fils reste Fils unique et il n'est pas douteux non plus que l'Esprit vienne du Père, le Fils intermédiaire gardant sa qualité de Fils unique et n'empêchant pas l'Esprit d'avoir avec le Père sa relation naturelle. *Quod non sint tres dii*, *P. G.*, t. XLV, col. 133. Orateur, saint Grégoire de Nazianze s'en tient aux points définis. Il rappelle que le Saint-Esprit procède du Père : parce qu'il procède du Père, il n'est pas le Père; et parce qu'il procède, il n'est pas engendré; donc il n'est pas le Fils. Nous ignorons en quoi consiste exactement cette procession : après tout, elle n'est pas plus mystérieuse que l'ἀγεννησία du Père ou la γέννησις du Fils. *Orat.*, XXXI, 7-8, *P. G.*, t. XXXVI, col. 140-141.

La lutte contre les anoméens est peut-être plus facile, parce qu'il s'agit d'un problème examiné depuis plus longtemps. Les Cappadociens insistent cependant sur la distinction des personnes divines, plus que ne l'avaient fait les premiers défenseurs du concile de Nicée : c'est que le point de vue des hérétiques s'est déplacé; contre eux, il faut désormais montrer que le Fils peut être Dieu tout en étant personnellement distinct du Père et que cependant le monothéisme ne court aucun danger. On a parfois accusé les Cappadociens d'avoir trahi sur ce point précis l'orthodoxie de Nicée et l'on a prononcé à leur sujet le nom de néonicéens. L'accusation est fausse et ne résiste pas à un examen attentif du problème. Tout autant que les Pères de Nicée, les docteurs cappadociens tiennent au monothéisme. Ils ne cessent pas de l'affirmer de la manière la plus nette, la plus catégorique. Seulement ils se trouvent obligés, pour tenir compte de toutes les données de la révélation, de dire qu'il y a en Dieu trois choses, trois dénominations, trois personnes. Encore le terme dénomination est-il insuffisant, car le Père et le Fils et le Saint-Esprit sont bien autre chose que des noms que nous attribuons à Dieu : le Père n'est pas le Fils; le Saint-Esprit n'est ni le Père ni le Fils. Le sabellianisme est une erreur qu'il faut rejeter avec autant d'énergie que le polythéisme des païens et l'erreur judaïque. D'ailleurs, le Père ne serait pas Père s'il n'avait pas de Fils; le Fils ne serait pas Fils s'il n'avait pas de Père; et l'Esprit Saint ne serait pas l'Esprit du Père ou celui du Fils s'il ne procédait pas du Père, par l'intermédiaire du Fils.

Aussi longtemps qu'ils s'en tiennent à ces affirmations, les Cappadociens méritent d'être loués sans réserve. Il faut les critiquer seulement quand ils s'efforcent de donner une définition de la personne qui soit applicable d'une manière univoque aux personnes divines. Nous savons mieux aujourd'hui qu'un tel problème est insoluble et que nous devons nous contenter de faire appel à l'analogie. Le réalisme, professé surtout par saint Grégoire de Nysse, ne laisse pas de nous déconcerter et nous n'avons pas de peine à comprendre que l'Occident ait longtemps refusé de faire siennes les formules orientales.

Une histoire détaillée demanderait que l'on insistât ici sur les efforts poursuivis sans trêve par saint Basile entre 370 et 379 pour se rapprocher du siège romain et des évêques d'Occident. L'évêque de Césarée se proposait d'une part de faire reconnaître du pape saint Damase l'autorité de Mélèce sur le siège d'Antioche, d'autre part d'obtenir la confirmation des expressions qu'il employait lui-même et qu'employaient ses amis au sujet de la Trinité. Il échoua lui-même dans cette double tâche. Le pape Damase ne cessa pas de rester en communion avec Paulin d'Antioche et les réponses qu'il envoya en Orient au sujet de la Trinité évitèrent soigneusement de canoniser les formules cappadociennes. « Il faut croire que le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont d'une seule divinité, d'une seule figure, d'une seule substance », déclare un premier texte. Un second est déjà plus précis : Damase se réjouit de l'accord de l'Orient et de l'Occident, *quia omnes uno ore unius virtutis, unius majestatis, unius usiæ dicimus divinitatem : ita ut inseparabilem potestatem, tres tamen asseramus esse personas, nec redire in se aut minui, ut plerique blasphemant, sed semper manere;* et un peu plus loin : *Spiritum quoque sanctum increatum, atque unius majestatis, unius usiæ, unius virtutis cum Deo Patre et Domino nostro Jesu Christo fateamur. P. L.*, t. XIII, col. 351. Rien de plus habile que cette rédaction. Le pape emploie, sans le traduire, le mot « ousie », qu'il sait accepté par les grecs, tout autant que par les latins, mais il évite de se prononcer sur le terme litigieux d'ὑπόστασις et se contente de parler de trois personnes : le latin *persona* est seulement dégagé de toute signification sabellienne.

Au lendemain de la mort de saint Basile, la paix que n'avait pas vue le vaillant évêque de Césarée fut conclue par un concile d'Antioche que présida saint Mélèce. Ce concile accepta les formules romaines, et saint

Grégoire de Nazianze put bientôt se faire le héraut de l'union retrouvée. Les deux discours sur la paix sont des chefs-d'œuvre d'éloquence. Plus tard, dans son discours d'adieu à l'Église de Constantinople, le Nazianzène met le point final aux controverses stériles sur l'hypostase et la personne :

« Le « un », dit-il, nous le reconnaissons dans l'ousie et dans l'inséparabilité de l'adoration. Les trois, nous les confessons dans les hypostases ou les personnes, comme certains préfèrent dire. Car il faut en finir avec cette ridicule querelle, élevée entre frères, comme si notre religion consistait dans les mots et non dans les choses. En effet, que prétendez-vous dire, vous partisans des trois hypostases? est-ce que vous employez ce mot pour supposer trois ousies? J'en suis sûr, vous réclameriez à grands cris contre ceux qui penseraient ainsi, car vous professez une et identique l'ousie des trois. Et vous, maintenant, avec vos personnes? est-ce que vous vous figurez le un comme je ne sais quel composé, comme un homme à trois faces? Allons donc. A votre tour, vous répondriez à grands cris : « Jamais ne voie « la face de Dieu celui qui aurait de telles pensées! » Eh bien alors, que signifient pour nous les hypostases et pour vous les personnes? je vous le demanderai encore une fois. Cela veut dire que les trois sont distingués non par les natures, mais par les propriétés. Parfaitement! Mais, dites-moi donc : peut-on s'accorder davantage, dire plus absolument la même chose, bien qu'avec des syllabes différentes. » *Orat.*, XLII, 16, *P. G.*, t. XXXVI, col. 477.

On ne saurait mieux dire. Comment ne pas voir cependant que le travail théologique n'est pas achevé, aussi longtemps que les termes indispensables à l'expression du dogme ne sont pas définis dans un sens rigoureux? Pour le bien de la paix, saint Grégoire de Nazianze peut consentir à employer indifféremment les mots ὑπόστασις et πρόσωπον, bien qu'il préfère manifestement le premier. Il est d'ailleurs nécessaire d'expliquer ce qu'est l'hypostase; et, sur ce point, les Cappadociens n'ont pas donné de réponse satisfaisante. Il appartiendra à leurs successeurs d'achever l'élaboration des formules, en apportant ici les dernières clartés.

VII. La systématisation augustinienne. — Les Occidentaux n'ont jamais été regardés, dans l'antiquité, comme des philosophes originaux : tant païens que chrétiens, ils se sont généralement contentés d'adopter les systèmes inventés par les Grecs, pour en tirer surtout des applications pratiques. Il est d'autant plus curieux de constater que, lorsqu'il s'agit du dogme de la Trinité, l'Occident a devancé l'Orient dans les essais de systématisation méthodique. Nous avons déjà rappelé que, vers le milieu du IIIe siècle, Novatien a donné le premier traité *De Trinitate.* Au Ve siècle, l'exemple de Novatien fut suivi par saint Augustin, comme il l'avait été au IVe par saint Hilaire.

Les circonstances expliquent en partie ce fait assez curieux. C'est surtout en Orient que les controverses ariennes se sont développées au cours du IVe siècle. Pendant longtemps, l'Occident a vécu sans être atteint par elles; et, lorsqu'il a été amené à prendre parti, il s'est laissé guider par ceux qui connaissaient le mieux les événements ou qui, du moins, étaient à même de les connaître : de là le rôle capital joué par saint Hilaire.

Tandis qu'en Orient, il fallait défendre pied à pied les positions orthodoxes, réfuter sans cesse les nouvelles difficultés qu'opposaient les hérétiques, et qu'il était ainsi impossible de composer un traité complet de la Trinité, les Occidentaux jouissaient de plus de liberté d'esprit. Certes, à partir du Ve siècle, les circonstances se modifièrent et saint Augustin eut personnellement à défendre l'orthodoxie contre des ariens bien vivants qui vinrent le combattre en Afrique. Jamais pourtant, jusqu'au triomphe des Barbares convertis à l'arianisme, la situation ne fut aussi grave pour l'Église d'Occident qu'elle l'avait été pour l'Église d'Orient sous les règnes de Constance et de Valens. Saint Augustin profita de la tranquillité que lui laissaient sur ce point les hérétiques. Son *De Trinitate*, rédigé entre 400 et 416, constitue le monument le plus ample élevé par la théologie patristique latine à la gloire de la Trinité.

1. Victorin. — Il faut cependant, avant de parler de ce grand traité, signaler rapidement les écrits antiariens de Victorin, parce qu'ils constituent un essai philosophique des plus curieux et qu'ils ne sont pas sans avoir exercé leur influence sur saint Augustin. Victorin est amené à écrire sur la Trinité pour résoudre les objections qu'un arien, nommé Candidus, lui a adressées. Voir l'art. Victorinus.

D'après Candidus, on ne saurait imaginer en Dieu une génération : elle blesserait son immutabilité parce qu'elle suppose un changement, sa simplicité parce qu'elle comporte une division, une séparation. D'autre part, un Verbe engendré ne saurait être Dieu, puisqu'il est devenu, qu'il a passé du néant à l'être et il n'est pas consubstantiel au Père : *Ex quibus apparet quoniam neque consubstantiale est quod generatur, neque sine conversione generatio a Deo. De generat. divina*, 7, *P. L.*, t. VIII, col. 1017.

Victorin s'efforce de résoudre ces difficultés; et, comme elles ont un point de départ rationnel, c'est à la philosophie qu'il fait appel, tout en reconnaissant qu'il est malaisé de bien parler de Dieu, *De generat. Verbi divini*, 27 et 28, *ibid.*, col. 1033, 1034. Il remarque tout d'abord que l'action implique un mouvement : *Facere nonne motus est?* Mais il n'est pas vrai que le mouvement implique un changement, une *mutatio.* Dieu est éternellement en action, en mouvement; il ne cesse pas d'agir et de se mouvoir: *Est enim movere ibi et moveri ipsum quod est esse, simul et ipsum. Adv. Arium*, I, 43, col. 1074. Ce mouvement est une création, *factio*, par rapport aux êtres contingents; mais, lorsqu'il s'agit du Verbe, il est une génération : génération éternelle comme le mouvement dont elle est le terme. Le Verbe a été l'instrument de la création; il a donc préexisté à toute créature. *De generat. Verbi divini*, 29, 30, col. 1034, 1035.

Il est vrai que Victorin laisse échapper ici ou là quelques expressions défectueuses. Il dit par exemple que le Père est plus ancien, que le Fils est plus jeune; ou encore que Dieu a créé le Verbe, *Adv. Arium*, I, 20, col. 1053. Ce sont là des formules qu'il ne faut pas prendre à la lettre. Nombreux sont les Pères qui ont parlé de cette manière. Il déclare trop clairement que le Verbe est consubstantiel au Père pour qu'on puisse prendre le change sur sa véritable pensée : ὁμοούσιον *ergo et Filius et Pater, et semper ita, et ex æterno et in æternum. Adv. Arium*, I, 34, col. 1067. Le Père et le Fils sont quelque chose d'un et de simple : *Unum ergo et simplex ista duo. De generat. Verbi divini*, 22, col. 1031.

Victorin précise d'ailleurs ses idées. Le Fils, déclare-t-il, est le terme de la volonté du Père, ou plutôt sa volonté en acte : *Pater ergo cujus est voluntas, Filius autem voluntas est, et voluntas ipse est* λόγος. Toute volonté est enfant : le λόγος est donc Fils : *Omnis enim voluntas progenies est...* λόγος *ergo Filius.* Et, comme Dieu atteint tout par une volonté unique, il n'y a qu'un seul Fils. Ce Fils unique, procédant par la volonté, est *non a necessitate naturæ sed voluntate magnitudinis Dei*, ce qui ne veut pas dire, comme le prétendaient les ariens, que Dieu aurait pu ne pas l'engendrer, mais que sa génération a pour principe la volonté. *Adv. Arium*, I, 31, col. 1064.

De même que le Fils est la volonté actuée du Père, il est aussi le terme de sa connaissance, ou plutôt l'image par laquelle le Père se connaît lui-même : *Est autem lumini et spiritui imago... Filius ergo in Patre*

imago et forma et λόγος. *Adv. Arium*, I, 31, col. 1064. D'où il suit, d'une part, que le Verbe est distinct du Père, comme l'image est distincte du sujet connaissant, mais, d'autre part, qu'il lui est identique, parce qu'il le représente à lui-même.

Les origines de cette théorie ne sont pas douteuses. Victorin s'inspire de la philosophie de Plotin et il se représente les rapports du Père et du Fils exactement d'après le modèle des relations entre l'Un et le νοῦς. Le Père est l'absolu, l'inconditionné, l'être transcendant qui semble n'avoir ni attribut, ni détermination quelconque, inconnaissable, invisible. Le Fils est ce par quoi le Père se conditionne, se précise, se détermine, se limite en quelque sorte, se met en relations avec le fini, devient connaissable et tombe sous notre étreinte. Le Père est la substance, le Fils est la vie; le Père est le surêtre, le Fils est l'être tout simplement.

Il est facile de trouver, dans l'œuvre de Victorin, des formules qui traduisent cette doctrine : *Deus quod est esse, id est vivere, incognitus et indiscretus est; et ejus forma, id est vitæ intelligentia, incognita et indiscreta est... Cum autem foris esse cœperit, tunc forma apparens imago Dei est, Deum per semet ostendens; et est* λόγος, *non jam inde* πρὸς τὸν θεὸν λόγος, *in qua vita et intelligentia, jam* ὄν; *quia certe cognitio et existentia, quæ intellectu et cognitione capitur. Adv. Arium*, IV, 20, col. 1128.

Et ailleurs : *Hic est Deus supra* νοῦν, *supra veritatem, omnipotens potentia, et idcirco non forma;* νοῦς *autem et veritas et forma, sed non ut inhærens alteri inseparabilis forma, sed ut inseparabiliter annexa ad declarationem potentiæ Dei Patris eadem substantia vel imago vel forma... Si silentium Deus est, Verbum dicitur; si cessatio, motus; si essentia, vita... Ergo ista essentia, silentium, cessatio Pater, hoc est Deus Pater. At vero vita, Verbum, motus aut actio Filius et unicus Filius. Adv. Arium*, III, 7, col. 1103-1104.

Ailleurs encore : *Verum esse primum, ita imparticipatum est, ut nec unum dici possit, nec sotum, sed per prælationem ante unum, et ante sotum, ultra simplicitatem, præexistentiam potius quam existentiam, universatium omnium universale, infinitum, interminatum, sed aliis omnibus, non sibi : et idcirco sine forma intellectu quodam auditur... Hoc illud est quod diximus vivere vel vivit, illud infinitum, illud quod supra universalium omnium vivere est ipsum esse, ipsum vivere, non aut aliquid esse aut aliquid vivere unde nec* ὄν. *Certum est enim etiam quiddam est* ὄν, *intelligibile, cognoscibile. Ergo si non* ὄν, *nec* λόγος, λόγος *enim definitus est et definitor. Adv. Arium*, IV, 19, col. 1127.

Les nécessités de la controverse arienne obligent Victorin à insister sur les rapports du Père et du Fils et sur la divinité du Fils. Cependant, le Saint-Esprit n'est pas absent dans son système. Bien qu'il semble parfois confondu avec le Fils, par suite de l'imprécision du mot *spiritus*, il s'en distingue comme l'intelligence est distincte de la vie, comme la voix est distincte de la bouche qui l'émet. Le Père est le silence parlant; le Christ, la voix; le Paraclet, la voix de la voix : *Est enim Pater loquens silentium, Christus vox, Paracletus vox vocis. Adv. Arium*, IV, 16, col. 1111. *Vivere quidem Christus, intelligere Spiritus. Adv. Arium*, I, 13, col. 1048. Par suite, il y a dans la Trinité une seule substance : *Una substantia tribus a substantia Patris* ὁμοούσια : *ergo trias, hoc est simul* οὐσία... *ergo* ὁμοούσιοι *sunt, unam et eamdem substantiam habentes. Adv. Arium*, I, 16, col. 1050.

Le Fils et l'Esprit-Saint sont produits par le Père par un mouvement unique : *Unus motus utrumque in existentiam protulit;* mais, par ce mouvement, le Père ayant donné au Fils tout ce qu'il a, même de pouvoir se communiquer, le Fils l'a donné à son tour à l'Esprit-Saint : *et quia quæ habet Pater Filio dedit omnia, ideo et Filius, qui motus est, dedit omnia Spiritui sancto. Adv. Arium*, III, 8, col. 1105. Le Père reste ainsi la source première de toute la Trinité; il est l'unique principe de la vie divine. Cependant ses dons se communiquent à l'Esprit par le Fils qui est par la suite un principe secondaire et subordonné : *Sicuti enim a gremio Patris et in gremio Filius, sic a ventre Filii Spiritus. Adv. Arium*, I, 8, col. 1044.

Le Saint-Esprit est le lien des deux autres personnes; avec lui la Trinité est complète : elle comporte une seule substance et trois personnes; Victorin emploie même parfois le mot *subsistence : Dictum de una substantia tres subsistentias esse, ut ipsum quod est esse subsistat tripliciter, ipse Deus et Christus, id est* λόγος *et Spiritus Sanctus. Adv. Arium*, II, 4, col. 1092. Il faut d'ailleurs ajouter que ce mot, très rare chez notre auteur, ne parvient pas à s'imposer de son temps et qu'il n'entrera que plus tard dans le vocabulaire courant du dogme trinitaire. Consubstantielles, ces trois personnes ont entre elles le même rapport que l'être, la vie et l'intelligence; la vie qui est le Fils n'étant qu'une forme de l'être qui est le Père, comme l'intelligence qui est l'Esprit-Saint n'est qu'une forme de la vie qui est le Fils. *Adv. Arium*, I, 13, col. 1048.

On ne saurait méconnaître la grandeur de l'effort accompli par Victorin pour présenter sous une forme philosophique le dogme de la Trinité. Est-ce à dire que cet effort nous satisfasse pleinement? Nous ne pouvons l'affirmer. Il est bien difficile de reconnaître, dans les expressions abstraites du dialecticien les réalités vivantes que la Tradition nous a appris à connaître et à aimer en Dieu. Cependant, Victorin s'engage résolument dans une voie où il comptera de nombreux imitateurs. Il est, à certains égards, le premier des scolastiques. C'est à ce titre surtout qu'il convenait de rappeler ici son souvenir.

II. LE DE TRINITATE *DE SAINT AUGUSTIN.* — C'est aux environs de 400 que saint Augustin commença à écrire son traité sur la Trinité. Cet ouvrage l'occupa longtemps. Il en rédigea d'abord les douze premiers livres qui se répandirent à son insu dans le public, avant qu'il ait eu le loisir d'y mettre la dernière main. Mécontent de cette aventure, il était décidé à ne pas pousser plus avant son travail; mais les instances de ses frères le contraignirent en quelque sorte à achever l'œuvre commencée et à y ajouter les trois derniers livres. L'ouvrage complet fut terminé en 416.

1° *Esprit de l'ouvrage.* — Le *De Trinitate* comprend deux parties : la première (livres I-VII) établit le dogme de la Trinité d'après l'Écriture et résoud les principales difficultés que les hérétiques ont coutume de soulever contre lui; la seconde (livres VIII-XV), de beaucoup la plus importante et la plus originale, recherche dans l'homme des analogies destinées à donner une certaine intelligence du mystère. « Saint Augustin cherche à y montrer la Trinité à l'aide d'images diverses qui la représentent en quelque manière. Aucune d'elles n'est développée avec la rigueur et la méthode qu'y apporteront les scolastiques. L'auteur se préoccupe moins, semble-t-il, de satisfaire l'esprit par une démonstration rigoureuse, dont il se reconnaît incapable du reste, que d'élever peu à peu les âmes vers le Dieu en trois personnes, en leur présentant l'activité divine *ad intra* en une série d'images de plus en plus simples et ressemblantes. De même qu'il conduit l'homme par degrés à la connaissance de la divinité, il le mène par degrés à la contemplation de la Trinité. » F. Cayré.

Il ne s'agit pas, faut-il le dire, de donner une démonstration du mystère divin. Nul, plus que l'évêque d'Hippone, n'a eu le respect de la grandeur ineffable de Dieu; nul n'a plus insisté que lui sur la nécessité des

préparations morales qui, seules, permettent à l'homme d'approcher de son Créateur. Ce sont les cœurs purs qui sont appelés à jouir de la vision de Dieu : encore faut-il qu'ils soient remplis de la grâce! car par elle seule l'intelligence humaine se trouve impuissante. Mais, lorsque ces deux conditions préliminaires sont remplies, il faut ouvrir tout grands les yeux de son âme et découvrir dans le monde entier les vestiges de Dieu. Le Créateur a laissé partout la trace de son passage : malheur à ceux qui ne les reconnaissent pas et qui ne comprennent pas le sens profond et symbolique des choses. Comme d'ailleurs, l'homme a été créé à l'image de Dieu et que, malgré la chute originelle, il conserve cette image, pourquoi ne trouverions-nous pas en lui des traces plus manifestes encore du passage du Seigneur? pourquoi notre esprit ne serait-il pas une ombre, une esquisse du mystère?

Le reproche que nous adressions tout à l'heure à Victorin, de s'exprimer en philosophe et de transposer dans l'étude du dogme révélé les procédés dialectiques du néoplatonisme, saint Augustin ne le mérite pas, parce que son raisonnement n'est que le point de départ d'une contemplation. L'ouvrage sur la Trinité s'achève par une admirable prière :

« Seigneur, notre Dieu, nous croyons en toi, Père, Fils et Saint-Esprit. La vérité n'aurait pas dit : « Allez, baptisez « toutes les nations au nom du Père et du Fils et du Saint-« Esprit », si tu n'étais pas Trinité. Tu ne nous ordonnerais pas d'être baptisés au nom de celui qui ne serait pas Dieu. La parole divine n'aurait pas dit : « Écoute, Israël, le Sei-« gneur ton Dieu est un Dieu unique », si tu étais Trinité sans que tu fusses un seul Seigneur Dieu. Si tu n'étais tout à la fois Dieu le Père, et le Fils, ton Verbe, Jésus-Christ, et votre don à tous deux, l'Esprit Saint, nous ne lirions pas dans les Écritures véridiques : « Dieu a envoyé son Fils »; tu n'aurais pas dit, Fils unique, à propos de l'Esprit Saint : « Celui « qu'enverra le Père en mon nom », ou encore : « Celui que je « vous enverrai, venant du Père ». En dirigeant mon intention sur cette règle de foi, autant que je l'ai pu, autant que tu m'as donné de le pouvoir, je t'ai cherché; j'ai désiré voir intellectuellement ce que je crois; j'ai beaucoup discuté; j'ai beaucoup travaillé. Seigneur, mon Dieu, mon unique espérance, exauce-moi. Fais que la fatigue ne m'empêche jamais de te chercher; mais donne-moi de te chercher toujours avec ardeur. Donne-moi la force de te chercher, toi qui m'as permis de te trouver et qui m'as donné l'espoir de te trouver encore de plus en plus. Devant toi sont ma force et ma faiblesse : garde l'une et guéris l'autre. Devant toi, ma science et mon ignorance : si tu m'as ouvert, accueille mon entrée; si tu m'as fermé, ouvre à mes coups. Que je me souvienne de toi, que je te comprenne, que je t'aime! Accrois en moi mes facultés jusqu'à ce que tu me renouvelles en entier. Je sais qu'il est écrit : « La multitude des « paroles fait tomber dans le péché. » Plaise au ciel que je ne parle jamais que pour prêcher ta parole et pour te louer! Non seulement j'éviterais ainsi le péché, mais j'acquerrais des mérites, en parlant de toi. » *De Trin.*, XV, xxviii, 51, *P. L.*, t. xlii, col. 1097-1098.

Tout saint Augustin est dans ces quelques lignes ardentes : on y trouve aussi la meilleure expression possible de la méthode suivie par le grand docteur pour essayer de pénétrer le dogme de la Trinité.

2° *Exposé du dogme.* — Ce n'est pas seulement dans le *De Trinitate* que saint Augustin a exprimé sa pensée sur la Trinité. On peut dire qu'il n'a jamais cessé de revenir sur ce mystère fondamental : les *tractatus* sur l'Évangile de saint Jean, les lettres xi et clxx, les livres écrits contre les ariens, en particulier *Contra sermonem arianorum*, *Collatio cum Maximino*, *Contra Maximinum hæreticum*, doivent être lus avec attention, si l'on veut connaître toute la croyance de l'évêque d'Hippone à ce sujet.

1. *Point de départ.* — Au contraire des Grecs, saint Augustin prend pour point de départ le dogme de l'unité divine; et, ce faisant, il se montre fidèle à la tradition latine. Il n'y a qu'un seul Dieu : telle est la première vérité que nous devons croire. Cela étant, il s'agit d'expliquer, sans tomber dans le modalisme, la Trinité des personnes; mais il ne saurait être question d'éviter le trithéisme, car c'est un danger qui ne menace pas le moins du monde l'esprit de saint Augustin. Le subordinatianisme ne le menace pas davantage : l'Écriture enseigne que le Dieu unique est Père, Fils et Saint-Esprit; la raison se demande comment cela est possible; mais la foi assure que le Fils et l'Esprit Saint sont Dieu au même titre et de la même manière que le Père.

Le *De doctrina christiana* résume ainsi la foi de l'Église :

« Quelles sont donc ces choses dans lesquelles il faut mettre notre bonheur? c'est le Père, le Fils, le Saint-Esprit, autrement dit la Trinité : c'est cette chose unique et souveraine que possèdent en commun et sans partage tous ceux qui en jouissent; si toutefois nous pouvons l'appeler chose, et non plutôt la cause de toutes choses et encore ce terme suffit-il pour le désigner? Car comment trouver un nom qui convienne à un être si élevé? et ne serait-ce pas mieux de dire que cette Trinité est le Dieu unique, de qui tout est, par qui tout est, en qui tout est? Le Père, le Fils et le Saint-Esprit, chacun d'eux possède la plénitude de la substance divine, et tous les trois ne sont qu'une seule et même substance. Le Père n'est ni le Fils ni le Saint-Esprit; le Fils n'est ni le Père ni le Saint-Esprit; le Saint-Esprit n'est ni le Père ni le Fils; mais le Père est uniquement le Père, le Fils uniquement le Fils, le Saint-Esprit uniquement le Saint-Esprit. Aux trois appartiennent la même éternité, la même immutabilité, la même majesté et la même puissance. Dans le Père est l'unité; dans le Fils l'égalité; dans l'Esprit Saint, le lien de l'unité et de l'égalité; et les trois sont en toutes choses un dans le Père, égaux dans le Fils, et unis dans le Saint-Esprit. » *De doctr. christ.*, i, 5, *P. L.*, t. xxxiv, col. 21.

Dans la lettre clxx, saint Augustin après avoir rappelé qu'il n'y a qu'un seul Dieu et que cependant le culte d'adoration est dû pareillement aux trois personnes divines, ajoute :

« Non pas que le Père soit le même que le Fils ou que le Saint-Esprit soit Père ou Fils, puisque dans la Trinité le Père n'est le Père que du Fils et le Fils n'est le Fils que du Père, le Saint-Esprit étant l'Esprit de l'un et de l'autre; mais en raison de l'unité et de l'identité de leur nature et de l'indissoluble union de leur vie, l'homme, éclairé par le flambeau de la foi, comprend comme il peut que la Trinité même est le Seigneur notre Dieu...

« Le Père n'est pas le principe du Fils unique de la même manière qu'il l'est de toutes les créatures qu'il a tirées du néant. Il l'a engendré de sa propre substance; il ne l'a pas fait de rien. Il n'a pas engendré dans le temps celui par qui il a fait les temps; mais, comme la flamme et la splendeur qu'elle engendre sont simultanées, de même le Père n'a jamais été sans le Fils, car le Fils est lui-même la Sagesse de Dieu le Père, dont l'Écriture a dit : « Elle est la splendeur « de la lumière éternelle. » Cette Sagesse est donc coéternelle à la lumière dont elle est l'éclat, c'est-à-dire à Dieu le Père. C'est pourquoi Dieu n'a pas fait le Verbe au commencement, comme il a fait le ciel et la terre, mais le Verbe était au commencement. Le Saint-Esprit n'a pas été non plus fait de rien comme la créature, mais il procède du Père et du Fils, sans avoir été fait ni par le Fils ni par le Père.

« Cette Trinité est d'une seule et même nature et substance. Elle n'est ni plus petite dans chacune des trois personnes que dans toutes, ni plus grande en toutes qu'en chacune; mais elle est aussi grande dans le Père seul ou dans le Fils seul que dans le Fils et le Père ensemble, et aussi grande dans le Saint-Esprit seul que dans le Père, le Fils et le Saint-Esprit. Le Père, pour engendrer son Fils de sa divine substance, n'a rien diminué de sa substance, mais il a engendré un autre lui-même, en restant tout ce qu'il était et il se trouve encore aussi grand dans son Fils qu'il l'est en lui seul. Il en est de même du Saint-Esprit qui, en recevant intégralement l'essence divine du principe dont il procède, le laisse dans son intégrité. Son être ne se surajoute pas à celui dont il procède : considéré comme uni à son principe ou comme distinct de lui, il est tout aussi grand. Il en procède sans le diminuer; il y adhère sans l'aug-

menter. Ces trois personnes sont donc une sans confusion, et trois sans division. Quoique un, elles sont trois et quoique trois elles sont un. En effet, si celui qui est la source de la grâce fait que les cœurs de tant de ses fidèles ne forment qu'un seul cœur, combien plus grande doit être en lui l'unité par laquelle les trois personnes, et chacune séparément sont Dieu, et toutes ensemble ne font pas trois dieux, mais un seul Dieu. Voilà l'unique Seigneur votre Dieu, qu'il faut servir de toute sa piété et à qui seul est dû le culte de latrie. » *Epist.*, CLXX, 3-5, t. XXXIII, col. 749 sq.

Ce long exposé met bien en relief les principes de la doctrine augustinienne. Un seul Dieu, une seule essence, une seule substance numériquement identique dans les trois personnes qui la possèdent. L'évêque d'Hippone reste fidèle à la terminologie latine et le terme grec d'hypostase qu'il traduit encore par *substantia* n'est pas sans l'inquiéter quelque peu : « La nécessité, dit-il, de parler de choses ineffables et l'obligation d'énoncer comme nous pouvons les choses qui ne sauraient être énoncées, a fait dire par nos Grecs : une essence, trois substances; et par les Latins : une essence ou substance, trois personnes; parce que, dans notre langue latine, essence et substance ont la même signification. » *De Trin.*, VII, IV, 7, t. XLII, col. 939. « J'appelle essence ce que les Grecs appellent οὐσία et que nous appelons plus ordinairement substance. Il est vrai que les Grecs parlent de l'hypostase. Mais je ne sais pas la différence qu'ils prétendent exister entre l'ousie et l'hypostase. Quoi qu'il en soit, la plupart des nôtres, qui traitent ce dogme en grec ont accoutumé de dire μίαν οὐσίαν, τρεῖς ὑποστάσεις, ce qui signifie en latin : une essence, trois substances. » *De Trin.*, V, VIII, 10, col. 917. On le voit, saint Augustin ne se scandalise pas des formules grecques et il leur fait confiance; sa sérénité tranche avec l'inquiétude de saint Jérôme et l'on peut mesurer par la différence des attitudes le chemin parcouru dans la compréhension des positions réciproques. Cependant, il aimerait tout autant un autre vocabulaire, et l'on peut souligner que le mot *subsistentia*, employé incidemment par Victorin (cf. col. 1684), lui aurait rendu les plus grands services.

2. *Conséquences.* — La Trinité est donc un seul Dieu; la Trinité est une seule éternité, une seule puissance, une seule majesté : ils sont trois, mais ce ne sont pas trois Dieux. *In Joan.*, tract. XXXIX, 3, t. XXXV, col. 1682. De là découlent plusieurs conséquences :

a) Les trois personnes n'ont *ad extra* qu'une seule volonté et une seule opération : là où il n'y a pas de différence de nature, il ne saurait y avoir de différence de volonté. On ne saurait dire par suite que, dans les théophanies de l'Ancien Testament, c'est le Fils seul qui ait apparu. Toute la Trinité s'est manifestée : qui a parlé à Adam? Est-ce le Père? est-ce le Fils? est-ce le Saint-Esprit? ou bien n'était-ce pas Dieu d'une manière indistincte, *indiscrete*, la Trinité elle-même qui, sous la forme d'un homme, parlait à un homme? De fait, le contexte ne laisse voir aucune opposition qui permette de distinguer une personne de l'autre. *De Trin.*, II, X, 17 sq., t. XLII, col. 853 sq. Il est vrai que Dieu n'a pas apparu par lui-même; il l'a fait par des anges qui parlaient et agissaient en son nom. Les apologistes avaient expliqué tout autrement les théophanies, et saint Augustin semble quelque peu gêné par leur souvenir. Il n'hésite pourtant pas à les contredire. Chacune des trois personnes est autant que les deux autres et que la Trinité entière, car elle possède la totalité de la nature divine et est Dieu, qui comprend aussi les deux autres personnes. « Dans la Trinité, l'égalité est telle que non seulement le Père n'est pas plus grand que le Fils en ce qui concerne la divinité, mais que le Père et le Fils pris ensemble ne sont pas quelque chose de plus grand que le Saint-Esprit, et que chaque personne prise seule n'est pas moindre que la Trinité elle-même. » *De Trinit.*, l. VIII, *proœm.*, *ibid.*, col. 947.

b) « Tout ce qui se rapporte en Dieu à la nature et qui exprime quelque chose d'absolu ne se dit pas au pluriel, mais au singulier comme la Trinité elle-même. Ainsi le Père est Dieu, le Fils est Dieu, le Saint-Esprit est Dieu; ainsi le Père est bon, le Fils est bon, le Saint-Esprit est bon. Ainsi encore, le Père est tout-puissant, le Fils est tout-puissant, le Saint-Esprit est tout-puissant. Et cependant ce ne sont pas trois dieux, trois bons, trois tout-puissants, mais un seul Dieu, un seul bon, un seul tout-puissant qui est la Trinité même. » *Ibid.*

c) Que sont donc, en dernière analyse, les personnes divines, réellement distinctes, qui ne divisent pourtant pas l'unité et la simplicité divine? Ce sont des relations : relations qui ne se confondent pas avec la substance ou la nature, puisqu'elles ne sont pas quelque chose d'absolu, mais qu'on ne saurait non plus traiter d'accidents, parce qu'elles sont essentielles à la nature, éternelles et nécessaires comme elles.

« En Dieu, rien ne se dit selon l'accident, parce qu'en lui il n'y a rien de muable; et pourtant tout ce qui se dit de Dieu ne se dit point selon la substance. En effet, il y a des choses qui se disent relativement à d'autres, ainsi Père par rapport à Fils, et Fils par rapport à Père, ce qui en Dieu n'est point un accident, puisque l'un est toujours Père et l'autre toujours Fils; et quand on dit toujours, cela ne s'entend point à partir du moment où le Fils est né, et en ce sens que, par le fait que le Fils ne cesse jamais d'être, le Père ne cesse jamais d'être Père; mais c'est en ce sens que, depuis toujours le Fils est né et qu'il n'a jamais commencé d'être Fils. S'il avait commencé une fois d'être Fils, ou s'il devait un jour cesser de l'être, il serait appelé Fils selon l'accident. Par contre, si le Père n'était appelé Père que par rapport à soi-même, non par rapport au Fils; et de même si le Fils n'était appelé Fils que par rapport à soi, non point par rapport au Père, ce serait selon la substance que l'un serait appelé Père et l'autre Fils; mais, comme le Père n'est appelé Père que parce qu'il a un Fils et que le Fils n'est appelé Fils que parce qu'il a un Père, ce n'est point selon la substance qu'ils sont appelés ainsi, puisque ces noms de Père et de Fils ne leur sont point donnés par rapport à soi-même, mais par rapport l'un à l'autre réciproquement; ce n'est pas non plus selon l'accident, puisque, si le Père est appelé Père et le Fils Fils, ce que ces noms désignent est encore éternel et immuable. Aussi, quoiqu'il y ait une différence entre être Père et être Fils, la substance n'est pas différente, car ils ne sont pas nommés ainsi quant à la substance, mais quant à la relation, relation qui n'est pourtant pas un accident parce qu'immuable. » *De Trin.*, V, V, 6, col. 913-914.

Cette explication est de la plus haute importance : on la verra reprise et commentée longuement par la théologie scolastique. Saint Augustin reconnaît d'ailleurs qu'elle ne suffit pas à faire disparaître le mystère. Nous disons que le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont trois; et si l'on demande trois quoi? il faut répondre trois personnes; mais c'est moins pour donner une réponse à la question que pour ne pas la taire. *Cum quæritur quid tres, magna prorsus inopia humanum laborat eloquium. Dictum est tamen « Tres personæ », non ut illud diceretur, sed ne taceretur. De Trin.*, V, IX, 10, col. 918; cf. VII, IV, 8, 9, col. 940, 941.

3° *Les analogies.* — Peut-être l'élément le plus original de la contribution apportée par saint Augustin à la théologie de la Trinité est-il la recherche des traces que ce mystère a laissées dans le monde. Cette recherche n'était pas nouvelle. Depuis bien longtemps, on s'était efforcé de trouver, dans les choses créées des images de la Trinité; les comparaisons du soleil qui émet ses rayons, de la lumière qui s'allume à une autre lumière, de l'arc-en-ciel qui est un, bien qu'il ait les couleurs les plus variées, étaient plus ou moins courantes à la fin du IVe siècle. Mais elles ne valaient guère que comme des comparaisons, destinées à rendre sensibles certains aspects du mystère de la vie divine. L'âme profondément religieuse de saint Augustin va

plus loin. Elle cherche Dieu dans ses œuvres; elle voit Dieu manifesté dans toute la création. Les cieux qui proclament la gloire de Dieu, ne le reconnaissent pas seulement pour leur Créateur; ils le révèlent à l'esprit attentif. Malheur à qui fermerait les yeux pour ne pas voir les signes de la présence de Dieu!

Comme il est de l'essence de Dieu d'être trine, on ne sera pas étonné qu'il soit possible de découvrir de nombreux vestiges de la Trinité : on connaît les nombreux passages dans lesquels saint Augustin met en relief le symbolisme du nombre trois et découvre l'indication de la Trinité partout où il retrouve ce nombre. Ailleurs, ce sont d'autres indices que relève avec amour l'évêque d'Hippone : la triade *mensura, numerus, pondus, De Trin.*, XI, XI, 8, t. XLII, col. 998; *unitas, species, ordo, De vera relig.*, VII, 13, t. XXXIV, col. 129; *esse, forma, manentia, Epist.*, XI, 3, t. XXXIII, col. 76; les trois parties de la philosophie : *physica, ethica, logica*, ou *naturalis, rationalis, moralis*, à quoi se réfèrent les trois excellences de Dieu comme *causa subsistendi, ratio intelligendi, ordo vivendi. De civ. Dei*, XI, XXV, t. XLI, col. 338. Cf. M. Schmaus, *Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus*, Munster, 1927, p. 190-194. Sans doute, saint Augustin n'attache pas plus d'importance qu'il ne convient à ces analogies : elles l'enchantent pourtant et son âme se réjouit de relever dans toute la création les traces que Dieu a laissées de sa vie intérieure.

Pourtant il tient à souligner que, parmi les créatures, il en est une que Dieu a faite spécialement à son image et à sa ressemblance : c'est l'homme. Il serait donc bien surprenant que l'on ne retrouvât pas dans l'homme la marque de l'image de Dieu. Cette marque est indélébile : elle a été déformée en nous par le péché; elle doit être réformée par la grâce; elle subsiste en toute hypothèse dans l'âme, ou, pour parler avec plus de précision, dans le *mens* qui est comme l'œil spirituel de l'âme. *De Trinit.*, XV, XXVII, 49, *P. L.*, t. XLII, col. 1096.

Saint Augustin relève dans le *mens* jusqu'à trois images de la Trinité : 1. *mens, notitia, amor;* 2. *memoria sui, intelligentia, voluntas;* 3. *memoria Dei, intelligentia, amor.* Chacune d'elles permet d'imaginer d'une manière plus ou moins approchée, ce qu'est la consubstantialité des trois personnes divines, puisque les éléments qui la constituent sont eux aussi consubstantiels. L'école augustinienne, au Moyen Age, se plaira à insister sur ce point et refusera, pour cela, d'admettre l'existence d'une distinction réelle entre l'âme et ses facultés ou entre les diverses facultés de l'âme.

Envisageons tout d'abord la pensée, le *mens*. Notre pensée s'aime elle-même et nous avons déjà deux termes relatifs l'un à l'autre, dont la relation est celle de l'égalité, car la pensée se veut tout entière : son amour pour soi n'étant que son affirmation naturelle de soi-même, ce qui aime est exactement égal à ce qui est aimé : *Mens igitur, cum amat seipsum, duo quædam ostendit, mentem et amorem. Quid est autem amare se, nisi sibi præsto esse velle ad fruendum se? Et cum tantum se vult esse, quantum est, par menti voluntas est, et amanti amor æqualis. De Trin.*, IX, II, 2, col. 962. D'autre part, il est évident que l'on ne peut aimer sans connaître. La pensée ne peut donc s'aimer sans se connaître, ce qui lui est d'ailleurs facile, puisque, étant incorporelle, elle est essentiellement intelligible. Dès lors, la pensée, la connaissance et l'amour sont trois, et ces trois sont un, sont égaux, ce qui est l'image de la Trinité : *Sicut autem duo quædam sunt mens et ejus amor, cum se amat; ita quædam duo sunt mens et notitia ejus, cum se novit. Igitur, ipsa mens et amor et notitia ejus tria quædam sunt; et hæc tria unum sunt; et cum perfecta sunt, æqualia sunt. De Trin.*, IX, IV, 4, col. 963.

Selon Ét. Gilson, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Paris, 1929, p. 286, « cette première trinité nous est donnée à l'état d'involution, *tanquam involuta;* la pensée peut bien s'efforcer de la développer en quelque sorte au dedans de sa propre substance; mais, même ainsi développée, elle reste une image virtuelle; la Trinité des personnes divines est au contraire parfaitement actualisée. C'est pourquoi la deuxième image est plus évidente que ne l'était la première. Au lieu de se trouver dans la pensée, la connaissance et l'amour, elle se trouve dans la mémoire, l'intelligence et la volonté. »

Telle que saint Augustin la conçoit ici, la mémoire n'est pas autre chose que la connaissance de la pensée par elle-même, nous dirions la « conscience ». La pensée, en effet, est substantiellement inséparable de la connaissance de soi; mais cette connaissance n'est pas toujours actuelle. Notre pensée ne s'arrête pas constamment sur elle-même pour se considérer. Il arrive donc souvent que, toute présente à elle-même qu'elle soit, la pensée ne s'aperçoive pas. Pour exprimer cette présence inaperçue, on ne peut lui donner un autre nom qu'aux souvenirs ou aux connaissances que l'on possède sans y penser. Je sais une science, mais je n'y pense pas; je dis qu'elle est dans ma mémoire. De même, ma pensée m'est toujours présente, mais je ne la considère pas : je dis que j'ai la mémoire de moi : *Sicut multarum disciplinarum peritus ea quæ novit ejus memoria continentur, nec est inde aliquid in conspectu mentis ejus, nisi unde cogitat, cætera in arcana quadam notitia sunt recondita, quæ memoria nuncupatur. De Trin.*, XIV, VI, 8, col. 1042.

« En droit, la pensée n'aurait rien d'autre à faire pour se reconnaître que de prendre conscience de soi et de s'appréhender. En fait... elle ne saisirait guère par là qu'une fausse apparence, sa propre image déformée et matérialisée par un épais revêtement d'images sensibles. Pour s'atteindre dans sa vraie nature, la pensée doit donc traverser cette croûte de sensations agglutinées et se découvrir telle qu'elle est. Or, ce qu'elle est dans sa nature propre, c'est ce qu'est le modèle divin à l'image duquel elle a été formée. C'est pourquoi l'influence des raisons éternelles, combinée avec la mémoire latente que l'âme a de soi, est nécessaire pour que la pensée se découvre telle qu'elle est. Que cette influence s'exerce, la pensée va naturellement engendrer une connaissance vraie d'elle-même; elle s'exprime; elle se dit en quelque sorte et le résultat de cette expression de soi par soi est ce que l'on nomme un *verbe*.

Nous atteignons donc ici, dans l'acte par lequel la pensée s'exprime, une image de la génération du Fils par le Père. De même, en effet, que le Père conçoit éternellement une parfaite expression de soi-même, qui est le Verbe, de même aussi la pensée humaine, fécondée par les raisons éternelles du Verbe, engendre intérieurement une connaissance vraie de soi-même. Cette expression actuelle est évidemment distincte de la mémoire de soi latente qu'elle exprime; cependant, elle ne s'en détache pas; ce qui s'en détache c'est seulement le verbe extérieur par lequel notre connaissance interne s'extériorise sous forme de mots ou autres signes. Nous sommes ici à la racine même de l'illumination augustinienne. Si toute connaissance vraie est nécessairement une connaissance dans les vérités éternelles du Verbe, c'est que l'acte même de concevoir la vérité n'est en nous qu'une image de la conception du Verbe par le Père, au sein de la Trinité. Cf. *De Trin.*, IX, VII, 12, col. 967; *In Joan.*, tract. I, 8, t. XXXV, col. 1383.

« Mais cette génération du verbe à l'intérieur de la pensée implique un troisième élément. Pourquoi en effet la pensée présente à elle-même a-t-elle voulu se chercher, se retrouver à travers le revêtement des images sensibles et, finalement, s'exprimer? C'est que non seulement elle se connaît soi-même, mais elle s'aime. De même que *memoria* de la deuxième trinité correspond à *mens* de la première, ainsi *intelligentia* et *voluntas* correspondent à *notitia* et *amor*. Ce que nous engendrons, c'est que nous voulons l'avoir et le posséder; ce que nous avons engendré, nous nous y attachons et complaisons. L'amour est donc doublement intéressé à toute génération; il la cause; puis, l'ayant causée,

il s'attache à son produit. Ce qui est vrai de toute génération l'est de celle du verbe intérieur par lequel la pensée s'exprime elle-même; le verbe que l'amour a fait engendrer et la pensée qui l'engendre, se trouvent finalement réunis par un lien spirituel qui les unit étroitement sans les confondre et qui est encore l'amour. *De Trin.*, IX, VII, 12-13, t. XLII, col. 967. Ainsi donc, le verbe n'est pas seulement connaissance, mais une connaissance dont l'amour est inséparable; si bien qu'une nouvelle égalité parfaite se reconstitue sous nos yeux pour former une deuxième image de la Trinité. » Ét. Gilson, *op. cit.*, p. 288-289.

Au dessus de cette deuxième image, il y en a encore une troisième, qui n'établit plus simplement une relation entre l'âme et elle-même, mais entre l'âme et Dieu dont elle est l'image. Cette image apparaît dans la pensée lorsque, par l'effort qu'elle accomplit dans la recherche de Dieu par la raison et la volonté, elle engendre en soi l'intelligence et la sagesse. Si l'âme ne fait pas cet effort, elle peut bien se souvenir d'elle-même et s'aimer, sa vie n'en reste pas moins une folie. Qu'elle se tourne au contraire vers le Dieu qui l'a faite et qu'elle prenne par là conscience de son caractère d'image divine, alors, se souvenir de soi, s'exprimer dans un verbe et s'aimer équivaudront à se souvenir de Dieu, de la manière dont il s'exprime et dont il s'aime. Par là s'engendre en l'homme une sagesse qui n'est qu'une participation de la sagesse de Dieu et qui rétablit entre le Créateur et sa créature une société trop longtemps rompue. Car il est bien vrai que Dieu est toujours avec l'homme, puisque sa puissance, sa lumière et son amour ne cessent de lui conférer l'être, la connaissance et la vie. Mais il n'est pas vrai que l'homme soit toujours avec Dieu, puisque nous oublions sans cesse celui de qui nous tenons tout. Être avec lui, c'est précisément se souvenir de lui, le connaître par l'intelligence et l'aimer; c'est donc renouveler en soi cette image qui, lorsqu'elle est trop oblitérée chez l'homme, tombe dans un oubli tel que nul avertissement du dehors ne saurait l'y raviver. *De Trin.*, XIV, XII, 16, col. 1048-1049.

Saint Augustin développe longuement les considérations que nous venons de résumer. A certains moments, il semble même s'attacher tellement aux images qu'il emploie que nous avons l'impression d'y trouver des démonstrations complètes de la Trinité. Jamais cependant il n'oublie que nous n'avons affaire qu'à des images et que Dieu dépasse infiniment tout ce que le langage humain en peut exprimer :

« Il ne faut pas prendre la comparaison de la Trinité divine avec les trois choses que nous avons montrées dans la trinité de notre âme, écrit-il par exemple, en ce sens que le Père serait comme la mémoire des trois personnes, le Fils l'intelligence des trois personnes et le Saint-Esprit la charité des trois mêmes personnes : comme si le Père n'avait en partage ni l'intelligence, ni l'amour et que, pour lui, le Fils eût l'intelligence et le Saint-Esprit l'amour, tandis que le Père ne serait que sa propre mémoire à lui et la mémoire des deux autres; et que le Fils n'eût ni la mémoire ni l'amour en partage et que ce fût le Père qui eût la mémoire et le Saint-Esprit la charité pour lui; tandis que le Fils ne serait que sa propre intelligence à lui-même et l'intelligence des deux autres; et de même pour le Saint-Esprit, qu'il n'eût point non plus l'intelligence et la mémoire en partage, mais que le Père eût la mémoire et le Fils l'intelligence pour lui, tandis que lui-même serait sa propre charité à lui et la charité des deux autres. Mais il faut comprendre que toutes les trois personnes ensemble et chacune d'elles en particulier ont ces trois choses dans leur nature : en elles il n'y a pas réelle distinction entre ces trois choses comme en nous où la mémoire est une chose, l'intelligence une autre et la dilection ou charité encore une autre, mais elles ne font qu'une perfection qui les comprend toutes, telle qu'est la sagesse même; telle est la nature des trois personnes divines qu'elles sont ce qu'elles sont, comme n'étant qu'une substance simple et immuable. » *De Trin.*, XV, XVII, 28, col. 1080.

Le mystère reste donc entier. Lorsqu'il s'agit en particulier de dire pourquoi le Fils est engendré tandis que le Saint-Esprit procède, saint Augustin avoue son impuissance. Ce n'est qu'au ciel que nous posséderons les clartés suffisantes pour préciser nos connaissances sur ce point et sur beaucoup d'autres encore.

Malgré tout, l'effort de pensée accompli par saint Augustin est bien loin d'être stérile. Jamais avant lui on n'avait creusé aussi profondément le sens de la vie divine. Les Cappadociens eux-mêmes restent très loin derrière lui. Sans doute, leurs recherches portent dans une direction différente, puisqu'ils se préoccupent avant tout de montrer que la Trinité des personnes n'est pas inconciliable avec l'unité divine entendue au sens le plus strict. Mais ils affirment bien plus qu'ils ne prouvent, et le réalisme de saint Grégoire de Nysse a quelque chose de déconcertant. Le mérite de saint Augustin a été de rechercher dans l'âme humaine le vestige de la Trinité. Une telle idée ne pouvait venir qu'à un esprit profondément religieux, et l'on s'étonne un peu que d'autres ne l'aient pas eue ou du moins n'aient pas cherché à en tirer parti. Nombreux sont, dans les premiers siècles, les Pères qui ont parlé de l'homme créé à l'image de Dieu. Presque tous se sont arrêtés à cette pensée que l'image de Dieu en l'homme était l'intelligence, et plusieurs ont ajouté que la ressemblance de Dieu, la grâce surnaturelle, avait été perdue par le péché du premier homme. Saint Augustin a justement pensé que, puisque Dieu était trine, son image devait révéler quelque chose de cette trinité. De là ses recherches qui sont à la fois le fait d'un psychologue attentif à scruter les profondeurs de la vie conscientielle et d'un mystique pour qui tout parle de Dieu et en découvre le secret.

Les conclusions de saint Augustin ont exercé une grande influence au cours du Moyen Age. Il n'y a guère de théologien qui ne s'en soit inspiré, et l'on peut dire qu'après lui on n'a guère fait que vivre des formules ou des idées qu'il avait proposées. Sans doute on s'efforcera encore de préciser les notions de personne et de nature, de mettre en évidence la procession *ab utroque* du Saint-Esprit, d'exposer avec une rigoureuse exactitude la doctrine des missions ou celle de la circumincession. Mais il semble que ce soient là des détails. L'élaboration des grandes lignes de la théologie trinitaire est achevée avec saint Augustin.

VIII. La fin de l'age patristique. — Nous pouvons donc étudier rapidement la fin de l'âge patristique. A partir du ve siècle, les préoccupations ne se portent plus vers les problèmes trinitaires; elles sont, tant en Orient qu'en Occident, délibérément orientées dans un autre sens. En Orient, les controverses christologiques absorbent l'attention des théologiens : on sait combien elles ont été longues et délicates. C'est au plus si, avant le premier éclat du nestorianisme, on se préoccupe de combattre encore les macédoniens et de préciser la doctrine catholique sur la procession du Saint-Esprit : Théodore de Mopsueste et saint Cyrille d'Alexandrie s'accordent ici pour proclamer la parfaite divinité de l'Esprit-Saint. Dès que Nestorius a commencé à exprimer sa doctrine, il faut le réfuter; le monophysisme est peut-être encore plus dangereux et plus subtil : comment trouverait-on le loisir de penser encore au dogme trinitaire, qui d'ailleurs a depuis longtemps son expression définitive?

Au VIe siècle pourtant, les mots φύσις et ὑπόστασις, également employés dans la théologie de l'incarnation et dans celle de la Trinité, soulèvent dans certains milieux de dialecticiens des problèmes assez complexes. Ces mots sont-ils univoques? ou bien est-il permis de leur donner un sens différent suivant les domaines où ils sont employés? Affirmer la trinité des hypostases ne revient-il pas à proclamer le trithéisme?

La controverse dure peu; mais elle mérite d'être signalée.

En Occident, le problème de la grâce suffit à retenir les esprits. D'ailleurs le moment ne tarde pas à venir où toutes les discussions théologiques sont rendues impossibles. L'établissement des royaumes barbares, avec les désordres prolongés et les ruines dont les invasions sont la cause, empêche les évêques de s'intéresser à autre chose qu'à leur besogne courante. Avant de chercher à approfondir les mystères, il faut changer les mœurs et convertir les incroyants. Sans doute, puisque les Barbares sont en grande majorité ariens, la lutte contre l'arianisme se poursuit assez longtemps; et ici ou là, en Afrique surtout, l'orthodoxie trinitaire trouve encore quelques interprètes aussi éloquents et renseignés que saint Fulgence de Ruspe. Mais presque toujours on se contente de faire écho aux théories développées par saint Augustin, sans apporter d'éléments nouveaux. C'est au plus s'il y a lieu de souligner les efforts de Boèce pour donner une définition technique de la personne et de mettre en relief l'importance du symbole dit de saint Athanase, qui, vers la fin de l'âge patristique, résume, en des formules d'une singulière précision, toutes les conquêtes théologiques du passé.

I. EN ORIENT. — 1° *Saint Cyrille d'Alexandrie.* — A saint Cyrille d'Alexandrie appartiennent deux ouvrages importants sur la Trinité : le *Thesaurus de sancta et consubstantiali Trinitate* qui est la mise en œuvre des résultats acquis par les discussions du IVe siècle et le *De sancta et consubstantiali Trinitate* en sept dialogues qui insistent sur l'aspect positif des discussions. Ces deux écrits constituent en quelque sorte le testament de la pensée patristique sur la Trinité. Leur importance tient surtout à la doctrine qu'ils exposent sur la procession du Saint-Esprit. Saint Cyrille ne dit nulle part que l'Esprit procède du Fils; mais il n'hésite pas à déclarer qu'il est l'Esprit propre du Fils; que le Fils possède comme chose propre le Saint-Esprit qui est de lui et substantiellement en lui; que l'Esprit est de la substance du Père et du Fils; qu'il est essentiellement de l'un et de l'autre, c'est-à-dire du Père par le Fils. Cf. *De adorat. in spiritu et verit.*, I, *P. G.*, t. LXVIII, col. 133 sq.; *Thesaurus*, 34, t. LXXV, col. 573 sq.; *De sancta Trinit.*, dial. VI, *ibid.*, col. 1001 sq. Il compare les relations du Fils et de l'Esprit à celles de la fleur et du parfum : « Jésus-Christ ne dit pas que l'Esprit-Saint deviendra sage par une sorte de participation (extérieure) venue de lui, ni qu'il transmettra aux saints les discours du Fils à la manière d'un serviteur. Mais c'est comme si une fleur du meilleur parfum disait de l'odeur qui s'échappe d'elle et dont elle pénètre les sens de ceux qui l'entourent : elle recevra de moi. Cette fleur désignerait (évidemment) une propriété naturelle et non pas quelque chose qui serait séparé et participé (du dehors). C'est ainsi qu'il faut comprendre (les rapports) du Fils et du Saint-Esprit. Car, étant l'esprit de sagesse et de force, il est toute sagesse et toute force, conservant en lui l'opération de celui qui l'envoie et manifestant dans sa propre nature celle de celui de qui il est. » *De sancta Trinitate*, dial. VI, *P. G.*, t. LXXV, col. 1012. Des passages tels que celui-là montrent bien le sens dans lequel s'oriente la pensée de Cyrille. Mais le fait est que ni l'évêque d'Alexandrie, ni ceux qui après lui s'occupent de la Trinité, n'affirment d'une manière expresse que l'Esprit-Saint procède du Père et du Fils. Ils restent fidèles à la formule, déjà traditionnelle en Orient, de la procession du Père par le Fils.

2° *Les problèmes du VIe siècle. Le trithéisme.* — Vers le milieu du VIe siècle, les problèmes soulevés par le dogme trinitaire s'orientèrent dans une autre direction.

Léonce de Byzance, cf. t. IX, col. 404, avait entrepris de définir avec précision les termes ὑπόστασις et φύσις, pour essayer d'éclairer la question toujours controversée de l'union des natures dans l'unité de la personne du Christ. Il avait fait appel, pour cela, aux données de la philosophie aristotélicienne, qui, pendant des siècles, avait été regardée comme la source de toutes les hérésies. Il avait de la sorte appris à distinguer deux espèces de natures, l'une abstraite, commune à tous les individus de même espèce; l'autre concrète, réalisée dans chaque individu, autrement dit dans chaque hypostase : entre ces natures concrètes, individuelles et les hypostases, il n'y avait, pouvait-on croire, plus guère de distinction, et les monophysites s'apprêtaient à triompher devant une telle conclusion, bien différente d'ailleurs de celle que tirait Léonce lui-même.

Si l'on appliquait cette théorie à la Trinité, on voit sans peine le résultat auquel on arrivait. Puisqu'il y a en Dieu trois hypostases, chacune d'elles réclame une nature concrète; par suite il y a en Dieu trois natures et l'on aboutit au trithéisme, en dépit de toutes les protestations.

Ces idées étaient devenues courantes dans les écoles d'Édesse, de Constantinople et d'Alexandrie. A Constantinople, elles étaient représentées surtout par un certain Jean Askunagès, par un prêtre d'Antioche appelé Photin, par un moine cappadocien du nom de Théodore et par quelques autres. Tous ces doctrinaires avaient des appuis à la cour impériale et même dans l'épiscopat. Ils eurent de plus la chance de trouver un théoricien dans la personne de Jean Philopon, grammairien d'Alexandrie et philosophe à ses heures. Voir l'art. JEAN PHILOPON, t. VIII, col. 831 sq. Philopon, dans un ouvrage intitulé *L'arbitre* (ὁ διαιτητής), remarque que toute nature existante est forcément individuelle et que, dès lors, elle ne peut être réalisée que dans et par une hypostase, car hypostase et individu se confondent. Philopon conclut de là : 1° que l'humanité de Jésus-Christ, puisqu'elle existe, est individuelle; 2° qu'elle n'est cependant pas une nature, sans quoi elle serait une personne, et elle n'est pas une personne puisqu'elle n'a jamais existé en dehors de l'union; 3° enfin que, puisqu'il y a en Dieu trois personnes, il y a aussi trois natures divines. Sans doute, Philopon refuse d'être appelé trithéiste; mais on ne voit pas le moyen qu'il y a d'échapper à cette qualification.

Vers la même époque, ou un peu plus tard, le patriarche monophysite d'Alexandrie, Damien (578-605), émit, en partant au contraire d'un réalisme exagéré une tout autre erreur. Autre, disait-il, est le Père, autre le Fils, autre le Saint-Esprit; mais chacune de ces trois personnes n'est pas Dieu par nature et par soi; elle ne l'est que par participation de la nature divine existante en chacune d'elles inséparablement. Chacune d'elles est une hypostase; ce qui leur est commun est θεός, οὐσία καὶ φύσις. C'était aboutir à une *quaternité*, si l'on ajoutait aux trois personnes le Dieu en soi, ou au contraire à un sabellianisme renouvelé, si on les considérait comme de pures formes en qui Dieu se manifestait. De fait, les partisans de Damien furent accusés tantôt d'être des sabelliens, tantôt d'être des « tétradites » : c'est ce dernier nom qui leur resta. Timothée, *De recept. hæret.*, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 60.

3° *Saint Jean Damascène.* — Ni le trithéisme de Jean Philopon, ni le tétradisme de Damien ne rencontrèrent un grand succès : ils ne tardèrent pas à disparaître. Saint Jean Damascène, qui résume la tradition patristique grecque, n'a déjà plus à s'en occuper. L'enseignement qu'il donne est conforme à celui de ses grands prédécesseurs. Selon lui, il y a en Dieu trois personnes parfaites, complètes en soi et subsistantes, qui ne sont pas des parties d'une substance unique,

mais qui possèdent chacune toute la substance divine. Il ne faut donc pas dire que la substance divine est DE trois hypostases, mais EN trois hypostases. Ces hypostases sont réellement distinctes, si bien que la comparaison classique du feu qui produit la lumière est inexacte : la lumière, simple propriété du feu, n'a pas de subsistence propre. *De fide orthod.*, I, 8, *P. G.*, t. XCIV, col. 816.

Les personnes en Dieu sont des modes de subsister de la substance divine : le Damascène reprend l'expression τρόποι τῆς ὑπάρξεως, que les Cappadociens avaient introduite dans le vocabulaire théologique, et il explique que ces modes expriment les relations entre elles des personnes qu'ils constituent. *Ibid.*, I, 10, col. 837. Ces modes sont πατρότης, υἱότης et ἐκπόρευσις; ou bien ἀγεννησία, γέννησις et ἐκπόρευσις. Inutile d'ailleurs de chercher à en savoir davantage. Nous savons que le Saint-Esprit n'est pas le Fils, parce que le Fils est engendré, tandis que le Saint-Esprit procède : en quoi consistent au juste la génération et la procession; il est impossible de le dire.

Si réelle que soit en Dieu la distinction des personnes et si complètes aussi que soient ces personnes, elles n'ont cependant qu'une seule et même substance. Il y a, explique Jean, une grande différence entre la considération d'une chose dans sa réalité et la considération de cette même chose dans son analyse rationnelle. Or, parmi les créatures, les hypostases sont réellement séparées et nous apparaissent telles lorsque nous considérons les réalités en elles-mêmes. On peut les compter. Quant à leur unité de nature spécifique, elle est le terme d'un concept rationnel. Mais, lorsqu'il s'agit de la Trinité, c'est tout le contraire. L'unité, voilà la réalité considérée en elle-même. La distinction ne s'opère que par la pensée : « En tout, le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont un, sauf l'innascibilité, la filiation et la procession; mais ces caractéristiques ne se distinguent de la nature que par la raison. Nous confessons un Dieu unique, mais nous distinguons les propriétés individuelles de paternité, de filiation et de procession. Nous concevons une différence en tant que le principe s'oppose au terme et en tant que la personnalité parfaite correspond à un certain état d'être. » *De fide orthod.*, I, 8, col. 828.

Ce texte n'est pas sans soulever des difficultés et l'on s'est demandé parfois s'il ne rendait pas un son sabellien. Il semble pourtant que l'on doive interpréter, dans le sens de la distinction réelle des personnes, la pensée du Damascène. Ce théologien en effet a soin de nous prévenir que les choses ne sont pas à interpréter de la même manière lorsqu'il s'agit de Dieu et des créatures. Les créatures sont des hypostases réelles, séparées de toutes les autres hypostases, bien que, par un effort de la pensée, il reste possible d'atteindre la nature abstraite. En Dieu au contraire, chaque hypostase est la substance divine toute nue. La visée qui tombe sur une hypostase divine atteint du même coup la nature divine. Aucune abstraction possible, aucune distinction, même logique, entre l'hypostase et la nature. Une hypostase divine doit être conçue immédiatement comme Dieu tout entier, comme le Dieu unique, subsistant par la subsistence même de cette hypostase. Cf. Th. de Régnon, *Études de théologie positive...*, t. I, p. 385 sq.

De l'unité de substance découle naturellement l'unité d'attributs et d'opération. Toutes les trois personnes divines ont la même bonté, la même puissance, la même volonté, la même opération, la même justice : il n'y a qu'une seule ousie et non pas trois qui seraient semblables l'une à l'autre. Seul, sans doute, le Père est ἀγέννητος, tandis que le Fils est γεννητός; mais les trois personnes sont également éternelles et incréées.

La circumincession, περιχώρησις, est également une conséquence de l'unité de substance : « Ces hypostases, écrit le Damascène, sont l'une dans l'autre, non pour se confondre, mais pour se contenir mutuellement, suivant cette parole du Seigneur : « Je suis dans le Père « et le Père est en moi.... » Nous ne disons pas trois Dieux, le Père, le Fils et le Saint-Esprit. Au contraire, nous disons un seul Dieu, la Sainte Trinité, le Fils et l'Esprit se rapportant à un seul principe, sans composition ni confusion, contrairement à l'hérésie de Sabellius. Car ces personnes sont unies, comme nous l'avons dit, non pour se confondre, mais pour se contenir l'une l'autre; et il existe entre elles une circumincession sans aucun mélange ni confusion, en vertu de laquelle elles ne sont ni séparées ni divisées en substance, contrairement à l'hérésie d'Arius. En effet, pour tout dire en un mot, la divinité est indivise dans les individus, de même que, dans trois soleils contenus l'un dans l'autre, il y aurait une seule lumière par compénétration intime. » *De fide orthod.*, I, 8, col. 829.

Somme toute, la doctrine trinitaire de saint Jean Damascène se contente de reproduire, en le synthétisant, l'enseignement des Pères antérieurs. Il ne faut pas y chercher de vues originales. Les formules employées sont seulement plus précises, plus définitives. On sent une pensée sûre d'elle-même qui, n'ayant plus à combattre contre des hérétiques actuels, peut se dégager des contingences de la controverse et exprimer dans la paix la foi traditionnelle.

II. EN OCCIDENT. — Tandis que les Orientaux s'agitent et se divisent en face des problèmes soulevés par les controverses nestorienne et monophysite, l'Église d'Occident doit s'organiser en face des Barbares qui ont achevé la ruine de l'empire romain : c'est assez dire que la fin de l'âge patristique ne se prête guère en Italie, en Gaule, en Espagne, en Afrique, à des recherches nouvelles sur le dogme trinitaire.

1° *Les Africains.* — En Afrique cependant, les ariens qui sont devenus les maîtres du pays se montrent particulièrement agressifs. Pendant plus d'un siècle, ils persécutent les catholiques. Ceux-ci essaient de se défendre de leur mieux. Saint Fulgence de Ruspe écrit plusieurs ouvrages contre les ariens; Vigile de Thapse compose de nombreux livres sur la Trinité; bien qu'il soit difficile de démêler ce qu'il y a d'authentique et d'apocryphe dans les écrits qui portent son nom, *P. L.*, t. LXII, on peut connaître à peu près sa doctrine. De Céréalis de Castellum, nous possédons un court traité contre l'arien Maximin. *P. L.*, t. LVIII, col. 769-771. Toute cette littérature africaine n'a rien d'original. Elle se contente de reproduire ou de commenter les formules de saint Augustin. Céréalis accumule les textes scripturaires qui démontrent la doctrine catholique. Les traités mis sous le nom de Vigile de Thapse répondent aux difficultés ariennes.

Le nom le plus brillant, le plus connu est celui de saint Fulgence de Ruspe. On doit à saint Fulgence un livre *Contre les ariens*, renfermant dix objections avec dix réponses appropriées; trois livres à Thrasamond, roi des Vandales, un *Commonitorium* sur l'Esprit-Saint; un *De Trinitate* adressé au notaire Félix; d'autres ouvrages encore qui relèvent de la controverse. *P. L.*, t. LXV. Dans tous ces livres, saint Fulgence s'applique surtout à prouver que le Fils est Dieu comme le Père, qu'il a été engendré et non créé, qu'il est consubstantiel au Père, tout-puissant, éternel, immense, égal à lui en toutes choses; que le Saint-Esprit lui aussi est Dieu, comme le Père et le Fils, qu'il possède avec eux et comme eux la toute-puissance, l'éternité, l'immensité. *Ad Thras.*, II; *De Trinitate ad Felicem*, 2, *P. L.*, t. LXV, col. 296, 497.

Il enseigne que le Saint-Esprit procède du Père et du Fils, *De Trin.*, 2, col. 499; et il explique les missions

divines par les processions : « Le Fils, dit-il, est envoyé par le Père, non le Père par le Fils, parce que le Fils est né du Père et non le Père du Fils. De même le Saint-Esprit est dit envoyé par le Père parce qu'il procède du Père et du Fils. » *Contra Fabian.*, fragm. 29, *ibid.*, col. 797.

Comme saint Augustin, il montre qu'il y a dans la vie de l'âme une image de la Trinité et il reprend l'exemple emprunté à l'intelligence, la mémoire et la volonté : *Sunt enim quædam tria in mente humana, quæ ad agnitionem Dei proficiant, si non sibi obduratio humani cordis lumen veritatis abscondat. Hæc autem sunt tria quæ dixi : memoria, intelligentia et voluntas : quæ propriis ita discernuntur vocabulis, ut nulla in eis sit diversitas naturalis. Alia quippe est memoria, alia intelligentia, alia voluntas; et tamen non sunt hæc veraciter tria, non est mentis diversa sed una natura, quoniam ista, quæ trina sunt, in una mente humana consistunt. Contra Fabian.*, fragm. 18, col. 771-772. Ailleurs, dans le *De Trinitate ad Felicem*, 7, *ibid.*, col. 504, Fulgence cite deux autres trinités naturelles : *numerus, mensura* et *pondus* pour le corps; *memoria, consilium et voluntas quam diximus esse amorem* pour l'âme. Ce qu'il y a de plus remarquable chez saint Fulgence, c'est la plénitude de ses formules. On lui a parfois attribué la composition du symbole *Quicumque vult* et, bien que cette attribution soit peu vraisemblable, l'évêque de Ruspe n'était pas indigne d'elle.

2° *Les Italiens. Boèce.* — Parmi les Italiens de la fin du v[e] et du début du vi[e] siècle, il n'y a guère que Boèce qui mérite d'être cité, à cause des efforts qu'il a faits pour éclairer et justifier par la philosophie les données les plus obscures du dogme trinitaire. Le *Quomodo Trinitas unus Deus ac non tres dii, P. L.*, t. LXIV, col. 1247-1256, explique que les relations étant quelque chose d'extérieur en quelque sorte à la substance, la substance et partant l'unité divine n'est pas touchée par les relations personnelles qui constituent la Trinité. La brève dissertation sur la question *Utrum Pater et Filius ac Spiritus Sanctus de divinitate substantialiter prædicantur* répond négativement à cette question parce que, la substance divine étant quelque chose d'absolu et d'unique, tout ce qui est énoncé de Dieu *substantialiter* l'est absolument des trois personnes. Or, les trois personnes divines ne peuvent être énoncées indépendamment l'une de l'autre et sont essentiellement quelque chose de relatif : *Quo fit*, conclut Boèce, *ut neque Pater neque Filius neque Spiritus Sanctus, nec Trinitas de Deo substantialiter prædicentur sed, ut dictum est, ad aliquid. P. L.*, t. LXIV, col. 1302.

On sent, dans ces formules, que la scolastique n'est plus très loin. Il faut ajouter d'ailleurs que les expressions employées par Boèce ne sont pas toutes également heureuses. C'est ainsi que, dans son traité *De persona et duabus naturis*, Boèce propose une définition de la personne qui a été adoptée par les philosophes et les théologiens des siècles suivants d'une manière presque unanime : *Persona est naturæ rationalis individua substantia. Ibid.*, III, col. 1343 D. Le mot *substantia* a cependant toujours fait dresser l'oreille aux théologiens et ce n'est qu'à force de distinctions subtiles qu'ils parviennent à innocenter le maître : le terme *subsistentia* serait seul correct, mais Boèce ne l'emploie pas et il déclare qu'il n'est pas possible de confondre *substantia* et *subsistentia*.

Il explique même que Dieu, lui aussi, comme l'homme, est οὐσία, c'est-à-dire essence; car il est, et cela d'une manière suprême, puisque c'est de lui que provient l'être de toutes choses. « Il est οὐσίωσις, c'est-à-dire subsistence, car il subsiste sans aucun secours. De plus il est substance (ὑφίσταται, *substat enim*). Aussi nous disons que, dans la divinité, unique est οὐσία et οὐσίωσις, c'est-à-dire l'essence et la subsistence; mais qu'il y a trois ὑποστάσεις, c'est-à-dire trois substances. Et de fait, suivant cette manière de voir, on a dit autrefois une seule essence de la Trinité, trois substances et trois personnes. L'usage actuel de la langue ecclésiastique exclut trois substances. Et pourtant il semble que l'on pourrait appliquer à Dieu le mot substance, non qu'il soit le suppôt des autres choses, mais, parce qu'en même temps qu'il domine toutes les créatures, il est comme le principe fondamental qui les soutient et qui les fait οὐσιῶσθαι et subsister. » *De persona*, III, col. 1345.

Boèce se laisse ici arrêter à la difficulté qui avait déjà retenu saint Augustin. Le mot ὑπόστασις avait été employé par les Grecs : pourquoi les Latins ne pourraient-ils pas employer sa traduction *substantia* dans le même sens? Une telle objection oublie que les mots ont une histoire et qu'il n'est pas possible de s'en tenir, pour les interpréter, à leur signification étymologique. La visée grecque qui part des personnes divines n'a jamais été identique à la visée latine qui prend son appui sur l'unité divine : voilà ce qu'il ne faut jamais oublier lorsqu'on essaie d'établir la concordance des deux vocabulaires, et il est curieux qu'un esprit comme Boèce, rompu cependant au maniement des disciplines logiques, ne s'en soit pas mieux rendu compte.

Ajoutons d'ailleurs que, lorsque Boèce écrivait ses opuscules théologiques, l'Occident possédait peut-être déjà l'expression la plus complète du dogme trinitaire dans la formule connue sous le nom de symbole de saint Athanase. Voir t. I. col. 2178; t. XIV, col. 2930. Si l'on veut chercher quelque part l'aboutissant du travail de toute la période patristique en ce qui regarde la sainte Trinité, c'est là qu'on le trouvera, en des termes d'une décisive précision :

« Quiconque veut être sauvé, avant tout il est nécessaire qu'il tienne la foi catholique; et s'il ne la garde pas intègre et inviolée, sans aucun doute il périra pour l'éternité.

« La foi catholique est que nous vénérions un seul Dieu dans la Trinité et la Trinité dans l'unité, sans confondre les personnes et sans séparer la substance. Autre en effet est la personne du Père, autre celle du Fils, autre celle du Saint-Esprit; mais du Père, du Fils et du Saint-Esprit, une est la divinité, égale la gloire, coéternelle la majesté.

« Tel est le Père, tel le Fils, tel le Saint-Esprit : Incréé le Père, incréé le Fils, incréé le Saint-Esprit. Immense le Père, immense le Fils, immense le Saint-Esprit. Éternel le Père, éternel le Fils, éternel le Saint-Esprit. Et pourtant il n'y a pas trois éternels, mais un seul éternel; il n'y a pas trois incréés ni trois immenses, mais un seul incréé et un seul immense. Semblablement, tout-puissant le Père, tout-puissant le Fils, tout-puissant le Saint-Esprit; et pourtant il n'y a pas trois tout-puissants, mais un seul tout-puissant. Dieu est le Père; Dieu, le Fils; Dieu le Saint-Esprit : et il n'y a pas trois Dieux, mais un seul Dieu. De même Seigneur est le Père, Seigneur le Fils, Seigneur le Saint-Esprit ; et pourtant il n'y pas trois Seigneurs, mais un seul Seigneur. De même que nous sommes contraints par la vérité chrétienne de confesser séparément chaque personne comme Dieu et Seigneur, ainsi la religion catholique nous interdit de dire trois Dieux ou trois seigneurs.

« Le Père n'a été fait par personne, ni créé, ni engendré. Le Fils est du Père seul, non fait, non créé, mais engendré. Le Saint-Esprit est du Père et du Fils, ni fait, ni créé, ni engendré, mais procédant. Il y a donc un seul Père et non trois Pères; un seul Fils et non trois Fils; un seul Esprit-Saint et non trois Esprits-Saints. Et dans cette trinité, rien n'est premier ou dernier, rien n'est plus grand ou plus petit; mais toutes les trois personnes sont coéternelles et coégales. Ainsi, comme il a déjà été dit, il faut vénérer l'unité dans la trinité et la trinité dans l'unité. Que celui qui veut être sauvé pense ainsi de la Trinité. »

Cette belle formule se passe de commentaire. Elle s'impose d'elle-même à l'attention et au respect. On n'y trouve pas la moindre trace de discussion ou de controverse. La philosophie et la dialectique en sont également absentes. A quoi bon justifier la foi lorsque

le moment est seulement de l'exposer. Les raisonneurs voudraient sans doute des éclaircissements. Le symbole de saint Athanase n'est pas fait pour eux. Il s'adresse à des croyants qui veulent exprimer correctement leur foi et il les met en présence du mystère : un seul Dieu en trois personnes distinctes et égales. Il multiplie d'ailleurs les affirmations de la distinction et de l'égalité, comme s'il était nécessaire de fermer toutes les portes par où risquerait de s'introduire une erreur. Éternité, toute-puissance, immensité, seigneurie, divinité : voilà des attributs communs au Père, au Fils et au Saint-Esprit. Cependant le Père n'est pas le Fils; le Fils n'est pas le Père; le Saint-Esprit n'est ni le Père ni le Fils. En quoi diffèrent-ils donc? Précisément en ce que le Père est inengendré, que le Fils est engendré, que le Saint-Esprit procède. Tout cela, l'Écriture l'avait dit et la Tradition n'avait pas cessé de le répéter d'une manière de plus en plus assurée. Il était réservé à l'auteur du *Quicumque* de formuler en toute clarté ces vérités fondamentales.

L'auteur de cette formule est, jusqu'à présent, resté inconnu. Tour à tour on l'a attribuée à saint Ambroise, à saint Hilaire de Poitiers, à saint Vincent de Lérins, à saint Fulgence de Ruspe, à Venance Fortunat, à Anastase II, à d'autres encore. Toutes les recherches sont demeurées vaines, bien que, selon les probabilités, il faille chercher l'origine du symbole dans la région arlésienne au début du VIe siècle. Le nom de saint Césaire d'Arles reste celui qui rallie le plus de suffrages : même si ce n'est pas lui qui a composé la formule, c'est lui qui en est le premier témoin et qui a le plus contribué à la répandre.

Ne vaut-il pas mieux d'ailleurs que l'ignorance plane sur l'origine exacte du *Quicumque?* Quand nous le récitons, ce n'est pas la voix d'un individu, si grande que soit son autorité, que nous entendons. C'est la voix de l'Église ancienne tout entière dont la foi a passé dans un symbole si expressif que nous en avons fait une hymne.

Il est impossible de donner une bibliographie un tant soit peu complète de la matière que nous venons de traiter. Innombrables sont les ouvrages qui ont parlé de la Trinité dans l'Écriture sainte et dans les Pères et la liste ne cesse de s'accroître. On peut, pour se tenir au courant des publications récentes, consulter les bibliographies ou chroniques annexées aux diverses revues, en particulier celles de la *Nouvelle revue théologique*, de la *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, et le *Bulletin* qui accompagne les *Recherches de théologie ancienne et médiévale*.

I. OUVRAGES GÉNÉRAUX. — Nous pourrions de même rappeler tous les traités de théologie qui s'occupent de la Trinité. Nous nous contenterons de citer, parmi les plus récents, ceux de A. d'Alès, *De Deo trino*, Paris, 1934; P. Galtier, *De sanctissima Trinitate in se et in nobis*, Paris, 1933, et le petit volume français de Valentin-M. Breton : *La Trinité : histoire, doctrine, piété*, Paris, 1931. Plus anciens, mais toujours à consulter sont J.-B. Franzelin, *Tractatus de Deo trino*, 3e éd., Rome, 1881; L. Billot, *De Deo uno et trino*, 4e éd., Rome, 1932; F. Diekamp, *Ueber dem Ursprung des Trinitätsbekenntnisses*, Munster, 1910; E. Hugon, *Le mystère de la Très Sainte Trinité*, 2e éd., Paris, 1921.

Sont plus exclusivement consacrées à la théologie positive les œuvres classiques de D. Petau, *Dogmata theologica : De Deo trino*, Paris, 1644; L. Thomassin, *Dogmata theologica*, t. III, 2 : *De divina et sanctissima Trinitate*, Paris, 1689; Th. de Régnon, S. J., *Études de théologie positive sur la Sainte Trinité*, Paris, 1892-1898; J. Lebreton, *Histoire du dogme de la Trinité*, 6e éd., t. I, *Les origines*; t. II, *De saint Clément à saint Irénée*, Paris, 1927-1928. L'ouvrage récent de G.-L. Prestige, *God in patristic thought*, Londres, 1936, est des plus remarquables et des plus riches, car il a été fait sur la base des recherches entreprises par l'auteur en vue du lexique du grec patristique, et sur l'histoire des termes utilisés dans le vocabulaire trinitaire, il contient des renseignements de première importance. Il ne s'occupe d'ailleurs que très incidemment des Pères latins.

Les histoires des dogmes de Harnack et de Loofs, du côté protestant, de Tixeront du côté catholique, sont entre toutes les mains. Il est inutile de signaler celle de J. Turmel, qui est beaucoup moins une histoire qu'un pamphlet : elle témoigne de beaucoup d'érudition et de plus encore de parti-pris.

II. L'ANCIEN TESTAMENT. — En plus des commentaires des Livres saints, on pourra consulter : J.-F. Wood, *The Spirit of God in biblical literature*, Londres, 1904; P. Volz, *Der Geist Gottes und die verwandten Erscheinungen im Alten Testament und im anschliessenden Judentum*, Tubingue, 1910; W. Bousset, *Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter*, 3e éd., Tubingue, 1926; J. Gottsberger, *Die göttliche Weisheit als Persönlichkeit im Alten Testament*, Munster, 1919; P. Heinisch, *Das Wort im alten Testament und im alten Orient; zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Prologs des Joannesevangeliums*, Munster, 1922.

III. LE JUDAÏSME ET PHILON. — M.-J. Lagrange, *Le messianisme chez les Juifs (150 av. J.-C.-200 ap.)*, Paris, 1909; du même, *Le judaïsme avant Jésus-Christ*, Paris, 1931; J. Bonsirven, *Le judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ*, Paris, 1935; Strack-Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, Leipzig, 1924; G.-F. Moore, *Judaism in the first centuries of the christian era : the age of Tannaim*, Cambridge, 1927; J. Drummond, *Philo Judæus*, Londres, 1888; É. Bréhier, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, Paris, 1908.

IV. LE NOUVEAU TESTAMENT. — Ici encore, il faut consulter les commentaires des Livres saints. Les commentaires du R. P. Lagrange sur les quatre Évangiles, et spécialement celui sur l'Évangile de saint Jean, du R. P. Allo sur les deux épîtres aux Corinthiens et sur l'Apocalypse fournissent les éléments d'une bibliographie; ils permettent surtout de pénétrer le sens des textes. Sur le passage Matth., XXVIII, 19, qui a été naguère l'objet d'attaques très vives, voir E. Riggenbach, *Der trinitarische Taufbefehl, Matth. 28, 19, nach seiner ursprünglichen Textgestalt und seiner Authentie untersucht*, Gütersloh, 1903; F.-H. Chase, *The Lord's command to baptize*, dans *Journal of theolog. Studies*, t. VI, 1905, p. 481-521.

Sur saint Paul : F. Prat, *La théologie de saint Paul*, 6e éd., Paris, 1923; F. Amiot, *L'enseignement de saint Paul*, Paris, 1938; J. Lebreton, *Le Dieu vivant : la révélation de la Sainte Trinité dans le Nouveau Testament*, Paris, 1919; H. Bertrams, *Das Wesen des Geistes nach der Anschauung des Apostels Paulus*, Munster, 1913; H.-B. Swek, *The holy Spirit in the N. T.*, Londres, 1909; E.-F. Scott, *The Spirit in the N. T.*, Londres, 1923.

V. LES PÈRES ANTÉNICÉENS. — L. Duchesne, *Les témoins anténicéens du dogme de la Trinité*, dans *Revue des sciences ecclés.*, 1882; J. Lebreton, *Le désaccord de la foi populaire et de la théologie savante dans l'Église chrétienne du IIIe siècle*, dans *Revue d'histoire ecclés.*, t. XIX, 1923, p. 481-506, t. XX, 1924, p. 5-37; J.-H. Newman, *The Arians of the fourth century*, Londres, 1901, p. 64-99; L. Choppin, *La Trinité chez les Pères apostoliques*, Paris, 1925; M. Oackl, *Die Christologie des hl. Ignatius von Antiochien*, Fribourg, 1914; H. Schlier, *Religionsgeschichtliche Untersuchungen zu den Ignatius-Briefen*, 1929; C.-C. Richardson, *The christianity of Ignatius*, New-York, 1935; Barnes, *Hermas, a simple christian of the second century*, Londres, 1923; A. Puech, *Les apologistes grecs du IIe siècle*, Paris, 1912; V.-A.-S. Little, *The christology of the apologists*, Londres, 1934; E.-R. Goodenough, *The theology of Justin*, Iéna, 1923; F. Loofs, *Theophilus von Antiochien « Adversus Marcionem » und die anderen theologischen Quellen bei Irenäus*, Leipzig, 1930; G.-N. Bonwetsch, *Die Theologie des Irenäus*, Gütersloh, 1925; F.-R.-M. Hitchoock, *Irenäus von Lugdunum*, Cambridge, 1914; A. d'Alès, *La doctrine de l'Esprit en saint Irénée*, dans *Rech. de science rel.*, 1924, p. 497 sq.; *La doctrine de la récapitulation en saint Irénée*, *ibid.*, 1916, p. 196 sq.; W. Bousset, *Kyrios Christos*, 2e éd., Gœttingue, 1926; L. Spikowski, *La connaissance de Dieu, expliquée et défendue contre les gnostiques par saint Irénée* (en polonais), dans les *Collect. theolog.*, Lwow, 1933; A. d'Alès, *La théologie de Tertullien*, Paris, 1905; J. Morgan, *The importance of Tertullian in the development of christian dogma*, Londres, 1928; C.-R. Robert, *The theology of Tertullian*, Londres, 1924; M. Kriebel, *Studien zur älteren Entwicklung der abendländischen Trinitätslehre bei Tertullian und Novatian*, Marbourg, 1932; B.-B. Warfield, *Studies in Tertullian and S. Augustine*, Londres, 1930; Favre, *La communication des idiomes chez Tertullien*, dans *Bulletin de litt. ecclés.*, 1936,

p. 130 sq.; A. d'Alès, *La théologie de saint Hippolyte*, Paris, 1906; A. Domini, *Ippolito di Roma*, Rome, 1925; B. Capelle, *Le Logos Fils de Dieu dans la théologie d'Hippolyte*, dans *Rech. de théol. anc. et médiév.*, t. IX, 1937, p. 109 sq.; A. d'Alès, *Novatien*, Paris, 1924; A. d'Alès, *La théologie de saint Cyprien*, Paris, 1924; J. Patrik, *Clemens of Alexandria*, Londres, 1914; Ch. Bigg, *The christian Platonists of Alexandria*, 2e éd., Oxford, 1913; J. Frangoulis, *Der Begriff des Geistes bei Clemens Alexandrinus*, Leipzig, 1936; C. Mondésert, *Le symbolisme chez Clément d'Alexandrie*, dans *Rech. de science rel.*, 1936, p. 158 sq.; J. Lebreton, *La théorie de la connaissance religieuse chez Clément d'Alexandrie*, *ibid.*, 1928, p. 457 sq.; E. Denis, *La philosophie d'Origène*, Paris, 1887; E. de Faye, *Origène, sa vie, son œuvre, sa pensée*, Paris, 1923-1928; R. Cadiou, *Introduction au système d'Origène*, Paris, 1932; *La jeunesse d'Origène*, Paris, 1936; H. Koch, *Pronoia und Paideusis. Studien über Origenes und sein Verhältnis zum Platonismus*, Leipzig, 1932; J. Lebreton, *Les degrés de la connaissance religieuse d'après Origène*, dans *Rech. de science rel.*, 1922, p. 165 sq.; P. Maydieu, *La procession du Logos d'après le commentaire d'Origène sur l'Évangile de saint Jean*, dans *Bulletin de litt. eccl.*, 1934, p. 3 sq., 49 sq.; Lowry, *Origenes as trinitarian*, dans *Journal of theol. Studies*, 1936, p. 225 sq.; H. von Balthasar, *Le mystérion d'Origène*, dans *Rech. de science rel.*, 1936, p. 513 sq., 1937, p. 38 sq.; A. Lieske, *Die Theologie der Logosmystik bei Origenes*, Munster, 1938; C.-L. Feltoe, *The letters and other remains of S. Dionysius of Alexandria*, Cambridge, 1904; L.-B. Radford, *Three teachers of Alexandria, Theognostus, Pierius and Peter*, Cambridge, 1938; J. Froidevaux, *Le symbole de saint Grégoire le Thaumaturge*, dans *Rech. de science rel.*, 1929, p. 193 sq.; J. Farges, *Les idées morales et religieuses de saint Méthode d'Olympe*, Paris, 1929; F. Loofs, *Paulus von Samosata*, Leipzig, 1924; G. Bardy, *Paul de Samosate*, 2e éd., Louvain, 1929.

VI. L'ARIANISME; SAINT ATHANASE, SAINT HILAIRE. — G. Bardy, *Recherches sur saint Lucien d'Antioche et son école*, Paris, 1936; M. Weis, *Die Stellung des Eusebius von Cæsarea im arianischen Streit*, Fribourg, 1920; H. Berkof, *Die Theologie des Eusebius von Cæsarea*, Amsterdam, 1939; R. Arnou, *Arius et la doctrine des relations trinitaires*, dans *Gregorianum*, 1933, p. 269 sq.; A. Lichtenstein, *Eusebius von Nikomedien*, 1903; R.-V. Sellers, *Eustathius of Antiochien and his place in the early christian doctrine*, Cambridge, 1928; M. Pouchet, *Marcel d'Ancyre*, Rome, 1935; A. d'Alès, *Le dogme de Nicée*, Paris, 1926; Th. Schermann, *Die Gottheit des hl. Geistes nach den griechischen Vätern des IV. Jahrhunderts*, Fribourg, 1901; L. Atzberger, *Die Logoslehre des hl. Athanasius*, Munich, 1880; E. Weigl, *Untersuchungen zu Christologie des hl. Athanasius*, Paderborn, 1914; Ch. Hauret, *Comment le défenseur de Nicée a-t-il compris le dogme de Nicée?* Bruges, 1936; J. Leipoldt, *Didimus der Blinde von Alexandrien*, Leipzig, 1905; G. Bardy, *Didyme l'aveugle*, Paris, 1910; B. Dietoche, *L'héritage littéraire de Didyme l'Aveugle*, dans *Les sciences philos. et théol.*, t. II, 1941-1942, p. 380-414; J. Lebon, *La position de saint Cyrille de Jérusalem dans les luttes provoquées par l'arianisme*, dans *Revue d'hist. eccl.*, 1924, p. 181 sq., 357 sq.; B. Niederberger, *Die Logoslehre des hl. Cyrillus*, Wurzbourg, 1923; A. Beck, *Die Trinitätslehre der hl. Hilarius*, Mayence, 1903.

VII. LES CAPPADOCIENS. — J. Gummerus, *Die homöusianische Partei*, 1900; F. Nager, *Die Trinitätslehre der hl. Basilius*, Paderborn, 1912; P. Grandsire, *Nature et hypostases divines dans saint Basile*, dans *Rech. de science rel.*, 1923, p. 130 sq.; F. Diekamp, *Die Gotteslehre des hl. Gregorius von Nyssa*, Munster, 1896; J. Bayer, *Gregor's von Nyssa Gottesbegriff*, Giessen, 1935; G. Isaye, *L'unité de l'opération divine dans les écrits trinitaires de saint Grégoire de Nysse*, dans *Rech. de science rel.*, 1937, p. 422 sq.; S. Gonzales, *La formula* μία οὐσία, τρεῖς ὑποστάσεις *en san Gregorio di Nisa*, dans *Analecta Gregoriana*, t. XXI, Rome, 1939; M. Gomes di Castro, *Die Trinitätslehre des hl. Gregors von Nyssa*, Fribourg, 1938; K. Holl, *Amphilochius von Ikonium und seine Verhältnisse zu den grossen Kappadoziern*, Tubingue, 1904.

VIII. SAINT AUGUSTIN. — E. Benz, *Marius Victorinus und die Entwickelung der abendländischen Willensmetaphysik*, Stuttgart, 1932; P. Henry, *Plotin et l'Occident*, Louvain, 1934; F.-H. Dudden, *S. Ambrosius of Milan and his times*, Oxford, 1935; M. Schmaus, *Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus*, Munster, 1927; Ét. Gilson, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Paris, 1929; M. Grabmann, *Die Grundgedanken des hl. Augustinus über Seele und Gott*, Cologne, 1929; L. Legrand, *La notion philosophique de la Trinité chez saint Augustin*, Paris, 1931; A. d'Alès, *De incomprehensibili*, dans *Rech. de science rel.*, 1933, p. 306-320; F. Cavallera, *Les premières formules trinitaires de saint Augustin*, dans *Bullet. de littér. ecclés.*, 1930, p. 97-123; du même, *La doctrine de saint Augustin sur l'Esprit-Saint*, dans *Rech. de théol. anc. et méd.*, 1930, p. 365-389; 1931, p. 5-29.

VIII. LA FIN DE L'AGE PATRISTIQUE. — J. Bilz, *Die Trinitätslehre des hl. Joannes von Damaskus*, Paderborn, 1909; K. Bruder, *Die philosophischen Elemente in den Opuscula sacra des Boethius*, Leipzig, 1928; V. Schurr, *Die Trinitätslehre des Boethius im Lichte der scythischen Kontroversen*, Paderborn, 1935.

G. BARDY.

II. LA THÉOLOGIE LATINE DU VIe AU XXe SIÈCLE. — La théologie de la Trinité a déjà été étudiée sous divers aspects, chez les théologiens latins. Voir ABSTRAITS *(Termes)*, t. I, col. 283-284; AD INTRA, AD EXTRA, *ibid.*, col. 398; APPROPRIATIONS AUX PERSONNES DE LA TRINITÉ, *ibid.*, col. 1708 sq.; CIRCUMINCESSION, t. II, col. 2527 sq.; CONSUBSTANTIEL, t. III, col. 1604 sq.; ESPRIT-SAINT, t. V, col. 759-761; ESPRIT-SAINT *(La procession de l')*, *ibid.*, col. 809-812; 814-819, avec la bibliographie, col. 824-829; FILIOQUE, *ibid.*, col. 2309 sq.; FILS DE DIEU, *ibid.*, col. 2467-2476; HYPOSTASE, t. VII, col. 407-437; NOMS DIVINS, t. XI, col. 790-793; NOTION, *ibid.*, col. 802-805; PÈRE, t. XII, col. 1188-1192; PROCESSIONS DIVINES, t. XIII, col. 645 sq.; RELATIONS DIVINES, *ibid.*, col. 2135 sq.; sans compter les nombreuses monographies d'auteurs, d'hérésies ou d'écoles dont on trouve des échos dans l'étude précédente et dans la présente étude.

Les problèmes trinitaires seront rappelés ici, autant que possible, suivant leur enchaînement historique. La troisième et la quatrième partie cependant seront parallèles, l'une se référant aux erreurs, l'autre à la doctrine catholique. I. De Boèce au IVe concile du Latran. II. La grande scolastique et les controverses aboutissant au concile de Florence (col. 1730). III. La crise protestante et ses répercussions dans la théologie catholique : concile du Vatican et encyclique *Pascendi* (col. 1766). IV. Synthèse théologique de la Renaissance à nos jours (col. 1802). V. Appendice : le culte de la Trinité (col. 1824).

I. DE BOÈCE AU IVe CONCILE DU LATRAN. — *I. DE BOÈCE A LA FIN DE L'ÉPOQUE CAROLINGIENNE.* — Boèce est le père de la scolastique. Ses cinq opuscules théologiques montrent bien comment la foi peut utiliser la raison dans l'exposé du dogme. Son influence fut considérable. Voir SCOLASTIQUE, t. XIV, col. 1695-1696. Sans doute, la croyance chrétienne à la Trinité était depuis longtemps fixée, jusque dans les formules dogmatiques; mais, pour réprimer les derniers sursauts de l'hérésie ou satisfaire la curiosité des penseurs, l'Église fut amenée à plusieurs reprises, à y apporter d'ultimes précisions.

1° *Le dogme trinitaire avant l'époque carolingienne.* — 1. *Les Pères.* — *a)* Du VIe au IXe siècle, les Pères sont assez sobres sur le problème trinitaire. On peut cependant citer, à propos de l'affaire des Trois-Chapitres, Facundus d'Hermiane, *Epistola catholicæ fidei in defensione trium capitulorum*, *P. L.*, t. LXVII, col. 867 sq.; ou encore Fulgence Ferrand, dans sa correspondance, *Epist.*, III, IV, V, *ibid.*, col. 889, 908, 910. Cassiodore, à maintes reprises et parfois en quelques mots, souligne la foi catholique en la Trinité dans son commentaire sur le psautier, *præfatio*, c. XVII, *P. L.*, t. LXX, col. 23; ps. II, 17, col. 39 AB; ps. V, 2, col. 54 B; ps. XVII, 33, col. 135D; ps. XXIX, 8, col. 201 BC; ps. L, 13, col. 366 D-367 D (exposé assez complet avec rappel de l'image augustinienne de la Trinité dans l'âme : substance, intelligence, vie); ps. LXXX, 14, col. 592 A; ps. XI, 6, col. 98 CD (circumincession);

ps. LVI, 4, col. 401 D (unité d'opération *ad extra*); cf. ps. CVI, 46, col. 765 D; ps. CXXXI, 2, col. 947 CD et ps. CXXXII, 18, col. 955 D; ps. CXXXV, concl. col. 967 (égalité dans l'adoration). La consubstantialité est indiquée au ps. LV, 9, col. 398 AD.

La collection canonique de Denys le Petit doit être mentionnée parce qu'elle acclimate les canons des conciles et les décisions des papes; le dogme de la Trinité y trouve sa place marquée.

L'*Histoire des Francs* de saint Grégoire de Tours débute par une profession de foi en la Trinité. *P. L.*, t. LXXI, col. 161 B-162 A; cf. l. III, n. 31, col. 264 B. Son récit contient un certain nombre de professions de foi et de miracles attestant cette vérité. Cf. l. II, n. 3, col. 195 B; l. VI, n. 40, col. 406 C; l. IX, n. 15, col. 493 B; l. V, n. 44, col. 358 BC. Voir aussi *Miraculorum libri*, l. I, c. XIII, col. 718 BC; c. LXXXI, col. 777-778, etc.

A cette époque (VI[e] et VII[e] siècles), la foi au mystère de la Trinité était, à coup sûr, considérée comme le fondement de la vie chrétienne. Les « sermons » de saint Colomban ont pour point de départ une instruction *De Deo uno et trino*, *P. L.*, t. LXXX, col. 229 sq. Boniface V exhorte le roi Edwin d'Angleterre à révérer avant tout « ce Dieu, Père, Fils et Saint-Esprit, qui est l'indivisible Trinité ». *Epist.*, II, *ibid.*, col. 437 A. Le roi Dagobert I[er] invoque fréquemment la Trinité au début de ses diplômes. *Ibid.*, col. 499 sq., *passim*. Voir aussi ceux de Dagobert II, *ibid.*, col. 1301 sq. On constate la même formule initiale dans les chartes des donations aux VII[e] et VIII[e] siècles. *Ibid.*, col. 1077 sq. Les homélies attribuées à saint Éloi, évêque de Noyon, se terminent presque toutes par la doxologie trinitaire. *Ibid.*, col. 593 sq. Une lettre, écrite en 679 par Damien de Pavie à l'empereur Constantin et à laquelle quelques manuscrits donnent le titre de *De fide catholica*, expose la croyance trinitaire et christologique de l'Église romaine et de l'Église de Milan, sorte d'explication du symbole de Nicée-Constantinople et des décisions de Chalcédoine. *Ibid.*, col. 1261-1267. Le premier des sermons de saint Boniface, archevêque de Mayence, est consacré à un bref exposé de la foi chrétienne : le dogme trinitaire y tient une place prépondérante. *P. L.*, t. LXXXIX, col. 844 D-845 AB; cf. serm. V, col. 852 B; serm. VII, col. 857 AB.

Dans ses commentaires sur l'Écriture, Bède offre d'excellents exposés théologiques du mystère. *In Joan.*, c. I, *P. L.*, t. XCII, col. 637-638, 645-646 (trinité des personnes); cf. c. VIII, col. 745 AB; c. V, col. 695-697 (consubstantialité du Père et du Fils); cf. c. VI, col. 727; c. V, col. 698 (génération); c. VI, col. 726 (procession du Fils et du Saint-Esprit); c. XIV, col. 826 D-827 D (mission du Saint-Esprit dans les âmes); *ibid.*, col. 830 (habitation de la sainte Trinité); *ibid.*, col. 831 (unité d'opération *ad extra*); cf. c. XVII, col. 881 CD, 888 BC; c. XVI, col. 859 (relation de la Trinité à l'incarnation). Voir aussi dans les homélies, l. I, hom. VII, t. XCIV, col. 58 sq.; l. II, hom. VI, col. 161 B-162 C; hom. VII, col. 166 D; hom. X, col. 181 D-182 A; hom. XXI, col. 246 C-247 B. Chaque homélie se clôt par la doxologie trinitaire.

b) Les évêques espagnols forment un groupe compact. Au VI[e] siècle, le priscillianisme est encore assez vivant en Espagne. Saint Martin, évêque de Braga, préside un concile dans cette ville (563) et porte le dernier coup à l'erreur : les deux premiers canons anathématisent les erreurs trinitaires. Voir PRISCILLIEN, t. XIII, col. 395; Denz.-Bannw., n. 231, 232. Sa lettre *De trina mersione* montre qu'il avait une parfaite notion du mystère. Voir MARTIN DE BRAGA, t. X, col. 205.

Léandre de Séville est aussi un défenseur du dogme trinitaire dans ses deux traités de polémique antiarienne, mentionnés par Isidore, *De vir. ill.*, n. 41, *P. L.*, t. LXXXIII, col. 1103. Cf. LÉANDRE DE SÉVILLE, t. IX, col. 97. Léandre prit une part active au retour des Wisigoths à la foi catholique. Grâce à lui, le III[e] concile de Tolède (589) eut une exceptionnelle solennité et la profession de foi ainsi que les canons qui suivent sont un des plus beaux monuments élevés à la foi trinitaire. *P. L.*, t. LXXXIV, col. 345-348.

La figure qui domine toutes les autres est celle du frère de Léandre, saint Isidore de Séville († 636). Ce compilateur résume bien la pensée religieuse de son siècle. C'est au IV[e] concile de Tolède qu'il déploya toute son autorité. Bien que ce concile n'ait pas la même importance que le III[e] au point de vue trinitaire, on y doit signaler un premier canon *De evidenti catholicæ fidei veritate*, *P. L.*, t. LXXXIV, col. 365. Dans ses œuvres de théologie ou d'érudition, Isidore expose avec netteté la doctrine et la terminologie trinitaires. Cf. *Etymol.*, l. VII, c. IV, *P. L.*, t. LXXXII, col. 272; *Differ.*, l. II, dif. I, t. LXXXIII, col. 69-73; *De fide catholica contra Judæos*, c. IV, col. 457-460; *De ordine creaturarum*, c. I, *ibid.*, col. 913-916. Chose extraordinaire, les *Sentences* ne contiennent que quelques lignes sur la Trinité, l. I, c. XV, *De Spiritu sancto*, n. 1-3, *ibid.*, col. 568-569.

Quelques noms gravitent autour d'Isidore. Taïon, évêque de Saragosse, expose la doctrine trinitaire en se référant fréquemment à saint Grégoire et à saint Augustin. *Sentent.*, l. I, c. IV-VII, *P. L.*, t. LXXX, col. 735-739. Ildefonse de Tolède indique nettement que le début du catéchuménat comporte la connaissance du mystère de la Trinité. *De cognitione baptismi*, c. II-IV, *P. L.*, t. XCVI, col. 112-113. Voir, sur la génération du Verbe, c. XXXIX, col. 128-129; sur le Saint-Esprit, sa procession et ses différents noms, c. LIV-LXXI, col. 134 C-138 A. Dans son *Liber apologeticus* des Trois-Chapitres, Julien de Tolède rappelle la foi trinitaire, sanctionnée aux XIV[e] et XV[e] conciles de Tolède. Mais cet exposé se rapporte à un incident qui aura sa place marquée plus loin.

En somme, chez les Pères, la continuité dans la croyance est parfaite. S'il n'y a guère de progrès, dogmatique ou théologique, il y a du moins possession sûre d'une doctrine traditionnelle.

2. *Les décisions conciliaires. — a) A Rome.* — La controverse monothélite a sa répercussion et sa solution au concile du Latran de 649. Le can. 1 définit « la trinité dans l'unité et l'unité dans la trinité, à savoir un seul Dieu en trois subsistences consubstantielles et égales en gloire, aux trois appartenant la même et unique divinité, nature, substance, vertu, puissance, le même pouvoir et commandement, la même volonté, la même opération sans principe, sans commencement, incompréhensible, immuable, créatrice et protectrice de toutes choses ». Denz.-Bannw., n. 254. Voir MARTIN I[er], t. X, col. 191.

b) En Espagne. — La foi trinitaire est déjà précisée au prétendu I[er] concile de Tolède, *Libellus im modum symboli*. Denz-Bannw., n. 19 sq. On a signalé plus haut le concile de Braga, avec saint Martin, évêque de cette ville; la profession de foi du III[e] concile de Tolède, lue par le roi Reccarède lui-même, cf. *P. L.*, t. LXXXIV, col. 341; le can. *De evidenti catholicæ fidei veritate* de saint Isidore, au IV[e] concile. *Ibid.*, col. 365. Le VI[e] concile (638) reprend, quant au sens, la même formule de foi au can. 1, *De plenitudine fidei catholicæ*, *ibid.*, col. 393.

Le XI[e] concile (675) fait un apport considérable à la théologie trinitaire. Il canonise une profession de foi que Künstle attribue à un théologien inconnu du V[e] siècle. Voir SYMBOLES, t. XIV, col. 2929. C'est le célèbre symbole de Tolède *Confitemur et credimus*, inséré dans la collection dite *Hispana*, *P. L.*, t. LXXXIV,

col. 452 sq.; Denz.-Bannw., n. 275 sq. On y trouve exprimée la génération éternelle du Fils consubstantiel au Père, ainsi que sa filiation naturelle et non adoptive, n. 276; la consubstantialité du Saint-Esprit au Père et au Fils dont il procède et par lesquels il est envoyé, comme le Fils est envoyé par le Père, lui-même étant cependant égal à l'un et à l'autre. n. 277. La foi nous oblige à parler de Dieu *trine* et non de Dieu *triple*, car c'est par leurs relations et non par leur substance que les personnes se distinguent entre elles. — Ici, un progrès est manifeste : la doctrine de la relation est présentée comme un élément dogmatique, voir RELATIONS DIVINES, t. XIII, col. 2139. En sorte que nous distinguons les personnes sans diviser la déité; *in hoc solum numerum insinuant, quod ad invicem sunt*, n. 278-280. Impossible donc de concevoir les personnes sans leurs relations mutuelles ni de les séparer, bien que chacune garde sa propriété : « Le Père a l'éternité sans naissance; le Fils a l'éternité et est engendré; le Saint-Esprit procède, sans naissance, de toute éternité », n. 281. Le reste du symbole concerne l'incarnation.

Le XII[e] concile (681) se contente de proclamer la foi du symbole de Nicée-Constantinople. *P. L.* t. LXXXIV, col. 470. Même rappel au XIII[e] concile (683).

Le XIV[e] concile devait provoquer l'incident auquel on a fait allusion plus haut. Saint Julien avait envoyé au pape Benoît II la relation officielle de ce concile. Le texte de sa synodique ne nous est pas parvenu et nous n'en savons que ce qu'en font connaître les critiques et les répliques auxquelles certains passages ont donné lieu. En ce qui concerne la Trinité, Benoît II y avait relevé, comme répréhensible ou tout au moins contraire à l'usage, l'expression *voluntas genuit voluntatem*, appliquée à la génération du Verbe. L'interprétation en bonne part de la formule douteuse fut donnée par Julien lui-même dans la synodique du XV[e] concile (688). On en trouve la partie principale dans Denz.-Bannw., n. 294. Voir l'interprétation à JULIEN DE TOLÈDE, t. VIII, col. 1941. Cf. Th. de Régnon, *Études de théologie positive sur la Sainte-Trinité*, t. III, p. 552 sq.

Dans une longue profession de foi, le XVI[e] concile revient encore sur la même question et confirme l'interprétation donnée. *P. L.*, t. LXXXIV, col. 531 sq. L'essentiel est dans Denz.-Bannw., n. 296. Le XVII[e] concile (694) se contente du symbole de la foi. *P. L.*, t. LXXXIV, col. 555. Quant aux actes du XVIII[e] et dernier concile (701), ils sont perdus. Voir l'art. TOLÈDE *(Conciles de)*, supra col. 1189.

2° *L'époque carolingienne.* — 1. *Le problème trinitaire à la renaissance carolingienne.* — La renaissance carolingienne ne connaît pas encore la théologie systématisée. Néanmoins l'étude des Écritures et des Pères ou les nécessités de la controverse provoquent parfois, au sujet du mystère de la Trinité, une heureuse alliance du raisonnement et des données positives. Cf. J. de Ghellinck, *Le mouvement théologique au XII[e] siècle*, Paris, 1914, p. 8 sq.

a) Alcuin († 804). — Le point de départ des travaux d'Alcuin sur la Trinité fut l'apologie du *Filioque* pour répondre aux observations faites par les Orientaux au concile de Gentilly (767). Dans le *De processione Sancti Spiritus*, *P. L.*, t. CI, col. 64-82, Alcuin utilise, fort incomplètement d'ailleurs, les travaux de saint Augustin et d'autres écrivains latins postérieurs. — Trois ans après le II[e] concile de Nicée, Alcuin se retrouva devant le même problème en raison des actes de ce concile, dans lesquels on avait remarqué l'omission du *Filioque*. Un nouveau travail de ce théologien est publié, au nom de Charlemagne, dans les *Livres carolins*, l. III, c. III, *P. L.*, t. XCVIII, col. 1117-1121. S'appuyant sur les textes déjà utilisés par les Pères des IV[e] et V[e] siècles, Alcuin affirme d'abord la divinité du Saint-Esprit et aborde ensuite la question de sa procession. Ni les preuves scripturaires alléguées, ni les raisonnements proposés n'apportent d'élément nouveau.

La théologie didactique de la Trinité a inspiré à Alcuin, vers la fin de sa vie, le *De fide S. Trinitatis* en trois livres, *P. L.*, t. CI, col. 11-54, suivi d'une invocation à la Trinité et d'un long symbole de foi. Trinité et incarnation y sont exposées en formules qui s'apparentent au *Quicumque*. Signalons également les 28 questions *De Trinitate ad Fredegisum*, col. 57-64. Ces œuvres sont « d'un théologien fort sûr ». É. Amann, *L'époque carolingienne*, dans Fliche-Martin, *Histoire de l'Église*, t. VI, p. 99.

b) Paulin d'Aquilée († vers 802). — C'est au concile du Frioul (796) que Paulin rappelle la doctrine catholique promulguée à Nicée et à Constantinople sur la Trinité, n. 6, 7. Il insiste sur la procession du Saint-Esprit, à la fois du Père et du Fils, puisque le Père et le Fils sont inséparables (Joa., XIV, 9, 10), n. 8. Ce texte scripturaire, peu *ad rem*, est heureusement corroboré par d'autres allégations plus pertinentes. Joa., XX, 22; XVI, 7; XIV, 26. L'exposé qui suit est relatif au mystère lui-même et englobe tout le dogme catholique, n. 8-11. Il se termine par un long symbole de foi, n. 12-13, *P. L.*, t. XCIX, col. 283-295. Cf. É. Amann, *op. cit.*, p. 177 sq.

c) Agobard de Lyon († 840). — Comme Paulin, Agobard défendit la doctrine catholique contre l'adoptianisme. C'est donc d'une manière occasionnelle qu'il parle de la Trinité. Le début du *Sermo exhortatorius ad plebem de fidei veritate et totius boni institutione* est consacré à un bel exposé de ce dogme, n. 3-4. Sur la procession du Saint-Esprit, on trouve cette précision qui prélude à la formule : *tanquam ab uno principio* : « Le Saint-Esprit procède du Père et du Fils...; il ne procède pas d'abord du Père dans le Fils, ensuite du Fils pour répandre dans le cœur des fidèles le don de la charité, mais simultanément de l'un et de l'autre. » *P. L.*, t. CIV, col. 269 BC.

d) Théodulphe d'Orléans († 821). — Au début du IX[e] siècle, une communauté de moines francs à Jérusalem chantait le symbole avec l'addition du *Filioque*. Accusés d'hérésie par les Grecs, ils écrivirent à Léon III pour lui demander une décision. Le pape transmit leur lettre à Charlemagne, en l'invitant à prendre leur défense. Théodulphe fut chargé d'étudier la question. Son travail fut lu devant le concile d'Aix-la-Chapelle (809) et reçut l'approbation complète des évêques. Sur cette démarche des moines francs, voir Le Quien, *Dissert. damasc.*, diss. I, n. 13 sq., *P. G.*, t. XCIV, col. 205 sq. — Dans le *De Spiritu sancto* de l'évêque d'Orléans, *P. L.*, t. CV, col. 239-276, la preuve scripturaire est nulle, mais la preuve patristique prend un développement que ne lui avait pas donné Alcuin. L'enquête est faite sur des bases plus larges. Sans doute la liste des textes n'est pas de tout point irréprochable; elle constitue cependant un réel progrès pour la théologie du Saint-Esprit.

2. *Controverses postérieures à Photius.* — Le débat du *Filioque* rebondit en 867 après le réquisitoire de Photius. Voir t. XII, col. 1574. Le pape Nicolas I[er] invita les évêques francs à répondre aux accusations venues de Constantinople. *P. L.*, t. CXIX, col. 1152. Une fois de plus, le *Filioque* fut l'occasion de proposer non seulement la procession *ab utroque*, mais encore le dogme tout entier. Les évêques de Germanie, réunis à Worms (868), publièrent un *De fide Trinitatis contra Græcorum hæresim*, *P. L.*, t. CXIX, col. 1201-1212. Odon de Beauvais répondit également aux Grecs; cf. Flodoard, *Hist. Eccl. Remensis*, l. III, c. XXIII, *P. L.*, t. CXXXV,

col. 224 B; mais son livre ne nous est pas parvenu. Sur la motion des évêques de la province de Sens, Énée, évêque de Paris, composa son *Liber adversus Græcos*, *P. L.*, t. CXXI, col. 683 sq.; chargé du même office par les évêques de la province de Reims, Ratramne écrivit son *Contra Græcorum opposita. Ibid.*, col. 225 sq.

a) Concile de Worms. — Les évêques germains ne connaissent pas les travaux d'Alcuin et de Théodulphe. Leur mémoire est déficient. Pour prouver le *Filioque*, ils se contentent de quelques textes de saint Augustin sans portée réelle. Toutefois ils affirment l'essentiel du mystère, c'est-à-dire l'égalité, la divinité, la consubstantialité des personnes divines. Le *De fide Trinitatis* se complète de décrets disciplinaires et de protestations infirmant d'injustes reproches formulés par les Grecs. Mais les actes du concile contiennent en outre une belle profession de foi, exprimant d'une manière plus détaillée la doctrine des trois personnes divines et de leurs rapports mutuels, particulièrement en ce qui concerne le Saint-Esprit. Mansi, *Concil.*, t. XV, col. 867.

b) Énée de Paris († 870). — En écrivant son *Liber adversus Græcos*, l'évêque de Paris n'a pas seulement l'intention de justifier le *Filioque* et de rappeler, à cette occasion, l'ensemble du dogme trinitaire; il reprend aussi, un à un, les griefs disciplinaires formulés par les Grecs. Des 210 chapitres que renferme le mémoire, les 94 premiers seuls ont trait à la Trinité. Énée a transcrit les textes de Théodulphe, avec quelques additions de Vigile de Thapse et d'Alcuin (dont cependant il ne semble pas connaître le *De processione Sancti Spiritus*). Le *Liber adversus Græcos* apparaît ainsi en léger progrès sur le recueil de Théodulphe.

c) Ratramne. — L'ouvrage de Ratramne, en quatre livres, est supérieur à ceux qu'on vient de citer. Le l. IV est consacré aux controverses disciplinaires; les trois premiers ont pour objet la doctrine trinitaire et spécialement la procession du Saint-Esprit. Le l. I expose les preuves scripturaires : l'argumentation de Ratramne est bien menée et s'avère supérieure à l'essai d'Alcuin et des Livres carolins. Les livres II et III développent l'argument patristique. Ratramne connaît Alcuin et Théodulphe et il les utilise. Mais, aux données qu'il emprunte (en faisant d'ailleurs une sélection judicieuse), il ajoute le résultat de ses recherches personnelles : résultats modestes, s'attachant plus à la qualité qu'à la quantité. La méthode de Ratramne est différente de celle de ses prédécesseurs : il rapporte les documents par petites tranches qu'il fait suivre d'une glose. Ainsi on trouve chez lui une exégèse personnelle, souvent intéressante.

Ratramne avait aussi composé une défense de la formule *Te trina Deitas unaque poscimus*, de l'hymne des premières vêpres du commun des martyrs. Sur ce point, il épousait les idées de Gottschalk qui s'était attaché à cette formule qu'Hincmar estimait dangereuse. Voir plus loin. C'est par Hincmar qu'on connaît l'existence de l'opuscule, aujourd'hui perdu, de Ratramne.

3. *Autres auteurs du IXe siècle.* — *a) Raban Maur* († 856). — Dans le *De universo* (844), Raban Maur, après avoir parlé de Dieu, c. I, du Fils de Dieu, c. II, du Saint-Esprit, c. III, expose brièvement la doctrine catholique sur la Trinité, c. IV. Les formules s'inspirent du *Quicumque*. Comme preuves de l'Ancien Testament en faveur du dogme trinitaire, il invoque Gen., I, 26 et Is., VI, 3. Pendant longtemps encore, les écrivains catholiques puiseront dans cet arsenal et y trouveront même de nouvelles armes.

Chose extraordinaire, Raban Maur a été cité par des Grecs, au XIXe siècle, comme adversaire du *Filioque!* Cf. Macaire, *Théologie dogmatique orthodoxe* (tr. fr.), Paris, 1860, p. 370. Deux textes sont relevés où, tout en parlant de la génération du Fils, Raban Maur dit simplement que le Saint-Esprit procède du Père : *In Eccli.*, l. VI, c. II, *P. L.*, t. CIX, col. 943 D; *Hom. in evang. et epist.*, hom. XXXV, *P. L.*, t. CX, col. 212 A. Ce sont de simples citations de saint Augustin. La procession *ab utroque* est explicitement affirmée par l'archevêque de Mayence, hom. XLIX, *ibid.*, col. 237 D et surtout dans le *De universo*, l. I, c. III et IV, *P. L.*, t. CXI, col. 23 D-24 B, 27 D *(Spiritus relative ad Patrem et Filium)*. Voir aussi *In Eccli.*, l. VI, c. II, t. CIX, col. 939 D; *De universo*, l. IV, c. X, t. CXI, col. 96 A et B; *De clericorum institutione*, l. II, c. LVII *(De regula fidei)*, t. CVII, col. 369 C; *Liber de sacris ordinibus*, c. IX, t. CXII, col. 1171 C. Cf. Franzelin, *Examen doctrinæ Macarii Bulgakow...*, Rome, 1876, p. 112 sq.

b) Haymon d'Halberstadt († 853). — Haymon n'a pas écrit *ex professo* sur la Trinité. Mais Macaire a dirigé contre lui la même accusation que contre Raban Maur. Dans l'homélie LXXXVII, *de tempore*, Haymon affirme que le Saint-Esprit est appelé Esprit de vérité parce qu'il procède *a Patre veritatis*. *P. L.*, t. CXVIII, col. 519 C. Or, quelques lignes plus loin, est affirmée la procession *a Patre et Filio*, col. 520 A. Cf. hom. XCVIII, col. 551, où précisément se retrouve la phrase incriminée, mais avec tous les apaisements nécessaires en faveur du *Filioque*. Voir également hom. CVI, col. 574 A; hom. LI, col. 300 B; hom. C, col. 558 A et, dans les homélies *de sanctis*, hom. XII, col. 798 A. Cf. Franzelin, *op. cit.*, p. 110 sq.

c) Paschase Radbert († 865). — Radbert a composé un traité *De fide, spe et charitate*. *P. L.*, t. CXX, col. 1387 sq. Dans le l. Ier sur la foi, il étudie la vertu de foi et, à l'occasion de son objet, fait un exposé simple et précis du dogme de la Trinité, c. I, n. 3, col. 1393 AC; cf. c. VI, n. 1, col. 1402-1403. On lit, au n. 2, une explication rejetant, comme inventée par les hérétiques, la formule : *credo et in sanctam Ecclesiam*. Le mystère de la Trinité est certainement manifesté dans la formule baptismale. *In Matth.*, l. II, c. III, *ibid.*, col. 177.

d) Hincmar († 882). — On a vu que Ratramne défendait l'orthodoxie de la formule *Te trina Deitas* et que Gottschalk, ayant appris qu'Hincmar l'avait interdite, s'efforçait d'en venger l'orthodoxie. Hincmar reprend le texte de Gottschalk en y répondant dans le *De una et non trina Deitate*, *P. L.*, t. CXXV, col. 473-618. Si la thèse d'Hincmar n'est pas incontestable (voir par exemple la doxologie de l'hymne *Sacris solemniis*), elle fut du moins l'occasion d'un bon exposé de la doctrine.

e) Jean Scot Érigène († vers 870). — Avec une terminologie catholique, Érigène semble faire de la Trinité l'objet soit d'une inférence partant de la vision des choses sensibles, soit d'une introspection attentive. Voir ici t. V, col. 410. Prélude, sans doute, des tentatives de « démonstration » que nous trouverons au XIIe siècle. La synthèse, fortement inspirée des idées origénistes et platoniciennes (elles lui viennent par le pseudo-Aréopagite) est extrêmement puissante.

II. LA PRÉSCOLASTIQUE. — L'époque étudiée ici couvre les XIe et XIIe siècles. C'est la préparation immédiate à l'ère des grands scolastiques.

1° *Avant Pierre Lombard.* — 1. *Le XIe siècle.* — La théologie qui avait été, sinon frappée à mort, du moins très languissante, au Xe siècle, commence à reprendre quelque vie au XIe siècle. Mais c'est une vie encore bien embryonnaire. Les auteurs se contentent souvent de reprendre ce qu'on avait dit avant eux et leurs spéculations sont timides. En ce qui concerne la Trinité, on ne peut guère relever que les noms de Fulbert de Chartres, d'Odilon de Cluny, de Guitmond d'Aversa et de saint Pierre Damien.

a) Fulbert de Chartres († 1028). — C'est dans ses sermons qu'on trouve sa doctrine trinitaire. La Trinité est comparée au soleil, dans lequel il y a trois éléments : la sphère, la lumière, la chaleur. *Serm.*, I, *P. L.*, t. CXLI, col. 317 B. Ailleurs, Fulbert cherche dans l'Ancien Testament des preuves du mystère. *Serm.*, VII, col. 331 C-334 C. La lettre à Adéodat est d'une théologie scripturaire plus sérieuse : l'évangile de saint Jean y est mis à contribution. *Epist.*, V, col. 196-204. Signalons aussi une hymne à la Trinité, col. 342 D-343 A.

b) Odilon de Cluny († 1048). — Dans un sermon sur la Nativité on trouve les grandes lignes d'une doctrine trinitaire assez complète. *P. L.*, t. CXLII, col. 993 B.

c) Guitmond d'Aversa († 1079). — Cet auteur fait une sorte d'exposé de la foi chrétienne. L'âme de l'homme fournit une image des trois personnes en une seule substance : faite à l'image de Dieu, elle est substance spirituelle et, d'elle-même, c'est-à-dire de cette substance, elle possède trois réalités distinctes : l'intelligence, la mémoire, la volonté. *Confessio de SS. Trinitate, Christi humanitate..., P. L.*, t. CXLIX, col. 1497 D-1498 A.

d) Pierre Damien († 1072). — Trois opuscules touchent au dogme trinitaire. — L'opuscule I, *De fide catholica*, en dix chapitres, rappelle ce que la tradition nous oblige à croire touchant la Trinité et l'incarnation. L'Écriture est fréquemment invoquée et l'on sent l'influence du tome de Léon à Flavien. *P. L.*, t. CXLV, col. 19-39. La procession du Saint-Esprit est exposée dans le dernier chapitre, col. 37, et dans le second des « scholia » qui terminent l'opuscule, col. 40. — La procession du Saint-Esprit, exposée spécialement en fonction de l'erreur des Grecs, fait l'objet exclusif de l'opuscule XXXVIII, col. 633-642. — Contre les Juifs, Pierre défend l'existence de la Trinité en s'appuyant uniquement sur des textes de l'Ancien Testament, Opusc. II, *præamb.*, col. 42-44; ce qui, à plusieurs reprises, l'amène à préciser la place tenue par le Fils de Dieu dans la Trinité. — De ses *Carmina sacra et preces*, Pierre Damien consacre le premier à une prière à Dieu le Père, le second à une prière à Dieu le Fils, le troisième à une prière à Dieu le Saint-Esprit et il ajoute sept petites prières à la Sainte-Trinité. *Ibid.*, col. 917-925.

2. *Le début du XII[e] siècle : tendance traditionnelle.* — Le XII[e] siècle marque le réveil de la pensée religieuse. Mais la raison entend prendre part — une part quelquefois aventureuse — dans l'exposé du dogme. Toutefois, dès l'aube de cette période, un grand docteur contribue à fixer la théologie trinitaire dans les voies traditionnelles, en lui faisant en même temps l'apport d'un exposé dialectique solide et de bon aloi. C'est saint Anselme de Cantorbéry.

a) Anselme de Cantorbéry († 1109). — Sur la méthode de saint Anselme dans la recherche de la connaissance des mystères, voir ici t. I, col. 1346; cf. col. 1343. Le début du *De fide Trinitatis et de incarnatione Verbi*, dirigé contre Roscelin, montre la vraie pensée de l'archevêque : il est absurde de subordonner la foi à la raison; c'est plutôt l'attitude inverse qui s'impose. Les vrais théologiens doivent humblement s'appuyer sur les données de l'Écriture. C. I, II, *P. L.*, t. CLVIII, col. 259-265. Suit la réfutation des assertions roscelinienes, avec la solution des difficultés. Anselme précise surtout les notions de nature et de personne en distinguant en Dieu ce qui est absolu et ce qui est relatif. Ce qui lui permet de montrer la non-répugnance du mystère à la raison : l'unité dépend de la substance, la multiplicité de la relation et, en Dieu, *nec substantia potest amittere singularitatem, nec relatio pluralitatem.* C. IX, col. 284 A. La théorie des relations reprend ainsi, dans la pensée et sous la plume d'Anselme, la place essentielle que lui assigne la tradition dans l'exposé du mystère. C'est Anselme qui trouve le premier la formule dogmatique que consacrera le concile de Florence, proclamant l'unité existant en Dieu, *ubi non obviat aliqua relationis oppositio. De processione Spiritus sancti*, c. II, col. 288 C. Cf. B. Adlhoch, *Roscelin und S. Anselmus*, dans *Philosophisches Jahrbuch*, t. XX, 1907, p. 443 sq.

Ainsi la théologie trinitaire d'Anselme fait une grande place à la dialectique. Est-ce à dire que, par elle-même, la raison puisse s'élever à la connaissance du mystère? On accuse Anselme d'avoir eu cette prétention. Dans le *De fide Trinitatis*, c. IV, col. 272 D, il renvoie au *Monologium* et au *Proslogium*, « écrits, dit-il, surtout dans le but de prouver, par des raisons nécessaires *(necessariis rationibus)* et sans l'autorité de l'Écriture, ce que nous croyons par la foi touchant la nature divine et les personnes, en dehors de l'incarnation ». Il ne faut pas exagérer la portée de cette assertion, bien adoucie à la fin de l'opuscule, col. 284 BC. Anselme semble vouloir simplement « retrouver par la raison les mystères déjà établis ». ANSELME *(Saint)*, t. I, col. 1346. Cf. *Proslogium*, c. XXIII, et *Monologium*, surtout c. LXV-LXVI. La vraie pensée de l'auteur serait d'expliquer le mystère en coordonnant, avec une logique aussi rigoureuse que le comporte la matière, les éléments essentiels, sans prétendre en épuiser la vérité, de telle sorte que cette vérité demeure encore ineffable et incompréhensible. *P. L.*, t. CLVIII, col. 211-213. Cf. Th. de Régnon, *Études...*, étude VIII, c. II, t. II, p. 23 sq.; et Janssens, *De Deo trino*, Fribourg-en-B., 1900, p. 413.

A l'instar d'Augustin, Anselme étudie dans l'âme l'image de la Trinité, c. LXVII, col. 213 BC, et « par cette étude des opérations intellectuelles, il lui semble qu'il pénètre jusque dans le sanctuaire de la divinité, non pour comprendre, bien entendu, mais du moins pour affirmer par argument probant ». De Régnon, *op. cit.*, t. I, p. 304. Dieu se contemple lui-même dans son acte d'intellection; de là, naissance du Verbe mental qui explique les relations constituant le Père et le Fils. Mais comment n'y a-t-il qu'un seul Verbe et comment ce Verbe ne procède-t-il que du Père? Anselme, qui ne distingue pas « intellection » et « diction », déclare ce fait inexplicable. *Monol.*, c. LXIII-LXIV, col. 208 B-210 D. Quant au Saint-Esprit, il est l'amour commun du Père et du Fils, ne faisant qu'une essence avec eux. *Ibid.*, c. LVII sq., col. 204 B. Cette procession par l'amour fait que le Saint-Esprit se distingue du Fils. Voir Janssens, *op. cit.*, p. 593 sq., comparant sur ce point Anselme et saint Thomas; cf. p. 621.

La question du *Filioque* amène saint Anselme, durant son séjour en Italie, à composer le traité *De processione Spiritus sancti*, *P. L.*, t. CLVIII, col. 285-326. La dialectique y a la part principale; les formules concernant la pluralité des personnes en raison de « l'opposition des relations » s'y rencontrent assez nombreuses, ainsi col. 287 B, 288 C, 289 A, 290 A, 322 BC, 323 C. La procession *ab utroque* n'est qu'une application du principe de l'opposition des relations; mais Anselme indique également, de cette procession, une raison psychologique : « Si Dieu s'aime, sans aucun doute, le Père s'aime et chacun aime l'autre. » *Monol.*, c. LI, col. 201 AB. Il est donc impossible de concevoir une procession selon l'amour, dans laquelle le Fils n'aurait pas sa part active comme le Père.

Aux Grecs qui reprochent aux Latins d'admettre ainsi pour le Saint-Esprit deux principes, Anselme répond en paraphrasant l'enseignement de saint Augustin. *De Trinitate*, l. V, c. XIV, *P. L.*, t. XLII, col. 920-921 : « Nous ne croyons pas que le Saint-Esprit procède de ce qui rend « deux » le Père et le Fils, mais

bien de ce qui les laisse « un ». Voilà pourquoi nous ne reconnaissons pas deux principes, mais un seul principe du Saint-Esprit. En effet, lorsque nous disons que Dieu est le principe de la créature, nous considérons le Père, le Fils, le Saint-Esprit comme un unique principe, non comme trois principes. Aussi nous disons un seul créateur et non pas trois créateurs, bien que le Père, le Fils et le Saint-Esprit soient trois; et la raison en est que le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont créateurs par ce en quoi ils sont un, non par ce en quoi ils sont trois. Si donc, relativement à la créature, bien que le Père soit principe, que le Fils soit principe, que le Saint-Esprit soit principe, cependant ils ne sont pas trois principes, mais un seul principe; de même, relativement au Saint-Esprit, bien qu'il procède du Père et du Fils, il ne procède pas de deux principes, mais d'un seul, comme il procède d'un seul Dieu qui est le Père et le Fils. » *De processione S. Sp.*, c. xviii, col. 311-312. (Trad. de Régnon, t. ii, p. 202-203.) Bien que la dialectique ait emporté Anselme au point de lui faire négliger tout recours aux sources patristiques, les preuves scripturaires ont été invoquées surtout aux c. ix-xii et xix-xx.

La doctrine trinitaire de saint Anselme a été particulièrement mise en relief par L. Janssens, *op. cit.* : sur les processions, p. 49, cf. 78; sur les relations, p. 249; sur le rôle de la raison dans l'étude du mystère, p. 395, cf. 413; sur le nom de Verbe, p. 486; sur l'unique principe de la spiration, p. 607; sur l'égalité du Père et du Fils, p. 802; sur les missions divines, p. 818.

b) Anselme de Laon († 1117). — Une mention doit être accordée à cet auteur, disciple et homonyme d'Anselme de Cantorbéry, qui fut, au xiie siècle, le chef d'une école florissante. Sur Anselme de Laon, voir *Dict. d'hist. et de géogr. eccl.*, t. iii, col. 485-487. L'ouvrage principal d'Anselme est intitulé *Flores sententiarum ac quæstionum magistri Anselmi et Radulphi fratris ejus*, ms. Bibl. Nat. lat. *16 528*, fol. 1-252. Il est divisé en sept parties. En voir les titres dans L. Saltet, *Les réordinations*, Paris, 1907, p. 285, note 3. C'est dans la première partie qu'on rencontre les questions relatives à la Trinité *(prima pars continet de Patre et Filio)*. L'inspiration en est nettement traditionnelle et reflète saint Augustin et saint Anselme. Elle évoque même Jean Erigène, dont le monisme toutefois est rigoureusement écarté. La philosophie y a une grande part. Les *Flores* ont été édités une première fois par G. Lefèvre (thèse), Évreux, 1895, sous le titre *Anselmi Laudinensis et Radulphi fratris ejus sententiæ excerptæ*. Une édition plus complète et plus récente, par Bliemetzrieder, dans les *Beiträge* de Bäumker, Munster-en-W., t. xviii, 1919.

c) Guillaume de Saint-Thiéry († 1148). — Cet adversaire d'Abélard, voir plus loin, col. 1714, est un représentant de l'école traditionnelle. Son œuvre prépare celle de Pierre Lombard. Théologien profond, nourri des Pères, doué d'un jugement sûr et pénétrant, tel il nous apparaît. Trois de ses ouvrages, dont deux seulement sont édités, nous renseignent sur sa doctrine trinitaire : 1. *Speculum fidei, passim;* voir *P. L.*, t. clxxx, col. 385 A, 392 AB, 394 AB, 396 BC; — 2. *Ænigma fidei, ibid.*, col. 405 AB, 408 AC, 409-414, 417 AB, 419-422, 425 D-432 C, 433 D-436 D, 437 C-440; — 3. *Sententiæ de fide*, inédit, où l'auteur « traite de l'essence divine, de ses attributs, de la trinité des personnes, de l'unité de nature et de la création des anges et des hommes, employant presque toujours les propres paroles de saint Augustin et de Boèce ». Dom Ceillier, *Hist. gén. des auteurs sacrés et ecclés.*, éd. Vivès, Paris, 1863, t. xiv, p. 389. La préface de l'édition Migne indique un autre ouvrage inédit : *Traité des relations divines contre les erreurs de Gilbert de la Porrée (?).*

Mais les traités polémiques de Guillaume contre Abélard sont encore la meilleure source à laquelle on doive puiser : 1. Sa lettre à saint Bernard, dans les œuvres de ce Père, *Epist.*, cccxxvi, *P. L.*, t. clxxxii, col. 531; — 2. *Disputatio adversus Petrum Abælardum*, *P. L.*, t. clxxx, col. 249-282 (la théologie trinitaire dans les c. ii-iv); — 3. *Disputatio altera adv. Abælardum*, l. I : réfutation de la doctrine abélardienne qui attribuait la puissance au seul Père, la sagesse au seul Fils, la bénignité au seul Saint-Esprit, *ibid.*, col. 283-298; l. II : comment la trinité des personnes se concilie avec l'incarnation du seul Fils, col. 297-310; l. III, diverses erreurs abélardiennes y sont réfutées, notamment les erreurs cataloguées dans Denz.-Bannw., n. 2, 3, 7, pour nous en tenir aux questions trinitaires. *Ibid.*, col. 309 sq. Il faut enfin ajouter l'opuscule *De erroribus Guillelmi de Conchis, ad sanctum Bernardum*, col. 333 sq.

d) Rupert de Deutz († 1135). — Le *De Trinitate* de Rupert de Deutz ne ressemble à aucun autre ouvrage sur la Trinité. C'est un commentaire sur un grand nombre de livres sacrés depuis la Genèse jusqu'aux évangiles. Il est divisé en trois parties : la première présente les événements depuis la création du monde jusqu'à la chute du premier homme; la deuxième, depuis cette date jusqu'à l'incarnation et la passion du second homme, Jésus-Christ, Fils de Dieu; la troisième, depuis ce temps jusqu'à la résurrection générale. Rupert attribue les œuvres de la première partie au Père; celles de la deuxième au Fils; celles de la troisième au Saint-Esprit. Ni son exégèse, ni sa théologie ne présentent d'originalité. Les applications trinitaires des textes de l'Ancien Testament en forcent évidemment le sens. Voir ici t. xiv, col. 175-184. La procession du Saint-Esprit *a Patre Filioque* est cependant bien présentée au début de la troisième partie, c. iii-iv et c. xxviii, *P. L.*, t. clxvii, col. 1573-1576, 1599-1600. La doctrine trinitaire proprement théologique de Rupert doit être glanée aussi en d'autres ouvrages, mais surtout dans le *De glorificatione Trinitatis et processione Spiritus sancti*, *P. L.*, t. clxix, col. 13 sq., et dans le *De divinis officiis*, t. clxx, col. 13 sq. Sur le reproche fait à Rupert d'avoir affirmé l'incarnation du Saint-Esprit, voir ici t. xiv, col. 193-194.

e) Hugues Métel († 1150). — Si l'on cite cet auteur, ce n'est pas en raison de sa très modeste notoriété théologique, voir t. x, col. 1573. Mais ses lettres sur la Trinité attestent le caractère traditionnel des doctrines qu'il y présente. La lettre iii est un petit traité composé à la prière de Tiécelin, son premier maître, et dans lequel Hugues propose ce que l'Église croit du mystère de la Trinité. Il n'y parle que d'après saint Augustin, saint Ambroise, saint Athanase, saint Jérôme et Boèce. La lettre xlv à l'abbé Odon explique la Trinité par les relations divines. Cf. Ceillier, *op. cit.*, p. 363, n. 7 et 368, n. 25.

f) Honorius Augustodunensis. — Cet auteur, dont la personne demeure entourée de tant d'obscurité, a certainement vécu dans la première moitié du xiie siècle. Voir ici t. vii, col. 139 sq. Deux de ses ouvrages retiendront notre attention : 1. *De philosophia mundi*, *P. L.*, t. clxxii, où les c. vi-xiv du l. I esquissent rapidement le dogme et la doctrine des appropriations, col. 45 A-46. Le c. xv contient une allusion intéressante à l'adresse de ceux qui voyaient dans le Saint-Esprit l'âme du monde, col. 46 CD. — 2. *Elucidarium sive dialogus de summa totius christianæ theologiæ*, dont deux petits chapitres (i et ii) sont consacrés à la Trinité et aux noms du Père et du Fils. Un point de comparaison, pour l'intelligence du mystère, est donné dans le soleil, à la fois substance ignée, lumière et chaleur. Col. 1110-1111 A.

3. *Le début du XIIe siècle (suite); tendances rationalistes.* — La théologie en est encore à ses premiers essais et « tous les inconvénients d'une science encore débutante... devaient forcément occasionner bien des hésitations, des tâtonnements et des écarts ». De Ghellinck, *op. cit.*, p. 106. Ajoutons que les excès de la dialectique et l'intrusion de la philosophie dans le domaine dogmatique poussèrent plus d'un esprit dans la voie de l'erreur. Trois tendances téméraires s'affirment ainsi et précisément en corrélation avec les trois solutions proposées pour le problème des universaux.

a) Le nominalisme de Roscelin († 1120) *et le dogme trinitaire.* — Fidèle aux principes du nominalisme, Roscelin ne pouvait concevoir que des substances individuelles et concrètes. Cette position philosophique le fit aboutir logiquement au trithéisme. Saint Anselme rapporte l'argument de Roscelin : « Si les trois personnes sont une seule chose, *una res*, et non trois choses, *tres res*, — chacune existant par soi-même séparément, comme trois anges ou trois âmes, de sorte cependant qu'elles soient identiques en tant que puissance et volonté — il s'ensuivrait que le Père et le Saint-Esprit se sont incarnés avec le Fils. » *De fide Trinitatis*, c. III, *P. L.*, t. CLVIII, col. 266 A. Voir également, de Roscelin à Abélard, la lettre où le premier s'insurge contre les décisions du concile de Soissons. Dans les lettres d'Abélard, *Epist.* XV, *P. L.*, t. CLXXVIII, col. 357-372. On sait que le trithéisme de Roscelin fut, en effet, condamné, en 1092, au concile de Soissons, lequel nous est connu par la lettre d'Anselme à Falcon, évêque de Beauvais. *Epist.*, l. II, XLI, *P. L.*, t. CLVIII, col. 1192 sq. Voir ici ROSCELIN, t. XIII, col. 2911 sq. Cf. Hefele-Leclercq, *Hist. des conciles*, t. V, p. 365-367. On doit signaler que, de son côté, Abélard avait réfuté le trithéisme de Roscelin dans le *De unitate et trinitate divina*, publié en 1891 par R. Stolze, Fribourg-en-B.; voir ici, t. I, col. 38.

b) Le conceptualisme d'Abélard († 1142) *et le dogme trinitaire.* — La foi personnelle d'Abélard ne saurait être mise en doute. Voir t. I, col. 41. Croyant sincère, Abélard s'est soumis d'avance au jugement de l'Église. Cf. *Theologia christiana*, l. III, *P. L.*, t. CLXXVIII, col. 1228 CD. Pour s'en convaincre, il suffirait de lire ses brèves compositions sur le symbole des apôtres, *ibid.*, col. 617 sq., ou sur le symbole d'Athanase, col. 629 sq. Mais, voulant expliquer le dogme par la philosophie, il tombe à plusieurs reprises en de graves erreurs où l'on ne peut voir de simples impropriétés de langage. Sous prétexte de réfuter le trithéisme de Roscelin, il ressuscite le sabellianisme. Il ne voit dans la Trinité que trois concepts dont la révélation se sert pour décrire et recommander la perfection du Souverain Bien. *Theol. christ.*, l. I, c. II, col. 1125 CD. Si parfois Abélard indique le caractère relatif des personnes, cf. l. IV, col. 1275 CD, ces rapports ne semblent pas dépasser l'ordre logique. Cf. col. 1277. Ainsi les noms de Père, Fils et Saint-Esprit sont pures appropriations. Professer que Dieu est Père, Fils et Saint-Esprit, c'est proclamer qu'il est le Souverain Bien, que rien ne lui manque de la plénitude de tous les biens et que, par sa participation, toutes les créatures sont bonnes. *Intr. ad theol.*, l. I, c. IX, col. 990 A; cf. c. VII, col. 989 B. La révélation de la Trinité aux chrétiens a donc simplement consisté à désigner sous des noms nouveaux les trois propriétés du Souverain Bien; la puissance (Père), la sagesse (Fils), la bénignité (Saint-Esprit). *Theol. christ.*, l. I, c. II, col. 1125 C, 1126 C.

Les processions divines sont expliquées en fonction de ce conceptualisme. La puissance, qui s'identifie avec le Père, est un terme général, dont la sagesse est une partie, restreinte à l'ordre de la connaissance. La bénignité n'est pas à proprement parler une puissance, mais une disposition affective de la puissance générale et de la sagesse. *Intr. ad theol.*, l. II, c. XIV, col. 1072 AB. En sorte que, si le Fils et le Saint-Esprit procèdent du Père, l'un en procède par génération et l'autre simplement : « La génération diffère de la procession parce que le Fils est engendré de la substance même du Père, puisque la sagesse est une certaine puissance. Quant à la disposition de la charité, elle se rapporte plutôt à la bénignité de l'âme qu'à sa puissance. Ainsi le Fils est engendré du Père parce qu'il est de la substance même du Père. Quant au Saint-Esprit, on ne dit point qu'il est engendré, mais qu'il procède simplement, c'est-à-dire qu'il s'étend vers un autre par la charité. » *Theol. christ.*, l. IV, col. 1299 D-1300 AB. Abélard est embarrassé pour expliquer comment en Dieu les personnes divines ne sont pas multipliées à l'infini selon le nombre infini des attributs divins. Cf. *Theol. christ.*, l. III, col. 1259 B-1260 C.

Abélard fut dénoncé à saint Bernard par Guillaume de Saint-Thiéry, lequel dressa dans la suite un double réquisitoire contre son adversaire : *Disput. adv. Abælardum; Disp. altera adv. Abælardum*, *P. L.*, t. CLXXX, col. 249 sq. et col. 283 sq. On sait la suite. Au concile de Sens, saint Bernard dénonça dix-neuf articles tirés des œuvres d'Abélard. Des articles incriminés, six se rapportent au dogme trinitaire. Voir ici t. I, col. 44-46.

Les erreurs d'Abélard ont été reprises par un certain nombre de disciples. Voir t. I, col. 50-51. Très particulièrement *Guillaume de Conches* († 1145) accentua le sabellianisme du maître : « Dans la divinité, affirme-t-il, il y a puissance, sagesse, volonté. Ces attributs, les saints les appellent personnes, leur accordant, en raison d'une certaine analogie, des noms qu'on détourne de leur sens vulgaire : appelant « Père », la puissance; « Fils », la sagesse; « Saint-Esprit », la volonté. » Guillaume de Saint-Thiéry, *De erroribus Guillelmi de Conchis*, *P. L.*, t. CLXXX, col. 333 C. Guillaume de Conches rétracta ses erreurs dans un dialogue intitulé *Pragmaticon*. Cf. Ceillier, *loc. cit.*, p. 388.

Touchant le Saint-Esprit, Abélard et son école professent une erreur que le concile de Sens n'a pas suffisamment relevée et qui semble poser le principe d'une âme divine du monde. D'où une accusation, imméritée peut-être pour Abélard, mais très exacte en ce qui concerne Guillaume de Conches et Bernard de Tours, l'accusation de panthéisme. Pour Abélard, en effet, le Saint-Esprit procède à la fois du Père et du Fils parce qu'il est leur bénignité dans l' « affection » et l' « effection » qui ont pour terme les créatures. *Intr. ad theol.*, l. II, c. XIV, *P. L.*, t. CLXXVIII, col. 1072 AB. Il semble donc qu'une relation aux créatures soit essentielle à l'Esprit-Saint. Cf. Guillaume de Saint-Thiéry, *Disp. adv. Abælardum*, c. IV, *P. L.*, t. CLXXX, col. 260 C-262 C. Tout en protestant de sa foi chrétienne, Guillaume de Conches va plus loin et paraît identifier le Saint-Esprit et l'âme du monde. *De erroribus G. de C.*, col. 339 A. Ces tendances deviennent un système réel chez Bernard Silvestris de Tours dans son *De mundi universitate* ou *Megacosmus et Microcosmus*, éd. Barach et Wrobl, dans *Bibliotheca philosophica mediæ ætatis*, Inspruck, 1876. On voit par là qui était visé par Honoré d'Autun, au c. XV du *De philosophia mundi;* voir ci-dessus, col. 1712. La même fâcheuse tendance s'accentue au XIIIe siècle chez Amaury de Bène († 1207) et, avec une aggravation matérialiste, chez David de Dinant. Voir ces vocables, t. I, col. 936; t. IV, col. 157 et plus loin, col. 1725.

Les décisions du concile de Sens provoquèrent de la part de *Robert de Melun* († 1167) une défense des propositions 1 et 14 d'Abélard au sujet de la Trinité. A cette occasion, Robert a su mettre en relief la doc-

trine des appropriations divines, que devait plus tard reprendre Richard de Saint-Victor et que consacreront les grands scolastiques. Voir les textes ici t. XIII, col. 2752.

c) Le réalisme de Gilbert de la Porrée († 1154) *et le dogme trinitaire.* — Après la condamnation du nominalisme à Soissons, du conceptualisme à Sens, le réalisme est atteint à Paris et à Reims dans la réprobation des doctrines trinitaires de l'évêque de Poitiers. Sur Gilbert de la Porrée, voir ici, t. VI, col. 1350 et cf. A. Hayen, *Le concile de Reims et l'erreur théologique de Gilbert de la Porrée*, dans *Arch. d'hist. doct. et litt. du M. A.*, t. X, 1935-1936, p. 29 sq.

Le réalisme de Gilbert, distinguant en Dieu « l'être qui est » de « l'essence par laquelle il est » *(essens quod est* et *essentia qua est)* l'amenait à concevoir la Trinité comme trois êtres n'ayant qu'une forme d'existence, c'est-à-dire la même essence, *id quo est unum esse in Trinitate contendit*, c'est-à-dire la forme, la nature déifique, qui est pour ainsi dire la source de la divinité des personnes. *Porro quod hac essentia est, non unum in Trinitate contendit, sed tria singularia quædam, tres res numerabiles unitatibus tribus.* Geoffroy, abbé de Clairvaux, *Libellus contra Gilbertum*, n. 26, *P. L.*, t. CLXXXV, col. 604. Comment concilier l'unité divine et le nombre trois des divines réalités? Pour Gilbert, l'unité est dans le même prédicament que la chose qu'elle rend une et, par conséquent, il y a autant d'unités que de prédicaments. Puisqu'en Dieu il n'y a qu'une seule substance, il n'y a aussi qu'une seule unité substantielle, par laquelle les trois personnes sont Dieu. Mais en Dieu il y a trois relations, les unités de paternité, de filiation, de spiration qui sont non des unités substantielles, mais des unités relatives. Gilbert, *Comment. in lib. de prædicatione trium personarum*, *P. L.*, t. LXIV, col. 1309 D. Peut-être Gilbert cherche-t-il d'une façon malhabile la formule d'accord entre la substance et les relations divines; mais sa formule n'échappe pas au reproche d'une quaternité divine. Ce qui justifie les critiques de saint Bernard, *De consideratione*, l. V, c. VII, *P. L.*, t. CLXXXII, col. 797 C; cf. *In Cantica*, serm. LXXX, n. 5, t. CLXXXIII, col. 1168-1169.

Les erreurs trinitaires et christologiques de Gilbert furent condensées en quatre propositions que présente, avec leur justification d'authenticité par des textes empruntés à Gilbert, l'abbé de Clairvaux, Geoffroy, dans son *Libellus contra capitula Gilberti Pictaviensis episcopi*, *P. L.*, t. CLXXXV, col. 595 sq. A chaque proposition, le concile de Reims, présidé par Eugène III, opposa un article de profession de foi catholique.

1. A l'erreur initiale (cf. Geoffroy, col. 597 CD), le concile oppose l'article suivant :

Credimus et confitemur simplicem naturam divinitatis esse Deum, nec aliquo sensu catholico posse negari, quin divinitas sit Deus et Deus divinitas. Si vero dicitur : Deum sapientia sapientem, magnitudine magnum, æternitate æternum, unitate unum, divinitate Deum esse et alia hujusmodi, credimus nonnisi ea sapientia quæ est ipse Deus, sapientem esse, nonnisi ea magnitudine, quæ est ipse Deus, magnum esse, nonnisi ea æternitate quæ est ipse Deus, æternum esse, nonnisi ea unitate quæ est ipse Deus unum esse, nonnisi ea divinitate Deum, quæ est ipse, id est seipso sapientem, magnum, æternum, unum, Deum. Denz.-Bannw., n. 389.	Nous croyons et confessons que la simple nature de la divinité est Dieu et qu'on ne peut accorder aucun sens catholique à l'assertion que la divinité n'est pas Dieu lui-même et Dieu, la divinité. Si l'on dit que Dieu est sage par sa sagesse, grand par sa grandeur, éternel par son éternité, un par son unité, Dieu par sa divinité, etc., nous croyons que Dieu est sage uniquement par la sagesse qui est Dieu lui-même, grand uniquement par la grandeur qui est Dieu lui-même, éternel uniquement par l'éternité qui est Dieu lui-même; un, uniquement par l'unité qui est Dieu lui-même, Dieu, par la divinité qui est lui-même, en sorte qu'il est par lui-même sage, grand, éternel, un, Dieu.

Voir le commentaire de cette assertion à l'art. DIEU, t. IV, col. 1165-1167 et surtout 1173-1174. Il est impossible de distinguer en Dieu *id quod est* et *id quo est*, car « soutenir qu'il y a en Dieu quelque chose par quoi il est Dieu et qui n'est pas Dieu détruit la simplicité divine ». *Loc. cit.*

2. A la seconde erreur, proprement trinitaire (voir Geoffroy, col. 604), le concile oppose le deuxième article :

Cum de tribus personis loquimur, Patre, Filio et Spiritu Sancto, ipsas unum Deum, unam divinam substantiam esse fatemur. Et e converso, cum de uno Deo, una divina substantia loquimur, ipsum unum Deum, unamque divinam substantiam esse tres personas confitemur. Denz.-Bannw., n. 390.	En parlant des trois personnes, le Père, le Fils et le Saint-Esprit, nous confessons que ces trois personnes elles-mêmes sont un Dieu unique et une substance divine unique. Et, à l'inverse, en parlant d'un Dieu unique et d'une unique substance divine, nous confessons que ce Dieu unique et cette unique substance divine sont les trois personnes.

Ce canon indique expressément qu'on ne peut concevoir en Dieu une essence ou substance réellement distincte des personnes. Quoique les personnes soient réellement distinctes entre elles, elles s'identifient pleinement avec la réalité de la substance divine, de Dieu lui-même. Le Père est Dieu, le Fils est Dieu, le Saint-Esprit est Dieu; mais les trois sont l'unique Dieu, l'unique substance divine.

Par là est réprouvée l'application faite par Gilbert à la Trinité de son erreur fondamentale, à savoir que les personnes ne sont pas une essence *quæ sunt*, mais une essence *qua sunt*, qu'elles ne sont donc pas réellement identiques à l'essence divine mais participent simplement à cette essence qui les domine. Ainsi le Père, le Fils, le Saint-Esprit ne seraient pas numériquement UN Dieu; ils participeraient seulement à la même déité, un peu comme trois hommes à la même humanité.

3. La troisième erreur (voir Geoffroy, col. 609) établissait une distinction réelle entre personnes et propriétés divines. C'était là briser la simplicité de Dieu. Le concile émet donc ce troisième article :

Credimus (et confitemur) solum Deum Patrem et Filium et Spiritum Sanctum æternum esse, nec aliquas omnino res, sive relationes, sive proprietates, sive singularitates vel unitates dicantur, et hujusmodi alia, adesse Deo, quæ sint ab æterno, quæ non sint Deus. Denz.-Bannw., n. 391.	Nous croyons (et confessons) que seul Dieu, Père, Fils et Saint-Esprit, est éternel et que les réalités, quelles qu'elles soient, relations, propriétés, particularités, unités et autres semblables, ne peuvent être dites appartenir à Dieu de toute éternité, si elles ne sont Dieu.

Donc, simple distinction de raison entre Dieu et les attributs et l'essence, entre les relations, les propriétés et la substance. Voir DIEU, t. IV, col. 1170-1171 et RELATIONS DIVINES, t. XIII, col. 2145 sq.

La quatrième erreur de Gilbert concernait l'incarnation (voir Geoffroy, col. 613). Cf. GILBERT DE LA PORRÉE, t. VI, col. 1353.

Les *Sententiæ divinitatis* (éd. Geyer, *Die « Sententiæ divinitatis », ein Sentenzenbuch der Gilbertschen Schule*, Munster-en-W., 1909) sont à placer vers le milieu du XII[e] siècle. Elles sont l'œuvre d'un disciple de Gilbert et reproduisent presque à la lettre les points réprouvés à Reims, notamment la doctrine trinitaire et christologique. Les propriétés par lesquelles les hypostases

divines se distinguent l'une de l'autre ne sont pas Dieu, mais en Dieu. Cf. Geyer, *op. cit.*, p. 10-28; p. 160*, 161*, 162*. Voir aussi M. Grabmann, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, t. II, p. 437-438; A. Landgraf, *Untersuchungen zu der Eigenlehre Gilberts de la Porrée* dans *Zeitschr. für kath. Theologie*, Inspruck, 1930, p. 184 sq.

4. *Le début du XIIe siècle (suite) : tendances mystiques.* — Le début du XIIe siècle est dominé par la grande figure de *saint Bernard.* Saint Bernard est avant tout un mystique. C'est dans l'Écriture, dans la contemplation des choses divines qu'il puise toute sa science, une science qui, loin des subtilités d'une vaine philosophie, cherche à conduire les âmes vers la connaissance de soi, l'amour du prochain et la contemplation de Dieu.

On a dit, voir BERNARD *(Saint)*, t. II, col. 763, que son enseignement sur la Trinité avait uniquement consisté à poser le dogme, tel que l'Église l'a défini. Pour Bernard, scruter ce dogme est une spéculation condamnable, la connaissance de la Trinité divine étant réservée à la vie éternelle. On a dit aussi, col. 764, que Bernard avait été dégoûté des spéculations scolastiques sur la Trinité par les tentatives malheureuses de ses contemporains, tentatives qu'il avait dû lui-même dénoncer, poursuivre et faire condamner. Voir surtout *Contra capitula errorum Petri Abælardi*, *P. L.*, t. CLXXXII, col. 1049 sq.; 1053 sq. La doctrine trinitaire de Bernard est condensée dans le *De consideratione*, l. V, c. VII-IX, col. 797-801.

Saint Bernard n'en a pas moins exercé une influence heureuse sur la scolastique. Cf. Grabmann, *op. cit.*, t. II, p. 94-97. Peut-être même, en raison de son mysticisme, eut-il une certaine influence sur l'école de Saint-Victor, dont le chef, Hugues, lui proposa des difficultés soulevées par les théories d'Abélard, ce qui nous vaut le petit traité *De baptismo aliisque quæstionibus*, *P. L.*, t. CLXXXII, col. 1031 sq.

a) Hugues de Saint-Victor († 1141). — La doctrine d'Hugues sur les rapports de la raison et de la foi a été indiquée, t. VII, col. 259-261. Hugues est disciple d'Augustin et il expose avec complaisance la théorie augustinienne de la trinité humaine, image de la Trinité divine : l'âme, la sagesse, l'amour. *De sacramentis*, l. I, part. III, c. IV-XI; XIX-XXI, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 218 B-220 A; 224 D-225 D. Faut-il y voir un point de départ pour une démonstration rationnelle de la Trinité divine? F. Vernet a montré ici, t. VII, col. 267-269, ce qu'il faut penser de cette affirmation. Pour découvrir en elle-même un vestige de la Trinité, il faut d'abord que l'âme se sache créée à l'image de Dieu et parte de cette connaissance. Il y a donc nécessairement un point de départ révélé. Mais il serait excessif d'en vouloir tirer une démonstration proprement dite de l'existence du mystère. Voir *art. cit.*, col. 268. La doctrine trinitaire elle-même est assez rudimentaire chez Hugues, col. 274.

Si le *Tractatus theologicus* édité dans *P. L.*, t. CLXXI, col. 1067 sq., sous le nom d'Hildebert de Lavardin doit être restitué à Hugues de Saint-Victor, on y trouvera c. IV-VIII, un bon exposé de la doctrine catholique s'inspirant de saint Augustin et de Boèce : le mystère de la Trinité, les noms par lesquels selon leurs propriétés nous distinguons les personnes entre elles, l'égalité du Père, du Fils et du Saint-Esprit. On y relève de grandes analogies avec Pierre Lombard.

b) La Summa Sententiarum. — Cette *Somme* présente un réel progrès, spécialement quant à la théologie trinitaire, sur le *De sacramentis*. En ce qui concerne les rapports de la raison et de la foi, elle « adoucit les expressions du *De sacramentis* sur la démonstration rationnelle de la Trinité et, après avoir dit nettement qu'il faut d'abord entendre les témoignages de l'autorité, réduit le rôle de la raison à montrer certains exemplaires de la Trinité dans les œuvres de Dieu, *quædam exemplaria in his quæ facta sunt*, certains vestiges de la Trinité dans l'âme, *in seipsa potuit humana mens vestigium Trinitatis invenire.* Sur le terme *ingenitus* appliqué au Père, sur l'égalité des personnes, l'application du mot *personne* aux trois réalités divines, sur les relations dans la Trinité et les opérations divines, des explications courtes mais précises sont données, qu'on chercherait en vain dans le *De sacramentis* ». F. Vernet, *art. cit.*, col. 285. Voir *Summa sententiarum*, tract. I, c. VI-XI, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 50 D-61 B.

c) Richard de Saint-Victor († vers 1173). — Richard tient une place de premier plan dans le développement de la théologie trinitaire. Sa doctrine a été longuement exposée t. XIII, col. 2684-2691. C'est lui surtout qui a présenté une « démonstration rationnelle » du mystère. Le P. de Régnon indique qu'on peut dégager de sa théologie une double démonstration, l'une d'ordre métaphysique, qui part de l'existence *a semetipso* et qui est développée surtout dans le l. V du *De Trinitate;* voir ici, t. XIII, col. 2687; l'autre, d'ordre psychologique, s'appuyant sur la puissance d'aimer, amour de personne à personne. C'est surtout dans le l. III qu'est développé l'argument; voir ici t. XIII, col. 2684. Mais le l. VI (voir col. 2689) y ajoute un couronnement nécessaire en montrant la plénitude de la vie divine se communiquant dans le Fils et dans l'amour. Sur la valeur de la « démonstration », voir t. XIII, col. 2691. La doctrine de Richard est aussi résumée dans A. d'Alès, *De Deo trino*, p. 197-198; cf. J. Ebner, *Die Erkenntnislehre Richards*, Munster, 1917; A.-M. Ethier, O. P., *Le « De Trinitate » de Richard de Saint-Victor*, Paris, 1939.

Il serait utile de rapprocher Richard de saint Augustin sur le point précis de la théorie psychologique de l'amour appliquée à la Trinité. Le P. de Régnon l'a fait, avec bonheur, semble-t-il, dans ses *Études...*, t. II, p. 305 sq. Tandis qu'Augustin, partant de l'analyse d'un amour *naturel*, se trouve obligé d'insérer un « verbe » dans l'intelligence avant d'envisager la volonté, pour constater que l'amour procède et de l'âme et de son verbe, Richard s'adresse immédiatement à l'amour *personnel* ou amour d'amitié, qui ne peut pas ne pas exister en Dieu et qui pose nécessairement la multiplicité des personnes qui s'aiment.

Le P. de Régnon fait également observer qu'au sommet des choses, théorie métaphysique et théorie psychologique se rejoignent. Au sommet métaphysique, Dieu, c'est l'amour subsistant à l'état d'acte qui est sa propre substance, sa propre vie, sa propre subsistence. L'Être, c'est-à-dire Dieu, est le Bon, l'Amour. Amour, c'est la substance divine, identique chez les Trois. Aimant, c'est le suppôt, la personne divine. Un seul Amour, voilà l'unité; trois Aimants, c'est la Trinité. *Op. cit.*, p. 312-313. Cf. Richard, *De Trinitate*, l. V, c. XX, *P. L.*, t. CXCVI, col. 963 CD.

Les appropriations divines ont été étudiées par Richard dans un opuscule qui fait suite au *De Trinitate*, *ibid.*, col. 992-994. L'amour que les personnes divines ont entre elles est brièvement rappelé dans l'opuscule *Quomodo Spiritus Sanctus est amor Patris et Filii. Ibid.*, col. 1011. Voir M.-T. L. Penido, *Glose sur les processions d'amour dans la Trinité*, dans *Eph. theol. Lovanien.*, t. XIV, 1937, p. 33-68.

En parlant de la procession du Fils, Richard, voulant faire écho à la formule de certains Pères, parle de la substance qui engendre et de la substance qui est engendrée, *substantia genuit substantiam.* Substance est ici, pour lui, l'équivalent de personne, en marquant toutefois que toute la réalité de la personne se confond avec la substance. *De Trinitate*, l. VI,

c. XXII. C'est là d'ailleurs une conception conforme à la définition qu'il donne de la personne : l'être qui possède une nature. *Ibid.*, l. IV, c. XI, col. 937 B. La formule ne présenterait pas plus d'intérêt que la *voluntas genuit voluntatem* de saint Julien de Tolède, si l'on n'avait quelque raison de penser que Richard a visé ici Pierre Lombard qui, au moment où Richard écrivait son traité, enseignait que « la divine essence n'a pas engendré l'essence. En effet, puisque la divine essence est une chose unique et suprême, si l'essence divine a engendré l'essence, une chose s'est engendrée elle-même; ce qui est absolument impossible. Mais le Père seul a engendré le Fils, et du Père et du Fils procède le Saint-Esprit ». *Sent.*, l. I, dist. V. Le IVe concile du Latran a donné raison à Pierre Lombard contre Joachim, abbé de Flore, qui attaquait précisément la position prise par le Maître des Sentences. En condamnant Joachim, le concile n'a pas atteint Richard; voir ici, t. XIII, col. 2694. Ce qui fut condamné, c'est le trithéisme qui se cachait sous la formule de l'abbé de Flore. (Voir plus loin, col. 1727.)

2° *De Pierre Lombard au IVe concile du Latran.* — Pierre Lombard († 1160) est un initiateur; il entend réagir contre les abus des dialecticiens, restituer à la révélation le primat sur la raison, faire un appel modéré à la philosophie dans le seul but d'éclairer le dogme, interroger surtout l'Écriture et les Pères. Son œuvre présente un programme relativement complet et ordonné de la théologie, dans lequel il s'efforce de concilier en une synthèse cohérente les éléments traditionnels parfois disparates ou divergents.

A tous ces titres, le livre des *Sentences* de Pierre Lombard marque le début d'une période nouvelle. Si le Maître a eu des continuateurs, des commentateurs ou imitateurs, il existe toutefois encore des auteurs indépendants. Enfin, l'ère des hérésies n'est pas close; plusieurs erreurs attaqueront encore, à la fin du XIIe siècle, le dogme de la Trinité et auront leur solution au IVe concile du Latran.

1. *Pierre Lombard et son influence immédiate.* — La doctrine trinitaire de Pierre Lombard a été exposée t. XII, col. 1991-1992. Le plan du l. Ier, consacré à la Trinité, appelle de sérieuses réserves; Pierre se justifie en disant que l'objet de notre jouissance devant être finalement la Trinité, il est bon d'en commencer l'étude dès le principe. La distinction du *De Deo uno* et du *De Deo trino*, si souhaitable, n'est donc pas réalisée.

a) Maître Bandinus (XIIe s.) mérite à peine une mention : abréviateur plutôt que continuateur de Pierre Lombard, il donne de simples notes dans le *De sacrosancta Trinitate* qui forme le l. Ier de ses *Sentences. P. L.*, t. CXCII, col. 871-1028. Voir ici t. II, col. 140.

b) Pierre de Poitiers († 1205), au contraire, s'est appliqué à mettre en relief et à expliquer la doctrine du Lombard dans cinq livres de *Sentences. P. L.*, t. CCXI, col. 791 sq. Sauf quelques chapitres (I-II, VIII-XVI), le l. Ier est entièrement consacré à la Trinité. L'auteur aborde les problèmes doctrinaux plutôt de biais, en fixant la terminologie avec exactitude. C'est, en somme, un véritable traité des notions divines et des noms divins. La seconde partie du c. III en indique le plan :

Il y a neuf genres de termes qu'on applique à Dieu. Les uns désignent l'essence et présentent toujours une signification essentielle, par exemple l'essence, la divinité, etc. D'autres désignent l'essence (le texte de Migne porte *existentiam?*), et cependant ont parfois une acception personnelle, par exemple : la puissance, la sagesse, la bonté. Quelques-uns, et par leur expression et par leur signification, s'appliquent aux relations de toute éternité; par exemple : Père, Fils. Il y en a qui s'appliquent collectivement aux trois personnes sans pouvoir être dits d'aucune d'entre elles, comme la Trinité. Certaines expressions marquent un rapport de la divinité aux créatures et conviennent à toutes les personnes : Créateur, Seigneur. Mais d'autres, qui impliquent pareillement un rapport aux créatures, rapport ne se réalisant que dans le temps, ne conviennent pas à toutes les personnes, par exemple : être envoyé. D'autres conviennent à une personne et dans le temps, sans rapport aux créatures : être incarné, fait homme. Dans ce dernier genre se rencontrent des expressions métaphoriques, comme « agneau », « lion », « caractère », etc. C'est de toutes ces énonciations qu'il sera ici traité. Col. 795 AB.

Pierre de Poitiers et son maître Pierre Lombard, ainsi qu'Abélard et Gilbert de la Porrée, furent l'objet de vives attaques de la part de *Gauthier de Saint-Victor*, dans son ouvrage *Libri contra quatuor Labyrinthios Franciæ, P. L.*, t. CXCIX, col. 1127 sq. (simples extraits); voir ici t. VI, col. 1171. Les critiques concernant le l. Ier sont restées inédites en presque totalité. C'est par une note de dom Mathoud qu'on en connaît les plus pertinentes, *P. L.*, t. CCXI, col. 785 CD-786 A. La plus importante est à coup sûr celle qui concerne l'habitation personnelle du Saint-Esprit, identifié avec la charité, dans l'âme juste. Voir l'article suivant, col. 1841.

c) Sur *Gandulphe de Bologne*, voir t. VI, col. 1146-1150, où J. de Ghellinck résume les conclusions de son livre *Le mouvement théologique au XIIe siècle*, p. 178 sq. Comme Pierre Lombard, Gandulphe traite de la Trinité dans le l. Ier, ordonné comme celui du Maître des Sentences : Dieu, la Trinité, les attributs divins, la science divine, la prédestination, la volonté divine.

d) Faut-il rapporter à *Gauthier de Châtillon* († vers 1201) un traité *De Trinitate, P. L.*, t. CCIX, col. 575 sq.? L'auteur, quel qu'il soit, semble avoir composé cet écrit contre ceux qui prétendaient qu'en Dieu des propriétés ou des relations sont des réalités différentes de la substance divine. C. XI. Seraient-ce des disciples attardés de Gilbert? La conception de trois personnes constituées en Dieu par trois propriétés absolues distinctes virtuellement de l'essence divine n'était pas inouïe à cette époque. Voir ci-dessous, col. 1731, un texte significatif de Robert Grossetête, évêque de Lincoln.

Ce *De Trinitate* s'inspire visiblement de Pierre Lombard et comprend treize chapitres. Après avoir démontré les perfections essentielles de Dieu (c. I), l'auteur prouve qu'il y a trois personnes dans l'unité de la substance divine (c. II). Le Père est sans principe; le Fils est engendré; le Saint-Esprit procède de l'un et de l'autre (c. III). D'où il suit que le Père ne tient de personne ce qu'il a; que le Fils tire du Père ce qu'il possède et que le Saint-Esprit tire, non par grâce, mais naturellement, ce qu'il a et du Père et du Fils, sans que ces mutuelles dépendances marquent la moindre infériorité dans la seconde et la troisième personne (c. IV). La Trinité n'a qu'une opération *ad extra* commune aux trois personnes (c. V); donc tout ce qu'on dit substantiellement de Dieu peut être dit du Père, du Fils et du Saint-Esprit. En passant, l'auteur examine s'il est permis de dire qu'il y a dans la Trinité trois « substances » individuelles de nature raisonnable (définition de la personne par Boèce). Sa solution est négative, en raison de l'usage (c. VI). Ce qui convient à Dieu de toute éternité par rapport à sa nature peut être attribué à chacune des personnes; il faut en dire autant de ce qui convient à Dieu dans le temps par rapport à la créature. L'incarnation est à part, car elle n'implique pas en Dieu de rapport à la créature (c. VII). Le c. VIII rappelle que les prédicats relatifs concernent les personnes et qu'il faut en conséquence parler de Dieu *trine* et non de Dieu *triple*. Les c. IX et X montrent les similitudes de la Trinité dans l'âme humaine : seuls les bienheureux dans le ciel auront une connaissance parfaite de la Trinité. Le c. XII explique en bonne part un texte de saint Jérôme et certaines expressions de la préface de la messe de la Trinité (cette préface date de l'époque carolingienne). Enfin (c. XIII) l'auteur réfute l'erreur de ceux qui, attribuant au Père seul la puissance, au Fils seul la sagesse, au Saint-Esprit seul la bonté, se vantent de comprendre le mystère : une telle prétention est folie et la transcendance du mystère exige de nous une foi plus humble.

e) Existe-t-il un lien de dépendance, doctrine et plan, entre les Sentences et le sermon XXXIV, *In festivitate sanctæ Trinitatis* de saint *Martin de Léon* († 1202), *P. L.*, t. CCVIII, col. 1269? A lire ce « sermon », qui n'a rien d'un morceau oratoire, mais qui a tout d'un traité didactique, on serait tenté de l'admettre. L'auteur espagnol, du moins, puise à la même source principale, saint Augustin, et développe son exposé suivant un plan similaire. De plus on y retrouve la doctrine du Saint-Esprit, charité de Dieu dans l'âme, col. 1302 D-1305 A.

Voici le résumé de l'ouvrage : 1. Preuves de la Trinité par l'Écriture, Ancien et Nouveau Testament, col. 1271-1274 D; 2. Vestiges de la Trinité dans les créatures et image dans l'âme, col. 1274-1280 A; 3. Exposé du mystère et terminologie à garder, col. 1280-1282 C; 4. Vérité, immutabilité, simplicité de l'essence divine qui ne posséde rien qui ne soit elle-même, col. 1282-1290 B; 5. L'Esprit-Saint, amour du Père et du Fils, procède éternellement de l'un et de l'autre, quoi qu'en disent les Grecs, et cette procession n'est pas une génération, col. 1290-1294 C; 6. Mission visible et invisible du Saint-Esprit dans le monde et dans les âmes, col. 1294-1297 C; 7. Mission du Fils comparée à celle de l'Esprit, col. 1297-1301 B; 8. Du don de l'Esprit-Saint à l'âme par la charité, col. 1301-1306 D; 9. Égalité des trois personnes dans leurs perfections, col. 1307-1310 A; 10. Les propriétés personnelles, col. 1310-1311 B. — Le reste du « sermon », tout comme la fin du l. Ier des *Sentences* concerne la nature divine comme telle (intelligence, science, prédestination, volonté). L'ouvrage se clôt par la profession de foi de Nicée longuement commentée, col. 1326 B-1328 C et par une exhortation aux Juifs incrédules à revenir à la foi d'Abraham à qui aurait été révélée la Trinité, et à croire en Jésus-Christ, Messie envoyé par Dieu et Fils de Dieu, col. 1350.

2. *Auteurs indépendants.* — D'autres écrits, de caractères et de genres très divers, ne semblent pas avoir subi l'influence des *Sentences*.

a) Achard de Saint-Victor († 1171). — On lui attribuait un *De Trinitate* dont, semblait-il, il ne restait plus trace. Voir t. I, col. 310 et Ceillier, *op. cit.*, p. 709. Avec quelque vraisemblance on a aujourd'hui identifié ce traité avec le commentaire du pseudo-Bède sur le *De Trinitate* de Boèce, *P. L.*, t. XCV, col. 391-411. La rédaction de ce commentaire accuse une certaine habitude de la scolastique, encore que la doctrine exposée ne présente aucun relief et se traîne dans des généralités entrecoupées de remarques historiques, grammaticales ou étymologiques. Le dernier paragraphe seul présente quelque intérêt en raison de la définition de la personne donnée par Boèce et qu'il s'agit d'appliquer à la Trinité : il faut, de toute nécessité, déclare l'auteur, entendre le mot *substantia* dans le sens d'*hypostasis*, col. 411 C. Le commentaire se clôt sur une curieuse hésitation, l'auteur n'osant ni affirmer ni nier que les trois personnes soient coéternelles, ne voulant pas paraître accorder au Fils et au Saint-Esprit une sorte d'autorité sur le Père, se refusant néanmoins à dire qu'ils ne sont pas éternels comme lui, col. 411 D.

b) Hugues d'Amiens, archevêque de Rouen († 1164). — Hugues écrit sur la Trinité en un tout autre genre. L'exposé du mystère est contenu dans le l. Ier de ses *Dialogues*, où il est aussi question de l'incarnation. L'auteur procède par interrogations et réponses.

Dieu est le Souverain Bien, un dans son essence, trine dans ses personnes (I). La Trinité ne s'oppose pas à la simplicité (IV) ni à l'éternité (V), ni l'unité à la distinction des personnes (VI-VIII). L'image de la Trinité est dans l'âme : intelligence, mémoire, amour (IX). Le Fils est engendré et l'Esprit-Saint procède du Père et du Fils (X). Comme tous ses contemporains, Hugues trouve des preuves scripturaires de la Trinité dans la Genèse; mais, sur la connaissance du mystère, sa doctrine est ferme : la raison humaine ne peut l'acquérir et c'est la foi seule qui nous permet d'y atteindre. *P. L.*, t. CXCII, col. 1141-1147. Voir aussi *De memoria*, l. I, col. 1301-1308; *De fide catholica et oratione dominica, passim*, col. 1323 sq.; cf. ici, t. VII, col. 205 sq.

c) Adam Scot (fin du XIIe siècle) est plutôt un mystique. Voir t. I, col. 389. Son traité *De tripartito tabernaculo* et la lettre aux prémontrés qui le suit, *P. L.*, t. CXCVIII, apportent cependant une contribution non négligeable à l'histoire du dogme trinitaire. Le traité est divisé en trois parties : 1. Explication, au sens littéral, du tabernacle de Moïse; 2. Au sens allégorique, interprétation de ce tabernacle par rapport à l'âme devenue image de la Trinité dans l'imitation de la passion du Christ. C'est dans cette partie que se trouvent les emprunts au dogme trinitaire. Voir surtout col. 762 BC. Dans la lettre, *De triplici genere contemplationis*, Adam décrit l'image de la Trinité dans l'esprit créé, part. I, § XXI-XXX, col. 805 sq., en marquant combien la Trinité, par sa transcendance même, se différencie des faibles images qu'on en peut avoir; l'auteur est ainsi amené à faire l'exposé du mystère. La deuxième partie est consacrée à l'adoption de l'âme par les personnes de la Trinité, ce qui permet à l'auteur de revenir, au § XVI, sur l'image de la Trinité dans l'âme, col. 833 CD, et sur les processions divines en même temps que sur la distinction des personnes, § XVII, col. 835.

d) Pour clore cette série, citons quelques lettres, essais, sermons, d'un intérêt non négligeable.

Des sermons attribués à Hildebert de Lavardin, voir t. VI, col. 2466, bien peu sont authentiques. Le sermon *De Trinitate*, *P. L.*, t. CLXXI, col. 595, doit être restitué à Pierre Comestor († 1178). — Le cardinal Henri de Marsi († 1188), dans le *De peregrinante civitate Dei*, *P. L.*, t. CCIV, touche à plusieurs reprises aux questions trinitaires : opérations communes aux trois personnes et cependant appropriations légitimes, tract. I, col. 262-263; image de la Trinité dans la créature, tract. II, col. 270-271; témoignage rendu par la Trinité à ses amis qui, par là, se distinguent des fils et des serviteurs, tract. III, col. 275 sq. — Baudoin, archevêque de Cantorbéry († 1188) parle en mystique de la Trinité : habitation de la Trinité dans l'âme par la charité, serm. XIII, *P. L.*, t. CCIV, col. 528; vie de la Trinité, une dans les trois personnes distinctes, idéal de la vie cénobitique, serm. XV, col. 545 sq.; témoignage rendu par la Trinité (cf. I Joa., V, 7) à ses amis, *Liber de commendatione fidei*, col. 614 sq., cf. 619 B, 628 BC, 634 CD. — Pierre de Blois († 1200) a, sur la Trinité, *P. L.*, t. CCVII, col. 637-641, un sermon où l'on relève une formule expressive au sujet de l'unité divine *simplex et unissima*, col. 640 B; du même auteur signalons une poésie, *Tractatus de sacrosanctis venerabilis sacramenti eucharistiæ mysteriis*, col. 1135 sq., dont le prologue, écrit en vers léonins, est constitué par une triple invocation au Père, au Fils et au Saint-Esprit, col. 1135 B-1138 C. — D'Alain de Lille († 1202), qu'on retrouvera plus loin, outre les doxologies trinitaires terminant la plupart de ses sermons, on indiquera les sermons IV, t. CCX, col. 207 D-208 B, et VIII, col. 218 B sq.; les *Memorabilia*, col. 254 AB; les *Theologicæ regulæ*, reg. I-LXI, col. 621-650; les *Distinctiones dictionum theologicarum*, v° *Trinitas*, col. 980 B. Tous ces textes renferment des observations ou des exposés utiles.

Enfin, après deux anonymes, auteurs de commentaires sur le symbole des apôtres et sur le *Quicumque*, *P. L.*, t. CCXIII, col. 728-730, 735-744 (ces références concernent la Trinité), terminons par le curieux sermon de Garnier, évêque de Langres († vers 1198), *De sanctissima Trinitate*, *P. L.*, t. CCV, col. 710-721. Les auditeurs langrois devaient être habitués aux subti-

lités pour comprendre un tel discours, qui prétend démontrer philosophiquement la Trinité par les choses extérieures et ce, en vertu d'arguments non seulement probables, mais nécessitants. Tout le raisonnement porte sur les rapports des trois côtés du triangle isocèle! Cela posé, à l'aide de textes de l'Ancien et du Nouveau Testament, Garnier expose le mystère, exhortant les fidèles à réfléchir souvent à ces vérités *quæ simplici sermone vix teneri poterant*, col. 721 A.

3. *Controverses.* — L'histoire du IIIe concile du Latran montre quelles étaient, vers la fin du XIIe siècle, les préoccupations des controversistes. Voir ici t. VIII, col. 2647 sq. Les adversaires du dehors étaient, en plus des vagabonds de toute sorte, les albigeois, les vaudois, les Juifs et les Sarrasins musulmans. Mais, dans l'Église même, les apologistes eurent à combattre les erreurs de quelques théologiens. Soit du dedans, soit du dehors, les attaques ont visé, plus d'une fois, le dogme trinitaire.

a) Les hérétiques du dehors. — Au concile de Vérone de 1184, Lucius III, de concert avec l'empereur Frédéric Barberousse, promulgua un décret contre tous les hérétiques de son temps, nommément « les cathares, les patarins, les humiliés ou pauvres de Lyon (vaudois), les passagiens, les josépins, les arnaldistes ». *Decret. Greg. IX*, l. V, tit. II, c. 9. Voir le texte latin, ici t. VIII, col. 1547. Les recherches consacrées à ces sectes ou à leurs fondateurs n'ont pas toujours permis d'identifier complètement leur doctrine. Il semble qu'on puisse les partager en trois grandes classes qui, par la force de leur opposition à l'Église, se sont pratiquement unies dans la même rébellion et ont mérité le même anathème.

D'une part, on trouve les partisans d'un néo-manichéisme, que caractérise la croyance en un double principe : les albigeois, t. I, col. 678, ou les cathares, t. II, col. 1993, avec toutes les nuances qui différencient leurs sectes et que nous fait connaître un converti, Rainier Sacconi, *Summa de catharis et leonistis*, publiée dans Martène et Durand, *Thesaurus novus anecdotorum*, Paris, 1717, t. V, col. 1761-1776. Voir aussi un autre converti, Bonacorsi, *Vita hæreticorum*, *P. L.*, t. CCIV, col. 775; Ermengaud, *Contra hæreticos*, *ibid.*, col. 1235 sq., et Moneta de Crémone, *Adversus catharos et valdenses libri V*, Rome, 1743. Voir la bibliographie à l'art. CATHARES, t. II, col. 1997. Faut-il rapprocher des cathares les josépins? Le problème est obscur; voir, t. VIII, col. 1547. Mais, à coup sûr, doivent leur être identifiés, tout au moins dans la pensée de Lucius III, les patarins. Voir t. XI, col. 2243.

Une deuxième classe serait constituée par les hérésies principalement antiecclésiastiques, faisant écho aux idées de réforme alors en l'air, dans lesquelles pouvait parfois se mêler une certaine dose de manichéisme, mais où l'on trouvait surtout une volonté de révolte contre l'autorité. C'est le cas des pétrobrusiens, dénoncés dès le début par Pierre le Vénérable, *P. L.*, t. CLXXXIX, col. 719 sq., voir BRUYS *(Pierre de)*, t. II, col. 1153; des henriciens, voir HENRI, t. VI, col. 2182 et, en général, des vaudois ou pauvres de Lyon. Cf. Bernard de Fond-Cauld, *Adversus waldensium sectam*, *P. L.*, t. CCIV, col. 793 sq. De ces sectes, il faut rapprocher les arnaldistes, voir ARNAUD DE BRESCIA, t. I, col. 1973; cf. Bonacorsi, *op. cit.*, *P. L.*, t. CCIV, col. 791-792. Sans être nommément désignées, ces sectes virent plusieurs de leurs doctrines condamnées par le IIe concile du Latran, can. 23; voir t. VIII, col. 2642-2643.

Enfin, une troisième classe renferme les hérétiques faisant figure de judaïsants, sans toutefois l'être réellement, ainsi que G. Lacombe l'a démontré contre Schmidt et Newman. Voir G. Lacombe, *La vie et les œuvres de Prévostin*, Kain, 1927. Tels étaient les passagiens, dénoncés par Bonacorsi et par Prévostin de Crémone; voir ici t. XI, col. 2206. Quant aux juifs et aux mahométans, leur monothéisme rigide et leur opposition au Christ les plaçaient avec les passagiens au premier rang des adversaires de la Trinité.

A la fin du XIIe siècle, toutes ces sectes se sont pour ainsi dire compénétrées et toutes subissent plus ou moins indirectement l'effet de préjugés antitrinitaires ou déformateurs de la vérité trinitaire; voir plus loin. Des apologistes, comme Alain de Lille, ont attaqué de front toutes ces hérésies simultanément, *De fide catholica contra hæreticos sui temporis*, *P. L.*, t. CCX, col. 305 sq.

Toutefois le dogme de la Trinité est directement nié par les passagiens, les juifs et les « sarrasins ». La loi mosaïque, retenue par les passagiens, les empêchait d'admettre la divinité du Christ. Les personnes divines ne sont donc pas d'une seule substance : le Fils est inférieur au Père, et le Saint-Esprit, inférieur au Père et au Fils. C'est de l'ébionisme pur. Bonacorsi consacre trois chapitres de sa réfutation à rétablir la vérité du dogme trinitaire, c. II-IV, t. CCIV, col. 788. Dans sa *Summa contra hæreticos*, Prévostin distingue nettement les passagiens des cathares; il réfute les premiers qui n'admettent qu'un principe, le Père tout-puissant, personne unique. Le Fils n'est ni de la même substance, ni de la même dignité que le Père; il est Dieu par adoption. Cf. Lacombe, *op. cit.* Par contre, il semble que, dans sa *Summa theologica*, Prévostin n'ait pas saisi la doctrine catholique de la relation, si nécessaire cependant pour rendre raison de la distinction des personnes, puisqu'il enseigne que les personnes divines sont constituées *par elles-mêmes* et se distinguent l'une de l'autre par leur propre réalité : donc, négation des relations et des notions; cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, Ia, q. XXXII, a. 2. Cette opinion singulière a trouvé deux timides approbateurs au XIVe siècle, Guillaume de Rubione et Gauthier de Catton. Cf. M. Schmaus, *Der « Liber Propugnatorius » des Thomas Anglicus und die Lehrunterschiede zwischen Thomas von Aquin und Duns Scotus*. II. *Die Trinitarischen Lehrdifferenzen*, II Band, Anhang, *Texte*, Munster-en-W., 1930, p. 389, 544-547. Un seul auteur du XIVe siècle a soutenu franchement cette opinion, c'est Grégoire de Rimini († 1358), *In Ium Sent.*, dist. XXVI, q. I, a. 2.

Les controverses antijuives ont existé de tous temps. Voir JUIFS *(Controverses avec les)*, t. VIII, col. 1870 sq. Le dogme trinitaire a été spécialement défendu contre eux. Nous avons déjà rencontré sur notre chemin Isidore de Séville et Pierre Damien avant le XIIe siècle. Les auteurs cités t. VIII, col. 1881 omettent ou ne font qu'effleurer accidentellement la question de la Trinité. Des auteurs mentionnés col. 1888, on ne retiendra que quelques noms : le pseudo-Guillaume de Champeaux, *P. L.*, t. CLXIII, col. 1056 D-1060 C; Guibert de Nogent, dans son *De incarnatione contra Judæos*, l. III, c. X, *P. L.*, t. CLVI, col. 525 C-526 D; Pierre de Blois, *Contra perfidiam Judæorum*, *P. L.*, t. CCVII, où l'auteur veut établir la vérité de la Trinité et de l'unité de Dieu par l'Ancien Testament, c. V, col. 828 A-834 B, mais où il ajoute les arguments du Nouveau Testament « pour l'édification et la consolation des chrétiens », c. VI, col. 834-835 A. De l'anonyme *Tractatus adversus Judæum*, *P. L.*, t. CCXIII, col. 749 sq., la première partie est consacrée à la preuve du mystère : existence du mystère, génération du Fils, divinité du Saint-Esprit, procession de la troisième personne *a Patre Filioque;* le tout appuyé par des textes de l'Ancien Testament. La démonstration se clôt par une preuve générale, tirée de la vision d'Abraham, n. 2-9, col. 750 A-756 A. L'auteur trouve

la Trinité dans Is., vi, 3 : *Quem mittam et quis ibit nobis?* N. 66, col. 798.

Gauthier de Châtillon, au l. III du *Contra Judæos*, accumule des textes sans valeur de l'Ancien Testament pour prouver la Trinité. *P. L.*, t. ccix, col. 453-458. De son côté, Alain de Lille, au l. III du *Contra hæreticos*, démontre aux Juifs qu'il n'y a pas contradiction à affirmer une essence et trois personnes, c. i-ii, *P. L.*, t. ccx, col. 399 D-403 A. Il développe ensuite les preuves (?) par l'Écriture, c. iii, col. 403-405 B, et par la raison : arguments tirés de l'unité et du nombre, de la sagesse issue du Père et du nœud qui la rattache au Père; comparaison de l'âme (mémoire, intelligence, volonté) et de la lumière (l'unique flamme de trois flambeaux conjoints), c. iv-v, col. 405-407 A.

Les autres controversistes ou font silence ou n'ont que de vagues allusions au problème trinitaire. Le meilleur exemple qu'on puisse apporter est celui de Pierre le Vénérable rappelant à propos des « sarrasins » les anciennes hérésies d'Arius, de Macédonius, de Sabellius. *P. L.*, t. clxxxix, col. 665.

Quant aux hérétiques inféodés au dualisme manichéen, ils ne pouvaient que difficilement admettre le principe de la Trinité chrétienne, surtout en considération du Dieu de l'Ancien Testament, le Dieu mauvais. Comment pourraient-ils concéder que le Fils fût l'égal du Père? Cf. Bonacorsi, *op. cit.*, t. cciv, col. 777 B; Alain de Lille, *op. cit.*, l. I, c. xxiii, t. ccx, col. 334 C sq. Comment pouvaient-ils admettre l'action du Saint-Esprit conjointe à celle des autres personnes, puisqu'ils rejetaient le baptême? Bonacorsi, col. 777 C. D'ailleurs, tous se réclamaient du règne de l'Esprit, qui avait définitivement remplacé celui du Fils de Dieu et de l'Église. Moneta de Crémone nous apprend que ces hérétiques admettaient l'existence des trois personnes, mais formulaient toutes sortes de théories à leur propos en particulier sur ce qui concerne le Saint-Esprit. *Op. cit.*, p. 4, 6, 36. Rien d'étonnant que les papes ou les conciles aient imposé à tous, dès le début du xiiie siècle, la foi en la sainte Trinité.

b) Controverses intérieures. — Les lointains disciples d'Abélard, a-t-on dit, col. 1714, sombrèrent dans une sorte de panthéisme. Amaury de Bène, voir t. i, col. 937, est à citer en premier lieu. Pour lui, Dieu est la forme de toute créature. On se demande quelle est sa pensée au sujet de la Trinité. Ses disciples nous l'apprennent. Selon eux, le Père s'est incarné en Abraham et son rôle se termine au moment où le Fils s'incarne en Marie et commence à agir dans le monde. Mais ni Abraham, ni Jésus ne sont Dieu. Enfin, à l'époque où vivait Amaury, le règne du Fils est terminé. C'est le Saint-Esprit, s'incarnant en tout homme, qui leur apporte à tous et à chacun les prérogatives qui, jusque là, avaient été le propre d'Abraham, puis du Christ. Cette singulière doctrine qu'on retrouve chez les joachimites et les guillelmites, voir ces mots, dérivait-elle du trithéisme de Joachim de Flore? Voir t. viii, col. 1437 sq. Ce qui est certain, c'est qu'elle favorisait singulièrement la rébellion chez les révoltés. Pour les « spirituels » de toute sorte, le règne de l'Église était terminé et devait faire place à celui de l'Esprit. Nous avons là une explication de l'attitude antiecclésiastique de bon nombre des hérétiques du xiie et du xiiie siècles.

David de Dinant, avec un panthéisme plus accentué dans le sens du matérialisme, aboutissait aux mêmes conséquences en ce qui concerne la Trinité. David fut pareillement condamné au concile de Sens de 1210 et par Robert de Courçon, légat du pape, dans le règlement donné à l'université de Paris, en 1215.

Une figure plus attachante est celle de Joachim de Flore. Voir t. viii, col. 1425 sq. C'est dans son *Libellus de unitate seu essentia Trinitatis* (non publié) que se trouve la controverse engagée par lui contre Pierre Lombard. Joachim avait traité celui-ci d'hérétique et d'insensé pour avoir enseigné, à la dist. V, qu' « une chose souveraine est Père, Fils et Saint-Esprit » et dit qu' « elle n'engendre, ni n'est engendrée, ni ne procède ». Joachim s'imaginait qu'il fallait admettre en Dieu quatre réalités : trois personnes et une essence distinguée des trois personnes et qu'en Dieu donc aucune chose n'existait qui fût tout ensemble Père, Fils et Saint-Esprit, car ce serait admettre une quaternité, savoir : l'essence commune et les trois personnes. Joachim ajoutait même que cette unité d'essence n'était pas proprement et véritablement une unité numérique, mais une simple unité collective et de ressemblance, comme il est dit dans les Actes des apôtres « que la multitude des croyants n'avaient qu'un cœur et qu'une âme ». Ce qui n'empêcha pas Joachim, dans un âge plus avancé, de s'exprimer fort correctement sur la Trinité. Cf. *Psalterium decem chordarum*. Texte dans Ceillier, *op. cit.*, p. 831.

4. *Les décisions de l'Église.* — Il n'est ici question que des décisions doctrinales, lesquelles se réduisent à deux :

a) Profession de foi imposée par Innocent III à Durand de Huesca (1208). — En ce qui concerne le dogme trinitaire, deux points y sont fortement accentués :

1. Corde credimus, fide intelligimus, ore confitemur et simplicibus verbis affirmamus : Patrem et Filium et Spiritum sanctum tres personas esse, unum Deum, totamque Trinitatem coessentialem et consubstantialem et coæternalem et omnipotentem et singulas quasque in Trinitate personas plenum Deum... Denz.-Bannw., n. 420.	Nous croyons de cœur, admettons par la foi et confessons de bouche, affirmant notre croyance par ces simples mots : le Père et le Fils et le Saint-Esprit sont trois personnes et un seul Dieu et toute la Trinité est coessentielle, consubstantielle, coéternelle et toute-puissante, et chacune des personnes de la Trinité est Dieu tout entier...

On remarquera la formule « coessentielle, consubstantielle, coéternelle », appliquée à la Trinité elle-même et la plénitude de la divinité reconnue à chaque personne. Il y a là une réminiscence du symbole de Léon IX emprunté, quant au sens, aux interrogations proposées par les *Statuta Ecclesiæ antiqua* aux candidats à l'épiscopat. Voir Denz.-Bannw., n. 343 et note. Innocent III ajoute que cette unité divine dans la Trinité est bien celle que nous affirmons en récitant le symbole des apôtres ou le symbole de Nicée et le *Quicumque*.

2. Patrem quoque et Filium et Spiritum Sanctum unum Deum de quo nobis sermo, esse creatorem, factorem, gubernatorem et dispositorem omnium corporalium et spiritualium, visibilium et invisibilium, corde credimus et ore confitemur. Novi et Veteris Testamenti unum eumdemque auctorem credimus esse Deum qui in Trinitate, ut dictum est, permanens, de nihilo cuncta creavit... Denz.-Bannw., n. 421.	Nous croyons de cœur et confessons de bouche que cet unique Dieu dont nous parlons, le Père, le Fils et le Saint-Esprit, est le créateur, l'auteur, le gubernateur et l'ordonnateur de toutes les choses corporelles et spirituelles, visibles et invisibles. Nous croyons que Dieu est l'unique et le même auteur à la fois de l'Ancien et du Nouveau Testament, ce Dieu qui, demeurant dans sa Trinité, a créé toutes choses de rien.

L'hérésie dualiste est ici nettement atteinte avec le caractère spécial que lui avaient donné les albigeois, en distinguant le Dieu, auteur de l'Ancien Testament, et le Dieu, auteur du Nouveau. Voir Albigeois, t. i, col. 678. Il s'agit de prémunir les nouveaux convertis contre l'hérésie dualiste ambiante. D'ailleurs cette profession de foi servit à plusieurs reprises pour rece-

voir dans l'Église les hérétiques des différentes sectes. Voir Denz.-Bannw., n. 420, p. 185, note 2.

b) Décisions doctrinales du IVe concile du Latran (1215). — Deux décisions également. L'une définit la foi catholique « contre les albigeois et autres hérétiques ». C'est le célèbre chapitre *Firmiter;* en voir le texte et la traduction à ALBIGEOIS, t. I, col. 683. La première partie de cette définition est tout entière consacrée au dogme trinitaire. Denz.-Bannw., n. 428.

L'autre déclaration doctrinale concerne l'affaire de l'abbé de Flore contre Pierre Lombard. Après avoir relevé l'affirmation de Joachim à peu près dans les termes où on l'a rapportée ci-dessus, le concile rend sa sentence en approuvant — chose rare dans les annales de la théologie — la position prise par Pierre Lombard :

Nos autem, sacro approbante concilio, credimus et confitemur cum Petro Lombardo, quod una quædam summa res est, incomprehensibilis quidem et ineffabilis, quæ veraciter est Pater et Filius et Spiritus Sanctus; tres simul personæ, ac singillatim quælibet earumdem; et ideo in Deo solummodo Trinitas est, non quaternitas; quia quælibet trium personarum est illa res, videlicet substantia, essentia seu natura divina; quæ sola est universorum principium, præter quod aliud inveniri non potest; et illa res non est generans, neque genita, nec procedens, sed est Pater, qui generat, et Filius qui gignitur, et Spiritus qui procedit; ut distinctiones sint in personis, et unitas in natura.	Quant à nous, avec l'approbation du saint concile, nous croyons et confessons avec Pierre Lombard, qu'il est une réalité souveraine, unique, incompréhensible certes et ineffable, laquelle est vraiment le Père et le Fils et le Saint-Esprit; les trois personnes ensemble et chacune d'elles en particulier; et ainsi, en Dieu, il y a seulement une Trinité et non une quaternité. Chacune des trois personnes, en effet, est cette réalité, à savoir la substance, essence ou nature divine, laquelle seule est le principe de toutes choses et en dehors de laquelle aucun autre principe ne peut être trouvé. Et cette réalité n'engendre pas, ni n'est engendrée, ni ne procède; mais c'est le Père qui engendre, le Fils qui est engendré et le Saint-Esprit qui procède; de sorte que c'est dans les personnes que sont les distinctions et dans la nature qu'est l'unité.
Licet igitur alius sit Pater, alius Filius, alius Spiritus Sanctus, non tamen aliud; sed id quod est Pater, est Filius, et Spiritus Sanctus idem omnino; ut secundum orthodoxam et catholicam fidem consubstantiales esse credantur. Pater enim ab æterno Filium generando, suam substantiam ei dedit, juxta quod ipse testatur : *Pater quod dedit mihi, majus omnibus est* (Joa., x, 29). Ac dici non potest, quod partem substantiæ suæ illi dederit, et partem ipse sibi retinuerit, cum substantia Patris indivisibilis sit utpote simplex omnino. Sed nec dici potest quod Pater in Filium transtulerit suam substantiam generando, quasi sic dederit Filio, quod non retinuerit ipsam sibi; alioquin desiisset esse substantia. Patet ergo quod sine ulla diminutione Filius nascendo substantiam Patris accepit, et ita Pater et Filius habent eamdem substantiam; et sic eadem res est Pater et Filius necnon et Spiritus Sanctus ab utroque procedens.	Bien que donc le Père soit un autre, le Fils un autre et un autre le Saint-Esprit, ils ne sont cependant pas autre chose. Ce qu'est le Père, le Fils l'est et pareillement le Saint-Esprit. Ainsi, selon la foi orthodoxe et catholique, les personnes sont crues consubstantielles. Car le Père, de toute éternité engendrant le Fils, lui communique sa substance, selon que le Christ lui-même en témoigne : « Ce que mon Père m'a donné est plus grand que toutes choses. » Et l'on ne peut dire que le Père a donné au Fils une portion de sa substance, retenant pour lui l'autre partie; car la substance du Père est indivisible, parce qu'absolument simple. Et l'on ne peut dire non plus que le Père a transféré au Fils sa substance en l'engendrant, comme s'il l'avait donnée au Fils, ne la gardant pas pour lui; il faudrait dire alors que la substance du Père a disparu. Il est donc clair que le Fils, en naissant, a reçu, sans lui causer aucune diminution, la substance du Père et ainsi le Père et le Fils ont la même substance. La même réalité est donc le Père et le Fils et le Saint-Esprit qui procède de l'un et de l'autre.
Cum vero Veritas pro fidelibus suis orat ad Patrem, *Volo* (inquiens) *ut ipsi sint unum in nobis, sicut et nos unum sumus* (Joa., XVII, 22); hoc nomen « unum » pro fidelibus quidem accipitur, ut intelligatur unio caritatis in gratia, pro personis vero divinis, ut attendatur identitatis unitas in natura, quemadmodum alibi Veritas ait : *Estote perfecti, sicut et Pater vester cælestis perfectus est* (Matth., v, 48), ac si diceret manifestius : *Estote perfecti* perfectione gratiæ, *sicut Pater vester cælestis perfectus est* perfectione naturæ, utraque videlicet suo modo : quia inter creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari, quin inter eos major sit dissimilitudo notanda.	Quand la Vérité (faite homme) priait le Père pour ses fidèles, elle disait : « Je veux qu'ils soient un en nous, comme nous aussi sommes un. » Ce mot « un » entendu des fidèles, signifie en eux l'union de la charité dans la grâce; mais appliqué aux personnes divines, il signifie l'identité dans la nature. C'est ainsi qu'ailleurs la même Vérité dit : « Soyez parfaits, comme votre Père céleste est parfait. » C'est comme si elle disait plus manifestement : « Soyez parfaits » de la perfection de la grâce, « comme votre Père céleste est parfait » de la perfection de la nature. Chaque perfection doit donc être comprise de la façon qui lui convient; car, entre le Créateur et la créature, on ne peut noter une telle ressemblance, qui cependant ne laisse place à une plus grande dissemblance.
Si quis igitur sententiam vel doctrinam præfati Joachim in hac parte defendere vel approbare præsumpserit, tanquam hæreticus ab omnibus confutatur.	Si quelqu'un donc a la présomption de défendre ou d'approuver sur ce point la doctrine proposée par ledit Joachim, qu'il soit de tous rejeté comme hérétique.

Denz.-Bannw., n. 431-432.

Cette longue déclaration peut être divisée en trois parties.

Dans la première, le concile rétablit la vérité catholique : dans la Trinité, une seule chose (une seule réalité absolue), qui est vraiment Père, Fils et Saint-Esprit et s'identifie avec chaque personne, tout en laissant subsister leur distinction mutuelle. Donc cette réalité absolue ni n'engendre, ni n'est engendrée, ni ne procède. C'est le Père qui engendre, le Fils qui est engendré, le Saint-Esprit qui procède. Comme le disait autrefois saint Grégoire de Nazianze dans sa lettre CI à Clédonius, il n'y a pas ἄλλο et ἄλλο, mais ἄλλος et ἄλλος. *P. G.*, t. XXXVII, col. 180 B. L'expression passe ici de la théologie au dogme. Joachim est condamné, non pas précisément parce qu'il réprouve la façon de parler de Pierre Lombard, mais parce qu'il introduit en Dieu une véritable quaternité. La réprobation formulée à son égard n'atteint pas Richard de Saint-Victor, voir ci-dessus, col. 1718.

La seconde partie est une justification un peu confuse de ces vérités dogmatiques. Le concile expose que le Père communique sa substance sans la perdre et il justifie son assertion par la simplicité et l'immutabilité divines. L'explication est matériellement juste; mais il faudra arriver au concile de Florence pour tenir l'explication adéquate : *Omnia in Deo unum sunt, ubi non obviat relationis oppositio.* Le concile cependant, au canon *Firmiter*, avait en passant marqué que la Trinité était *secundum communem essentiam individua et secundum personales proprietates discreta;* mais il est en régression, quant à la vraie formule, sur le XIe concile de Tolède. Voir ci-dessus, col. 1704.

Enfin, dans la troisième partie, le concile montre

que les textes scripturaires sur lesquels pouvait s'appuyer Joachim pour comparer l'unité divine à une simple unité collective ou de ressemblance, ne supportent pas, appliqués à la Trinité, une interprétation univoque. Et il en fournit un exemple en faisant l'exégèse de Joa., xvii, 22, par comparaison avec Matth., v, 48. Il affirme ici le grand principe de l'analogie qui doit gouverner toute la théologie : pas de ressemblance entre les créatures et Dieu qui ne laisse subsister une plus grande dissemblance. Remarque trop importante pour ne pas être soulignée.

3° *Conclusion.* — Les textes du IV[e] concile du Latran montrent qu'à l'aube du xiii[e] siècle le dogme trinitaire ne réalise plus de véritable progression et se trouve, jusque dans ses détails, à l'abri de controverses graves. Un seul point peut-être n'est pas encore suffisamment mis en relief dans les documents officiels de l'Église : le rôle des relations divines. Les Pères, même les Pères grecs, dont le concept trinitaire part des trois hypostases pour aboutir à la substance unique, font état, dans l'exposé du dogme et pour réfuter les objections ariennes, des relations réelles d'origine, qui seules peuvent, en Dieu, expliquer la distinction des personnes, sans nuire à l'unité et à la simplicité. Voir, par exemple, saint Grégoire de Nazianze, *Orat.*, xxix, 16 et xxxi, 9, *P. G.*, t. xxxvi, col. 96 A et 141 C; saint Grégoire de Nysse, *Quod non sint tres dii*, *P. G.*, t. xlv, col. 133-136, ce dernier texte moins clair dans son expression et cependant, quant au sens, concordant avec ce que saint Grégoire de Nazianze appelle τῆς πρὸς ἄλληλα σχέσεως διάφορον. Les Pères latins, partant de la substance pour aboutir aux personnes, ne peuvent y parvenir qu'au moyen des relations d'origine, dont le concept trouve une élaboration déjà remarquable chez saint Augustin. Voir t. i, col. 2347. Toutefois les relations divines n'étaient pas encore entrées dans les textes officiels de l'Église (si l'on excepte le XI[e] concile de Tolède, qui, par lui-même, n'a pas valeur œcuménique). Peut-être l'œuvre de suprême clarification que vont accomplir les grands scolastiques a-t-elle été nécessaire pour faire consacrer à Florence la formule dogmatique préparée par la tradition depuis des siècles.

Mais, à côté du dogme, reste son exposé philosophique, qui est le propre de la scolastique. On a vu que, dès la fin du xii[e] siècle, Pierre de Poitiers avait excellé dans la précision des formules à employer. Voir col. 1719. Son œuvre sera continuée et parachevée par les théologiens postérieurs. Le progrès s'affirmera surtout — mais ici avec des divergences parfois fort accentuées — dans la théorie rationnelle de la Trinité; chacun, en effet, y introduit le concept analogique qu'il s'est fait de la vie intime de Dieu.

Les luttes engagées au xii[e] siècle ont convaincu la raison humaine de son impuissance à démontrer le mystère lui-même et tous les théologiens affirment d'un commun accord que la philosophie ne saurait nous le faire même soupçonner. Mais, cet aveu fait, il reste que Dieu a imprimé dans les créatures des vestiges, dans l'âme humaine une image de sa vie intime; et donc la raison a le droit et le devoir d'en rechercher les traces à la lumière de la foi. Mais — tous les théologiens sont également d'accord pour le noter — « les explications rationnelles des processions divines n'atteignent point la réalité même des choses. Elles ne fournissent que des comparaisons, puisque, ne s'appuyant que sur des images, elles ne procèdent que par voie d'analogie. Sans doute, dans nos docteurs scolastiques comme dans les saints Pères, on rencontre souvent la théorie des processions présentée sous une forme syllogistique. Mais il ne faut jamais oublier que les théologiens attribuent à de pareils arguments une simple valeur de « convenance », comme ils disent. La raison ne démontre point apodictiquement ce dogme inaccessible, mais elle montre que, loin d'impliquer contradiction, le mystère se reflète dans les plus belles créatures. Par là, elle écarte les obstacles; elle prépare les voies de l'âme à l'arrivée de la foi : *arguit et commendat*, suivant l'heureuse expression d'Hugues de Saint-Victor... Toutes nos théories de la Trinité sont de simples comparaisons par voie d'analogie ». Th. de Régnon, *op. cit.*, t. ii, p. 119-120.

Ainsi, dans toutes les théories relatives au mystère de la Trinité, nous trouverons deux éléments. L'un est révélé : c'est l'unité divine, c'est la trinité des personnes, dont les noms, Père, Fils et Saint-Esprit sont consacrés par l'Évangile et le symbole. Tous admettront donc en Dieu une paternité, une filiation, une procession qui n'est pas une génération. Mais d'autres noms divins nous sont révélés, qui fournissent eux aussi des images du mystère : le Fils est le Verbe, la Sagesse, l'Image, la Splendeur; le Saint-Esprit est le Don, l'Amour. Ce sont là des indications. Les théologiens restent libres de choisir parmi ces données celles qu'ils veulent mettre à la base de leur œuvre. Déjà, dans l'étude du xii[e] siècle, nous avons rencontré des essais — heureux ou malheureux — en ce genre. Saint Thomas, résumant les « voies » de ceux qui l'ont précédé, écrit fort pertinemment : « Pour prouver la trinité des personnes, quelques auteurs ont raisonné sur l'infinité de la bonté divine, qui se communique elle-même d'une manière infinie dans la procession des diverses personnes. D'autres se sont appuyés sur ce qu'il ne peut y avoir jouissance-possession d'un bien, si l'on n'en jouit pas en commun. Quant à saint Augustin, pour expliquer la Trinité des personnes, il part de la procession du verbe et de l'amour dans notre âme, et c'est la voie que nous avons suivie nous-même. » *Sum. theol.*, I[a], q. xxxii, a. 1, ad 2[um].

Après une période de tâtonnement, la théologie du xiii[e] siècle a vu deux noms se détacher de l'ensemble, deux noms d'initiateurs, Pierre Lombard et Richard de Saint-Victor. Le premier devait être l'organisateur de la théologie; le second en est le docteur mystique. La doctrine de Pierre Lombard se retrouve dans Albert le Grand, mais elle prend une vigueur nouvelle chez saint Thomas dont l'influence est telle qu'on la retrouvera, au cours des siècles suivants, ininterrompue jusqu'à nos jours. Richard influencera Alexandre de Halès et se fixera en saint Bonaventure. Et, plus tard, l'école franciscaine prendra une direction nouvelle avec Duns Scot.

II. L'apogée de la scolastique et les controverses aboutissant au concile de Florence. — *I. L'enseignement spéculatif.* — 1° *Coup d'œil général sur le xiii[e] siècle.* — Pierre Lombard est un disciple fidèle de saint Augustin. Ses Sentences sur Dieu et la Trinité reflètent toujours (sauf en ce qui concerne la charité identifiée avec l'habitation du Saint-Esprit dans l'âme) la doctrine et souvent la terminologie augustiniennes. Les théologiens s'efforcent de l'imiter, presque toujours en le commentant. Il suffit de citer les dominicains Roland de Crémone, Hugues de Saint-Cher, Jacques de Mandres, Pierre de Tarantaise, Hugues de Strasbourg (dans son *Compendium veritatis theologicæ*; cf. A. Stohr, *Die Trinitätslehre Ulrichs von Strassburg*, Munster, 1921) et les anglais Richard de Fishacre et surtout Robert de Kilwardby († 1278). Leurs commentaires sur les Sentences s'en tiennent ordinairement à la formule primitive où l'étude du texte l'emporte sur la *quæstio*. Voir Sentences, t. xiv, col. 1874. Dès l'origine se révèle chez les franciscains, un maître, Alexandre de Halès, qui, jusque dans le titre de son ouvrage, *Summa theologica*, affirme sa personnalité. Il sera le précurseur d'un autre maître, saint Bonaventure, en atten-

dant que, dans le même ordre religieux, se manifeste Duns Scot.

Du côté des dominicains, deux noms s'imposent : Albert le Grand et Thomas d'Aquin. Dans le clergé séculier, plusieurs noms sont à retenir : des évêques illustrèrent la science théologique en même temps que le gouvernement de l'Église, Guillaume d'Auxerre, Guillaume d'Auvergne, Robert Grossetête, etc. Au fur et à mesure de notre exposé, d'autres noms s'ajouteront à cette première liste mais en se groupant tous autour des « chefs de file ». Sur l'orientation générale de la théologie trinitaire au XIIIe siècle, voir A. Stohr, *Die Hauptrichtungen der Theologie des XIII. Jahrhunderts*, dans *Tubinger theol. Quartalschrift*, 1925, p. 113-135.

En ce qui concerne le dogme trinitaire, il faut, hors cadre, mettre en relief Robert Grossetête, évêque de Lincoln, et Guillaume d'Auvergne, évêque de Paris.

1. *Guillaume d'Auvergne* († 1249). — Sans écrire à proprement parler sur les *Sentences*, Guillaume a laissé vingt-deux traités théologiques, dans lesquels on peut voir les éléments d'une vaste encyclopédie théologique, laquelle, tout en demeurant fidèle au plan qui a dicté l'œuvre du Lombard, prélude déjà à la magistrale conception de saint Thomas d'Aquin.

Le traité *De Trinitate, notionibus et prædicamentis* est placé au début du t. II de l'édition d'Orléans-Paris, 1674. L'auteur y fait d'abord un préambule sur l'existence, la simplicité, la toute-puissance de Dieu prouvées par des arguments métaphysiques en forme de démonstrations géométriques. C'est par des raisonnements analogues qu'il veut établir le mystère de la Trinité. Toutefois il semble bien qu'on doive interpréter cette démonstration comme celle de saint Anselme, car Guillaume apporte des exemples tirés des choses créées « pour rendre ce mystère plus croyable ». L'âme humaine vit; elle s'aime; elle se conçoit : ces trois choses, vie, intelligence, amour ne sont pas dans l'âme comme des parties différentes d'elle-même ni comme des accidents; elles ne font avec l'âme qu'une même essence. Enfin, l'auteur traite des notions et des attributs divins, tant relatifs qu'essentiels; et il termine le traité en s'expliquant brièvement sur la volonté et la prédestination divines. Cf. Ceillier, *op. cit.*, p. 1027. Sa doctrine sur les relations divines est encore bien hésitante : elle semble accorder aux personnes de la Trinité un caractère absolu. Voir Schmaus, *op. cit.*, p. 391.

Comme évêque, Guillaume eut à censurer un certain nombre d'erreurs, réduites à dix propositions, où l'on retrouve des échos d'Abélard ou de Gilbert de la Porrée et de l'hérésie cathare. Cf. Ceillier, *op. cit.*, p. 1030. Voici les premières, qui intéressent plus directement le dogme trinitaire :

I. Les bienheureux ne verront pas l'essence de Dieu;

II. A raison de la force, l'essence divine n'est pas la même dans le Saint-Esprit que dans le Père et le Fils;

III. Le Saint-Esprit, comme amour et lien de l'amour mutuel du Père et du Fils, ne procède pas du Fils;

IV. Il y a plusieurs vérités éternelles qui ne sont pas Dieu même;

V. Le principe n'est pas créateur.

Cf. *Bibliotheca Patrum*, t. XXV, p. 329.

2. *Robert Grossetête* († 1268). — Cet auteur aurait admis, comme Guillaume d'Auvergne, que les personnes divines sont constituées par une propriété absolue, virtuellement distincte de l'essence : « L'opinion du vénérable évêque de Lincoln est qu'en Dieu il y a trois suppôts absolus et une essence commune et qu'il n'y a pas de suppôts constitués par les relations. Celles-ci s'ajoutent aux suppôts déjà constitués par les propriétés absolues; c'est une réalité absolue, hypostase ou personne, qui engendre et, en suite de cette génération, s'établit, par l'acte passif, *per actum passivum*, de l'origine une « habitude » (un rapport) de filiation. La troisième personne, qui est « spirée » acquiert aussi « l'habitude » de don ou d'Esprit. Les relations sont donc des habitudes consécutives aux personnes déjà constituées par des propriétés incommunicables et absolues, de sorte que l'essence est commune aux trois personnes absolues et chaque propriété personnelle est formellement incommunicable et propre à chaque personne. Ainsi, dans le Père, la paternité n'est pas formellement identique à l'essence et n'entre pas dans son concept; et pourtant, dans le Père, elle est *réellement* identique à l'essence, sans composition ni imperfection... » Cité par Robert Cowton (début du XIVe siècle), dans Schmaus, *op. cit.*, p. 452.

Cette doctrine trouvera à la fin du XIIIe et au XIVe siècles des adeptes. Schmaus cite, après Guillaume d'Auvergne, voir ci-dessus, P. Olieu († 1298), Jacques de Viterbe († 1307) et Jean de Ripa († vers 1350). Les textes, p. 391, 467, 475, 541-543, 567, 551. On voudra bien, à l'art. RELATIONS DIVINES, t. XIII, col. 2152, ajouter ces noms à celui de Jean de Ripa.

2° *Deux maîtres franciscains de l'école de Richard de Saint-Victor.* — Pour l'intelligence des exposés qui vont suivre, il est nécessaire de se remémorer les notions philosophiques relatives au principe formel prochain, au principe formel immédiat, au principe formel *quod* et au principe formel *quo* des processions divines. Voir PROCESSIONS DIVINES, t. XIII, col. 654-659.

1. *Alexandre de Halès* († 1245). — Sur cet auteur, voir t. I, col. 772. On notera que, depuis la parution de cet article, les franciscains de Quaracchi ont commencé d'éditer la *Somme théologique* d'Alexandre, avec des introductions qui contiennent d'intéressants aperçus doctrinaux. Les difficiles circonstances dans lesquelles l'auteur du présent article s'est trouvé pour le rédiger, l'ont contraint à se référer au texte des anciennes éditions, sans faire la discrimination des interpolations de Guillaume de Méliton.

Dès les premières questions relatives à la Trinité, Alexandre corrige le plan défectueux de Pierre Lombard et s'en tient à l'ordre suivi par Richard de Saint-Victor, étudiant d'abord les attributs essentiels de la divinité et seulement ensuite la trinité des personnes.

a) Personnes, processions, relations. — Le point de départ, conforme au concept grec de la Trinité, est semblable à celui de Richard : Dieu, d'abord envisagé dans les trois personnes et ensuite dans l'essence unique. Comme chez Richard, « personne » signifie « substance ». *Sum. theol.*, part. Ia, q. LVI, memb. 3; cependant la personne est *quis habens*, la substance *quid habitum :* « Il y a plusieurs personnes et non plusieurs substances, parce qu'il y a plusieurs « ayant » un seul et même être indistinct, mais avec des propriétés différentes qui les unissent. » *Ibid.*, q. XLIV, resol. L'ordre de nature et d'origine des personnes nous est connu par la révélation, mais « puisqu'en Dieu tout est divine substance, il ne peut y avoir ordre de nature et d'origine que par rapport à une chose qui est substance. Donc il ne peut y avoir en Dieu un ordre sans qu'il y ait plusieurs hypostases. Bien plus, puisque l'hypostase est substance, l'ordre de nature établit les hypostases mêmes ». *Ibid.*, q. XLVI, memb. 8, ad 2um. Écrivant après le concile de 1215, Alexandre explique qu'on ne peut dire : *Substantia genuit substantiam*, car engendrer suppose non la substance conçue comme *principium quo*, mais la personne, *principium quod*, possédant la divine substance. *Ibid.*, q. XLII, memb. 3, a. 2.

Toutefois, encore qu'il n'emploie pas l'expression, il semble bien qu'Alexandre maintienne encore que le principe prochain de la procession est l'essence.

Nous ne confondrons pas, cependant, sa doctrine avec celle de l'abbé Joachim. Celui-ci affirmait que le Fils était engendré par la nature divine absolument considérée. Pour Alexandre, la nature divine, considérée relativement en tant qu'elle est dans le Père est le principe de la génération. Ce disant, il ne nie pas pour autant le rapport étroit de la génération du Fils à l'intelligence divine : le Verbe de Dieu ne peut qu'être proféré intellectuellement par le Père; mais la nature divine, étant par elle-même intellectuelle, le Père engendre le Fils par cette nature intellectuelle. Notre théologien tout en affirmant le lien intime qui existe entre la génération et la connaissance, nie l'identité formelle entre *generare* et *intelligere* dans le Père. Voir plus loin.

L'ordre d'origine constitue dans la Trinité les relations divines, mais, tandis que la plupart des théologiens postérieurs verront surtout l'*opposition* mutuelle des relations, d'où ils font dériver la distinction réelle des personnes entre elles, Alexandre considère plutôt la *liaison* qui, par les relations, s'établit entre les hypostases pour réaliser l'unité divine. Ainsi, la procession du Saint-Esprit est nécessairement *a Patre Filioque*, parce que, « si deux personnes procédaient d'une seule sans que l'une des deux procédât de l'autre, il n'y aurait ni souveraine affinité, ni souveraine convenance, ni par conséquent souverain amour; ce qu'on ne peut soutenir ». *Ibid.*, q. XLIII, memb. 4. D'ailleurs, ce ne sont pas les relations opposées qui *constituent* formellement les personnes; ce sont les propriétés d'origine. Les relations ne font que *manifester* et, pour ainsi dire, notifier la distinction des personnes.

Si l'ordre d'origine entre les hypostases différentes ne contredit pas l'unité substantielle, c'est que la multiplicité n'existe que dans les personnes et l'unité est dans l'essence. Les différences de relations n'ont par elles-mêmes aucune connexion avec les différences substantielles : « Tout ce qui est en Dieu se rapporte à son unité. Pour le Père, engendrer n'est pas autre chose qu'être Père; pour le Père, être Père n'est pas autre chose qu'être; pour le Père, être n'est pas autre chose que la divine essence. Toutes ces choses et toutes les raisons personnelles se réduisent à l'unité d'essence qui n'est pas multipliée dans ces choses multiples. » *Ibid.*, q. XIV, memb. 6, a. 2, 3ª ratio. Que l'unité soit en plusieurs, c'est une perfection; mais, qu'elle soit elle-même multipliée, c'est une imperfection. La perfection souveraine qu'est Dieu exige donc qu'il y ait en lui unité d'essence non multipliée, mais en plusieurs personnes, de sorte que la Trinité est la perfection même de l'unité. *Ibid.*, memb. 1.

b) La seconde personne. — Dans ce qui précède, il a été suffisamment parlé du Père. Le nom de *Fils* est un nom propre. Pour Richard de Saint-Victor, la procession, envisagée selon la conception métaphysique, n'est que la fécondité de la substance et, selon la conception psychologique, une exigence de l'amour personnel. Voir ci-dessus, col. 1718. Le mode de procession par génération proprement dite et, partant, le nom de Fils importerait donc assez peu : une telle appellation relève plutôt de la convenance. *De Trinitate*, l. VI, c. V, *P. L.*, t. CXCVI, col. 971 AB. Ce reste de rationalisme abélardien ne se retrouve pas chez Alexandre : c'est la révélation même et non une convenance de langage qui enseigne que la seconde personne est vraiment le Fils de Dieu : Matth., III, 17; cf. Marc., I, 11; Luc., III, 22; Matth., XVII, 5; cf. Luc., IX, 35; Marc., IX, 7; II Pet., I, 17. Aussi son traité s'ouvre-t-il par ces mots : « Dieu a engendré! »

Afin de maintenir le caractère de génération à la procession du Fils, Alexandre cherche à transformer la preuve de la fécondité de la substance, telle que l'avait proposée Richard. Le bien, dit-il en substance, est diffusif de soi et la plus grande diffusion qu'on puisse imaginer est une diffusion substantielle *en vue de produire son semblable en nature*. Pourrait-il en être autrement de Dieu dont la vertu causative doit être tellement puissante que son acte s'identifie avec elle comme perfection de nature? Il faut en inférer une génération éternelle. Enfin, dernier motif, on ne peut refuser à Dieu la noblesse de la fécondité; et, « si l'on objecte que ce ne sont là que des raisons de convenance et non des preuves nécessaires », Alexandre répond : « Tout ce qui est inconvenant en Dieu est impossible; tout ce qui est convenable en Dieu est nécessaire. Si donc la génération convient en Dieu, elle est nécessaire en Dieu. » Iª, q. XLII, memb. 1. Alexandre termine en soulignant le caractère *personnel* d'une telle génération, car la tendance à se communiquer ne peut être le propre du bien considéré en soi; elle n'existe que dans une personne qui ne dépend pas d'une autre : *Est diffusivum prout est in persona non ente ab alio. Ibid.*, memb. 3, a. 1, fin.

Après le nom de Fils, le nom d'*Image*, qui est aussi nom propre de la seconde personne. Le Fils « est la similitude expresse du Père et son image en ceci que, de même que la plénitude de la divinité procède de l'un, ainsi cette même plénitude procède de l'autre » (dans le Saint-Esprit). *Ibid.*, q. LXI, memb. 3, a. 2. Le principe de la fécondité substantielle est ainsi toujours à la base du raisonnement.

Enfin, en troisième lieu seulement, le nom de *Verbe*. Pour Alexandre, le Verbe ne peut être conçu comme le *terme* de l'intelligence divine; c'est l'*état* même de cette intelligence, c'est-à-dire de la substance divine, état concomitant à l'acte même par lequel Dieu se connaît et qu'il est impossible que Dieu ne possède pas. *Ibid.*, q. LXII, memb. 1, a. 1. Ainsi « génération » n'est pas formellement identique à « intellection » : « La génération en Dieu est une production univoque de toute la substance en parfaite similitude de nature. Il faut donc affirmer que l'idée même de la génération ne coïncide pas exactement avec celle de l'intellection, tout comme la génération et l'être. « Penser » est dit en Dieu absolument; mais l'idée de génération comporte une relation. « Penser » est donc, en Dieu, simplement concomitant à « engendrer ». *Ibid.*, q. XLII, memb. 2.

c) La troisième personne. — Ces considérations permettent difficilement d'expliquer l'existence d'une seconde procession en Dieu. Ne conservant pas la théorie augustinienne du « concept » et de l' « amour », Alexandre ne peut pas distinguer les deux processions selon le concept et selon l'amour, comme l'avait fait saint Augustin et comme le fera bientôt saint Thomas. Il recourt donc à une *double manière de procéder* de la première personne. Cette double manière est l'action *par nature* et l'action *par volonté* : « La plus parfaite diffusion de nature est celle qui s'opère par voie de génération; la plus parfaite diffusion de volonté se fait par voie d'amour et de dilection... Si tout ce qui est parfait et glorieux ne peut manquer dans le Bien suprême, il est clair que, dans le Bien suprême qui est Dieu, il y a diffusion par voie de génération... et de plus diffusion par voie de dilection, que nous appelons procession du Saint-Esprit. » *Ibid.*, q. XLIII, memb. 4. Il s'agit ici, Alexandre le déclare expressément, de la volonté divine *personnelle*, dont l'acte formel est l'amour et le terme une autre personne. Dans la procession du Fils, la volonté joue son rôle; mais simplement à titre de nature se communiquant; dans la procession du Saint-Esprit, la volonté divine intervient à titre de personne et ne peut que suivre l'acte intellectuel qui la détermine objectivement. Aussi la procession du Saint-Esprit vient-elle après celle du

Fils et, n'étant pas selon la nature, ne peut être dite génération. *Ibid.*, q. XLVI, memb. 7. D'où il suit encore que, de même que « l'amour procède par le moyen de l'idée », de même « le Saint-Esprit ne peut procéder du Père que par le moyen du Fils ». Ainsi s'établit logiquement la procession *a Patre Filioque. Ibid.*, q. XLVI, memb. 5. Dans cette conception, il serait inexact de dire que le Saint-Esprit est l'amour commun du Père et du Fils; cet amour mutuel est un principe dont le terme est la « condilection » du Saint-Esprit par le Père et le Fils; et ainsi s'explique que la troisième personne procède des deux autres par une seule procession.

En résumé, pour Alexandre, c'est la bonté qui est au principe des processions divines, en raison de la diffusion qui lui est naturelle. *Ibid.*, q. XVI, memb. 3; cf. memb. 8.

Puisque le Saint-Esprit procède par voie d'amour et non par nature selon l'intelligence, s'ensuit-il qu'il soit moins semblable au Père que le Fils? Richard avait paru l'admettre. Cf. *De Trinitate*, l. VI, c. XI, XVIII sq., *P. L.*, t. CXCVI, col. 975, 982-985. Alexandre opine également en ce sens, tout en admettant la parfaite identité de nature et de perfection des personnes divines. *Ibid.*, q. LXI, memb. 3, a. 2. Cf. Chr. Pesch, *op. cit.*, n. 586.

2. *Saint Bonaventure* († 1274). — Saint Bonaventure continue Alexandre de Halès dont il avait été l'auditeur vers 1244. Le problème trinitaire a retenu son attention à plusieurs reprises : *In IV libros Sentent.*, l. I, dist. VIII-XXXIV, éd. de Quaracchi, t. I; *Quæstiones disputatæ : de mysterio Trinitatis*, t. V, p. 44-115; *Breviloquium*, part. Iª, *ibid.*, p. 199 sq.; *Itinerarium mentis ad Deum*, c. VI, *ibid.*, 293 sq. La *Quæstio disputata* débute par la démonstration de ces deux propositions : *Deum esse, esse verum indubitabile; Deum esse trinum, esse verum credibile.* Elle continue par l'exposé de sept attributs divins dont on montre *quod possunt stare cum Trinitate.* Enfin, saint Bonaventure a un sermon pour la fête de la Trinité, à l'octave de la Pentecôte. *Ibid.*, t. IX. Dans l'exposé qui suit, on s'en tiendra surtout au commentaire.

a) Processions; relations. — Saint Bonaventure suit le plan de Pierre Lombard; il en accepte le point de vue initial qui est celui des Latins : considération de l'essence divine, d'abord, des personnes, ensuite; il s'en tient à la définition de la personne donnée par Boèce. *In Ium Sent.*, dist. XXV, a. 1, q. II. Mais, disciple de Richard et d'Alexandre, il ne considère la nature que comme subsistante et la personne en Dieu n'a pas d'autre raison d'être que son origine. *Ibid.*, dist. XIX, part. II, a. 1, q. II. La nature est « possédée »; le « possesseur » en est la personne : « Ainsi, parce qu'il n'y a qu'une seule et identique nature « possédée », nous devons dire qu'il n'y a qu'une seule essence ou substance; mais parce qu'il y a plusieurs « possesseurs », il y a plusieurs personnes. » *Ibid.*, dist. XXIII, a. 2. q. II.

Pour l'école dyonisienne, à laquelle Bonaventure se rattache, Dieu est bien l'acte pur, mais un acte dont la plénitude de bonté ne demande qu'à s'épancher. La métaphysique de saint Bonaventure est dynamique; elle explique sa conception de la Trinité. Tout en accueillant la théorie augustinienne de l'image de la Trinité dans l'âme humaine, le Docteur séraphique ne prend pas ce fait psychologique comme base de sa doctrine des processions; il s'en sert uniquement comme d'un exemple et d'une confirmation. C'est le concept de « primauté » qui prend le pas sur celui de « bonté » et qui, en dernière analyse, explique la fécondité divine : « Pour démontrer la pluralité des personnes divines, il faut présupposer en Dieu quatre choses : premièrement, qu'il y a en lui suprême béatitude; deuxièmement, souveraine perfection; troisièmement, suprême simplicité; quatrièmement, suprême primauté... En vertu de la simplicité, l'essence est incommunicable et ne peut exister en plusieurs. En vertu de la primauté, la personne est apte à en produire une autre et j'appelle ici primauté « l'innascibilité », en vertu de laquelle, comme l'enseigne une antique opinion, il y a dans le Père une plénitude de source pour toute émanation, *fontalis plenitudo*... En vertu de la perfection, cette personne est apte à produire. En vertu de la béatitude et de la charité, elle en a la volonté. » *Ibid.*, dist. II, q. II. Puis, reprenant une thèse de Richard, Bonaventure déclare qu' « il n'existe que deux manières de produire... ou par mode de nature, ou par mode de volonté... Donc une personne divine produit suivant ces deux modes et uniquement suivant ces modes ». *Ibid.*, q. IV. Cf. *Breviloquium*, l. I, c. III. Nature féconde, volonté féconde, tels sont les principes formels des deux processions; mais nature possédée par la personne et volonté personnelle. *Ibid.*, dist. XIX, part. I, a. 1, q. II, ad 3um; dist. XIII, a. 1, q. III. Par là, le producteur fécond et les termes produits par la fécondité s'opposent et se distinguent par voie d'origine et constituent des personnes, *principia quæ*. Les différences des deux sortes de fécondité proviennent des différences entre les principes *quo*, c'est-à-dire entre les puissances opératives, nature et volonté. Et, puisque la génération est une émanation par manière de parfaite assimilation, elle provient d'un seul; puisque la spiration est une émanation par manière de connexion, elle provient de deux. Cf. *In Ium Sent.*, dist. XIII, a. 1, q. III.

b) La personne du Père. — Entre « personnes » et « relations », il y a identité réelle et simple distinction de raison. Voir RELATIONS DIVINES, t. XIII, col. 2151. Tout en maintenant l'identité réelle des personnes, des relations, des propriétés personnelles, voir NOTIONS, t. XI, col. 803-804, saint Bonaventure admet, comme avant lui Alexandre de Halès, que les relations ne sont pas constitutives, mais simplement caractéristiques des personnes distinctes en raison de leurs propriétés d'origine. Dist. XXVI, a. 1, q. III. C'est peut-être ce qui l'a fait accuser, mais à tort, d'avoir, touchant l'élément constitutif des personnes divines, renouvelé la thèse de Grossetête. Cf. A. Stohr, *Die Trinitätslehre des hl. Bonaventura*, Munster-en-W., 1923, p. 114-124; Schmaus, *op. cit.*, p. 448-452. La personne, selon la conception issue de Richard de Saint-Victor, est l'hypostase caractérisée par une propriété impliquant une dignité d'être. Les propriétés personnelles apportent aux hypostases divines cette dignité qui constitue la personne; mais, si l'on fait abstraction de ces propriétés caractéristiques, on doit encore concevoir les hypostases divines comme déjà constituées dans leur individualité en raison de leur origine : *Qui non ab alio et a quo alius — qui ab alio et a quo alius — qui ab alio et a quo non alius.* Voir RICHARD DE SAINT-VICTOR, t. XIII, col. 2687-2688.

En adoptant ce point de vue, saint Bonaventure montre la personne du Père constituée hypostase par cela seul qu'elle est principe ne procédant d'aucune autre hypostase. Hypostase, elle peut être le principe d'un acte générateur et c'est en vertu de cet acte générateur qu'elle est Père : *Ideo Pater quia generat*, avait déjà dit Pierre Lombard, dist. XXVI, *initio.* Saint Thomas, admettant que les propriétés constituent les personnes, dira au contraire : *Generat, quia Pater. Sum. theol.*, Iª, q. XL, a. 4, ad 1um. Saint Bonaventure est donc ici en désaccord avec le Docteur angélique. Rien d'étonnant. Saint Thomas, intégralement fidèle à la conception latine qui voit en Dieu d'abord l'unité de substance, en laquelle seule l'opposition des relations peut apporter la distinction des

personnes, ne peut qu'identifier personne, relation et propriété personnelle, sans qu'il lui soit possible de concevoir la personne antérieurement à sa propriété personnelle. Saint Bonaventure envisage ici d'abord l'hypostase et il trouve dans la perfection même de l'hypostase la raison de la paternité divine. Cette perfection s'exprime d'une manière en apparence négative : *Generat quia innascibilis, et spirat quia improcessibilis.* Dist. XXVII, part. I, a. 1, q. II, ad 3um : « L'innascibilité, sous une forme privative, est une réalité parfaite et positive. Le Père est dit innascible, parce qu'il ne procède pas d'un autre. Or, ne pas procéder d'un autre, c'est être premier et la primauté est une noble affirmation... Il est premier et donc principe; il est principe, donc il y a, en acte ou en puissance, un terme procédant du principe... Et il n'y a pas à poursuivre, ni à demander pourquoi il est innascible : innascibilité dit primauté et il faut s'arrêter au « premier ». — Cette position de saint Bonaventure est discutée par saint Thomas, *Sum. theol.*, Ia, q. XXXIII, a. 4, ad 1um. On trouvera dans Th. de Régnon, *op. cit.*, t. II, p. 489 sq., le résumé de la controverse, avec une bienveillance non dissimulée pour le Docteur séraphique.

c) La personne du Fils. — La foi enseigne que la seconde personne est le Fils, l'Image, le Verbe. Mais les théologiens ne s'entendent pas sur l'ordre à placer entre ces noms divins.

La *filiation* frappe saint Bonaventure surtout par son aspect métaphysique : de là vient qu'il la place en premier lieu. On sait qu'il admet cette première production divine « par mode de nature ». La nature divine est toute noblesse et toute perfection; elle est communicable et, en fait, communiquée. Mais, en raison, d'une part, de sa simplicité même, d'autre part, de son infinité, elle se communique sans se multiplier et en demeurant identique et totale. Cette communication est une génération parce qu'une hypostase divine donne à une autre hypostase la nature divine : unité de substance en pluralité de personnes, Père et Fils. Dist. IX, a. 1, q. I; cf. dist. X, a. 1, q. I, ad 3um; dist. XIII, a. un., q. III; dist. XVIII, part. II, a. un., q. IV; *Brevil.*, l. I, c. III.

Le Fils est aussi l'*Image* du Père, imitation, non de l'essence, mais de la personne. Seul le Fils est, à proprement parler, l'Image du Père, parce que seul il en procède par voie de nature. A cette raison propre, on peut ajouter d'autres raisons de convenance : il procède d'un seul; il produit le Saint-Esprit avec le Père et semblablement. Dist. XXXI, part. II, a. 2, q. II; cf. ad 3um. Image parfaite, le Fils peut être appelé, comme saint Hilaire l'a fait, *species*, parce qu'il est la raison de connaître toutes choses et qu'il comporte la beauté. *Ibid.*, q. III, ad 2um.

Image, le Fils est aussi *Verbe.* Pierre Lombard et son école enseignaient : *eo Filius, quo Verbum.* Pour l'école de Richard de Saint-Victor, c'est *eo Verbum quo Filius* qu'il convient de dire. Jadis saint Augustin avait uni les deux formules : *Eo Filius quo Verbum et eo Verbum quo Filius. De Trinitate*, l. VII, n. 2, *P. L.*, t. XLII, col. 934. Saint Bonaventure rétablit ainsi l'assertion : *Eo quo Filius, eo est Imago et eo ipso Verbum.* Dist. XXXI, part. II, a. 1, q. II : « Le verbe mental n'est pas autre chose qu'une ressemblance exprimée et expressive, conçue par la force de l'intelligence qui contemple soi-même ou autre chose. Le verbe présuppose donc connaissance, génération et image. » Dist. XXVII, part. II, a. 1, q. III. Les trois personnes, dans leur nature commune et unique, pensent et ont la même contemplation de la vérité; c'est un état absolu et immobile. Seul le Père « dit » un verbe; c'est une opération qui a tous les caractères de la génération puisque le terme est semblable en nature au principe dont il procède; et, à ce sujet, Bonaventure maintient que la procession du Verbe n'est pas *formellement* selon l'intelligence. Dist. X, a. 1, q. I, ad 3um. Mais, en Dieu, le Verbe a un caractère personnel, parce que la parole atteste et apporte le témoignage d'une personne parlante.

d) Le Saint-Esprit. — Parce que l'Esprit-Saint procède selon la volonté et non selon la nature, sa procession n'est pas une génération. Dist. VI, a. 1, q. II; X, a. 1, q. I, ad 3um; XII, q. IV; XIII, a. 1, q. II, ad 3um; q. III, ad 2um. Il procède par mode de libéralité et d'*amour.* Dist. VI, a. 1, q. III.

Il n'est pas suffisant, il est même inexact d'affirmer que le Saint-Esprit procède selon l'amour que Dieu a de lui-même. Saint Bonaventure rappelle les sentences des premiers Pères affirmant que la troisième personne procède formellement de l'amour mutuel du Père pour le Fils et du Fils pour le Père et il bannit de cette procession tout amour d'une personne pour soi-même. Dist. XIII, a. 1, q. I. Le Saint-Esprit est le *Nœud* qui réunit ces deux amours réciproques. Son opération d'aimer, à lui, n'étant pas une opération personnelle, reste dans la ligne de l'amour essentiel commun aux trois personnes. Dist. X, a. 2, q. I, ad 4um. Et donc, si le Saint-Esprit ne procédait pas aussi bien du Fils que du Père, il ne se distinguerait pas du Fils. Dist. XI, a. un., q. I. Toutefois, en admettant que le Père et le Fils ne sont qu'un principe de spiration active, Bonaventure déclare qu'ils sont cependant deux « spirateurs ». Expression moins conforme à la terminologie reçue. Cf. Stohr, *op. cit.*, p. 68-71; J. Slipyj, *De principio spirationis*, Lwow, 1926, p. 84.

Un autre nom de l'Esprit-Saint est le *Don*, qui exprime une relation à la créature. Sans doute, ce don n'a été fait que dans le temps, mais de toute éternité, il était susceptible d'être donné. Dist. XVIII, a. 1, q. V. Cf. S. Augustin, *De Trinitate*, l. V, n. 16, *P. L.*, t. XLII, col. 921.

Conclusion. — La meilleure conclusion de cet exposé sera le bref parallèle établi par saint Bonaventure entre la seconde et la troisième personne : « *Esprit* désigne principalement (la troisième personne) par comparaison à la vertu productrice, savoir la vertu spirative; *Amour* la désigne principalement par le mode de procéder qui est un nœud; enfin, *Don* la désigne par un rapport conséquent aux deux autres, son propre étant de nous lier à Dieu, *quia nos natus connectere...* De même, la procession du Fils est signifiée d'une triple manière par les noms : Fils, Image, Verbe : *Fils*, parce qu'il procède par voie de nature; *Image*, parce qu'il procède par voie d'expression; *Verbe*, parce qu'il exprime aux autres, *quia aliis expressivum... ideo Verbum.* » Dist. XVIII, a. 1, q. V, ad 4um. Sur la théologie trinitaire de saint Bonaventure, voir A. Stohr, *Trinitätslehre des hl. Bonaventura*, Munster, 1923.

3. *Influence des doctrines trinitaires d'Alexandre de Halès et de saint Bonaventure aux XIIIe et XIVe siècles.* — L'influence des deux grands docteurs franciscains se fait sentir sur quatre points principaux :

a) Beaucoup d'auteurs n'admettent pas que les relations soient constitutives des personnes : elles sont caractéristiques des personnes, lesquelles se distinguent entre elles par leurs propriétés d'origine. Voir les textes d'Eudes (Odon) Rigaud, de Pécham, de Guillaume de la Mare, de Nicolas Ockam, de Roger Marston dans Schmaus, *op. cit.*, p. 447-452, 455, 460, 465. Sur la doctrine trinitaire de Pécham, voir ici, t. XII, col. 129.

b) L'innascibilité, comme propriété constitutive du Père, est une thèse bonaventurienne, que ces mêmes auteurs accueillent volontiers, en y ajoutant cette précision : le Père est constitué par l'innascibilité dans

sa personne, mais imparfaitement, *inchoative;* la paternité s'y ajoute comme forme perfective. Voir les textes de Roger Marston, de G. de la Mare, de Pierre de Trabibus dans Schmaus, p. 565, 587, 590. La doctrine trinitaire de Pierre de Trabibus a été exposée ici, t. XII, col. 2053 sq. On y a marqué, col. 2056, certaines ressemblances avec celle de P. Olieu.

c) La thèse de la procession du Verbe par voie de nature et non formellement d'intelligence se retrouve chez les disciples d'Alexandre et de Bonaventure. On peut citer, dans l'ordre franciscain, Eudes Rigaud, Guillaume de la Mare, Richard de Médiavilla, Pierre de Trabibus; chez les dominicains eux-mêmes, Fishacre, Pierre de Tarentaise (saint Thomas explique en bonne part le texte de Pierre de T. dans l'opuscule : *responsio ad CVIII art.*, q. XII, éd. de Parme, t. XVI, p. 154), Ulrich de Strasbourg, Roger Marston et, au début du XIVe siècle, Jacques de Metz, Jacques de Lausanne, Noël Hervé, Durand de Saint-Pourçain, Jean de Naples. Bien plus, les deux Jacques (de Metz et de Naples) ont prétendu que telle était l'opinion de saint Thomas. Les textes dans Schmaus, p. 117-134. Peut-être l'assertion visant saint Thomas a-t-elle un fondement dans l'œuvre de jeunesse de saint Thomas : *In Ium Sent.*, dist. VI, q. I, a. 3; X, q. I, a. 1 et 5; XI, q. I, a. 1; XIII, q. I, a. 2, ad 2um et q. III, a. 3, ad 4um; XXVIII, q. II, a. 3. Cf. M.-T.-L. Penido, *Le rôle de l'analogie en théologie dogmatique*, Paris, 1931.

d) Par voie de conséquence, les mêmes auteurs ajoutent que la procession du Saint-Esprit n'est pas une génération, précisément parce que le Fils procède par voie de nature et que le Saint-Esprit procède selon la volonté. Les textes dans Schmaus, p. 187, 188, 190, 191, 194, 213-214.

4. *Raymond Lulle* († 1315). — Raymond Lulle mérite une attention particulière. Un certain nombre de ses ouvrages, plusieurs encore inédits, étudient directement la Trinité; d'autres en parlent incidemment. Ceux qui sont consacrés à l'étude de la Trinité ont été énumérés à l'art. LULLE, t. VIII, col. 1096 sq. (*Œuvres théologiques et apologétiques*, sous les n. 2, 3, 4, 7, 8, 13, 17, 19, 20, 26, 29, 36, 37, 48). Quelques-uns de ces ouvrages ont trait à la procession du Saint-Esprit *ab utroque*, contre les Grecs. C'est dans les *œuvres mystiques* qu'on rencontre incidemment — mais fréquemment — des considérations relatives à la Trinité.

On ne comprend bien la position théologique de Lulle qu'en le rapprochant, comme on le fait ici, de l'école de Richard de Saint-Victor, Alexandre de Halès et saint Bonaventure. La bonté est mise par Lulle au premier rang des attributs divins; elle est aussi le principe des processions divines, à tel point qu'en « démontrant » la production des personnes en Dieu par ce simple fait que les dignités divines ne peuvent être inactives, le bien tendant à se répandre, on apporte un motif qui doit empêcher l'esprit humain d'admettre avec quelque apparence de raison que le contraire soit faux. Voir les textes, *art. cit.*, col. 1126.

3° *Les deux fondateurs de l'école thomiste : Albert le Grand et Thomas d'Aquin.* — 1. *Albert le Grand.* — A l'article qui lui est consacré, t. I, col. 673, on a dit le rôle, plus effacé en théologie qu'en philosophie, joué par Albert le Grand. Son principal mérite fut de tirer parti des conceptions aristotéliciennes dans l'exposé du dogme catholique. En ce qui concerne la Trinité, on voit immédiatement que son point de vue est différent de celui de l'école bonaventurienne. Sa doctrine trinitaire est exposée dans le *Commentaire sur les Sentences*, l. I, et dans la *Summa theologica*, part. Ia.

a) Processions. — Tandis que Richard, Alexandre et Bonaventure partent de l'idée du Bien pour expliquer la fécondité de la vie divine, Albert le Grand est fidèle à la théorie psychologique de saint Augustin et à la primauté du vrai sur le bien. La vie immanente de Dieu n'est pas une source desséchée. La « communicabilité » divine qui se manifeste dans toute la création et dans les relations de Dieu avec la créature, où resplendissent sa bonté, sa perfection, son amour, ne peut avoir d'autre fondement que Dieu lui-même. En Dieu elle se manifeste réellement par les processions *ad intra :* la génération du Fils, la spiration du Saint-Esprit. Elle s'achève ainsi dans les trois personnes divines et seulement en ces trois.

Il ne peut y avoir communication de la divinité que de deux façons : par manière de verbe de vérité et par manière de bien. Une communication par mode de nature — celle que préconisaient les théologiens qu'on vient d'étudier — ne saurait être une manière de communication distincte. Le Père, principe sans principe, se manifeste dans la procession des personnes, mais seulement de ces deux façons. Le bien vient après le vrai et ainsi le Saint-Esprit procède aussi du Fils, à qui revient la première procession selon le vrai. Dist. X, a. 12. On doit cependant confesser que d'autres textes laissent l'impression qu'Albert retient encore, au moins quant à la formule, la thèse du Fils procédant selon la nature. Dist. XIII, a. 1. C'est parce que le Fils procède selon l'intelligence que sa procession est une génération; la procession du Saint-Esprit selon la volonté ne saurait être dite telle. *Ibid.* Cf. A. Stohr, *Der hl. Albertus über dem Ausgang des Heiligen Geistes*, dans *Divus Thomas* (Fribourg), t. x, 1932, p. 241-265.

C'est aux personnes, non à l'essence qu'il faut attribuer la génération et la spiration active. Albert justifie sur ce point la doctrine promulguée en 1215 contre Joachim de Flore. Les expressions *divinitas nata, substantia de substantia*, qu'on peut parfois relever chez les Pères signifient simplement que le Fils a la même divinité et la même essence que le Père, vu que d'une part le Fils est du Père mais que, d'autre part, il est aussi de la même substance que lui. *Summa*, part. Ia, q. XXX, memb. 3, a. 1.

b) Relations, notions, propriétés. — La distinction des personnes par leurs relations opposées est fondamentale dans la doctrine trinitaire. Si l'opposition des relations n'existait pas entre le Saint-Esprit, d'une part, et, d'autre part, le Père et le Fils, ce dernier ne serait pas distinct de la troisième personne. Dist. XI, a. 6. Albert cite cinq propriétés, caractéristiques des relations et des personnes : au Père, l'innascibilité, la génération active et, en commun avec le Fils, la spiration active; au Fils, la génération passive, au Saint-Esprit, la spiration passive. C'est une doctrine reçue; voir NOTION, t. XI, col. 804. Les propriétés personnelles prennent le nom de « notions », si elles nous servent à distinguer entre elles les personnes elles-mêmes. *Summa*, q. XXXIX, a. 1. La personne est constituée par la relation, mais incommunicable; aussi, tout en retenant la définition que Boèce a donnée de la personne, voir HYPOSTASE, t. VII, col. 409, Albert en explique l'expression : *substantia individua* par *substantia incommunicabilis*, en ce sens que la nature, en tant qu'elle est communicable, ne constitue pas la personne. Le concept de personne inclut l'unité, la singularité, l'incommunicabilité, dans la division, la séparation d'avec une autre hypostase. *In IIIum Sent.*, dist. V, a. 14; cf. a. 11-13. L'âme séparée, partie d'un homme qui doit un jour ressusciter, demeure bien un élément constitutif de la nature humaine. La personne ne sera reconstituée qu'à la résurrection dernière. *Summa*, q. XLIV, memb. 2. En Dieu, l'unité vient de l'essence; l'incommunicabilité vient de la relation s'opposant à la relation. En sorte que, si le Saint-Esprit ne procédait pas du Fils en s'opposant à lui, il ne s'en distinguerait pas. *In Ium Sent.*, dist. X, a. 6.

c) Vestiges et image de la Trinité. — Albert les recherche avec prédilection dans les créatures. Il y trouve des vestiges, c'est-à-dire une certaine trinité dans le monde matériel et ses parties constitutives, dans son *fieri*, dans son *esse*, dans son perfectionnement *(perfectum esse)*, ou encore dans sa cognoscibilité ou dans sa capacité d'agir.

Dans la création du monde (le *fieri*), le nombre, le poids, la mesure, cf. Sap., XI, 21, lui paraissent une première trinité. Les choses elles-mêmes, considérées dans leur être *(esse)* se distinguent par leur forme *(modus)*, leur espèce *(species)*, leur relation au but final *(ordo)*. Du côte du perfectionnement des créatures, la trinité se manifeste plus clairement dans l'*être*, perfectionné par la *vérité* et la *bonté*. Du côté de leur cognoscibilité, les vestiges se constatent dans l'*être*, les *ressemblances* et les *différences*. Enfin, selon la capacité d'agir, nous trouvons : la *substance*, la *faculté*, l'*acte*. *Summa*, part. Iª, tr. III, q. XV, memb. 2, a. 1. Canevas classique, qu'on retrouvera désormais chez les théologiens postérieurs.

L'image de la Trinité n'existe que dans les créatures spirituelles. L'âme est l'image de Dieu, avec sa mémoire, son intelligence, sa volonté. Enseignement traditionnel depuis saint Augustin! S'en inspirant, Albert compare les trois facultés, leurs propriétés particulières, leurs relations réciproques avec les trois personnes divines et leurs mutuelles relations. *Ibid.*, a. 2. Sur les personnes en particulier, leurs noms propres ou appropriés, la théologie d'Albert n'apporte aucun élément spécial.

2. *Saint Thomas d'Aquin.* — *a) Disposition générale de son traité sur la Trinité dans la Somme théologique.* — C'est sur un plan nouveau et plus logique que saint Thomas expose la doctrine trinitaire. *Sum. theol.*, Iª, q. XXVII-XLIII. Voici tout d'abord les grandes lignes, répondant aux exigences primordiales de la foi; des processions (q. XXVII); des relations (XXVIII); des personnes et de la pluralité des personnes en Dieu (XXIX-XXX). Logiquement s'insère ici la distinction entre ce qui relève en Dieu de l'unité de nature et de la pluralité des personnes (XXXI) et la connaissance que nous en pouvons avoir (XXXII). L'auteur passe ensuite à l'étude de chaque personne en particulier : le Père (XXXIII); le Fils, Verbe et Image (XXXIV, XXXV); le Saint-Esprit procédant *ab utroque* (XXXVI) et les noms du Saint-Esprit : Amour et Don (XXXVII et XXXVIII). Les questions suivantes sont proprement théologiques : comparaison des personnes à l'essence (XXXIX), et aux actes notionnels (XLI); égalité et similitude des personnes divines (XLIII). L'étude des missions divines (XLIII) clôt le traité.

Le cadre du l. Ier des *Sentences* est décidément brisé; ici, le traité *De Deo uno* est nettement séparé du *De Deo trino*. Cf. Dondaine, *La Trinité*, éd. de la *Revue des jeunes*, 2 vol., Paris, 1945.

Autres ouvrages de saint Thomas sur la Trinité : *Contra Gentes*, l. IV, c. I-XXVI; *In Sent.*, l. I, dist. II-VII, IX-XVI; XVIII-XXXIV; *Quæst. disp. de potentia*, q. II, VIII-IX; *De veritate*, q. IV-X; *Quodlibet.*, IV, a. 6-7; VI, a. 1; XII, a. 1; *In evang. Joannis*, c. I, lect. 1-3; *Opuscula : Cont. errores Græcorum*, c. I-XV, XXXII; *Compendium theologiæ*, l. I, c. XXXVII-LXVII; *Declaratio quorumdam articulorum contra Græcos, Armenos, Saracenos*, c. III-IV; *In art. fidei et sacram. Ecclesiæ* (le début); *In symbolum apostolorum*, a. 1, 2, 8; *Responsio ad fr. Joannem Vercellensem* (à propos de 108 articles tirés de Pierre de Tarentaise), a. 5-6, 8-13, 23-30, 50-61; *De differentia verbi divini et verbi humani* (extrait du commentaire sur le prologue de saint Jean); *In decretalem Iªᵐ expositio* (cap. *Firmiter*); *In decretalem IIªᵐ* (sur l'abbé de Flore); *In lib. Boetii de Trinitate*.

b) La connaissance du mystère. — Dans le *Commentaire sur Boèce*, q. I, a. 4, saint Thomas rappelle tous les arguments invoqués avant lui pour prouver la possibilité de s'élever à la connaissance de la Trinité par le seul raisonnement naturel; et il conclut néanmoins par la négative : « Que Dieu soit trine, c'est uniquement objet de croyance et on ne peut le prouver d'aucune manière démonstrative. On peut en apporter quelques raisons non nécessitantes et qui n'ont de probabilité que pour le croyant. Dans notre état présent de voie, nous ne pouvons connaître Dieu que par ses effets dans le monde. Or, la Trinité des personnes ne peut être perçue en vertu de la causalité divine, puisque, cette causalité est commune à toute la Trinité ». Éd. de Parme, t. XVII, p. 357. Dans la *Somme théologique*, Iª, q. XXXII, a. 1, saint Thomas ajoute que vouloir démontrer la trinité des personnes, c'est doublement offenser la foi : c'est d'abord rapetisser à notre taille les mystères divins qui dépassent infiniment la raison humaine; c'est aussi, par la faiblesse des arguments, exposer la foi aux moqueries des infidèles. Toutefois, les créatures ordinaires présentent des vestiges de la Trinité, q. XLV, a. 7; les créatures raisonnables ont en elles-mêmes une certaine image de la Trinité, q. XCIII, a. 1-4; la psychologie de l'âme humaine présente comme un reflet de la connaissance et de l'amour divins, *ibid.*, a. 5-8. Et de là, en présupposant le mystère déjà révélé, on peut tirer une certaine connaissance de la Trinité. Q. XXXII, a. 1, ad 2ᵘᵐ; cf. *In Iᵘᵐ Sent.*, dist. III, q. I, a. 4; q. II, a. 1-3; q. III, a. un.; q. IV, a. 1-4; q. V; *Cont. Gentes*, l. I, c. XIV; *De potentia*, q. IX, a. 5; *De veritate*, q. X, a. 1, 7 et surtout 13; *In epist. ad Romanos*, c. I, lect. 6, *in fine*.

c) Les processions. — Il y a en Dieu deux processions; c'est une vérité de foi. Mais il faut entendre ces processions dans le sens d'une émanation intellectuelle. Iª, q. XXVIII, a. 1. Cf. *In Iᵘᵐ Sent.*, dist. XIII, a. 1; *Cont. Gentes*, l. IV, c. XI; *De potentia*, q. X, a. 1. Tout se passe donc dans l'ordre spirituel.

Une première procession est celle du Verbe, laquelle vérifie pleinement la définition fournie par Aristote de la génération véritable : *Origo viventis a vivente principio conjuncto*. Le Verbe divin est ainsi engendré : il procède par manière d'acte intellectuel, ce qui est une opération vitale au premier chef; il procède d'un principe uni, puisqu'il s'agit d'une procession immanente; et, en vertu même de sa procession, il est en parfaite similitude de nature, le verbe intellectuel étant la parfaite représentation de la chose conçue et, en Dieu, ne pouvant être que Dieu lui-même. Q. XXVII, a. 2; cf. *Cont. Gentes*, l. IV, c. X, XI; *Comp. theol.*, l. I, c. XL. Sur les analogies avec le verbe humain, voir PROCESSIONS DIVINES, t. XIII, col. 647-648, et 652.

Mais il y a en Dieu une autre procession, celle de l'amour : « Le Verbe suit l'opération de l'intelligence; l'amour suit l'opération de la volonté, celle-ci postérieure à celle-là, selon notre manière de concevoir; car il n'y a pas de procession selon l'amour sinon consécutivement à la procession selon l'intelligence, rien ne pouvant être aimé s'il n'est connu d'abord. » Q. XXVII, a. 3; cf. *In Iᵘᵐ Sent.*, dist. XIII, q. I, a. 2; *Cont. Gentes*, l. IV, c. XIII, *in fine; De potentia*, q. X, a. 2. Cette procession n'est pas une génération. Voir plus loin. Aucune autre opération que celle de l'intelligence et celle de la volonté ne peuvent se concevoir en Dieu; il n'y a donc pas lieu d'établir plus de deux processions. Q. XXVII, a. 5; XXVIII, a. 4; XXXVII, a. 1; XLI, a. 6; cf. *In Iᵘᵐ Sent.*, dist. XIII, a. 3; *Cont. Gentes*, l. IV, c. XXIII.

d) Les relations. — La procession entraîne en Dieu des relations : la seconde personne procède du Père dans le même ordre de réalité; il en est de même de la troisième personne par rapport au Père et au Fils. Il est donc nécessaire que les relations qui les unissent soient réelles et non pas seulement dans notre manière

de voir. Iª, q. xxviii, a. 1. Or, en Dieu, la relation ne peut avoir d'autre réalité que la réalité même de l'essence. Gilbert de la Porrée a été condamné à Reims pour avoir distingué la réalité de l'essence de celle de la relation; et peut-être aussi Joachim au IVe concile du Latran. En Dieu, la réalité de la relation ne peut être que substantielle; cette réalité s'identifie donc avec l'essence divine, a. 2. Et pourtant il est nécessaire que les relations se distinguent entre elles réellement, non pas dans l'ordre d'où elles tirent leur réalité *(esse in)*, mais dans ce qui fait leur opposition *(esse ad)*. Sur tous ces points, voir RELATIONS DIVINES, t. XIII, col. 2141-2145. Tout en s'identifiant avec l'essence dans leur réalité, les relations en demeurent distinctes d'une distinction de raison. *In Ium Sent.*, dist. XXXIII, q. I, a. 1. Les théologiens postérieurs chercheront à préciser d'une manière plus subtile la nature de cette distinction. Voir plus loin.

S'identifiant avec l'essence divine, les relations sont dites *subsistantes*, c'est-à-dire qu'elles existent en elles-mêmes et par elles-mêmes, en raison de leur identité avec l'essence divine. Cette conclusion se dégage nettement des principes posés par saint Thomas, encore que le mot *subsistentia* ne présente pas chez lui de signification absolument fixe. Voir les exemples cités à RELATIONS, col. 2153.

En raison de leur opposition d'origine, les relations divines ne peuvent être qu'au nombre de quatre : paternité = filiation; spiration (active) = spiration (passive). Q. xxviii, a. 4; cf. q. xxx, a. 1, 2, et ad 1um.

e) Les personnes divines. — Saint Thomas conserve la définition de Boèce : *persona est rationalis naturæ individua substantia, individua* marquant ici l'incommunicabilité. Q. xxix, a. 1; cf. IIIª, q. II, a. 2; *In Ium Sent.*, dist. XXV, a. 1; *De potentia*, q. IX, a. 2; *De unione Verbi*, a. 1. Il faut donc identifier personne, hypostase, subsistence (au sens concret), chose de nature, lorsque ces trois derniers termes indiquent un individu raisonnable. *Ibid.*, a. 2; cf. *In IIum Sent.*, dist. XXIII, a. 1; *De potentia*, q. IX, a. 1. Ces noms, et très proprement le nom de personne, peuvent et doivent être transférés à Dieu, avec l'analogie et l'excellence qui conviennent. *Ibid.*, a. 3; cf. a. 2 et a. 3. Ces principes posés, saint Thomas rappelle que le mot « personne » signifie en Dieu la relation d'origine, mais considérée comme subsistante. *Ibid.*, a. 4; cf. a. 3 et dist. XXVI, q. I, a. 1; *De potentia*, q. IX, a. 4. Et c'est par là que s'achève la solution de la difficulté provenant de l'unité de l'essence et de la trinité des personnes, solution esquissée à la q. xxviii, a. 3, ad 1um et qui a été développée à RELATIONS, col. 2155-2156.

Qu'il y ait seulement trois personnes en Dieu, cela résulte non seulement de la révélation qui impose cette croyance, mais de la définition même de la personne en Dieu. Puisque la personne est la relation subsistante, incommunicable, la spiration active, commune au Père et au Fils, ne peut constituer une personne, Iª, q. xxx, a. 1-2; cf. xxxi, a. 1, a. 6; *In Ium Sent.*, dist. X, a. 5; *Cont. Gentes*, l. IV, c. XIII, XXVI; *De potentia*, q. IX, a. 9; *Comp. theol.*, l. I, c. LVI, LX.

Enfin — conclusion logique — c'est par l'opposition des relations que les personnes se distinguent entre elles, Iª, q. XL, a. 2, ad 2um; cf. *De potentia*, q. VIII, a. 3; q. IX, a. 5, ad 18um. On a vu plus haut l'opinion moins catégorique de saint Bonaventure, d'Alexandre de Halès et de leur école. Pour saint Thomas, les relations non seulement manifestent et notifient la distinction des personnes; elles la réalisent effectivement par leur opposition mutuelle. L'a. 3 de la q. XL de la *Somme* est sur ce point aussi catégorique que possible. Sans les citer, l'Angélique docteur combat les théologiens franciscains : même si, par simple abstraction, nous enlevions des personnes divines l'idée de relation, il ne resterait plus que l'idée d'essence unique. Cf. *In Ium Sent.*, dist. XXVI, q. I, a. 2; *De potentia*, q. VIII. a. 4; *Comp. theol.*, l. I, c. LXI, LXII. Toute l'école thomiste est ici avec le Maître.

Tels sont les principes généraux par lesquels il est possible de montrer quelle est la vraie pensée de saint Thomas sur quelques problèmes trinitaires purement scolastiques :

a. Les personnes divines sont constituées dans leur être personnel formellement et uniquement par l'opposition qui réalise leur distinction. Par conséquent, la spiration active ne peut être invoquée à aucun titre comme constituant l'être personnel du Père et celui du Fils. Cette solution est contestée par plus d'un théologien des écoles non thomistes, ainsi qu'il apparaîtra plus loin.

b. Les notions et les personnes sont identiques; les notions ne font que marquer d'une façon abstraite la raison qui, dans les personnes mêmes, les distinguent l'une de l'autre. *Essentia in divinis est* UT QUID, *persona vero* UT QUIS, *proprietas autem* UT QUO. Iª, q. XXXII, a. 2. Voir NOTION, t. XI, col. 802.

c. La procession et la relation en Dieu sont formellement la même réalité et ne diffèrent que dans les termes. Cf. Iª, q. XLI, a. 1, ad 4um. Selon leur mode de signification, la procession diffère de la relation comme l'implicite de l'explicite. *Ibid.* Cf. q. XL, a. 2.

f) Le Père. — Voir ici t. XII, col. 1188 sq. Avec tous les théologiens, saint Thomas enseigne que le Père est et doit être appelé « principe », puisqu'il est à l'origine des processions divines. Iª, q. XXXIII, a. 1. Bien que marquant la relation d'origine, le mot « Père » est un nom personnel, car en Dieu la relation de paternité est subsistante, a. 2; toutefois la paternité peut être affirmée essentiellement de Dieu par rapport à ses créatures et en ce cas elle appartient en commun aux trois personnes, c'est-à-dire à la divinité comme telle. A. 3. Enfin le Père est l'inengendré, en tant qu'il lui est propre de ne procéder d'aucun autre. A. 4. C'est à ce propos que, dans l'ad 1um, saint Thomas réfute la thèse de saint Bonaventure accordant à l'innascibilité une réalité positive qui en ferait le principe de la fécondité divine. La vraie considération des choses ne sépare pas la relation de sa subsistence dans la personne divine, voir ci-dessus; elle exige, contrairement à l'affirmation de Pierre Lombard et de saint Bonaventure, qu'on dise : *generat quia Pater.*

g) Le Fils. — Qui a étudié le Père a étudié le Fils, les deux relations de paternité et de filiation étant concertantes, Iª, q. XXXIV, introduction.

C'est surtout la dénomination de Verbe qui retient l'attention du saint Docteur. *Eo Filius quo Verbum et eo Verbum quo Filius*, répète saint Thomas après saint Augustin. Dieu ne reçoit pas la vérité; il la pose comme le terme d'un acte qui est son être même; il ne la conçoit pas comme l'intelligence conçoit le verbe mental; il l'engendre. Par là même qu'il pense, il est Père et uniquement père et la Vérité est son Fils par là même qu'elle est son Verbe. On a dit comment la procession du Verbe réalisait la définition aristotélicienne de la génération, voir col. 1742. Saint Thomas a voulu marquer d'un trait admirable la différence entre la génération divine, toute intellectuelle, et la génération charnelle :

La génération charnelle des animaux exige une vertu active et une vertu passive : vertu active qui caractérise le père, vertu passive qui caractérise la mère. Parmi les choses exigées pour la génération d'un fils, les unes conviennent au père et d'autres conviennent à la mère... Or la procession du Verbe est définie comme l'acte par lequel Dieu se pense lui-même. Cette pensée ne provient d'aucune vertu passive, mais d'une sorte de vertu active, puisque l'intelligence divine n'est pas en puissance, mais seulement en acte. Donc, dans la génération du Verbe de Dieu, aucune

maternité; tout procède de la paternité. Voilà pourquoi tous les rôles qui sont distribués entre le père et la mère dans une génération charnelle sont attribués par les Saintes Écritures au Père seul pour la génération du Verbe. C'est ainsi qu'elles disent du Père qu'il donne la vie au Fils, qu'il le conçoit et qu'il l'enfante. *Cont. Gentes*, l. I, c. XI (tr. Th. de Régnon, *op. cit.*, t. II, p. 193-194).

Quelle clarification apporte la thèse thomiste à la doctrine scolastique du Verbe et d'une manière conforme aux données de la révélation! Il y a là un réel progrès sur la thèse parallèle de saint Bonaventure.

La doctrine de l'Image est brièvement traitée, Iª, q. XXXV, a. 1-2. Ici encore, la psychologie humaine éclaire la révélation. Si je pense à moi-même, je pose devant moi ma propre image. Or, Dieu se connaît. Celui qui est le Verbe du Père est par là même son image parfaite et, puisqu'il s'agit d'une image procédant du Père, ce ne peut être qu'une personne, a. 1; cf. q. CIII, a. 5, ad 4um et *In Ium Sent.*, dist. XXVIII, q. II, a. 2. Être image appartient en propre au Verbe, a. 2. Voir plus loin.

Une question subsidiaire et toute scolastique est agitée à propos du Verbe; quel est l'objet de l'intelligence divine quand elle exprime son Verbe? Saint Thomas répond que « le verbe représente tout ce que l'intelligence conçoit dans l'acte qui le produit. Puis donc que Dieu se connaît lui-même et toutes choses par un seul acte, son Verbe unique représente et le Père et toutes les créatures. La science de Dieu est simplement spéculative, en tant que Dieu se connaît soi-même; elle est spéculative et créatrice à la fois, en ce qui concerne les créatures. Ainsi dans le Verbe se trouve simplement exprimé tout ce qui concerne Dieu; mais en lui s'exprime et se réalise ce qui concerne les créatures : *dixit et facta sunt* (ps. XXXII, 9) ». Iª, q. XXXIV, a. 3. Écho du beau commentaire du prologue de saint Jean, c. I, lect. 2. Cf. *De veritate*, q. IV, a. 4-7.

h) Le Saint-Esprit. — La procession selon la volonté donne naissance au Saint-Esprit, lequel procède à la fois du Père et du Fils comme d'un principe unique. A vrai dire, cette procession est plus obscurément présentée par la révélation, qui laisse innommée la relation reliant le Père et le Fils au Saint-Esprit. La théologie invente le nom de « spiration » (active et passive) en conformité avec le nom d'esprit. Mais il n'y a ici qu'une dénomination de haute convenance. Iª, q. XXXVI, a. 1; cf. *Cont. Gentes*, l. IV, c. XIX; *Comp. theol.*, c. XLVI-XLVII.

Pourquoi la procession du Saint-Esprit n'est-elle pas une génération? Richard de Saint-Victor pensait l'expliquer en indiquant que le Saint-Esprit n'avait pas reçu du Père et du Fils une nature féconde. *De Trin.*, l. VI, *P. L.*, t. CXCVI, col. 975, 982-985. Saint Bonaventure estimait que le Saint-Esprit, ne procédant pas selon la nature, ne pouvait être dit engendré. Saint Thomas donne une raison, semble-t-il, plus profonde. Par lui-même, l'amour ne tend pas à reproduire l'aimant dans l'aimé, mais plutôt à créer dans l'aimant une propension vers l'aimé. Voir le développement de cette idée à PROCESSIONS DIVINES, t. XIII, col. 648. Il n'y a donc pas ici une procession en parfaite similitude de nature. Iª, q. XXVII, a. 4; XXXVI, a. 1, *in fine*; cf. *Cont. Gentes*, l. IV, c. XXIV-XXV. Pierre Auriol contestera la valeur de cette raison, la volonté, l'amour ne pouvant être considérés comme produisant une réalité. Voir t. XII, col. 1862. Mais il ne s'agit que d'analogie, comme on l'a dit à PROCESSIONS, *loc. cit.*, et ce « poids » qui entraîne l'aimant vers l'aimé est bien capable de nous suggérer en Dieu l'existence d'un terme de la procession selon la volonté. Ainsi l'expliquent tous les thomistes pour défendre cette raison contre les attaques dont elle a été l'objet. Cf. Penido, *Cur non Spiritus Sanctus a Patre Deo genitus? S. Augustinus et S. Thomas*, dans *Rev. thom.*, 1930, p. 508 sq.

Pourquoi le Saint-Esprit ne peut-il être dit, comme le Fils, l'image du Père? Après avoir éliminé les raisons proposées par d'autres, saint Thomas déclare qu'il ne peut y avoir similitude en raison de la procession même sinon pour le Verbe. L'amour, *par lui-même*, ne comporte pas cette ressemblance. Ici donc encore, on pourrait dire : *Eo Filius quo Verbum; eo Imago quo Filius*. Iª, q. XXXV, a. 2.

Enfin, reste la controverse du *Filioque*, sur laquelle saint Thomas est revenu à maintes reprises et sous différentes formes. On n'examinera ici que l'aspect scolastique de la question. Pour la controverse avec les Grecs, voir plus loin, col. 1758. Logique avec sa doctrine rigide de l'opposition relative, seul principe de la distinction des personnes, saint Thomas ne conçoit pas que le Saint-Esprit puisse être réellement distingué du Fils s'il ne s'oppose pas à lui par une relation d'origine : « Les relations ne peuvent distinguer les personnes, sinon en tant qu'elles sont opposées. Il en est ainsi du Père qui a deux relations dont l'une s'oppose au Fils, l'autre au Saint-Esprit. Mais ces deux relations, n'étant pas opposées l'une à l'autre, ne constituent qu'une personne. Si, dans le Fils et le Saint-Esprit, on ne trouvait que deux relations, l'une et l'autre s'opposant au Père, ces deux relations ne s'opposeraient pas l'une à l'autre, pas plus que dans le Père la relation au Fils et la relation au Saint-Esprit. Ainsi, de même que la personne du Père est unique, ainsi la personne du Fils et celle du Saint-Esprit se confondraient, avec leurs deux relations opposées seulement aux deux relations du Père. Et cela est hérétique. Il faut donc affirmer que le Fils procède du Saint-Esprit, ce que personne n'a jamais dit ou que le Saint-Esprit procède du Fils. » Iª, q. XXXVI, a. 2; cf. *In Ium Sent.*, dist. XI, q. I, a. 1; *De potentia*, q. X, a. 4; *Cont. Gentes*, l. IV, c. XXIV, XXV; *Comp. theol.*, l. I, c. XLIX.

A cette raison, qu'on pourrait appeler métaphysique, le Docteur angélique ajoute une raison « psychologique », esquissée déjà plus haut, col. 1742, dans l'ordre des processions : « Il est nécessaire que l'amour procède du Verbe, car nous n'aimons quelque chose qu'autant que nous le percevons dans un concept mental. » Iª, q. XXXVI, a. 2.

Mais comme, dans la spiration, le Père ne s'oppose pas au Fils, on doit en conclure qu'ils ne forment à l'égard du Saint-Esprit qu'un principe unique. *Ibid.*, a. 4. Ce principe se rapporte indistinctement aux deux personnes du Père et du Fils dans l'unité de la substance divine. *Ibid.*, et ad 4um; cf. ad 5um. Cette unité de spiration dans l'unité de la substance ne détruit pas la dualité des personnes : « Il n'est pas contradictoire que la même propriété se retrouve dans deux suppôts dont la nature est une. Cependant, si l'on considère les suppôts de la spiration, le Saint-Esprit procède du Père et du Fils en tant qu'ils sont deux, puisqu'il procède comme l'amour qui les unit tous deux. » *Ibid.*, ad 1um. Néanmoins saint Thomas ne rejette pas la formule grecque du Saint-Esprit procédant du Père *par* le Fils, a. 3; il l'explique en bonne part, en ce sens que « l'Esprit-Saint procède immédiatement du Père, puis médiatement en tant qu'il sort du Fils ». Ad 1um.

Les questions XXXVII et XXXVIII sont consacrées aux deux noms appropriés au Saint-Esprit : l'*Amour* et le *Don*. Voir NOMS DIVINS, t. XI, col. 790-791. Dans la question XXXVII, a. 2, ad 3um, saint Thomas établit un heureux parallèle, par rapport aux créatures, entre la procession du Verbe et celle de l'Esprit-Saint : « Le Père aime non seulement le Fils, mais encore lui-même et nous par le Saint-Esprit; car, encore une

fois, le mot « aimer », pris notionellement, implique et la production d'une personne divine et cette personne elle-même. Comme donc le Père se parle et parle toute créature dans le Verbe, parce que le Verbe représente toute créature et le Père, ainsi, il s'aime et aime toute créature dans le Saint-Esprit, parce que le Saint-Esprit procède comme amour de la bonté première qui fait que le Père s'aime et aime toute créature. Où l'on voit que le Verbe et l'Amour comportent secondairement un rapport aux créatures : ils sont, comme Vérité et Bonté divines, le principe de la connaissance infinie et de l'amour de Dieu à l'égard des créatures. »

Les autres questions touchées par saint Thomas ont éte exposées à NOTION et NOMS DIVINS. La question des « missions divines » fera l'objet d'un article spécial. Voir col. 1830.

3. *Influence des doctrines trinitaires de saint Thomas d'Aquin aux XIIIe et XIVe siècles.* — On sait que saint Thomas n'eut pas que des admirateurs et qu'il fallut attendre sa canonisation pour que tombassent certaines oppositions violentes à sa doctrine. Cependant, depuis 1278, les chapitres généraux des dominicains avaient agi en faveur des doctrines thomistes. La doctrine trinitaire était d'ailleurs en dehors des controverses. Noël Hervé (Hervé de Nédellec), général de l'ordre en 1318 († 1323) est l'auteur d'une *Defensa doctrinæ divi Thomæ,* qui est une véritable apologie de la *Somme* et prépare l'œuvre théologique de Capréolus.

Il faut cependant signaler deux points où l'influence de saint Thomas fut, sinon décisive, du moins prépondérante, même en dehors de l'ordre dominicain :

a) C'est d'abord la réaction contre l'opinion bonaventurienne de la procession du Verbe *secundum naturam.* Saint Thomas défendit énergiquement la procession *secundum intellectum,* plus conforme à la révélation et à la nature des choses. Des théologiens de toutes écoles et de tous ordres embrassèrent ce point de vue. Citons les principaux : le dominicain Bernard de la Treille († 1292), le séculier Henri de Gand († 1293) qui admet une lumière spéciale accordée aux théologiens pour pénétrer, comme par intuition, la nature intime de la Trinité; le franciscain Guillaume de Ware (début du XIVe siècle); le carme Gérard de Bologne († 1317); Pierre Auriol († 1322); Pierre de la Palu († 1342); le cistercien Jean de Pouilly († 1342), etc. Voir les textes dans Schmaus, *op. cit.*, p. 135-139. Sur Guillaume de Ware, professeur à Oxford, voir A. Daniels, *Zur den Beziehungen zwischen Wilhelm von Ware und Duns Scotus,* dans les *Franc. Stud.*, 1917, et d'autres études et extraits par le même auteur, dans les *Beiträge* de Bäumker, Munster-en-W., t. VIII. Sur Bernard de la Treille, voir G.-S. André, *Les Quodlibeta de Bernard de la Treille,* dans *Gregorianum,* 1921, p. 226-265; *Notes sur les manuscrits de Bernard de la Treille et Guillaume de Hozun,* dans *Rev. des sc. phil. et théol.*, 1914, p. 467-476.

b) C'est encore et surtout l'élément constitutif des personnes divines. Disciples de Pierre Lombard, un certain nombre de théologiens, même avant saint Thomas, avaient enseigné, sans toutefois approfondir la question, que les personnes divines étaient *constituées* par les propriétés personnelles d'origine et relatives. Ainsi : Robert de Melun († 1167), Pierre de Poitiers († 1205); Guillaume d'Auxerre († 1231) et postérieurement à saint Thomas, Jean de Naples († 1336). Les textes dans Schmaus, *op. cit.*, p. 387, 391, 433, 409, 411, 441. Saint Thomas ayant précisé cette doctrine, voir col. 1743, contre la thèse de saint Bonaventure, c'est toute une pléiade de théologiens de provenances fort diverses qui s'y rallient. Chez les dominicains : Thomas de Sutton († 1300), Jean de Paris († 1306), Hervé Noël († 1323), Jacques de Lausanne, Jean Picard (de Lichtenberg), Henri de Lubeck, Nicolas Trivet. Cf. Schmaus, *op. cit.*, p. 509, 510, 417, 427, 424, 412, 440, 439. Bon nombre de scotistes : Guillaume de Ware, Jean de Reading, Alexandre d'Alexandrie, Landulphe Caraccioli, Hugues de Newcastle, Pierre d'Aquila (Scotellus), Henno, tous au début du XIVe siècle. Les textes dans Schmaus, *op. cit.*, p. 516, 518, 522-525, 537-539, 541, 543. Du même auteur, voir *Augustinus und die Trinitätslehre Wilhelms von Ware* (sur la doctrine trinitaire de Guillaume de Ware) dans la collection Grabmann-Mausbach, *Aurelius Augustinus,* Cologne, 1930, p. 330-331. L'opinion thomiste est également retenue par les augustins Gilles de Rome et Thomas de Strasbourg; par les carmes Gérard de Bologne et Gui de Perpignan (Gui Terreni) et par les séculiers Henri de Gand et Godefroy (ou Geoffroy) des Fontaines, tous de la première moitié du XIVe siècle. Cf. Schmaus, *op. cit.*, p. 474, 476, 477, 479, 481. Sur Geoffroy des Fontaines et sa place dans l'histoire de la théologie trinitaire, voir A. Stohr, *Des Gottfried von Fontaines Stellung in der Trinitätslehre* dans *Zeitschr. für kath. Theol.*, 1926, p. 177 sq.

4° *Réactions théologiques diverses.* — Il s'en faut néanmoins que la synthèse thomiste sur la Trinité ait été acceptée par tous et sur tous les points. Un jeune et brillant théologien de la famille franciscaine devait y apporter plus d'une réserve. Tout en restant fidèle dans les grandes lignes à un exposé consacré par la tradition de longs siècles, Duns Scot, sur des points où la philosophie a son mot à dire, modifie l'exposé de saint Thomas. Au nom de ce maître qui fera école doivent être joints ceux de trois autres théologiens, chacun très indépendant en son genre, dont la théologie trinitaire est trop personnelle pour être passée sous silence : Pierre Auriol, Durand de Saint-Pourçain, Occam.

1. *Duns Scot et son école.* — La doctrine trinitaire de Duns Scot a été exposée à DUNS SCOT, t. IV, col. 1881-1884; cf. P. Minges, *Zur Trinitätslehre des Duns Scotus,* dans *Franc. Studien,* 1919, p. 24 sq. Nous n'y revenons ici que pour marquer l'influence du Docteur subtil sur l'école scotiste du XIVe siècle en matière trinitaire. On a dit que les arguments employés par Scot pour « démontrer » le fait de la Trinité ne sont en réalité ni une démonstration *quia,* ni, à plus forte raison, une démonstration *propter quid,* col. 1882; ce ne sont que des arguments de convenance. C'est là, d'ailleurs, l'attitude prise par la presque totalité des théologiens du XIVe siècle, y compris Henri de Gand. Cf. L. Janssens, *De Deo trino,* p. 412.

a) Les processions. — Les processions sont de véritables productions (c'est le terme employé par Scot) constituées par un acte vital ou attachées à cet acte. C'est substantiellement la doctrine traditionnelle. En Dieu, il n'y a que deux principes de production : la *nature,* la *volonté;* et, dans chaque ordre, il ne peut y avoir multiplicité de production en raison de l'infinité du terme produit; voir t. IV, col. 1882. Ici, Scot se rattache à l'enseignement bonaventurien, qui demeure héréditaire dans l'ordre de saint François.

Dans la génération du Verbe, Scot distingue *intellection* et *diction.* C'est par la diction seule, produite par l'intelligence déjà en possession de son objet (ce qui est la *memoria fecunda*), que l'acte de génération se réalise et produit le Verbe ; voir col. 1888. Cette explication a été retenue dans l'école scotiste, au XIVe siècle, par François de Meyronnes († 1325), Jean de Bassolis († 1347), Jean de Reading (vers 1325) (sur la doctrine trinitaire de ce théologien, voir t. XIII, col. 1833), Landulphe Caraccioli († 1351), dont Pierre de Candie affirme que la doctrine *est doctrina Doctoris subtilis,* cf. Ehrle, *Die Sentenzenkommentar Peters von Candia,* Munster-en-W., 1925, p. 70, et

enfin par Pierre d'Aquila († 1361). Voir les textes dans Schmaus, *op. cit.*, p. 139-151. Sur Pierre d'Aquila, voir Scotellus, t. xiv, col. 1732. La connaissance dont procède la diction est restreinte par Scot à la connaissance de l'essence et des attributs divins et probablement aussi des personnes; voir t. iv, col. 1881. Cf. Scot, *In IIum Sent.*, dist. I, q. i, concl. (expliqué par Frassen, *Scotus academicus*, tract. vi, dist. I, a. 3, q. ii, concl. 2). Toute l'école scotiste suit ici son chef de file. Cf. Suarez, *De Trinitate*, l. VI, c. vi, n. 1.

Dans la procession du Verbe existe un acte d'amour *essentiel* qui suit la connaissance que Dieu a de lui-même, des attributs et des personnes. Mais un second acte d'amour, commun au Père et au Fils, est un acte d'amour volontaire, à la fois libre et nécessaire et donc *personnel*. Voir t. iv, col. 1882-1883. Cette doctrine « met en relief le caractère formel des productions éternelles sans les expliquer uniquement par l'opposition des relations. Elle souligne particulièrement la différence à établir, d'une part, entre les émanations vitales : actes de connaissance et d'amour, et, d'autre part, entre les actes féconds : diction productrice du Verbe et spiration productrice de l'Esprit-Saint. Elle rend compte enfin de la thèse soutenue par le Docteur subtil que l'Esprit-Saint se distinguerait du Verbe, alors même qu'il n'en procéderait pas ». Col. 1883.

Ce dernier point a son fondement philosophique dans la célèbre distinction formelle *ex natura rei* que Duns Scot applique même aux conceptions trinitaires. Tandis que, pour saint Thomas, c'est uniquement l'opposition des relations qui justifie la distinction des personnes, pour Scot, la relation et la propriété personnelle suffisent, par elles-mêmes, à distinguer les personnes. *In Ium Sent.*, dist. XI, q. ii, n. 6-11. Et ainsi, même si la spiration active n'était pas commune au Père et au Fils, par la seule paternité et la seule filiation, les deux premières personnes se distingueraient de la troisième.

Des théologiens antérieurs à Scot, des contemporains et, cela va sans dire, l'école scotiste dans son ensemble soutiennent cette manière de voir, qui est bien dans la ligne d'Alexandre de Halès et de saint Bonaventure. Avant Scot : Jean Pecham, Henri de Gand, Pierre de Trabibus, Roger Marston, Guillaume de Ware, Mathieu d'Aquasparta, Nicolas Ockam, Pierre d'Angleterre. Après Scot, la plupart des scotistes : Alexandre d'Alexandrie, Henri Harclay, Martin d'Alnwick, Jean de Bassolis, Landulphe Caraccioli, François de Marchia, Pierre d'Aquila dit Scotellus, Robert Cowton, Pierre Auriol. Les textes dans Schmaus, *op. cit.*, p. 291, 292, 296, 300, 304, 307, 311, 341, 343, 344, 350, 351, 352, 354, 356, 357, 367, 373. Cf. J. Slipyj, *Num Spiritus Sanctus a Filio distingueretur si ab eo non procederet*, dans *Bohoslovia*, Lwov, 1927, p. 2 sq.; 1928, p. 1 sq.

Enfin, la procession du Saint-Esprit n'est pas une génération. Scot apporte la même preuve qu'Alexandre de Halès et saint Bonaventure, *Op. Oxon.*, l. I, dist. XIII, n. 18; l'Esprit-Saint procède selon la volonté. Toute l'école scotiste est, ici encore, substantiellement d'accord. Voir, pour le xive siècle, les textes dans Schmaus, *op. cit.*, p. 236-248; cf. Frassen, *Scotus academicus, De Trinitate*, tract. III, dist. I, a. 2, q. iv, concl. 3; Henno, *De Trinitate*, disp. I, q. vi, concl. 1-3. Mais la spiration n'est pas le résultat de l'amour du Père pour le Fils ni du Fils pour le Père : le Père et le Fils produisent le Saint-Esprit parce qu'ils ont l'essence divine comme premier objet de leur volonté. Cf. *In Ium Sent.*, dist. XII, q. i, n. 7.

b) Les relations. — Le problème des relations divines ne se présente plus, chez Scot — on le comprend par ce qui précède — avec le même caractère systématique que chez saint Thomas. Sans doute, le Docteur subtil enseigne l'existence des quatre relations réelles : paternité, filiation, spiration active et spiration passive. Mais, en plus des relations réelles s'opposant dans les personnes divines, Scot admet des relations réelles communes d'identité, de ressemblance et d'égalité entre les personnes. *Op. Oxon.*, *In Ium Sent.*, dist. XXXI, q. un, a. 2 et 5; *Rep. Paris.*, *id.*, q. iii, n. 26-30; *Quodl.* vi, a. 2 et 5. Cette affirmation ne peut se soutenir qu'avec l'appui de la distinction formelle *ex natura rei*. Pour nous en tenir aux quatre relations réelles d'origine, Scot admet avec tous les théologiens que, par leur opposition mutuelle, elles se distinguent réellement l'une de l'autre. Bien plus, la relation de spiration active, commune au Père et au Fils, se distingue non réellement, mais formellement *ex natura rei* de la relation de paternité et de filiation. Elle ne constitue pas une personne, mais, dans la pensée de Scot, ne serait-elle pas un complément nécessaire dans la constitution de la personne du Père et dans celle de la personne du Fils? C'est du moins à cette conclusion qu'arrive Pierre Auriol. *In Ium Sent.*, dist. XI, q. i, a. 3. Pour Scot, voir *Op. Oxon.*, dist. XI, q. ii, n. 6-11.

c) Les personnes. — Quelques mots complémentaires suffiront. La définition scotiste de la personne corrige celle de Boèce; elle présente la personnalité comme une répugnance à toute communication, répugnance constituée par la réalité positive de l'être personnel. Voir t. iv, col. 1883, mais aussi Hypostase, t. vii, col. 411. Cette notion de la personne, où l'élément négatif (incommunicabilité) se mêle à l'élément positif (réalité de l'être incommunicable), a été retenue par toute l'école scotiste. Voir t. vii, col. 412. Appliquée à Dieu, elle ne représente *par elle-même* ni substance, ni relation, et par là elle est commune aux trois personnes. Concrètement, chaque personne est constituée et distinguée par la relation subsistante et non par une propriété absolue. Toutefois l'opinion relevée chez Robert Grossetête, voir col. 1731, ne paraît pas improbable à Scot. *In Ium Sent.*, dist. XXVI, n. 23-40. Tout en reconnaissant le sérieux de l'argumentation de Scot en faveur de l'évêque de Lincoln et les difficultés de la thèse traditionnelle, les scotistes se rallient néanmoins à cette thèse, parce que traditionnelle et plus conforme à la révélation. Ainsi opinent, au xive siècle, Jean de Bassolis, François Mayronnes, Fr. de Marchia et Robert Cowton. On retrouvera le même point de vue au xvie siècle, chez Lichet et Malafossa et, au xviie, chez Macedo et Frassen. Les textes dans Schmaus, *op. cit.*, p. 482-509, 508, 533, 534, 536, 542, 557, 558; Frassen, *loc. cit.*, dist. II, a. 1, q. ii. Cf. Balić, *Les commentaires de Jean Duns Scot sur les quatre livres des Sentences*, Louvain, 1927, p. 154-161.

Un dernier point, à peine ébauché par Scot, est la *subsistence* des personnes divines. Préludant à une solution qui ne sera explicitée qu'ultérieurement, Scot semble n'affirmer qu'une subsistence absolue, par laquelle les trois relations possèdent leur existence personnelle. *In IIIum Sent.*, dist. I, q. ii, n. 6.

2. *Pierre Auriol* († 1322). — Malgré de nombreuses divergences, Auriol est un précurseur du nominalisme d'Occam. Rien d'étonnant que, dans l'exposé du dogme trinitaire, l'apport philosophique soit réduit au minimum. Cet exposé a été rappelé t. xii, col. 1681-1685. Nous n'en ferons ici qu'un bref résumé. Tout en restant traditionnel dans les grandes lignes, Auriol s'affirme indépendant de toutes les tendances. C'est là, peut-on dire, sa note caractéristique. Il admet la possibilité d'une démonstration philosophique des processions divines. Toutefois sa théorie sur la génération et la spiration en Dieu est très particulière : d'une part, avec Pierre Lombard et, dit-il, avec l'Église (concile de 1215), il nie que l'essence puisse engendrer l'essence; d'autre part, il n'admet dans la génération

que l'actualité même du terme : le Fils. Pareillement, le Saint-Esprit procède selon la volonté et l'amour; mais la volonté et l'amour ne sont pas des principes producteurs; c'est un acte qui se distingue par son objet. Ainsi « engendrer » et « souffler » *(spirare)* ne se distinguent pas; seuls les deux termes sont réellement distincts. On comprend pourquoi Auriol se place parmi les auteurs qui expliquent la distinction du Fils et de l'Esprit-Saint par leur réalité personnelle et non par leur relation d'origine; d'où il suit que, si le Saint-Esprit ne procédait pas du Fils, il s'en distinguerait encore. Néanmoins, il faut accepter, en vertu de la définition de l'Église, les relations divines. Les personnes en Dieu sont une résultante de la nature et des relations. Les propriétés personnelles s'identifient pleinement avec l'essence, sans distinction même de simple raison; il n'y a, de notre part, qu'une impossibilité de les concevoir distinctement. Et il faut en dire autant des relations par rapport aux propriétés et par rapport à l'essence.

Le Fils est appelé Verbe parce qu'il est Dieu placé dans un être objectif et apparent; et c'est aussi pourquoi il doit être appelé Image.

3. *Durand de Saint-Pourçain* († 1334). — Durand est le dominicain infidèle au thomisme. Sur bien des points, en effet, même en doctrine trinitaire, il s'écarte de l'enseignement de sa famille religieuse.

Tout d'abord, il admet comme possible une démonstration rationnelle des processions : *Demonstrationem processionum divinarum intranearum certam dari posse*, en supposant toutefois la révélation préalable du mystère. *In Ium Sent.*, dist. II, q. IV. Jacques de Metz, dont la parenté doctrinale avec Durand est fortement accusée, soutient la même thèse. Voir les textes dans Schmaus, *op. cit.*, p. 29, 30. Cf. J. Koch, *Die Jahre 1312-1317 im Leben des Durandus de S. Porciano*, dans *Miscellanea Ehrle*, 1924, t. I, p. 274.

On a vu plus haut que Durand s'était rallié à la thèse de la procession du Verbe par voie de nature, col. 1739; mais il faut signaler qu'il ne s'agit pas d'une « production » *(generatio)*, mais d'une « émanation » de la nature très féconde. Et la production du Saint-Esprit s'explique par le même principe. Pareillement les propriétés et attributs découlent de l'essence. Explication assez singulière qui rend difficile la conception de deux « émanations » parallèles différentes ou, si l'on admet cette possibilité, qui ne présente aucune raison valable de s'arrêter à deux. Explication, en tout cas, qui ne saurait rendre compte de la différence entre la génération du Fils et la « spiration » de la troisième personne. Cette explication est cependant accueillie avec faveur par Jacques de Lausanne, Jean de Naples, Guy de Perpignan, Guillaume de Rubione, Guillaume d'Occam, Nicolas Trivet. Les textes dans Schmaus, *op. cit.*, p. 130, 131, 216-225, 136, 141, 247, 153, 247, 228. Ce qui n'empêche pas plusieurs de ces auteurs de se rallier pleinement à la thèse thomiste des relations.

En troisième lieu, Durand semble s'accorder avec saint Thomas, en plaçant dans la relation la personne divine. *In Ium Sent.*, dist. XXVI, q. I, n. 15-17. Mais il s'en écarte en accordant à la relation comme telle, qui constitue la personne une réalité en quelque sorte distincte de celle de l'essence : « La différence entre l'essence et la relation n'est pas purement et simplement une différence de raison. Mais on ne saurait dire non plus que c'est une différence réelle. Il est nécessaire d'affirmer qu'elles diffèrent d'une certaine manière réellement... comme la chose et le mode de la posséder. » *In Ium Sent.*, dist. XXXIII, q. I, n. 33 sq. Pour l'appréciation de cette opinion, voir RELATIONS DIVINES, t. XIII, col. 2146.

Cette distinction modale trouve une application aussi peu heureuse dans la distinction réelle que Durand en conclut entre la spiration active d'une part et, d'autre part, la paternité et la filiation. Il y aurait donc ainsi quatre relations non seulement réelles, mais réellement distinctes : « Engendrer et souffler *(spirare)* diffèrent réellement et pareillement être engendré et être soufflé; ces relations se distinguent par elles-mêmes et non par une autre chose, sans quoi il faudrait aller à l'infini. » *In Ium Sent.*, dist. XIII, q. II. D'où il suit que, même si le Saint-Esprit ne procédait pas du Fils, il s'en distinguerait encore réellement. *Ibid.*

Un dernier point, sur lequel on pourra être d'accord avec Durand, c'est la subsistence divine au sens concret du mot. « La personne divine subsiste par l'essence et non par la propriété relative », d'où il suit que « la subsistence en Dieu est unique et absolue; et c'est en raison de l'essence qu'elle appartient aux personnes ». *In IIIum Sent.*, dist. I, q. II, n. 7. Voir ici t. XIII, col. 2153-2154.

4. *Guillaume d'Occam* († vers 1349). — La métaphysique du nominalisme exclut les relations réelles, voir ici t. XI, col. 748. Et déjà nous avons vu plus haut comment Pierre Auriol en avait minimisé l'importance dans le dogme trinitaire. Occam va plus loin. On a rappelé à l'art. NOMINALISME son attitude en face de la distinction formelle à admettre en Dieu pour distinguer la formalité de la relation de celle de l'essence, tout en identifiant la réalité de l'une et de l'autre. C'est en vertu du principe d'identité qu'Occam s'insurge, au nom de la seule raison, contre les distinctions formelles et même de simple raison apportées en Dieu par la théologie. Il s'insurge également, toujours au nom de la seule raison, contre le réalisme de la relation même transportée en Dieu en vue d'expliquer la trinité des personnes. Voir t. XI, col. 742-748. On a dit aussi comment, en dépit de ces présupposés philosophiques, Occam avait cru pouvoir exposer sa doctrine trinitaire, col. 776-779. En réalité, il a la foi; il croit au mystère; mais, se plaçant au point de vue rationnel, il y trouve contradiction : « Il y a opposition essentielle entre le mouvement de la raison et la donnée de la foi, mais la raison et la foi n'ont pas une égale autorité : en croyant, nous adhérons à l'objet qui s'est lui-même révélé; en raisonnant, nous usons, autant que nous le pouvons, des puissances que possède actuellement notre esprit; la raison ne peut que s'arrêter devant le mystère et constater que, de soi, elle le nierait. » P. Vigneaux, *art. cit.*, col. 779.

Du procès qui fut fait à Occam en cour d'Avignon, nous avons le rapport adressé au pape Jean XXII par les censeurs, au nombre desquels était Durand de Saint-Pourçain. Cinquante et un articles avaient été examinés. En ce qui concerne le dogme trinitaire, graves étaient les conséquences résultant de la critique des idées de relation et de distinction. Voir le résumé des art. 27, 28, 37, 41, 42 et 44 relatifs à la Trinité, t. XI, col. 892. L'université de Paris prit position contre Occam, col. 896. Mais le Saint-Siège n'intervint pas directement dans le débat théologique. Du moins les principes philosophiques fortement apparentés à ceux d'Occam furent condamnés par Clément VI dans la cause de Nicolas d'Autrecourt; voir t. XI, col. 561 sq.

Plus d'un siècle après, le nominalisme trouvait un dernier et illustre défenseur dans la personne de Gabriel Biel († 1495). Biel, est caractérisé par son souci de l'orthodoxie. Mais Biel est un disciple d'Occam et, dans son traité de la Trinité, *Epitome et collectarium circa IV Sententiarum libros...*, l. I, dist. II sq., il montre qu'il conserve la rigide logique nominaliste. L'essence et la relation apparaissent en Dieu, d'après la raison, comme une simple réalité. La foi seule nous

apprend que tout ce qui est vrai de l'une ne l'est pas de l'autre. Voir t. II, col. 819.

5° *Conclusion.* — Une vue d'ensemble sur l'enseignement des grands scolastiques résumera cette partie de notre étude.

1. En général, les scolastiques partent de cette idée que la doctrine de la Trinité relève du domaine strictement surnaturel. Les raisons qu'on peut en apporter, même après révélation faite du mystère, sont de simples raisons de convenance. Les uns prennent ces raisons dans la psychologie humaine, où Augustin avait trouvé une image de la Trinité; d'autres, dans la diffusion inhérente à l'amour divin; d'autres enfin, dans la bonté de Dieu, source de communications personnelles.

2. Les scolastiques sont d'accord pour rattacher la génération du Fils à l'ordre de la connaissance, même ceux, assez nombreux, qui considèrent que cette première procession est « selon la nature »; la procession du Saint-Esprit est selon l'ordre de l'amour et de la volonté. Tous admettent que cette dernière procession n'est pas une génération, bien que les raisons qu'ils en apportent soient assez divergentes.

3. Les personnes divines sont constituées par les relations; tous reconnaissent que la foi est engagée dans cette doctrine. Mais le mot « constituées » est interprété de différentes manières. L'école thomiste seule identifie formellement la personne et la relation subsistante; les autres écoles semblent placer dans la personne quelque propriété que la relation met simplement en relief.

4. En ce qui concerne la distinction du Saint-Esprit des deux autres personnes, les scolastiques se partagent en deux grandes écoles. L'école thomiste, fidèle au principe de la relation constitutive de la personne, déclare que le Saint-Esprit ne se distingue du Père et du Fils qu'en raison de sa procession de l'un et de l'autre, l'opposition de la spiration active et de la spiration passive marquant la distinction des personnes. L'école scotiste maintient que, même si le Saint-Esprit ne procédait pas du Fils, il s'en distinguerait par les propriétés personnelles que manifeste la relation au Père. Mais puisque le Saint-Esprit vient du Père et du Fils, les deux personnes ne font qu'un principe : *duo spirantes*, mais non *duo spiratores*.

5. Enfin, pour les notions et les appropriations, on se reportera aux articles consacrés à ces mots; t. XI, col. 802-805; t. I, col. 1708.

II. LES CONTROVERSES. — Les articles ESPRIT-SAINT *(la procession de l')* et FILIOQUE n'ont pas fait à la théologie latine du Moyen Age la place qu'elle tient dans les controverses relatives à la procession du Saint-Esprit. Il sera utile de rappeler ici quel fut l'effort de quelques bons théologiens, avant d'indiquer les solutions apportées par les conciles.

1° *L'apport des théologiens latins.* — 1. *Rappel des travaux antérieurs au XIIe siècle.* — Le *Filioque*, on l'a vu, avait provoqué de la part d'Alcuin, de Théodulphe d'Orléans, d'Énée de Paris et de Ratramne, des travaux divers en réponse aux attaques des Grecs. Plus tard, au XIe siècle, nous avons pu citer les traités de Pierre Damien et d'Anselme de Cantorbéry. En débordant un peu sur le XIIe siècle, on a rappelé, de Rupert de Deutz, le *De glorificatione Trinitatis et processione Spiritus Sancti.*

2. *Les controversistes des XIIe et XIIIe siècles.* — La controverse se situe entre les dernières luttes après le schisme consommé et les espoirs d'union que le IIe concile de Lyon devait si fragilement restaurer. Nous signalons simplement en passant l'*Oratio de Spiritu Sancto* de Pierre Chrysolanus († 1117), archevêque de Milan, *P. G.*, t. CXXVII, col. 911-920, adressée à l'empereur Alexis Comnène. Il s'agit de prouver que le texte de Joa., XV, 26 n'est pas exclusif de la procession *a Filio.* L'orateur montre que l'Esprit du Père est aussi l'Esprit du Fils (Gal., IV, 6; Rom., VIII, 9). Plusieurs exemples scripturaires font voir qu'en nommant le Père, on sous-entend le Fils, par exemple les textes sur la rémission des péchés, Matth., VI, 14, et l'accomplissement de la volonté du Père qui nous rend frères de Jésus-Christ, Matth., XII, 50.

Il convient de s'arrêter sur trois noms : Anselme de Havelberg, Hugues Éthérien, saint Thomas d'Aquin.

a) Anselme de Havelberg († 1159). — Envoyé comme ambassadeur à Constantinople par l'empereur Lothaire II, il eut avec les évêques grecs les plus habiles des conférences sur les dogmes qui divisaient les deux Églises. Sa longue familiarité avec les Pères lui permettait la controverse. Le résumé de ses discussions est contenu dans le l. II de ses *Dialogues*, *P. L.*, t. CLXXXVIII, col. 1163 sq.

On peut diviser l'ouvrage en trois parties. Dans la première, toute spéculative, Anselme montre à ses interlocuteurs qu'il n'est pas possible de concevoir la procession du Saint-Esprit sinon du Père et du Fils comme d'un principe unique, le Père étant lui-même sans principe et le Fils étant engendré de lui, sans toutefois que ces processions marquent entre les personnes un degré différent de dignité ou indiquent une participation différente de la substance divine. C. II-IX, col. 1165-1178. Les processions n'existent que selon les relations d'origine, le Père et le Fils émettant le Saint-Esprit comme leur nœud et leur mutuel amour. C. X-XVII, col. 1178-1183.

La deuxième partie fait appel à l'Écriture. Tout d'abord, certaines manifestations et missions du Saint-Esprit, envoyé par le Fils, cf. Luc., I, 35; VI, 19; XXIV, 49; Joa., XV, 16; XX, 22; Act., I, 8; l'expression même « l'Esprit du Fils », Rom., VIII, 9; Gal., IV, 6, rapprochée de « l'Esprit du Père », Matth., X, 20, peuvent être considérées comme des indications que l'Esprit-Saint procède du Fils, tout comme il procède du Père, Joa., XV, 26. C. XVI-XVII, col. 1187-1189. Aux Grecs objectant qu'autre chose est *procéder* du Père, autre chose *être* du Fils, Anselme riposte qu'être et procéder, pour une personne divine, sont identiques. Il en est ainsi du Fils, cf. Joa., XVI, 28; VIII, 42, col. 1199 C; il doit en être de même du Saint-Esprit. Et ce n'est pas admettre une pluralité de principes : le Saint-Esprit, en procédant du Père et du Fils, n'en procède que comme d'un seul principe, puisque le Père et le Fils sont un, Joa., X, 30. Ainsi nier que le Saint-Esprit procède du Fils comme du Père, c'est nier son existence, c'est détruire le mystère de la Trinité. Sans doute, l'Évangile ne dit pas expressément que l'Esprit-Saint procède du Fils, mais il n'affirme pas non plus le contraire et nulle part il n'est dit que l'Esprit ne procède que du Père. Il n'est pas téméraire d'ajouter une précision qui n'est pas contenue dans l'Évangile : les conciles l'ont fait pour la « consubstantialité » du Fils et pour la « coadoration » du Saint-Esprit, ainsi que pour la maternité divine de Marie. Col. 1199-1200. Positivement enfin, la procession *a Filio* est suffisamment indiquée dans Joa., XVI, 14 : *de meo accipiet.* C. XVIII-XXII.

La troisième partie laisse à désirer : c'est la tradition patristique. Parmi les Pères grecs, Anselme cite un passage du symbole dit d'Athanase; un texte de Didyme l'Aveugle, *De Spiritu Sancto*, n. 36, *P. G.*, t. XXXIX, col. 1064-1065. Voir le texte ici, t. V, col. 789. Anselme en appelle ensuite au « symbole d'Éphèse », puis à une lettre de Cyrille d'Alexandrie à Nestorius. En réalité ces deux textes n'en sont qu'un, extrait de la lettre du concile d'Alexandrie à l'automne de 430 condamnant Nestorius et reproduite dans les actes du concile d'Éphèse. S. Cyrille, *Epist.*, XVII, *P. G.*,

t. LXXVII, col. 118 C. Suivent trois citations de saint Jean Chrysostome qu'il nous a été impossible d'identifier. C. XXIV, col. 1202-1205.

Anselme rapporte aussi des témoignages de Pères latins, Jérôme, Augustin, Hilaire. Tout en admettant que le Saint-Esprit procède proprement et principalement du Père, il rejette l'expression : procéder du Père *par* le Fils. C. XXV-XXVI, col. 1205-1208. La conclusion de ce colloque avec les évêques orientaux fut qu'on souhaita, des deux côtés, un concile général où seraient débattus les différends dogmatiques des deux Églises. Cf. Ceillier, *op. cit.*, p. 414-415.

2. *Hugues Éthérien* († fin du XIIe siècle). — L'œuvre d'Hugues Éthérien est plus consistante. Ce Toscan, envoyé de bonne heure à la cour de Constantinople, y put prendre contact avec les théologiens grecs et se renseigner d'une manière plus exacte sur la polémique du *Filioque*. Voir t. VII, col. 308 sq. Invité par l'empereur Manuel Comnène à exposer les preuves de la croyance latine, il rédigea une longue dissertation qu'il dédia au pape Alexandre III, *De hæresibus Græcorum*, *P. L.*, t. CCII, col. 227-396. Le *De hæresibus* est divisé en trois livres, sans toutefois qu'un lien logique rattache l'un à l'autre.

Le l. Ier est surtout spéculatif. Les Grecs n'admettaient pas que le Saint-Esprit procédât du Père et du Fils, alléguant comme raison qu'il est impossible qu'une même chose ait deux principes ou que deux principes produisent la même chose. L'argumentation d'Hugues vise donc à prouver que le Père et le Fils ne forment qu'un principe, d'où procède le Saint-Esprit. Il rejette tous les exemples tirés des natures créées, puisqu'il n'y a aucune proportion entre elles et la nature divine : le Père et le Fils sont deux personnes distinctes; ils n'ont cependant qu'une seule et même nature et, par là, ne forment qu'un seul principe du Saint-Esprit. C. I-VI, col. 233-244. Hugues se sert du terme « cause » pour marquer la procession du Saint-Esprit. Le terme est assez inexact, mais, pour les cerveaux grecs, il ne présentait pas d'inconvénient. Cf. PÈRE, t. XII, col. 1189. Pour répondre à d'autres instances, Éthérien rappelle le principe théologique que ce n'est pas en ce que le Père est distingué du Fils qu'il produit le Saint-Esprit, mais en ce qui lui est commun, c'est-à-dire la nature divine. C. VII-XX, col. 245-274. Ce premier livre avait été écrit par Hugues en collaboration avec son frère Léon. Celui-ci, parti avec l'empereur Comnène, se contenta d'exhorter Hugues à continuer seul son œuvre.

Le l. II, après une brève introduction sur l'origine du monde, s'attache à réfuter les sophismes de Nicétas de Byzance, de l'évêque de Méthone, de l'évêque de Nicomédie, de Théophylacte de Bulgarie, de Photius. Il donne le vrai sens de certains textes scripturaires, d'après les interprétations de saint Jean Chrysostome, de saint Grégoire de Nazianze, de saint Cyrille d'Alexandrie. On retrouve ici les assertions d'Anselme de Havelberg, mais avec plus de développements. C. II-XVI, col. 275-322. C'est sur le *De meo accipiet*, Joa., XVI, 5, que notre auteur insiste, c. XVII, invoquant l'autorité d'Athanase, de Basile, de Cyrille d'Alexandrie, c. XVIII; et il conclut, dans une argumentation assez confuse, que l'Esprit-Saint n'est pas dit « Esprit du Fils » parce qu'il lui est consubstantiel ou qu'il est envoyé par lui, mais parce qu'il tire de lui son origine. C. XIX, col. 322 D-354. Sur l'argumentation d'Éthérien, voir Petau, *De Trinitate*, l. VII, c. IV, n. 13-14.

Du l. III, une première partie est toute spéculative et s'attache à démontrer derechef l'unité de la nature divine, la trinité des personnes, la génération du Fils et la procession du Saint-Esprit. C. I-X, col. 335-358 D. Mais — et c'est ici la partie la plus intéressante de l'ouvrage d'Éthérien — les Pères de l'Église auxquels plus d'un emprunt avait été fait précédemment, vont être interrogés et opposés aux prétentions de Photius et de ses disciples. Le texte latin d'Hugues ne répond pas toujours exactement au texte grec; parfois il commente ou il soude des phrases séparées entre elles dans le texte original. Cependant ses citations sont substantiellement exactes, sinon toujours quant à la lettre, du moins quant au sens.

Dès le l. II, c. III, saint Grégoire de Nazianze est appelé en témoignage des rapports qu'ont entre elles les trois personnes, le Père *sine initio;* le Fils, *qui principium;* le Saint-Esprit, *qui cum principio;* les trois *unus Deus.* Cette paraphrase se rapporte vraisemblablement à l'*Oratio*, XX, n. 7, *P. G.*, t. XXXV, col. 1074 AB. Puis, voici, avec un texte qui déborde celui du fragment inséré dans Migne, *P. G.*, t. XLVI, col. 1109 BC (cf. *Damascenica*, t. XCIV, col. 240-241), le texte si discuté de Grégoire de Nysse sur l'oraison dominicale (voir ici t. V, col. 786). Hugues, col. 280-281. — Au c. VII, partant du principe formulé par saint Basile, *Epist.*, LII, n. 4, *P. G.*, t. XXXII, col. 396 BC, qu'il n'y a point d'intermédiaire entre le Père et le Fils, Hugues reprend une expression assez familière aux Grecs pour montrer que ce que le Père est au Fils, du moins pour l'origine, le Fils doit l'être au Saint-Esprit. Le Saint-Esprit est appelé l'image du Fils, comme le Fils est appelé l'image du Père; cf. S. Basile, *Adv. Eunomium*, l. V (et non III), t. XXIX, col. 724 B et 725 C; Grégoire le Thaumaturge, *Expositio fidei*, t. X, col. 985; S. Jean Damascène, *De fide orth.*, l. I, c. XIII, t. XCIV, col. 856 D; S. Grégoire de Nazianze, *Orat.*, XXX, n. 20, t. XXXVI, col. 129 B. Donc il doit, non certes par génération, procéder du Fils comme le Fils procède du Père. Hugues, col. 292 D-293 A. — Plus loin, c. XV, Hugues rappelle, au sujet de la procession du Saint-Esprit, la controverse entre Théodoret de Cyr et Cyrille d'Alexandrie (voir ici t. V, col. 793-794). Et il ne manque pas, à ce propos, de citer la synodique de Cyrille à Nestorius; ci-dessus, col. 1754. Hugues, col. 316-317. — Au c. XVIII, commentant le *De meo accipiet* et le *Omnia quæ sunt Patris, mea sunt*, Hugues montre que le Saint-Esprit, hormis la génération, doit tenir du Fils ce qu'il tient du Père; et il invoque l'autorité d'Athanase, *Ad Serapionem* I, n. 20, *P. G.*, t. XXVI, col. 580 AB; de Basile, *Adv. Eunom.* (titre rectifié), l. III n. 1, *P. G.*, t. XXIX, col. 656 A (sur ce texte, voir la discussion t. V, col. 783); de Cyrille d'Alexandrie, *De Trinitate*, dial. VI, *P. G.*, t. LXXV, col. 1013 B (titre rectifié; le texte est cité librement); et de Jean Chrysostome, *In Joannem*, hom. LXXVIII, n. 3, *P. G.*, t. LIX, col. 424. Hugues, col. 327-328.

Les autorités invoquées dans le l. III visent plus directement la procession *a Patre Filioque.* Tout d'abord, c. XII, une assertion attribuée à Basile : « Le Fils procède immédiatement du Père et le Saint-Esprit médiatement », qu'il a été impossible d'identifier. Suivent quelques lignes empruntées au Damascène, *Homil. in sabbat. sanct.*, *P. G.*, t. XCVI, col. 605 B : « Le Saint-Esprit est dit Esprit du Fils, parce qu'il est manifesté par lui et communiqué aux créatures. » Texte bien discutable quant à sa valeur probante, car les paroles qui suivent ont été supprimées par Hugues, ἀλλ' οὐχ ἐξ αὐτοῦ ἔχον τὴν ὕπαρξιν. (Voir ici t. V, col. 795-796 et les notes de Le Quien, *P. G.*, t. XCIV, col. 831, note 28 et t. XCVI, col. 605, n. 70.) Enfin, Grégoire de Nysse, dans le traité *Quod non sint tres dii* (titre rectifié; texte cité librement), *P. G.*, t. XLV, col. 133 B, marque « la différence entre le Père, *causam esse;* le Fils, *ex causa*, mais *sine medio ex primo*, et le Saint-Esprit, qui dérive du Père, le Fils conservant son rôle d'intermédiaire et sa qualité d'unique engendré ». Hugues, col. 364-365. — Au

c. XIII, un texte de Grégoire de Nazianze, qu'il faut restituer à l'*Orat.*, XLI, n. 9, *P. G.*, t. XXXVI, col. 441-442, semble quelque peu détourné de son sens véritable. Grégoire affirme que « le Saint-Esprit est toujours uni au Père et au Fils et énuméré avec eux; ainsi ne convient-il pas de séparer en aucun cas le Père du Fils et le Fils du Saint-Esprit : οὐδὲ γὰρ ἔπρεπεν ἐλλείπειν ποτέ, ἢ Υἱὸν Πατρί, ἢ Πνεῦμα Υἱῷ. En traduisant : *itaque non expedit Filium a Patre* IN EMISSIONE *Spiritus separari*, Hugues force évidemment le sens du texte grec. Hugues, col. 365 A. Chrysostome, *In Joannem*, XV, 26, *Homil.* LXXVII, n. 3, *P. G.*, t. LIX, col. 417, déclare que ce n'est pas le Père seul, mais aussi le Fils qui envoie le Saint-Esprit. S'il l'envoie, comme le Père, on doit logiquement conclure, affirme Hugues, qu'il l'émet aussi pareillement : *si mittit, emittit.* Hugues, col. 365 C.

La procession *a Filio* est enseignée par Basile, au début du l. III contre Eunomius. On sait que l'authenticité de l'incise la plus caractéristique est contestée (voir ici t. V, col. 783). Hugues, col. 366 B. Hugues appuie sa démonstration en rappelant le texte déjà cité de Grégoire de Nysse, dans *Quod non sint tres dii*, texte ici encore plutôt commenté que cité. Col. 367 AB. Et, pour répondre à l'objection que l'ordre placé entre les personnes divines semble marquer une infériorité de l'Esprit, il renvoie à saint Basile, pour montrer qu'en Dieu l'ordre des personnes n'implique qu'un ordre d'origine. *Adv. Eunom.*, l. I, n. 20, *P. G.*, t. XXIX, col. 557 AB; Hugues, col. 367 CD.

Voici, au c. XIV, des textes catégoriques. Athanase écrit à Sérapion : « L'Esprit à l'égard du Fils a le même rapport que le Fils à l'égard du Père. » Le contexte dont Hugues entoure cette phrase ne se trouve pas littéralement chez l'évêque d'Alexandrie. Un passage qui s'en rapproche se lit *Ad Serapionem*, I, n. 20-21, *P. G.*, t. XXVI, col. 580 B; voir aussi n. 30-31, col. 660 C-661 A; III, n. 1, col. 625 B. Basile, *De Spiritu sancto* (titre modifié), n. 46, *P. G.*, t. XXXII, col. 152 BC, parle de cet Esprit qui seul peut glorifier dignement le Christ, non comme créature, mais comme esprit de vérité manifestant en lui-même la Vérité, c'est-à-dire le Fils. Hugues, col. 368 CD. — Ici s'intercalent les textes de trois Pères latins, Hilaire, Augustin et Jérôme, col. 378-379, et plus loin Grégoire le Grand, col. 393-394, en raison de l'autorité que leur ont reconnue les conciles orientaux eux-mêmes. Puis nous revenons à des textes fort pertinents, empruntés aux Grecs : à Cyrille d'Alexandrie, *De adoratione in spiritu et veritate*, l. I, *P. G.*, t. LXVIII, col. 147 A (cité ici t. V, col. 793); *In Joel*, n. 35 : « Le Saint-Esprit est dans le Fils et du Fils, comme le Fils est dans le Père et du Père », *P. G.*, t. LXXI, col. 377 D. Hugues résume un passage de l'*Expositio fidei* attribuée à saint Athanase et prête à l'auteur une formule de saveur latine qui ne se lit pas dans le texte grec, *P. G.*, t. XXV, col. 208 A. Mais cinq textes, tous très affirmatifs, sont pris dans l'*Ancoratus* d'Épiphane (on aurait pu en trouver plusieurs autres) : « L'Esprit est Dieu: il est l'Esprit du Père et l'Esprit du Christ (Fils), non par une fusion des deux, mais au milieu du Père et du Fils; il sort de l'un et de l'autre », n. 8, col. 29 C. « Le Saint-Esprit vient des deux, l'Esprit de l'Esprit, car l'Esprit est Dieu », n. 70, col. 148 A. « Dirons-nous qu'il y a deux Fils?... Non, Dieu dit que le Fils sort de lui et que le Saint-Esprit sort des deux », n. 71, col. 148 B. « Le Saint-Esprit est un esprit: il est la troisième lumière, issue du Père et du Fils », *ibid.*; Hugues, col. 393-394. — La pensée du Damascène semble à Hugues, sinon opposée à l'orthodoxie des autres Pères, du moins fort douteuse. Il essaie toutefois de l'expliquer en bonne part, col. 394 CD. Voir ici, sur Jean Damascène, t. V, col. 798-799.

Sans être parfait, le travail d'Hugues eut, à l'époque où il fut composé, une valeur de premier ordre. Les Grecs l'ont utilisé et il servit de point de départ à plus amples recherches. Petau lui-même s'y réfère fréquemment. Aussi avons-nous voulu faire une mise au point aussi exacte que possible de son enquête patristique.

3. *Saint Thomas d'Aquin.* — Saint Thomas s'est livré, lui aussi, à une longue enquête patristique à propos du *Filioque.* Déjà dans le *Commentaire sur les Sentences*, dist. XI, q. I, a. 1, le *De potentia*, q. X, a. 4 et la *Somme théologique*, il avait expliqué quelques difficultés provenant du pseudo-Denys ou de saint Jean Damascène. Dans la *Somme contre les Gentils*, l. IV, c. XXIV, il apporte, en faveur de la thèse catholique, l'autorité du symbole d'Athanase, de la synodique de Cyrille d'Alexandrie et d'un texte du *Saint-Esprit* de Didyme. Mais c'est dans l'opuscule *Contra errores Græcorum* que l'enquête patristique est conduite sur de plus larges bases.

Saint Thomas ne recourt pas aux sources originales; il utilise un recueil de textes que le pape Urbain IV lui avait donné à examiner. Grave défaut de documentation qui nous met souvent dans l'impossibilité de contrôler l'exactitude et même l'origine des citations! L'opuscule se divise en deux parties, mal séparées en certaines éditions. La disposition la plus pratique est celle adoptée par Fretté, éd. Vivès, t. XXIX. La première partie (l. I) comprend, outre le préambule général, les 31 chapitres indiqués dans les autres éditions, plus le début du 32ᵉ. La seconde partie, après une courte introduction, renferme les trente subdivisions non numérotées des éditions courantes, qui constituent le long chapitre XXXII et qui, chez Fretté, forment 30 chapitres nouveaux du l. II.

Dans le l. Iᵉʳ, les quinze premiers chapitres sont consacrés à la théologie trinitaire. Le lecteur y trouve une ample moisson de textes se rapportant à des locutions plus ou moins défectueuses, glanées chez les Pères grecs et que saint Thomas, à la lumière des principes de sa théologie, interprète en bonne part. De la seconde partie, les vingt premiers chapitres concernent la procession du Saint-Esprit *a Filio*. Elle ne renferme pas moins de 96 textes pris dans les œuvres authentiques ou supposées de saint Athanase, saint Basile, saint Grégoire de Nazianze, saint Grégoire de Nysse, saint Épiphane, saint Cyrille d'Alexandrie, saint Cyrille de Jérusalem (un seul texte), Théodoret, saint Maxime (un texte). L'effort était digne du génie de saint Thomas; le résultat est difficilement utilisable en raison de la façon dont les textes lui furent communiqués. Tout un travail critique des sources serait à faire, avant de pouvoir utiliser les textes — et ils sont nombreux encore — qui pourraient entrer définitivement dans l'arsenal de la théologie positive.

Dans son édition *Sancti Thomæ Aquinatis in Scripturam sacram expositiones et opuscula*, Rome, 1880, Ucelli a publié d'un anonyme un *Liber de fide sanctissimæ Trinitatis ex diversis auctoritatibus sanctorum Patrum græcorum contra Græcos*, p. 361-420. On ne peut ici qu'y renvoyer.

2° *L'apport des théologiens grecs.* — On indiquera succinctement cet apport, lequel, en plusieurs auteurs, marque beaucoup plus l'influence latine que la pensée grecque.

1. Sous le nom du diacre *Pantaléon* est publié dans la *P. G.*, t. CXL, col. 487-574, un opuscule *Contra Græcorum errores* qui, en réalité, est une œuvre des dominicains de Péra. L'ouvrage, qui a précédé le *Contra errores Græcorum* de saint Thomas et semble avoir été ignoré de ce dernier, l'emporte de beaucoup sur le traité latin dédié à Urbain IV : textes plus nombreux, plus exactement rapportés et faciles à iden-

tifier. Seul le début concerne la procession du Saint-Esprit; les objections des Grecs, les réponses des Latins sont exposées, col. 487-510. L'influence d'Hugues Éthérien se fait sentir à maintes reprises.

2. Les écrits de *Nicéphore Blemmyde* († 1272) ont été alternativement employés par les Latins et par les Grecs pour ou contre la procession du Saint-Esprit *a Patre Filioque*. Voir Nicéphore Blemmyde, t. xi, col. 444.

3. *Georges Acropolite* peut, à la rigueur, être cité comme un partisan de l'union entre Grecs et Latins, puisqu'il fut un des artisans de cette union au concile de Lyon de 1274. On notera cependant une évolution profonde en son esprit touchant la procession du Saint-Esprit. Michel l'Ange, despote d'Épire, l'ayant fait prisonnier en 1257, Georges profita de deux ans de captivité pour écrire sur la procession du Saint-Esprit en un sens plutôt défavorable aux Latins. Deux discours sont le fruit de ce travail. Dans le premier, « l'auteur s'élève avec force contre les discussions stériles des théologiens et demande l'union sur les bases d'une morale commune; dans le second, il défend le dogme photien avec les arguments accoutumés des polémistes byzantins ». M. Jugie, art. *Acropolite (Georges)*, dans le *Dict. d'hist. et de géogr. ecclés.*, t. i, col. 378. Ces deux discours dans le t. ii des œuvres complètes éditées à Leipzig, 1903, collection Teubner. Mais une fois acquis au parti unioniste, Georges Acropolite lui resta fidèle jusqu'à sa mort (1282). Il composa en faveur du dogme catholique un opuscule qui fut brûlé par ordre d'Andronic II et qui, pour cette raison, ne nous est pas parvenu.

4. Le patriarche *Jean XI Veccos* ou *Beccos* († 1293) fut converti au *Filioque*, encore simple chartophylax, par la lecture du traité de Nicéphore Blemmyde. Cette conversion, d'ailleurs sincère, favorisait les desseins de Michel Paléologue en faveur de l'union des Églises. Cf. L. Bréhier, art. *Beccos*, dans le *Dict. d'hist. et de géogr. ecclés.*, t. vii, col. 357. Après l'abdication du patriarche Joseph, antiunioniste, Veccos fut élevé à la dignité patriarcale (juin 1275). Ses œuvres sont nombreuses, dans lesquelles il professe la double procession : 1. Περὶ τῆς ἑνώσεως καὶ εἰρήνης τῶν τῆς παλαιᾶς καὶ νέας Ῥώμης ἐκκλησιῶν (1275), *P. G.*, t. cxli, col. 15-156 : défense de la doctrine romaine à l'aide des Pères grecs, n. 1-34; réfutation des objections de Photius, n. 35-49; de Jean Phurnès, n. 49-54; de Nicolas de Méthone, n. 55-64; de Théophylacte de Bulgarie, n. 66-70. Ce sont là les falsificateurs de la vraie doctrine et les fauteurs du schisme. 2. Dans la *Lettre synodale* au pape Jean XXI (1277), l'article consacré au Saint-Esprit renferme expressément la profession de foi au « Saint-Esprit procédant et du Père et du Fils, comme d'une seule source », col. 946-947. 3. Dans l'*Apologie*, homélie prononcée en 1280 pour montrer que l'union n'abolit aucunement les coutumes grecques, on devra retenir un passage, n. 4, en faveur du dogme de la procession *ab utroque*, col. 1016-1020. 4. Dans l'ouvrage de polémique *Ad Constantinum libri IV*, col. 337-396, adressé en 1280 à l'empereur pour réfuter les doctrines de Georges de Chypre, la question du *Filioque* est reprise dans le sens catholique : « Que le Verbe soit engendré par le Père et que l'Esprit en procède, c'est le point culminant de la foi sincère et exacte », col. 396. 5. Vers 1280 également, Περὶ τῆς ἐκπορεύσεως τοῦ ἁγίου Πνεύματος, où il rétablit la vraie pensée de Basile et de Cyrille, col. 157. 6. *Sentence synodale* (1280) au sujet d'un passage altéré de Grégoire de Nysse (préposition ἐκ à rétablir : τὸ δὲ Πνεῦμα τὸ ἅγιον καὶ ἐκ τοῦ Πατρὸς λέγεται, καὶ (ἐκ) τοῦ Υἱοῦ εἶναι), col. 284 D. 7. *Réponse à Théodore*, évêque de Sougdæa (1280), sur les questions posées par celui-ci relativement à la procession de l'Esprit col. 289-337. 8. Ἀντιρρητικά (1280) contre Andronic Camatérès : remarques sur son traité de la procession du Saint-Esprit, afin d'établir la paix de l'Église et de réfuter les écrits qui peuvent compromettre cette paix, col. 396-613. 9. Recueil d'*épigraphes* (1280), c'est-à-dire de textes empruntés aux Pères grecs favorables à la thèse latine : aux noms déjà habituellement rencontrés s'ajoutent ceux de Jean Chrysostome, du Damascène, de Métaphraste, de Théodore de Raïthou (fréquemment cité), de Sophrone, de Maxime, de Taraise. Veccos y montre que les deux formules ἐξ υἱοῦ et δι' υἱοῦ sont équivalentes, col. 613-724. Il avait d'ailleurs déjà établi cette équivalence dans le Περὶ τῆς ἑνώσεως, col. 60, en marquant toutefois que ἐκ convenait mieux au Père qui est la source des deux autres, et διά mieux au Fils, qui a sa source dans la première personne. 10. Encore d'autres ἀντιρρητικά, col. 728-864; c'est une réfutation en règle des assertions de Photius : fidèle à une méthode employée dans la plupart des livres de polémique déjà cités, Veccos rappelle le texte qu'il veut critiquer et le fait suivre de ses observations. 11. Pendant son exil, après 1282, Veccos adresse à Théodore de Sougdæa une *profession de foi* pour montrer la concordance parfaite des doctrines contenues dans ses ouvrages, Ἐπισημείωσις τῶν αὐτοῦ ἁπασῶν βιβλῶν καὶ γραφῶν συμφωνίας; profession de foi, dit-il, de « Jean, par la miséricorde divine humble archevêque de Constantinople, condamné jusqu'à sa mort à l'exil et à la prison, pour son attachement à la vraie doctrine des Pères sur la procession du Saint-Esprit, du Père et du Fils, col. 1019-1028. 12. Toujours pendant l'exil, vers 1282-1284, avec la même suscription, une *lettre* sur la procession du Saint-Esprit, à Alexis Agallianos, diacre de la Grande-Église, un de ses adhérents qui l'avait abandonné, col. 275-282. 13. Après 1284, Περὶ ἀδικίας ἧς ὑπέστη, τοῦ οἰκείου θρόνου ἀπελαθείς, sur l'injustice qu'on lui fit en l'enlevant de son siège; il montre une fois de plus qu'il eut raison d'enseigner la procession *a Patre Filioque*, col. 940-1010 (la justification comprend deux discours). 14. En 1285, il écrit *Contre le « tomos » de Georges de Chypre* (le patriarche Grégoire qui lui avait été substitué). Cet usurpateur avait essayé, dans ses écrits, d'interpréter en sa faveur un texte du Damascène; Veccos découvre dans ses traités des erreurs importantes qu'il signale à l'empereur, et c'est ainsi qu'il provoqua (1290) l'abdication forcée de Grégoire, col. 863-926. 15. Enfin, en 1293, avant sa mort, Διαθήκη, son testament spirituel, dans lequel il renouvelle sa profession de foi touchant la procession du Saint-Esprit, col. 1027-1032.

On le voit, non seulement Veccos est resté fidèle à la foi catholique, mais il s'en est fait le champion décidé. « De tous les théologiens de Byzance, c'est celui qui a présenté, avec le plus de force les arguments favorables à l'union des Églises et a défendu avec le plus d'érudition l'antiquité de la double procession. Il a exercé une grande influence sur les luttes théologiques de la fin du xiii[e] siècle et ses œuvres devaient fournir aux futurs champions de l'union avec Rome leurs arguments les plus solides. » L. Bréhier, *art. cit.*, col. 362. Voir ici, Jean Beccos, t. viii, col. 656.

5. *Constantin Méliténiotès* (fin du xiii[e] siècle) partagea fidèlement les doctrines et les revers de son maître Jean Veccos. Il composa lui-même deux discours sur la procession du Saint-Esprit. *P. G.*, t. cxli, col. 1039-1274 : « Le principal intérêt en est fourni par la constatation que la procession du Saint-Esprit *a Patre Filioque* est déjà enseignée dans les écrits des principaux théologiens du iv[e] et du v[e] siècle. Au point de vue du contenu et de la forme, Constantin dépend de son maître littéraire Jean Veccos. » Voir ici t. iii, col. 1227.

6. Un autre compagnon de doctrine et d'infortune du patriarche, l'archidiacre *Georges le Métochite* († après 1308), plus encore que Constantin Méliténiotès, atteste sa dépendance d'idées à l'égard de Veccos. Mais son grand ouvrage en cinq livres sur la procession du Saint-Esprit (que nous connaissons par Allatius, *Diatriba de Georgiis eorumque scriptis*, n. 137, Paris, 1651, p. 345-348), est encore inédit. Il s'agit toujours des Pères qui ont défendu chez les Grecs la procession *ab utroque*, des textes difficiles à expliquer, des doutes à dissiper, des objections à résoudre. Migne en a reproduit quelques fragments, tirés du l. IV, dans *P. G.*, t. CXLI, col. 1405-1420. Mais le thème de la procession du Saint-Esprit fait le fond des deux écrits publiés *in extenso* dans Migne, d'après Allatius : 1. Réfutation des trois chapitres du moine Maxime Planude, col. 1275-1308; 2. Réfutation des écrits de Manuel neveu du Crétois (du métropolite de Crète, Nicéphore Moschopoulos). Voir ici, t. VI, col. 1238.

7. *Barlaam de Seminara*, évêque de Gerace († 1348), est un calabrais de culture grecque. Voir t. II, col. 407. Il a écrit contre les Latins et pour les Latins, selon les fortunes de son existence mouvementée. En faveur du *Filioque*, nous avons de lui : 1. Un bref traité sur la procession du Saint-Esprit, *P. G.*, t. CLI, col. 1281-1282 (lequel n'est que la fin de la deuxième lettre écrite à ses amis de Grèce; on devra donc rectifier ce qui a été dit à ce sujet, t. II, col. 408); 2. Une réponse à Démétrius Cydonius, pour lui exposer les motifs de son adhésion au *Filioque*, col. 1301-1309 (trois motifs : beaucoup de Pères ont ainsi entendu la sainte Écriture; c'est la doctrine de l'Église romaine; cette doctrine a été sanctionnée au IIe concile de Lyon), col. 1301; 3. Une lettre à Alexis Calochète, où il montre que, faute d'admettre le *Filioque*, on s'expose à tomber dans l'hérésie ou à déclarer hérétiques les plus grands des Pères grecs, col. 1309-1314; 4. Une démonstration du *Filioque* par seize arguments scripturaires, col. 1314-1330. De ces arguments, plusieurs n'ont qu'une valeur d'allégorie prise dans les types ou les manifestations de l'Ancien Testament; un seul (le 12e) est vraiment concluant : il s'appuie sur le *De meo accipiet.*

8. *Démétrius Cydonius*, dont il vient d'être question, vécut à la fin du XIVe siècle et au début du siècle suivant. Voir t. III, col. 2444. On trouvera, dans la notice qui lui est consacrée, la liste des ouvrages manuscrits intéressant la procession du Saint-Esprit. Traducteur en grec de la *Somme théologique* de saint Thomas, Cydonius était pénétré de la théologie latine. On trouvera, dans la *P. G.* : 1. Sa lettre à Barlaam, où il lui expose ses doutes touchant la procession du Saint-Esprit et lui demande comment il a été amené à admettre le *Filioque*, t. CLI, col. 1283-1301. 2. Un traité « sur la procession du Saint-Esprit », en treize chapitres, dont le dernier a l'avantage de présenter en une cinquantaine de lignes tout le résumé de l'ouvrage, t. CLIV, col. 863-958.

9. *Manuel Calécas* († 1410), dans son *Contra errores Græcorum*, *P. G.*, t. CLII (traduction latine), consacre les trois premiers livres à établir la doctrine romaine de la procession du Saint-Esprit, col. 17-186. Petau a formulé sur cette œuvre le jugement suivant : *Manuel Calecas, auctor eruditus et catholicus, cujus habeo volumen egregium pro Latinis adversus Græcos, in quo de processione Sancti Spiritus uberrime, accuratissimeque disputat, nihil ut hoc de argumento scribi possit doctius ac subtilius. De Trinitate*, l. VII, c. I, n. 11. Calécas veut démontrer « que les principaux théologiens du IVe et du Ve siècle, tant de l'Orient que de l'Occident, étaient pleinement d'accord sur ce point de doctrine. Mais il faut avouer que, par suite sans doute de sa formation théologique, le religieux dominicain connaît beaucoup mieux les écrits des Pères latins que ceux de ses anciens coreligionnaires ». S. Vailhé, art. CALÉCAS, t. II, col. 1332. Calécas garde néanmoins la tendance générale de la théologie byzantine qui place les Pères au premier rang de l'argumentation et sacrifie plus ou moins complètement les spéculations scolastiques. Il remet à l'étude un texte du Damascène en apparence opposé au *Filioque* : « Nous disons que l'Esprit vient du Père et qu'il est l'Esprit du Père; mais nous ne disons pas qu'il vient du Fils, nous disons simplement qu'il est l'Esprit du Fils. » *De fide orth.*, l. I, 8 (voir ici t. VIII, col. 522). Calécas fait observer que Jean Damascène réserve la préposition ἐκ au Père uniquement, parce qu'il est la première personne. En ajoutant : « Nous ne disons pas », Jean aurait simplement rappelé l'usage, sans cependant condamner la procession *a Filio*, col. 159.

10. Le moine *Maxime Chrysoberge* (fin du XIVe siècle) a laissé une exhortation aux Crétois pour les conjurer de se rallier au *Filioque*. *P. G.*, t. CLIV, col. 1217-1230. Peu de raisonnements; quelques rares citations patristiques; adjuration émouvante cependant, *lacrymis potius quam verbis*, dit l'éditeur, col. 1215.

En face de ces défenseurs de l'orthodoxie catholique, les partisans de la thèse photienne sont nombreux. Voici les principaux, dont les noms en italique indiquent une monographie dans ce dictionnaire. Au Xe et XIe siècle : l'empereur *Léon* le Sage; *Michel* Cérulaire; *Théophylacte;* au XIIe, *Euthymius* Zigabène, *Nicétas* Stétathos, *Nicolas* de Méthone; Andronic *Camatéros; Nicétas* de Maronée, Nicétas *Acominatos;* au XIIIe, Grégoire *Palamas*, Constantin *Acropolite*, Maxime *Planude*, George Pachymère, *Georges* de Chypre; au XIVe, Nil *Cabasilas*, Nicolas *Cabasilas*, *Théophane* de Nicée, Mathieu Blastarès, l'empereur *Manuel* Paléologue, Joseph *Bryennios*.

III. DOCUMENTS CONCILIAIRES ET PONTIFICAUX. — Différents points de la théologie trinitaire sont fixés d'une manière plus nette par les documents conciliaires et pontificaux. Nous procédons par ordre chronologique, en remontant toutefois jusqu'à Léon IX, dont le symbole marque un point de départ important.

1° *Symbole de foi de Léon IX* (1053). — Sur la théologie des trois personnes consubstantielles, voir ci-dessus, col. 1726. Denz.-Bannw., n. 343. Sur la procession du Saint-Esprit, Léon IX affirme la procession *a Patre et Filio*, tout en confirmant l'égalité de la troisième personne avec les deux premières : le Saint-Esprit est « coégal, coessentiel, coomnipotent, coéternel en tout avec le Père et le Fils et il est, pleinement, parfait et vrai Dieu ». *Ibid.*, n. 345.

2° *IIe concile de Lyon* (1274). — Sur l'histoire de ce concile, voir t. VIII, col. 1374 sq. Deux documents conciliaires concernent la question trinitaire : 1. La *constitution dogmatique* sur la procession du Saint-Esprit. Denz.-Bannw., n. 460. Sur la portée de cette constitution, voir t. VIII, col. 1383. — 2. La *profession de foi*, prescrite par Clément IV et Innocent IV, et à laquelle Michel Paléologue et les évêques déclarèrent se rallier. Voir le texte, t. VIII, col. 1384-1386; Denz.-Bannw., n. 461-466. La première partie, relative à la Trinité, reproduit à peu près le symbole de Léon IX. La partie relative à la procession du Saint-Esprit propose explicitement la formule *ex Patre Filioque procedentem*, en grec : ἐκ Πατρὸς Υἱοῦ τε. Voir col. 1387.

3° *Concile de Florence.* — Le concile de Florence fournit deux définitions dogmatiques relatives au mystère de la Trinité.

1. *Décret d'union pour les Grecs* (6 juillet 1439). — On a lu à l'art. FLORENCE *(Concile de)*, t. VI, le récit des pourparlers et des discussions qui précédèrent, soit à Ferrare, col. 31-33, soit à Florence même, col. 34-41,

le décret d'union. Dans la bulle *Lætentur* qui contient le texte définitif du décret d'union, il faut distinguer deux parties : la première historique, la seconde, dogmatique.

La première partie rappelle le grand bienfait du concile qui rétablit la concorde entre l'Orient et l'Occident, et elle indique en quelques phrases la raison du malentendu au sujet de la procession du Saint-Esprit : « On a cité des témoignages de l'Écriture et un grand nombre de textes tirés des saints docteurs de l'Orient et de l'Occident, dont les uns disent que le Saint-Esprit procède du Père et du Fils et les autres, qu'il procède du Père par le Fils; tous cependant voulant exprimer la même chose en des termes différents. Car les Grecs ont assuré qu'en enseignant que le Saint-Esprit procède du Père, ils ne le faisaient pas dans l'intention d'exclure le Fils, mais parce qu'il leur semblait, disaient-ils, que les Latins professaient que le Saint-Esprit procède du Père et du Fils comme de deux principes et par deux spirations; pour ce motif, ils s'abstenaient de dire que le Saint-Esprit procède du Père ET du Fils. Les Latins ont déclaré qu'en enseignant que le Saint-Esprit procède du Père et du Fils, ils n'avaient nullement l'intention d'exclure le Père comme la source et le principe de toute divinité, savoir le Fils et le Saint-Esprit; pas plus qu'en disant que le Saint-Esprit procède du Fils, ils ne voulaient nier que le Fils procédât du Père; qu'enfin ils n'admettaient pas deux principes ou deux spirations, mais un seul principe et une seule spiration de l'Esprit. L'accord étant ainsi réalisé, Eugène IV en vient à la définition dogmatique :

In nomine Sanctæ Trinitatis, Patris et Filii et Spiritus Sancti, hoc sacro universali approbante Florentino concilio, diffinimus, ut hæc fidei veritas ab omnibus christianis credatur et suscipiatur, sicque omnes profiteantur, quod Spiritus Sanctus ex Patre et Filio æternaliter est, et essentiam suam suumque esse subsistens habet ex Patre simul et Filio, et ex utroque æternaliter tanquam ab uno principio et unica spiratione procedit :	Au nom de la Sainte-Trinité, Père, Fils et Saint-Esprit, avec l'approbation de ce saint concile œcuménique de Florence, nous définissons que tous les chrétiens doivent croire, recevoir et professer cette vérité de foi, savoir que le Saint-Esprit est éternellement du Père et du Fils, qu'il tient tout ensemble du Père et du Fils son essence et son être subsistant et qu'éternellement il procède de l'un et de l'autre comme d'un seul principe et par une spiration unique.
Declarantes quod id, quod sancti Doctores et Patres dicunt, ex Patre per Filium procedere Spiritum Sanctum, ad hanc intelligentiam tendit, ut per hoc significetur, Filium quoque esse secundum Græcos quidem causam, secundum Latinos vero principium subsistentiæ (ὑπάρξεως) Spiritus Sancti, sicut et Patrem.	Nous déclarons que les expressions des saints Docteurs et des Pères, affirmant que le Saint-Esprit procède du Père par le Fils, signifient que, selon les Grecs, le Fils est aussi la cause et, selon les Latins, le principe de la subsistence du Saint-Esprit, comme le Père.
Et quoniam omnia quæ Patris sunt, Pater ipse unigenito Filio suo gignendo dedit, præter esse Patrem, hoc ipsum quod Spiritus sanctus procedit ex Filio, ipse Filius a Patre æternaliter habet, a quo etiam æternaliter genitus est.	Et, parce qu'en engendrant son Fils, le Père lui a donné tout ce qui appartient au Père, excepté d'être Père, le Fils tient éternellement du Père, dont il a été engendré de toute éternité, cette particularité même que le Saint-Esprit procède de lui (comme il procède du Père).
Diffinimus insuper, explicationem verborum illorum « Filioque » veritatis declarandæ gratia, et imminente tunc necessitate, licite ac rationabiliter Symbolo fuisse appositam.	Nous définissons en outre que l'explication apportée par ces mots *Filioque* pour exposer la vérité, en raison d'une nécessité urgente, a été ajoutée au Symbole d'une manière licite et raisonnable.

Denz.-Bannw., n. 691.

Le texte conciliaire peut être divisé, comme on l'a fait ici en quatre paragraphes. — Le premier est une définition de foi, promulguant comme un dogme, que le Saint-Esprit procède éternellement du Père et du Fils, comme d'un seul principe et par une unique spiration, tenant d'eux toute sa réalité essentielle et personnelle. — Le second est une simple déclaration marquant l'identité de foi chez les Orientaux et chez les Latins, malgré la différence des formules. On y trouve acceptée l'expression grecque « cause », prise comme l'équivalent de « principe ». — Le troisième consacre une raison dogmatique maintes fois apportée par les Latins en faveur du *Filioque :* le Père donne au Fils tout ce qu'il a, sauf la paternité; ainsi, comme du Père procède le Saint-Esprit, ainsi du Fils le Saint-Esprit doit-il également procéder. — Enfin le texte se clôt par une définition concernant la légitimité de l'addition *Filioque* au symbole.

On sait combien fut fragile l'entente réalisée à Florence. Des discussions dogmatiques — qui aujourd'hui n'ont pas encore pris fin — continuèrent après le décret d'union. Voir FILIOQUE, t. V, col. 2331-2336, ainsi que les bibliographies des art. ESPRIT-SAINT, *ibid.*, col. 819-829 et FILIOQUE, col. 2342-2343, qu'on complétera, en ce qui concerne le concile de Florence, par les art. BESSARION, t. II, col. 801; MARC EUGENICOS, t. IX, col. 1968 sq.; SCHOLARIOS, t. XIV, col. 1521 sq., surtout 1534-1540, 1562-1565, et par A. Touron, *Hist. des hommes illustres de l'ordre de Saint-Dominique*, Paris, 1746, t. III, pour Jean de Montnoir, théologien des Latins au concile de Florence, p. 287-303; cf. ici JEAN DE MONTENERO, t. VIII, col. 891. Pour la suite des controverses, qui dépassent le cadre de cet article, on se référera à M. Jugie, *Theologia christianorum orientalium*, t. II, Paris, 1933, p. 296-536. Tous ces compléments n'ajoutent aucun progrès à la doctrine trinitaire.

2. *Décret d'union pour les jacobites* (4 février 1441). — Sur les préparatifs de cette union aussi éphémère que celle des Grecs, voir ÉTHIOPIE *(Église d')*, t. V, col. 941-942, et FLORENCE *(Concile de)*, t. VI, col. 47-48.

Le préambule de la bulle *Cantate Domino* ne renferme rien qui intéresse le dogme. Mais la partie doctrinale est un véritable résumé de la théologie catholique, où la première place est réservée au mystère de la Trinité. La partie concernant ce mystère comprend deux paragraphes, le premier consacré à l'unité de l'essence et à la trinité des personnes, le second à la circumincession et à la parfaite égalité des personnes, nonobstant l'ordre des processions.

Sacrosancta Romana Ecclesia, Domini et Salvatoris nostri voce fundata, firmiter credit, profitetur et prædicat, unum verum Deum omnipotentem, incommutabilem et æternum, Patrem et Filium et Spiritum Sanctum, unum in essentia, trinum in personis : Patrem ingenitum, Filium ex Patre genitum, Spiritum Sanctum ex Patre et Filio procedentem. Patrem non esse Filium aut Spiritum Sanctum; Filium non esse Patrem aut Spiritum Sanctum; Spiritum Sanctum non esse Patrem aut Filium; sed Pater tantum Pater est, Filius tantum Filius est, Spiritus Sanctus tantum Spiritus Sanctus est. Solus Pater de substantia genuit Filium, solus Filius de solo Patre est genitus, solus Spiritus	La sacrosainte Église romaine, fondée par la parole de Notre-Seigneur et Sauveur, croit fermement, confesse et prêche qu'il y a un seul et vrai Dieu tout-puissant, immuable et éternel, Père, Fils et Saint-Esprit, un dans son essence, trine dans ses personnes. Le Père n'est pas engendré; le Fils est engendré du Père; le Saint-Esprit procède du Père et du Fils. Le Père n'est ni le Fils ni le Saint-Esprit; le Fils n'est ni le Père ni le Saint-Esprit; le Saint-Esprit n'est ni le Père ni le Fils, mais le Père est seulement Père, le Fils seulement Fils, le Saint-Esprit seulement Saint-Esprit. Seul le Père a engendré de sa substance le Fils, seul le Fils est engendré du seul Père, seul le Saint-Esprit procède

Sanctus simul de Patre procedit et Filio. Hæ tres personæ sunt unus Deus et non tres dii; quia trium est una substantia, una essentia, una natura, una divinitas, una immensitas, una æternitas, omniaque sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio.

à la fois du Père et du Fils. Ces trois personnes sont un Dieu et non trois dieux; les trois, en effet, n'ont qu'une substance, qu'une essence, qu'une nature, qu'une divinité, qu'une immensité, qu'une éternité, et tout en elles est un, là où l'opposition des relations n'empêche pas l'unité.

Dans cet exposé clair et précis de la foi trinitaire, le concile rappelle l'unité divine quant à l'essence, la trinité quant aux personnes et marque chaque personne de sa notion propre : au Père seul convient l'innascibilité : au Fils, la génération; au Saint-Esprit la procession du Père et du Fils. La profession de foi conciliaire proclame ensuite la distinction des personnes, indiquant expressément que chacune des trois personnes n'est pas les deux autres et se distingue d'elles par ce qui constitue sa personnalité. Elle indique ensuite que seul le Fils procède par mode de génération et qu'il est engendré « de la substance » du Père, c'est-à-dire qu'il lui est consubstantiel. Elle enseigne que le Saint-Esprit procède à la fois du Père et du Fils; enfin, elle consacre les dernier progrès de la théologie trinitaire en affirmant qu'en Dieu, substance, essence, nature, divinité et tous les attributs essentiels, dont deux sont expressément nommés, *tout est un, là où n'existe pas l'opposition des relations.* C'était déjà la formule dogmatique du XI[e] concile de Tolède, voir col. 1705; reprise par saint Anselme, col. 1711 et par saint Thomas, col. 1743. Au concile de Florence, les deux principaux orateurs de l'union, Jean de Montenero pour les Latins, Bessarion pour les Grecs, avaient constaté l'accord unanime des Églises sur ce point de théologie confinant au dogme : *Est vero secundum Doctores tam Græcos quam Latinos*, disait le premier, *sola relatio, quæ multiplicat personas in divinis productionibus, quæ vocatur relatio originis, ad quam duo tantum spectant, a quo alius et qui ab alio.* Et Bessarion : *Quod nomina personalia Trinitatis relativa sunt, nullus ignorat.* Hardouin, *Concil.*, t. IX, col. 203, 339.

Propter hanc unitatem Pater est totus in Filio, totus in Spiritu Sancto; Filius totus est in Patre, totus in Spiritu Sancto; Spiritus sanctus totus est in Patre, totus in Filio. Nullus alium aut præcedit æternitate, aut excedit magnitudine, aut superest potestate. Æternum quippe et sine initio est, quod Filius de Patre exstitit; et æternum ac sine initio est, quod Spiritus sanctus de Patre Filioque procedit. Pater quidquid est aut habet, non habet ab alio, sed ex se; et est principium sine principio. Filius quidquid est aut habet, habet a Patre, et est principium de principio. Spiritus Sanctus quidquid est aut habet, habet a Patre, simul et Filio. Sed Pater et Filius non duo principia Spiritus Sancti, sed unum principium; sicut Pater et Filius et Spiritus Sanctus non tria principia creaturæ, sed unum principium.

En raison de cette unité, le Père est tout entier dans le Fils, tout entier dans le Saint-Esprit; le Fils est tout entier dans le Père, tout entier dans le Saint-Esprit; le Saint-Esprit est tout entier dans le Père, tout entier dans le Fils. Aucune personne ne précède l'autre par l'éternité; aucune n'est supérieure à l'autre par la majesté; aucune ne surpasse l'autre par la puissance. C'est de toute éternité et sans commencement que le Fils existe du Père; c'est de toute éternité et sans commencement que le Saint-Esprit procède du Père et du Fils. Tout ce que le Père est ou possède, il le tient non d'un autre, mais de lui-même, et il est principe sans principe. Tout ce que le Fils est ou possède, il le tient du Père et il est principe issu de principe. Tout ce que le Saint-Esprit est ou possède, il le tient tout ensemble du Père et du Fils. Et pourtant, le Père et le Fils ne sont pas deux principes du Saint-Esprit, mais un seul principe; tout comme le Père, le Fils et le Saint-Esprit ne sont pas trois principes, mais un seul principe des créatures.

Quoscumque ergo adversa et contraria sentientes damnat, reprobat et anathematizat et a Christi corpore, quod est Ecclesia, alienos esse denuntiat.
Denz.-Bannw., n. 703-705

Tous ceux qui professent des doctrines contraires et opposées à ces vérités, le concile les condamne et les anathématise; il les déclare séparés du corps du Christ, qui est l'Église.

Les premiers mots de cette définition rappellent que les trois personnes, quoique distinctes entre elles en raison de leur origine et de leur relation mutuelle, sont tout entières l'une dans l'autre selon leur communauté d'essence. C'est ce qu'on appelle la circumincession. Voir ce mot, t. II, col. 2527; simple conclusion de la doctrine des relations subsistantes et de leur consubstantialité. Vient ensuite l'exposé de l'enseignement catholique sur l'égalité parfaite des trois personnes, nonobstant les propriétés d'origine, complété par deux affirmations : l'unité du principe de la spiration active; l'unité du principe créateur en Dieu; toute action *ad extra* étant commune aux trois personnes.

Ces définitions de Florence sont demeurées dans l'Église la pierre de touche de l'orthodoxie, quand il s'agit de rappeler aux Orientaux les conditions de l'unité catholique. Voir la profession de foi imposée aux Gréco-Russes par Grégoire XIII (1575), Denz.-Bannw., n. 1084; la constitution *Nuper ad nos* (16 mars 1743) de Benoît XIV, rappelant aux Maronites qu'il leur faut adhérer à la doctrine définie par les conciles, notamment, en ce qui concerne la Trinité, aux définitions de Nicée, Constantinople et Florence. Denz.-Bannw., n. 1460-1461, 1468. Enfin, c'est encore l'adhésion à la procession du Saint-Esprit que Pie X demande aux Orientaux pour s'unir à Rome. Voir la *Lettre aux délégués apostoliques* de Constantinople, Grèce, Égypte, Mésopotamie, Syrie, Indes orientales. Denz.-Bannw., n. 3035.

Le concile termine en anathématisant ceux qui refuseront de souscrire à la doctrine définie et, reprenant l'expression de saint Paul, Col., I, 24, il les déclare désormais étrangers « au corps du Christ, qui est l'Église ».

III. La crise protestante et ses répercussions dans la théologie catholique : concile du Vatican et encyclique « Pascendi ». — Tout entiers à ce qu'ils considéraient comme leur œuvre essentielle : établir la justification et le salut de l'homme par la foi en Jésus-Christ, les premiers réformateurs n'ont pas attaqué le dogme catholique de la Trinité. Bien plus, ce dogme leur apparaissait, et à juste titre, comme la condition préalable de la sotériologie chrétienne. On aurait tort cependant de croire que la crise protestante fut sans influence sur la croyance trinitaire. Bien vite, en effet, les cadres traditionnels, conservés par Luther, Mélanchthon, Zwingle et Calvin, furent brisés. Une vague antitrinitaire déferla au sein de la Réforme. Un danger, plus grave encore peut-être, surgit de la philosophie indépendante qui, sous différentes formes, donna aux assertions dogmatiques des interprétations rationalistes. La réaction de Schleiermacher, s'efforçant de rendre au dogme une valeur réelle devant la conscience chrétienne, l'a simplement dépouillé de toute valeur objective. Ces interprétations ne sont pas seulement un témoignage irrécusable des nouvelles « variations » protestantes en une matière qui semblait en comporter le moins; elles fournissent une contribution non négligeable à l'histoire du dogme catholique, en raison des répercussions qu'elles ont eues sur la théologie catholique du

XIXe siècle en Allemagne et en Italie et, plus tard, en France, ce qui provoqua l'intervention du magistère, principalement sous Pie IX et sous Pie X. On étudiera donc : 1° la permanence des cadres traditionnels chez les premiers réformateurs; 2° les doctrines antitrinitaires; 3° les interprétations philosophiques; 4° l'adaptation moderniste protestante; 5° le semirationalisme catholique et les interventions de l'Église; 6° le modernisme catholique et la condamnation de Pie X.

I. PERMANENCE DES CADRES TRADITIONNELS CHEZ LES PREMIERS RÉFORMATEURS. — 1° La pensée de *Luther* a été formulée dans les articles de Smalkalde, a. 1, I. Elle s'exprime parfaitement dans le texte du *Petit catéchisme*, divisant le symbole en trois articles, « le premier qui parle de Dieu le Père et de l'œuvre de la création; le deuxième, de Dieu le Fils et de l'œuvre de la rédemption; le troisième, de Dieu le Saint-Esprit et de l'œuvre de sanctification ». Joh. Tob. Müller, *Die symbolische Bücher*, p. 299. On saisit immédiatement la portée de cette profession de foi : elle est pratique en même temps que spéculative; pratique en tant que le dogme s'exprime en fonction des relations de Dieu à sa créature, création, rédemption et sanctification. Ce double point de vue est développé dans le *Grand catéchisme*, II, § 63-66. Müller, *op. cit.*, p. 459-460. On aurait tort de ne vouloir retenir que le point de vue pratique, pour justifier, par un rapprochement tendancieux, les interprétations purement « économiques » que nombre de protestants ont données, au cours du siècle dernier, au mystère de la Trinité. Cf. P. Lobstein, *Essai d'une introduction à la dogmatique protestante*, Paris, 1896, p. 224 sq., et surtout, p. 226, note 2.

2° *Mélanchthon*, dans la première rédaction de ses *Loci*, avait traité fort sommairement le dogme trinitaire, trop étranger aux vérités religieuses, que la Réforme prétendait remettre en lumière. Mais les attaques des antitrinitaires ainsi que les nécessités d'une systématisation théologique l'incitèrent à donner une place plus large au mystère de la Sainte-Trinité dans les éditions postérieures. L'exposé de Mélanchthon, qu'on retrouve plus résumé dans la Confession d'Augsbourg, a. 1, présente, dans les *Loci*, une justification tirée de l'analogie psychologique déjà invoquée par saint Augustin, analogie qu'à l'exemple d'Augustin lui-même et des grands scolastiques, il élargit en lui donnant une portée spéculative. *Corp. Reform.*, t. XXI, col. 258, 615, 629-630; cf. *Enarr. symboli Niceni*, t. XXIII, col. 235; *Postilla*, t. XXV, col. 19. Dans l'âme, il y a l'esprit, la pensée, le principe du mouvement. Le Père est comme l'esprit; le Fils est l'image du Père engendrée par la pensée; le Saint-Esprit est le mouvement. *In ep. ad Col.*, III, t. XV, col. 1274. Comme Luther, Mélanchthon cherche à donner une portée pratique à cette vérité spéculative : « L'Écriture, dit-il, nous enseigne la divinité du Fils d'une manière non seulement spéculative, mais pratique : nous devons invoquer le Christ, nous confier à lui et lui rendre ainsi l'hommage dû à la divinité. Il est plus expédient de considérer ces devoirs que de disputer sur la nature (de Dieu). Dans cette invocation, dans ces exercices de foi, nous arrivons à une meilleure connaissance de la Trinité que par des spéculations oiseuses qui envisagent les relations des personnes entre elles et non leurs rapports avec nous. » *Corp. ref.*, t. XXI, col. 367; cf. col. 608-609, 612. Voir aussi *Apol. confes.*, III, 20, Müller, *op. cit.*, p. 90. Cette portée pratique et cette insistance de Mélanchthon à éliminer du dogme les discussions purement spéculatives ne suppriment en rien la réalité objective du mystère. Il est nécessaire de le souligner, comme tout à l'heure pour Luther.

3° *Zwingle* est plus exclusivement fidèle aux formules spéculatives, encore que le dogme de la Trinité n'ait été envisagé par lui que très accidentellement. Voir surtout *Fidei ratio*, I (1530) et l'ouvrage posthume (1536), *Christianæ fidei expositio*, § 21-22, dans *Zwinglii opera*, t. III, Zurich, 1832. La distinction des personnes dans l'unité de l'essence semble avoir pour lui moins de portée pratique que pour Luther et pour Mélanchthon. Pour Zwingle, ce que nous attribuons au Père, au Fils et au Saint-Esprit se rapporte à la divinité unique indivisible. L'Écriture Sainte attribue au Père la puissance; au Fils, la grâce et la bonté; au Saint-Esprit la vérité. Mais c'est l'Être éternel et souverain qui est, par sa nature même, tout puissant, absolument bon et vérité parfaite.

En tout cela, rien que de très orthodoxe, encore que les antitrinitaires aient pu en déduire la non-distinction des personnes.

4° Mais c'est *Calvin* qui nous a laissé l'exposé le plus complet de la doctrine trinitaire. Sa pensée, au contact des controverses, semble accuser une certaine modification, non quant à la doctrine elle-même, mais quant à la manière de la présenter. D'abord plutôt spéculative, elle fait ensuite une place à l'expérience religieuse. Mais cette expérience religieuse n'a rien de commun avec celle de Schleiermacher.

1. *Exposé.* — La doctrine trinitaire de Calvin est renfermée dans l'*Institution*, l. I, c. XIII, *Corp. Reform.*, t. XXXI, col. 144-189. Cette doctrine est conforme aux exigences du dogme catholique. Mais, au moment de la deuxième rédaction de cet ouvrage (1539), Michel Servet avait déjà publié (1531) son *De Trinitatis erroribus*. Il s'agissait donc de défendre le dogme attaqué. Calvin ne s'y prit pas autrement que les catholiques. Les preuves du mystère, il les trouve d'abord dans l'Écriture, accueillant même comme démonstratifs les textes de l'Ancien Testament que citaient encore à son époque les catholiques. Le chapitre est d'ailleurs intitulé : « Qu'en l'Escriture nous sommes enseignez dès la création du monde, qu'en une seule essence de Dieu sont contenues trois personnes. » Les principales preuves scripturaires sont, de toute évidence, prises dans le Nouveau Testament, là où il est question de la venue du Verbe en notre chair et des promesses de salut que Jésus nous donne par le Saint-Esprit. Ces textes sont classiques. Affirmer que Calvin atteint le Dieu trinitaire *a posteriori*, que la Trinité est chez lui un postulat de l'expérience religieuse de la sotériologie, c'est avancer une interprétation de sa pensée pour le moins discutable. Personne n'affirme *a priori* un mystère qu'on ne peut connaître que par révélation. Si Calvin, à plusieurs reprises, parle de l'expérience religieuse des apôtres ou même de notre expérience personnelle, il s'agit simplement de cette expérience qui, en vue de notre salut, nous oblige à trouver, dans le Christ, tel que l'Évangile nous le révèle, le médiateur nécessaire auprès de Dieu. L'expérience personnelle ne nous fait pas par elle-même découvrir le mystère; elle nous fait mieux comprendre les affirmations de l'Écriture. Voir *Institution, loc. cit.*, n. 13, 14. C'est donc en ce sens qu'il est dit dans le *Catéchisme* de 1537-1538 : « L'Escripture et l'expérience mesme de piété nous monstre en la très simple essence de Dieu le Père, le Filz et son Esprit ». Voir une interprétation légèrement tendancieuse dans Doumergue, *Jean Calvin, les hommes et les choses de son temps*, t. IV, Lausanne, 1910, p. 92-93.

Calvin accepte pleinement (à l'exception peut-être du *Dieu de Dieu* du symbole de Nicée, en raison des abus que faisaient de cette expression les antitrinitaires) la terminologie traditionnelle, adoptée par les Pères et les anciens conciles, rien ne devant nous empêcher « d'exposer par mots plus clairs les choses

qui sont obscurément monstrées en l'Escripture ». *Loc. cit.*, n. 3. Il justifie l'*homoousios* contre Arius et Sabellius, n. 4. Cf. n. 16, 22. La distinction est nettement marquée entre « le Père, sa Parolle et le Sainct Esprit », distinction, mais non division; distinction de toute éternité et qui n'a pas eu son origine depuis que le Fils a pris chair, n. 17. Les comparaisons tirées des choses humaines donnent difficilement une idée de ce mystère : il faut ici être très prudent afin de ne pas donner « occasion de mesdire aux mechants et aux ignorans de s'abuser », n. 18. Il n'est pas jusqu'à la doctrine catholique des relations qui ne soit accueillie d'une façon nette : « Car en chacune personne toute la nature divine doit être entendue avec la propriété qui leur compte... Le Père est totalement au Fils et le Fils totalement au Père, comme lui-même l'affirme (Joa., XIV, 10 sq.)... Par ces mots, dit saint Augustin, dénotans distinction, est signifiée la correspondance *(relatio)* que les personnes ont l'une à l'autre; non pas la substance, laquelle est une en toutes les trois », n. 19. C'est encore la meilleure solution des difficultés : « Le plus seur est de s'arrêter à la correspondance, selon qu'il (Augustin) le déduit », n. 19. A la fin du chapitre, Calvin justifie le langage moins précis de certains Pères, notamment d'Irénée, n. 27, de Tertullien, n. 28, de Justin et d'Hilaire, n. 29.

Le catéchisme de Calvin, comme celui de Luther, sait allier l'aspect spéculatif et l'aspect pratique du mystère. En voici les passages essentiels : « En une seule essence divine, nous avons à considérer le Père, comme le commencement et l'origine ou la cause première de toutes choses; son Fils qui est sa Sagesse éternelle; le Saint-Esprit, qui est sa vertu et sa puissance, répandue sur toutes les créatures et qui néanmoins réside toujours en lui... En une même divinité nous concevons distinctement trois personnes et Dieu pourtant n'est pas divisé. — Si nous sommes enfants de Dieu, ce n'est pas par nature, mais seulement par adoption et par grâce... au lieu que le Seigneur Jésus, qui est engendré de la substance de son Père et qui est d'une même essence que lui, est appelé à bon droit son Fils unique. Car il n'y a que lui seul qui le soit par nature. — Le Saint-Esprit habite dans nos cœurs... nous illumine pour nous faire connaître ses grâces; il les scelle, les imprime dans nos cœurs et les y rend efficaces... » *Le catéchisme de Genève*, de Calvin, en français moderne, Paris, 1934, p. 23, 30-31, 43.

2. *Discussions avec Caroli.* — La doctrine trinitaire de Calvin fut néanmoins suspectée, en raison de la discussion qu'il eut avec Caroli, moine apostat de Paris, qui, en 1537, avait sommé Calvin de souscrire aux trois symboles des Apôtres, de Nicée et d'Athanase, afin de prouver son orthodoxie. Calvin s'y refusa. Dans un tract tout populaire, son ami Farel avait exposé le dogme de la Trinité en évitant les termes de l'École. On avait accusé Farel de partager les idées de Servet. Ces termes n'étaient pas non plus dans le catéchisme que Calvin et Farel venaient de publier; et pourtant, dans l'*Institution* de 1536, on les lisait. Devant le synode de Lausanne (14 mai 1537), Calvin lut une confession sur la Trinité, où il fait appel à « l'expérience active plus certaine que toute spéculation oisive »; il proclamait la divinité du Fils « apprise par une expérience certaine de piété, *certa pietatis experientia* ». On retrouve ces expressions soit littéralement, soit substantiellement, dans l'*Institution* de 1539 et dans le texte définitif de 1559, l. I, c. XIII, n. 19. Nous en avons expliqué le sens plus haut. Si, dans sa défense de 1537, Calvin s'en tient à ces expressions, c'est qu'il ne veut pas se séparer de Farel dans sa justification; il déclarait accepter les termes reçus, mais ne pas s'y lier, « la foi ne devant pas être liée à des mots et des syllabes ». Cf. Doumergue, *op. cit.*, p. 97. Voir *Defensio pro C. Farello et collegis ejus, adversus Petri Caroli calumnias*, p. 311-319, dans *Calvini opera, Corp. reform.*, t. XXXV, col. 293. Ce fut là un sujet d'étonnement et une occasion d'attaque de la part des adversaires de Calvin. Voir, en particulier, Ægidius Hunnius, professeur à Wittemberg, *Calvinus judaizans*, Wittemberg, 1595 : « Jean Calvin n'a pas eu horreur de corrompre, d'une façon détestable, les passages et les témoignages les plus utiles de la sainte Écriture sur la glorieuse Trinité » (sous-titre).

3. *L'affaire Servet.* — Entre la deuxième et la troisième rédaction de l'*Institution* s'est placée l'affaire Servet. Calvin juge nécessaire d'entrer en polémique avec l'antitrinitaire et de réfuter ses idées. Mais cette polémique n'ajoute rien à ce que nous connaissons de la doctrine du réformateur. Cette polémique a trouvé place dans les derniers paragraphes du c. XIII, n. 20 sq. On en retiendra surtout l'affirmation suivante : « Que si la distinction des personnes, selon qu'elle est difficile à comprendre, tourmente quelques-uns de scrupules, qu'il leur souvienne que si nos pensées se laschent la bride à faire des discours de curiosité, elles entrent dans un labyrinthe; et combien qu'ilz ne comprennent pas la hautesse de ce mystere, qu'ilz souffrent d'estre gouvernés par la saincte Écriture », n. 21. Une telle polémique devait rassurer les adversaires de droite; à gauche, on ne pouvait qu'accuser Calvin de conservatisme étroit. C'est cette accusation qu'on retrouve sous la forme à peine voilée d'une absolution de simple opportunité, chez Harnack: « Si l'on considère la question en soi, il est profondément regrettable que, si près de ce progrès immense (l'adoption de l'antitrinitarisme), la Réforme n'ait pas fait le pas décisif; mais si l'on pense que les principaux antitrinitaires n'avaient aucune idée de la conception de la foi de Luther et de Zwingle, et se laissaient aller en partie au pire nominalisme, il faut juger que la tolérance vis-à-vis d'eux aurait probablement amené au XVI[e] siècle, la dissolution de la foi évangélique, tout d'abord dans les pays calvinistes. » *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 1890, t. III, p. 665, note 2.

Sur la doctrine trinitaire de Calvin, voir Benjamin B. Werfields, *Calvin's Doctrine of the Trinity*, dans *The Princeton theologal Review*, oct. 1909, p. 553-652.

5° *Les confessions calvinistes.* — S'il pouvait exister un doute sur la pensée de Calvin, il serait levé par la lecture des « confessions » qu'il a inspirées :

1. La *Confession des Pays-Bas :*

Art. 9 : Il est donc manifeste que le Père n'est point le Fils et que le Fils n'est point le Père; semblablement que le Saint-Esprit n'est pas le Père ni le Fils. Cependant ces personnes aussi distinctes ne sont pas divisibles, ni aussi confondues ni mêlées... Le Père n'a jamais été sans son Fils ni sans son Saint-Esprit, pour ce que tous trois sont d'éternité égale en une même essence. Il n'y a ni premier ni dernier : car tous trois sont un en vérité et puissance, en bonté et miséricorde. *Le catéchisme de Genève..., appendice*, p. 186, a. 8; cf. p. 189.

Cette doctrine de la Sainte-Trinité a toujours été maintenue en la vraie Église depuis le temps des apôtres jusques à présent contre aucuns faux chrétiens et hérétiques... lesquels à bon droit ont été condamnés par les saints Pères... Nous recevons volontiers en cette matière les trois symboles, celui des Apôtres, celui de Nicée et d'Athanase et semblablement ce qui a été déterminé par les anciens, conformément à eux. P. 190.

Art. 10 : Nous croyons que Jésus-Christ, quant à sa nature divine, est Fils unique de Dieu, éternellement engendré, n'étant point fait ni créé, d'une essence avec le Père coéternel..., étant en tout semblable à lui, lequel est Fils de Dieu, non point seulement depuis qu'il a pris notre nature, mais de toute éternité... P. 191.

Art. 11 : Nous croyons et confessons aussi que le Saint-Esprit procède éternellement du Père et du Fils, n'étant point fait ni créé ni engendré, mais seulement procédant

des deux : lequel est une personne troisième de la Trinité en ordre, d'une même essence et majesté et gloire avec le Père et le Fils, étant vrai et éternel Dieu, comme nous enseignent les Écritures saintes. P. 192.

2. *La Confession de La Rochelle*, adoptée à Paris en 1559 :

Art. 6 : Cette Écriture sainte nous enseigne qu'en la seule et simple essence divine que nous avons confessée, il y a trois personnes, le Père, le Fils et le Saint-Esprit : le Père, première cause et origine de toutes choses; le Fils, sa parole et sagesse éternelle; le Saint-Esprit, sa vertu, puissante et efficace; le Fils éternellement engendré du Père, le Saint-Esprit procédant éternellement de tous deux; les trois personnes non confuses, mais distinctes; et toutefois non divisées, mais d'une même essence, éternité, puissance et qualité. Et en cela nous avouons ce qui a été déterminé par les conciles anciens et détestons toutes les sectes et hérésies qui ont été rejetées par les saints docteurs, comme saint Hilaire, saint Athanase, saint Ambroise et saint Cyrille. *Op. cit.*, p. 145-146; cf. a. 7, p. 146-147.

6° *Théologie scripturaire.* — On l'a déjà constaté par la position prise par Luther et Calvin, la spéculation tient une place infime dans la théologie trinitaire des réformateurs : c'est dans l'Écriture qu'ils cherchent l'exposé du dogme. Tout comme les théologiens catholiques de leur époque, les protestants affirment trouver dans l'Ancien Testament une révélation certaine de la Trinité. Georges Calixte (1614-1656), qui fit fleurir à Helmstedt le goût des études philologiques et historiques, osa présenter quelques observations, assez timides d'ailleurs, contre les procédés de l'exégèse traditionnelle. *Num mysterium S. Trinitatis e solius V. T. libris demonstrari possit?* Helmstedt, 1649. Dans le camp orthodoxe, ces observations soulevèrent des tempêtes. Cf. Calov, *Scriptura V. T. Trinitatis revelatrix*, Wittemberg, 1680; Pfeiffer, *Dissertatio Trinitatem personarum in unitate Dei ex oraculis V. T. probans*, Erlangen, 1743.

Mais c'est de toute évidence dans le Nouveau Testament que les protestants, comme les catholiques, vont chercher la révélation précise du mystère. Et, tant que le protestantisme demeure orthodoxe, il reste fidèle à l'exégèse traditionnelle et voit dans la révélation du Fils et du Saint-Esprit la révélation de trois personnes divines distinctes et inséparables dans l'unité de leur nature commune et identique. Cf. Martensen, *Dogmatique chrétienne* (tr. fr. Ducros), Paris, 1879, p. 173 sq.; p. 367 sq.; p. 505 sq.

Aujourd'hui encore, cette exégèse subsiste, non pas, hélas! chez tous, mais chez un certain nombre d'auteurs qui semblent vouloir réagir contre les libertés excessives prises par la grande majorité des théologiens protestants à l'égard de nos textes inspirés. On pourra juger plus loin de la gravité de ces écarts. On est quelque peu réconforté de constater que la *Conférence mondiale de Lausanne* (août 1927) s'est déroulée sur une base trinitaire nettement affirmée. Non seulement, on y admit à plusieurs reprises les formules traditionnelles, mais plusieurs commissions entendent se référer purement et simplement au symbole des Apôtres et à celui de Nicée. La seule restriction apportée est celle des orthodoxes orientaux au sujet du Filioque. Cf. *Foi et constitution, Actes officiels de la Conférence mondiale de Lausane* (3-21 août 1927), par J. Jézéquel, Paris, 1928, *passim* et surtout p. 538-539. Mêmes constatations à la *Conférence universelle d'Édimbourg*, 3-18 août 1937, rapport (en français), Winchester-New-York, 1937, p. 32. Mais on est pleinement rassuré en lisant des ouvrages comme le commentaire de M. Louis Bouyer, *Le quatrième évangile*, Paris, 1938. L'étude des textes conduit l'auteur à professer explicitement la divinité du Verbe incarné, dans lequel nous ne pouvons voir « ni un Dieu diminué, ni un homme incomplet », p. 108. La divinité du Saint-Esprit, cet « autre », le Paraclet, p. 219, ne ressort pas moins du quatrième évangile. Et l'auteur rejoint la théologie catholique sur l'habitation de la Trinité dans l'âme juste : « Le but de l'œuvre de Jésus, dit-il, est de créer une société d'amour entre les personnes divines et les fidèles : c'est aux disciples que le Christ ressuscité se manifestera parce qu'il meurt et ressuscite pour que, par le Saint-Esprit répandu dans leurs cœurs, ils soient réunis au Père dans le Fils et que toute la Trinité divine fasse sa demeure chez les hommes », p. 221; cf. p. 241.

II. LES DOCTRINES ANTITRINITAIRES. — Les doctrines antitrinitaires se manifestèrent dès le début du protestantisme. C'est, au fond, un mouvement rationaliste s'originant à une interprétation rationaliste de l'Écriture. La tendance déjà indiquée chez Luther et Calvin de considérer la Trinité par rapport à nous, d'une manière « économique », selon l'expression adoptée par beaucoup d'auteurs protestants, incite à n'attribuer à la triade scripturaire qu'une valeur relative à l'histoire de notre rédemption et non une valeur ontologique : « Le Nouveau Testament, dit-on, n'établit pas de distinction hypostatique entre le Père et le Fils d'une part, et le Saint-Esprit de l'autre; il n'enseigne pas la personnalité distincte et indépendante de l'Esprit, puisque celui-ci n'est que Dieu ou le Seigneur glorifié, vivant et agissant dans les âmes, y déployant sa force, y répandant ses dons. Ce résultat semblera plus vraisemblable encore si l'on songe que le génie hébraïque n'aimant pas l'abstraction est naturellement porté à personnifier les forces ou les attributs divins, en sorte que les passages qui attribuent à l'Esprit un rôle personnel peuvent s'expliquer parfaitement par ces personnifications si fréquentes dans la Bible. » P. Lobstein, art. *Trinité*, dans l'*Encycl. des sciences relig.* de Lichtenberger, t. XII, p. 214. Quant au Fils, il suffit de n'attribuer aux textes affirmant sa divinité qu'une valeur relative, pour aboutir à la négation de sa personnalité divine. Voir JÉSUS-CHRIST, t. VIII, col. 1370 sq. Et l'on conclut avec sérénité : « Sans doute, le Nouveau Testament nous parle du Père, du Fils et du Saint-Esprit; mais son enseignement ne diffère-t-il pas de celui de l'Église? Attribue-t-il la divinité métaphysique et la préexistence éternelle au Fils de Dieu, qui serait par conséquent absolument égal au Père? Conçoit-il le Saint-Esprit comme une personne distincte du Père et du Fils et procédant de l'un et de l'autre? C'est ce que l'on conteste, et il est évident que la négation de la divinité de Jésus-Christ et de la personnalité du Saint-Esprit emporte comme conséquence nécessaire la négation de la trinité elle-même dans le sens que l'Église attache à cette doctrine. D'ailleurs, alors même que les éléments de la doctrine trinitaire se trouveraient dans le Nouveau Testament, les écrivains sacrés nous parlent de la trinité révélée dans ses rapports avec l'histoire de notre rédemption, non pas de la trinité en soi et considérée en Dieu même; or, s'ils se taisent sur le rapport immanent des personnes divines, ne faut-il pas en conclure qu'il y a une différence sensible entre la triade religieuse de la révélation chrétienne et la trinité spéculative de la métaphysique chrétienne. » P. Lobstein, *art. cit.*, p. 227. Sans doute, tout en partant du même principe, certains auteurs pensent pouvoir garder encore quelque chose de la triade métaphysique. Voir Bonifas, *Revue théologique de Montauban*, 1878-1879, p. 60 sq. Mais la position scripturaire indiquée par Lobstein est bien celle qui a dicté toutes les négations antitrinitaires, sous quelque forme que ce soit.

1° *Avant Michel Servet.* — L'humanisme érudit et littéraire poussa dès le début de la Réforme certains individus, impatients des limites où les réformateurs

voulaient les enfermer, à s'attaquer aux dogmes mêmes que ceux ci entendaient respecter. Ce fut le cas des premiers antitrinitaires. Les principaux noms qu'il convient de relever sont ceux de : Conrad in Gassen, Wurtembergeois, exécuté à Bâle en 1529 pour crime de blasphème contre la divinité de Jésus-Christ; L. Hetzer, de Bischofszelt en Thurgovie, prêtre catholique apostat, « le plus remarquable des anabaptistes », dit Harnack, *Lehrbuch...*, t. III, p. 658-659, condamné à mort à Constance en 1528 pour immoralité (sur lui, voir Th. Keim, dans la *Prot. Realencycl.*, 3e éd., t. VII, p. 325 sq.); J. Denk, de Nuremberg (1495-1527), ami de Th. Münzer, chef des anabaptistes, qui, dans son livre *De la loi de Dieu*, oppose la lettre de l'Écriture à l'Esprit de Dieu; chassé de Bâle et de Strasbourg pour scandale de mœurs, il revint cependant en cette ville sous la protection d'Œcolampade; mais il y mourut bientôt de la peste (sur lui, voir Heberlé, *Johann Denk und sein Büchlein vom Gesetz*, dans *Studien und Kritiken*, 1851; et *Johann Denk und die Ausbreitung seiner Lehre*, *ibid.*, 1855); J. Kautz, de Worms, qui, le 9 juin 1527, jour de la Pentecôte, affiche dans cette ville sept thèses chères aux anabaptistes. Quoi qu'en pense Harnack dans l'appréciation superficielle qu'il donne de ces auteurs, *op. cit.*, p. 660, on doit objectivement les considérer comme des protagonistes de l'antitrinitarisme en Alsace, de 1526 à 1528, et comme les alliés des anabaptistes. Leur doctrine revient, en termes généraux, à ceci : Dieu est absolument un; il n'existe en Dieu aucune trinité de personnes; Jésus-Christ n'a pas eu de préexistence personnelle avant sa venue sur la terre. Denk insiste cependant sur l'idée d'un Verbe éternel, parole intérieure de Dieu dans nos âmes. Cf. Doumergue, *op. cit.*, t. VI, Neuilly-sur-Seine, 1926, p. 445-449; A. Réville, art. *Antitrinitaire*, dans l'*Encyclopédie* de Lichtenberger, t. I, p. 378.

A ces noms il faut encore ajouter : Claudius de Savoie, qui enseigna à Berne (1534) l'unité absolue de Dieu, combattit la préexistence personnelle du Christ, ramena l'Esprit-Saint au nombre des créatures; Sébastien Frank, de Donauwœrth, en Souabe, un idéaliste qui ne voyait dans le Christ visible que l'image et le symbole du Christ spirituel, invisible, résidant dans la conscience humaine, et qui révèle le Créateur dont il dérive; J. Campanus, de Juliers, qui, dès 1528, se faisait remarquer à Wittemberg pour son opposition au dogme trinitaire et qui mourut en prison, vers 1574, dans un état de complète démence. Il avait consigné ses vues dans un écrit : *Restitution et amélioration de l'Écriture sainte et divine, obscurcie depuis des siècles, avec la permission de Dieu, par des doctrines et des docteurs pernicieux* (en allemand). Il voulait, non une trinité, mais une dualité divine, l'homme, mâle et femelle, ayant été créé à l'image de Dieu. Le Fils est l'élément féminin, par conséquent subordonné de la divinité où le Père représente l'élément masculin, actif et productif. Le Saint-Esprit n'est pas une personne, mais l'esprit commun au Père et au Fils et leur action commune sur l'homme.

Enfin, D. Noris, de Delft (1501-1556), évêque anabaptiste dans sa ville natale, repoussait comme contradictoires les doctrines de la Trinité et de l'incarnation. L'incarnation du Fils-Dieu a été révélée par trois hommes, Moïse, Élie, Jésus ou encore Adam, David, Jésus. Mais le vrai Fils est le Christ de l'esprit qui s'identifie avec la volonté, la parole, la nature même de Dieu. Noris a laissé de nombreux traités en langue hollandaise; le plus remarquable est *Wonderboek* (Livre des miracles).

2° *Michel Servet.* — Cet Espagnol (il était né en 1509 ou 1511 à Villanueva en Aragon) se fit déjà remarquer à Bâle, en 1530, par ses vues antitrinitaires qui lui valurent les observations d'Œcolampade. Ce qui ne l'empêcha pas de publier en 1531 son traité *De Trinitatis erroribus libri VII* qui causa grand scandale. L'édition fut, dans la mesure du possible, saisie et anéantie; il dut se rétracter dans *Dialogorum de Trinitate libri II. De justitia regni Christi capitula IV* (1532). Au fond, Servet ne rétractait rien. Sur ses discussions avec Calvin au sujet de la Trinité, voir SERVET, t. XIV, col. 1967 sq. En 1543, Calvin publiait déjà contre lui sa *Defensio orthodoxæ fidei de sancta Trinitate contra prodigiosos errores Michaelis Serveti Hispani*, *Corp. Reform.*, t. XXXVI, col. 457 sq. (trad. fr. en 1564, *Déclaration pour maintenir la vray foy, que tiennent les chrestiens de la Trinité des personnes en un seul Dieu contre les erreurs détestables de Michel Servet, Espagnol*, Genève).

Ce qui mit le comble à l' « hérésie » de Servet fut, en 1553, la publication de la *Christianismi restitutio* (on voit l'opposition avec la *Christiana institutio*). (Cinq livres et deux dialogues sur la Trinité; trois livres sur la foi, la justice, le royaume du Christ; quatre livres sur la nouvelle naissance d'en haut et le royaume de l'Antéchrist; trente lettres à Calvin; les soixante signes de l'Antéchrist et une apologie contre Mélanchthon, relative au mystère de la Trinité, 734 p. Voir l'histoire de la publication de la *Restitutio* dans Doumergue, *op. cit.*, t. VI, p. 255 sq.). Entre les deux ouvrages, celui de 1531 et celui de 1553, Servet avait fait une évolution philosophique vers le néoplatonisme. Mais, dès 1531, il se montre violemment antitrinitaire, au nom même de la spéculation philosophique et de la critique rationnelle. Tandis que « les Réformateurs étaient des croyants pratiques », se préoccupant avant tout du péché et de la rédemption des hommes, Servet se montre « l'inventeur de la théologie historique ». Cf. Doumergue, *op. cit.*, t. VI, p. 229. Il critique vivement les « tritoïtes ». « On divise, écrit-il, notre Dieu en trois parties, nous sommes donc sans Dieu, des athées. » *De Trin.*, p. 21. Après son évolution, il écrira : « Ces tritoïtes, ils rêvent d'une façon incompréhensible *(inintelligibiliter somniant)* d'un cerbère à trois têtes, d'un Dieu tripartite. » *Restitutio*, p. 119.

Michel part d'un principe *a priori :* le dogme antitrinitaire, l'unicité de Dieu, mais d'un Dieu conçu à la façon du néoplatonisme : « L'essence de toutes choses est Dieu même et toutes choses sont en Dieu. » *De Trin.*, p. 102. Et encore : « Dieu est partout, plein de l'essence de toutes choses. Il contient en soi l'essence de toutes choses, de telle façon que, par sa seule essence, sans autre chose créée, il peut se montrer à nous comme feu, comme air, comme pierre, comme aimant, comme verge, comme fleur, comme quoi que ce soit... Dieu dans le bois est bois, dans la pierre est pierre, ayant en lui l'être *(esse)* de la pierre, la vraie substance de la pierre. » Lettre VI, dans *Restitutio*, p. 588. Ainsi « Dieu est dit « essentiant » *(essentians)* les essences, pour que celles-ci en essentient d'autres ». Le Christ est le dispensateur de la lumière; l'envoyant de sa substance, envoyant l'esprit de sa substance. *Id.*, p. 128. C'est le principe néoplatonicien du Logos. Cf. Trechsel, *Michel Servet und seine Vorgänger nach Quellen und Urkunden dargestellt*, 1839 (1er vol. de l'ouvrage, *Die protestantischen Antitrinitärier vor Faustin Socin*, Heidelberg, 1839, t. II, 1844). Voir aussi Doumergue, *op. cit.*, t. VI, p 228 sq. C'est un panthéisme qui s'affiche avec d'autant plus de naïveté qu'il croit servir la cause du christianisme. Chauvet, *Étude sur le système théologique de Servet*, Strasbourg, 1867, p. 36. Cf. Emerton, dans *Harvard theological Review*, avril 1909. Ainsi le Christ est vraiment, visiblement et corporellement engendré *(genitus)* de la substance de Dieu le Père et de la Vierge comme mère. *Restitutio*, lettre VI, p. 589. Il n'est pas Dieu, mais il

n'est pas homme non plus; son corps est divin de la substance de la déité, cf. Trechsel, *op. cit.*, p. 105; en son âme et en sa chair, il y a déité substantielle et la même puissance, *substantialis deitas et potentia eadem. Restitutio*, p. 87. Ces spéculations nébuleuses n'empêchent pas Servet de se livrer à des élans de prière mystique. *Dial. de Trinitate II*, dans *Restitutio*. Cf. Tollin (tr. fr. de Mme Picherat-Dardier), *Michel Servet, portrait et caractère*, Paris, 1879.

C'est sur ces données métaphysiques que Servet construit la synthèse de la religion chrétienne. En voici le résumé par A. Réville, *art. cit.*, p. 382 :

Dieu... a voulu se révéler et s'est révélé sous trois modes : la parole, le Christ et l'esprit. La parole ou le Verbe est le monde idéal, la lumière incréée, *omnium imagines... in sapientia ipsa... in luce omnia consistunt*, l'homme et le Christ y compris. Pour que ce Christ prévu, prédéterminé, apparût, le monde et son histoire était nécessaire. C'est ainsi que le monde a été fait par *(per)* le Christ et en vue de sa venue en chair. Mais, comme de toute parole provient un souffle, de même, du Verbe créateur émane l'esprit, l'âme du monde, qui anime aussi les hommes et fait leur respiration. Cet esprit procédant par des productions encore imparfaites (Adam, la Loi, les prophètes, les figures de l'Ancienne Alliance) a trouvé sa parfaite expression en l'homme Jésus, dans la naissance duquel la substance du Verbe ou de la lumière incréée a tenu lieu de semence paternelle. Les vrais éléments supérieurs, le feu, l'air, l'eau se sont unis à la manière terrestre dans le sein d'une vierge; d'où il suit que la nature corporelle du Christ est aussi divine que son âme... Grâce à cette incarnation ou plutôt à cette « sarcogénèse », l'esprit, troisième mode révélateur de Dieu, s'est pour ainsi dire affranchi de tout ce qui le limitait et l'obscurcissait. Il nous vient du Christ, délivré depuis la résurrection de tout ce qui pouvait encore, même en Jésus vivant de la chair terrestre, troubler sa pensée. *Spiritus sanctus est ipse oris Christi halitus.* Il implante dans l'homme la nature divine et la vraie immortalité.

3° *Les protestants italiens réfugiés en Suisse.* — On ne parle ici que des Italiens n'appartenant pas directement à l'école socinienne. — Citons : Francesco le Calabrais, Titiano et surtout Camillus Renatus, tous trois en Suisse depuis 1542, et s'accordant dans une doctrine d'un subjectivisme complet, qui annule l'incarnation objective du Verbe et ramène à la persuasion intérieure du salut le rapport religieux de l'homme avec Dieu. Ce sont des modernistes avant la lettre.

Bernardin Ochino, d'abord franciscain, confesseur de Paul III, natif de Sienne, passe au protestantisme et se réfugie en 1542 à Bâle. On peut l'appeler le second fondateur de l'unitarisme. Ses vues sont exposées dans son *Catéchisme* (1561) et surtout dans ses *Dialogues* (1563), composés en italien et traduits en latin par Castellion. La question de la Trinité est agitée en l'un de ces dialogues entre Ochin et son esprit. L'esprit dit que la doctrine de la Trinité est à réviser, non moins que les autres. Cf. Trechsel, *op. cit.*, t. II, p. 240. L'esprit estime que le Nouveau Testament ne réclame pas la foi en la Trinité. Et cependant, devant les réponses d'Ochin, l'esprit se déclare vaincu. Réponses d'une faiblesse voulue. Voir Ochin, t. XI, col. 916 sq.

Matthieu Garibaldo, jurisconsulte de Padoue, expose dans une lettre (Genève, 1554) sa théorie sur le Père et le Fils, deux hypostases réelles, distinctes, l'une et l'autre Dieu, l'un envoyant, l'autre envoyé, l'un *corporeus*, l'autre *corporatus*. Il admet trois dieux : le Père, prince des dieux, le Fils et le Saint-Esprit, dieux à son service et subordonnés, *ministeriales et subordinatos*. Lettre de Haller à Bullinger, 14 septembre 1557, citée par Trechsel, *op. cit.*, t. II, p. 298, note 3. L'unité divine du Père et du Fils n'est autre chose que la participation à une même nature divine abstraite, un peu comme Paul et Apollos étaient unis entre eux dans le même apostolat. Cf. Réville, *art. cit.*, p. 380. Singulier mélange de trithéisme et d'arianisme, que Calvin, dans sa correspondance avec Wolmar, réprouve énergiquement. Voir Doumergue, *op. cit.*, t. VI, p. 475. Emprisonné à Berne, Matthieu consentit, pour éviter la mort, à signer une rétractation et à accepter tous les symboles, « celui de Nicée et celui d'Athanase » (septembre 1557). On le laissa néanmoins en prison, où il mourut de la peste (1558). Voir Trechsel, *op. cit.*, t. II, Appendice XIV, p. 466, 467.

Georges Blandrata, de Saluces (1515-1590), était médecin et Calvin, à maintes reprises, en fait un portrait peu flatteur, mettant ses correspondants en garde contre « ce monstre ». Voir les textes dans Doumergue, *op. cit.*, p. 477 sq. Blandrata venu à Genève, posa à Calvin d'innombrables questions, *servetica deliramenta*, dit le réformateur. Parmi ces questions revenaient celle des personnes de la Trinité et de l'idée que s'en étaient faite Justin et Tertullien. Un de ses disciples, Jean-Paul Alciati, piémontais, accusa Calvin et ses fidèles « d'adorer trois diables, pires que toutes les idoles de la papauté, parce qu'ils croyaient en trois personnes ». Voir aussi *Vie de Calvin*, dans *Corp. Reform.*, t. XLIX, col. 86. Ces attaques de l' « Église italienne » déterminèrent Calvin à réunir une conférence (1558) où la question trinitaire fut discutée et qui aboutit à la rédaction d'une confession de foi orthodoxe que tous les membres s'engagèrent à signer. Blandrata et Alciati se retirèrent en Pologne, où Lismaninus les accueillit favorablement, malgré les avertissements de Calvin. Alciati devait mourir à Dantzig, en 1565.

Blandrata continua ses attaques antitrinitaires, d'abord sous forme de petites sentences où il préconisait le subordinatianisme; mais très habilement il évite de froisser de façon trop directe le sentiment des calvinistes trinitaires. Ce fut seulement en 1562 qu'il démasque le fond de sa pensée en douze articles qu'il soumit au synode d'octobre 1562. Voici les plus caractéristiques : 1. Le fondement de toutes les erreurs est de dire que le Père, le Fils et le Saint-Esprit est un Dieu; 2. Celui qui invoque Dieu absolument un dans la Trinité a un « Dieu gonflé » *(Deum conflatum)*, un « Dieu turc » *(turcinum)* sans Fils; 11. Les mots « trinité, personnes, essence », sont des mots papistes; 12. Tous ceux qui ne pensent pas ainsi sont des sabelliens. Dans *Corp. Reform.*, t. XLVII, col. 573. Cf. Doumergue, *op. cit.*, p. 486. Après ce synode, où l'on ne put s'entendre, le protestantisme polonais se scinda : calvinistes et blandratistes. Le calvinisme reprit bientôt le dessus et Blandrata quitta Cracovie pour la Transylvanie, où il défendit l'unitarisme avec Franz David et périt, dit-on, assassiné par un neveu, en 1590.

Valentin Gentilis, de Cozenza, en Calabre, avait refusé de signer la profession de foi de 1558 proposée par Calvin à l' « Église italienne ». Toutefois, en présence de Calvin, le 20 mai, il accepta d'y souscrire. Mais il porta bientôt le débat en chaire devant le grand public et cette incartade lui valut la prison et un procès en règle. Cf. Henry Fazy, *Procès de Valentin Gentilis et de Nicolas Galbo (1558)*, dans *Mémoires de l'Institut national genevois*, t. XIV, 1878-1879; Trechsel, *op. cit.*, t. II, p. 316-390. Devant ses juges, il présenta deux confessions de foi. Il y niait « la première personne, le Père, en l'essence unique »; une telle personne serait « sophistique » et « doit estre raclée entièrement du mystère de la Trinité ». Cette essence unique qui serait Dieu, ajoutée aux trois personnes, également dieux, formerait « non pas une Trinité, mais une quaternité en Dieu ». Le Père n'est donc pas la première personne en l'essence divine, il est « ceste seule essence ». Le Père « est le seul vray Dieu, et baillant essence ». Le Fils, « la Parole, c'est la splen-

deur de la gloire de Dieu; et il est ensemble aussi vray Dieu ». Texte latin dans *Corp. Reform.*, t. XXXVII, col. 389-390. — Dans une lettre adressée aux pasteurs, Gentilis conclut : « Ainsi faisant, je tiens pour certain que vous abolirez, par l'esprit de Dieu qui habite en vous, tous ces monstres, qui ont si souvent renversé la Trinité et remettrez icelle Trinité en sa première beauté et pureté qui jusques ici a esté délaissée et salie de tant de blasphèmes. » *Ibid.*, col. 399. Condamné, Gentilis abjura le 29 août; mais au lieu de faire amende honorable en public, il se sauva à Lyon, où il publia ses *Antidota :* seul, le Père est αὐτοθεός, *essentiator;* le Fils est ἑτεροθεός, *essentiatus.* Quant à la « personne » du Père, elle est « magique, sophistique, fictive, fantastique, diabolique ». Cf. Trechsel, *op. cit.*, t. II, p. 333, note 5. Après un bref séjour en Pologne, Gentilis revint à Gex et fut repris par le gouvernement bernois qui le fit décapiter, 10 septembre 1566, comme blasphémateur et parjure. Voir l'exposé de toute l'affaire dans *Corp. Reform.*, t. XXXVII, col. 365-420.

Enfin, *François Stancaro* de Mantoue, réfugié en Suisse, dut partir également pour la Pologne († 1574). Il n'est antitrinitaire que parce qu'il cherche à écarter de l'essence divine tout ce qui, dans l'œuvre de la rédemption, pourrait en compromettre l'immutabilité. Son antitrinitarisme se résout, en fin de compte, en un nestorianisme très accentué.

Pour être complet, il faudrait citer les théologiens polonais antitrinitaires : Pierre Gonesius (Goniadski), pasteur à Wengrow, dont les idées offrent une grande analogie avec celles de Servet, Grégoire Pauli, Statorius et son disciple Remi Chelinski. On a vu comment, après le synode de 1562, un schisme se produisit parmi les protestants polonais, entre trinitaires et unitaires. Les antitrinitaires eux-mêmes se divisèrent en partisans et adversaires de la préexistence de Jésus-Christ. Franz Davidis poussa la logique du système antipréexistentiel en refusant l'adoration au Christ, *quatenus homo.* Désormais, l'histoire de l'antitrinitarisme polonais se confond avec l'histoire du socinianisme. Sur tous ces auteurs on consultera la correspondance et les œuvres de Calvin, cf. l'*Index historique*, à la fin du t. L du *Corpus Reformatorum.*

4° *Le socinianisme.* — Sur l'histoire et les doctrines antitrinitaires des sociniens, voir t. XIV, col. 2326 sq. Il ne serait pas difficile de montrer que, si l'erreur de Michel Servet procède d'un mélange de sabellianisme et de mysticisme platonicien, celle des Socins suit plutôt l'impulsion de Paul de Samosate, avec son rationalisme plus ou moins moraliste. Socin, c'est Servet, moins sa métaphysique. Pour bien comprendre l'antitrinitarisme socinien, il faut le replacer au point de vue de son temps : c'est un rationalisme supranaturaliste.

Il cherche surtout à ramener les doctrines chrétiennes à des conceptions conformes aux exigences de la raison, mais en même temps, il croit à une révélation surnaturelle contenue dans la Bible et, par conséquent, il s'ingénie à interpréter l'Écriture sainte de manière que ses enseignements soient toujours et en tout d'accord avec la raison... Par conséquent tous les dogmes contraires à la raison doivent d'avance être considérés comme non-scripturaires...

La doctrine de la Trinité est contraire à la raison : 1. parce qu'elle enseigne l'existence de trois personnes divines sans pouvoir rétablir d'une manière acceptable l'unité de Dieu qu'elle nie et que, dans les vains efforts de la théologie traditionnelle pour échapper à cette conséquence, elle tombe fatalement ou dans le trithéisme ou dans le modalisme; 2. parce qu'en attribuant à chaque personne divine des propriétés distinctes, elle introduit l'imperfection dans la nature divine, puisque les propriétés distinctes de l'un manquent aux deux autres; 3. parce que l'idée de génération est inapplicable à l'Être divin et suppose la profonde subordination de l'être engendré qui ne tire pas son existence de lui-même; 4. parce qu'au chapitre de l'incarnation du Fils, vrai Dieu et vrai homme, elle aboutit à stipuler l'existence d'une seule personne ayant deux natures, personnelles toutes les deux, de sorte que le Christ est à la fois infini et fini, parfait et imparfait, impassible et souffrant, impeccable et tenté, prié et priant, etc.

Cette doctrine n'est pas moins contraire à l'Écriture, qui insiste partout sur l'unité rigoureuse de Dieu. Les trois termes de la trilogie chrétienne, Père, Fils et Saint-Esprit, correspondent à trois éléments essentiels de la dispensation chrétienne, mais non à la métaphysique trinitaire. Le passage des trois témoins (I Joa., v, 7) n'est pas authentique et, quand il est dit que le Père et le Fils sont *un*, cette expression ne doit s'entendre que de leur accord en volonté, en intention et en action... A Réville, *art. cit.*, p. 387-388.

Parmi les disciples des Socins, Jean Crell (*Crellius*) est celui qu'ont le mieux connu nos théologiens catholiques. Petau lui a consacré presque entièrement le l. III de son *De Trinitate*, s'appliquant dans les c. I, II, IV, à réfuter les arguments de Crell contre la divinité du Fils; dans le c. III, à montrer qu'on ne peut refuser au Christ d'être Dieu comme le Père; dans les c. VII-VIII, à venger la divinité du Saint-Esprit; enfin, dans les c. IX-X, à rétablir la vérité du mystère tout entier de la Trinité. Bossuet, d'une manière plus générale, attaque à plusieurs reprises la doctrine et surtout l'exégèse de Crell. Voir *Le Nouveau Testament de Richard Simon*, dans *Œuvres*, Paris (Lachat-Vivès), t. III, 1re instr., n. 14, p. 392; 2e instr., n. 2, p. 479; *Défense de la Tradition et des Saints Pères*, l. III, *passim*, t. IV, p. 74 sq. L'évêque de Meaux s'attache également à réfuter les erreurs sociniennes en général. Voir la 2e instruction citée et les *Avertissements aux protestants*, 1er et 6e avertissements, *ibid.*, t. XV, p. 181 sq.; t. XVI, p. 1 sq. Suarez fait une brève allusion aux hérétiques de Transylvanie, *De Trinitate*, l. II, c. IV, n. 3, renvoyant à Bellarmin, *De Christo*, l. I. (Il s'agit de la divinité et de la préexistence du Christ.)

En général, les sorbonnistes ont accordé une grande attention aux erreurs trinitaires des sociniens. On verra plus loin que cette préoccupation a donné à leurs traités une allure nouvelle. Voir Tournely, *De Trinitate*, q. I, a. 4 (réfutation de Michel Servet, de Gentilis et des sociniens); Witasse, *id.*, q. II, sect. II, n. 15-16; sect. III, n. 12-13; q. III, a. 2, *passim;* q. IV, a. 2, sect. I (préexistence du Christ); sect. II (éternité du Christ); sect. III (consubstantialité du Christ par rapport au Père éternel); a. 3, divinité du Saint-Esprit; et les autres.

5° *L'unitarisme.* — Au point de vue doctrinal, il y a peu de chose à ajouter à ce qui a été dit sur le socinianisme et l'antitrinitarisme, en ce qui concerne l'unitarisme, qui n'est autre que la transposition en Angleterre et en Amérique des théories sociniennes.

Les idées antitrinitaires furent apportées en Angleterre par les juristes italiens, notamment Pierre Vermigli et Bernardin Ochino. On doit y ajouter, venant d'Espagne, Enzinos ou Dryander; de France, Pierre Alexandre; de Strasbourg, Bucer et Fagius; de Pologne, Jean de Lasco qui fut le fondateur de « l'Église des étrangers » en Angleterre.

En principe, l'Église des étrangers proclamait le dogme de la Trinité. Bientôt cependant les unitaires y marquèrent leur point de vue. Voir UNITARIENS. Bernardin Ochino fut à leur tête, avec ses *Labyrinthes* et ses *Trente dialogues sur la Trinité.* Après Ochino et dans les dernières années d'Élisabeth, l'unitarisme fut représenté par l'espagnol Antonio Corrao. Dans son ouvrage, *L'œuvre de Dieu*, il incline, au sujet de la Trinité, vers des solutions subordinatiennes. L'architecte italien Jacques Acontius déclara, dans ses *Stratagèmes* que la connaissance du mystère trinitaire n'était pas nécessaire pour le salut. L'assemblée de Westminster de 1648 condamna ces idées

comme hérétiques; mais, en dépit des excommunications, les doctrines antitrinitaires ne cessèrent d'avoir des défenseurs dans l'Église des étrangers. Quand éclata l'hérésie socinienne, l'Angleterre lui offrit un terrain propice et, malgré la brièveté de son séjour à Londres, Lelio Socin y exerça néanmoins une réelle influence. En 1651 parut à Londres la deuxième édition du catéchisme de Rackow, bientôt suivie de la traduction des autres écrits les plus importants des frères polonais. L'accueil fait aux idées sociniennes fut si favorable qu'en 1731 Édouard Combe ne craignit pas de dédier à la reine Caroline la traduction anglaise du *De auctoritate Sanctæ Scripturæ* de Fauste Socin. Thomas Lushington, chapelain de Charles Ier, traduisit quelques-uns des commentaires de Crell sur le Nouveau Testament.

Le plus célèbre des unitaires fut John Biddle (1601-1662), qui arriva au doute sur la Trinité avant d'avoir lu les traités sociniens. Seize mois de détention dans la prison de Newgate ne l'empêchèrent pas de publier *Douze arguments tirés de l'Écriture contre la divinité du Saint-Esprit* (1647). Un peu plus tard, du fond du cachot où il avait été enfermé pour avoir nié la Trinité (2 mai 1648), il publie encore deux ouvrages : *La confession de foi touchant la Trinité conformément à la sainte Écriture; Témoignages d'Irénée, de Justin martyr... concernant le Dieu unique en trois personnes.* Après sa mort, son collaborateur Firmin fit paraître en quatre séries (de 1693 à 1700) ses *Anciens traités unitariens (Old Unitarian Tracts)*. En 1665, le libraire Richard Moone publiait la traduction du *De Deo uno et Patre* de Jean Crell.

Sous le règne de Guillaume III, les unitaires eurent plus de liberté. Clarke, dans la *Doctrine scripturaire de la Trinité*, se montre nettement subordinatien. Milton, l'auteur du *Paradis perdu*, est arien dans son *Traité de la doctrine chrétienne* et, comme Biddle, nie la divinité du Saint-Esprit. Locke, l'auteur de *L'entendement humain*, laisse percer ses sympathies unitaires, soit dans sa correspondance avec l'arminien Philippe de Limborch, soit dans le manuscrit posthume, *Adversaria theologica* (deux colonnes de passages pour ou contre la Trinité, la colonne contre étant la mieux fournie). Des arguments analogues furent développés par Newton dans son *Exposé historique de deux notables éclaircissements de l'Écriture*, adressé à Locke, et dans ses *Observations sur les prophéties de Daniel et de l'Apocalypse*.

A la fin du XVIIIe siècle, l'unitarisme passe aux États-Unis. Son principal foyer est, aujourd'hui, au Massachusetts. En 1822 se fonda l'*Association unitaire britannique et étrangère*, dont le siège est à Londres. A l'art. UNITARISME seront donnés les détails historiques du développement de cette doctrine. Il suffisait ici d'en retracer la marche doctrinale.

6° *Conclusion : la position des unitaires protestants en face de leurs coreligionnaires trinitaires.* — Les antitrinitaires se dressent tous comme des adversaires de la métaphysique et des spéculations grecques. Mais ils sont subtilement raisonneurs et semblent hypnotisés par la question de la Trinité qu'ils passent leur temps à nier, à étudier, à discuter. Certes, répondent les trinitaires, la Trinité est un mystère, mais elle est aussi un postulat auquel la raison, partant des faits religieux, de la Bible et des expériences du cœur et de la raison elle-même, doit logiquement arriver. En arrivant, elle trébuche; soit. Mais cela ne compromet en rien ni les textes de la Bible, ni les expériences du cœur et de la conscience. La Trinité, répondent-ils encore, est la meilleure hypothèse qu'on puisse faire; à supposer que cette hypothèse ne soit pas parfaite, il n'y a pas à s'en étonner : l'essence divine dépasse la compréhension humaine.

Les antitrinitaires partent de l'idée de la Trinité, l'analysent et en déduisent leurs négations ou leurs affirmations. C'est du raisonnement pur, qui n'a pas d'autre valeur que celle du raisonnement, valeur petite et incertaine au point de vue religieux. Les trinitaires s'élèvent à la question de la Trinité en partant d'une angoisse de la conscience et du cœur, la préoccupation de leur salut. Les antitrinitaires descendent de la question de la Trinité en partant d'un embarras et d'une révolte de l'intelligence.

Les trinitaires raisonnent à contre-cœur. Calvin ouvre la discussion avec les Italiens en déclarant : « La confession de foi qui est au symbole des apôtres devrait bien suffire à tous chrestiens modestes. Et c'est seulement pour « obvier à toutes les astuces et cau« tèles » de Satan qu'il se voit obligé à franchir cette limite raisonnable, désirable, des discussions... ». — Les antitrinitaires raisonnent avec passion, avec délices. Le raisonnement est leur vie. Nous avons un curieux récit de Bèze sur Gentilis : « Ce malheureux doué d'un esprit sagace, mais subtil et sophistique, peu de temps après le supplice de Servet, se procura son livre et la réfutation de Calvin. Voilà son début. Il est là au milieu des « spectres », des « idées », des hérésies de Paul de Samosate, de Sabellius, d'Arius, des questions d'essence, de personnes. Il s'aperçoit que ce qui est dit dans les Écritures de l'unique essence de Dieu, des trois hypostases, ne cadre pas avec la raison et il décide de soumettre la sagesse divine à l'humaine raison. » Calvin, *Opuscules*, Paris, 1842, p. 1957.

Parmi les antitrinitaires, on observe un double mouvement : celui de Servet, celui de Lelio Socin, le premier plus mystique, le second plus rationaliste. Mais, dans les deux cas, c'est la suprématie du moi, de l'individu sur la Bible et l'expérience chrétienne. Cf. Doumergue, *op. cit.*, p. 487-498.

Le pasteur Doumergue n'hésite pas à rapprocher les extrémistes du XVIe siècle des excès qu'il appelle l' « ultraprotestantisme » du XIXe. *Op. cit.*, p. 449-450. Dès lors qu'on rejette toute règle de foi en dehors de la Bible et de l'interprétation qu'on en peut faire sous l'inspiration personnelle du Saint-Esprit et sa propre expérience religieuse, on peut se demander si les « extrémistes » du XVIe siècle et les « ultras » du XIXe ne sont pas, les uns et les autres, dans la logique même du système.

III. LES INTERPRÉTATIONS PHILOSOPHIQUES. — 1° *L'interprétation mystique.* — La remarque faite en dernier lieu explique que, dès le début du protestantisme, se soit fait jour, même parmi les protestants, une conception du christianisme autre que celle de Luther; c'est la conception des mystiques et des théosophes.

Le premier théosophe, qui n'a appartenu qu'à moitié à la Réforme, est Théophraste Paracelse, contemporain de Luther. Pour lui, le Christ est la lumière de la nature; et il cherche à découvrir la connexion intérieure entre la révélation dans la nature et la révélation par le Christ. Pour les théosophes, la Trinité se réduit aux rapports de Dieu avec l'homme : Dieu, par un effet de son amour, a uni étroitement notre âme à notre corps; mais le Christ, lumière de la nature, nous communique par son Esprit (l'Esprit-Saint) le germe d'un corps nouveau d'ordre spirituel et qui ne trouvera sa réalisation que dans le corps céleste du Christ, par le corps que nous recevrons à la résurrection.

Valentin Weigel († 1558) ne considère l'Écriture que comme un simple témoin historique : la lettre de l'Écriture est un noyau qu'il faut briser pour atteindre le Christ glorieux, livre vivant de la vérité. Cette vérité est d'expérience subjective : elle existe en nous et c'est le témoignage de l'Esprit qui appelle à la lumière

la vérité cachée en nous. L'homme doit arriver ainsi à renouveler sa substance (âme et corps) par le corps spirituel et céleste du Christ. Et l'épanouissement de notre nature se fera dans une communion d'amour avec Dieu par Jésus-Christ.

D'autres mystiques en vinrent à concevoir une incarnation progressive du Christ dans l'humanité : la religion devient ainsi la connaissance et le culte de l'Esprit éternel de Dieu qui est aussi le Christ (Lautensack, Isaïe Syiefel, Ezéchiel Metz). Rêveries panthéistes et qui ne méritent pas de retenir l'attention. Elles nous éclairent du moins sur l'idée chère au calviniste Poiret, *Économie divine*, Amsterdam, 1687, qui attribue au Christ un corps céleste préexistant à l'incarnation, idée partagée par les anglais Goodwin, H. Morus, Ed. Fowler.

Le représentant le plus distingué de la théosophie allemande est Jacques Böhme. Voir t. II, col. 924. Il est le premier théosophe à avoir formulé une doctrine assez précise de la Trinité. Pour comprendre son point de vue, il faut se rappeler qu'il rattache au problème trinitaire celui de la création. Au commencement était l'abîme (non-être); c'est de lui que procèdent l'amertume, le feu, la colère. Il n'est pas Dieu et cependant il est le premier principe existant en Dieu le Père. Mais il est dans le Père un autre principe, sentiment éternel qui aspire à se révéler et qui a la volonté d'engendrer. C'est grâce à cette aspiration que le premier principe engendre le Fils, cœur éternel de Dieu, douce lumière qui, grâce à sa puissance intrinsèque, engendre à son tour le Saint-Esprit. Cette explication de la Trinité a pour but d'assurer la possibilité et la réalisation de la création par le triple principe de la volonté en Dieu le Père, de la nature éternelle et indestructible cachée dans le sein de Dieu et à laquelle est donné le nom de Fils, et du Saint-Esprit qui manifeste la majesté du Père. Toute la doctrine de Böhme est fonction de cette conception fondamentale. Voir Dorner, *Histoire de la théologie protestante* (tr. fr. Paumier), Paris, 1870, p. 518-520.

Une autre forme du mysticisme protestant fut le *piétisme*, avec Spener († 1705) et surtout ses disciples. Nous n'avons pas à rappeler ici la nature de ce mouvement qui voulait avant tout, comme l'indique son nom, communiquer aux chrétiens une foi vivante et active, cf. PIÉTISME, t. XII, col. 2084 sq. Mais par là-même, on restreignait la part, dans la vie chrétienne, des éléments extérieurs, Église visible, livres symboliques, et même, dans une certaine mesure, Écriture sainte. Spener enseigne la communion immédiate de l'âme avec l'infini et sa participation possible à la vie divine elle-même. Le Père que Spener adore est le Dieu vivant et vrai, et non pas un Dieu qui se renferme dans sa solitude pour laisser agir les grâces renfermées dans les sacrements et dans la Parole; ce Dieu agit directement dans l'âme par le ministère de la Parole et des sacrements, moyens dont le Saint-Esprit se sert pour travailler et transformer les consciences. La Parole est le médiateur sensible et humain entre Dieu et l'homme. La philosophie ne joue qu'un rôle assez effacé dans ces conceptions. Les traités dogmatiques abondent chez les piétistes, mais les appels fréquents à l'action directe du Saint-Esprit n'y remplacent pas le contrôle utile d'une règle supérieure. La Trinité qui semble confinée dans le rôle de Dieu dans l'âme, avec la Parole et l'Esprit, reste bien dans l'indéterminé et le vague. Les ouvrages exégétiques des piétistes, Francke, Hoffmann, multiplient les sens allégoriques, paraboliques, typiques, en sorte que la valeur objective des affirmations scripturaires disparaît dans une multiplicité d'interprétations, contraires à la nature même du dogme.

Après Francke, le piétisme du nord de l'Allemagne (Halle) dégénéra et languit. Dans le Wurtemberg, avec Bengel et en Moravie, avec Zinzendorf et les frères moraves, il manifestait une puissance et une vitalité plus durable.

La théologie de J.-A. Bengel (1687-1752) est moins une étude dogmatique qu'une étude directe de la Bible. Bengel est, en Allemagne le fondateur de la critique du Nouveau Testament. L'école de Bengel se partagea en deux groupes distincts : le premier se consacrant à des travaux historiques, le second se livrant aux spéculations de la pensée chrétienne. C'est dans ce second groupe que se trouve Christophe-Frédéric Œtinger, dont les tendances mystiques rejoignent la théosophie. Par le fait qu'il envisageait le monde comme un ensemble de réalités, Bengel cessa de considérer Dieu comme un être infini, insondable, tout volonté et entendement, pour voir en lui le centre vivant de l'univers, qui pénètre le monde de son Esprit, tout en gardant intactes sa gloire et sa félicité, dont il veut rendre, par Jésus-Chriat, les hommes participants. Œtinger s'empare de ces idées : Dieu n'est pas une unité absolue, mais l'unité des forces divines, forces vivantes, unies entre elles par un lien indissoluble, mais pouvant agir séparément. Les forces infinies de la divinité se reflètent dans la nature; elles se retrouvent dans l'homme qui est un monde et un Dieu en miniature; elles créent en lui un *sensus communis* bien différent de la conscience chrétienne, parce qu'il n'est que le pressentiment de la vérité divine. Ce *sensus communis* a été possédé par le Christ d'une manière exceptionnelle; en nous, il nous attire vers le Christ et sert de base à l'action du Saint-Esprit.

Le mysticisme de Zinzendorf (1700-1760) fut, au point de vue du dogme trinitaire, d'une extravagance déconcertante. Il représentait la Trinité comme mari, femme et enfant; c'est le Saint-Esprit qui est la mère. Il enseigne également la paternité du Fils : lui seul est directement notre Père et c'est à lui seul qu'on s'adresse en récitant le Notre-Père. Le Père de Jésus-Christ est « ce qu'on appelle dans le monde un beau-père ou un grand-père ». Cf. Zinzendorf, Περὶ ἑαυτοῦ *oder naturel-Reflexiones über sich selbst*, 1749; Félix Bovet, *Le comte de Zinzendorf*, Paris, 1865; dans l'*Encyclopédie* de Lichtenberger, Ch. Pfender, art. *Zinzendorf*, t. XII, p. 512; ici l'art. ZINZENDORF.

On voit par là combien déficiente est la théologie des mystiques théosophes ou piétistes relativement à la Trinité. Avant de les quitter, il convient de dire quelques mots de la conception plus extravagante encore de Swedenborg. Sur cet auteur, voir t. XIV, col. 2874. Ce théologien aspirait à une communion réelle de Dieu et du monde, qu'il cherchait à réaliser par des spéculations émanatistes et panthéistes. Il proteste donc contre les formules orthodoxes de la Trinité, qui relèguent la divinité dans les abîmes d'une transcendance inaccessible à la pensée et n'établissent aucun contact entre elle et la Trinité révélée dans ses rapports directs avec le monde. Aussi enseigne-t-il non une trinité des personnes, mais une trinité de la personne. Cette trinité se manifeste de différentes manières : l'être universel doit être conçu sous forme de trois cercles concentriques. Dans le cercle intérieur siège le Seigneur sur son trône d'amour, entouré d'esprits supérieurs qui révèlent par leur activité les diverses puissances de l'amour. Le second cercle est celui du Seigneur sous la forme de la vérité divine. Le troisième cercle est formé par le monde visible et matériel et par l'homme à l'état de nature. Les trois cercles ont une existence simultanée et parallèle. C'est là la représentation d'une évolution de Dieu, progressant de l'être virtuel à l'être complet et réel par le devenir. Parvenu au terme de son évolution, qui est l'homme, Dieu est entré dans sa réalité. Grâce à sa

nature physique et spirituelle, l'homme manifeste l'union des principes, qui, en dehors de lui, sont séparés l'un de l'autre, à savoir l'union de la nature, de l'intelligence, de l'amour. La trinité existe en Dieu lui-même : la divinité du Seigneur est le Père; l'humanité divine est le Fils; la divinité se révélant dans la sphère de la réalité est le Saint-Esprit. L'homme, but suprême et épanouissement définitif de la vie divine, présente la perfection idéale de l'univers et Dieu, en devenant homme d'une manière sensible, acquiert l'existence qui répond à son essence, puisque toutes les puissances qui existaient en lui sont réalisées dans l'homme dont il a pris la forme. Le Christ est l'homme par excellence, dans lequel réside la Trinité, à savoir la divinité du Père, l'idée de l'homme et la réalité sensible. Le Fils, qui était virtuellement en Dieu et qui se manifeste et devient réel dans la personne du Christ, exprime l'amour substantiel, ou divinité du Père. C'est en lui que se manifeste la Trinité; il est le point central de l'univers et le sentiment que nous avons de Dieu peut désormais sans crainte s'appuyer sur la réalité concrète que Dieu a acquise en lui. Le Christ continue à communiquer aux âmes sa sagesse et son amour par l'Écriture qui doit être envisagée comme une continuation constante de l'incarnation de Dieu au sein de l'humanité depuis que le Christ a quitté la terre. Cf. Dorner, *op. cit.*, p. 571-573.

La théosophie contemporaine suit les mêmes errements. Non seulement elle nie la personnalité de Dieu, mais — conséquence inévitable — elle détruit le mystère de la Trinité. Sans doute, certains de ses représentants, pour les besoins de leur cause, semblent parfois admettre la Trinité chrétienne. Pur trompe-l'œil! Quand on vient à l'explication, jamais il ne s'agit de personnes divines; il n'est question que de forces impersonnelles groupées par triade ou symbolisées par des noms. Ainsi, une théosophe en vue, Mme Besant, assimile la Trinité chrétienne à la Trimurti hindoue, à une terna de dieux helléniques, arbitrairement choisis : Zeus, Apollon, Minerve, ou encore aux trois notions fondamentales des matérialistes : cause, énergie et matière. Voir de Grandmaison, art. *Théosophie*, dans le *Dict. apol. de la foi cath.*, t. IV, col. 1663-1664. Du même auteur : *Le lotus bleu*, Paris, 1910 et deux articles sur *La nouvelle théosophie*, dans les *Études*, 5 décembre 1914 et 5 mai 1915.

2° *Interprétations objectives de l'orthodoxie traditionnelle.* — Il faut entendre ici dans un sens assez large le mot « orthodoxie ». Il signifie simplement l'exposé d'une doctrine répondant à une réalité *objective.*

1. *Leibniz.* — Le philosophe Leibniz s'est fait, au point de vue rationnel, le défenseur du dogme contre les unitaires. Non qu'il veuille démontrer la Trinité, il se contente d'en montrer la possibilité. Le *Cursus theologicus* de Migne a accueilli trois petits travaux de Leibniz sur ce sujet, t. VIII, col. 749-770. Dans *Opera omnia*, Genève (éd. Dutens), 1768, p. 10, 17, 24.

Le premier, *Defensio Trinitatis per nova reperta logica, contra epistolam ariani*, est dirigé contre André Wissowath, descendant des Socins du côté maternel (1608-1678) et socinien lui-même. Simple réfutation des objections antitrinitaires. — Le second, *Duæ epistolæ ad Lœfflerum*, vise non seulement les sociniens, mais les « néo-ariens » d'Angleterre : l'auteur y cherche à concilier la définition de la personne par la substance, et la même définition par la relation. — Enfin, la plus importante publication de Leibniz sur le problème trinitaire ce sont les *Remarques sur le livre d'un antitrinitaire anglais qui contient des considérations sur plusieurs explications de la Trinité* : quelques pages seulement, mais pleines d'une doctrine répondant parfaitement aux exigences du sujet :

J'oserais dire que trois esprits infinis, étant posés comme des substances absolues, seraient trois dieux, nonobstant la parfaite intelligence qui ferait que l'on entendrait (de l'un) tout ce qui se passe dans l'autre. Il faut quelque chose de plus pour une unité numérique... Il ne suffit pas non plus de dire que le Père, le Fils et le Saint-Esprit diffèrent par des relations semblables aux modes, tels que sont les postures, les présences ou les absences. Ces sortes de rapports attribués à une même substance ne feront jamais trois personnes diverses existantes en même temps... Il faut donc dire « qu'il y a des relations dans la substance divine, qui distinguent les personnes, puisque ces personnes ne sauraient être des substances absolues. Mais il faut dire aussi que ces relations doivent être substantielles, (ce) qui ne s'explique pas assez par de simples modalités ». (Les guillemets sont de Leibniz).

C'est donc l'explication de saint Thomas qui est reprise par le philosophe allemand. Et Leibniz entend bien montrer par là qu'il n'y a, dans la Trinité, aucune contradiction. Il blâme même les théologiens catholiques « qui croient que ce principe de logique ou de métaphysique : *Quæ sunt eadem uni tertio, sunt eadem inter se*, n'a point de lieu dans la Trinité ». Je crois, ajoute-t-il, que « ce serait donner cause gagnée aux sociniens en renversant un des premiers principes du raisonnement humain, sans lequel on ne saurait plus raisonner sur rien, ni assurer aucune chose... J'ai été fort surpris de voir que les habiles gens parmi les théologiens scolastiques ont avoué que ce qu'on dit de la Trinité serait une contradiction formelle dans les créatures. Car je crois que ce qui est contradiction dans les termes, l'est partout ». Col. 768-769, 767; cf. *Dissertatio de conformitate fidei cum ratione*, n. 22, dans *Opera*, t. I, p. 81. Voir à RELATION, col. 2155 et ci-dessous, col. 1822, les auteurs à qui Leibniz fait allusion. On lira dans Franzelin, *De Deo trino* (3e éd.), p. 330, la note rédigée à ce propos.

2. *Commencement de la décadence de l'orthodoxie.* — Les disciples de Leibniz sont loin d'avoir la ferme attitude de leur maître. Ils ont été formés à l'école de Wolff et, si Wolff a beaucoup contribué à faire progresser la philosophie leibnizienne, c'est en la déformant par la systématisation rigide qu'il lui imposa. Il habitua les esprits à réclamer en tout des démonstrations et des raisonnements. D'ailleurs, en ce qui concerne les mystères révélés, toute une tendance nouvelle, bien conforme aux idées naturalistes du XVIIIe siècle, commence à se faire jour et les théologiens de l'orthodoxie traditionnelle sont obligés d'y faire face. La théorie de l'expérience personnelle prenait le pas sur la révélation objective par l'Écriture : on pensait par là faire plus facilement comprendre et admirer les enseignements de l'Écriture en les confrontant avec les instincts les plus profonds de l'humanité et même le simple bon sens. En réalité, on détruisait toute croyance objective. Aussi les théologiens attachés encore à l'orthodoxie s'empressèrent-ils de chercher une base plus objective de la divinité de l'Écriture sainte et une argumentation plus serrée en faveur de la vérité du christianisme : ils eurent recours soit à la méthode rationnelle, soit à la méthode historique.

Les disciples de Wolff adoptèrent la première manière. Ainsi Reinbeck veut tirer le principe de la Trinité de l'idée du Souverain Bien, qui est Dieu et que Dieu veut communiquer aux siens d'une manière absolue. *Betrachtungen über die in der Augsburger Confession enthaltene und damit verknüpfte Wahrheiten*, Berlin, 1731-1741. Büttner déduit la Trinité du dogme de la rédemption : s'il y a une personne divine qui accomplit l'acte d'expiation, il doit y en avoir une autre qui accepte cet acte. *Cursus theologiæ revelatæ*, 1746. Reusch, esprit net et positif, établit que la Trinité correspond en Dieu à trois ordres de pensée, l'or-

dre du nécessaire, du possible, du réel. *Introductio in theologiam revelatam*, Iéna, 1744. Des explications analogues se retrouvent chez Canz, Schubert, Carpov, Daries, Baumgarten et, en général, chez tous les théologiens qui cherchent encore à concilier les formules traditionnelles avec la philosophie. Contre le piétiste Joachim Lange, le luthérien Val.-Ernest Löscher n'abandonne aucune des positions dogmatiques traditionnelles. *Unschuldige Nachrichten*, Dresde, de 1702 à 1719.

On retrouve dans ces essais des échos de certains raisonnements de théologiens du Moyen Age, Bonaventure, Richard de Saint-Victor ou même saint Anselme. Cette attitude a persévéré chez certains luthériens jusqu'au XIXe siècle. Plusieurs ont développé, sous des formes différentes, l'argument de Richard : Dieu, qui est amour, ne trouve pas dans le monde fini un objet digne de lui et qui le paie de retour. Cet objet de dilection, Dieu l'engendre, c'est le Fils qui, en conséquence, doit être éternel et Dieu comme le Père. Enfin, la communion ineffable du Père et du Fils se réalise en une troisième personne, lien vivant, éternel indissoluble des deux autres, le Saint-Esprit. Cf. J. Müller, *Lehre von der Sünde*, 6e éd., t. II, Breslau, 1877; Schöberlin, *Die Grundlehren des Heils entwickelt aus dem Prinzip der Liebe*, Gœttingue, 1848, p. 22 sq.; Liebner, *Die christliche Dogmatik aus dem christol. Prinzip*, Gœttingue, 1849, t. I (le seul paru), p. 108 sq.; Sartorius, *Die Lehre von der heiligen Liebe*, Königsberg, 1861, p. 6-19; cf. Dorner, *System der christlichen Glaubenslehre*, Berlin, 1879, t. I, p. 391 sq.

D'autres théologiens adoptèrent la seconde manière et s'engagèrent à fond dans la critique historique : ce sont les théologiens de la première école de Tubingue. Mais leur entreprise, loin de consolider la foi, aboutit, en réalité, fréquemment du moins, à la ruiner. Tout en maintenant les formules, cette école détruit le dogme objectif de la Trinité et de l'incarnation. Flatt, Döderlein, Töllner, professent le subordinatianisme et l'arianisme. Et, en christologie, en même temps que l'arianisme, ils enseignent le nestorianisme. Œuvre difficile pour des docteurs subordinatiens et ariens, que d'établir et de comprendre l'unité personnelle de deux êtres finis! Cf. I.-A. Dorner, *op. cit.*, p. 594-603.

3. *La fin de l'orthodoxie.* — La décadence s'accentua par l'affirmation de la personnalité humaine du Christ (à partir surtout de 1750). Pour les unitaires, sabelliens modernes, un tel « progrès » simplifiait la question trinitaire. Plus n'était besoin de tenir compte d'un Verbe, personnellement distinct du Père. Aussi, de plus en plus, se répand une dogmatique nouvelle, la dogmatique *pratique et populaire*, qui écarte de l'enseignement pastoral les éléments spéculatifs, jugés inutiles pour la conduite morale de la vie. L'initiateur de cette dogmatique est J.-J. Spalding, dans son traité *De l'utilité du ministère pastoral*, Leipzig, 1772. Elle se retrouve chez J.-P. Miller, J.-J. Griesbach, G. Less, A.-J. Niemeyer et Ch.-F. von Ammon, tous de la fin du XVIIIe siècle. Du christianisme, doctrine populaire, le prédicateur a le devoir d'éliminer les éléments spéculatifs, jugés inutiles; et sont rangés au nombre des dogmes embarrassants et secondaires les dogmes de la Trinité, des deux natures en Jésus-Christ, de la satisfaction vicaire, de la justification par la foi sans les œuvres. Plusieurs de ces auteurs se posent encore cependant comme des défenseurs de l'orthodoxie contre le rationalisme envahissant!

Lancée sur cette pente, la théologie en vint à vouloir corriger et compléter le christianisme : W.-A. Teller, professeur à Helmstedt et à Berlin, laisse de côté les dogmes de Dieu et de la Trinité et professe sa foi en la perfectibilité de la religion chrétienne. Bien plus, on veut justifier par la Bible de telles prétentions. Cf. H.-P. Henke, *Lineamenta institutionum fidei christianæ*, Helmstedt, 1794; Eckermann, *Compendium theologiæ christianæ*, 1791; *Handbuch zum gelehrten und systematischen Studien der christlichen Glaubenslehren*, 1811; Michaelis, *Compendium theologiæ dogmaticæ*, Gœttingue, 1760; Semler, *Einleitung zu Baumgarten's Glaubenslehre*, Halle, 1759; Spittler, dans son *Abrégé de l'histoire de l'Église chrétienne*, Gœttingue, 1782. Spittler et Henke attaquent violemment les dogmes fondamentaux de l'Église; Planke leur témoigne une profonde indifférence et ce sentiment est partagé par les autres auteurs cités et la plupart des coryphées de la théologie négative de la fin du XVIIIe siècle, qu'on peut rattacher, pour leur tendance générale, aux idées de Semler.

Contre de tels excès, une réaction se dessine cependant, qu'inspire un réel sentiment religieux et chrétien. En ce sens, il faut citer Klopstock dans son poème religieux *La Messiade;* Hamann, dont le langage sibyllin dépare souvent les nobles aspirations, théosophe plutôt que théologien; Lavater, qui considère le christianisme comme une religion de l'humanité; Claudius, qui a su opposer aux théories des novateurs les vérités d'un christianisme pratique mais respectueux du Rédempteur. Ces auteurs professent une réelle croyance en Jésus-Christ, en lequel Dieu s'est incarné pour se manifester à nous. Mais il serait exagéré de trouver en cette affirmation la moindre esquisse d'une restitution du dogme trinitaire. Leur christianisme est un christianisme vague, dégagé de toute « cristallisation » dogmatique.

Un seul auteur pourrait peut-être faire exception; c'est Lessing (1729-1781). Le système religieux de Lessing est difficile à saisir. La révélation positive ne semble exister pour lui que dans les débuts de l'humanité et cette révélation primitive concerne l'ensemble des vérités rationnelles enveloppées sous une forme symbolique et sensible. Mais la seule révélation nécessaire à l'heure présente est une révélation intérieure, manifestation constante de la puissance de Dieu, dont la pensée créatrice agit sans cesse au dedans de nous; de cette inspiration divine naît dans l'âme le sentiment religieux, sentiment qui peut se développer au point de nécessiter, exceptionnellement, d'autres révélations extérieures, miracles et prophéties par exemple, destinées à conduire l'homme aux principes spirituels. Lessing croit ainsi fermement à l'enseignement supérieur donné aux hommes par le Christ; il croit non moins fermement en une intervention surnaturelle du Saint-Esprit dans la primitive Église. Mais, pour lui, l'essence de la religion se situe dans un ensemble de vérités éternelles, indépendantes de toutes circonstances historiques ou autres, de telle sorte qu'il peut y avoir une religion chrétienne qui ne soit pas la religion du Christ : l'abandon des preuves traditionnelles n'entraîne pas nécessairement la chute du christianisme lui-même. On ne s'étonnera donc pas que Lessing ne saisisse pas les liens qui rattachent le dogme de la Trinité à la christologie; cet aspect essentiellement protestant du problème trinitaire l'intéresse peu : la Trinité est une de ces vérités éternelles qui existent par elles-mêmes. Elle n'est que l'évolution de la conscience que Dieu a de lui-même et Lessing conçoit cette évolution par analogie aux données de la connaissance que nous avons de nous-mêmes. Le penser divin est un penser fécond et c'est par sa fécondité que le Fils est produit, image parfaite du Père. Entre l'image et le Père règne l'harmonie la plus parfaite; et cette harmonie est elle-même Dieu : c'est l'Esprit. Et elle est aussi nécessaire à la divinité que le Père et le Fils. Cf. *Erziehung des Menschengeschlechts*, § 73; *Das Christentum der Vernunft*, § 1-12, *Œuvres*, Leipzig, 1858-1862, t. VI, p. 522; t. VII, p. 42. Est-ce

bien là une réhabilitation de la Trinité? N'est-ce pas plutôt, avec les formules traditionnelles reprises, un avant-goût des spéculations philosophiques du XIXe siècle? N'oublions pas que Harnack a qualifié certaines phrases de Lessing d' « émancipatrices ».

En somme, dans cette période de transition, à la fin du XVIIIe siècle, les protestants allemands, soit supranaturalistes (qui admettent encore une révélation), soit rationalistes (qui délaissent ou nient cette révélation), demeurent cependant encore d'accord sur un point : la foi en une vérité objective, tout au moins l'existence personnelle de Dieu.

3° *Interprétations subjectives.* — Il est intéressant de constater que la philosophie de Kant a eu une répercussion considérable sur l'exposé du mystère de la Trinité. Kant n'a pas abordé lui-même ce problème. Mais Fichte, Schelling et Hegel, d'une manière plus ou moins directement dérivée de Kant, ont construit, chacun à leur manière, une doctrine philosophique de la Trinité.

1. *Fichte.* — Tout au moins dans une évolution ultérieure de sa philosophie, Fichte place à la base de tout mouvement de la pensée, non plus le moi humain — qui a cessé pour lui d'être un facteur primordial pour devenir un simple produit de la pensée — mais l'être absolu objectif, ou Dieu, dans lequel l'individu se perd, comme une vague disparaît au sein de l'océan infini. Ce principe absolu s'individualise, ne fût-ce qu'un instant, dans chaque âme et les intelligences humaines sont autant de milieux éphémères de ces manifestations éternelles. Dieu s'aime dans l'homme et l'homme réalise la vérité de sa destinée en se sacrifiant à Dieu. On voit par là comment Fichte peut se rapprocher du christianisme. Plus tard encore, lui qui, dans sa *Critique de toutes les révélations* avait minimisé le rôle du Christ, sur la fin de sa vie, dans ses *Leçons sur la science politique*, Berlin, 1813, il affirme nettement le christianisme et la personne historique du Christ, dans lequel la grâce de l'amour divin a fait épanouir les dons précieux d'une volonté supérieure, dont Jésus était l'instrument et qui, comme telle, lui donnait conscience de lui-même. Jésus est ainsi la religion ou la raison absolue parvenue à la puissance de la conscience intuitive du moi, l'exposition parfaite et profonde de la parole éternelle. Seule la pauvreté spirituelle des siècles postérieurs l'a transformé en un idéal inaccessible. Lui, il aurait voulu que ses disciples reproduisissent sa nature et ses dons sous une forme parfaite. Par là, ce qui importe pour le chrétien, c'est moins la personne historique du Christ que l'effort pour faire, à l'exemple du Christ, vivre Dieu en nous. De telle sorte que la question du salut apparaît, en soi, indépendante de la foi en la Trinité et en la personne du Christ. Sans doute, en réalité, personne ne vient au Père que par le Fils et par l'Esprit, mais le Fils et l'Esprit peuvent assurer le salut des rachetés sans que ceux-ci en aient nécessairement connaissance. La non-intelligence de la Trinité constitue un simple état d'ignorance, que l'éducation se charge de dissiper. On doit se contenter d'enseigner que Dieu s'est manifesté, non en paroles, mais par des faits, comme Père, Fils et Saint-Esprit. Conformément au système philosophique de Fichte (qui n'est qu'un panthéisme déguisé), Dieu est, de toute éternité, ce que sont et ce que font les âmes, qu'il pénètre de son esprit. Il est tout, et c'est en quoi il est Père, et il n'y a rien en dehors de lui. Le Fils réalise sous une forme parfaite et absolue, comme dans le Christ, la contemplation par l'âme du royaume de Dieu. En tant qu'Esprit, Dieu crée un cœur nouveau en tous ceux qui s'approchent de lui; et c'est en cela qu'est constitué le miracle par excellence. Ainsi, la Trinité n'est qu'un aspect du système panthéiste de Fichte; elle n'est que l'action d'une divinité, non pas abstraite, mais impersonnelle sur des âmes qui, pour réaliser leur propre perfection, doivent s'abîmer en elle, ne fût-ce qu'un instant. Cf. Dorner, *op. cit.*, p. 658 sq.

2. *Schelling.* — La Trinité de Schelling dépend d'un système philosophique empreint d'un panthéisme gnostique : c'est Dieu se contemplant lui-même et émanant de lui-même. Schelling est le fondateur de la philosophie de la nature, qui embrasse l'absolu au point de vue physique. L'univers forme un organisme absolu et parfait, dont Dieu constitue l'âme, trouvant en lui son éternelle actualité. Ainsi Dieu devient éternellement homme par l'éternelle évolution de la nature, et l'histoire du monde est l'histoire de Dieu lui-même.

Dans le Dieu éternel, il y a trois puissances rattachées entre elles par une unité primitive et indissoluble, la puissance de l'être sans limite, l'être pur, et l'immuable dans l'acte. C'est par l'évolution de Dieu dans l'humanité actuelle que ces trois puissances ont donné naissance aux personnes trinitaires. Pour créer le monde, il était nécessaire que Dieu produisît la matière d'un monde possible, avant que sa volonté créatrice pût réaliser sans obstacle et sans contrôle son plan éternel dans le monde idéal. Voici le monde créé; mais l'homme primitif reflète en lui-même dans ce monde l'unité des puissances, éternelle en Dieu. Le devoir imposait à l'homme l'obligation de maintenir en lui l'harmonie des trois puissances. Il ne le fit point, détruisant l'unité indissoluble des puissances : ce fut le signal d'une usurpation sur les puissances d'ordre de la matière grossière et chaotique. Néanmoins le but final du monde n'en demeure pas moins ce qu'il était à l'origine, l'unité des puissances.

« Pour rétablir l'harmonie primitive, Dieu laisse les deux autres puissances, unies éternellement en lui, se séparer et apparaître sous une forme distincte dans le développement historique de l'humanité... Le développement historique de la deuxième puissance divine au sein de l'humanité assure à notre race déchue la domination sur les forces de la nature, dont la chute avait coïncidé avec la sienne. Cette deuxième puissance, qui a reconquis la vertu de l'être, devient homme en Jésus de Nazareth, mais accomplit le sacrifice moral et volontaire de sa grandeur et de sa gloire, parce que la simple humanité, bien que bonne en elle-même, se trouve en dehors de l'essence divine et ne participe pas encore à la vie centrale et universelle. L'Homme-Dieu accomplit le sacrifice de sa gloire, de son être extra-divin, pour rentrer dans l'ordre harmonieux et primitif de la Divinité. Enfin, l'Esprit-Saint qui procède de lui, ramène à Dieu l'humanité déchue. A l'origine, les principes étaient unis en Dieu; la chute de l'homme, qui a réagi jusqu'au sein de l'essence divine, soulève ces principes l'un contre l'autre. Il n'en est pas moins vrai que Dieu est resté éternellement maître des puissances qui sont en lui, bien qu'il les ait laissées se diviser et se combattre dans le développement de l'humanité historique... La puissance simultanée des principes en Dieu est remplacée par l'*homoousie* du second et du troisième principe, devenus personnes dans le cours du développement historique, et des personnes en communion avec le Père, qui est personnel de toute éternité. » I.-A. Dorner, *op. cit.*, p. 682-683. Cf. Schelling, *Vorlesung über die Methode der acad. Studien*, Iéna, 1803, p. 184, 192.

On voit, par cette analyse, l'effort accompli par Schelling pour adapter le dogme chrétien à son système philosophique. Il reste que le panthéisme qui est ici sous-jacent, l'évolutionnisme appliqué à Dieu et aux personnes divines sont deux points absolument inacceptables pour le catholicisme.

3. *Hegel.* — Hegel, comme Schelling, affirme l'identité de l'être et de l'idée; pour lui aussi, tous les phénomènes de notre univers sont l'évolution d'une seule et même substance infinie. Mais, tandis que Schelling l'étudie au point de vue physique, Hegel l'envisage au point de vue logique. Suivant Hegel, en effet, c'est

l'idée qui, par son développement, fournit les cadres de la logique, tant qu'elle reste abstraite; mais cette idée se revêt d'un caractère concret pour constituer le monde extérieur; et, pour former le monde de l'esprit, elle prend conscience et libre possession d'elle-même. Ainsi l'idée, envisagée en elle-même, est quelque chose qui se retrouve en toutes choses, en ce qui est et en ce qui n'est pas; elle est à la fois être et non être, c'est l'être universel, indéterminé.

L'idée ou l'esprit universel est ainsi la force productrice de toutes choses... Semblable à un germe, elle se développe progressivement, produisant successivement le règne minéral, le règne végétal, le règne animal, l'homme enfin qui termine le développement de la substance éternelle et devient l'organe des évolutions ultérieures de l'esprit universel. En sorte que toutes les religions sont une suite naturelle de l'évolution inhérente à l'être universel; toutes sont divines, légitimes et vraies dans leur temps et leur lieu et chacune d'elle sert de base à la religion qui doit lui succéder, jusqu'au moment où se réalisera la dernière évolution du sentiment religieux, qui sera la religion universelle.

Cette théorie fondamentale sert de base à Hegel pour expliquer le dogme trinitaire en fonction du développement de l'idée. L'absolu, qui constitue cette idée pure, traverse, dans son développement, trois moments essentiels :

Celui de l'Idée en soi est le règne du Père, de Dieu encore considéré comme idée abstraite et antérieure au monde réel; cependant l'Idée tend à sortir d'elle-même, à s'objectiver, à se réaliser à travers d'innombrables négations; le second moment, celui du développement de l'Idée dans le monde, correspond à la seconde personne de la Trinité, au Fils; enfin, de même que l'Idée ne doit pas demeurer à l'état d'abstraction, mais se donner un contenu objectif, de même le monde est destiné à être de nouveau saisi et pénétré par l'Idée; il en résulte que l'Idée et le monde tendent de nouveau à se rencontrer et à s'identifier; cette synthèse de l'idéal et du réel, ce moment où l'absolu arrive à se connaître comme esprit absolu à travers l'épanouissement des choses finies correspond à ce que l'Église appelle le Saint-Esprit. Ainsi, Dieu, conçu comme sujet absolu, est le Père; Dieu, s'opposant lui-même à lui-même comme objet, est le Fils; Dieu s'opposant lui-même comme sujet-objet, est le Saint-Esprit.

On reconnaît en ces formules la doctrine hégélienne, thèse, antithèse et synthèse. Voir surtout, dans les œuvres de Hegel, *Religionsphilosophie*, publié par Merheineke, Berlin, 1832; cf. J. Hessen, *Hegels Trinitätslehre*, Fribourg-en-B., 1922.

4. *Influence de Schelling et de Hegel.* — Plusieurs philosophes reprirent et développèrent les mêmes idées. On doit citer Daub, *Einleitung in die Studien der Dogmatik*, Heidelberg, 1810, p. 65 sq.; Merheineke, *Die Grundlehren der christlichen Dogmatik* (influence prépondérante de Schelling), Berlin, 1819, p. 123 sq., 174 sq., 254 sq. Cet ouvrage eut, en 1827, une nouvelle édition, avec un titre modifié : *Grundlehren der christlichen Dogmatik als Wissenschaft* (influence directe de Hegel). Dans le même sillage, avec certaines nuances : Conradi, *Selbstbewusstsein und Offenbarung*, Mayence, 1839; *Kritik und Dogmen, Christus in der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft;* Göschel, *Beiträge zur speculativen Philosophie von Gott, dem Menschen und dem Gottesmenschen*, Berlin, 1839; C.-H. Weisse, *Die Idee der Gottheit*, Leipzig, 1832; *Zur Vertheidigung des Begriffs der immanenten Wesenstrinität*, id., 1841; *Philosophische Dogmatik*, id., 1855-1862. Pour donner une idée de ces sortes de spéculations, disons que Merheineke se refuse à admettre une Trinité en dehors du monde. Le monde est Dieu dans son être en dehors de lui-même, et, sous sa forme objective, le Fils de Dieu; quant au Saint-Esprit, c'est l'humanité réconciliée avec Dieu par l'Église. Dieu est ainsi l'essence de l'homme et l'homme est la réalité de Dieu.

La « théologie hégélienne » sera défendue quelque temps encore par des partisans convaincus et sincères, comme Erdmann, Conradi, Göschel et Rosenkrantz. D'autres auteurs continueront à donner aux formules de l'ancienne orthodoxie une portée philosophique et une signification spéculative qui n'a rien de commun avec le dogme : par exemple Fichte fils, *Einige Bemerkungen über den Unterschied der immanenten und der Offenbarunstrinität*, dans sa *Zeitschrift für Philosophie und speculat. Theologie*, 1841; Zukrigl, *Wissenschafttiche Rechtfertigung der christlichen Trinitätslehre gegen ihre neuesten Gegner* (contre Strauss), Vienne, 1846; Ulrici, *Ueber den Begriff der Trinität*, dans *Deutsche Zeitschrift für christ. Wissenschaft und chrisl. Leben*, 1853; Peip, art. *Trinität*, dans la *Realencycl.* de Herzog, 2e éd., t. XVI. Mais cette position paradoxale devait bientôt succomber sous les coups de Becker, de Jules Muller, de Feuerbach et surtout de Strauss, l'auteur de la *Vie de Jésus*. Ce dernier n'hésite pas à déclarer le dogme de la Trinité périmé et désormais sans valeur en regard des droits de la raison : *Wer das Symbolum Quicumque beschworen hat, der hat den Gesetzen des Denkens abgeschworen. Der alte und neue Glauber*, p. 11 sq. Sur les ruines du dogme traditionnel, Schleiermacher tentera de construire un nouvel édifice.

IV. ADAPTATION MODERNISTE PROTESTANTE. — On sait que Schleiermacher peut être à bon droit considéré comme l'initiateur de ce renouveau religieux du protestantisme contemporain, renouveau issu de l'expérience religieuse que chaque croyant doit éprouver en lui-même.

On a vu par les exposés précédents que, d'une part, le rationalisme antitrinitaire accepte en fait les arguments opposés au dogme par les sociniens et les unitaires; que, d'autre part, les supranaturalistes n'ont jamais eu le courage (à part Leibniz) de défendre le dogme dans sa formule rigoureuse. Cette formule fut soumise par Schleiermacher à une critique serrée. Schleiermacher conserve la Trinité sans doute; mais il ne l'envisage pas au point de vue de la théologie orthodoxe comme une vérité conçue en dehors de nous et de nos expériences religieuses. Pour lui, la dogmatique ne saurait être que la description et l'explication des phénomènes de la conscience chrétienne; le dogme trinitaire prend donc chez lui une place différente de celle que lui assignait le système orthodoxe. Notre conscience religieuse, ne dépassant pas le domaine de l'expérience immédiate, n'a ni la prétention ni le moyen d'affirmer quoi que ce soit touchant l'essence divine considérée en elle-même. C'est de l'impression que lui laisse la personne du Christ qu'elle conclut à l'union de Dieu avec l'humanité en Jésus-Christ. C'est des effets divins produits au sein de l'Église qu'elle peut remonter à leur causalité divine, c'est-à-dire à l'œuvre de Dieu accomplie dans l'humanité par l'Esprit de Dieu. La conscience religieuse affirme donc ces deux faits : union parfaite de Dieu avec Jésus-Christ; action de l'Esprit de Dieu dans la communauté chrétienne. Mais elle ne saurait aller au-delà et transformer ces faits de l'expérience subjective en relations immanentes dans l'être divin, c'est-à-dire les ramener à des personnes distinctes constituant l'essence unique de Dieu. Franchir ainsi les limites imposées par l'expérience à la connaissance, c'est substituer la spéculation et la métaphysique à la religion et à la foi. La Trinité d'essence doit donc être sacrifiée à la Trinité de la révélation, c'est-à-dire à la Trinité *économique*. Ainsi, tandis que la spéculation hégélienne part de l'*a priori* de l'absolu et fait du dogme trinitaire le fondement du système dogmatique, le dogme trinitaire, pour

Schleiermacher, ne peut être envisagé que comme le couronnement de l'édifice : il ramène à l'unité et exprime dans leur ensemble les expériences religieuses faites par la conscience chrétienne sous l'impression de la rédemption et de la régénération. Cf. Schleiermacher, *Glaubenslehre*, § 170-172; *Ueber den Gegensatz der sabellianischen und der athanasianischen Vorstellung von der Trinität*, dans *Theol. Zeitschrift* de Schleiermacher, 1822. Cette étude, dans laquelle l'auteur justifie historiquement sa préférence pour la Trinité économique, se trouve dans ses *Œuvres complètes*, Berlin, part. I, vol. II, p. 485-574. Cf. Alex. Schweitzer, *Christliche Glaubenslehre*, Leipzig, 1872, § 102; Lobstein, *Essai d'une introduction à la dogmatique protestante*, Paris, 1896, p. 224-227. Voir aussi Hase, *Evangelische protestantische Dogmatik* (2e éd.), Stuttgart, 1870, p. 222-224; M.-H. Schultz, *Theol. Literaturzeitung*, 1879, p. 500; *Die Lehre von der Gottheit Christi*, Gotha, 1881, p. 605; M. Bovon, *Dogmatique chrétienne*, Lausanne, 1893, t. I, p. 236 sq.; t. II, p. 389-408.

Cette perspective nouvelle, qui transforme totalement la nature du dogme en lui enlevant son caractère objectif pour en faire un simple couronnement ou mieux une traduction de nos expériences religieuses, a exercé, en France, une profonde influence sur le protestantisme contemporain. De Harnack, *Das Wesen des Christentums*, Leipzig, 1899 (tr. fr., Paris, 1902 et 1907), ce symbolo-fidéisme est passé chez A. Sabatier, *Esquisse d'une philosophie de la religion d'après la psychologie et l'histoire*, Paris (7e éd.), 1903; *Les religions d'autorité et la religion de l'Esprit*, Paris (2e éd.), 1904. Mais, de cette expérience religieuse, que peut-on déduire touchant la réalité objective du mystère? En somme, c'est nous qui créons le dogme, ou tout au moins nous l'envisageons comme un postulat de notre vie religieuse. Pratiquement, certains auteurs, poussant à l'extrême logique le système, en viennent à nier purement et simplement la Trinité : « La piété chrétienne connaît un seul Dieu, personnel, saint et aimant, vraiment paternel. Elle connaît la personnalité de Jésus et l'action personnelle de l'Esprit au plus secret des cœurs... La théologie chrétienne doit examiner les problèmes qui en résultent et conclure à la divinité morale de Jésus sur la terre, à la divinité actuelle (?) du Christ, en écartant la divinité préhistorique de Jésus et la divinité personnelle de l'Esprit. Aussi, elle n'aboutit pas à une réelle Trinité, mais bien à l'unité de Dieu, à la paternité du Dieu unique, à la filialité non métaphysique, mais morale de Jésus; à la communion filiale de Jésus avec son Père sur la terre, à la dualité de Dieu et du Christ dans la puissance céleste, à l'action de Dieu ou du Christ sous la forme de l'Esprit... La doctrine de la Trinité est une doctrine philosophique... parfaitement inutile à la vie religieuse. » G. Fulliquet, *Précis de dogmatique*, Genève-Paris, 1912, p. 219, 222. Cette conclusion d'un auteur protestant estimé est la meilleure critique qu'on puisse faire de la prétendue rénovation religieuse opérée par le modernisme de Schleiermacher et de ses innombrables disciples.

Conclusion. — On voit par ce qui précède la courbe suivie par le protestantisme. Finalement, avec des nuances diverses — sauf chez un petit nombre d'auteurs fidèles à l'orthodoxie — c'est un rationalisme explicite ou déguisé qu'on trouve sous les formules traditionnelles, conservées peut-être uniquement parce qu'il est difficile de les récuser devant les simples fidèles. Sans doute, la plupart des protestants, même libéraux, s'élèvent contre l'appellation d'antitrinitaires. Pfleiderer, par exemple, considère que l'unitarisme, loin d'être un progrès, constitue au contraire un retour à la théologie inférieure des Juifs. Et pourtant le dogme officiel n'a, pour lui, qu'une valeur symbolique et c'est en ce sens seulement qu'il peut justifier l'adoration due au Christ. Cf. *Grundriss der christlichen Glaubenslehre*, Berlin, 1880, p. 118-123. On retrouve les mêmes idées, quant au fond, chez É. Saisset, *Michel Servet*, dans la *Revue des deux mondes*, 1848, t. XXI *a*, p. 606, et chez Vacherot, *Histoire critique de l'École d'Alexandrie*, t. I, Paris, 1846, p. 290-293.

Il suffit d'ailleurs de lire l'article de Lobstein, *Trinité*, dans l'*Encyclopédie* de Lichtenberger, pour se rendre compte de cette tendance. Nous en avons cité plus haut, voir col. 1772, un passage se rapportant à l'interprétation des données scripturaires. D'après cet auteur, l'Écriture ne nous donnerait que les éléments d'une trinité économique et non « de la trinité toute spéculative de la métaphysique ecclésiastique ». Il ajoute que « l'histoire de la lente et laborieuse formation du dogme est, en outre, alléguée comme un critique décisive de celui-ci; il suffit, dit par exemple Strauss, d'en décomposer et d'en examiner les facteurs pour en achever la ruine : solidaire de la christologie, il tombe avec elle et les indécisions qui enveloppèrent longtemps des points essentiels de la doctrine prouvent combien peu celle-ci est autorisée à en appeler au consensus de l'Église... » Enfin, le dogme en lui-même présente, dit-on, d'inextricables difficultés. Et l'on conclut par la condamnation des méthodes et des procédés de l'orthodoxie, laquelle, abandonnant le terrain de la révélation historique et de l'expérience chrétienne, a eu la prétention de nous initier aux mystères de la vie divine, d'en fixer les relations essentielles, d'en préciser les modalités internes. « N'est-ce pas méconnaître entièrement le caractère moral et religieux de l'œuvre du salut que de faire dépendre ce salut de l'admission d'une doctrine qui, dans la formule précise qu'on veut imposer à l'intelligence, relève exclusivement de la théologie et non de la religion? » *Art. cit.*, p. 228. Et comme conclusion dernière : « il ne nous est pas permis de transformer les affirmations de la conscience chrétienne en axiomes métaphysiques exprimant des relations essentielles et immanentes en Dieu », p. 230. Voir en ce sens, Baur, *Entwickelungsgeschichte von der Menschwerdung Gottes und der Trinität*, 3 vol., Tubingue, 1841-1843; W. Meyer, *Die Lehre von der Trinität in ihrer historischen Entwickelung*, Gœttingue, 1844; F. Strauss, *Die christliche Glaubenslehre*, § 32, Tubingue, 1840-1841; A.-E. Biedermann, *Christliche Dogmatik*, Zurich, 1869, p. 412-417; 611-616; Chenevière, *Du système théologique de la Trinité*, Genève-Paris, 1831 sq.

V. LE SEMIRATIONALISME CATHOLIQUE ET LES INTERVENTIONS DE L'ÉGLISE. — 1° *Caractères généraux du semirationalisme catholique* (Voir SEMIRATIONALISTES, t. XIV, col. 1850). — L'exposé qui précède était indispensable pour montrer comment la position adoptée par nos théologiens catholiques catalogués « semirationalistes » s'explique en raison des erreurs qu'ils avaient la prétention de combattre, tout en s'inspirant des principes qui les avaient engendrées chez les protestants. Hermès tient de Kant la distinction entre raison théorique et raison pratique; Günther adopte l'évolutionnisme hégélien; Frohschammer ne recule pas devant le rationalisme appliqué aux mystères : essais qui pouvaient paraître séduisants à leurs auteurs, essais cependant d'avance voués à l'échec : tels principes, telles conclusions.

1. *Hermès*, le premier, a voulu faire de la foi un assentiment de la raison comme telle à des vérités qui s'imposent nécessairement à elle. C'est ainsi que le concile du Vatican a compris son système et l'a rangé parmi les erreurs semirationalistes. La foi dont Hermès s'est fait le protagoniste n'est pas la foi qui adhère

à la vérité *propter auctoritatem Dei loquentis;* mais la vérité est acceptée et crue *solummodo propter perspectum intrinsecum nexum idearum. Schema* sur la doctrine catholique, note 14, dans *Coll. Lacensis*, t. VII, col. 527 d; cf. Vacant, *Études théologiques sur les constitutions du concile du Vatican*, t. I, p. 591. Pour Hermès, « la foi est en nous un état de certitude ou de persuasion de la vérité de la chose connue; et nous sommes amenés à cet état par un assentiment nécessaire de la raison théorique ou par un consentement nécessaire de la raison pratique ». *Introduction philosophique à la théologie*, 2e éd., Munster, 1831, p. 259. Si l'autorité seule était le motif de l'assentiment de foi, il n'y aurait plus, ajoute Hermès, aucune certitude dans la foi. *Ibid.*, p. 265. C'est donc à juste titre que déjà Grégoire XVI reprochait à Hermès de considérer « la raison comme la règle première et le moyen unique qui puissent permettre à l'homme de parvenir à la connaissance des vérités surnaturelles ». Bref *Dum acerbissimas*, 26 sept. 1835, Denz.-Bannw., n. 1619.

2. *Günther* considère que la question mère de la philosophie est la théorie de la connaissance; cette théorie doit chercher ses bases dans la conscience du moi. S'inspirant de la méthode de Descartes, Günther s'applique à déterminer comment, des phénomènes de la conscience, nous passons à la connaissance de nous-mêmes, du monde extérieur et de Dieu. Nous avons entendu Schelling et Hegel affirmer l'identité de l'être et de l'idée : pour eux, tous les phénomènes de l'univers sont le résultat de l'évolution d'une seule et même substance infinie. Sans doute, Günther ne se rallie pas complètement à cette métaphysique : il rejette le panthéisme et maintient une distinction entre la substance divine et la substance du monde; il admet néanmoins que tous les êtres créés sont des manifestations diverses d'une seule et même substance, la nature. Inconsciente dans les êtres inférieurs, la nature devient consciente dans l'homme. Cette *conscience du moi* est pour l'homme le principe même de sa personnalité. Cette définition de la personnalité dérive en ligne directe de Descartes; mais on la trouve déjà appliquée à la Trinité chez un théologien anglican du XVIIe siècle, Sherlock. Voir Leibniz, *Ie epist., Definitiones...* etc., dans le *Cursus theologicus* de Migne, t. VIII, col. 759. Sur la portée de cette notion dans la théologie catholique, voir HYPOSTATIQUE *(Union)*, t. VII, col. 554. C'est en partant de cette notion de la conscience du moi, que Günther prétend apporter une démonstration véritable du mystère de la Trinité. Voir plus loin. La possibilité de cette démonstration repose sur un autre principe, connexe au principe de l'évolution de Hegel. Il y a aussi une évolution dans la connaissance : la raison doit connaître de mieux en mieux toutes les vérités, y compris celles qu'on appelle mystères. Il y a plusieurs étapes dans la connaissance de ces mystères. La foi aveugle qui adhère à une vérité sur le seul témoignage de Dieu est une première étape; la dernière étape sera la parfaite intelligence de cette vérité. L'intelligence des vérités divines devient, au cours des âges, de plus en plus parfaite, par suite du progrès des sciences et de la philosophie. Ainsi les jugements doctrinaux de l'Église n'ont rien de définitif; formules provisoires, opportunes pour certaines époques, elles feront un jour place à d'autres formules et à d'autres définitions dans lesquelles apparaîtra une meilleure intelligence des dogmes. C'est à cause de ces prétentions que Pie IX reproche à Günther d'introduire dans la théologie le système déjà réprouvé du rationalisme et de donner à la raison une place prépondérante, qu'elle ne devrait pas avoir en regard de la foi. Bref *Eximiam tuam*, 15 juin 1857, Denz.-Bannw., n. 1655, 1656. Sur la théorie générale de Günther relativement au progrès rationnel de la vérité chrétienne, voir Franzelin, *De Traditione*, 2e éd., p. 309; *Kirchenlexicon*, art. *Günther*, t. V, p. 1324; Vacant, *op. cit.*, t. II, n. 839 sq.; et ici art. GUNTHER, t. VI, col. 1992.

3. *Frohschammer* céda à la même tendance qu'Hermès et que Günther. Toutefois, il admet que, si la révélation est nécessaire pour nous manifester les mystères, nous pouvons néanmoins par les principes de la raison, en avoir, après leur révélation, une certitude naturelle et scientifique. Frohschammer appliquait cette doctrine à tous les mystères sans exception, même à ceux qui, comme l'incarnation, sont fondés sur la libre volonté de Dieu. Pie IX, Lettre *Gravissimas inter*, 11 décembre 1862, Denz.-Bannw., n. 1668. Il rejoignait ici Günther qui, tenant toutes les œuvres de Dieu *ad extra* pour des effets nécessaires de la bonté divine, se voyait obligé de confondre les mystères que la théologie considère comme des effets libres de la volonté de Dieu et ceux qui, en Dieu, ont une existence nécessaire, tel le mystère de la Trinité.

D'autres semirationalistes cependant maintenaient cette distinction et, tout en reconnaissant l'impuissance de la raison à connaître les mystères libres, refusaient de ranger la Trinité et les dogmes relatifs à l'essence nécessaire des choses, parmi les objets excédant la connaissance naturelle de la raison. Nous n'avons sur ce point aucun nom propre cité dans les *Acta* du concile du Vatican; mais la distinction entre ces deux sortes de semirationalistes est expressément proposée à la note 12 du schéma de la constitution *De doctrina catholica. Coll. Lac.*, t. VII, col. 525 bc; cf. Vacant, *op. cit.*, p. 589.

4. *L'ontologisme*, qui affirme pour l'homme la nécessité de connaître toutes choses en Dieu devait, chez quelques-uns de ses partisans, aboutir à des théories analogues. Ce fut le cas de Rosmini. Comme Günther, Rosmini se ressent d'une influence profonde de Hegel. Voir ici t. XIII. col. 2926. La théorie de la connaissance d'après Rosmini semble confondre connaissance de l'ordre naturel et connaissance de l'ordre surnaturel. Voir prop. 36 et 37, *art. cit.*, col. 2947-2948. De sorte que, comme Frohschammer, le philosophe italien admet, pour la raison humaine, la possibilité de démontrer l'existence de la Trinité, prop. 25, 26, *art. cit.*, col. 2941.

2° *Explications positives du mystère de la Trinité.* — 1. Au début du XIXe siècle, un auteur, aujourd'hui bien oublié, a présenté trois démonstrations de la Trinité: c'est Mastrofini (1845), *Metaphysica sublimior*, l. III, IV, V. La première part de l'idée de raison suffisante de l'existence propre, qui suppose, d'un côté, un principe d'existence, le Père, de l'autre, une hypostase procédant de ce principe, le Fils. La commune action de ces deux hypostases crée entre elles un troisième principe, le Saint Esprit. La deuxième démonstration s'appuie sur « la quantité de la force créatrice que Dieu contient en lui » *(sic)* : puissance créatrice des substances, des espèces et des individus, ce qui, d'après l'auteur, poserait en Dieu trois puissances créatrices infinies, trois personnes. Enfin, la manifestation de la gloire divine exige une deuxième personne, distincte de la première, et qui en soit l'image manifestant la splendeur de la gloire du Père. Une troisième personne est nécessaire, distincte de la première et de la seconde, pour connaître la manifestation de la gloire divine. Sur ces singulières « démonstrations », voir Franzelin, *De Deo trino*, th. XVIII, p. 281-285. Il semble que Mastrofini ait emprunté certaines idées de son système à Peutinger, *Religiöse Offenbarung und Kirche*, Salzbourg, 1785, p. 378. Cf. Schwetz, *Theologia dogmatica*, t. I, p. 502.

Encore en Italie, il faut signaler la « démonstration » présentée par *Rosmini*. Se reporter à ROSMINI, t. XIII, col. 2941, prop. 25, 26.

2. *Günther* est expressément indiqué dans le bref *Eximiam* de Pie IX comme ayant construit une explication erronée de la Trinité. Denz.-Bannw., n. 1655. Voici cette explication, toute *a priori* comme celle de Hegel :

Dieu n'a pas conscience de lui même par son essence, car ce serait admettre en lui une seule conscience de soi, donc une seule personne. Si Dieu se connaît, ce ne peut être que par les trois personnes qui sont en lui; c'est en s'opposant lui-même comme sujet à lui même comme objet et en affirmant en même temps l'égalité de ce sujet et de cet objet. Le sujet ayant conscience de lui-même est la première personne; l'objet ayant conscience de lui-même est la seconde personne; la conscience de l'égalité de ce sujet et de cet objet constitue la troisième personne. La substance divine se trouve ainsi « triplée ».

Et voici comment cette Trinité nécessaire se relie à une création nécessaire. En se distinguant des deux autres, chaque personne nie qu'elle soit une autre personne et c'est précisément cette négation d'une chose infinie et absolue qui fait naître en Dieu la conception du fini et du relatif. Cette connaissance des êtres finis une fois posée, la bonté de Dieu exige qu'il donne l'existence à ces êtres non divins. Ainsi la création, suite de la Trinité nécessaire, est elle-même nécessaire. Nécessité qui se répercute sur la création de l'homme, son élévation à l'état de justice originelle, et, ensuite de la faute d'Adam, sur la rédemption. Sur la théorie trinitaire de Günther, voir Franzelin, *op. cit.*, p. 285. Cf. Günther, *Vorschule zur speculativen Theologie des positiven Christenthums*, 1828-1829, t. I, p. 104 sq.; 119 sq., 352; t. II, p. 291 sq., 535-539, 553 sq. Voir aussi *Peregrins Gastmahl*, 1830, p. 149, 565; *Thomas a scrupulis*, 1835, p. 177-181, 188, 193-197; *Janus Köpfe für Philosophie und Theologie*, 1833, part. II, p. 272-279, 334-340; *Eurysteus und Heracles*, p. 449 sq., 508 sq., 512 sq., et les Annales *Lydia*, 1849, p. 245 sq., 331-333; 1851, p. 166 sq., 310 sq.; 1852, p. 260, etc. Voir aussi Kleutgen, *De ipso Deo*, n. 939; *Theologie der Vorzeit* (2e édit.), t. I, p. 339; Piccirelli, *De Deo uno et trino*, n. 1130 sq.

Les théologiens catholiques font observer qu'en Dieu la triple conscience triplant les personnes (ce que Günther appelle le *processus* théogonique) aboutit à un véritable trithéisme. En effet « entre les personnes envisagées de cette manière, il n'y aurait pas unité *numérique* de nature et de substance, mais seulement égalité de nature et concours de chaque personne à la formation des deux autres? Les trois personnes ainsi comprises seraient donc trois dieux : ce qui est absolument contraire à la conception catholique de la Trinité ». Vacant, *op. cit.*, p. 131; cf. Katschthaler, *Zwei Thesen für das allgemeine Konzil : die numerische Wesenseinheit der drei göttlichen Personen*, Ratisbonne, 1868.

3. Plus près de nous, H. Schell, s'inspirant sans doute du même point de vue que Frohschammer, estime qu'après la révélation du mystère il est possible d'en fournir une explication convaincante, positive et scientifique. Ce fut là sa première préoccupation dans l'enseignement théologique, sa thèse doctorale à Tubingue étant *Das Wirken des Dreieinigen Gottes*. Voir ici, t. XIV, col. 1276. Cette activité essentielle de Dieu, où se retrouve le dynamisme platonicien mêlé aux conceptions intellectualistes de saint Thomas, se retrouve dans son enseignement : *Katholische Dogmatik*, Paderborn, 1890, t. II, p. 21 sq. Cf. Chr. Pesch, *Ende der Schell-Frage*, dans *Stimmen aus Maria Laach*, t. LXXIII, p. 550 sq.; *De Deo uno et trino*, n. 495, note 1. Voir un exposé détaillé de la doctrine trinitaire de Schell dans L. Janssens, *op. cit.*, p. 417-429.

Dans cette « démonstration » fort obscure, Schell envisage l'essence divine comme une pensée active, produisant par nécessité logique une lumière spirituelle, qui est la parfaite intelligence de soi-même. En tant que Dieu pense et *dit* cette logique nécessité et la parfaite intelligence qui en résulte, il est le Père; en tant qu'il *exprime* cette nécessité logique et l'intelligence qui en résulte, il procède du Père et en tire son origine; c'est le Fils. Tout s'achève en une nécessité *éthique*, laquelle complète la nécessité logique : l'existence divine devient alors un effet de la volonté infiniment active en même temps que de la vérité essentielle à Dieu. Par cet acte de volonté éternelle, Dieu est principe de spiration et le Saint-Esprit s'origine nécessairement à ce principe.

On reconnaît ici une excellente intention de « catholiciser » Hegel et Günther. Il est difficile d'affirmer que l'auteur y ait réussi. On comprend cependant le succès obtenu en Allemagne par sa thèse. Au point de vue de l'orthodoxie, on doit cependant lui faire un reproche sérieux, celui d'avoir voulu introduire un élément de *nécessité logique* dans l'explication. Même révélé, le mystère ne saurait être expliqué. La théorie psychologique d'Augustin et de Thomas d'Aquin est une comparaison, non une explication scientifique du mystère. C'est ce qu'oublient les théologiens, rationalistes ou semirationalistes, qui, reprenant les erreurs signalées au Moyen Age, tombent dans le même défaut que leurs lointains devanciers.

3° *Les condamnations de l'Église.* — Explicites s'il s'agit des tentatives de démonstration rationnelle des mystères en général, elles sont implicites à l'égard de la démonstration rationnelle du mystère de la Trinité. On se souviendra cependant que le concile du Vatican se préparait à promulguer, sur ce point, une doctrine officielle.

1. *Réprobations explicites.* — Elles sont indiquées ici à MYSTÈRE, t. X, col. 2585, 2587. Cf. Notes au schéma de la constitution *De doctrina christiana*, n. 12 et 24, dans *Collectio Lacensis*, t. VII, col. 525, 537. Les principales sont : Grégoire XVI, Encycl. *Mirari vos*, Denz.-Bannw., n. 1616; *Dum acerbissimas*, *ibid.*, n. 1619; Pie IX, *Qui pluribus*, *ibid.*, n. 1639; *Singulari quadam*, *ibid.*, n. 1642, 1645; *Eximiam tuam*, *ibid.*, n. 1656; *Gravissimas inter*, *ibid.*, n. 1669, 1671, 1672, 1673; *Tuas libenter*, *ibid.*, n. 1682; *Syllabus*, prop. 9, *ibid.*, n. 1709; *Concile du Vatican*, sess. III, c. IV, § 2, *ibid.*, n. 1796; *De fide et ratione*, can. 1, *ibid.*, n. 1816.

2. *Réprobation des tentatives de démonstration du mystère de la Trinité.* — Dans le bref *Eximiam*, Pie IX déclare qu' « on lit dans les ouvrages de Günther des doctrines qui s'éloignent considérablement *(non minimum aberrant)* de la véritable foi et explication catholique en ce qui concerne l'unité de la substance divine en trois personnes distinctes et éternelles ». Denz.-Bannw., n. 1655. Cette déclaration n'indique pas sur quel objet précis elle porte. Mais, à coup sûr, elle vise tout au moins la façon dont Günther entend démontrer l'existence de la Trinité, sinon également l'explication qu'il en donne, vraisemblablement les deux aspects du problème.

Au concile du Vatican, sans doute, la constitution *Dei Filius* se tait sur la question de savoir si la Trinité rentre dans les mystères inaccessibles à la raison, même après la révélation qui en peut être faite par Dieu. Toutefois, des indices non équivoques nous obligent à considérer comme atteintes implicitement par la condamnation formulée au concile les tentatives du rationalisme et du semirationalisme concernant la Trinité.

Un indice général se trouve dans le schéma primitif de la constitution, c. I, où se trouvaient condamnés le matérialisme et le panthéisme, non seulement en

raison de leurs « opinions monstrueuses », mais parce qu'on avait voulu « adapter ces opinions à l'exposé des mystères de la religion chrétienne, de sorte qu'en retenant encore les noms de la Trinité, de l'incarnation, de la rédemption, de la résurrection, on s'est efforcé de corrompre ces dogmes vénérables de la vraie religion en les interprétant en des sens détestables », *dum Trinitatem, incarnationem, redemptionem, resurrectionem nominant, id assequi student... ipsa veneranda mysteria veræ religionis ad perversissimos sensus detorqueant atque depravent. Coll. Lac.*, t. VII, col. 507 c.

Ce schéma n'a pas eu de suite, tout au moins dans le c. I de la constitution, mais les notes ajoutées au schéma définitif indiquent, parmi les erreurs frappées par la constitution, celle qui refuse le caractère de mystère aux vérités considérées comme nécessaires et tout particulièrement au mystère de la Trinité. Note 12, *ibid.*, col. 525 bc. Cf. Vacant, *op. cit.*, t. I, p. 589.

Mais si, au XIXe siècle, le magistère extraordinaire ne s'est pas explicitement prononcé, il s'en faut de beaucoup que le magistère ordinaire soit resté silencieux. Les déclarations des conciles provinciaux de Paris (1849), Bordeaux (1850), Cologne (1860) sont une preuve non équivoque de la pensée de l'Église. Le premier déclare « détester l'erreur de certains philosophes qui, affectant de conserver le nom de la très sainte Trinité, expliquent l'ineffable unité de la divine nature en trois personnes à la manière de celle qui unit le Créateur à la créature, l'infini au fini et donnent ainsi de leurs relations une notion inadmissible ». Tit. II, n. 4, *Coll. Lac.*, t. IV, col. 16 *b*. Le second « condamne et réprouve l'erreur sacrilège de ceux qui exposent le mystère de la très sainte Trinité par l'infini et le fini et leur mutuelle relation ». Tit. I, c. II, n. 3, *ibid.*, col. 550 d. Sans doute, c'est le pur rationalisme qui est ici condamné; mais sa condamnation même montre que les évêques tiennent le mystère de la Trinité pour indémontrable par la raison. Le concile de Cologne le dit expressément : « Bien que les saints Pères et les docteurs de l'Église se soient efforcés, pour l'instruction des fidèles, de chercher des images du très auguste mystère de la Sainte Trinité, néanmoins ils le proclament ineffable et incompréhensible d'une voix à peu près unanime; et cela avec raison. » Part. II, tit. II, c. IX, *ibid.*, t. V, col. 285 a.

3. *Le projet d'une constitution dogmatique sur la Trinité.* — Il s'agissait de donner une suite à la constitution *De fide catholica*, en y ajoutant une constitution *De præcipuis mysteriis fidei*. Le mystère de la Trinité était l'objet du c. I. *Coll. Lac.*, t. VII, col. 553-554. Nous donnons les quatre paragraphes de ce chapitre avec les annotations afférentes.

I. Mysteriorum, quæ fide illuminati profitemur, omnium supremum ipse Deus est, unus in essentia, trinus in personis, Pater et Filius et Spiritus sanctus. Hæc beata Trinitas secundum sinceram catholicæ fidei veritatem unus est Deus, propterea quod essentia seu substantia tribus communis re et numero una est.	Des mystères que la lumière de la foi nous fait professer, le plus profond de tous est Dieu lui-même, un dans son essence, trine dans les personnes, le Père, le Fils et le Saint-Esprit. Selon la vérité authentique de la foi catholique, cette bienheureuse Trinité est un seul Dieu, parce que l'essence ou substance commune aux trois personnes est réellement et numériquement une.

Explications : « Beaucoup d'auteurs, à notre époque, ont voulu avec la seule lumière de la raison ou démontrer ou comprendre entièrement le mystère de la Trinité : ils se sont par là plus ou moins détournés du droit chemin de la foi. Certains ne reconnaissent même plus la véritable et réelle distinction des personnes; la plupart cependant font erreur en exposant leur sentiment sur l'unité divine. Ils expliquent l'origine des personnes de façon à multiplier, en même temps que les personnes, la nature ou substance divine. Et ils ne reconnaissent plus en Dieu qu'une unité d'espèce ou de rapport, et ils l'appellent *qualitative* ou *dynamique.* Trois personnes, disent-ils, sont autant de substances entre elles tout à fait égales mais inséparablement unies tant en raison de leur origine que de leur communauté de vie ou de conscience. »

C'est pourquoi le chapitre déclare que l'unité divine n'est ni dynamique, ni virtuelle, mais réelle, et qu'on doit l'appeler non qualitative, mais numérique. Les annotateurs se réfèrent au IVe concile du Latran, cap. *Damnamus*, voir col. 1727; au symbole d'Athanase; au concile de Florence, décret pour les Jacobites, voir col. 1764 et à la lettre de saint Agathon au VIe concile : *Quidquid de eadem sanctissima Trinitate essentialiter dicitur, singulari numero tanquam de una natura trium consubstantialium personarum comprehendamus.* Mansi, *Concil.*, t. XI, col. 238.

II. Pater enim ab æterno Filium generat, non aliam suæ æqualem essentiam emanatione producendo, sed ipsam suam simplicissimam essentiam communicando; pariterque Spiritus sanctus non multiplicatione essentiæ, sed ejusdem essentiæ singularis communicatione a Patre et Filio tanquam ab uno principio una spiratione æterna procedit.	Car le Père engendre le Fils de toute éternité, non en produisant une autre essence égale à la sienne par voie d'émanation, mais en communiquant sa propre essence elle-même, parfaitement simple; de même le Saint-Esprit procède du Père et du Fils comme d'un principe unique par une unique spiration, non par multiplication de l'essence, mais par communication de la même essence singulière.

La note indique simplement qu'on veut arracher la racine de l'erreur : « L'origine des personnes est ici exposée : on doit la concevoir, non par la multiplication, mais par la communication de l'essence, numériquement la même. » Et l'on renvoie au IVe concile du Latran, cap. *Damnamus*.

III. Hæc igitur una numero essentia seu natura veraciter est Pater, Filius et Spiritus sanctus, tres simul personæ et singillatim quælibet earumdem; ita ut personæ inter se realiter distinctæ [sint], natura autem seu essentia unum idemque sint. Cf. Lat. IV, cap. *Damnamus*.	Cette essence ou nature, numériquement une est donc vraiment le Père, le Fils et le Saint-Esprit, les trois personnes ensemble et chacune d'elles séparément; de sorte que les personnes sont entre elles distinctes réellement, la nature ou essence demeure unique et identique.

« On définit ici la véritable relation de l'essence aux personnes : l'essence, la même numériquement, est en chacune des trois personnes et, partant, ne se distingue d'elles que virtuellement, tandis que les personnes se distinguent réellement entre elles. » Le texte projeté de la constitution renvoie au IVe concile du Latran, dans sa condamnation de l'erreur de l'abbé Joachim. Denz.-Bannw., n. 431-432.

IV. Et quoniam in Deo omnia unum sunt ubi non obviat relationis oppositio *(Conc. Florent. Decr. pro Jacob.)*, una est voluntas et operatio, qua Trinitas sacrosancta cuncta extra se condidit, disponit et gubernat. Neque enim personæ divinæ extra se secundum originis relationes, quibus distinguuntur, sed secundum quod sunt unum et singulare principium, operantur.	En Dieu, tout est un là où il n'y a pas opposition des relations, comme l'a déclaré le concile de Florence (décret pour les Jacobites). Aussi, il n'y a qu'une volonté et une opération de la Trinité sainte dans la création, la disposition et le gouvernement de toutes choses en dehors d'elle. Car les personnes divines n'agissent pas au dehors d'après les relations d'origine qui les distinguent, mais en tant qu'elles constituent un principe unique et singulier d'opération.

« Il s'agit enfin de l'opération de Dieu *ad extra*. De même qu'il n'y a qu'une nature, par laquelle les personnes opèrent, ainsi il n'existe qu'une opération, bien qu'il y ait trois opérants. Dans le Christ, c'est le contraire : un seul opérant et deux opérations. Cette vérité est définie depuis longtemps; il a paru opportun cependant de la proposer à nouveau parce qu'elle est niée de nos jours par les mêmes qui placent en Dieu trois essences. On la propose à peu près dans les mêmes termes que dans la confession de foi de saint Agathon et du synode romain, confession reçue par le VI[e] concile œcuménique : *(Patris, Filii et Spiritus sancti) una est essentia sive substantia, vel natura, id est una deitas, una æternitas... una essentialis ejusdem sanctæ et inseparabilis Trinitatis voluntas et operatio, quæ omnia condidit, dispensat et continet.* » (Mansi, *Concil.*, t. XI, col. 290.)

Ce texte est intégralement conservé sauf un mot (mis entre parenthèses) dans la correction proposée, col. 1632 d-1633 a.

Quatre canons étaient préparés, qui condensaient cette doctrine :

Can. 1. Si quis dixerit, sicut tres personas, ita et tres essentias seu substantias in Deo esse, A. S.	Si quelqu'un dit qu'en Dieu, il y a trois essences ou substances, comme il y a trois personnes; qu'il soit anathème.
Can. 2. — S. q. d., divinam substantiam non numero, sed specie seu qualitate trium personarum unam eandemque esse, A. S.	Si quelqu'un dit que la substance divine des trois personnes est une et la même, non pas numériquement, mais spécifiquement ou qualitativement; qu'il soit anathème.
Can. 3. — S. q. d., Trinitatem unum esse non propter unius substantiæ singularitatem, sed propter Dei trium substantiarum æqualitatem et personarum ad se invicem relationem, A. S.	Si quelqu'un dit que la Trinité est un seul Dieu, non en raison de la singularité de sa substance unique, mais à cause de l'égalité des trois substances et du rapport que les personnes ont entre elles; qu'il soit anathème.
Can. 4. — Si quis, creationem aut quamvis aliam operationem ad extra uni personæ divinæ ita propriam esse dixerit, ut non sit omnibus communis, una et indivisa, A. S.	Si quelqu'un dit que la création ou tout autre opération *ad extra* est tellement propre à une des personnes divines qu'elle n'est pas à toutes commune, une et indivise; qu'il soit anathème.

Coll. Lac., t. VII, col. 565 B.

A propos de l'incarnation, un projet de définition existait touchant la notion de personne et visant la notion qu'en avait donnée Günther; cf. ici HYPOSTATIQUE *(Union)*, t. VII, col. 556-557. Voir *Coll. Lac.*, t. VII, col. 559 b; can. 4, col. 566 c; ainsi que le projet révisé, col. 1634 b et 1637 c.

VI. LE MODERNISME CATHOLIQUE ET LA CONDAMNATION DE PIE X. — 1° *Indications générales.* — Le modernisme chez les catholiques est une infiltration du modernisme qui, après Schleiermacher, envahit le protestantisme libéral. Voir MODERNISME, t. X, col. 2014 sq. C'est en raison de sa conception évolutionniste de la vérité religieuse, conception héritée du postulat philosophique de Hegel, que le modernisme a bouleversé la notion catholique du dogme. Les dogmes ne sont plus « des vérités tombées du ciel, mais une certaine interprétation des faits religieux (de l'expérience religieuse), interprétation que l'esprit humain s'est acquise par un laborieux effort ». Décret *Lamentabili*, prop. 22, Denz.-Bannw., n. 2022. Le progrès religieux est donc essentiellement immanent, au sens le plus strict du mot, et doit s'opérer dans l'humanité sans intervention extérieure. C'est, on le voit, la condamnation d'une révélation objective.

Quelle est donc la valeur des dogmes que l'Église propose à notre croyance? Ces dogmes doivent être acceptés, certes, répondent les modernistes, mais « seulement dans un sens pratique, c'est-à-dire comme une règle commandant l'agir et non comme la règle du croire ». Prop. 26, *ibid.*, n. 2026. Cette proposition, si elle ne présentait pas un sens exclusif, pourrait être interprétée en bonne part; car le dogme, sans contestation possible, doit avoir une portée pratique et diriger notre conduite : « La foi qui n'agit pas, est-ce une foi sincère? » De grands théologiens, comme Scot et Bossuet, sans oublier le protestant Leibniz, ont pu enseigner que la théologie est une science plutôt pratique que spéculative. La notion catholique du dogme n'entend pas supprimer ce qu'il y a de vrai dans la doctrine de l'expérience religieuse. Voir ici EXPÉRIENCE RELIGIEUSE, t. V, col. 1814 sq. Mais le sens exclusif de la proposition moderniste modifie du tout au tout la question. Ce qui, chez les catholiques, est valeur d'application devient, pour les modernistes, valeur ou mieux pur symbolisme d'action. Et, en dehors de cette interprétation purement pratique, les représentations spéculatives que nous pouvons nous faire des vérités dogmatiques sont purement libres. Le catholique « n'est astreint par eux (les dogmes) qu'à des règles de conduite, non pas à des conceptions particulières ». Ed. Le Roy, *Dogme et critique*, p. 32.

Aussi les dogmes (et les modernistes y ajoutent les sacrements et la hiérarchie) « soit quant à leur notion, soit quant à leur réalité, ne sont que des interprétations et des évolutions de la pensée chrétienne qui, par des apports venus du dehors, ont accru et perfectionné le petit germe caché dans l'Évangile ». Prop. 54, Denz.-Bannw., n. 2054. « Venus du dehors » ne signifie pas ici une révélation extérieure, mais un apport philosophique ou social. Pour plus de détails sur la foi et le dogme d'après les modernistes, voir M. Chossat, art. *Modernisme, Foi et dogme*, dans le *Dict. apol. de la foi cath.*, t. III, col. 618 sq.

2° *Application de ces principes au mystère de la Trinité.* — Puisqu'il s'agit, dans la pensée moderniste, de tous les dogmes sans exception, le dogme trinitaire ne saurait échapper à la double loi d'un évolutionnisme dû à des expériences religieuses sans cesse renouvelées et d'une interprétation purement pragmatique.

1. *Loisy* a présenté la théorie moderniste appliquée à la formation du dogme de la Trinité dans *L'Évangile et l'Église* et dans *Autour d'un petit livre*. C'est l'adaptation de la métaphysique de Platon et de Philon qui est, dit-il, à l'origine de ce dogme :

« Dieu ne cesse pas d'être un et Jésus reste Christ; mais Dieu est triple sans se multiplier; Jésus est Dieu sans cesser d'être homme, le Verbe devient homme sans se dédoubler... On peut soutenir, au point de vue de l'histoire, que la Trinité, l'Incarnation sont des dogmes grecs... Il n'est pas étonnant que le résultat d'un travail si particulier semble manquer de logique et de consistance rationnelle. Cependant il se trouve que ce défaut, qui serait mortel à un système philosophique, est, en théologie, un principe de durée et de stabilité... L'orthodoxie paraît suivre une sorte de ligne politique, moyenne et obstinément conciliante, entre les conclusions extrêmes que l'on peut tirer des données qu'elle a en dépôt. Quand elle cesse de percevoir l'accord logique des assertions qu'elle semble opposer l'une à l'autre, elle proclame le mystère et n'achète pas l'unité de sa théorie par le sacrifice d'un élément important de sa tradition. Ainsi a-t-elle fait pour la Trinité, quand la consubstantialité des trois personnes divines eut triomphé définitivement. » *L'Évangile et l'Église*, p. 140-143.

Dans *Autour d'un petit livre*, le même auteur expose comment l'expérience religieuse est au début de ces évolutions :

Chaque étape de la foi est comme une épreuve et un obstacle qu'elle surmonte par la force divine de son principe intérieur. La première de ces épreuves fut la mort igno-

minieuse de Jésus. Elle fut surmontée par la foi à la résurrection, qui fut dès l'abord la foi à la vie immortelle du crucifié, bien plus qu'au fait initial qui est suggéré à notre esprit par le mot de résurrection... La seconde épreuve fut l'entrée de la foi nouvelle dans le monde païen... S'inspirant de l'esprit bien plus que de la lettre (de l'Évangile), Paul trouve à l'Évangile un rôle, et à la personne de Jésus une signification universelle... Une nouvelle épreuve de la foi se présentait : quel était le rapport du Christ sauveur avec le Dieu éternel et l'économie de l'univers? La spéculation judéo-alexandrine avait identifié le Dieu des Juifs au Dieu des philosophes grecs. Philon identifia le Logos, suprême raison et idées éternelles, à la Sagesse de l'Ancien Testament qui assistait le Créateur dans toutes ses œuvres. Paul assigne hardiment cette place au Christ éternel, image du Dieu invisible, par qui et pour qui tout a été fait, etc... L'auteur de l'épître aux Hébreux complète l'idée de Paul. Pour lui aussi, le Fils est la splendeur de la gloire divine, mais, dans sa mission terrestre, il est le grand-prêtre qui s'est fait semblable aux hommes ses frères, accomplissant finalement par une seule immolation, qui était sa propre mort, l'expiation de tous les péchés... Mais la vie de Jésus n'a-t-elle que cette importance morale? L'auteur du quatrième évangile y découvre la révélation même du Logos, du Verbe divin, etc. P. 120-127, *passim.*

Mais le dogme de la Trinité n'est encore qu'esquissé. Loisy se demande si « le Verbe et l'Esprit, qui sont de Dieu, sont des personnalités distinctes du Père créateur »?

Ce problème, répond-il, était assez ardu : le sens chrétien finit par le trancher dans le sens de l'affirmative. Mais aussitôt se posa la question du rapport entre le Père et les autres personnes divines, surtout celle du Verbe-Christ. Le Verbe est de Dieu et personnellement distinct du Père; est-il Dieu absolument et, s'il est le premier-né de la création, comme l'a dit saint Paul, ne serait-il que la première des créatures? Arius dit oui. Athanase et le concile de Nicée répondent non. Le Verbe devait être consubstantiel au Père, etc. *Ibid.*, p. 127.

On voit comment, sous la poussée d'expériences religieuses éprouvées par divers auteurs et, par contre coup, par l'Église enseignante elle-même, s'est constitué peu à peu le dogme d'un Dieu unique en trois personnes. Mais la solution trouvée n'est pas définitive :

Le problème qui a passionné durant des siècles les penseurs chrétiens, se pose maintenant de nouveau. C'est beaucoup moins parce que l'histoire en est mieux connue, que par suite du renouvellement intégral qui s'est produit et qui se continue dans la philosophie moderne... N'est-il pas vrai que la notion théologique de la personne est métaphysique et abstraite, tandis que cette notion est devenue, dans la philosophie contemporaine, réelle et psychologique? Ce qu'on a dit d'après la définition de l'ancienne philosophie, n'a-t-il pas besoin d'être expliqué par rapport à la philosophie d'aujourd'hui? *Ibid.*, p. 128.

2. Cette conception du dogme entraîne le second point de vue auquel s'arrêtent les modernistes : la valeur exclusivement pragmatique du dogme : « Un Dieu en trois personnes, déclare G. Tyrrel — Père, Fils, Esprit — est une formule qui serait contradictoire si elle avait une valeur métaphysique et non purement prophétique et symbolique; cette formule a une valeur d'imagination, de dévotion, *et pratique;* elle indique d'une manière obscure une vérité qui ne peut se définir et qui cependant exclut l'unitarianisme l'arianisme, le trithéisme, le sabellianisme et toute autre impertinence de curiosité métaphysique. » *Trough Scylla and Charybdis*, p. 343. La question serait de savoir si la valeur pratique accordée au dogme trinitaire n'exclut pas aussi d'autres « impertinences de curiosité métaphysique », telles, par exemple, que les définitions du concile de Nicée? Ainsi, d'après Tyrrel, qui complète bien ici la pensée de Loisy, les formules religieuses n'expriment que les diverses réactions produites dans la conduite religieuse des hommes par l'idée des réalités divines :

A saint Pierre, le Christ s'est présenté tout à coup sous l'idée de Messie, de Fils du Dieu vivant. A l'auteur du quatrième évangile, comme *Logos* éternel... Dans chacun de ces cas le même ébranlement d'expérience religieuse donne une réaction mentale différente... Le théologien observera que le Christ en toutes circonstances a été placé dans la plus haute catégorie de glorification dont chaque intelligence se trouvait meublée... C'est parce que les hommes ont senti et éprouvé que le Christ était leur Dieu, leur Sauveur, leur pain spirituel, leur vie, leur voie, leur vérité, qu'ils l'ont conçu sous toutes ces formes et ces images, dont les unes sont plus adaptées que les autres à satisfaire le besoin qu'éprouve l'âme d'exprimer sa plénitude. » *Ibid.*, p. 289.

Mais ces conceptions elles-mêmes, « en tant que révélées, n'ont pas de valeur théologique directe; elles ne sont qu'une partie de l'expérience dont elles aident à déterminer le caractère ». *Ibid.* Ainsi donc, les formules religieuses, la formule trinitaire comme les autres, ne peuvent traduire la réalité que « par ce que nous devons être à l'égard de cette réalité ». Nous devons considérer en Dieu un Père, en Jésus-Christ un Fils de Dieu, dans le Saint-Esprit, l'esprit divin envoyé aux hommes pour leur sanctification. Mais nous ne sommes aucunement assurés que cette attitude prise par nous garantisse la vérité ontologique du mystère d'un Dieu à la fois un et trine.

3° *Condamnations de l'Église.* — Ce sont des condamnations générales, formulées soit dans le décret *Lamentabili* dans les propositions condamnées et rapportées plus haut, soit surtout dans l'encyclique *Pascendi.* Résumant la doctrine de l'évolutionnisme doctrinal purement humain qui est à la base du système moderniste, Pie X conclut : « Ainsi la doctrine des modernistes, comme l'objet de leurs efforts, c'est qu'il n'y a rien de stable, rien d'immuable dans l'Église. » Et le pape indique que les modernistes ont eu des précurseurs, dont il suffit de rappeler les condamnations. « Dans l'encyclique *Qui pluribus*, Pie IX écrivait : « Ces ennemis de la révélation divine exaltent le pro- « grès humain et prétendent, avec une témérité et une « audace vraiment sacrilèges, l'introduire dans la reli- « gion catholique, comme si cette religion n'était pas « l'œuvre de Dieu, mais l'œuvre des hommes, une « invention philosophique quelconque, susceptible « de perfectionnements humains. » Denz.-Bannw., n. 1636. Sur la révélation et le dogme en particulier, la doctrine des modernistes n'offre rien de nouveau : nous la trouvons condamnée dans le *Syllabus* de Pie IX, où elle est énoncée en ces termes : « La révélation divine est imparfaite, sujette par conséquent à un progrès continu et indéfini, en rapport avec le progrès de la raison humaine. » Prop. 5, *ibid.*, n. 1705. Plus solennellement encore, dans le concile du Vatican : « La doctrine de foi que Dieu a révélée n'a pas été proposée aux intelligences comme une invention philosophique qu'elles eussent à perfectionner, mais elle a été confiée comme un dépôt divin à l'Épouse de Jésus-Christ pour être par elle fidèlement gardée et infailliblement interprétée. C'est pourquoi aussi le sens des dogmes doit être retenu tel que notre Sainte Mère l'Église l'a une fois défini, et il ne faut jamais s'écarter de ce sens, sous le prétexte et le nom d'une plus profonde intelligence » Const. *Dei Filius*, c. IV, *ibid.*, n. 1800. Et Pie X rappelle en terminant que c'est là le principe même du vrai développement du dogme, selon la formule de Vincent de Lérins par laquelle le concile lui-même conclut sa déclaration.

IV. SYNTHÈSE THÉOLOGIQUE : DE LA RENAISSANCE A NOS JOURS. — Après l'étude et l'exposé des doctrines hétérodoxes, il faut reprendre, en guise de synthèse théologique, l'exposé des doctrines profes-

sécs par les auteurs catholiques. Nous suivrons ici, d'une manière générale, parce que les auteurs eux-mêmes l'ont fait, l'ordre de la *Somme théologique*.

I. COUP D'ŒIL GÉNÉRAL. — Au concile de Florence, le progrès dogmatique est terminé, jusque dans les formules. La théologie ne fera donc que reproduire et commenter la doctrine des chefs d'écoles et, si les auteurs s'avisent d'introduire quelques opinions personnelles, ce sera toujours sur des points se rattachant à la curiosité théologique plutôt qu'à la théologie elle-même.

1° *L'école dominicaine* est fidèle à saint Thomas. Au XVe siècle, Capréolus († 1444) représente cette fidélité dans un des derniers commentaires dominicains sur le Maître des Sentences. Cf. Th.-M. Pègues, *Théologie thomiste d'après Capréolus. La Trinité*, dans *Revue thomiste*, janvier 1902, p. 694 sq. L'introduction de la *Somme* comme livre de texte provoque l'apparition de nombreux commentaires. On se contentera de rappeler ici les principaux, ceux de Cajétan († 1534), l'inventeur d'une nouvelle théorie de la personnalité, de Bañez († 1604), de Raphaël Ripa (†1612), de Jean de Saint-Thomas († 1644), sous le titre de *Cursus theologicus*, de Godoy († 1677), sous le titre de *Disputationes theologicæ in primam partem Divi Thomæ*, de Gonet († 1681) sous le titre de *Clypeus theologiæ thomisticæ*, de Gotti († 1742), sous le titre de *Theologia dogmatica juxta mentem D. Thomæ Aquinatis*, enfin de Billuart († 1751), sous le titre de *Summa S. Thomæ hodiernis academiarum moribus accommodata sive Cursus theologiæ universalis*. Ce dernier auteur donne un certain développement aux problèmes scripturaires et historiques; il a même quatre « digressions historiques » relatives aux premiers conciles (Nicée et l'ὁμοούσιον, la « chute » de Libère, le concile de Rimini, le Ier concile de Constantinople et le procès du macédonianisme). On ne doit pas oublier les commentaires de Silvestre de Ferrare sur la *Somme contre les Gentils*, dont plusieurs chapitres ont trait aux problèmes trinitaires. Enfin, une place de tout premier rang doit être assignée, dans le *Cursus theologicus* des Carmes de Salamanque, au traité *De Deo trino*, paru en 1637, du P. Antoine de la Mère de Dieu. Si on peut regretter que la théologie positive n'y ait pour ainsi dire aucune place, en revanche les questions scolastiques y sont examinées et approfondies avec un luxe de précisions qu'on serait parfois tenté de trouver superflu. — La doctrine thomiste se retrouve également dans les ouvrages des deux grands professeurs de Douai, le commentaire sur les *Sentences* d'Estius (van Est) († 1613) et le commentaire *In totam Iam partem Summæ S. Thomæ* de Sylvius (Dubois) († 1549).

2° *L'école scotiste* a de nombreux représentants; mais, en général, ils sont fort peu cités dans les controverses agitées par les théologiens. Tous se réfèrent au Docteur subtil, dont l'autorité suffit à couvrir tous ses disciples. On trouvera cependant des mentions de François Lychet († 1520), en raieon de son remarquable *Commentaire sur les Sentences*, dont le l. Ier fut publié en 1518, de Jean de Rada († 1608), *Sancti Thomæ et Scoti controversiarum theologicarum quæstionum resolutio*, Salamanque, 1586, de François Henno († 1713), dont la *Theologia dogmatica et scholastica*, Douai, 1706-1713, s'efforce de concilier Scot et saint Thomas, de Mastrius († 1673), de Jérôme de Monte Fortino († 1738), *Summa theologica Scoti juxta ordinem Summæ D. Thomæ*, rééditée en 1900, et surtout de Claude Frassen († 1711) dont le *Scotus academicus*, Paris, 1672, est pour ainsi dire le manuel autorisé de la théologie scotiste, en raison de la clarté de son exposition. Plus près de nous et fréquemment cité dans les manuels contemporains, Albert Knoll de Bozen, capucin († 1863), *Institutiones theologiæ*, rééditées avec adaptation à notre époque, en 1908 (exposé sommaire).

3° *La compagnie de Jésus* est peut-être le milieu théologique qui nous offre le plus de variété en ce qui concerne les études trinitaires. Ses premiers grands docteurs Suarez, Molina, Vasquez, Tolet, Grégoire de Valencia, ont commenté, souvent avec liberté, parfois même en y ajoutant des aperçus nouveaux, le texte de la Somme. Suarez, lui aussi, est à l'origine d'une conception nouvelle de la personnalité. Certains auteurs de second plan, comme Arriaga et Amigo, ne sont cependant pas à négliger. Chez tous perce le souci d'adapter plus particulièrement la doctrine aux besoins des temps nouveaux et certains d'entre eux s'efforcent de trouver dans l'élément positif, Écriture et Pères, l'appui traditionnel nécessaire à l'exposé spéculatif. Les *Commentaria ac disputationes in Iam partem S. Thomæ de Trinitate*, Lyon, 1625, de Diego Ruis de Montoya sont, au dire des meilleurs juges, un ouvrage qui se classe parmi les plus parfaits du genre pour son époque. Voir ici, t. XIV, col. 165. Cette tendance se retrouve également chez Becan, *Summa theologiæ scholasticæ*, Mayence, 1623, et chez Tanner, *Universa theologia scholastica, speculativa, practica, ad methodum S. Thomæ*, et, au XVIIIe siècle, dans la théologie des jésuites de Wurtzbourg. Au XIXe siècle, Perrone, Kleutgen et Franzelin ne manquent pas, en abordant les questions trinitaires, de s'inspirer des mêmes principes. Dans *Die Theologie der Vorzeit*, Munster, 1867, Kleutgen avait préludé à son traité *De ipso Deo*, Ratisbonne, 1881. Franzelin, dans le *De Deo trino*, Rome, 1869, complété par son traité polémique *De processione Spiritus Sancti*, Rome, 1876, s'est orienté vers la recherche des données positives. En France, les *Études de théologie positive sur la Sainte Trinité* (4 vol.) du P. Th. de Régnon sont trop connues pour qu'il soit utile d'insister; voir t. XIII, col. 2124. Mais il convient de citer également de Mgr Ginoulhiac († 1875), l'*Histoire du dogme catholique; De Dieu considéré en lui-même, unité de sa nature, trinité de ses personnes*, Paris, 1866, t. I-III.

Mais le grand initiateur de ce mouvement, tout spécialement pour le problème trinitaire, fut au XVIIe siècle l'incomparable Denys Petau, dans ses *Dogmata theologica*, dont les trois premiers volumes parurent en 1644. Le t. II est tout entier consacré au *De Trinitate* et a été longuement analysé ici t. XII, col. 1317-1318. Petau s'est appliqué à suivre la méthode de Maldonat qui, lui aussi, avait écrit un traité de théologie positive sur la Trinité, traité inédit mais dont Richard Simon nous a laissé une analyse assez détaillée dans sa *Bibliothèque critique*, t. I, c. VI, Amsterdam, 1708, p. 56-89. Une mention doit être accordée à Tiphaine, professeur à Pont-à-Mousson, en raison de sa théorie de la personnalité, exposée dans le *De hypostasi*. Voir son article.

4° *Auteurs divers.* — De Petau, il convient de rapprocher l'oratorien Thomassin, dont le traité *De Trinitate* est inclus, comme celui de Petau, dans un grand ouvrage, *Dogmata theologica*. Cf. ci-dessus, col. 799. Plus bref et moins fouillé, ce traité n'a pas la valeur de celui du savant jésuite; sur certains points cependant, il constitue un utile recueil de textes patristiques, grecs et latins (processions divines, trinité des personnes dans l'unité de nature). On ne saurait non plus passer sous silence les travaux apologétiques de Bossuet où, soit contre Jurieu, soit à propos de certaines assertions de Richard Simon, l'évêque de Meaux expose en un sens orthodoxe les affirmations trinitaires des Pères des premiers siècles. Cf. *Sixième avertissement sur les lettres du ministre Jurieu*, et *Défense de la tradition et des Saints Pères*, l. III, c. I-XVI. Il convient également de citer bien des passages des *Méditations*

sur l'Évangile, 2e part., et les *Élévations sur les mystères*, 2e semaine.

En Allemagne, nombreuses sont les monographies parues sur les questions trinitaires; elles concernent surtout la pensée de certains auteurs particuliers; comme œuvres de portée générale rentrant dans le cadre de cet article, signalons, de Diekamp, *Ueber den Ursprung des Trinitätsbekenntnisses*, Munster-en-W., 1910; de M. Schmaus, les études précieuses sur saint Augustin et sur le Moyen Age, *Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus*, Munster-en-W., 1927, et *Der Liber propugnatorius des Thomas Anglicus und die Lehrunterschiede zwischen Thomas von Aquin und Duns Scotus*, Munster-en-W., 1930, ouvrage auquel nous nous sommes référé tant de fois dans la deuxième partie de cette étude.

Les sorbonnistes nous ont laissé quelques bons traités. Citons d'abord celui de Witasse († 1716), que Migne a inséré dans son *Cursus theologicus*, t. VIII, col. 9-660, suivi de deux appendices, ajoutés par les éditeurs et donnant, le premier, des extraits de Thomassin sur l'unité et la fécondité divines et sur la circumincession des personnes, le second présentant une synthèse des vérités essentielles à expliquer au peuple. Avant Witasse, J.-B. du Hamel († 1706) avait donné un bon exposé trinitaire dans le t. II de sa *Theologia speculativa et practica*, Paris, 1640. Peu après Witasse, Tournely († 1729) publia ses *Prælectiones theologicæ de mysterio Smæ Trinitatis*, Paris, 1726. Ces traités insistent beaucoup sur la divinité de la seconde et de la troisième personne, notamment sur la divinité de Jésus-Christ : préoccupation que justifie le souci de combattre l'hérésie socinienne.

Bien que le terme de notre étude ait été fixé en principe au concile du Vatican, il nous faut, pour n'être pas incomplet, dépasser cette limite. Tant de manuels ou de traités de théologie trinitaire ont été publiés dans la dernière partie du XIXe siècle et depuis le début du XXe, qu'il serait injuste de ne pas au moins signaler ceux qu'on peut consulter avec avantage : manuels de Bartmann (aujourd'hui traduit en français), Diekamp (tr. en latin par Hoffmann, O. P.), Egger, Einig, Herrmann, Hervé, Hugon, Hurter, Jungmann, Katschthaler, Lahitton, Lercher, Lottini, Mancini, Mannes, Manzoni, Marchini (Ant.), Mazzella (Horat.), Mendive (Jos.), Minges (Part.) (manuel scotiste), Paquet, Pesch (Chr.), Pohle, Prevel, Sala, Sanda, Schouppe, Schwetz, *Studium solesmense*, Tanquerey, Tepe, del Val, Zaccherini, Zubizarreta. Les meilleurs traités sont : J. Kuhn, *Die christliche Lehre von der göttlichen Dreieinigkeit*, Tubingue, 1857; Scheeben, *Mysterien des Christentums*, dans *Dogmatik*, t. I; Stentrup, *De SS. Trinitatis mysterio*, Inspruck, 1888; Oswald, *Die Trinitätslehre*, Paderborn, 1888; L. Billot, *De Deo uno et trino*, Rome (6e éd.), 1921; L. Janssens, *Summa theologica...*, t. III, *Tractatus de Deo trino*, Fribourg-en-B., 1900; Buonpensiere, *Comm. in Iam part. Sum. theol. S. Thomæ Aquinatis*, t. II, Vergare, 1930; Al. Janssens, *De hl. Drievuldigheid* (2e éd.), Anvers, 1925; A.-L. Lépicier, *Tract. de SS. Trinitate*, Paris, 1902; J. van der Meersch, *Tract. de Deo uno et trino*, Bruges, 1928; J. Muncunill, *Tract. de Deo uno et trino*, Barcelone, 1928; Van Noort-Verhaar, *Tract. de Deo uno et trino*, Hilversum, 1928; J.-M. Piccirelli, *De Deo uno et trino*, Naples, 1902; Pompen-Salten, *Tract. de Deo uno et trino*, Bois-le-Duc, 1904; A. d'Alès, *De Deo trino*, Paris, 1924; P. Galtier, *De SS. Trinitate in se et in nobis*, Paris, 1933; Hugon, O. P., *Le mystère de la Sainte Trinité*, Paris, 1931; Valentin Breton, *La Trinité, histoire, doctrine, piété*, Paris, 1931. On voudrait pouvoir renvoyer au traité, de petit volume, mais riche de doctrine et d'érudition du P. Mohn, S. J.; il n'est malheureusement publié qu'*ad usum auditorum* (à l'université grégorienne). Les études de théologie positive, scripturaire et patristique, se sont multipliées au cours de ces soixante dernières années; on les a signalées au cours de la première partie de cet article. Nous ne rappellerons que les savants travaux de J. Lebreton, *Les origines du dogme de la Trinité* (2 vol. parus) et, avant eux, le t. Ier des *Leçons de théol. dogm.*, de M. Labauche, *Dieu*.

II. SYNTHÈSE DOCTRINALE. — La plupart des auteurs qui, depuis le concile de Florence, ont commenté la *Somme* de saint Thomas ont suivi scrupuleusement l'ordre du saint Docteur. Le progrès dogmatique est nul. Le progrès théologique se réduit à peu près aux conceptions nouvelles de la subsistence, proposées par Cajétan, Suarez, Tiphaine et Duns Scot. On a exposé longuement ces différents systèmes, voir HYPOSTASE, t. VII, col. 411 sq. On se contentera d'en marquer ici l'application aux problèmes trinitaires. Mais les perfectionnements apportés par la théologie positive ont incité d'excellents auteurs à suivre un ordre différent de celui de saint Thomas. Ils commencent par établir la révélation du mystère avant d'en aborder l'exposé scolastique selon la formule tripartite traditionnelle : processions, relations, personnes.

On n'insistera pas ici sur les explications données aux termes : substance, nature, personne, hypostase, dont l'usage est courant dans le traité de la Trinité. Voir HYPOSTASE, col. 408, et bibliographie, col. 437.

1° *Connaissance du mystère de la Trinité.* — 1. *Connaissance naturelle.* — Avant de se livrer aux spéculations dogmatiques, il est indispensable d'aborder le problème de la connaissance de la Trinité. Il faut d'abord affirmer qu'il est impossible à la raison de parvenir à cette connaissance par ses seules lumières naturelles. Tous les théologiens enseignent cette impossibilité, doctrine proche de la foi, en raison de la définition du concile du Vatican touchant l'existence de mystères cachés en Dieu, lesquels ne peuvent être connus de nous que par voie de révélation. Denz.-Bannw., n. 1795; cf. n. 1816. Voir ci-dessus, col. 1796. La thèse contraire a été jadis soutenue par Raymond Lulle, voir col. 1739, que Vasquez cherche à excuser. Disp. CXXXIII. Ruiz, au contraire, appelle cette opinion *ridicula, deliria somniantis et male sani capitis*, disp. XLI, sect. I. En général cependant les théologiens modernes interprètent bénignement les affirmations en ce sens rencontrées chez Claudien Mamert, saint Anselme, Richard de Saint-Victor et quelques autres. Cf. Janssens, *op. cit.*, p. 412-417.

La raison est même incapable de démontrer apodictiquement la possibilité du mystère. Gonet, disp. VII, a. 1, § 4; cf. Janssens, p. 345 sq.; Diekamp-Hoffmann, sect. I, 2, n. 2 et *Ueber den Ursprung des Trinitätsbekenntnisses*, Munster, 1911; Billuart, *Diss. proœmialis*, n. 4; Kleutgen, n. 909; Franzelin, th. XVII-XVIII. Une fois le mystère révélé, la raison peut l'éclairer par le moyen d'analogies prises dans les créatures. Franzelin, th. XIX-XX; Suarez, l. I, c. XI-XII. La théorie psychologique de saint Augustin trouve, à ce propos, grande faveur près de tous les théologiens. Cf. M.-T. Penido, *La valeur de la théorie psychologique de la Trinité*, dans *Le rôle de l'analogie en théologie dogmatique*, Paris, 1931, p. 258-345; Schmaus, *Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus*, Munster, 1927; F. Blachère, *La Trinité dans les créatures*, dans *Revue augustinienne*, 1903, t. II, p. 114 sq., p. 219 sq.

Le théologien allemand Klee fait justement observer que si, en Dieu, les processions des personnes divines sont fondées sur des raisons contraignantes issues de la vie divine elle-même, ces raisons ne sauraient nous apparaître, à nous, comme telles et la révélation peut seulement nous en manifester ce qu'il a plu à Dieu de nous faire connaître. *Kath. Dogmatik*, 1835, t. II,

p. 109 sq. Aucune démonstration proprement dite du mystère ne nous est donc possible et l'on doit rejeter sur ce point les tentatives des semirationalistes et particulièrement de Günther et de Rosmini. Cf. Kleutgen, n. 929-942; Franzelin, th. XVIII; Piccirelli, n. 1130; Chr. Pesch, n. 494-495; Janssens, p. 334 sq.

2. *Révélation.* — Aucune révélation proprement dite du mystère dans l'Ancien Testament. Les théologiens modernes, dès la fin du XVII[e] siècle, mais surtout au XIX[e], se séparent ici nettement de leurs devanciers du Moyen Age. Dans les textes invoqués par ceux-ci, ils ne voient plus, et avec raison, que d'obscures indications. Voir J. Lebreton, *op. cit.*, t. I, et ici, col. 1546 sq. Sur Gen., I, 26; II, 22; XI, 7, voir G. Perella, *Il domma trinitario nel Genesi*, I-XI, dans *Divus Thomas* de Plaisance, 1929, p. 280-304; 1930, p. 408 sq. Sur Gen., XVIII, 1; Is., VI, 3, voir A. d'Alès, *La théophanie de Membré devant la tradition des Pères*, dans *Rech. de sc. rel.*, 1930, p. 150 sq. Cf. M.-J. Lagrange, *L'ange de Jahvé*, dans la *Rev. biblique*, 1903, p. 212 sq.; D.-J. Legeay, *L'ange et les théophanies dans la Sainte Écriture d'après la doctrine des Pères*, dans la *Rev. thomiste*, 1902-1903. La personnification de la Sagesse a été beaucoup étudiée, mais sans conclusion ferme. Cf. J. Güttsberger, *Die göttliche Weisheit als Persönlichkeit im A. T.*, Munster, 1919; P. Heinisch, *Die persönliche Weisheit des A. T. in religionsgeschichtlicher Beleuchtung*, Munster, 1923; A. Vaccari, *Il concetto della Sapienza nell' A. T.*, dans *Gregorianum*, 1920, p. 218 sq. La personne du Saint-Esprit resterait dans l'obscurité, nonobstant les multiples textes où est nommé l'Esprit de Dieu, si la révélation chrétienne n'était intervenue. Cf. Petau, l. II, c. VII; Franzelin, th. VI-VII; Chr. Pesch, n. 468; Billot, th. XVI, § 1.

C'est dans le Nouveau Testament que le mystère est formellement et explicitement révélé. Il faudrait indiquer ici tous les théologiens et les exégètes catholiques sans exception. L'ouvrage auquel on recourra de préférence est encore celui de J. Lebreton, t. I, p. 275 sq. et, plus spécialement sur saint Paul, F. Prat, *La théologie de saint Paul*, Paris, 1927, t. II, p. 157-175; 518-521. Certains auteurs (dont Diekamp) rejoignent ici les sorbonnistes en intercalant une véritable démonstration de la divinité du Christ, laquelle est une démonstration de la divinité du Verbe; ils y ajoutent, bien entendu, la démonstration de la divinité du Saint-Esprit. Cf. Suarez, l. II, c. III-VI; Wirceburgenses, n. 344-356; Kleutgen, n. 766-842; Hurter, n. 147-168. Ce fut, ici-même, un des thèmes développés à l'art. FILS DE DIEU, t. V, col. 2388 sq., 2396 sq., 2398 sq., 2400-2407.

Deux textes ont donné lieu entre théologiens et exégètes à des controverses qui, heureusement, ont pris fin aujourd'hui. Le texte baptismal, Matth., XXVIII, 19, si important pour la démonstration trinitaire, a vu son authenticité vivement attaquée par certains protestants. Cf. Conybeare, dans *Zeitschr. für die N. T. Wissenschaft*, Giessen, 1901, p. 275 sq.; son authenticité a été victorieusement démontrée par J. Lebreton, *op. cit.*, t. I, note E, p. 599-610. — Le *Comma johanneum*, dont l'authenticité était révoquée en doute pour des raisons sérieuses admises d'un grand nombre d'exégètes catholiques, a provoqué de la part du Saint-Office deux décisions, 13 janvier 1897, 2 juin 1927, Denz.-Bannw., n. 2198; la dernière revient nettement en arrière et dirime la controverse en affirmant simplement l'authenticité « dogmatique » du texte, comme témoignage de la croyance traditionnelle de l'Église. Voir art. VERBE.

3. *Tradition.* — La tradition des premiers siècles est, en effet, un argument sur lequel insistent les théologiens. La théologie positive, depuis la célèbre préface de Petau, voir ici, t. XII, col. 1327, s'est efforcée de montrer la continuité de cette tradition même avant le concile de Nicée. Sans nous arrêter à d'intéressantes monographies comme celle de L. Choppin, Lille, 1925, il suffira, ici encore, de citer le monument élevé par J. Lebreton et dont le deuxième volume nous conduit jusqu'à saint Irénée. Quelques articles parus dans les *Recherches* ont amorcé le troisième, qui conduira l'argument de tradition jusqu'au concile de Nicée. L'œuvre du P. de Régnon, dans laquelle on peut signaler plus d'une lacune et où certaines retouches sont nécessaires, voir ici, t. XIII, col. 2124, est fréquemment utilisée pour les époques postérieures; mais les études spéciales ne manquent pas, dont s'inspirent les théologiens contemporains. Les simples manuels eux-mêmes ont pu ainsi faire une large place (peut-être encore parfois trop restreinte) à la base positive. Voir, par exemple, celui de Diekamp, où la théologie positive est heureusement mêlée à la scolastique et dans lequel l'exposé traditionnel (scripturaire et patristique) occupe plus de 40 pages (p. 306-348), ou encore celui de Tanquerey-Bord, Paris, 1933, qui a fait de la partie positive l'élément principal du traité (p. 347-414), alors que l'exposé proprement scolastique n'occupe que 30 pages. Les proportions sont mieux respectées chez A. d'Alès, dont les 100 premières pages sont consacrées à la révélation et à la tradition patristique.

La conclusion de cette étude préliminaire est l'affirmation de l'identité numérique de l'essence et de la trinité des personnes : identité numérique et trinité affirmées par l'Écriture, enseignées par la Tradition, consacrées par la définition de la consubstantialité des trois personnes distinctes. Cf. Petau, l. IV, c. XIII sq.; Thomassin, c. II, VII, XVII, XXVII, XXVIII, dont s'inspirent nos auteurs plus récents. Voir en particulier Kleutgen, n. 843-865; Franzelin, th. I, VII, VIII; Scheeben, I, § 112, etc.

Cette part légitime faite à la théologie positive prépare avec une autorité accrue l'exposé scolastique sur les processions, les relations, les personnes.

2° *Les processions divines* (S. Thomas, I[a], q. XXVII). — 1. *Leur existence* (a. 1). — L'existence des processions en Dieu est enseignée par tous les théologiens postflorentins comme un dogme de foi, fondé sur l'enseignement de l'Écriture, des Pères, des symboles, des définitions conciliaires relatives à la génération du Verbe et à la procession du Saint-Esprit. Il y a deux processions et il n'y en a que deux (a. 2). Voir PROCESSIONS, t. XIII, col. 649-651.

Tous admettent que les processions ont pour principe formel l'intelligence en ce qui concerne le Fils, la volonté en ce qui concerne le Saint-Esprit. *Ibid.*, col. 655-658. On abandonne ainsi l'ancienne opinion d'Alexandre de Halès, de saint Bonaventure, de Durand de Saint-Pourçain, selon laquelle la seconde personne procèderait selon la *nature* intellectuelle du Père. La doctrine qui fait de l'intelligence elle-même le principe formel prochain du Verbe *est omnino tenenda*, déclarent les Salmanticenses. Disp. I, dub. II, § 1, n 38.

Mais une controverse, toute scolastique, sur le principe formel immédiat partage les théologiens. Voir t. XIII, col. 658. A la seconde opinion, indiquée comme appartenant à saint Bonaventure, se rallient non seulement les Wirceburgenses, mais les scotistes Henno, Mastrius, Frassen, à la suite de leur maître, et les nominalistes Occam et Biel, ainsi que Molina, *In I[am] part. Sum. S. Thomæ*, q. XXVIII, a. 1. Voir également dans son commentaire sur la même question de la *Somme*, l'opinion presque similaire de Grégoire de Valencia. Billuart réfute Henno et les scotistes, dissert. II, a. 3; les Salmanticenses attaquent Molina, disp. I, dub. III, n. 85. Suarez, on l'a vu, a réfuté Valencia. La troisième opinion relatée a pour elle la totalité de la phalange thomiste et, chez les jésuites, Suarez, l. I,

c. VII; Vasquez, disp. CXII, c. III; Arrubal, disp. XCVII, cap. ult.; Granados, *In Iam part. Sum. S. Thomæ*, tract. II, disp. III, sect. III, etc.

Une dernière précision plus subtile encore est proposée par les Salmanticenses. Les processions doivent-elles être conçues comme des émanations de la divinité ou comme des opérations? Ils attribuent à Suarez, l. I, c. VIII, n. 5, et à Molina, *loc. cit.*, la première opinion, donnant l'autre comme l'opinion commune des thomistes, dub. IV, § 1, n. 111; cf. Gonet, disp. II, a. 2; Billuart, dissert. II, a. 2-3. On a pu constater plus haut que saint Thomas lui-même parle aussi bien d'émanations que d'opérations. Enfin, Kleutgen, à propos de ces discussions, fait observer qu'aux divergences relatives au *principe* formel immédiat répondent les mêmes divergences relativement au *terme* formel de la procession divine : relation ou propriété personnelle d'une part, nature connotant la relation d'autre part, n. 1072 sq.

2. *Première procession selon l'intelligence : c'est une génération* (a. 2). — Tous les théologiens sont d'accord sur ce point qui est de foi définie : *genitus, non factus* (symbole de Nicée); *Filius a Patre solo est, non factus nec creatus, sed genitus* (symbole *Quicumque*), etc.

Génération *selon l'intelligence*, disent-ils maintenant, et non plus selon la nature intellectuelle. La définition de la génération, telle que l'a donnée saint Thomas, est unanimement acceptée : *origo viventis a principio vivente conjuncto, in similitudinem naturæ ejusdem speciei*, Ia, q. XXVIII, a. 2. En Dieu, il ne peut être question que d'une génération d'ordre intellectuel : production d'un verbe, image parfaite du Père qui l'engendre.

Certains thomistes font ici remarquer que toute la force de l'argumentation repose sur l'affirmation de l'identité formelle en Dieu de l'*esse* et de l'*intelligere* et *intelligi*. Voir l'exposé de cette doctrine et les références dans les Salmanticenses, disp. II, n. 76 sq., qui y prennent l'occasion de développer la pensée empruntée par saint Thomas à saint Augustin : *eo Verbum, quo Filius. Ibid.*, dub. IV. Il ne semble pas cependant que, pour être valable, l'argument requière absolument l'adhésion à cette opinion (laquelle cependant paraît bien réfléchir la pensée de saint Thomas). Il suffit d'admettre qu'en Dieu *idem est esse et intelligere* (il y a identité entre l'être et le connaître), sans qu'il soit besoin de préciser si cette identité est formelle; et d'accepter que le Fils procède dans l'ordre de la connaissance : « La raison fondamentale qui fait que la procession du Fils est une génération... c'est qu'elle est selon l'intelligence. » Gonet, disp. II, n. 185. « Le Verbe conçu par l'intelligence est la similitude de la chose exprimée, existant dans la même nature que lui, parce qu'en Dieu il y a identité entre *intelligere* et *esse*. » Billuart, dissert. II, a. 5, dico 1°. La plupart des auteurs omettent donc, dans leur argumentation, la précision, exacte si on la prend sans exclusivisme, des Salmanticenses.

3. *Deuxième procession selon la volonté : ce n'est pas une génération* (a. 3 et 4). — Que le Saint-Esprit procède selon la volonté (a. 3), les théologiens l'enseignent unanimement. Il est impossible de concevoir en un esprit d'autres opérations que celles de l'intelligence et de la volonté. Les difficultés ne surgissent que sur la manière d'interpréter cette doctrine exposée par saint Thomas dans l'a. 1. La plupart établissent avec le Docteur angélique un parallèle entre la procession selon l'intelligence qui produit un verbe et la procession selon la volonté qui produit, dans la faculté aimante, une impulsion, une tendance, un poids qui l'entraîne vers l'objet aimé. Un texte de saint Thomas, *De veritate*, q. IV, a. 2, ad 7um, fait difficulté à ce sujet; mais les thomistes l'interprètent à l'aide du *De veritate*, q. X, a. 9, ad 7um et du *De potentia*, q. X, a. 2, ad 11um. Voir Salmanticenses, disp. III, dub. I, § VII, n. 18-19, et les autres nombreux auteurs qui y sont cités. Excellent exposé dans Jean de Saint-Thomas, disp. XV, a. 5.

Cette procession n'est pas une génération (a. 4) : assertion qui est de foi et entraîne l'assentiment unanime. Voir le symbole *Quicumque*, et les anciens symboles. Cf. Petau, l. VII, c. XIII-XIV. L'explication théologique de ce dogme est plus hésitante, du moins jusqu'à la systématisation thomiste. Cette hésitation, qui se marquait déjà chez les Pères, se manifestait également au Moyen Age dans les diverses opinions qu'on a relevées. Après le concile de Florence, on rencontre encore quelques auteurs (v. g. Martinon, S. J., disp. XXIV, sect. IX) indiquant comme raison de l'unique génération réalisée dans le Fils le fait que le Fils aurait reçu du Père une nature féconde, capable de produire avec le Père le Saint-Esprit, ce qui n'est pas le cas de la troisième personne. Les Wirceburgenses accueillent avec une certaine faveur cette explication, *De Deo trino*, n. 380, tout en faisant remarquer que les actes du concile de Florence ne paraissent pas admettre cette raison. Le Fils, en effet, n'y est indiqué comme coprincipe de la spiration active que parce qu'il est *déjà* le Fils : *hoc ipsum, quod Spiritus sanctus procedit ex Filio, ipse Filius a Patre æternaliter habet.* Voir col. 1763. Nous retrouvons aussi, chez des scotistes principalement, la raison jadis apportée par Scot après Alexandre de Halès, saint Bonaventure, Albert le Grand et saint Thomas à ses débuts : le Saint-Esprit n'est pas engendré parce qu'il procède selon la volonté et non selon la *nature* intellectuelle. Cf. Henno, disp. I, q. VI.

Une explication mieux accueillie est celle de Vasquez, disp. CXIII, c. VII, et de Torrès, *In Iam part.*, q. XXVII, a. 2 (4e partie du commentaire), reprise par les Wirceburgenses, *loc. cit.*, dico 2°, et, plus tard, par Kleutgen, n. 1088 sq. et Franzelin, th. XXXI, suivant peut-être en cela Suarez, l. XI, c. V, qui semble vouloir fondre l'explication de saint Thomas et celle de Vasquez : la procession de la seconde personne est seule une génération, parce qu'elle produit, selon l'intelligence, l'*image* du Père.

Saint Thomas et son école se contentent de donner comme raison de la génération du Fils qu'il procède selon l'intelligence produisant le Verbe, lequel est l'assimilation de l'objet connu au sujet connaissant. L'Esprit n'est pas engendré parce qu'il procède de la volonté dont l'acte ne tend pas à reproduire l'objet dans le sujet, mais à faire tendre le sujet vers l'objet. Explication accueillie par tous les thomistes, déclarée suffisante par les Salmanticenses, disp. III, dub. III, § 1, et longuement défendue par eux, § 2-8; dub. IV en entier, n. 99-173, magistralement exposée par Jean de Saint-Thomas, disp. XII, a. 7. Au point de vue positif, on consultera Petau, l. VII, c. XIII. Billuart, Gonet, Tournely font une bonne présentation de l'argument.

3° *Les relations divines* (q. XXVIII). — On a exposé à RELATIONS DIVINES, t. XIII, col. 2135, comment la théologie, pour justifier l'existence de relations en Dieu (a. 1) s'appuie sur l'Écriture, les Pères et les conciles, concluant de son enquête que cette existence des relations en Dieu est article de foi ou tout au moins certitude très proche de la foi. Elle conclut également que ces relations divines ne peuvent être que subsistantes, c'est-à-dire substantielles et non accidentelles. Mais autre chose est l'affirmation doctrinale consacrée par le concile de Florence, autre chose est l'analyse métaphysique du concept de relation et sa comparaison en Dieu avec la substance divine, avec laquelle, en réalité, s'identifie nécessairement la relation sub-

sistante. Un des meilleurs exposés philosophiques de cette question scolastique est celui de Billot, *De relatione præambula disquisitio*, au début du commentaire sur Iª, q. XXVIII, *De Deo trino*, Rome, 1926, p. 404-417.

1. *Le problème métaphysique de la relation.* — Cet aspect de la question a été traité à RELATIONS, col. 2141 sq. Deux grands courants de pensée ont été relevés, celui de saint Thomas, auquel se rattache l'exposé de Billot, et celui de Suarez, dont les applications aux relations subsistantes entraîne, en plus d'un domaine, des conclusions assez divergentes. *Ibid.*, col. 2142-2145. Voir aussi Salmanticenses, disp. IV, dub. II.

Nous devons ajouter ici quelques indications complémentaires, d'ordre bibliographique. La théorie de Suarez, appliquée au problème trinitaire, *De Trinitate*, l. III, c. IX, n. 369, a eu des antécédents au Moyen Age, chez Pierre Auriol, *In Iᵘᵐ Sent.*, dist. XIX, q. II. Voir plus haut, col. 1751. On la retrouve chez Tolet, *In Iᵃᵐ part.*, q. XXVIII, a. 1, concl. 3; Grégoire de Valencia, *ibid.*, q. XXVII, a. 1, disp. II, q. II, punct. I; Ruiz de Montoya, disp. IX, sect. V-VII; Tanner, disp. IV, q. III, dub. I et IV; Arriaga, disp. XLVIII, sect. I; XLIX, sect. I-IV, et plusieurs autres dont on trouve les noms dans Muncunill, n. 580-581. Cette opinion a été reprise récemment par Robles Dégano, *La relacion y la Santissima Trinitad*, Madrid, 1923, et dans *Torneos metafisico*, Avila, 1928, et réfutée par Ramirez, O. P., *Boletin de teologia dogmatica*, dans la *Ciencia Tomista*, 1923, p. 399 sq. Inutile de citer les théologiens partisans de l'autre opinion : l'école thomiste dans sa totalité.

2. *Les rapports de la relation subsistante à l'essence divine* (a. 2; cf. q. XXXIX, a. 1-2). — L'art. RELATIONS, col. 2147, a indiqué les conditions que doit réaliser une opinion sur ce sujet pour être recevable dans l'exposé théologique du mystère. On ne peut donc accepter que très difficilement l'opinion scotiste d'une distinction formelle *ex natura rei*, col. 2146. En voir la discussion, non seulement dans Gonet indiqué col. 2147, mais encore dans les Salmanticenses, disp. V, dub. II, § V-X, n. 38-70. La distinction scotiste n'est recevable qu'à la condition de n'y voir qu'une distinction *virtuelle;* et il est possible que beaucoup de ses partisans l'entendent ainsi. Les trois opinions librement discutées sur la nature de cette distinction virtuelle ont été indiquées col. 2148-2149. — Dans le premier groupe (distinction virtuelle *majeure*), aux noms de Molina, Vasquez et Alarcon, on ajoutera Tolet, q. XXVIII, a. 2, concl. 2 et 3; Becan, *De Trinitate*, c. II, q. V; Tanner, *id.*, disp. IV, q. III, dub. III; Fr. de Lugo, *id.*, l. II, disp. VIII, c. II, n. 11; Arriaga, disp. XLVIII, sect. I, III; Buonpensiere, q. XXVIII, a. 2, n. 170, 171. — Au troisième groupe (distinction virtuelle *mineure*), se rattachent Cajétan, *In Iᵃᵐ part.*, q. XXVII, a. 3; q. XXXIV, a. 1; Bañez, *id.*, q. XXVIII, a. 2, concl. 4; Ripa, *id.*, q. XXXIX, c. I-II; Jean de Saint-Thomas, disp. XIII, a. 2, n. 3 et 6; Gonet, q. XXVII, disp. III, a. 2; Billuart, dissert. III, a. 3; L. Janssens, q. XXVIII, a. 2, p. 236. — Dans le second groupe, placé sous l'égide de Silvestre de Ferrare et de Suarez, il faut également placer Bellarmin, *Controv. Iª*, *De Christo*, l. II, c. IX; Ruiz de Montoya, disp. XIII, sect. I-III; Amigo, disp. XIX, sect. VI, n. 150; Van Noort, n. 205. — A la remarque finale sur la possibilité d'accorder ces opinions, on peut ajouter l'appréciation suivante de Billuart : *Hi et alii similes modi dicendi in idem fere redeunt et videtur inter eos esse quæstio de nomine.* Dissert. III, a. 3. De bons auteurs parlent donc simplement de distinction virtuelle, sans préciser. Cf. Kleutgen, n. 1049.

3. *Perfection inhérente à la relation comme telle.* — Le problème de l'identité des relations avec l'essence divine pose immédiatement celui de l'élément perfectif qu'elles apportent ou non à cette essence. Question traitée à RELATIONS, col. 2144-2145. On n'ajoutera ici que quelques compléments utiles.

Au point de vue *doctrinal*, l'unique précision à apporter concerne un aspect de la question sur lequel l'unanimité des théologiens devrait se faire. Les relations, envisagées comme telles, et par conséquent, dans leur distinction virtuelle de l'essence, impliquent une perfection infinie. Ne disons-nous pas, à la préface de la Trinité (voir S. Thomas, a. 2, *sed contra*) : « Nous adorons la propriété dans les personnes, l'unité dans l'essence, l'égalité dans la majesté. » C'est donc une terminologie tout au moins défectueuse qu'adopte l'école scotiste, en affirmant que les relations divines, comme telles, ne disent ni perfection, ni imperfection. Mais peut-être n'y a-t-il là qu'une question de mots. Cf. Salmanticenses, disp. VII, dub. I.

La discussion proprement *scolastique*, rappelée à RELATIONS, concerne un autre aspect du problème : les relations considérées sous le rapport de l'*esse ad* expriment-elles une perfection apportée à l'essence divine? — L'école de Suarez (col. 2144) comporte elle-même des nuances. Une première tendance, pleinement logique avec la conception métaphysique proposée de la relation par Suarez, suggère l'existence d'une perfection relative, s'ajoutant à la perfection absolue de l'essence. Elle admet en conséquence trois perfections relatives en Dieu. C'est ainsi que Suarez, poussant à l'extrême logique son système, admet dans la Trinité non seulement trois subsistences personnelles, mais trois essences relatives (c. V), trois unités personnelles (c. VII), trois vérités personnelles (c. VIII), trois bontés ou perfections personnelles (c. IX). Il se demande même si, à ce compte, on ne doit pas multiplier personnellement les attributs négatifs et positifs de Dieu? (c. XI-XII). La solution affirmative est adoptée avec la restriction de l'emploi des termes pris adjectivement, conformément aux indications du symbole d'Athanase (c. XI, n. 8, 12). Voir ici NOMS DIVINS, t. XI, col. 791. Se rapprochent plus ou moins de Suarez (car il y a encore bien des nuances) : Tolet, q. XXVIII, a. 1, concl. 3, 4; Grégoire de Valencia, disp. II, q. II, punct. I; Tanner, disp. IV, q. III, dub. IV; Fr. de Lugo, l. II, dist. X, c. II; Amigo, disp. XIX, sect. VIII, n. 192-213; Arriaga, disp. XLIX, sect. III; Silv. Maurus, l. II, q. CIX, n. 10-69; Muncunill, n. 1125-1145. — Une seconde tendance, tout en admettant le principe suarézien d'une perfection impliquée par l'*esse ad* comme tel, n'en tire pas les extrêmes conclusions logiques à l'égard d'une multiplication en Dieu des perfections relatives : « De ce que chaque perfection ou personne puisse être appelée une « chose » et qu'ainsi trois relations, trois « choses » sont dites en Dieu, cependant on ne saurait parler de trois bontés ou de trois perfections, parce qu'en réalité tout cela s'identifie avec l'essence en laquelle les relations s'intègrent pour constituer la déité; et de cette intégration, une seule perfection résulte. » Vasquez, disp. CXXII, c. VI. Ruiz, qui accepte ce point de vue, fait opportunément observer que, si des perfections relatives existaient comme telles et s'ajoutaient à la perfection essentielle, il y aurait dans la Trinité une perfection supérieure à celle de la divinité seule. Ce qui est insoutenable. A cette thèse se rallie en substance Franzelin, th. XXV, n. 3; Chr. Pesch, n. 628-630.

Cette seconde tendance, on le voit, se rapproche beaucoup de l'opinion thomiste. Mais celle-ci, à son tour, affecte deux tendances. Certains dominicains affirment que la relation considérée formellement, c'est-à-dire selon l'*esse ad*, n'inclut aucune perfection; mais la relation *divine*, même considérée sous cet aspect, inclut une perfection infinie, souveraine,

unique, parce qu'elle renferme *implicitement* l'essence divine. C'est la thèse de Bañez, q. xxviii, a. 2, concl. 3; de Jean de Saint-Thomas, disp. XIII, a. 3, n. 8-20; de Contenson, *De Trinitate*, l. III, dissert. ii, c. ii, spec. 3; de Gotti, *De Trinitate*, q. iii, dub. iii, § 1-2. Voir l'exposé dans les Salmanticenses, disp. VI, dub. i, § 1, n. 5. — Une tendance plus conforme à la métaphysique de la relation est celle que nous avons indiquée à Relations, col. 2145, en l'attribuant à l'école thomiste en général. La perfection de la relation divine lui vient, non de son *esse ad*, mais de son *esse in*, par lequel elle s'identifie à l'essence. Bien que les relations divines soient infiniment parfaites et, comme telles, adorables, elles n'ajoutent cependant aucune perfection à l'essence dont précisément elles tirent toute leur perfection. Citons : Chez les dominicains : Capréolus, *In Ium Sent.*, dist. XXVIII, a. 1, ad 2um, contr. 5 concl.; Silv. de Ferrare, *Cont. Gentes*, l. II, c. ix; Cajétan, q. xxviii, a. 2, ad 3um; Ripa, q. xxviii, a. 2, dub. ii; Nazarius, q. xxviii, a. 2, controv. 2; N. Arnou, q. xxviii, a. 3, c. iv, § 1-4; Godoy, q. xxviii, tract. X, disp. LXXVIII, § 3-4; Gonet, tract. VI, disp. III, a. 5, § 1-4; Billuart, dissert. III, a. 5. Chez les scotistes, à la suite de Scot, *In Ium Sent.*, dist. VIII, q. iv, n. 23 et Quodl. v, q. v : Rada, controv. xxvii; Mastrius, *In Ium Sent.*, disp. VII, q. i, a. 1-4; Frassen, disp. II, a. 2, q. iii; Montefortino, q. xxviii, a. 2, q. ii; Henno, disp. II, q. iii, concl. 2. On n'oubliera pas cependant que cette concordance accidentelle du scotisme et du thomisme laisse subsister les divergences plus considérables signalées ailleurs, col. 1749. Les Salmanticenses se rattachent à cet enseignement, disp. VI, dub. ii, § 1-15. Chez les jésuites : Molina, q. xlii, a. 6, disp. II, concl. 2; Bellarmin, *De Christo*, l. II, c. xii; Becan, *De Trinitate*, c. ii, q. vi; Billot, th. xxxix; Kleutgen, n. 1083.

4. *Nombre et distinction des relations divines* (q. xxviii, a. 3, 4). — Tous s'accordent à reconnaître en Dieu quatre relations réelles subsistantes et seulement trois personnes. On a indiqué ici, Relations, col. 2149-2150, les degrés de certitude de cette affirmation en la décomposant en ses éléments. Il serait superflu d'y revenir.

4° *Les personnes considérées en commun* (q. xxix-xxxii). — 1. *Personnes et relations divines*. — La définition que Boèce a donnée de la personne : « substance individuelle de nature raisonnable » est, en général, acceptée de tous; mais on la complète par l'idée d'incommunicabilité (q. xxix, a. 1). On n'a pas à revenir sur l'exposé fait à Hypostase, t. vii, col. 409 sq.; mais à dessein, nous laissons de côté, dans cette synthèse de l'enseignement catholique, les notions hétérodoxes relevées à Hypostase, col. 424-436, dont il a été fait, plus haut, col. 1793, mention suffisante. On rappellera d'un mot que les théologiens à la suite de saint Thomas (a. 2) ont approfondi la notion de personne à l'aide des notions d'essence, d'hypostase et de subsistence. Cf. Hypostase, col. 408. Depuis le concile de Florence, seule la notion de subsistence a été l'occasion d'un progrès (très relatif d'ailleurs) d'ordre théologique. L'exposé philosophique du mystère de l'Incarnation a incité certains théologiens, comme Cajétan et Suarez, à concevoir la subsistence comme un mode substantiel, se surajoutant à la substance elle-même, tandis qu'au xviie siècle, le jésuite Tiphaine revenant presque à la conception scotiste ne voulut y voir que la substance concrète considérée dans sa totalité. Sur ces conceptions, outre l'article Hypostase, col. 411-429, voir Th. de Régnon, *Études*, t. i, p. 264 sq. Les répercussions de ces systèmes dans le problème trinitaire sont de moindre importance, mais se traduisent néanmoins par des nuances non négligeables.

En premier lieu, on constate cette répercussion à propos de l'élément constitutif de la personne divine. Voir Relations, col. 2152. Mais les nuances qui divisent les théologiens apparaissent ici plutôt verbales et, partant, rendent assez délicat le classement des auteurs. A l'art. Relations, nous avons essayé de les grouper en deux tendances. Le problème plus mûrement examiné, nous serions incité à les répartir en trois classes : 1° Ceux qui admettent que l'*esse ad* implique par lui-même une réalité : en conséquence, ces auteurs ne voient pas la nécessité de placer le constitutif de la personne ailleurs que dans cet *esse ad*. C'est ainsi qu'aux côtés de Durand de Saint-Pourçain se rangent Suarez et tous ceux qui se rattachent à la métaphysique suarézienne de la relation. Citons : Amigo, disp. XX, n. 55; Pesch, n. 602 et P. Galtier. — 2° Ceux qui admettent que l'*esse ad* n'exprime par lui-même aucune réalité, mais que cette réalité vient de l'*esse in*, et ils se subdivisent en deux catégories. Les uns placent le constitutif de la personnalité divine formellement dans l'*esse ad;* toutefois, disent-ils, cet *esse ad* peut être considéré en tant que relation s'opposant à relation, et sous cet aspect il *distingue* seulement les personnes; mais l'*esse ad* peut être aussi considéré comme le sujet se référant à un autre sujet; et, sous cet aspect, il *constitue* la personne. Solution de Cajétan, q. xl, a. 1; de Jean de Saint-Thomas, disp. XVI, a. 1, n. 24-25; de Gonet, de Billuart, dissert. VI, a. 2. D'autres, tout en partant du même principe, admettent plus simplement et avec moins de subtilité que la personne est constituée en Dieu par la relation considérée comme subsistante; donc, par l'*esse ad* connotant l'essence divine avec laquelle il s'identifie dans l'*esse in*. Solution de Bañez, q. xl, a. 3, concl. 1; des Salmanticenses, disp. XVIII, dub. iv, § 3-6; de Capréolus, *In Ium Sent.*, dist. XXVI, q. i, § 3; de Silvestre de Ferrare, qu'on retrouve chez Billot, A. d'Alès, van der Meersch, etc. On comprend que les théologiens partisans de cette deuxième solution trouvent entre leur théorie et celle de Suarez une certaine affinité. Aussi les Salmanticenses, *loc. cit.*, n. 68, rapprochent de Silvestre de Ferrare Vasquez, disp. CXXVII, c. ii, Suarez, *loc. cit.*, Ruiz, disp. XXXII, sect. vii *et alii plures, tam intra quam extra scholam divi Thomæ*.

En second lieu, en fonction de leurs systèmes particuliers, les théologiens ont agité le problème de la subsistence absolue et des subsistences relatives en Dieu. On n'a rien à ajouter à ce qui a été dit à Relations, col. 2153-2155.

2. *Pluralité des personnes en Dieu* (q. xxx, a. 1-4). — La pluralité des personnes en Dieu n'apporte aux théologiens presque aucun élément de désunion. Il est trop évident, étant donnée la Révélation, qu'il faut placer en Dieu plusieurs personnes distinctes (a. 1), qu'il n'y a que trois personnes, le Père, le Fils et le Saint-Esprit (a. 2) et que ce nom de personne est commun aux trois, non certes comme le genre ou l'espèce sont communs aux individus, mais comme indiquant en Dieu d'une manière vague — la seule que nous puissions avoir en parlant de Dieu — l'individualité caractéristique de la personnalité (a. 4). Deux points seulement ont pu retenir leur attention.

Ils se demandent d'abord pourquoi en Dieu trois personnes seulement, alors qu'on compte quatre relations subsistantes. Mais tous l'exposent en rappelant la règle promulguée à Florence : aucune distinction possible en Dieu là où n'intervient pas l'*opposition* des relations. La spiration active étant commune au Père et au Fils ne peut constituer une personne. Ainsi s'expriment les commentateurs de la q. xxx, a. 2, ad 1um. Le fait que la spiration active *s'identifie* avec la paternité et la filiation la constitue relation personnelle;

mais le fait qu'elle *ne s'oppose pas* à ces deux relations l'empêche d'être personne distincte dans sa subsistence propre. Cf. Suarez, l. V, c. viii, n. 5-6.

Ils se demandent ensuite, en commentant l'a. 3, quelle idée expriment les termes numéraux relativement aux personnes qu'ils désignent. Tous admettent avec saint Thomas (q. xxx, a. 3) qu'ils n'ont qu'une signification transcendantale; ils « signifient simplement les personnes dont on les affirme, en y ajoutant simplement une négation », la négation de l'identité d'une personne avec les deux autres personnes. Cette signification transcendentale est sauvegardée dans l'expression « trinité », employée pour désigner les trois personnes dans l'unité de nature et, par sa forme même, excluant la signification quantitative du terme « triple », qu'il n'est pas permis d'employer (a. 1). C'est pour avoir manqué à ces règles de langage que les jansénistes de Pistoie ont mérité un blâme en parlant d'un Dieu « distinct en trois personnes » au lieu d'un Dieu en trois personnes distinctes. Denz.-Bannw., n. 1596. Cf. ici t. xii, col. 2222

Ces affirmations communément admises sont cependant le point de départ de subtiles discussions, sur lesquelles il est impossible de s'arrêter. Les Salmanticenses ne leur consacrent pas moins d'une *disputatio* (la Xe) en 5 *dubia*. On pourra s'y référer. Saint Thomas et les commentateurs se contentent d'y rattacher quelques brèves discussions sur l'emploi de substantifs et d'adjectifs et notamment des mots *alius* et *solus* en parlant de la Trinité. La doctrine reçue a été exposée à Noms divins, t. xi, col. 790, 791-793; cf. t. i, col. 282-283. On consultera également Jean de Saint-Thomas, disp. XIV, a. 4.

3. *Connaissance des personnes divines* (q. xxxii). — En commentant la q. xxxii, les théologiens rappellent à la suite de saint Thomas, que le mystère de la sainte Trinité est un mystère proprement dit, inaccessible à la raison humaine. Ils font en général le procès des auteurs du Moyen Age qui ont voulu entreprendre une démonstration rationnelle du mystère; ils interprètent cependant en bonne part Richard de Saint-Victor et surtout saint Anselme. Saint Thomas avait brièvement parlé de la doctrine platonicienne du Verbe, a. 1, ad 1um. C'est surtout à la fin du xixe siècle et au début du xxe que nos théologiens ont mis au point cette question. Voir Fils de Dieu, col. 2379-2386, avec les références bibliographiques.

On a vu que plusieurs auteurs du xixe siècle, en Allemagne et en Italie, col. 1794 sq., avaient tenté de reprendre une démonstration rationnelle de la Trinité. La théologie catholique n'a pas manqué d'adapter à la réfutation de leurs tentatives la doctrine traditionnelle transmise par saint Thomas et les autres docteurs : Franzelin, Kleutgen, Pesch, Janssens s'en sont inspirés dans leurs controverses.

Un autre passage de saint Thomas a retenu l'attention des commentateurs; c'est l'ad 2um, qui justifie certaines raisons de *convenance* apportées pour prouver le mystère. Elles montrent simplement qu'une vérité posée, admise, reconnue, s'accorde avec la raison, l'expérience, les faits. C'est ainsi que saint Thomas interprète en bonne part les raisonnements de l'école bonaventurienne touchant la bonté divine qui doit se manifester nécessairement dans la procession des personnes ineffables; ou encore la possession d'un bien non partagé qui ne saurait rendre heureux. Signalons les heureuses applications faites des raisons de convenances par Bossuet, *Sermon pour la fête de la Très Sainte Trinité* (l'Église, image de la Trinité), éd. Lebarq, t. ii, p. 48 sq.; *Élévations sur les mystères*, 2e semaine (en entier); 12e semaine, viii-x; *Méditations sur l'Évangile, La Cène*, Ire partie, 5e, 6e, 84e-86e jours (sur les fêtes); 2e partie, 19e-25e jours (sur le Saint-Esprit), 58e-59e jours (unité du Père et du Fils; unité des fidèles dans le Christ); 70e-71e jours (la Trinité par rapport à nous). Voir aussi Monsabré, *Conférences de Notre-Dame*, carême 1874, conf. 10 et 11.

Enfin, un certain nombre de théologiens, cf. Billot, th. xv, ad 3um, rattachent à cette question de la connaissance de la Trinité le fait que Dieu a créé l'âme humaine à l'image de la Trinité et que les êtres inanimés eux-mêmes en présentent des vestiges. Cette question a d'ailleurs été traitée par saint Thomas dans la *Somme*, I^a^, q. v, a. 5; q. xlv, a. 7; q. xcvii, a. 5-8. C'est aux commentaires de ces questions qu'il faudra se reporter. Cette similitude d'image est très réelle, même quant aux propriétés des personnes divines (se rappeler la théorie psychologique de saint Augustin) procédant selon l'intelligence et la volonté, mais elle ne nous est pas connue avant la révélation du mystère et, dès lors, ne saurait nous mettre sur le chemin d'une connaissance certaine de la Trinité. Billot, th. xv, se référant à saint Thomas, *In Boetium, De Trinitate*, q. i, a. 4, ad 6um; cf. Taymans d'Eypernon, *Le mystère primordial*, Paris, 1946.

La connaissance par voie de raisonnement étant impossible, il est donc nécessaire, concluent nos théologiens, de recourir à la voie de la révélation. Et c'est ici que les commentateurs de la lettre de saint Thomas intercalent les données de la théologie positive, scripturaire et patristique. V. g. Billot, th. xv, p. 490-527.

4. *Les notions divines* (q. xxxii, a. 2-4). — On se réfèrera à l'art. Notion *(dans la Trinité)*, t. xi, col. 802-805. Les notions sont les notes ou propriétés par lesquelles nous discernons une personne de l'autre dans la Trinité. Il est donc logique que leur étude intervienne ici dans la connaissance des personnes divines.

Il est à remarquer que, dans l'a. 4 de cette question, saint Thomas déclare que la doctrine des notions divines n'appartient à la foi qu'indirectement et qu'ainsi elle laisse une certaine liberté aux opinions. C'est ce qui explique certaines divergences chez les théologiens quant à l'appréciation des notions et des propriétés en Dieu. Voir art. cit., col. 803-804. Cf. Suarez, l. VII. C'est surtout sur la notion d'innascibilité que portent les controverses, dont on aura un aperçu très suffisant dans la disp. XI des Salmanticenses et dans Jean de Saint Thomas, disp. XIV, a. 3. On rapprochera de cette question sur les notions divines la q. xli sur les actes notionnels, dont un aperçu a été donné, Notion, col. 804-805. Ces questions sont généralement peu commentées; voir cependant Suarez, l. VI.

5° *Les personnes considérées en particulier.* — 1. *Le Père* (q. xxxiii). — On se reportera à l'art. Père, où se trouve exposée la doctrine des théologiens relativement aux noms de « principe », de « Père », d' « inengendré », propres à la première personne. Voir t. xii, col. 1188-1192. C'est surtout au point de vue de la révélation et de la tradition patristique que la personne du Père est étudiée. Voir Petau, l. V, en entier; Thomassin, c. x-xv. A la personne du Père, Petau rattache la question de la génération du Fils (c. vi-viii) et Thomassin l'explication du texte *Pater major me est.* Suarez consacre au Père tout le livre IX.

2. *Le Fils* (q. xxxiv-xxxv). — *a)* Le Fils est vraiment *engendré*, voir Fils de Dieu, col. 2471-2473, et plus haut, col. 1809. On l'appelle aussi Verbe ou Image. Cf. Petau, l. VI, c. i-iii, v-vii. C'est sur ces deux expressions, auxquelles saint Thomas a consacré deux questions, que portent principalement les commentaires théologiques.

b) A propos du « Verbe », les commentateurs de la question xxxiv, a. 1-2 (à part de rares exceptions, cf. Antoine, *De Trinitate*, t. ii, a. 6) déclarent qu'il

faut abandonner le concept de certains anciens théologiens et même de saint Thomas dans sa jeunesse (*In Ium Sent.*, dist. XXVIII, q. II, a. 2) accordant au mot « verbe » une signification *essentielle*, que saint Thomas, dans la *Somme*, a définitivement répudiée. La connaissance commune aux trois personnes ne se termine pas, en effet, au Verbe; c'est la connaissance du Père qui, véritable diction, produit le Verbe personnel. Cf. Ruiz, disp. LX, sect. VI. Ce qui n'empêche pas les théologiens de dire que Dieu voit toutes les créatures, ou que les élus, par la vision intuitive, les connaissent *dans le Verbe*, Verbe étant pris ici pour l'essence divine. Cf. Vasquez, disp. II, c. II-III; Platel, *De Deo*, n. 78; Piccirelli, *De Deo uno et trino*, n. 495; Pesch, n. 522; Billot, th. XXII. Ainsi, avec saint Thomas, a. 3, il est juste de dire que le Verbe est la cause exemplaire de toutes choses, en raison de l'essence absolue qui lui est commune avec le Père et le Saint-Esprit. Cette causalité exemplaire est une *appropriation*, tout comme au Père est attribuée la causalité efficiente et au Saint-Esprit la causalité finale. Sur les appropriations dans la Trinité, voir, outre l'art. APPROPRIATIONS, t. I, col. 1171-1177, Ruiz, disp. LXII, c. IV et VII; Salmanticenses, q. XXXIX, a. 8 (simple note); Franzelin, th. XIII; Scheeben, § 124; Hurter, n. 222; Kleutgen, n. 1106; Pesch, n. 639; Galtier, n. 381; d'Alès. p. 228-233; Van der Meersch, n. 856; Diekamp-Hoffmann, p. 387; Billot, th. XXXIV. Au sujet de l'appropriation au Verbe de la création, ce dernier auteur fait remarquer que cette doctrine est corroborée par la ponctuation de Joa., I, 3-4 : *sine ipso factum est nihil. Quod factum est in ipso vita erat.*, ponctuation peut-être plus traditionnelle que celle de la Vulgate. Th. XXII, ad 2um, note. Voir art. VERBE.

c) Puisque la procession du Fils est dans l'ordre du « connaître » divin, les théologiens se sont demandé quel est l'objet de cette connaissance, lorsque le Père, de toute éternité, produit le Fils (q. XXXIV, a. 3). La réponse obvie semble bien être que le Verbe procède selon la connaissance que Dieu a *nécessairement* de toutes choses, c'est-à-dire de la connaissance de l'essence divine et de ses attributs, des personnes divines, et de tous les possibles et, de plus — mais cela d'une manière simplement conséquente au décret libre de Dieu touchant la création — de la connaissance des choses créées. Cf. Diekamp, § 18, n. 2. Les théologiens ont voulu cependant apporter quelques précisions à cette doctrine générale, précisions auxquelles les Salmanticenses consacrent toute la disp. XII, n. 1-131. Si l'on veut résumer brièvement les opinions, on s'en tiendra au schéma suivant : a. Tous, sans exception, admettent que le Verbe procède de la connaissance de l'essence divine et des attributs. Mais s'en tiennent là Scot et les scotistes. *In Ium Sent.*, dist. XXXII, q. I; *In IIum Sent.*, dist. I, q. I, a. 2 : *Verbum procedere e cognitione ipsius essentiæ divinæ tantum et non e cognitione divinarum personarum.* Frassen s'efforce cependant de montrer que Scot est d'accord avec les thomistes, *Scotus academicus*, tract. III, disp. I, a. 3, q. II, concl. 2. — b. Vasquez, à la connaissance de l'essence, ajoute celle du Père et du Fils, mais non celle du Saint-Esprit et des créatures possibles ou réelles. Disp. CXLII et CXLIII. — c. Le même Vasquez, disp. CXLIII, n. 33 et Arrubal, disp. CCXII, c. V, affirment que la procession du Verbe n'implique pas, en soi, la connaissance des choses possibles, Dieu connaissant sa toute-puissance, non par rapport à son objet, mais par rapport à la perfection même qu'elle implique. — d. Enfin, la plupart des thomistes ne conçoivent pas que la procession du Verbe implique, par elle-même, la connaissance des créatures : les créatures ont été librement voulues par Dieu et réalisées dans le temps. Cependant, on peut admettre que cette connaissance est concomitante ou conséquente au décret éternel relatif à la création. Salmanticenses, *loc. cit.*, n. 128-131; cf. Gonet, disp. IX, a. 3, § 1; Billuart, dissert. V, a. 3; Hugon, *Tractatus dogmatici*, t. I, q. VII, n. 4. Suarez, qui suit ici les thomistes, n'accepte la connaissance des choses créées qu'au titre de « fondement matériel » et non au titre d' « objet matériel » de la science de vision, l. IX, c. VII. Molina et Vasquez sont sur ce point d'accord avec Suarez. Aussi d'autres thomistes disent-ils simplement que la procession du Verbe implique également la connaissance des créatures. Billot, th. XXIII; Janssens, p. 508; van der Meersch, n. 772-773; Galtier, n. 336-337. Saint Thomas n'écrit-il pas expressément : *Pater, intelligendo se, et Filium, et Spiritum Sanctum, et omnia alia, quæ ejus scientia continentur, concipit Verbum*, q. XXXIV, a. 1, ad 3um? Sur tous ces points, voir outre les Salmanticenses, *loc. cit.*, Suarez qui, au l. IX, donne un bon aperçu d'ensemble des controverses et L. Janssens, *De Deo trino*, p. 496 sq. Pour les sources patristiques, voir Ruiz, disp. LX, sect. IV-V; LXII, sect. II; LXIII, sect. III.

d) L'image est un terme personnel, propre au Fils (q. XXXV, a. 1-2). Cf. Salmanticenses, disp. XIII. Les théologiens précisent ici deux points : a. La notion d'image est appliquée au Fils par Col., I, 15; cf. Hebr., I, 3; et par bien des Pères, voir Petau, *loc. cit.*, c. V et VI. Elle convient proprement à la divinité, c'est-à-dire au Fils. Voir ici FILS DE DIEU, col. 2474-2475, nonobstant l'opinion contraire, aujourd'hui abandonnée, de Durand de Saint-Pourçain, *In Ium Sent.*, dist. XXVIII, q. III, n. 5, que réfutent les Salmanticenses, *loc. cit.*, dub. I, § II. — b. Mais la notion d'image a été aussi appliquée au Saint-Esprit, surtout par les Pères grecs. On cite surtout Grégoire le Thaumaturge, *Expositio fidei*, *P. G.*, t. X, col. 985 A; S. Athanase, *Ad Serapionem*, I, n. 20-24, t. XXVI, col. 577, 588 B; S. Cyrille d'Alexandrie, *Thesaurus*, assert. 33, t. LXXV, col. 572 AB; S. Basile, *De Spiritu sancto*, n. 23 et 47, t. XXXII, col. 109 B, 153 A; S. Jean Damascène, *De fide orth.*, l. I, c. XIII, t. XCIV, col. 856 AB. Cf. Petau, l. VII, c. VII; de Régnon, t. III, p. 320 sq.; d'Alès, p. 143, 145-146. Par sa procession, en effet, le Saint-Esprit est semblable au Père et au Fils. Telle est l'explication donnée de cette formule par saint Thomas, *Cont. errores Græcorum*, c. X. On trouve quelque écho de cette doctrine chez Capréolus, *In Ium Sent.*, dist. XXVI, q. II, concl. 6a; et chez P. Auriol, voir ci-dessus, col. 1750. Nos théologiens font observer que le terme d'image ne peut être appliqué au Saint-Esprit que d'une manière impropre : au sens strict l'image n'est telle que lorsque la ressemblance avec l'original lui vient en vertu de son origine même; ce qui est le cas pour le Fils, *engendré* du Père en une nature semblable, et non pour l'Esprit Saint, chez qui la ressemblance est réalisée pour ainsi dire *per accidens* relativement à la spiration. Cf. Salmanticenses, disp. XIII, dub. II; Ruiz, disp. LXIV, sect. VI; Pesch, n. 588.

3. *Le Saint-Esprit* (q. XXXVI-XXXVIII). — *a)* Le *nom* du Saint-Esprit, donné dès le début du christianisme à la troisième personne, indique bien la procession selon la volonté : « Le substantif *Spiritus* implique, dans les choses matérielles, l'idée d'impulsion, de mouvement... Or, le propre de l'amour est de pousser et d'entraîner la volonté vers l'objet aimé. Quant au mot « saint », il s'applique à tout ce qui a Dieu pour but et la troisième personne procède par mode d'amour. Le nom d'Esprit-Saint lui convient parfaitement. » S. Thomas, a. 1. C'est cette vérité qu'expriment unanimement l'Écriture, les Pères, les théologiens. Voir de Régnon, *op. cit.*, t. IV, p. 287-384.

Deux autres noms ont été choisis pour désigner

l'Esprit-Saint : Amour et Don. L'Esprit-Saint est dit « Amour » (q. xxxvii, a. 1-2) par application du texte de saint Paul : « L'amour de Dieu a été répandu dans nos cœurs par l'Esprit-Saint qui nous a été donné. » Rom., v, 5. L'amour est une impulsion de celui qui aime vers l'être aimé. Or, le Père et le Fils ne peuvent s'aimer sans produire le Saint-Esprit qui est l'expression personnelle de leur amour, comme le Verbe est l'expression personnelle de la pensée du Père. — Enfin il est dit « Don » (q. xxxviii, a. 1, 2) et ce nom est emprunté à plusieurs textes de l'Écriture, Act., ii, 38; viii, 20; II Cor., i, 22; v, 5; Eph., i, 14; Rom., viii, 15-16. Ce nom est personnel au Saint-Esprit, comme l'Image l'est au Verbe, en tant qu'il marque dans le Saint-Esprit l'origine première de toutes les communications surnaturelles faites aux créatures. Cf. Petau, l. VIII, c. iii.

Sur les autres appellations métaphoriques du Saint-Esprit : le « nœud » du Père et du Fils (S. Augustin, *De Trinitate*, l. VI, n. 5, *P. L.*, t. xlii, col. 928); le « baiser » du Père et du Fils (S. Bernard, *In Cantica*, serm. viii, n. 2, *P. L.*, t. clxxxiii, col. 811); la « source vive », Joa., iv, 13, 14; vii, 38, 39 (cf. S. Cyrille de Jérusalem, *Cat.*, xvi, n. 12, *P. G.*, t. xxxiii, col. 934); la « force de Dieu », Luc., xxiv, 49 (cf. S. Cyrille d'Alexandrie, *Thesaurus*, assert. 34, *P. G.*, t. lxxv, col. 603); le « doigt de Dieu », Matth., xii, 28, Luc., xi, 20 (cf. Cyrille d'Alexandrie, *loc. cit.*, col. 575); le « sceau » et « l'onction de Dieu » (S. Athanase, *Ad Serapionem*, i, n. 22, 23, *P. G.*, t. xxvi, col. 582, 583), voir Pesch, n. 572-577 et Ruiz, disp. LXXVI. D'ordinaire, les théologiens se contentent d'énumérer ces dénominations sans les commenter longuement.

b) Le Saint-Esprit procède du Père et du Fils. — Sur ce point, abondants sont les commentaires : la controverse dogmatique avec l'Orient donne ici aux théologiens un aliment substantiel. Consacrée par le concile de Florence (décret d'union), cette doctrine est accueillie comme un dogme de foi et exposée comme telle par tous. Voir ici Esprit-Saint, t. v, col. 762 sq., et Filioque, t. v, col. 2309 sq.

Nos théologiens latins rejettent comme téméraire la restriction jadis formulée par Durand de Saint-Pourçain, *In Ium Sent.*, dist. XXIX, q. ii, et Grégoire de Rimini, *ibid.*, dist. XII, q. i, sur la propriété et l'exactitude du terme *tanquam ab uno principio*. Cf. Bañez, *In Iam part.*, q. xxxvi, a. 4; Ruiz, disp. LXX, sect. i, n. 14, et tous les modernes. Mais, sous cette unité de doctrine ferme, le vieil antagonisme des opinions persiste. Si le Saint-Esprit ne procédait pas du Fils, s'en distinguerait-il réellement? La réponse communément reçue le nie : n'est-ce pas l'opposition des relations qui fait en Dieu la distinction des personnes? C'est là, on l'a vu, le sentiment de saint Thomas, qu'appuie l'immense majorité des théologiens de toute école, même Suarez, à qui cependant une conception particulière du principe « spirateur » suggère quelques hésitations. Cf. Salmanticenses, disp. XV, dub. iii et iv. D'ailleurs l'hypothèse contraire, envisagée par Scot et quelques nominalistes, n'est qu'une hypothèse et ne mérite pas qu'on s'y arrête. Salmanticenses, *loc. cit.*, dub. iii, n. 71-150; Jean de Saint-Thomas, disp. XV, a. 3, n. 21 sq. C'est au point de vue nettement dogmatique que Gonet a repris le problème, en fonction de la position des Grecs qui affirment énergiquement que le Saint-Esprit procède du seul Père et que néanmoins il se distingue du Fils. L'art. 1 de la disp. X, consacré à ce sujet, est à lire attentivement; il constitue un heureux mélange de la théologie spéculative et de la théologie positive, si complètement développée par Petau, l. VII, c. ix.

c) Le Saint-Esprit, amour commun du Père et du Fils (q. xxxvii, a. 2). — La procession du Saint-Esprit *ab utroque*, selon la volonté, est une procession d'amour. Les théologiens se posent une question : comment envisager, au point de vue personnel, ce *mutuel amour* du Père et du Fils? Le meilleur commentaire qui ait été fait de cette q. xxxvii, a. 2, est peut-être celui de Jean de Saint-Thomas, disp. XV, a. 5.

Des cinq manières dont saint Thomas déclare qu'on peut entendre cette affirmation, on doit en retenir surtout deux : l'amour en Dieu peut être ou *essentiel* ou *notionnel*. Pris essentiellement, l'amour en Dieu est absolu et commun aux trois personnes. Et, en ce cas, le Saint-Esprit ne peut être l'amour mutuel du Père et du Fils, puisque c'est par leur essence que s'aiment le Père et le Fils. C'est donc notionnellement que doit être entendu l'amour mutuel producteur du Saint-Esprit. S'aimer, en ce sens, n'est donc pas autre chose, pour le Père et le Fils, que « spirer », c'est-à-dire être le principe unique dont procède l'Amour-personne, comme « dire » n'est pas autre chose que produire le Verbe. Voir Suarez, l. XI, c. iii; Salmanticenses, disp. XVI, dub. i; Jean de Saint-Thomas, *loc. cit.*, n. 3-4; Franzelin, th. xxix, § 3; cf. J. Slipyj, *De amore mutuo et reflexo in processione Spiritus sancti explicando*, dans *Bohoslavia*, Lwov, 1923, p. 97 sq.

Puisque la procession du Saint-Esprit est dans l'ordre de l'amour, les théologiens se sont demandé quels sont les objets de cet amour. Mêmes hésitations et divergences se retrouvent ici, que nous avons trouvées à propos de l'objet de la connaissance dont procède le Verbe. Voir ci-dessus, col. 1817. Cf. Ruiz, disp. CXI, sect. ii-vi; Suarez, l. XI, c. ii-iii; Salmanticenses, disp. XV, dub. vi; Billot, th. xxviii et corollaire; Pesch, n. 570-571.

d) La procession du Saint-Esprit par *le Fils.* — Les théologiens se sont demandé si la formule grecque « procéder du Père *par* le Fils » était admissible. Saint Thomas l'avait interprétée bénignement. Ia, q. xxxvi, a. 3. Suarez montre en quel sens elle peut être retenue. L. X, c. iii, n. 4 sq. Franzelin apporte encore plus de précisions, th. xxxvi. Voir Salmanticenses, disp. XV, dub. i, § 1; Kleutgen, n. 1000-1010; Pesch, n. 541-543; Diekamp-Hoffmann, § 19, p. 369; Billot, th. xxvi, ad 2um; L. Janssens, p. 595-601.

Nous laissons délibérément de côté certaines questions plus subtiles agitées à propos de la procession du Saint-Esprit, nous contentant de renvoyer aux Salmanticenses, disp. XV, dub. iii-v; à Jean de Saint-Thomas, disp. XV, a. 4; à Suarez, l. X, c. iii-vi; à Ruiz, disp. LXXI.

6° *Rapports des personnes à l'essence* (q. xxxix). — Cette question de la *Somme* est assez brièvement commentée par les théologiens. En réalité elle constitue soit une simple conclusion de ce qui a été dit touchant la relation subsistante en Dieu, soit des applications pratiques concernant la terminologie à retenir.

1. *Conclusions des principes touchant la relation subsistante en Dieu.* — Puisqu'en Dieu personne et essence s'identifient dans la réalité, il faut se garder d'envisager l'essence divine par rapport à la personne, comme nous le faisons quand il s'agit des objets de notre connaissance sensible. En ceux-ci, nous considérons l'essence concrète et réalisée non comme un individu subsistant, mais comme un principe de subsistence, laquelle se réalise par l'existence propre, distincte des autres existences. Si nous voulons concevoir l'essence divine telle qu'elle est concrètement, nous ne pouvons la concevoir, au contraire, que comme une essence subsistante en soi. C'est la seule manière de conserver intacte la doctrine scolastique de la relation subsistante, réelle grâce à son identité avec l'essence. Si donc nous comparons en Dieu personne

et essence, c'est par une sorte d'abstraction, tout entière conforme aux exigences de notre esprit et nullement fondée dans une exigence de la réalité. Il faut toutefois maintenir que les relations réelles qui constituent les personnes, réelles grâce à leur identité avec l'essence, sont cependant distinctes entre elles, en raison de leur opposition. A. 1. Il s'ensuit donc que, tout en se distinguant entre elles, les personnes ont la même essence. A. 2.

2. *Terminologie.* — De là suivent les règles concernant l'emploi des termes essentiels abstraits et concrets. A. 3-7. Se reporter à Noms divins, t. xi, col. 790, 791-792, et à Abstraits et concrets *(Termes)*, t. i, col. 282. Enfin, ces principes sont nécessaires pour justifier certaines appropriations aux personnes des noms essentiels; voir Noms divins, col. 790-791 et Appropriation, t. i, col. 1708.

7° *Rapports des personnes avec les relations ou propriétés* (q. xl). — C'est encore par une sorte d'abstraction que nous pouvons faire cette comparaison. La relation ou la propriété (paternité, filiation, spiration) n'est plus considérée ici comme substance, mais comme une forme s'ajoutant à la personne pour la perfectionner; c'est pourquoi nous l'envisageons non plus sous l'idée de Père, mais sous l'idée de paternité. La relation ainsi envisagée d'une manière abstraite prend le nom de propriété. Quoique s'identifiant en réalité avec la notion, la propriété existe en Dieu indépendamment de nous, tandis que la notion répond à une question de notre intelligence. Cf. Notion, t. xi, col. 803.

Au sujet des propriétés divines, les théologiens posent trois problèmes qu'on résumera ici brièvement.

1. L'*existence* des propriétés, paternité, filiation, procession, est admise par tous et considérée comme une vérité si certaine que l'assertion opposée (autrefois soutenue par Prévostin) doit être considérée comme une témérité ou une erreur. La propriété, en effet, est affirmée par les conciles comme distinguant les personnes. Voir IVe concile du Latran, Denz.-Bannw., n. 428; concile de Tolède, *ibid.*, n. 275 sq. C'est qu'en réalité ces propriétés s'identifient avec les personnes; mais, par une abstraction de notre esprit, « nous les considérons comme des formes individuelles constituant les personnes, en tant que la personne est prise pour un être subsistant en une nature commune ». Billot, th. xxxv. Cf. Salmanticenses, disp. XVIII, dub. i.

2. *Propriétés absolues ou relatives?* — Il s'agit ici évidemment de propriétés relatives, puisque, selon notre manière de comprendre, elles servent à constituer et à distinguer les personnes. Doctrine unanimement enseignée aujourd'hui, contre l'opinion de quelques anciens scolastiques, Robert Grossetête, Jean de Ripa et autres. Voir col. 1731. Toutefois, il existe une propriété relative non personnelle, c'est la spiration active, commune au Père et au Fils. S. Thomas, a. 1, ad 1um; Jean de Saint-Thomas, disp. XV, a. 4; Billot, th. xxxv, corollaire.

3. *Comment les propriétés relatives distinguent les personnes.* — Il est préférable de dire que c'est non seulement par leurs origines, mais encore par leurs *relations opposées.* Sans doute, en réalité, c'est l'origine qui fait la relation; mais, selon notre manière de concevoir, l'origine s'exprime comme un acte, la relation comme une forme. L'acte n'apparaît pas à notre esprit comme constitutif de la personne; la forme au contraire est intrinsèque à l'être. Les adversaires de cette doctrine étaient Richard de Saint-Victor et saint Bonaventure, qui ne veulent voir dans les propriétés que des relations d'*origine.* Cf. Salmanticenses, disp. XVIII; Suarez, l. VI, c. i, vi-vii; l. VII en entier; controverse suffisamment résumée dans Billot, th. xxxvi.

8° *Les personnes comparées aux actes notionnels* (q. xli). — Voir ici Notion, t. xi, col. 802-805. Les Salmanticenses se contentent de quelques notes ajoutées au texte de saint Thomas. Suarez est plus prolixe, cf. l. V, c. ix-x; l. VI, c. iii-v; Jean de Saint-Thomas, disp. XIV, a. 3; disp. XVI, a. 1 et 2; Billot, th. xxxvii, xxxviii.

9° *Comparaison des personnes entre elles* (q. xlii). — Cette comparaison établie en vertu des principes métaphysiques de la relation subsistante, fait ressortir la parfaite égalité des personnes : aucune perfection ne peut se trouver en une qui ne se rencontre dans l'autre; également puissantes, également éternelles, puisqu'identiques par leur essence (consubstantielles), elles ne se distinguent que par l'opposition de leurs relations. C'est à la fois la doctrine de la consubstantialité et de la circumincession des personnes divines. Voir ces deux mots. Doctrine conservée même par les théologiens qui enseignent que les relations comme telles (selon leur *esse ad*) comportent une certaine perfection relative. Cette doctrine explique en apparence plus facilement comment la paternité, qui est une perfection, ne se trouve pas dans le Fils, nonobstant l'égalité parfaite des personnes et leur circumincession. Mais cette explication n'est pas une difficulté spéciale dans l'opinion thomiste : selon le concept métaphysique donné de la relation par cette opinion, tout ce que la paternité représente de perfection, le Fils le possède. Mais la paternité ne saurait être dans le Fils, en raison de l'opposition relative d'origine. C'est selon l'opposition d'origine et pas autrement qu'existe en Dieu la distinction des personnes.

Quant à la circumincession, que certains théologiens présentent comme le point le plus profond du mystère trinitaire, elle n'est, on le voit, qu'une simple conclusion de la théorie des relations subsistantes. Cf. Billot, th. xli, note. Sur la circumincession, voir Suarez, l. IV, c. xv, xvi; Pesch, n. 642 sq.; Piccirelli, n. 1357 sq.; Galtier, n. 387-389; d'Alès, p. 249-257. Ce dernier auteur a une note philologique sur *circumincessio*, intéressante à consulter. Voir A. Deneffe, *Perichoresis, circumincessio, circuminsessio*, dans *Zeitschr. für kath. Theol.*, 1923, p. 499 sq.

La doctrine de la comparaison des personnes entre elles amène forcément, comme conclusion de la synthèse trinitaire, la difficulté issue du principe d'identité comparée. On a vu comment la formule thomiste montre l'impossibilité de trouver dans le mystère de la Trinité une contradiction avec les exigences du principe d'identité. Voir Relations, col. 2155-2156. Scot pense éviter la difficulté grâce à la distinction modale *ex natura rei.* Cependant Suarez et Molina, qui admettent dans la relation comme telle une véritable perfection, apportent des solutions décevantes, voir col. 2155. Ruiz trouve une échappatoire en se réfugiant dans la différence entre l'infini et le fini. Voir t. xiv, col. 165. C'est le cas de répéter ici ce que Molina disait pour justifier la science moyenne : *O altitudo divitiarum sapientiæ et scientiæ Dei !* Sur toutes ces solutions, voir E. Buytaers, *Le principe d'identité comparée et le mystère de la Trinité*, dans *Rev. augustinienne*, t. i, 1909, p. 729 sq.

10° *Appendice : l'unité d'opération de la Trinité « ad extra ».* — L'article suivant sur les missions visibles et invisibles des personnes divines serait moins facilement intelligible, si nous n'ajoutions ici quelques indications doctrinales sur l'unité d'opération de la Trinité *ad extra.* Voir Ad intra, ad extra, t. i, col. 398.

Il n'est pas rare, en effet, que la Sainte-Écriture elle-même approprie aux personnes de la Trinité certaines opérations *ad extra :* au Verbe, la création, Joa., i, 3; Hebr., i, 10; à l'Esprit-Saint, l'incarnation,

Matth., I, 18, 20; Luc., I, 35; la continuation de la rédemption, Joa., XIV, 16, 17; Rom., V, 5; I Cor., XII, 11; l'inspiration des Écritures et des prophètes, II Petr., I, 21. Il est impossible cependant de rapporter ces opérations diverses à une personne déterminée. Le dogme catholique exige que toute opération divine *ad extra*, émanant de la nature divine comme telle, soit numériquement une, comme la nature elle-même.

Les conciles sont formels sur ce point. Après le symbole *Quicumque* qui, professant que le Père est tout puissant, le Fils tout puissant, le Saint-Esprit tout puissant, refuse cependant de reconnaître en Dieu trois tout puissants et ne confesse qu'un seul tout puissant, les conciles Ier du Latran, XIe de Tolède, IVe du Latran, et le concile de Florence (dans le décret *pro Jacobitis*) sanctionne sous diverses formes l'unité d'opération *ad extra* de la part des personnes divines. Denz.-Bannw., n. 39, 254, 284, 428, 704. L'erreur contraire devait même être directement condamnée au concile du Vatican. Voir le schéma, *Coll. Lac.*, t. VII, col. 554; ci-dessus, col. 1798.

1. *L'Écriture* elle-même enseigne que le Père, le Fils et l'Esprit-Saint opèrent en toutes choses par une seule et même opération. Cf. Joa., V, 17, 19, 21, 22; I Cor., XII, 4-7. Les textes de Matthieu et de Luc rapportant au Saint-Esprit l'œuvre de l'incarnation ne sont d'ailleurs pas aussi expressifs qu'ils paraissent dès l'abord en faveur de l'appropriation. L'Esprit-Saint s'y trouve indiqué sans l'article. Et, de plus, les interprétations des anciens Pères sont si divergentes qu'on pourrait plutôt en conclure une confusion des personnes qu'une appropriation. Voir A. d'Alès, p. 275 et 98-99.

2. *Les Pères*, non seulement nient qu'une personne divine puisse agir séparément, mais ils affirment catégoriquement que l'opération des trois est une comme une est leur nature. De là, fréquemment, chez les Grecs, cette formule : le Père, par le Fils dans le Saint-Esprit, opère toutes choses. Voici quelques références principales (indiquées par A. d'Alès, p. 275) : S. Irénée, *Cont. hær.*, IV, XX, 1, *P. G.*, t. VII, col. 1032; S. Athanase, *Ad Serapionem*, I, 31, t. XXVI, col. 600 D-601 A; *Cont. arianos.*, orat. II, 31, col. 212 BC; S. Cyrille de Jérusalem, *Cat.*, XVI, 24, t. XXXIII, col. 952-953; S. Basile, *De Spir. sancto*, VIII, 21; IX, 22; XVI, 37-38, t. XXXII, col. 106, 108, 133-136; *ibid.*, XXII, 53, col. 165 D; *Epist.*, CLXXXIX, 7, t. XXXII, col. 693; S. Grégoire de Nazianze, *Orat.*, XXVIII, n. 31; XXIX, n. 11-12, t. XXXVI, col. 72 C, 116-120; S. Grégoire de Nysse, *Quod non sint tres dii*, t. XLV, col. 125 D, 129 A; *De commun. not.*, col. 180; Didyme, *De Trinitate*, l. II, c. VII, t. XXXIX, col. 529; S. Jean Chrysostome, *In Joannem*, homil. LXXXVII, n. 3, 4, t. LIX, col. 471-472; *In Rom.*, homil. XIII, n. 8, t. LX, col. 519; S. Cyrille d'Alexandrie, *De Trinitate*, dial. VI, t. LXXV, col. 1053-1057; *Adv. Nestor.*, l. IV, c. I-II; l. V, c. VI, t. LXXVI, col. 172-180, 240; S. Jean Damascène, *De fide orth.*, l. I, c. XIV, t. XCIV, col. 860 C. Chez les Latins : S. Hilaire, *De Trinitate*, l. II, c. I, *P. L.*, t. X, col. 50 D-51 A; S. Augustin, *De Trinitate*, l. V, n. 14, 15, t. XLII, col. 920-921; cf. l. I, n. 5, 8, col. 824; *Cont. serm. ar.*, c. XV, col. 694; *Epist.*, CLXIV, n. 17 et CLXIX, t. XXXIII, col. 716, 742-748 (en entier); S. Léon le Grand, *Serm.*, LXIV, n. 2, t. LIV, col. 358 C; Victor de Vite, *De persecutione vandalica*, l. III, n. 12, t. LVIII, col. 228 AB; Fulgence de Ruspe, *Ad Thrasimundum*, l. II, c. XIX-XX; l. III, c. XXXV; cf. l. II, c. XI, XV, t. LXV, col. 267-268, 300, 257-258, 263 C; *Epist.*, XIV, n. 10, *ibid.*, col. 401 C.

3. *La raison théologique* exige qu'il en soit ainsi. Il n'y a en Dieu qu'une seule toute puissance; il ne peut donc y avoir qu'un seul principe d'action, une seule opération. *Quale esse, tale operari.* D'ailleurs, la théorie métaphysique de la Trinité nous rappelle qu'en Dieu « tout est un, là où n'existe pas l'opposition des relations ». Or, dans l'opération *ad extra*, l'opposition des relations ne saurait exister, puisque celle-ci ne concerne que le développement intérieur de la vie divine. Cf. S. Thomas, Ia, q. XLV, a. 6 et surtout l'ad 2um, où, tout en expliquant les appropriations aux personnes dans l'œuvre de la création du monde, il maintient que la puissance créatrice est, comme la nature divine, commune aux trois personnes.

V. APPENDICE : LE CULTE DE LA TRINITÉ. — Le culte de la Trinité s'impose aux fidèles à un double titre. Tout d'abord, en raison de la majesté divine qui commande, de la part de l'homme, l'adoration et la reconnaissance; ensuite, à cause même de l'importance du mystère trinitaire pour la vie chrétienne.

Le culte de latrie est dû à la divinité comme telle. Les personnes divines, la Trinité n'ayant qu'une même divinité, c'est donc d'un culte de latrie que chaque personne ou les trois personnes dans l'unité divine doivent être adorées. Voir CULTE, t. III col. 2407, 2414. Toutefois cet aspect général de la question soulève certains problèmes particuliers que l'Église a résolus au cours des siècles.

L'importance du mystère pour la vie chrétienne réside essentiellement dans la nature de notre fin dernière. Cette fin consiste dans la vision de Dieu face à face, c'est-à-dire connu dans le mystère de sa trinité. Voir Conc. de Florence, décret *Pro Græcis*, Denz.-Bannw., n. 693 et plus haut, col. 1763; et ici INTUITIVE *(Vision)*, t. VII, col. 2368. Il est indispensable de connaître le but vers lequel nous nous dirigeons, afin de nous disposer par avance au bonheur qui nous est réservé. Le mystère de la Trinité doit donc en réalité diriger nos aspirations et nos désirs. C'est la raison invoquée par Pierre Lombard pour placer l'étude de la Trinité au début de ses Sentences. Voir col. 1719.

1° *Précisions apportées à ces notions générales.* — 1. *Par rapport au culte dû à Dieu.* — On a expliqué à CULTE, t. III, col. 1314, la difficulté théologique que pouvait soulever le mystère de la Trinité relativement au culte dû à Dieu. Le culte est dû à la personne. Si, au point de vue naturel, Dieu nous apparaît personnel, on peut se demander comment, après la révélation du mystère trinitaire, l'adoration peut encore s'adresser à Dieu comme tel, uniquement considéré dans sa nature et abstraction faite des personnes. La réponse a été que nous faisons abstraction, non de la personnalité divine, mais de la distinction des personnes. Ce qui ne nous empêche pas, d'ailleurs, de diriger notre adoration, soit vers la Trinité tout entière comme un tout personnel, soit vers chacune des personnes de la Trinité : la nature divine, dit Léon XIII, « étant la même pour chaque personne, on doit également à chacune, comme à un seul et vrai Dieu, la gloire éternelle due à la majesté divine ». Encycl. *Divinum illud munus*, 9 mai 1897, éd. de la Bonne Presse, t. V, p. 145.

Historiquement, la difficulté n'a pas été directement soulevée pour le Fils. Dès lors que la consubstantialité du Fils fut définie au concile de Nicée, son droit à un culte d'adoration fut expressément reconnu. Mais c'est à l'occasion de l'adoration due au Saint-Esprit que la doctrine de l'Église a dû s'affirmer progressivement. Ce progrès a été indiqué à CULTE, col. 2414-2415. Voir : 1. L'anathématisme de saint Damase, en 380, n. 22, Denz.-Bannw., n. 80. 2. Le symbole dit de Nicée-Constantinople, rappelant que l'Esprit-Saint est *coadoré* et *conglorifié* avec le Père et le Fils, *ibid.*, n. 86. 3. Le IIe concile de Constantinople (553), can. 1, *ibid.*, n. 213. Et la conclusion est que la même adoration est due aux trois personnes, soit prises conjointement, dans l'unité de leur nature, soit prises individuellement, mais *non exclusivement*. « Le

danger, dit encore Léon XIII, dans la foi ou dans le culte, est de confondre entre elles les personnes divines ou de diviser leur nature unique; car la foi catholique vénère un seul Dieu dans la Trinité et la Trinité dans l'unité. » *Id.*, *ibid.*

Aussi, pour éviter de diviser la nature, l'Église s'est toujours refusée, dans son culte extérieur, à les séparer. « Innocent XII, continue Léon XIII, refusa absolument, malgré de vives instances, d'autoriser une fête spéciale en l'honneur du Père. Que si l'on fête en particulier les mystères du Verbe incarné, il n'existe aucune fête honorant uniquement la nature divine du Verbe, et les solennités de la Pentecôte elles-mêmes ont été établies dès les premiers temps, non en vue d'honorer exclusivement le Saint-Esprit pour lui-même, mais pour rappeler sa descente, c'est-à-dire sa mission extérieure. Tout cela a été sagement décidé, afin que la distinction des personnes n'entraînât pas une distinction dans l'essence divine. » *Id.*, *ibid.*

Léon XIII marque par quelques exemples le souci qu'a toujours eu l'Église, dans le culte rendu aux personnes de la Trinité, d'affirmer l'unité de la nature divine dans la distinction des personnes. D'abord, l'institution d'une fête spéciale de la Trinité, rendue obligatoire dans l'Église universelle par le pape Jean XXII; ensuite, la dédicace à la Sainte Trinité de tant d'églises et d'autels; enfin, l'approbation d'un ordre religieux fondé, sous le vocable de la Trinité, pour la délivrance des captifs. Le pape remarque aussi que, dans les prières adressées à l'une des trois personnes, on fait ordinairement mention des autres : « Dans les litanies, une invocation commune accompagne l'invocation adressée séparément à chacune des trois personnes. Dans les psaumes et les hymnes, la même louange est adressée au Père et au Fils et au Saint-Esprit; les bénédictions, les cérémonies rituelles, les sacrements sont accompagnés ou suivis d'une prière à la Sainte Trinité. » Et Léon XIII confirme sa doctrine par l'enseignement de saint Paul, Rom., XI, 36, commenté par saint Augustin, *De Trinitate*, l. I, c. VI, n. 10, *P. L.*, t. XLII, col. 826.

Aucune fête spéciale n'honore donc une personne divine prise à part et considérée dans sa seule nature divine. Les fêtes en l'honneur de la deuxième et de la troisième personne ont pour objet non uniquement leur nature divine, mais leur manifestation personnelle dans une mission visible sur terre. Mais la mission impliquant nécessairement la relation d'origine qui unit les personnes dans la Trinité, voir plus loin, col. 1832 sq., l'adoration s'adressant à une personne en raison de la mission accomplie par elle parmi les hommes implique l'unité de la nature dans la trinité des personnes. En adorant le Verbe incarné, dans sa conception, dans sa naissance, dans sa passion, dans sa résurrection, dans la gloire de son ascension, dans sa royauté ou son sacerdoce, dans son amour divin et humain symbolisé par son cœur sacré, nous ne le séparons pas en réalité du Père qui l'a envoyé et dont il procède, ni du Saint-Esprit auquel, par appropriation, est attribuée l'œuvre de l'incarnation du Verbe et de la sanctification des hommes. En adorant le Saint-Esprit, dans sa mission visible de la Pentecôte, nous adorons également le Père et le Fils dont il procède et qui sont à l'origine même de sa mission.

Autre justification de l'hommage rendu à une personne particulière : la loi des appropriations. « Non, dit encore le pape, que toutes les perfections et toutes les œuvres extérieures ne soient communes aux personnes divines; ...mais parce que, en vertu d'une certaine comparaison et, pour ainsi dire, d'une affinité entre les œuvres et les propriétés des personnes, telle œuvre est attribuée ou, comme on dit, appropriée, à telle personne plutôt qu'à telle autre... : il s'en suit que le Père, principe de toute la divinité, cf. S. Thomas, Iª, q. XXXIX, a. 7, est en même temps la cause créatrice de l'universalité des êtres, de l'incarnation du Verbe et de la sanctification des âmes : *de lui* sont toutes choses; l'Apôtre dit *de lui* (Rom., XI, 36) à cause du Père. Le Fils, Verbe, image de Dieu, est en même temps la cause exemplaire que reflètent toutes choses dans leur forme et leur beauté...; il est pour nous la voie, la vérité, la vie, le réconciliateur de l'homme avec Dieu : *par lui* sont toutes choses. L'Apôtre dit *par lui* à cause du Fils. Le Saint-Esprit est la cause finale de tous les êtres...; bonté divine et amour mutuel du Père et du Fils, il complète et achève par une impulsion forte et douce les opérations secrètes qui ont pour résultat final le salut éternel de l'homme : *en lui* sont toutes choses; l'Apôtre dit *en lui* à cause du Saint-Esprit. » *Id.*, *ibid.*, p. 145. C'est sur cette appropriation au Saint-Esprit de la sanctification des hommes par l'incarnation, et de la conception virginale qui en est le principe; de la fondation de l'Église et de l'effusion des grâces dont la manifestation de la Pentecôte fut le premier symbole; de l'assistance accordée à cette Église jusqu'à la consommation des siècles, soit dans l'enseignement de la vraie foi, soit dans le gouvernement des âmes, de la communication des grâces par les sacrements et tout particulièrement le baptême et la confirmation; enfin, de l'inhabitation de la divinité dans l'âme juste; c'est sur tous ces motifs que Léon XIII fonde le culte spécial rendu au Saint-Esprit qui, si le Christ est le chef et la tête de l'Église, peut véritablement en être appelé le cœur; car « le cœur a une certaine influence cachée et c'est pour cela que l'on compare au cœur le Saint-Esprit qui vivifie et unit l'Église d'une façon invisible ». Lettre *Provida matris*, 5 mai 1895, éd. cit., t. IV, p. 209. Cf. S. Thomas, IIIª, q. VIII, a. 4, ad 2um.

Mais, même dans les actes de culte ainsi appropriés à l'une ou l'autre personne, nous ne les séparons pas dans notre adoration : les liturgistes font en effet remarquer que la forme classique des oraisons est toujours une prière au Père, par Jésus-Christ Notre-Seigneur, vivant avec lui dans l'unité du Saint-Esprit.

2. *Par rapport à la vie chrétienne.* — *a) La forme trinitaire du baptême.* — L'importance du mystère de la Trinité pour la vie chrétienne apparaît dès l'initiation de l'homme à cette vie. Le baptême, qui est l'acte essentiel de cette initiation, ne peut être validement conféré sans la forme trinitaire, indiquée à Matth., XXVIII, 19. Voir, sur les discussions relatives à cette forme, t. II, col. 182-185, cf. 228. Et cette forme est tellement essentielle au baptême qu'à partir du Vᵉ siècle, après toutes les controverses concernant le baptême conféré par les hérétiques, elle devient la pierre de touche de la validité du baptême. Voir col. 232. On connaît la prière touchante de l'Église au moment des funérailles d'un chrétien : elle prie Dieu d'éviter à l'âme du défunt un jugement de vengeance, et la raison qu'elle en donne à Dieu est que le défunt, *dum viveret, insignitus est signaculo sanctæ Trinitatis. Rituel romain*, tit. VI, c. III, n. 7, prière *Non intres* de l'absoute.

b) La nécessité de la foi en la Trinité pour être sauvé. — Saint Thomas propose cette vérité en ces termes :

On ne peut croire explicitement à l'incarnation du Christ (foi qu'il estime nécessaire au salut) sans croire à la Trinité, parce que le mystère de l'incarnation implique que le Fils de Dieu a pris chair, qu'il a régénéré le monde par la grâce du Saint-Esprit et qu'il a été conçu lui-même par l'opération du Saint-Esprit. Aussi la foi en la Trinité, avant la venue de Jésus-Christ a-t-elle été comme la foi en l'incarnation, explicite chez les hommes plus éclairés et implicite et enveloppée de certaines ombres chez ceux qui l'étaient moins. C'est pour cette raison aussi que, sous la loi de grâce, tous les hommes sont tenus de croire explicitement

au mystère de la Trinité et que nul ne peut renaître en Jésus-Christ dans le baptême autrement que par l'invocation des trois personnes divines. IIa-IIae, q. II, a. 8.

Certains auteurs semblent avoir exagéré la portée de cette doctrine en exigeant d'une manière absolue, pour tout homme vivant après la venue du Christ en ce monde, la foi explicite en la Trinité. Voir ces auteurs cités par Coninck, *De act. supernat.*, disp. XIV, n. 134; dont on peut rapprocher R. Martin, *De necessitate credendi et credendorum*, dont on trouvera l'analyse dans Chr. Pesch, *De fide*, n. 458. La thèse de cet auteur est que, même sous la Loi ancienne,la foi aux mystères de l'incarnation et de la Trinité fut nécessaire de nécessité de moyen. Il corrige cependant cette affirmation absolue par un *aliqualiter*, lequel ne concerne d'ailleurs que les hommes moins éclairés de l'Ancien Testament.

Ce qui semble plus exact et plus conforme au gouvernement sage et miséricordieux de la Providence, c'est, comme l'insinue saint Thomas, que, sous la Loi nouvelle, la foi au mystère de la Trinité est nécessaire de la même nécessité que le baptême d'eau. Donc : nécessité de moyen *relative*, la foi explicite pouvant, en cas d'impossibilité absolue, être remplacée par une foi *in voto*, contenue dans la foi explicite aux deux articles requis conformément à Hebr., XI, 6. Cf. Denz.-Bannw., n. 1172. C'est là l'opinion moyenne de Suarez, *De fide*, disp. XII, sect. IV, n. 18, 19; de De Lugo, *id.*, disp. XII, n. 106, 107; des Salmanticenses, *id.*, disp. VI, dub. I, n. 82; opinion que saint Thomas lui-même avait indiquée en quelques mots, *loc. cit.*, a. 6, ad 1um, et qu'on trouve chez les meilleurs auteurs récents de théologie soit dogmatique, soit morale. Cf. Billot, *De virtutibus infusis*, Rome, 1905, p. 331; Vermeersch, *Theologia moralis*, t. II, n. 10; Lehmkuhl, *id.*, t. I, n. 277; Ballerini, *Opus morale*, t. II, n. 20; Chr. Pesch, *De fide*, prop. XXX, n. 448 sq., etc. Voir également Reg.-M. Schultes, *Fides implicita, Geschichte der Lehre von der fides implicita und explicita in der katholischen Theologie*, t. I, Ratisbonne, 1920, p. 86 sq.

Que la foi explicite au mystère de la Sainte Trinité soit de nécessité tout au moins de précepte, et cela principalement en vue de la justification et de la préparation aux sacrements, cela résulte : implicitement de la déclaration du concile de Trente touchant le fondement de la justification, lequel est « un mouvement de foi », sess. VI, c. VI, VIII, Denz.-Bannw., n. 798, 801; or, le mystère de la Sainte Trinité est le fondement de toutes les vérités à croire; explicitement, de la réprobation par Innocent XI des propositions laxistes, n. 64 et 65, Denz.-Bannw., n. 1214, 1215. De cette réprobation, en effet, il résulte qu'un homme ne saurait être absous s'il ignore le mystère de la Trinité et celui de l'incarnation, et qu'il ne suffit pas d'y avoir cru une fois dans la vie. L'Église demande donc une connaissance et une foi explicites au moment de la réception du sacrement.

Que la foi explicite au mystère de la Sainte Trinité soit de nécessité de moyen relative, cela semble résulter de la réponse suivante du Saint-Office (25 janvier 1703, renouvelée le 30 mai 1898).

Utrum, ante quam adulto conferatur baptismus, minister ei teneatur explicare omnia fidei nostræ mysteria, presertim si est moribundus, quia hoc perturbaret mentem illius. An non sufficeret, si moribundus promitteret fore, ut, ubi e morbo convalesceret, instruendum se curet?	On demande si, avant de conférer le baptême à un adulte, le ministre est tenu de lui expliquer tous les mystères de notre foi, surtout dans le cas où cet adulte serait à l'article de la mort et qu'on craindrait de lui apporter ainsi du trouble. Ne serait-il pas suffisant de faire promettre au moribond de s'instruire s'il vient à se relever de sa maladie?
Resp. : Non sufficere promissionem, sed missionarium teneri adulto, etiam moribundo, qui incapax omnino non sit, explicare mysteria fidei, *quæ sunt necessaria necessitate medii, ut sunt præcipue mysteria Trinitatis et incarnationis.* (*Acta S. Sedis*, t. XXX, p. 700, nota).	Cette promesse ne saurait suffire. Le missionnaire est tenu d'expliquer à l'adulte, même moribond, qui n'est pas absolument incapable de l'entendre, les mystères de la foi qui sont nécessaires de nécessité de moyen, tels principalement les mystères de la Trinité et de l'incarnation.

Ainsi, selon la pensée du Saint-Office, la foi explicite, lorsqu'elle est possible, est requise de l'adulte avant de recevoir le baptême, parce que cette foi est, comme la foi en l'incarnation et en d'autres vérités moins importantes que la réponse n'indique pas explicitement, nécessaire de nécessité de moyen pour le salut.

Ces indications générales suffisent à montrer l'importance pratique de la foi en la Trinité. Toute la vie chrétienne en doit être imprégnée; c'est là le sens des nombreuses pratiques recommandées par l'Église, signe de la croix, invocations et prières auxquelles fait allusion Léon XIII dans sa lettre *Divinum illud munus.* Il s'agit, en effet, de développer en nous l'image de la Trinité; cf. S. Augustin, *De Trinitate*, l. IX, c. I, *P. L.*, t. XLII, col. 959-961, en attendant l'épanouissement radieux de cette image dans la gloire de la vision béatifique.

2° *La fête liturgique de la Sainte Trinité.* — Léon XIII déclare, on l'a vu, que « pour maintenir ses enfants dans l'intégrité de la foi, l'Église a institué une fête de la Sainte Trinité ». C'a été, en effet, le résultat heureux de cette institution, finalement sanctionnée par Jean XXII.

Primitivement, on ne sentait pas le besoin d'une telle fête. Le culte catholique tout entier n'est-il pas un hommage à la Trinité? « La messe, sacrifice du Fils incarné, est offerte à Dieu, donc aux trois personnes divines; on la commence par *In nomine Patris*, etc.; on la continue par le *Gloria in excelsis Deo*, le *Sanctus;* le *Gloria Patri...*, hommage à la Trinité, y est souvent répété; le canon de la messe s'achève par une admirable doxologie : *est tibi Deo Patri*, etc. » On pourrait ajouter la belle prière à la Trinité qui suit l'offertoire. « A l'office, après *Deus in adjutorium*, on chante *Gloria Patri* qui termine chaque psaume; on le trouve aux versets, aux répons; les hymnes ont pour dernière strophe une doxologie à la Trinité; le *Te Deum*, hommage à la Trinité, achève les matines commencées ainsi que prime par la récitation du *Credo* : Je crois en Dieu un et trine; les bénédictions qui précèdent les leçons du Ier et du IIe nocturne sont à la louange de la Trinité. Les sacrements, les exorcismes, les bénédictions sont accomplis en son nom... Tout le culte est donc ordonné à la gloire du Père, du Fils et du Saint-Esprit; chaque jour est la fête de la Trinité tout entière, à plus forte raison chaque dimanche. » L.-A. Molien, *La prière de l'Église*, t. II, Paris, 1924, p. 541.

On lira dans Molien, *op. cit.*, p. 542-545, l'origine de la fête de la Trinité. La messe de la Trinité, vraisemblablement composée par Alcuin, était primitivement une messe votive, pour les dimanches où il n'y avait pas d'office propre. Quand la messe d'ordination du samedi après la Pentecôte n'eut plus lieu au cours de la nuit du samedi au dimanche, mais fut reportée à l'après-midi du samedi et même au samedi matin, tout naturellement on combla le vide par la messe de la Trinité. Certaines Églises, et notamment celle de Liége, l'une des premières sinon la première, considérèrent dès lors le dimanche octave de la Pentecôte comme le siège d'une fête en l'honneur de la Sainte Trinité. Cf. dom Lambert Beauduin, *L'origine*

de la fête de la Sainte Trinité, dans *Les Questions liturgiques et paroissiales* de Louvain, t. II, 1911-1912, p. 380-383; cf. dom Joseph Kreps, t. VIII, 1923, p. 139-140. Au XIIe siècle, Rupert de Deutz parle de la messe en l'honneur de la Trinité comme d'une messe partout connue et d'institution carolingienne. L'usage s'en établit peu à peu en Gaule, en Germanie, dans les Pays-Bas et en Angleterre. Des synodes diocésains émettent le vœu qu'on célèbre partout la fête. Cîteaux l'adopte en 1271; Cluny l'avait déjà adoptée auparavant. Mais l'Église romaine se refusait à sanctionner l'usage. Alexandre III († 1181) le rejette expressément. *Lettre à l'évêque de Terdon, P. L.*, t. CC, col. 1349. Sicard de Crémone († 1215) dit bien dans le *Mitrale*, *P. L.*, t. CCXIII, col. 385-387, que Grégoire VII aurait approuvé une fête de la Sainte Trinité le dernier dimanche de l'année ecclésiastique; mais on n'a pas retrouvé cet acte. Voir dom Beauduin, *art. cit.*, p. 382. Personnellement, Sicard rejette l'usage comme contraire à la pratique romaine, col. 386. Malgré cela, la fête continua d'être célébrée un peu partout dans les pays où elle avait pris naissance et Jean XXII, condescendant à l'usage de son pays d'origine, la France, l'étendit en 1334 à l'Église universelle en la fixant à sa date habituelle du dimanche octave de la Pentecôte. L'acte pontifical d'institution est introuvable dans le Bullaire et dans Mansi; mais tous les auteurs sont d'accord sur ce point. Cf. dom Beauduin, *ibid.*, p. 382. Et la fête est bien à sa place : « Après avoir célébré l'avènement du Saint-Esprit, nous chantons le dimanche suivant la gloire de la Sainte Trinité, car aussitôt après la descente de ce divin Esprit commencèrent la prédication et la croyance et, dans le baptême, la foi et la confession au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit. » Rupert de Deutz, *De divinis officiis*, l. XI, c. I, *P. L.*, t. CLXX, col. 293 B.

Cette étude, étant elle-même d'un caractère général, doit par les indications qu'elle renferme, se servir de bibliographie. Il sera néanmoins utile d'indiquer quelques travaux susceptibles de fournir au lecteur d'utiles orientations.

En ce qui concerne les scolastiques, la marche des idées et la suite des auteurs est, dans l'ensemble, bien indiquée dans le manuel de *Patrologie* du P. Cayré, t. II; et l'on trouvera de précieux renseignements dans Grabmann, *Die Geschichte der scholastischen Methode*. On se référera également aux *Études* du P. Th. de Régnon, maintes fois signalées au cours de l'article, au *De Trinitate* de Petau, la doctrine patristique y étant souvent rapprochée de la systématisation scolastique. L'ouvrage monumental de dom Ceillier renferme d'intéressantes vues générales et particulières, *Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques*, éd. Vivès, t. XIV (I et II). Enfin, sur l'ensemble des écoles du Moyen Age, il est indispensable de consulter M. Schmaus, *Der « Liber propugnatorius » des Thomas Anglicus und die Lehrunterschiede zwischen Thomas von Aquin und Duns Scotus*, Munster, 1930, et, sur un objet plus restreint, A. Stohr, *Die Hauptrichtungen der speculativen Trinitätslehre im XIII. Jahrhundert*, dans *Theol. Quartalschrift*, 1925, p. 113 sq. — Ces vues très générales ne dispensent pas de recourir aux monographies concernant chaque auteur, indiquées soit dans la bibliographie des articles qui leur sont consacrés, soit dans cette étude au fur et à mesure que leurs noms se sont présentés.

Pour les controverses relatives à la procession du Saint-Esprit, touchées ici dans une mesure très restreinte conformément au plan même de l'article, il suffira de se reporter aux deux articles ESPRIT-SAINT *(La procession de l')* et FILIOQUE, et aux bibliographies copieuses qu'ils comportent. Les articles concernant PHOTIUS, et le SCHISME D'ORIENT fournissent également un appoint utile, ainsi que l'étude de J. Slipyj, *Die Trinitätslehre des byzantinischen Patriarchen Photios*, Inspruck, 1921 et surtout, pour la suite de la controverse, après le concile de Florence, l'ouvrage du P. Jugie, *Theologia christianorum orientalium*, t. II, Paris, 1932; du même, *De processione Spiritus sancti ex fontibus revelationis et secundum Orientales dissidentes*, Rome, coll. *Lateranum*, t. II, 1937.

L'exposé général des thèses protestantes et rationalistes est suffisamment fait aux articles *Trinité*, *Antitrinitaires et Unitaires* de l'*Encyclopédie des sciences religieuses* de Lichtenberger. Le complément sera donné dans Trechsel, *Die protestantischen Antitrinitarier vor Faustin Socin*, Heidelberg, 1839 et par l'ouvrage déjà vieilli, mais suffisant pour les époques et la matière que nous avons étudiées, de I.-A. Dorner, *Histoire de la théologie protestante*, tr. fr. Paumier, Paris, 1870. Voir également L. Gouget, *La Sainte Trinité et les doctrines antitrinitaires*, 2 vol., Paris, 1905.

Sur le culte de la Trinité : Schwickavius, *De augustissima et SSma Trinitate cognoscenda, amanda, laudanda, libri tredecim*, Mayence, 1619; De Bugis, *Tractatus de adorandæ Trinitatis mysterio*, Lyon, 1671; Nadasi, *Spirationes theologicæ ad unum et trinum Deum in 52 hebdomadas distributæ*, Vienne, 1756. L'ouvrage du P. Charles van den Abeele, *Introduction à l'amour égal envers les trois personnes divines* a été réédité dans la *Petite Bibliothèque chrétienne* sous le titre : *La plus auguste des dévotions*, 1875 et *La Très Sainte Trinité et l'esprit chrétien*, 1883. Plus récemment le P. Laborde, S. J., a publié, en deux volumes, *Dévotion à la Sainte Trinité*, Paris-Tournai, t. I, 1922; t. II, 1925. L'ouvrage comprend quatre parties : I. Considérations générales. II. Nos rapports avec la Sainte Trinité. III. Historique de la dévotion à la Très Sainte Trinité. IV. La Très Sainte Trinité dans l'âme des saints. Fréquemment le P. Laborde rappelle un des fondements de la dévotion envers la Trinité : l'habitation des personnes divines dans l'âme juste. Les ouvrages concernant cette habitation (voir l'article suivant) renferment donc, eux aussi, de précieuses indications relatives à cette dévotion. On recourra également aux études concernant la dévotion au Saint-Esprit, notamment à C. Friethoff, O. P., *De Spiritus Sancti recta invocatione* dans l'*Angelicum*, 1930, p. 314 sq.

A. MICHEL.

TRINITÉ (MISSIONS ET HABITATION DES PERSONNES DE LA). — Ces questions ayant été réservées à l'article TRINITÉ, nous leur consacrons, à la suite de l'étude de la théologie trinitaire, un article spécial. On étudiera donc : I. Les missions des personnes de la Trinité. II. L'habitation de ces personnes dans l'âme juste (col. 1841).

I. MISSIONS DES PERSONNES DE LA TRINITÉ. — Les théologiens, dans leurs commentaires de la question XLIII de la *Somme théologique*, ont coutume d'exposer : la notion générale des missions divines, les missions visibles et les missions invisibles.

1° *Notion générale.* — 1. *Les éléments d'une mission.* — En celui qui est envoyé, la mission comporte un point de départ : quelqu'un l'envoie, et un point d'arrivée : il est envoyé quelque part. Sous le premier aspect, la mission peut provenir d'un conseil, d'un commandement ou même parfois simplement d'une origine naturelle, comme c'est le cas des rayons lumineux « envoyés » par le soleil. Sous le second aspect, celui qui est envoyé peut avoir pour terme un lieu nouveau de séjour, ou même une nouvelle manière d'être dans le même lieu; mais il faut que ce soit en vertu de sa mission. Ainsi l'ambassadeur député par son gouvernement pour le représenter à l'étranger reçoit une mission; mais reçoit également une mission le citoyen qui, habitant déjà à l'étranger, y devient représentant de son gouvernement. Un fils, malgré l'origine qu'il tient de son père, n'est pas pour autant envoyé par celui-ci partout où il va, car sa naissance est sans influence sur le lieu qu'il fréquente. S. Thomas, Ia, q. XLIII, a. 1; Billot, *De Deo trino*, 7e édit., Rome, 1926, p. 641. En bref, toute mission implique : 1. distinction de l'envoyé et du mandant; 2. influence du mandant sur l'envoyé et dépendance de celui-ci par rapport à celui-là; 3. en vertu de cette influence, nouvelle présence de l'envoyé là où il n'était pas, du moins comme tel, auparavant. Galtier, *De SS. Trinitate*, n. 391.

2. *Application aux personnes divines.* — Il convient avant tout de rappeler les trois modes de présence de Dieu, *puissance*, *présence*, *essence*. *Sum. theol.*, Ia, q. VIII, a. 3. Conséquemment, Dieu pourra acquérir

un mode nouveau de présence soit que, par sa puissance, il exerce en un lieu une opération nouvelle, soit que, par sa providence, il prenne un soin particulier d'une créature, soit que, par son essence, il devienne présent à un être d'une manière plus spéciale, comme c'est le fait du Verbe par rapport à l'humanité qu'il s'est unie dans le mystère de l'incarnation. Cela posé, il est facile de comprendre que Dieu, présent partout et toujours, puisse « venir » en un lieu en acquérant un nouveau mode de présence en ce lieu, ou « s'en aller », s'il vient à abandonner ce mode de présence. L'eucharistie nous offre ici un exemple obvie. Cette « venue » et ce « retrait » se font évidemment sans la moindre mutation en Dieu; ils marquent simplement un effet nouveau dans le terme extrinsèque qui seul reçoit le changement en raison d'une relation nouvelle avec Dieu, relation de raison de Dieu à la créature, relation réelle de la créature à Dieu.

Ce qu'on peut dire de Dieu en général, on peut le dire des personnes divines (avec la restriction qu'on apportera tout à l'heure en ce qui concerne le Père), chaque fois qu'un effet, propre ou approprié à une personne, se produit *ad extra*. Ainsi Dieu « visite » son peuple, quand ce peuple est l'objet d'une protection plus spéciale; ainsi l'Esprit Saint est « venu » féconder la vierge Marie, en raison de la conception virginale.

3. *Rapport des missions aux processions.* — Quand il s'agit de mission des personnes divines, on ne saurait supposer en la personne qui envoie un acte spécial de volonté, commandement ou conseil, ni une impulsion nouvelle imprimée à la personne envoyée : dans la vie trinitaire, toute l'influence se réduit à la procession d'origine.

De ce principe, il faut immédiatement tirer une conséquence. D'une manière générale, sans doute, les trois personnes divines « accompagnent » toujours la mission de l'une d'entre elles : la mission divine est corrélative à un effet produit *ad extra* et tout effet *ad extra* est commun aux trois personnes. Voir ci-dessus, col. 1822 sq. Mais puisque, pour être « envoyée » la personne divine doit recevoir une mission et qu'en Dieu cette mission ne peut être que la procession d'origine, le Père, principe sans principe, ne saurait être envoyé. La mission est donc propre au Fils et au Saint-Esprit. Toutefois, avec le Fils et le Saint-Esprit, le Père peut « venir ». Cf. Joa., XIV, 23.

Cette affirmation, qui semble évidente au premier abord, a cependant soulevé entre théologiens quelque controverse et saint Thomas lui-même a varié de sentiment à ce sujet. Tout d'abord, à la suite de Pierre Lombard, *In Ium Sent.*, dist. XV, q. I, a. 2, il avait admis que la mission divine consistait *principalement* et *formellement* dans la production *ad extra* d'un nouvel effet. C'était également l'interprétation de saint Bonaventure. Mais, dans la *Somme théologique*, Ia, q. XLIII, a. 2, et ailleurs, le Docteur angélique affirme clairement que la mission divine comporte essentiellement une procession et une origine éternelles, à laquelle se rattache un terme temporel : *habitudo divinæ personæ ad suum principium non est nisi ab æterno. Loc. cit.*, ad 3um. Scot et les scotistes retiennent encore l'interprétation de saint Bonaventure. Question de mots plus que de doctrine, puisque tous admettent que seules sont dites envoyées les personnes du Fils et du Saint-Esprit, termes d'une procession divine. Cf. Salmanticenses, *De Trinitate*, disp. XIX, dub. II, n. 26. Les deux éléments sont nécessaires. Voir plus loin, col. 1833. Une difficulté pourrait être soulevée sur ce point en raison de ce que le Fils est dit « conduit par l'Esprit Saint », Matth., IV, 1; Luc., IV, 1; cf. Is., XLVIII, 16; LXI, 1 (ces deux derniers textes pourraient être appliqués au Christ). Difficulté aisément soluble : rien n'empêche qu'un effet particulier de la mission plus générale du Fils, effet relevant de la nature humaine, soit placé sous l'influence spéciale de l'Esprit Saint. D'ailleurs, en ce qui concerne Isaïe, le texte hébreu signifie non pas l'Esprit-Saint, troisième personne de la Trinité, mais la divinité. Cf. Pesch, *De Deo trino*, n. 654; XIe concile de Tolède, Denz.-Bannw. n. 285.

4. *Définition et division.* — En tenant compte de ces nuances théologiques, on pourrait définir la mission d'une personne divine : « l'éternelle procession de la personne envoyée en relation avec un effet temporel produit dans la création. » Galtier, n. 394. Un double élément est ici indiqué, qui permet de réduire le léger conflit auquel on a fait allusion. La procession divine comporte tout d'abord la procession éternelle, marquant l'influence du mandant sur l'envoyé et se prolongeant dans le temps par l'acquisition d'une relation nouvelle à la créature; ensuite l'effet temporel, produit par la personne envoyée et qui justifie le nouveau mode de présence, fondement de la nouvelle relation. On notera que cet effet temporel doit être un effet libre. Cf. Galtier, n. 394, 397; Billot, p. 642.

On divise les missions divines en missions *visibles* et missions *invisibles*. La mission est visible ou invisible selon que la personne envoyée acquiert dans le monde créé un nouveau mode de présence visible ou invisible. Mission visible du Fils : l'incarnation; du Saint Esprit : les langues de feu à la Pentecôte. Mission invisible du Fils dans l'âme où il vient habiter avec le Père, Joa., XIV, 23; du Saint-Esprit, par les effets invisibles de la grâce sous toutes les formes : illumination, révélation, justification, etc.

Jean de Saint-Thomas établit entre l'une et l'autre mission trois points de ressemblance et trois points de dissemblance. Ressemblances : l'une et l'autre mission sont ordonnées à la manifestation de la personne envoyée et de sa mission; à une communication spéciale des personnes divines à la créature vers laquelle sont envoyées ces personnes; à la sanctification de cette créature ainsi ramenée vers sa fin surnaturelle. Dissemblances : la mission visible est réalisée dans un effet sensible qui manifeste et représente la personne envoyée, soit par une union substantielle à la créature (mystère de l'incarnation), soit par une apparition qui est le signe de la personne envoyée et de la sanctification par elle opérée, tandis que la mission invisible est réalisée uniquement dans l'effet intérieur et spirituel de l'âme qu'elle sanctifie. La mission visible attire d'une certaine manière la personne divine en ce monde; la mission invisible entraîne plutôt la créature vers Dieu. Enfin, dans la mission visible, une personne se manifeste sans l'autre; dans la mission invisible, le Fils et le Saint-Esprit sont envoyés, mais le Père vient avec eux. *De Deo trino*, disp. XVII, a. 2, n. 3.

2° *Missions visibles.* — 1. *Existence.* — Le *fait* de la mission visible du Fils et du Saint-Esprit est si clairement indiquée par l'Écriture qu'il est, sans contestation d'aucun théologien, un dogme de la foi. En ce qui concerne la mission visible du Fils dans l'incarnation, les textes abondent chez saint Jean : I Joa., IV, 9, 10, 14; cf. Joa., III, 17; IV, 34; V, 24, 36-38; VI, 29, 38, 39, 40, 44, 58; VII, 16, 18, 28, 29, 33; VIII, 16, 18, 26, 29; X, 36; XI, 42; XII, 49; XIII, 20; XIV, 24; XVII, 3, 8, 18, 21, 23, 25; XX, 21. Voir aussi Rom., VIII, 3; Gal., IV, 1. En ce qui concerne la mission visible du Saint-Esprit, elle est promise par le Christ, Joa., XIV, 26; XV, 26; cf. XVI, 7, 13; réalisée à la Pentecôte, Act., II, 1-5; cf. Gal., IV, 6. L'apparition des langues de feu n'est pas d'ailleurs la seule mission visible du Saint-Esprit. Voir plus loin.

La mission visible du Fils est unique. C'est l'incarnation. Mission *substantielle*, en ce sens qu'elle fut réalisée par l'union hypostatique. Voir HYPOSTATIQUE

(Union), t. VII, col. 512 sq. Il était convenable que cette mission fût substantielle, en raison du but poursuivi dans la rédemption, la réparation surabondante et infinie pour les péchés des hommes. Il était convenable aussi qu'elle fût visible, afin que le Fils pût mieux révéler le Père et apparaître aux hommes comme l'auteur de leur sanctification. Voir INCARNATION, t. VI, col. 1464 sq.

Les missions du Saint-Esprit sont, disent les théologiens, au moins au nombre de quatre : deux à l'égard du Christ lui-même, à son baptême sous la forme d'une colombe, Matth., III, 16; Luc., III, 22; à la transfiguration, sous la forme d'une nuée lumineuse, Matth., XVII, 5; Marc., IX, 6; Luc., IX, 34-35; II Petr., I, 17; deux à l'égard des apôtres, après la résurrection du Sauveur, quand le Saint-Esprit leur fut donné par le Christ d'une manière sensible, en soufflant sur eux, Joa., XX, 22; à la Pentecôte, sous la forme de langues de feu. Act., II, 3-4. Certains auteurs rattachent aussi à une mission visible du Saint-Esprit la prédication extraordinaire des apôtres, Act., II (en entier), les manifestations charismatiques de la primitive Église. Act., VIII, 6-13, 17-18; X, 44-46; XI, 15; XIX, 6, etc, Cf. A. d'Alès, *De Deo trino*, p. 262; Galtier, n. 467. Mais, sous ces manifestations diverses, la mission du Saint-Esprit est purement représentative. Galtier, n. 466.

2. *Relation aux personnes divines.* — La doctrine sur ce point a été nettement formulée par A. d'Alès, th. XII, p. 257. Considérée dans son terme, *terminative*, la mission visible se réfère à la seule personne envoyée; considérée en elle-même, elle est l'œuvre commune des trois personnes. Autre chose, en effet, est la formation du signe, ordonné à la manifestation d'une chose; autre chose, la manifestation même de la chose par ce signe. Le premier aspect relève de l'opération *ad extra* et par conséquent de la volonté et de la puissance communes aux trois personnes; le second se termine à la personne signifiée, qui peut être unique. Ainsi, dans l'incarnation, l'œuvre même de l'incarnation a été réalisée par la volonté et la puissance des trois personnes; si on la rapporte plus spécialement au Saint-Esprit, cf. Luc., I, 35, c'est par appropriation. Ainsi, à la Pentecôte, la formation des langues de feu fut l'œuvre commune des trois personnes; mais la manifestation humaine du Verbe par l'humanité du Christ s'est terminée au seul Verbe et la manifestation de l'Esprit par les langues, au seul Esprit. Seulement, tandis que la manifestation de l'Esprit saint est purement représentative et n'implique qu'une mission représentative, sans autre union avec la personne représentée qu'une simple relation de raison, la manifestation du Verbe dans l'incarnation est réelle; elle implique une mission substantielle, possible et réalisée par l' « assomption » de l'humanité à l'hypostase du Fils de Dieu. Voir HYPOSTATIQUE *(Union)*, t. VII, col. 518-519; Galtier, n. 465.

La mission visible du Fils et du Saint-Esprit sera donc la manifestation temporelle de l'une de ces deux personnes, grâce à un signe sensible réalisé par les trois personnes en vue de cette manifestation strictement personnelle. Le Père ne peut être « envoyé » visiblement, mais il peut sensiblement manifester sa présence, c'est-à-dire « venir » visiblement, lui aussi. Au baptême du Christ, ne s'est-il pas manifesté en disant : « Celui-ci est mon Fils bien-aimé »? Matth., III, 17; Luc., III, 22.

Mais, si la mission visible doit être manifestée par un signe sensible qui permette de discerner la personne envoyée, on ne pourra considérer comme signes de mission les visions imaginatives des anciens prophètes, connues d'eux seuls; les apparitions angéliques sous formes humaines, manifestation d'anges et non de personnes divines; ni même la collation du Saint-Esprit par le signe sensible du sacrement, car le signe sacramentel produit en la signifiant la grâce œuvre du Saint-Esprit, mais ne la manifeste pas. Il est tout au plus le signe sensible d'une mission invisible.

3° *Missions invisibles.* — 1. *Le fait des missions invisibles affirmé par l'Écriture*, — L'Écriture semble attribuer à une mission du Fils (de la Sagesse divine) l'œuvre de la création. Prov., VIII, 38; Sap., VIII, 1, etc.; cf. Joa., I, 3; V, 17. Mais il y a aussi une mission invisible du Fils dans l'âme des fidèles. Car, si Dieu vient dans l'âme des justes, le Père y habitera avec le Fils, Joa , XIV, 23; Jésus est dans le Père, ses disciples sont en lui et lui en eux, Joa., XIV, 27; cf. Eph., III, 17; I Joa., II, 24; IV, 12-13, 15, 16. Ainsi le Christ vit dans le juste, Gal., II, 20; cf. Rom., VIII, 10, parce que le juste vit dans la foi du Christ, Gal., II, 21; cf. Eph., III, 17. Ceux qui ont été baptisés ont revêtu le Christ, Gal., III, 27; cf. Rom., VI, 3-5. Ils en sont devenus les membres. I Cor., XII, 27; Eph., IV, 15-16.

La présence du Fils entraîne celle du Saint-Esprit. Rom., VIII, 10-11; Gal., IV, 4-6. La mission invisible du Saint-Esprit en vue de la sanctification des âmes est déjà peut-être entrevue dans l'Ancien Testament. Is., XI, 1-3; XLI, 1; Ez., XXXVI, 27; Zach., XII, 10. Elle est fréquemment mentionnée dans le Nouveau. Tout d'abord le Saint-Esprit y est représenté comme la cause immédiate de la collation des grâces, surtout par les sacrements : l'accès du royaume de Dieu n'est promis qu'à ceux qui renaissent de l'eau et de l'Esprit; Joa., III, 5; cf. Tit., III, 5; Act., II, 38; II Cor., I, 22; Eph., I, 13, 14; IV, 30. C'est au nom du Saint-Esprit, uni au Père et au Fils, qu'est conféré le baptême, Matth., XXVIII, 19, comme c'est par la vertu du Saint-Esprit qu'est communiqué le pouvoir de remettre les péchés. Joa., XX, 22. De plus, le Saint-Esprit apparaît comme la cause exemplaire à laquelle se rapporte l'effet de sanctification produit dans les âmes, quel que soit l'aspect que revête cet effet. Aux persécutés, l'Esprit-Saint suggèrera ce qu'ils doivent répondre à leurs persécuteurs. Matth., X, 19-20; cf. Luc., XII, 11-12. Le Christ enverra ainsi sur les apôtres qui doivent être ses témoins dans le monde l'Esprit promis par le Père, Luc., XXIV, 49; ainsi, par l'Esprit et grâce à leur foi, ils deviendront des « sources d'eau vive ». Joa., VII, 38. Le Christ a donc prié son Père et celui-ci donne aux apôtres le Paraclet, Esprit de vérité, qui demeurera avec eux pour l'éternité; il demeurera près d'eux, en eux, Joa., XIV, 16-17; demeurant en eux, il leur enseignera toutes choses, Joa., XIV, 25-26; et, par eux, portera témoignage en faveur du Christ. Joa., XV, 26; cf. XVI, 13-15; Act., I, 8. Par l'Esprit-Saint qui nous a été donné, la charité de Dieu est répandue en nos cœurs; aussi notre espérance ne saurait-elle être déçue. Rom., V, 5; cf. Gal., IV, 6. C'est l'Esprit-Saint qui aide notre faiblesse et, pour nous, demande en « gémissements inénarrables » ce qui nous convient. Rom., VIII, 26. Le sang du Christ, offert par lui à Dieu, purifie notre conscience de ses œuvres mortes. Hebr., IX, 14. L'Esprit laisse dans l'âme une onction permanente. I Joa., II, 20, 27. Habitant en nous, il sera le principe de notre résurrection, comme il fut celui de la résurrection du Christ. Rom., VIII, 11. Cette venue du Saint-Esprit, promise par le Christ, est pour nous le principe d'une déification, I Petr., I, 3-4, d'une filiation et d'une adoption divines, Rom., VIII, 14-16; elle fait de nous le temple de Dieu, le temple de l'Esprit-Saint. I Cor., VI, 19; cf. III, 16; II Cor., VI, 16. Sur toute et exposé, voir A. d'Alès, *De Deo trino*, p. 262-263.

Dans ces textes, l'Esprit Saint apparaît comme l'artisan propre et immédiat du salut des hommes. On remarquera cependant qu'aucun de ces textes ne l'indique expressément comme l'unique artisan du salut,

à l'exclusion du Père et du Fils. S'il est indiqué ici comme l'intermédiaire entre les deux premières personnes et nous, on peut conjecturer que c'est en raison de l'ordre de son origine : procédant du Père et du Fils, ou du Père par le Fils, il achève et couronne, par sa mission invisible dans les âmes, l'œuvre de la Trinité tout entière. Cette solution semble implicitement contenue dans les textes où se trouve affirmée, en la mission de l'Esprit, l'union intime des trois personnes. Ainsi, après avoir promis à ceux qui gardent ses commandements l'habitation permanente du Saint-Esprit, Joa., XIV, 16-17, le Christ ajoute, quelques lignes plus loin : « Si quelqu'un m'aime, il gardera mes commandements et mon Père l'aimera; *nous* viendrons à lui et ferons notre séjour en lui. » *Ibid.*, 23. L'expression « temple de Dieu », I Cor., III, 16-17; II Cor., VI, 16, est l'équivalent de « temple du Saint-Esprit », I Cor., VI, 19. Pareillement les formules ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ et ἐν Πνεύματι sont, chez saint Paul, la plupart du temps, interchangeables. Cf. F. Prat, *La théologie de saint Paul*, t. II, 6e édit., note M, p. 476-480.

2. *L'affirmation de la Tradition.* — Toute la Tradition reprend les deux idées maîtresses des textes scripturaires : mission invisible du Fils et surtout du Saint-Esprit, à l'occasion de la sanctification des âmes, et habitation dans les âmes ainsi visitées des personnes de la Trinité.

a) Déjà à l'époque subapostolique, saint *Ignace d'Antioche* exhorte les fidèles à garder leurs corps, temple de Dieu, *Ad Phil.*, IX, 2; à agir en tout comme si Dieu habitait en nous, de telle sorte que nous soyons ses temples et que notre Dieu soit avec nous, *Ad Eph.*, XV, 3. Aussi sommes-nous Θεοφόροι et Χριστοφόροι. *Ibid.*, IX, 2.

b) Saint *Irénée* rappelle fréquemment que le Fils, envoyé par le Père, nous révèle celui-ci en nous. *Cont. hær.*, IV, VI, 3-7, *P. G.*, t. VII, col. 987 C-990 C. « L'Esprit se mêle à l'âme... Sont parfaits ceux qui possèdent en eux habituellement l'Esprit de Dieu »; V, VI, 1 et 2; VIII, 1-2, col. 1137 A-1139 B; 1141 C-1142 B. Voir aussi *Demonstratio*, 7, 47, *P. O.*, t. XII, p. 760, 779. Cf. A. d'Alès. *La doctrine de l'Esprit dans saint Irénée*, dans *Rech. de science rel.*, 1924, p. 521, 525-530. Bien plus, le Père, le Fils et l'Esprit-Saint sont doublement unis dans l'œuvre de la sanctification des hommes, tout d'abord en ce que le don de Dieu descend du Père au Fils et du Fils au Saint-Esprit pour parvenir aux hommes; ensuite, en ce que l'hommage de l'homme monte par l'Esprit-Saint au Fils et par le Fils au Père avant que soit consommé son salut. Cette économie divine, conforme à l'ordre des processions trinitaires, se prolonge dans l'effusion du Saint-Esprit dans les âmes : « Descendu sur le Fils de Dieu devenu Fils de l'homme, le Saint-Esprit se repose dans les hommes et habite dans les créatures de Dieu, y opérant la volonté du Père par une transformation de l'homme ancien au nouveau. » Cette action de l'Esprit-Saint s'achève dans la prédication de l'Évangile et la vie de l'Église. *Ibid.*, III, XVII, 1, 2, col. 929 B-930 A; IV, XX, 5, col. 1035 AB; cf. XXXIII, 7, col. 1077 A; XXXVI, 1, 5, col. 1090-1094; XXXVIII, 3, col. 1108 B; V, XXXVI, 2, col. 1223 B.

c) Tertullien enseigne que l'Esprit-Saint, reçu dans la régénération baptismale, est perdu par le péché et recouvré par la pénitence. *De pœnitentia*, II; *De pudicitia*, IX, *P. L.* (1844), t. I, col. 1229 B; t. II, col. 997 CD. Cf. Galtier, *De pœnitentia*, n. 148-151.

Les *Pères grecs* enseignent communément que les créatures raisonnables, hommes et anges, ne peuvent être justifiées, sanctifiées et déifiées que par leur participation aux personnes divines. Ils recourent fréquemment, pour prouver la divinité du Fils ou du Saint-Esprit à l'argument suivant : Notre sanctification ou déification consiste dans la sainteté divine participée; or, cette sanctification est réalisée par notre participation au Fils et au Saint-Esprit. Donc le Fils et le Saint-Esprit sont la sainteté substantielle, la substance divine. Ainsi,

d) Saint Athanase enseigne notre déification dans le Père par notre participation au Fils. *De syn.*, 51, *P. G.*, t. XXVI, col. 784 AB; 53, col. 788 CD; *Ad Serap.*, II, 4, col. 613 C; *Cont. arianos, Or.* I, 9, col. 29 A; *De decret. Nic.*, 24, t. XXV, col. 460 A. Même enseignement touchant le rôle du Saint-Esprit, onction et sceau dans lesquels le Verbe imprime son onction et son sceau (à propos de I Joa., IV, 13), *Ad Serap.*, I, 24, t. XXVI, col. 585 C-588 A; cf. 22-23, col. 584 AD; 31, col. 600 AC. Il s'en faut toutefois que, dans cette œuvre de sanctification, Athanase sépare le Père du Fils et de l'Esprit-Saint; cette œuvre est ἐκ Πατρὸς δι' Υἱοῦ ἐν Πνεύματι Ἁγίῳ. Cf. *Ad Serap.*, I, 20, col. 577 B-580 A. Et, de ce que, par l'Esprit-Saint, l'homme est rendu participant de la nature divine, cf. II Petr., I, 4, I Cor., III, 16-17; I Joa., IV, 13, Athanase déduit que l'Esprit-Saint est Dieu. *Ibid.*, 24-30, col. 588 B-600.

e) Cette même idée fait le fond du traité de *Didyme* sur le Saint-Esprit. Voir surtout 4-7 et 51-53, *P. G.*, t. XXXIX, col. 1036 A-1039 A; 1076 C-1079 A. Mais le pouvoir sanctificateur est commun aux trois personnes : « Communier au Saint-Esprit, c'est communier au Père et au Fils; avoir la charité du Père, c'est l'avoir du Fils, procurée par le Saint-Esprit; participer à la grâce de Jésus-Christ, c'est avoir la même grâce donnée par le Père au moyen de l'Esprit. En tout cela se manifeste leur identité d'opération à tous trois. » *Ibid.*, 17, col. 1049 CD. Voir aussi, en ce qui concerne la participation au Fils, 53, col. 1078 A.

f) Saint Basile enseigne pareillement que la sainteté s'acquiert par la présence du Saint-Esprit dans l'âme. *In ps. XXXII*, 4, *P. G.*, t. XXIX, col. 333 C; cf. *De Spiritu sancto*, XXVI, 61, t. XXXII, col. 180 C-181 A. Les âmes qui « portent l'Esprit-Saint » (πνευματοφόροι) deviennent spirituelles elles-mêmes et répandent la grâce sur les autres. Mais, ici encore, aucune exclusivité : c'est Dieu qui habite en nous par l'Esprit-Saint. *Adv. Eunom.*, l. III, 4-5, t. XXIX, col. 661 C-665 B. Bien plus, toute l'économie de notre sanctification doit être comprise de sorte que le Père en est l'auteur, le Fils l'artisan et le Saint-Esprit le principe perfectif, τὴν προκαταρτικὴν αἰτίαν... τὸν Πατέρα, τὴν δημιουργικὴν τὸν Υἱόν, τὴν τελειωτικὴν τὸ Πνεῦμα. Non certes qu'il manque à chacune des personnes quelque chose de la puissance opérative commune, mais parce que chaque personne apporte à cette puissance commune un reflet de sa propriété personnelle. *De Spir. s.*, XVI, 37-38, t. XXXII, col. 136 D-137 A. Saint Basile va même jusqu'à interdire de séparer le Père, le Fils et le Saint-Esprit dans l'œuvre commune : Ἁγιάζει καὶ ζωοποιεῖ καὶ φωτίζει καὶ παρακαλεῖ, καὶ πάντα τὰ τοιαῦτα, ὁμοίως ὁ Πατὴρ καὶ ὁ Υἱὸς καὶ τὸ Πνεῦμα τὸ Ἅγιον. *Epist.*, CLXXXIX, 7, t. XXXII, col. 693 A.

Dans quelques passages, saint Basile semble attribuer exclusivement au Saint-Esprit le rôle de sanctificateur. Cf. *Epist.*, CCXIV, 4, col. 789 B; CCXXXVI, 6, col. 884 B; *De Spir. s.*, XVI, 38; XVIII, 46, col. 136 D, 152 B. Il multiplie les comparaisons pour faire comprendre comment l'Esprit-Saint est *en* nous. *Ibid.*, XXVI, 61, col. 180 C-182 B. Ces passages doivent être interprétés conformément à la doctrine générale des écrits de Basile. Or, celui-ci rejette énergiquement l'erreur qui consisterait à faire, en Dieu, de la sainteté, la propriété exclusive de la troisième personne. Voir *Epist.*, CXXV, 3, col. 549 B; *De Spir. s.*, XVIII, 47; XIX, 48, col. 153 B et 156 BC; *Adv. Eunom.*, l. III, 2-3,

t. XXIX, col. 660 A-661 B. Si donc il parle de la sanctification comme œuvre propre du Saint-Esprit, c'est pour montrer que l'Esprit-Saint participe à la nature sanctificatrice, commune aux trois personnes; donc qu'il est Dieu comme le Père et comme le Fils. Cf. *Epist.*, VIII, 10, t. XXXII, col. 261 C-264 B (la lettre serait d'Évagrius, cf. Lebreton, *Rech. de science rel.*, 1924, p. 344). Les passages du *De Spiritu sancto* indiqués plus haut suffiraient d'ailleurs à montrer que cette œuvre sanctificatrice est aussi l'œuvre du Père et du Fils. « En toutes choses, le Saint-Esprit est inséparable et absolument indissociable du Père et du Fils. » *De Spir. s.*, XVI, 37, col. 133 A.

Voir l'exposé et l'interprétation de la doctrine de Basile dans Galtier, *L'habitation en nous des trois personnes*, Paris, 1928, p. 75-90. Si Basile paraît parfois attribuer au Saint-Esprit d'une manière exclusive la propriété sanctificatrice, c'est que, à défaut d'autre trait distinctif et de nom personnel, il a fallu trouver dans la sainteté (le *Saint-Esprit*) une sorte de propriété distinctive de la paternité et de la filiation.

g) Cet embarras et cette appropriation de la sainteté à la troisième personne se retrouvent chez *saint Grégoire de Nazianze*, *Or.*, XXVI, 16, *P. G.*, t. XXXV, col. 1221 AB; XXXI, 4, t. XXXVI, col. 137 A; ce qui n'empêche pas cet auteur de reconnaître au Fils le pouvoir de sanctifier par lui-même. Il est, lui aussi, ἁγιασμός. Cf. *Or.*, XXX, 20, col. 130 D (d'après I Cor., I, 30). C'est par la communication de sa personne qu'on explique la sanctification exceptionnelle de sa nature humaine : il est Χριστὸς διὰ τὴν θεότητα. *Ibid.*, 21, col. 132 B.

h) Plus explicitement encore *saint Épiphane* rapporte à la Trinité tout entière l'inhabitation dans une âme juste devenue son tabernacle saint et son temple sacré. *Ancoratus*, 73, *P. G.*, t. XLIII, col. 153 C; il proclame que « toute la Trinité est appelée sainte... Ils sont trois agissants, trois coagissants, trois saints, trois saints ensemble, τρία ἅγια, τρία συνάγια..., τρία ἐνεργά, τρία συνεργά ». *Ibid.*, 67, col. 137 C. Voir aussi, contre l'idée trithéiste d'un partage de la puissance divine entre les trois personnes, saint Grégoire de Nysse, *Cont. Eunomium*, II, *P. G.*, t. XLV, col. 472 A; *Quod non sint tres dii*, col. 125 D-129 A; S. Jean Chrysostome, *In Joannem* (XX, 22), hom. LXXXVII, 3, *P. G.*, t. LIX, col. 471. Saint Hilaire, qui touche de si près à la pensée grecque, n'hésite pas à briser nettement l'appropriation de la sainteté à la troisième personne : « Il n'y a pas à se troubler de voir le nom de Saint-Esprit appliqué fréquemment au Père et au Fils; la raison en est seulement que l'un comme l'autre est également et esprit et saint. » *De Trinitate*, III, 30, *P. L.*, t. X, col. 70 B-71 A. Cf. Galtier, *op. cit.*, p. 69-74.

i) *Cyrille d'Alexandrie* offre des formules plus riches et plus variées. Le fond de la doctrine est le même. Notre retour à Dieu, dit-il, s'effectue par le Sauveur Jésus-Christ et par la participation et la sanctification de l'Esprit qui nous unit à Dieu et, par là, nous rend participant de la nature divine. *In Joannem*, l. XI, c. X, XII, *P. G.*, t. LXXIV, col. 544 D-545 A; 577 A. Cf. l. X, c. II, col. 333 A; l. I, c. XIII, t. LXXIII, col. 157 A; *Thesaurus*, ass. 34, t. LXXV, col. 576 C, 584 D, 592 D, 604 D, 609 A.

Si notre docteur applique au Saint-Esprit l'expression d' « agent personnel » de sanctification (αὐτουργόν ou αὐτουργεῖν), c'est pour l'opposer aux agents de sanctification créés. Ceux-ci, en effet, n'ont pas d'eux-mêmes et en eux-mêmes le pouvoir de sanctifier; s'ils en reçoivent la mission, ils ne peuvent communiquer qu'une sainteté reçue du dehors, par participation (ἔξωθεν, ...ἐκ μετοχῆς). Tel n'est pas le pouvoir du Saint-Esprit, bien que les hérétiques affirment le contraire. Cf. *Thesaurus*, ass. 34, col. 593 A, 596 D : « Si l'Esprit-Saint n'agit pas en nous par lui-même (οὐκ αὐτουργεῖ) et si, au lieu d'être par nature ce que dit son nom de saint, il reçoit d'abord par participation (μετοχικῶς καὶ μεταληπτικῶς) la sainteté que l'essence divine déverse sur lui pour qu'il nous la transmette (ἐκπέμπει), ensuite la grâce dont il a été gratifié lui-même, c'est par une créature que la grâce (dite) du Saint-Esprit nous est administrée. Tout cela est faux... C'est par lui-même que l'Esprit agit en nous (αὐτουργὸν ἄρα τὸ Πνεῦμα ἐν ἡμῖν); il nous sanctifie vraiment et il nous unit à lui-même en nous appliquant (en quelque sorte) à lui-même; ainsi nous rend-il participants de la nature divine. » Col. 597 C, trad. Galtier, *op. cit.*, p. 60.

En parlant de la mission sanctificatrice propre au Saint-Esprit, il ne s'agit donc pas d'opposer la troisième personne au Père et au Fils dans une mission où une opération lui serait exclusivement propre; Cyrille affirme simplement que le Saint-Esprit, étant Dieu, ne saurait recevoir d'autre que de lui-même, en tant que Dieu, ce pouvoir sanctificateur et que, par là, il se distingue des créatures qui reçoivent ce pouvoir d'ailleurs. Cette doctrine est fortement énoncée dans le *Thesaurus*, *loc. cit.*, col. 593 A-597 C. D'ailleurs Cyrille revendique aussi pour le Fils le pouvoir sanctificateur. Si le Fils possède ainsi en propre, lui aussi, le pouvoir sanctificateur, c'est qu'il possède la nature divine, sainte par essence, *De Trin.*, dial. VI, col. 1008 D, 1017 D, 1120 AC, 1121 AB. Ayant la nature divine, il nous la fait participer. Dial. III, col. 833 C, 837 A. Le Fils est « saint substantiellement », οὐσιωδῶς ὑπάρχων σοφία καὶ ζωή... ὅσιος, ἅγιος, ἀγαθος.. *In Joan.*, l. XI, c. VII, t. LXXIV, col. 497 D-500 A. Saint par nature, il lui appartient aussi de sanctifier, ἁγιάζει γὰρ αὐτός, ἅγιος ὢν κατὰ φύσιν, *De Trin.*, dial. VI, t. LXXV, col. 1013 D, 1017 B; cf. dial. IV, col. 904 AB et 905 A; *Adv. Nestor.*, l. IV, c. II, t. LXXVI, col. 180 B. Bien plus, si notre union au Fils nous renouvelle intérieurement, c'est qu'elle nous unit aussi au Père. *In Is.*, l. III, tom. I, t. LXX, col. 580 CD; *In Joan.*, l. XI, c. VIII, t. LXXIV, col. 509 C; cf. *In Hebr.* (II, 17), col. 968 C. L'eucharistie est un moyen de réaliser cette participation à la nature divine. *In Joan.*, l. XI, c. XI, col. 564 D-565 A, 577 A.

D'ailleurs, il est impossible de séparer une personne de l'autre dans leurs œuvres extérieures. Cyrille enseigne cette vérité sous un triple aspect : dans ses commentaires sur les Écritures, celles-ci montrant que le Saint-Esprit est inséparable du Père et du Fils, *In Joan.* (XIV, 23), l. X, t. LXXIV, col. 289 D; (XVII, 17, 18, 19), l. XI, col. 544 D-545 A; (XX, 22), l. XII, col. 709 B-717; voir aussi *In Iam ad Cor.* (XII, 3, 4), col. 885 A; dans ses essais dogmatiques, en reconnaissant que le Saint-Esprit possède la nature divine, *Thes.*, *loc. cit.*, t. LXXV, col. 593 D; *De Trin.*, dial. VI, col. 1012 C; dans sa polémique contre Nestorius ou contre Julien, anath. IX (epist. XVII), t. LXXVII, col. 121 B; *Cont. Julianum*, l. I, t. LXXVI, col. 533 B et D. Cf. A. d'Alès, *op. cit.*, p. 270-271.

Mais alors pourquoi parler de mission sanctificatrice ou de pouvoir sanctificateur propre au Saint-Esprit? Saint Cyrille s'est posé l'objection. *De Trin.*, dial. VII, col. 1120 BC. La réponse qu'il y fait nous ramène toujours au même point : le Saint-Esprit a la sainteté du Fils et du Père et il ne l'a qu'en vertu de sa procession; il ne l'a donc pas par une participation, comme une créature pourrait l'avoir. Il la tient, comme une propriété de nature, en raison de sa divinité et c'est la raison pour laquelle il nous sanctifie et opère par lui-même en nous. *De Trin.*, dial. VII, col. 1093 D; 1096 A; *In Joan.*, l. XI, c. III, t. LXXIV, col. 477 C. En somme, « l'erreur à laquelle en a toujours notre docteur conteste uniquement que le Saint-

Esprit possède de lui-même et par nature la sainteté qu'il communique; (par là) le nom de « saint » n'aurait pour lui qu'une valeur relative. Il ne serait pas plus naturellement saint que le Verbe n'était fils d'après les ariens; dans les deux cas, ces deux notes seraient prises au sens métaphorique et ne s'appliqueraient pas plus en propre aux deux personnes divines qu'aux divers êtres créés ». P. Galtier, *op. cit.*, p. 67.

j) Les *Pères latins* parlent aussi de la mission invisible du Fils ou du Saint-Esprit. Mais leur pensée apparaît claire et précise. Une mission divine, explique saint Augustin, n'existe que grâce à une manifestation temporelle de la personne envoyée. *De Trin.*, l. II, c. v, n. 9, *P. L.*, t. XLII, col. 850. Dans le Nouveau Testament, l'incarnation marque la venue visible du Fils, comme les communications de la Sagesse aux patriarches et aux prophètes marquent sa venue invisible dans l'Ancien Testament. *Ibid.*, l. IV, c. XX, n. 28, col. 907. Ces missions n'entraînent aucune infériorité en celui qui est envoyé; la mission ne le fait pas *être*, elle le fait *connaître*, car « comme être né, c'est, pour le Fils, être du Père, être envoyé c'est, pour lui, être connu comme étant du Père; comme être le don de Dieu (pour le Saint-Esprit), c'est procéder du Père; être envoyé, c'est être connu comme procédant du Père ». *Ibid.*, n. 29, col. 908. Cf. *Cont. serm. arianorum*, l. I, n. 4, *ibid.*, col. 685. La formule augustinienne *mitti est cognosci* est classique. *De Trin.*, l. IV, c. XX, n. 29, t. XLII, col. 908.

Si la grâce de l'habitation confère à l'âme un mode de présence de Dieu différent de l'ubiquité divine, cette habitation par une personne n'est pas exclusive de l'habitation des autres personnes. Il faudrait méconnaître absolument leur inséparabilité pour oser dire que, là où est le Saint-Esprit, le Père et le Fils ne sont pas. *Epist.*, CLXXXVII, n. 16, t. XXXIII, col. 837-838. Voir la même doctrine chez Fulgence de Ruspe, *Ad Thrasimundum*, l. II, c. XV, *P. L.*, t. LXV, col. 263 C; cf. *Epist.*, XIV, q. IV, *ibid.*, col. 427.

Ce qui n'empêche pas Augustin d'attribuer au Saint-Esprit le don de Dieu à l'âme. Voir ci-dessus et *De fide et symbolo*, n. 17, 18, t. XL, col. 190-191. Mais il l'explique ainsi : « L'amour qui est de Dieu et qui est Dieu est proprement l'Esprit-Saint, par qui est répandu en nos cœurs la charité de Dieu qui fait habiter en nous toute la Trinité. » *De Trin.*, l. XV, n. 31-37, t. XLII, col. 1082-1086. Voir, pour plus de détails sur l'enseignement des Pères, Petau, *De Trinitate*, l. VIII, c. IV-V; Ruiz, *De Trinitate*, disp. CIX.

3. *Doctrine des théologiens.* — Interprétant ces données scripturaires et patristiques, les théologiens constatent qu'à la mission invisible des personnes de la Trinité est attachée une habitation des personnes divines.

Pour nous en tenir ici aux considérations générales, disons d'abord que les missions invisibles et l'habitation des personnes ne peuvent se produire que dans les âmes justes. C'est le sens obvie de tous les textes qu'on a lus plus haut. Sans doute, Dieu, par sa grâce actuelle, peut toucher et mouvoir l'âme du pécheur, surtout de celui qui a conservé « informes » les vertus de foi et d'espérance. Mais, par ces touches passagères, Dieu n'acquiert pas un mode nouveau de présence; il n'y a donc pas encore là de mission invisible. C'est ainsi que le concile de Trente parle du Saint-Esprit *non adhuc quidem habitante, sed tantum movente.* Sess. XIV, c. IV, Denz.-Bannw., n. 898. Il est nécessaire, en effet, que le mode de présence, fondement des missions invisibles, soit habituel et différent du mode de présence naturel *per essentiam, potentiam et præsentiam.* C'est donc par la réalité de la grâce infusée à l'âme et des dons qui l'accompagnent, que Dieu établira en nous un mode de présence nouveau, justifiant les missions invisibles. Seul, en effet, le don de la grâce permet à l'homme d'atteindre Dieu par des actes de foi, d'espérance et de charité, dépassant l'ordre naturel; les dons gratuitement donnés, dons des miracles ou des prophéties, ne manifestent une mission des personnes divines qu'à la condition de manifester d'abord la grâce en celui qui en est favorisé. Si ces dons gratuits étaient accordés sans la grâce sanctifiante, « on ne dirait pas, purement et simplement, sans détermination, que le Saint-Esprit a été donné au prophète ou au thaumaturge, mais que celui-ci a reçu l'Esprit de prophétie, l'Esprit des miracles »? S. Thomas, Ia, q. XLIII, a. 3, ad 4um. (Pour la doctrine générale, voir le corps de l'article.)

La mission invisible des personnes de la Trinité se réalise donc dans l'âme vivifiée par la grâce, soit qu'elle acquière celle-ci pour la première fois, soit qu'elle la recouvre après l'avoir perdue. S. Thomas, *ibid.*, a. 6. Mais il faut encore ajouter qu'elle se renouvelle dans l'âme à chaque accroissement de grâce et de charité. *Ibid.*, ad 2um et ad 3um. Cf. Suarez, *De Trinitate*, l. XII, c. V, n. 17-19. Chaque accroissement donne à l'âme une amitié plus ferme et plus intime avec Dieu. S. Thomas, *In Ium Sent.*, dist. XV, q. V, a. 1, sol. 2, ad 1um. Cette affirmation semble rallier, avec des divergences plutôt verbales que réelles, cf. Suarez, n. 16, l'ensemble des théologiens. Elle est d'ailleurs tout à fait conforme à l'enseignement de saint Augustin, *De Trin.*, l. IV, c. XX, n. 28, t. XLII, col. 907; *Epist.*, CLXXXVII, n. 17, 26-27, t. XXXIII, col. 838, 842. Voir la note 1 de Terrien, *La grâce et la gloire*, t. I, l. I, c. IV, p. 246.

Enfin, les missions invisibles ne peuvent concerner que le Fils et le Saint-Esprit. Sans doute, le Père habite l'âme juste avec le Fils et le Saint-Esprit, cf. Joa., XIV, 23; mais le Fils et le Saint-Esprit ayant seuls un principe d'origine, seuls peuvent être dits envoyés. S. Thomas, Ia, q. XLIII, a. 5. On peut toutefois se demander quelles sont les missions invisibles du Fils, quelles sont les missions du Saint-Esprit. « Tous les dons, dit saint Thomas, sont attribués comme tels au Saint-Esprit, parce qu'il est lui-même, en tant qu'amour, le premier de tous; mais il en est pourtant qui, vu leur caractère particulier, s'approprient au Fils et ce sont ces dons-là qui entrent dans l'idée de mission. » *Ibid.*, ad 1um. Par sa nature même, le Verbe, dont la procession éternelle est selon l'intelligence, est manifesté dans l'âme par les dons surnaturels se rapportant à la connaissance surnaturelle de Dieu. Mais ce n'est pas un don quelconque qui manifeste la procession divine du Verbe. « Le Fils, dit encore saint Thomas, est bien le Verbe; mais non pas un Verbe quelconque, mais le Verbe spirant l'amour... Aussi ne suffit-il pas d'une perfection quelconque de l'intelligence pour qu'on puisse parler de sa mission. Il y faut une disposition de l'intelligence, qui provoque en elle un jaillissement d'amour, *qua prorumpat in affectum amoris.* » *Ibid.*, ad 2um.

Quant à la mission invisible du Saint-Esprit, elle se rapporte principalement à toute manifestation de l'amour surnaturel de Dieu. De sorte qu'en se plaçant au point de vue de l'effet dans l'âme juste, les deux missions invisibles du Verbe et de l'Esprit-Saint se confondent et s'unissent dans la racine même de la vie surnaturelle, la grâce sanctifiante; elles ne se distinguent, sans toutefois se séparer, que dans leurs effets, la mission du Verbe se terminant à l'illumination de l'intelligence, la mission du Saint-Esprit à l'embrasement de la volonté. S. Thomas, *ibid.*, ad 3um.

4. *Le magistère.* — L'Église n'a pas, à proprement parler, porté de définition touchant les missions divines. Quelques documents toutefois en parlent expressément. Le XIe concile de Tolède déclare que « le Saint-

Esprit comme le Fils est envoyé par le Père, est envoyé par le Père et par le Fils ». Denz.-Bannw., n. 277. Dans le décret *Pro Armenis*, Eugène IV dit que, dans le sacrement de confirmation, « le Saint Esprit est donné pour la force (de l'âme), comme il fut donné aux apôtres le jour de la Pentecôte ». *Ibid.*, n. 497. A la session VI, c. II, le concile de Trente enseigne que le Fils « fut envoyé » par le Père pour notre rédemption et, sess. XXIII, can. 4, il anathématise quiconque affirme « que le Saint-Esprit n'est pas donné par l'ordination sacrée ». *Ibid.*, n. 794, 964.

II. HABITATION DES PERSONNES DE LA TRINITÉ DANS L'AME JUSTE. — La présence divine dans l'âme juste est une vérité de foi; son explication est des plus mystérieuses. Elle est en rapport étroit avec les missions invisibles. Mais la foi ne détermine pas ce rapport; elle affirme le fait, laissant aux théologiens le soin de l'expliquer. L'habitation des personnes de la Trinité dans l'âme juste ajoute quelque chose à la présence naturelle de Dieu dans les créatures; mais qu'ajoute-t-elle?

Les opinions sont diverses et nombreuses. On peut les ramener à trois classes : 1. Les explications inadéquates, qui laissent de côté quelque élément du problème; 2. les solutions s'attachant à démontrer une présence substantielle des personnes; 3. les solutions qui veulent, en outre, expliquer une présence plus spéciale de l'Esprit-Saint.

1° *Solutions inadéquates.* — Les éléments du problème général sont de deux espèces : d'une part, la grâce créée, inhérente à l'âme et cause formelle de la justification; d'autre part, la présence des personnes divines. Une solution qui ne tient pas compte de l'un ou de l'autre de ces éléments est inadéquate.

1. *Première opinion : l'habitation des personnes est réalisée sans une grâce créée.* — On ne retient ici que l'opinion de Pierre Lombard, *Sent.*, l. I, dist. XVII, déclarant que, dans l'âme juste, il n'y a pas d'autre cause formelle de la justification que l'habitation même des personnes de la Trinité. C'est le Saint-Esprit lui-même qui constitue la grâce et la charité habituelle. Telle est du moins la conclusion générale qui semble se dégager des textes.

De ce qui précède, on doit conclure, au contraire, que la présence divine dans l'âme exige un don créé. Depuis que le concile de Trente a déclaré la grâce *inhérente à l'âme*, sess. VI, c. VII, Denz.-Bannw., n. 779, l'opinion du Lombard, sans avoir été formellement condamnée, n'est plus soutenable.

Mais déjà saint Thomas enseigne que « la mission invisible des personnes divines ne peut se concevoir sans le don de la grâce sanctifiante ». Iª, q. XLIII, a. 3. Les Pères sont d'ailleurs unanimes à enseigner que la présence des personnes divines dans l'âme y fait paraître une réelle image de Dieu, une participation de la vie divine. Cf. S. Cyrille d'Alexandrie, *In Joan.*, l. XI, c. XI, *P. G.*, t. LXXIV, col. 553 D; *De recta fide ad Theod.*, XXXVI, t. LXXVI, col. 1188 B; *In Is.*, l. IV, or. II, t. LXX, col. 936 B. Voir ici GRACE, t. VI, col. 1606.

On a voulu rapprocher de Pierre Lombard Lessius et Petau, mais c'est à tort. Lessius n'exclut pas l'habitus créé de la grâce; il l'admet même explicitement. *De perfect. div.*, l. XII, c. XI, n. 76. Toutefois, cet habitus, considéré dans sa réalité physique, ne nous ferait pas formellement « enfants de Dieu »; il nous fait posséder Dieu, n. 74; cf. *Append.*, n. 9 et 12. De telle sorte que, de puissance absolue, Dieu pourrait, sans la présence de la grâce sanctifiante dans l'âme, conférer à celle-ci la filiation adoptive. *Append.*, n. 6; cf. *De summo bono*, l. II, c. I, n. 4.

Petau est si peu d'accord avec Pierre Lombard sur ce point, qu'il exclut positivement son opinion comme contraire à la foi. *De Trinitate*, l. VIII, c. VI, n. 3. Voir ici PETAU, t. XII col. 1334. Dans la justification, affirme Petau, interviennent « et l'Esprit-Saint qui nous rend fils et l'*habitus* de la charité, c'est-à-dire la grâce qui est comme le lien ou le nœud qui attache à l'âme la substance même de l'Esprit-Saint ». *Id.*, *ibid.* Ainsi peut-il distinguer « l'union substantielle » de l'Esprit-Saint de l'union accidentelle par la grâce, c. IV, n. 5; ou encore, avec Grégoire de Nazianze, une double communication du Saint-Esprit, l'une ἐνέργειᾳ, l'autre οὐσιωδῆ. Petau est tombé dans le même excès que Lessius, en affirmant que Dieu pourrait, sans infusion de la grâce créée, nous rendre enfants adoptifs uniquement par sa présence substantielle en nous. *Id.*, c. VI, n. 3. Cf. Chr. Pesch, *De Deo uno et trino*, n. 669, 676; *De gratia*, n. 347-351.

Sur les attaques excessives dirigées contre Lessius par Oviedo, Ripalda et Viva, voir Pesch, *De Deo uno et trino*, n. 677-678; 680. En attaquant Lessius, Oviedo déforme complètement sa théorie; il l'accuse de faire du Saint-Esprit un composé physique avec l'âme, une sorte d'union substantielle. *In Iªm-IIæ*, tract. VIII, controv. I, punct. 4, n. 34-38. Par ailleurs, Oviedo tient la doctrine communément reçue. Voir plus loin, col. 1845.

2. *Deuxième opinion : l'habitation des personnes est réalisée uniquement par la grâce créée.* — Cette opinion revêt deux formes.

a) Une première forme est celle de Ripalda, *De ente supernaturali*, disp. CXXXII, n. 95, et de Viva, *De gratia*, disp. IV, q. III, n. 4.

Pour Ripalda, la présence des personnes divines dans l'âme s'explique par la grâce seule; et cette présence est du même genre que la présence divine naturelle commune à tous les êtres créés. Elle est simplement d'une espèce particulière. C'est en attaquant la doctrine de Lessius que Ripalda formule ou plutôt esquisse cette opinion; il y revient plus loin, en plaçant toute la participation de la nature divine dans la grâce elle-même, émanation, image et expression de la divinité elle-même, n. 95, 102. Pour être bien comprise, cette explication doit être encadrée dans la thèse générale sur l'être surnaturel. Voir RIPALDA, t. XIII, col. 2717-2719.

Pour Viva, « la grâce n'est pas une participation de la nature divine dans son être réel; elle n'attire pas dans l'âme la divinité identifiée avec le Saint-Esprit, de sorte que la présence divine serait un élément formel de la filiation adoptive; elle n'est une participation de la nature divine que par ressemblance; ainsi le Saint-Esprit agit simplement comme cause de la justification tout autant que la filiation adoptive ». Aussi bien chez Viva que chez Ripalda, une présence « substantielle » de la Trinité se trouve complètement éliminée; le Saint-Esprit habite dans l'âme uniquement par son opération, ἐνέργειᾳ et non pas son essence et subsistence, οὐσίᾳ καὶ ἐνυπάρξει. Voir dans Petau, l. VIII, c. V, n. 13 sq., la doctrine traditionnelle contraire. Ajoutons que Ripalda tombe dans l'exagération en assimilant l'union à Dieu par la grâce à n'importe quelle union de la créature au Créateur. C'est une union ordonnée à la connaissance surnaturelle et à l'amour béatifiant, ainsi qu'on l'a vu plus haut. Cf. S. Thomas, *In Ium Sent.*, dist. XIV, q. II, a. 2, ad 2um; S. Bonaventure, *In IIum Sent.*, dist. XXVI, a. 1, q. II, ad 1um.

b) Une deuxième forme de cette opinion, plus nuancée, ne semble pas offrir le même degré d'opposition à la doctrine traditionnelle; c'est la thèse proposée par Vasquez, *In Iªm part. Sum. S. Thomæ*, q. VIII, a. 3, disp. XXX, c. III, par Ruiz, disp. CIX, sect. III, par Alarcon, disp. IX, c. IX; cf. Coninck, *De Trinitate*, disp. XV, dub. II, 2ª diff. Comme l'opinion précédente, cette explication part du principe univer-

sellement admis que Dieu est présent par son essence partout où s'exercent sa puissance et sa providence. C'est la présence d'immensité. Mais il suit de là que « plus une créature participe à son opération et à sa grâce, plus elle est le lieu de Dieu ». S. Jean Damascène, *De fide orth.*, l. I, c. XIII, *P. G.*, t. XCIV, col. 852 B. « Dieu donc, agissant dans l'âme pour y produire des effets qu'il ne produit nulle part ailleurs, peut et doit être considéré comme y étant particulièrement présent. A eux seuls, ces effets exigeraient la présence de son essence, et ainsi peut-on dire que si Dieu, par impossible, n'était point substantiellement présent partout, il le serait du moins à l'âme juste, qui ne peut être transformée à son image sans que lui-même la marque de son empreinte. » P. Galtier, *L'habitation des trois personnes*, Paris, 1928, p. 155.

A cette explication on peut reprocher « de ne pas établir une distinction assez marquée entre le mode de présence propre aux âmes justes et celui qui leur est commun avec tous les êtres ». *Id.*, *ibid.*, p. 156. Le P. Terrien, qui met en valeur cette manière de voir, reconnaît explicitement sur ce point la faiblesse de l'explication. Il pense toutefois résoudre la difficulté en montrant que, « s'il arrive que des effets, comme ceux de la grâce et de la gloire, soient d'un ordre excellemment supérieur et surpassant à l'infini les autres ouvrages sortis de la main divine, Dieu sera dans la créature qui les reçoit d'une manière infiniment plus intime que dans le reste de la création ». *La grâce et la gloire*, t. I, p. 246.

Autre objection, déjà formulée contre l'explication de Ripalda : « Ce n'est pas tout un d'opérer sur un être et d'être présent en lui ». La présence ἐνέργειᾳ n'est pas la présence οὐσίᾳ καὶ ἐνυπάρξει. Mais, répond en substance Terrien, en l'action divine, il ne faut pas distinguer substance et opération : « La grâce est un rayon dans lequel le foyer qui l'émet passerait tout entier; elle est encore une eau jaillissante qui, venant baigner l'âme, y porte la source même d'où elle est sortie. » *Ibid.*, p. 245.

2° *Solutions préconisant une « présence substantielle » des personnes divines.* — La Tradition, qui est ici la seule règle possible de nos traductions humaines touchant les réalités divines, semble exiger quelque chose de plus que ce qu'apportent les solutions précédentes. Entre la présence divine qui se rattache à l'opération et celle qui se rattache à la substance, il doit y avoir plus qu'une différence de degré; il y a une différence d'espèce. Aussi doit-on parler de présence *substantielle.*

Il ne semble pas possible, en effet, d'entendre autrement les textes de l'Écriture, où il est répété avec tant d'insistance que le Saint-Esprit et les autres personnes de la Trinité viennent en nous, habitent en nos cœurs « comme dans un temple ». Le Saint-Esprit est expressément désigné comme le « gage », l' « empreinte », la « marque » laissée en nous par Dieu en vue de notre rédemption et de notre salut. Cf. II Cor., I, 21 sq.; Eph., I, 13; IV, 40. « Il est impossible, déclare Suarez, que ces locutions et autres semblables dont est émaillée l'Écriture, puissent s'entendre de la seule infusion de la grâce créée; il faut, pour en rendre compte, admettre que la personne divine est envoyée à l'âme d'une manière plus personnelle. » *De Trin.*, l. XII, c. V, n. 8. La doctrine des Pères sur ce point est aussi nette que possible. On l'a vu plus haut, col. 1835 sq. Quant aux théologiens, c'est la presque unanimité qui enseigne une présence substantielle des personnes. « Le don de la justification n'est pas constitué par le seul don de la grâce créée et inhérente, mais encore et surtout par le don de la grâce increée et inhabitante... Bien plus, la grâce créée n'est accordée qu'en vue de la grâce incréée, car l'homme ou toute autre créature (intelligente) ne pourrait entrer dans la société divine, si auparavant ne lui étaient infusés les principes intérieurs d'opération et de béatitude surnaturelles, qui sont précisément les dons de la grâce habituelle. » Billot, *De Deo trino*, p. 648.

On a vu comment Pierre Lombard a excédé en n'admettant que la présence substantielle de l'Esprit Saint et non la grâce créée. Saint Thomas a bien marqué cependant le point de vue du Maître des Sentences : « Par là, dit-il, il exclut l'erreur de ceux qui disent que, dans la procession (mission) temporelle, le Saint-Esprit n'est pas donné, mais seulement ses dons. » *In Ium Sent.*, dist. XIV, expos. textus; cf. *Sum. theol.*, Ia, q. XLIII, a. 3. Voir aussi Albert le Grand, *Summa*, Ia, q. XXXII, memb. I. Chez les thomistes, la cause est d'avance entendue : « Il est certain que dans la justification sont donnés à l'homme les dons de la grâce et de la charité..., mais encore la personne même de l'Esprit-Saint dans sa substance. Doctrine tellement certaine, que le sentiment opposé serait une erreur. » Bañez, *In Iam*, q. XLIII, a. 3. Alexandre de Halès, saint Bonaventure et son école, Scot et ses disciples et jusqu'aux nominalistes ne pensent pas autrement. Cf. Alexandre, *Summa*, Ia, q. LXXIII, memb. IV; S. Bonaventure, *In IIum Sent.*, dist. XXVI, a. 1, q. II; Scot, Occam, Biel, Durand de Saint-Pourçain dans leurs commentaires de la dist. XIV. Saint Bonaventure fait même à ce sujet une remarque digne d'être signalée. Il se demande si, dans l'âme juste, la grâce est un don créé ou incréé. Le don incréé ne fait pour lui aucun doute : c'est l'Esprit Saint et « cela est déterminé par la foi et par l'Écriture : qui dirait le contraire serait hérétique ». Quant à l'existence du don créé, il en est moins certain, quoiqu'il l'estime beaucoup plus probable. On sait que depuis le concile de Trente, sess. VI, c. VII et can. 11, le doute n'est plus possible. Cf. Terrien, *op. cit.*, t. II, appendice I, *Quelques textes des anciens scolastiques sur la grâce créée et la grâce incréée et sur le rapport de l'une à l'autre.*

Les théologiens grecs sont également unanimes. Il suffira de citer Veccos, *Liber inscriptionum*, VIII, dans Lämmer, *Scriptorum Græciæ orth. bibliotheca selecta*, Fribourg-en-B., 1866, t. I, p. 587 sq.; cf. *P. G.*, t. CXLI, col. 673 sq.; Bessarion, *Apologia inscriptionum Vecci*, *id.*, *ibid.*, p. 564 sq.; cf. *P. G.*, t. CLXI, col. 969-970. Voir aussi Arcudius, dans le premier de ses *Opuscula aurea;* ici t. I, col. 1773. On consultera aussi, de Bessarion, le discours tenu au concile de Florence, *Or. dogmatica*, c. VII, VIII, dans Hardouin, *Concil.*, t. IX, p. 355.

On notera ici qu'en déclarant que « l'unique cause formelle (de la justification) est la justice de Dieu, non celle par laquelle il est juste lui-même, mais celle par laquelle il nous justifie », justice qui nous est « inhérente », le concile de Trente, sess. VI, c. VII, can. 11, Denz.-Bannw., n. 799, 821, n'a voulu que condamner l'erreur protestante de la justification extrinsèque. La doctrine de la présence substantielle de la Trinité dans l'âme comme appartenant à l'élément formel de la justification n'en est pas pour autant atteinte. Il semble même que le concile présuppose notre doctrine et l'insinue, en enseignant que Dieu est la cause efficiente de la justification parce qu' « il nous marque et nous oint de l'Esprit-Saint promis », et « que la grâce et la charité sont répandues dans nos cœurs par l'Esprit-Saint », etc. Sans doute, il ne faut pas concevoir l'Esprit-Saint comme « informant » l'âme juste : la présence substantielle de la divinité en nous doit être plutôt considérée comme le terme de la relation nouvelle qui s'établit par la grâce entre l'âme et Dieu et dont la grâce créée est elle-même le fondement. Cf. S. Thomas, *In Ium Sent.*, dist. XIV, q. II, a. 2, ad 2um; S. Bonaventure, *In IIum Sent.*, dist.

XXVI, a. 1, q. II, ad 1um; Chr. Pesch, n. 668. C'est en ce sens que les posttridentins ont continué à professer la doctrine de la présence substantielle des personnes. Il faudrait donc interpréter en bonne part Ripalda et Viva, ou déclarer leur opinion entachée d'erreur. Quant à Vasquez, Ruiz et Alarcon, l'interprétation en bonne part s'impose, quel que soit le jugement de fait à porter sur leur manière de s'exprimer. En réalité, Vasquez reconnaît implicitement que ce mode spécial de présence divine dans l'âme ne peut soulever aucune controverse entre théologiens; il nie seulement qu'on puisse le considérer comme étant d'ordre substantiel. *Loc. cit.*, et *In Iam*, q. XLIII, a. 3. Simple question de vocabulaire, peut-être.

Il reste à déterminer quelle est la nature spéciale de cette relation de l'âme juste à ce terme qu'est la présence des personnes divines en elle. Question obscure, que n'éclaircissent pas beaucoup les termes dont on se sert pour la désigner. On ne saurait dire que c'est une relation purement morale, puisant sa source dans les actes par lesquels elle nous oriente vers Dieu : l'habitation divine est tout au moins de nature antérieure à notre activité surnaturelle. Ce n'est pas non plus seulement l'action dynamique de la divinité en nous; car cette influence sur notre vie surnaturelle est postérieure à l'habitation des personnes et dépend en partie d'elle. Cf. S. Thomas, *In Ium Sent.*, dist. XIV, q. II, a. 1, sol. 2. Ce n'est pas non plus une « union substantielle », comme Oviedo le faisait dire à Lessius. Cette expression, mise en honneur par Petau et accueillie favorablement par divers auteurs, est équivoque et a besoin d'explication. Sous la plume de ces auteurs « elle ne vise qu'à accentuer la présence substantielle des personnes divines; elle s'oppose à l'idée d'une sanctification ne comportant que la présence en nous de la grâce sanctifiante, du don créé ». Galtier, *L'habitation...*, p. 214. Il ne peut donc être question que d'une union accidentelle de notre âme à la divinité, substantiellement habitant en elle; c'est-à-dire présente non seulement par son opération, mais par sa substance même, selon un mode spécial qu'il s'agit maintenant de déterminer.

1. *Première solution : habitation substantielle par voie de connaissance et d'amour.* — *a) Exposé.* — Dans la q. XLIII, a. 3, saint Thomas dit expressément que c'est « en le connaissant et en l'aimant que la créature raisonnable atteint Dieu lui-même par son opération et, selon ce mode spécial, Dieu est dit non seulement exister dans la créature raisonnable, mais y habiter comme en son temple ». Aussi n'est-il pas étonnant que de nombreux commentateurs aient enseigné que la présence divine se réalise dans l'âme en raison des actes de connaissance et d'amour surnaturels qui mettent en contact l'âme et Dieu, tout au moins d'une manière « inchoative » sur la terre, en attendant la réalisation parfaite de l'union dans la possession bienheureuse : « De par sa justification, dit en substance Suarez, l'âme entre avec Dieu dans les relations de la plus intime et de la plus étroite amitié. Or, l'amitié ne produit pas seulement la conformité des affections; autant qu'il lui est possible, elle tend à rapprocher et à faire rejoindre les amis. Où donc le ferait-elle plus efficacement qu'entre Dieu et l'âme? Des deux amis, ici, celui qui aime le plus et à qui appartient toute l'initiative de l'amour, est aussi celui à qui tout est possible. Rien donc ne saurait faire obstacle au mouvement qui le porte à se rendre présent et à se donner. Contester que l'on jouisse de sa présence par le fait même que l'on jouit de son amitié serait supposer que sa toute-puissance, au lieu de se mettre au service de son amour, s'exerce au contraire pour en arrêter ou en briser l'élan. » Ce résumé, cf. Galtier, *op. cit.*, p. 160, montre dans quelle mesure on peut parler de présence « substantielle » de la Trinité dans l'âme juste en relation avec les actes surnaturels par lesquels cette âme tend vers Dieu. L'explication est devenue classique. Le P. Terrien l'a développée longuement, *op. cit.*, t. I, l. IV, c. V : *l'union par les actes de l'âme.* Le P. Froget s'est appliqué à montrer mieux encore comment la présence divine s'établit dans l'état de gloire et comment, par voie de conséquence, elle doit s'établir sur terre dans l'état de grâce par la même voie de la connaissance et de l'amour :

« La grâce n'est-elle pas une inchoation en nous de la gloire future? En conséquence, nous possédons déjà en germe et d'une façon initiale ce qui constituera un jour notre béatitude. Et, puisque la béatitude formelle consiste dans l'acte par lequel la créature raisonnable prend possession du souverain bien et jouit de lui, il faut que, dès cette vie, le juste atteigne, lui aussi, par son opération, la substance divine, qu'il entre en contact avec elle par la connaissance et l'amour et commence à jouir de Dieu. C'est ce qui a lieu effectivement par la connaissance expérimentale et savoureuse, qui est le fruit du don de sagesse, et surtout par l'amour de charité : connaissance et amour qui supposent, non pas la vue, non pas la pleine possession et l'entière jouissance, mais la présence réelle et sentie de l'objet connu et aimé. » B. Froget, *De l'habitation du Saint-Esprit dans les âmes justes*, p. 157.

b) Difficultés. — La grande difficulté qu'on oppose à cette solution est de savoir s'il est légitime de passer de la communication certaine de Dieu à l'âme glorifiée dans l'état de béatitude à une communication analogue à l'âme qui est encore dans l'état de voie. On peut admettre sans peine que l'amitié consommée du ciel établit entre Dieu et les élus l'union et la présence substantielle, sans pour autant être obligé d'étendre le fait de cette union et de cette présence aux prémices de cette amitié sur la terre. Les analogies qu'on invoque, de l'état de gloire à l'état de grâce, ne suffisent pas à le prouver. Parler d' « inchoation », de « germe », d' « ébauche » n'apporte pas une raison convaincante; il faudrait prouver que la grâce est un commencement de la vision, de l'appréhension, de la possession divine. Et comment le faire, puisqu'ici-bas nous n'avons pas la « lumière de gloire » nécessaire à la vision béatifique?

Une difficulté d'ordre particulier, mais d'une importance qui n'échappera à personne, est celle de l'habitation des personnes de la Trinité dans l'âme des enfants, encore incapables de faire un acte de connaissance ou d'amour. Rien ne sert de dire, avec le P. Froget, que l'union de l'âme à la divinité est ici purement habituelle. Si l'union dépend de la connaissance et de l'amour, on conçoit qu'elle soit habituelle en celui qui a déjà pu faire de tels actes; il s'agit alors d'*habitus* acquis et persistants. Mais, avant l'usage de la raison, de tels *habitus* sont inconcevables. D'ailleurs, en formulant la doctrine de la présence divine en raison de nos actes de connaissance et d'amour, n'a-t-on pas fait une confusion « entre le fait de manifester, de rendre connaissable ou de rendre la connaissance possible, et le fait même de la perception ou de la connaissance actuelle à en résulter? » Galtier, *op. cit.*, p. 190. C'est cette simple possibilité que saint Thomas appelle la « connaissance habituelle » et c'est seulement en ce sens que l'union de la divinité et de l'âme existe chez les enfants sans raison : « Pour qu'il y ait mission, il n'est pas besoin qu'il y ait connaissance actuelle de la personne elle-même, il suffit d'une connaissance habituelle, qui consiste en ce que le don conféré à l'âme, c'est-à-dire la vertu, représente et à titre de ressemblance, la propriété de la personne divine; et tel est le sens où l'on dit qu'être envoyé c'est être connu : être connu comme procédant, par forme de représentation. Ainsi dit-on d'une chose qu'elle se manifeste ou se fait connaître : elle le fait en se représentant dans ce qui

lui ressemble. » *In Iᵘᵐ Sent.*, dist. XV, q. IV, a. 1, sol. et ad 1ᵘᵐ. Voir des textes similaires dans Alexandre de Halès, *Summa*, part. II, inq. II, tract. III, sect. II, q. II, sol. et ad 1ᵘᵐ, ad 2ᵘᵐ, ad 3ᵘᵐ, ad 4ᵘᵐ, édit. de Quaracchi, t. I, p. 714 sq., et très explicitement dans saint Augustin, *Epist.*, CLXXXVII, 21 et 26, *P. L.*, t. XXXIII, col. 840-842.

2. *Deuxième solution : habitation objective par voie de saisie expérimentale. — a) Exposé.* — De ce qui précède, Jean de Saint-Thomas conclut que, lorsque nos actes de connaissance et d'amour se produisent, Dieu est déjà substantiellement présent à l'âme. Mais cette présence ne constitue pas encore un nouveau mode de présence et, par conséquent, une mission invisible. Si, à l'occasion de nos actes de connaissance et d'amour, un nouveau mode de présence s'établit en nous, c'est qu'en eux Dieu se manifeste à nous comme déjà substantiellement présent à nos âmes. En d'autres termes, par la grâce et les dons surnaturels, Dieu est déjà réellement présent en nous par son essence; mais il n'y est encore que comme agissant; on ne saurait encore parler d'une présence différente de celle qu'il possède naturellement. Il appartient aux justes d'avoir la perception, la saisie directe de cette présence, grâce à la foi, à la charité, à l'exercice du don de sagesse. C'est cette connaissance en quelque sorte expérimentale qui établit en leur âme la présence à la fois objective et substantielle de la sainte Trinité, connaissance dont ils peuvent, dès ici-bas, retirer une véritable jouissance.

« Quand Dieu, par la médiation de sa grâce, dit Jean de Saint-Thomas, se manifeste, ce qui est la racine et le principe (Dieu, par rapport à notre être) commence à se présenter comme un objet à notre intellect créé lui-même; et la manifestation qu'il fait ainsi de lui-même n'est point celle d'un objet quelconque, mais celle d'un objet qui nous est aussi intime que possible... et qui se donne à notre connaissance et à notre amour par voie d'expérience et de familiarité. Ainsi s'établit (entre lui et nous) un contact objectif, réel, intime, non seulement dans l'état de vision, mais aussi dans celui de la foi, où il n'est atteint que par la voie cachée de la connaissance expérimentale... Dès ici-bas, et malgré l'obscurité de la foi, Dieu se laisse connaître et comme toucher expérimentalement *(experimentali quodam tactu cognoscitur)*. Ce n'est pas la vision, pas plus qu'il n'y a vision de l'âme, quand, expérimentant qu'elle nous anime, nous la sentons comme un objet (qui nous est présent); mais, de même que l'âme se fait ainsi connaître comme nous informant, Dieu seul aussi, en se montrant par sa grâce, comme objet à connaître intimement et par voie d'expérience, nous manifeste sa présence en nous comme agent et principe de tout notre être... Ce n'est donc plus le fait d'être connu et aimé d'une manière quelconque qui constitue un nouveau mode de présence; c'est de l'être expérimentalement et par un toucher de la présence elle-même, *per ipsius præsentiæ tactum.* » Disp. XVII, a. 3, n. 11 et 12. (Trad. Gardeil, *La structure de l'âme et l'expérience mystique*, t. II, p. 75.)

L'explication a été reprise par le P. Gardeil, dans l'ouvrage cité, t. II, p. 6-87. La présence de Dieu ainsi comprise est souvent enseignée par les auteurs mystiques : eux aussi parlent couramment d'une union actuelle de l'âme avec Dieu; union se réalisant par une sorte d'expérience du divin en nous. Elle est le partage de ceux qui se sont élevés à la contemplation divine; elle « est le fruit de l'union du cœur humain avec celui de Dieu; union si étroite qu'on peut dire avec vérité que l'homme possède Dieu, qu'il est plein de Dieu ». Union plus ou moins parfaite, « excellente... dans les personnes consommées en sainteté »... mais toujours assez parfaite cependant « pour que ces personnes aient un sentiment exquis de la présence de Dieu, avec une haute idée de sa majesté ». Surin, *Les fondements de la vie spirituelle*, l. IV, c. VI, Paris, 1697, p. 323-324. Cf. Joseph du Saint-Esprit, *Cursus theologiæ mystico-scholasticæ*, t. I, l. I, synth. IV, lect. 3, n. 177; Philippe de la Sainte-Trinité, *Summa theol. mysticæ*, t. III, tract. I, disc. I, a. 1, Paris, 1874, p. 9. Voir aussi la doctrine générale dans Nouet, *L'homme d'oraison*, l. VI, 2ᵉ et 14ᵉ entretiens; Poulain-Bainvel, *Les grâces d'oraison*, c. IV-VI et p. XXX, XXXII. Sans doute il ne faut pas identifier complètement l'explication donnée par Jean de Saint-Thomas avec les affirmations des mystiques. Ceux-ci savent fort bien distinguer entre l'habitation des personnes, commune à tous ceux qui possèdent la grâce sanctifiante, et l'union expérimentale qu'ils réservent aux âmes contemplatives. Parlant de ce qu'il appelle la pénétration *(illapsus)* de Dieu dans l'âme, expression synonyme pour lui d'union mystique complète, le P. de Reguera dit : « Cette union contemplative ne consiste pas seulement dans l'union commune à tous les justes; elle y ajoute une sensation spirituelle de Dieu, qui a pénétré dans l'âme. » *Praxis theol. myst.*, t. I, l. IV, q. VI, n. 735, trad. Poulain. Voir les références aux autres auteurs mystiques dans Galtier, *L'habitation*, p. 177-178, note.

b) Difficultés. — C'est précisément la distinction de cette double union, — la plus parfaite, comportant une sorte de saisie expérimentale de Dieu, la seconde réalisée par une habitation véritable, mais dont nous n'avons pas nécessairement conscience, — qui fait défaut à l'explication de Jean de Saint-Thomas.

Le P. Gardeil a bien senti la difficulté et, pour la résoudre, il en revient finalement à une solution analogue à celle que nous avons rencontrée plus haut sous la plume du P. Froget. Dans l'état actuel, l'âme ne peut encore « se rendre compte directement et effectivement de la présence intime du Dieu qui s'offre à sa connaissance et à son amour ». *Op. cit.*, p. 139. Dans l'état présent, l'âme juste n'est donc encore que « capable » d'une saisie expérimentale de Dieu. Et normalement, cette « capacité » qui existe même chez les enfants encore dépourvus de l'usage de la raison, ne doit passer à l'acte qu'au terme de la vie. Si, dès cette vie, quelques âmes ont une saisie expérimentale de Dieu, c'est que Dieu, pour des motifs très spéciaux, les dégage temporairement des liens des sens et les attire à lui par le ravissement. *Op. cit.*, p. 141. Ainsi, pour la très grande majorité des âmes justes, la connaissance expérimentale propre à leur assurer la présence substantielle de la Trinité, demeurerait purement « habituelle ». Sans doute, saint Thomas a employé et pour ainsi dire consacré l'expression de « connaissance expérimentale », Iᵃ, q. XLIII, a. 5, ad 2ᵘᵐ. Mais la « connaissance expérimentale », pour saint Thomas, s'obtient surtout par la constatation des effets permettant de conclure à la présence de leur principe. Voir de multiples exemples dans la *Somme*, IIᵃ-IIᵃᵉ, q. XCVII, a. 1, corp. et ad 3ᵘᵐ; cf. a. 2, obj. 2ᵃ, corp. et ad 2ᵘᵐ; Iᵃ-IIᵃᵉ, q. CXII, a. 5, corp. et ad 5ᵘᵐ; cf. *De veritate*, q. X, a. 10. Sur la pensée de saint Thomas, voir Galtier, *op. cit.*, p. 200-206.

Ici encore il faut donc conclure que la connaissance de la personne divine, essentielle à sa mission — et donc sa présence en nous — est d'ordre purement potentiel. Elle consiste dans l'aptitude du don produit en notre âme à nous introduire dans sa connaissance : *ipsum donum perceptum est in se sufficienter ductivum in cognitionem advenientis personæ. In Iᵘᵐ Sent.*, dist. XV, q. IV, a. 1, ad 1ᵘᵐ. « Se manifester à nous, c'est de la part de la personne qui vient s'établir en notre âme, se rendre connaissable dans et par son image. Et ainsi se doit entendre qu'antérieurement à tout acte formel se terminant à elle, nous la connaissons déjà et nous l'aimons réellement. Tout enfants ou endormis que nous puissions être, nous en avons une connaissance et un amour *virtuels*. On peut parler

aussi, si l'on veut, d'une connaissance et d'un amour *habituels*, mais à condition d'entendre le mot « habituel » au sens où l'emploie saint Thomas, non point d'une connaissance actuelle mais demeurée ou mise en sommeil et restée ou devenue inconsciente. » Galtier, *op. cit.*, p. 206-207. Pour saint Thomas, « habituel » désigne ici simplement la capacité de produire les actes requis. Voir *De veritate*, q. x, a. 9 corp.; En sorte que « par la seule participation de la grâce et des vertus de foi et de charité, nous sommes déjà capables de posséder Dieu par la connaissance et l'amour, bien que nous ne le connaissions et ne l'aimions pas encore en acte, comme cela est évident des enfants baptisés ». *In Iam epist. ad Cor.*, c. III (17), lect. 3 (édit. de Parme, t. XIII, p. 180). C'est l'interprétation de Cajétan, *In Iam part.*, q. XLIII, a. 3. Cf. A. d'Alès, *op. cit.*, p. 284, et Retailleau, *La Sainte Trinité dans les âmes justes*, p. 156 sq.

3. *Troisième solution : présence substantielle « d'ordre ontologique ».* — Les deux explications précédentes sont criticables uniquement parce qu'on peut n'y voir que des cas d'espèces. Les correctifs qu'on a été obligé d'y apporter (le P. Froget pour la première, le P. Gardeil pour la seconde) montrent qu'il faut envisager une troisième solution, non certes opposée, mais d'une formule plus souple, qui soit capable de rendre compte de l'habitation des personnes de la Trinité dans l'âme, simplement par le fait que cette âme est en état de grâce.

a) La présence ontologique des personnes divines. — En interrogeant la Tradition, on s'aperçoit que l'Écriture et les Pères, pour justifier la présence spéciale de la Trinité, ne demandent pas autre chose que la présence de la grâce. Avec des images empruntées aux phénomènes naturels les plus expressifs, les Pères présentent les personnes divines comme s'appliquant à la substance même de l'âme pour y marquer leur empreinte, y faire passer leur lumière et ainsi compléter la structure spirituelle du juste. Si Petau a su rappeler d'une manière irréfutable ce point de vue traditionnel, il a eu cependant, avons-nous dit, tort de l'interpréter dans le sens d'une union substantielle. Voir col. 1842. Ce terme doit être réservé à l'union hypostatique, l'union substantielle entraînant l'unité substantielle. On ne saurait dire non plus que la substance de l'âme soit « informée » par la substance divine. Les Pères emploient souvent le mot de « forme » pour désigner l'adhérence du Saint-Esprit à l'âme en laquelle il imprime pour ainsi dire à la manière d'un sceau son image. « Ce n'est pas à la manière d'un peintre que le Saint-Esprit peint en nous la divine essence; ce n'est pas ainsi qu'il nous rend semblable à Dieu; c'est lui-même qui, étant Dieu et procédant de Dieu, s'applique, comme ferait un sceau à de la cire, au cœur de ceux qui le reçoivent; c'est par l'union avec lui-même, διὰ τῆς πρὸς ἑαυτὸ κοινωνίας, et par la ressemblance (ainsi produite), qu'il fait revivre les traits de l'image de Dieu. » S. Cyrille, *Thesaurus*, ass. 34, *P. G.*, t. LXXV, col. 612 A. Voir Terrien, *op. cit.*, appendice v, *Le Saint-Esprit a-t-il en propre un rôle de forme dans notre sanctification? Doctrine des Pères latins et grecs.*

Dès lors, quel que soit le sens propre ou approprié à donner à l'action du Saint-Esprit en l'âme, il faut conclure avec le P. de Régnon : « C'est la présence substantielle et personnelle du Saint-Esprit qui nous sanctifie en formant en nous son empreinte. Sans doute, la grâce habituelle n'est pas le Saint-Esprit, pas plus que l'empreinte de la cire n'est le cachet imprimant. Mais la présence du cachet est nécessaire et pour former l'empreinte et pour la conserver. Car l'âme est comme une eau qui ne garde la figure imprimée qu'autant que le cachet demeure en elle comme une sorte de vertu informante. » Donc, « la grâce sanctifiante est une qualité qui affecte la substance même de l'âme. Mais... cette qualité, qui informe l'âme, est le résultat immédiat de la Trinité comme la couleur d'une fleur est le résultat de la présence de la lumière ». *Études...*, t. IV, p. 484, 562. Si donc la production et la conservation de la grâce sanctifiante est l'effet de la venue en nous de la Sainte Trinité, l'habitation des divines personnes doit correspondre avec cette venue elle-même et précéder, au moins logiquement, la production de la grâce. Dans notre langage indigent et incapable d'exprimer adéquatement les réalités divines, un seul mot peut désigner d'une manière suffisamment claire cette sorte de présence : présence de l'être même de la Déité, présence *ontologique*.

b) Caractère spécial de cette présence. — Ce qui distingue cette présence de la présence commune, c'est son caractère *amical*. Par elle-même, elle doit assurer à l'âme la possession effective des personnes divines qui se donnent à elle. Il y a donc, de la part de la Trinité, comme un abandon de soi et une invitation à jouir amicalement de la présence de l'ami. C'est ce qu'enseigne saint Thomas dans la q. XLIII, où nous avons déjà puisé tant d'enseignements : « Nous ne possédons vraiment quelque chose, que si nous pouvons en user ou en jouir », a. 3. Cf. S. Bonaventure, *In Ium Sent.*, dist. XIV, a. 2, q. I, et ad 2um; cf. dist. XV, part. II, a. un., q. I; Alexandre de Halès, *loc. cit.*, tit. 3, a. 2, n. 512, solutio, éd. citée, p. 732; Richard de Mediavilla, textes cités par les éditeurs de saint Bonaventure, *In Ium Sent.*, dist. XIV, a. 2, q. I, ad 2um, et par le P. Hocedez, *Richard de Middleton*, p. 280; Lessius, *De perfec. div.*, l. XII, c. XI, n. 78.

La production de la grâce dans l'âme confère ce caractère spécial à l'habitation divine qui en est la condition préalable. Si la production de la grâce est réalisée en nous par l'application directe et immédiate que les personnes font de leur substance, il s'ensuit qu'on doit attribuer aux personnes divines et, par appropriation au Saint-Esprit, une certaine causalité d'ordre formel dans l'œuvre de la justification. Causalité formelle *exemplaire*, agissant selon un mode qui sans doute nous échappe, mais qu'on ne saurait confondre avec le mode de causalité dans la création et la conservation de l'être naturel : suffisante, par conséquent, à justifier un mode nouveau de présence, puisqu'elle exige en l'âme juste la présence immédiate de la Trinité. « La raison de la présence spéciale de Dieu dans les âmes justes est un effet de Dieu qui est en elles et n'est pas dans les autres créatures. Or, cet effet ne peut pas être un acte : s'il en était ainsi, Dieu ne serait pas dans le juste endormi autrement qu'il n'est dans les autres créatures. Il faut donc que cet effet soit une disposition *(aliquis habitus)* : c'est à raison d'elle que le Saint-Esprit habite l'âme juste. » S. Thomas, *In Ium Sent.*, dist. XVII, q. I, a. 1, sed contra 3°.

Cet effet, qui n'existe que dans les âmes justes, est un effet *assimilateur*, qui imprime dans l'âme une image de la Trinité bien plus parfaite que celle qu'y dépose l'acte simplement créateur. Celle-ci est lointaine et ne dépend nullement du mode de l'action dont elle résulte; celle-là, au contraire, est incomparablement plus parfaite et dépasse l'autre de toute la supériorité du surnaturel sur le naturel : elle va même jusqu'à reproduire les traits les plus particuliers des personnes divines. Et c'est par là que se trouve respectée la loi des appropriations : « Notre ressemblance avec Dieu, pour être due à l'action commune ou plutôt unique des trois Personnes, n'exclut pas que s'y puisse discerner des aspects correspondants à leurs traits particuliers. Le don de sagesse, qui nous fait connaître Dieu, est proprement représentatif du Fils; et de même l'amour (la charité) qui nous permet d'aimer Dieu est

proprement représentatif du Saint-Esprit. » Galtier, p. 240; cf. S. Thomas, *Cont. Gent.*, l. IV, c. XXI.

c) Cette présence nous confère une véritable possession de Dieu. — C'est ici que cette troisième explication rejoint les deux précédentes dans ce qu'elles ont d'exact. Du seul fait de sa justification, l'âme possède Dieu substantiellement présent en elle; mais elle possède aussi, par la grâce créée, le moyen de l'atteindre et de jouir de lui dans la mesure où la chose est possible ici-bas. Il dépend d'elle de poser les actes des vertus infuses qui lui permettent de connaître et d'aimer Dieu *sicut oportet;* et, comme nous l'avons entendu déclarer par Jean de Saint-Thomas et d'éminents mystiques, elle pourra, dès ici-bas, atteindre en lui-même le Dieu qui est le principe des dons déposés en elle et jouir de lui d'une manière pour ainsi dire expérimentale. Le plus pauvre dans le domaine de la sanctification surnaturelle possède en germe toutes ces richesses; il lui suffira de développer le germe qu'il a reçu pour atteindre bientôt aux sommets de la possession divine. Cette dernière explication est celle du P. Galtier, *op. cit.*, p. 209-256. Nous en avons résumé les grandes lignes; pour les détails, voir l'ouvrage lui-même.

3° *Solutions établissant une présence particulière du Saint-Esprit.* — Les explications précédentes n'envisagent qu'une habitation commune des personnes de la Trinité; elles paraissent à certains théologiens ne pas rendre suffisamment compte de toutes les données scripturaires et traditionnelles. Celles-ci, en effet, insistent tellement sur l'action du Saint-Esprit dans l'âme juste, sur la présence du Saint-Esprit comme principe de sanctification, la liturgie elle-même semble attribuer d'une façon si personnelle au Saint-Esprit la sainteté de l'Église et de ses membres, qu'il a semblé nécessaire à ces théologiens d'expliquer ces insistances par une théorie dépassant la portée de la simple appropriation.

1. *Denys Petau.* — L'exposé de la solution de Petau a été fait à PETAU, t. XII, col. 1334-1336. Nous la résumons ici en quelques mots : 1. C'est un fait constant que la Sainte Écriture et les Pères attribuent la sanctification de l'âme au Saint-Esprit, spécialement envoyé à cet effet; 2. On y affirme que les autres personnes ne nous sont données qu'en raison du Saint-Esprit, parce qu'elles en sont inséparables; 3. Le Saint-Esprit est dit la vertu sanctificatrice du Père et du Fils (δύναμις ἁγιαστικὴ), de telle sorte que c'est par lui-même qu'il apporte toute sanctification (αὐτουργεῖν), le Père et le Fils ne l'apportant que par lui et en lui; 4. Bien plus, cette sainteté ou vertu sanctificatrice lui est attribuée comme une propriété, telle la paternité pour le Père, la filiation pour le Fils, *De Trinitate*, l. VIII, c. VI, n. 5-9; cf. Thomassin, *De incarnatione*, l. VI, c. X-XI. Conclusion : le Saint-Esprit est uni aux justes à un titre et selon un mode spécial. Au titre spécial de sanctificateur propre : il est uni par lui-même à l'âme, le Père et le Fils ne lui étant unis qu'en raison de leur inséparabilité. Selon un mode spécial : l'union de l'âme à la divinité se terminant à sa personne. Ce n'est pas une union hypostatique, comme dans l'incarnation, mais une union dont le terme est sa personne, aussi proprement que la personne du Verbe est le terme propre de l'union hypostatique. Voir le développement de ces idées dans P. Galtier, *L'habitation...*, p. 23-97, avec la discussion des arguments de Petau. Nous avons montré plus haut quelle est la portée exacte des textes patristiques, surtout en ce qui concerne la vertu sanctificatrice attribuée d'une manière apparemment exclusive au Saint-Esprit.

Bien que la thèse de Petau sur le point précis de l'union de l'âme à la personne du Saint-Esprit comme telle ait été discutée et rejetée par la très grande majorité des théologiens, elle fut cependant accueillie avec faveur par quelques auteurs dont l'autorité est incontestable. Nous avons déjà cité Thomassin, qui, dans le *De incarnatione*, a écrit des chapitres entiers pour démontrer que c'est le Saint-Esprit qui, par sa substance, vivifie, informe et sanctifie l'âme des justes. Cependant, quand cet auteur est amené à parler *ex professo* et clairement de la sanctification de l'âme, il ne s'exprime pas autrement que saint Bonaventure ou saint Thomas. Voir, par exemple, l. VII, c. XIX, n. 5; c. XX, n. 1, 4; c. XVII, titre. Cf. Terrien, *La grâce et la gloire*, t. I, p. 422, note 1. Mais, au XIXe siècle et au début du XXe, trois auteurs principalement ont tenté de rajeunir, en la modifiant quelque peu, la thèse de Petau : Scheeben, Th. de Régnon et, plus près de nous, Mgr Waffelaert.

2. *Les thèses connexes : Scheeben, de Régnon, Waffelaert.* — *a) Scheeben* s'inspire de Petau, en adoucissant sa théorie. Voir ici SCHEEBEN, t. XIV, col. 1273. Le Saint-Esprit nous serait donné d'une manière pour ainsi dire préliminaire et, de cette donation, résulte entre nous et lui une relation d'ordre moral, très réelle, se terminant uniquement à sa personne. La venue en nous des deux autres personnes ne serait que la conséquence nécessaire de ce premier contact. Les trois personnes seraient présentes à notre âme, mais à des titres divers : le Saint-Esprit comme donné par le Père et le Fils, ceux-ci comme inséparables de leur don. Aussi le Don par excellence, le Saint-Esprit, précèderait en nous le don créé de la grâce et c'est en lui et à cause de lui que la Trinité tout entière s'établirait en notre âme. Et c'est alors seulement que s'accomplirait la transformation de notre âme par la grâce sanctifiante créée par une action commune aux trois personnes. Ainsi serait sauvegardée la thèse traditionnelle de la communauté d'action *ad extra* et de l'appropriation au Saint-Esprit de notre sanctification. C'est bien là, semble-t-il, la position exacte de Scheeben; voir spécialement *Die Mysterien des Christentums*, § 30, 3e édit., p. 146.

On sait que la thèse de Scheeben, lors de son apparition, fut vivement attaquée par Granderath. Voir ici, t. XIV, col. 1273. Son point le plus contestable est la comparaison établie avec l'incarnation. De la possession *physique* de la nature humaine par le Verbe, en raison de l' « assomption » de l'humanité à l'être personnel du Fils, on conclut à la possibilité d'une possession *morale* de l'âme juste par la personne même du Saint-Esprit. On fait remarquer que « pour être possible à une personne divine, la possession morale et à titre vraiment personnel d'un être créé exigerait de sa part une propriété ou une faculté d'ordre moral lui appartenant également en propre ». Galtier, *L'habitation*, p. 106. Où trouver, dans le Saint-Esprit, cette propriété lui appartenant à titre spécial? Il resterait ensuite à prouver qu'une possession simplement morale puisse déterminer une union personnelle. Enfin, il est inexact que, dans l'incarnation, le Père et le Saint-Esprit participent à la possession physique de l'humanité du Fils : la possession personnelle de l'âme par le Saint-Esprit exclurait donc plutôt la présence spéciale des deux autres personnes.

b) Le P. de Régnon, dans ses *Études...*, t. IV, p. 551-553, élargit, lui aussi, la pensée de Petau. Là où les Pères grecs ne songeaient qu'à faire ressortir la divinité du Saint-Esprit, il a cru discerner l'indication d'un trait strictement personnel : la sainteté, propriété du Saint-Esprit. Et, parce que chaque personne vient en nous avec son caractère spécial et personnel, il s'efforce de déduire que, « dans l'ordre surnaturel de notre sanctification », chacune joue un « rôle » et exerce une influence « distincte », d'où résulte entre nous et

elles des relations également diverses : « De même que c'est le Fils, non le Père ou le Saint-Esprit, qui nous a rachetés, de même chaque personne, habitant le juste, y exerce une influence propre à sa personne, de telle sorte que, dans l'unique état surnaturel qui provient tout entier de chaque personne, nous acquérons des relations réelles et réellement distinctes avec les trois personnes réellement distinctes de l'unique Dieu.» P. 551-552.

Une triple observation s'impose ici. — Le point de départ du P. de Régnon est que la Tradition nous donne, comme trait strictement personnel du Saint-Esprit, la sainteté : « Peut-on croire qu'enseignant aux fidèles le difficile mystère de la sainte Trinité, (les Pères) aient, dans une même phrase, distingué les deux premières personnes par leurs noms vraiment personnels, et la troisième par un nom purement appropriatif ? » *Op. cit.*, p. 313. On sait cependant que, ce qui paraît incroyable au P. de Régnon, saint Thomas le pose en fait pour tous les noms qui servent à désigner la troisième personne : Iª, q. XXXVI, a. 1; cf. q. XXVII, a. 4, ad 3um; q. XXVIII, a. 4; q. XXXVII, a. 1; q. XXXVIII, a. 1, ad 2um et ad 3um; a. 2. Voir ici TRINITÉ, col. 1746. D'ailleurs, ce n'est pas seulement dans les écrits des Pères, c'est jusque dans les symboles que se trouvent juxtaposés, à propos des personnes divines, les termes propres et les termes appropriatifs. Cf. Galtier, *L'habitation*, p. 56, note 1. — En second lieu, le parallélisme avec l'incarnation, ici encore invoqué, va à l'encontre de ce qu'on en attend. Il est exact que le Fils seul nous a rachetés et qu'à ce titre se sont établies entre lui et nous des relations se terminant à sa personne. Ces relations n'existent toutefois qu'en raison de l'humanité sainte, instrument de notre salut, hypostatiquement unie à la personne du Verbe. Cas unique et dont on ne peut tirer aucun motif d'étendre aux autres personnes ce qui, en raison de ce cas unique, appartient exclusivement au Verbe incarné. — Enfin, s'il est vrai d'affirmer que chacune des trois personnes habite en nous avec son caractère spécial, il semble faux d'en déduire, pour chaque personne, une présence spéciale dans l'âme juste. Cette déduction, le P. de Régnon l'a faite à plusieurs reprises (voir p. 542, 552); mais elle repose, en définitive, sur une confusion : « Cette confusion consiste à passer d'un trait, propre à la personne en tant que telle, à un rapport qui ne l'affecte nullement en elle-même. Le premier est d'ordre intérieur; il tient à l'origine même de la personne qu'il caractérise; il fait que son action ou, si l'on peut parler ainsi, son mouvement vers le dehors, soit le mouvement et la venue d'une personne dépendante : son arrivée quelque part est une mission. Le second, au contraire, lui est extérieur; c'est une relation qui lui survient dans le temps et, peut-on dire, dans l'espace. Elle résulte de ce qu'on pourrait appeler son entrée en contact avec le monde créé, à moins qu'elle ne soit ce contact lui-même; elle ne saurait donc se concevoir que comme le résultat d'une action, d'une influence réellement exercée sur la créature, à laquelle la personne se rend présente. » P. Galtier, *op. cit.*, p. 122.

c) A son tour, *Mgr Waffelaert*, évêque de Bruges, a tenté une nouvelle interprétation de la thèse de Petau. La grâce sanctifiante, « cause formelle de l'élévation » non de notre personne, mais de notre nature, à laquelle elle donne une ressemblance avec la nature divine féconde, n'est qu'une « disposition nécessaire à l'union immédiate de notre personne avec la personne du Saint-Esprit ». Ainsi la grâce ne suffirait pas à elle seule, à créer en nous la filiation divine : cette filiation divine et adoptive appartient en propre à la personne et c'est dans l'union de notre personne à la personne du Saint-Esprit qu'elle trouve sa cause formelle.

Cette dernière assertion serait sans doute discutable; mais ce qu'il faut en retenir surtout, c'est que « l'union entre l'âme juste et l'Esprit-Saint est présentée ici comme se terminant de part et d'autre à la personne en tant que telle... Le Saint-Esprit s'unirait à nous pour nous communiquer, non point à proprement parler sa nature, mais sa personne; et nous-mêmes, il ne nous atteindrait pas non plus dans notre nature..., mais dans notre hypostase, dans notre personne. L'union « immédiate » et personnelle ainsi établie entre nous et Dieu se distinguerait même par là de l'union appelée « médiate » qui, commune aux trois personnes, serait l'effet propre de la grâce sanctifiante ». Résumé par Galtier, *op. cit.*, p. 145-146. Mgr Waffelaert est revenu plusieurs fois sur cette explication : *Disquisitio dogmatica de unione justorum cum Deo, Coll. Brugenses*, t. XV, p. 442-453; 625-627; 673-687; t. XVI, p. 6-16; *L'union de l'âme aimante avec Dieu*, Bruges, 1916; *La colombe spirituelle prenant son essor vers Dieu*, 1919, 3e partie, p. 85-159.

On retrouve ici la thèse de Petau, l'habitation personnelle du Saint-Esprit, aggravée de considérations assez nouvelles sur les effets et la nature même de la grâce sanctifiante. L'habitation personnelle ne peut se réaliser que consécutivement à une action personnelle. Y a-t-il donc une action proprement personnelle de l'Esprit-Saint sur nous? On a vu que la comparaison tirée de l'incarnation est ici sans valeur.

La conception que se fait l'auteur de la nature et du rôle de la grâce sanctifiante est fonction, semble-t-il, d'une équivoque touchant le sujet de la filiation adoptive des enfants de Dieu. Sans doute saint Thomas a dit que « la filiation convient en propre à l'hypostase ou à la personne, et non à la nature ». *Sum. theol.*, IIIª, q. XXIII, a. 4. Mais c'est uniquement pour rappeler que le nom de fils, étant un nom concret, ne peut s'appliquer qu'à la personne; il veut exclure par là toute idée de filiation adoptive par rapport au Christ-homme. Dans ce sens, ce n'est pas notre nature, c'est nous-mêmes qui sommes les fils de nos parents. Mais il n'en reste pas moins vrai que la génération naturelle se termine directement et formellement à la nature; ainsi le Verbe incarné est le fils de Marie par sa nature humaine; ainsi sommes-nous les enfants de nos parents, héritant d'eux non ce qui distingue nos personnes des leurs, mais ce qui nous est commun avec eux dans la nature.

Enfin, reste à se demander ce qu'est cette communication de la personne même du Saint-Esprit en vue de réaliser en nous la filiation divine : conception étrangère à l'enseignement de la Tradition qui, dans les formules les plus favorables à la thèse de Petau, indiquerait plutôt que le Saint-Esprit, dans l'œuvre sanctificatrice qu'on lui assigne en propre, nous communique sa *nature* et non sa personne. Cf. II Petr., I, 4.

Appendice. — La question des justes avant le Christ. (Saint Thomas, Iª, q. XLIII, a. 6). — De toute évidence, la doctrine précédemment exposée est applicable aux justes de l'Ancien Testament. S'ils furent formellement justifiés en vertu des mérites futurs du Christ — et qui en pourrait douter? — leur justification fut de la même espèce que la nôtre. Cf. Chr. Pesch, n. 690; Franzelin, thèse XLVIII.

La question agitée à leur occasion concerne quelques difficultés de textes. La difficulté fondamentale est relative à Joa., VII, 39 : *nondum erat Spiritus* [*datus*], *quia Jesus nondum erat glorificatus.* — La réponse est simple : il s'agit de la manifestation visible du Saint-Esprit au jour de la Pentecôte; et cette manifestation devait suivre la résurrection glorieuse. S. Thomas, *loc. cit.*, ad 1um; cf. S. Augustin, *De Trin.*, l. IV, n. 29, *P. L.*, t. XLII, col. 908-909.

La seconde difficulté est tirée de Cyrille d'Alexandrie, qui interprète ce passage de saint Jean comme si le Saint-Esprit n'avait été donné aux justes de l'Ancien Testament que par son opération, ἐνέργειᾳ, et non par sa substance. *In Joan.*, l. V, c. II, *P. G.*, t. LXXIII, col. 749-760. L'opinion particulière de saint Cyrille sur ce point nous troublera d'autant moins qu'elle a contre elle la plupart des autorités patristiques touchant ce texte johannique. Voir Galtier, *De SS. Trinitate*, n. 438-440, et que vraisemblablement son auteur l'a formulée à titre de simple hypothèse pour expliquer le fait d'une sanctification analogue à la nôtre, qu'il ne songe pas le moins du monde à contester. Sur la pensée de Cyrille, voir Kleutgen, *De ipso Deo*, n. 1141, et Franzelin, thèse XLVIII, p. 664.

Enfin, la troisième autorité en cause est celle de Petau qui, s'appuyant sur saint Cyrille, accorde aux justes de l'Ancien Testament le don créé de la grâce et non la présence substantielle du Saint-Esprit. *De Trinitate*, l. VIII, c. VII, n. 1-10. — Il convient de ne pas s'en émouvoir.

« Ce qui est opposé (dans le texte de saint Jean) ce sont deux grandes économies. Dans l'ancien ordre, la grâce de l'Esprit-Saint était pour ainsi dire sporadique, comme un secours fourni par Dieu dans les grandes circonstances. Après que Jésus aura été glorifié, il y aura Esprit : les croyants en seront animés; il sera répandu partout et avec abondance; ce sera un état normal de grâce, que l'Église reconnaît dans l'action des sacrements ». M.-J. Lagrange, *L'évangile selon saint Jean*, Paris, 1927, p. 217.

I. TRAITÉS THÉOLOGIQUES. — Les grands commentateurs du Maître des Sentences à la dist. XIV du l. I; ou de saint Thomas, *Sum. theol.*, Iª, q. XLIII; spécialement les Salmanticenses, disp. XIX; Suarez, *De Trinitate*, l. XII; Jean de Saint-Thomas, q. XLIII, disp. XVII; Gonet, *De sacro Trinitatis mysterio (Clypeus)*, disp. XIII; Franzelin, *De Deo trino*, th. XLII-XLVIII; Kleutgen, *De ipso Deo*, l. II, q. VI; Chr. Pesch, *Prælectiones dogmaticæ*, t. II, tr. II, sect. V; Billot, *De Deo trino*, th. XLII-XLIII; Van Noort, *De Deo trino*, n. 196 sq.; A. d'Alès, *De Deo trino*, th. XII; P. Galtier, *De SS. Trinitate in se et in nobis*, th. XXIV-XXVII; H. Lange, *De gratia*, Fribourg-en-B., 1930, p. 328-343; Diekamp-Hoffmann, *Manuale*, t. I, § 24; et, en général, les manuels.

Pour la doctrine, Petau, *De Trinitate*, l. VIII; Thomassin, *De incarnatione*, l. VI, c. VIII-XX; Th. de Régnon, *Études de théologie positive sur le mystère de la Sainte Trinité*. On consultera aussi avec profit Franzelin et Kleutgen.

II. TRAVAUX SPÉCIAUX. — J.-B. Terrien, S. J., *La grâce et la gloire*, Paris, 1897, t. I, l. IV, V, VI et t. II, appendices I et V; B. Froget, O. P., *De l'habitation du Saint-Esprit dans les âmes justes*, Paris, 1900; F.-D. Joret, O. P., *Les missions divines*, dans la *Vie spirituelle*, 1931, p. 113 sq.; P. Galtier, S. J., *L'habitation en nous des trois Personnes*, Paris, 1928; A. Gardeil, O. P., *La structure de l'âme et l'expérience mystique*, t. II; L. von Rudloff, O. S. B., *Des hl. Thomas Lehre von der Formalursache der Einwohnung Gottes in der Seele der Gerechten*, dans *Divus Thomas* de Fribourg, 1930, p. 175-191; M. Retailleau, *La Sainte Trinité dans les justes* (thèse), Angers, 1932.

On indiquera, en terminant, deux études publiées dans l'*Ami du clergé*, 1932, p. 294 sq; 1939, p. 101-104, exposant un point de vue assez nouveau de la question; on se contentera également d'indiquer Dom L. Chambat, *Les missions des personnes de la Sainte Trinité d'après saint Thomas d'Aquin*, Abbaye S. Wandrille, 1943.

A. MICHEL.

TRIONFO Augustin († 1328), *alias* AUGUSTIN D'ANCONE, un des plus célèbres théoriciens du pouvoir pontifical.

I. VIE. — Il appartenait à une noble famille d'Ancône, où il naquit dans la seconde moitié du XIIIe siècle. D'après son épitaphe, il aurait, au moment de sa mort (1328), atteint l'âge de quatre-vingt-cinq ans : ce qui reporterait sa naissance à 1243. Mais cette date est aujourd'hui regardée comme beaucoup trop ancienne, sans d'ailleurs être remplacée, par le dernier de ses biographes, le P. Hugues Mariani, *Scrittori politici Agostiniani*, p. 59.

De bonne heure, il entra dans l'ordre des augustins. Après avoir étudié à l'université de Paris, où il fut l'élève de saint Thomas d'Aquin et le condisciple de Gilles de Rome, il y devint maître à son tour. Il y lisait encore les *Sentences* en 1300. *Analecta Aug.*, t. III, p. 15. Ensuite il revint dans sa patrie, sans qu'on puisse bien déterminer les étapes de sa carrière. On le trouve successivement à Mantoue, où il aurait été prédicateur à la cour du duc François de Carrare, puis dans son pays natal d'Ancône, enfin à Naples, où il devint le conseiller du roi Charles II. C'est là qu'il mourut le 2 avril 1328.

Grande fut sa réputation dès son vivant. Pour le conduire d'Ancône à Naples, Charles II lui aurait envoyé une galère spéciale en signe d'hommage. Le Saint-Siège ne l'appréciait pas moins. Sans doute le P. Mariani n'admet plus, en raison de sa jeunesse, qu'il ait été invité au concile de Lyon (1274) en remplacement de saint Thomas. On sait du moins que Jean XXII, à la date du 18 janvier 1326, lui accordait, en plus d'une pension annuelle de dix onces d'or, une subvention exceptionnelle de 100 florins d'or *pro scribendis libris*. De ces livres, après sa mort, ses concitoyens d'Ancône firent exécuter une belle copie, aussi complète que possible, aujourd'hui conservée à la bibliothèque du Vatican. Ses confrères augustins placèrent sur sa tombe une inscription louangeuse, où il est appelé *sanctus in vita et clarus in scientia* et proposé à l'imitation de tous comme un *religionis speculum*.

II. ŒUVRES. — Son épitaphe lui attribue *XXXVI volumina librorum*, dont le catalogue traditionnel, établi par D.-A. Gandolfi, *Dissertatio historica de 200 celeberrimis augustinianis scriptoribus*, Rome, 1704, p. 82-84, se retrouve tel quel dans U. Mariani, *op. cit.*, p. 60-63. Ils se répartissent un peu sur toutes les branches que comportait le cadre scolaire du temps, mais sont restés pour la plupart inédits. Nomenclature dans P. Glorieux, *Répertoire des maîtres en théologie de Paris au XIIIe siècle*, Paris, 1933, n. 409, t. II, p. 321-327.

1° Dans l'ordre philosophique, on y trouve des *Quæstiones* sur les *Premiers analytiques* d'Aristote; des *Commentaria* sur sa métaphysique, dont un extrait *De cognitione animæ* fut imprimé à Bologne en 1503, ainsi qu'un *Tractatus de prædicatione generis et speciei*; une *Destructio arboris Porphyrii* et un *Milleloquium veritatis*, ce dernier peut-être douteux.

2° Un deuxième groupe comprend des ouvrages d'ordre plutôt pratique. C'est ainsi que l'exégèse l'avait retenu. Il a laissé des commentaires sur Ézéchiel, les Évangiles, saint Paul et les Épîtres canoniques, plus une *Catena Patrum* sur l'Apocalypse, un *De introitu terræ promissionis* et un *De cantico spirituali*. D'autres écrits appartiennent à l'ordre ascétique et pastoral, savoir, outre une collection de *Sermones varii*, une explication du *Pater* (éditée à Rome, 1587 et 1590), des élévations sur le mystère de l'annonciation, avec explication de la salutation angélique et du *Magnificat* (dont trois éditions sont mentionnées : Rome, 1590; Lyon, 1606; Madrid, 1648), plus deux opuscules *De amore Spiritus Sancti* et *De consolatione animarum beatarum*.

3° Mais c'est surtout la théologie qui mérite ici de nous retenir. — 1. On a d'Augustin un commentaire des *Sentences*, qui doit représenter le fruit de son enseignement et dont quelques extraits seulement viennent d'être publiés par M. Schmaus (voir la bibliographie); diverses monographies sur le trésor de l'Église, la résurrection des morts, la libre arbitre et la prédestination; un traité de controverse : *De Spiritu Sancto*

contra Græcum et des *Quodlibeta Parisiis disputata*, dont le contenu n'est pas inventorié. — 2. Plus qu'à ces œuvres d'inspiration classique, la gloire d'Augustin est due à ses interventions fréquentes sur des matières alors d'actualité. Longtemps on n'a connu de lui que sa vaste *Summa de potestate ecclesiastica*, imprimée au moins quatre fois : Augsbourg, 1474; Rome, 1479; Venise, 1487; Rome, 1584. D'après l'auteur de cette dernière édition, Augustin Fivizzano, elle fut écrite *jubente Joanne XXII Pontifice Maximo*, p. 563, détail qu'il est impossible de vérifier, et remonterait à 1320. A cette date U. Mariani, *op. cit.*, p. 236-238, mais sans raisons positives, voudrait substituer 1326, pour faire de la *Summa* une réplique au *Defensor pacis* de Marsile de Padoue (1324); comme cette intention polémique n'apparaît aucunement dans l'ouvrage, ce déplacement ne se justifie pas. Sans plus de motifs, J. Haller, *Papsttum und Kirchenreform*, p. 83, a proposé la date de 1322, qui du moins n'est pas incompatible avec la sérénité tout objective de l'exposé. — 3. A cette synthèse du droit pontifical Augustin cependant avait préludé par des écrits de circonstance tout récemment découverts et plus ou moins relatifs à la politique religieuse de Philippe le Bel. Vers 1307-1308, il prit la défense de Boniface VIII, à l'occasion du procès posthume que le roi de France prétendait faire ouvrir contre la mémoire du pape, dans un *Tractatus contra articulos inventos ad diffamandum ss. Patrem D. Bonifacium s. memoriæ et de commendatione ejusdem*, édité avec des coupures dans H. Finke, *Aus den Tagen Bonifaz VIII.*, n. 18, p. LXIX-XCIX. L'auteur, du reste, n'avance le nom d'Augustin, p. 252, qu'à titre hypothétique; U. Mariani, *op. cit.*, p. 63 et 214-221, est absolument affirmatif. — Simultanément R. Scholz, *Die Publizistik zur Zeit Philipps des Schönen*, p. 486-516, publiait trois opuscules, dont le dernier tout au moins ne peut qu'être de cette époque : *Tractatus brevis de duplici potestate prælatorum et laicorum, De potestate collegii mortuo papa, De facto templariorum*, et un peu plus tard, dans *Unbekannte kirchenpolitische Streitschriften*, t. II, p. 481-490, des extraits considérables d'un *Tractatus contra divinatores et somniatores*, dédié à un pape que l'auteur, *ibid.*, t. I, p. 191-192, identifie avec Clément V. — 4. J. Lanteri, *Postrema sæcula sex religionis augustinianæ*, Tolentino, 1850, t. I, p. 77, mentionne encore sous le nom d'Augustin un *De sacerdotio et regno ac de donatione Constantini* et un *De ortu Romani imperii*, mais qui n'ont pas encore trouvé d'éditeur.

III. Doctrine. — Pratiquement tout ce que nous pouvons atteindre de la théologie d'Augustin se concentre autour du problème de la puissance ecclésiastique ou plus exactement, car l'Église pour lui s'absorbe à peu près complètement dans son chef, de la papauté. C'est à quoi, sauf la dernière partie qui dégénère en un vaste hors-d'œuvre sur la perfection, est consacrée la *Summa de potestate ecclesiastica*, dont les opuscules récemment publiés ne sont que la préparation ou le complément partiel.

1° *Notion générale de la papauté.* — Vicaire du Christ et, à ce titre, source de laquelle dérivent tous les pouvoirs de ce monde parce qu'il en est *principium et causa*, tel apparaît déjà le pape dans le petit traité *De duplici potestate prælatorum et laicorum*, éd. Scholz, p. 486 et 498. De cette vue générale, les premières questions de la *Summa* sont la reprise et le développement.

Error est, lit-on dans la dédicace à Jean XXII, *mente non credere Romanum Pontificem, universalis Ecclesiæ pastorem et doctorem et Christi legitimum vicarium, supra spiritualia et temporalia universalem habere primatum.* Seul, en effet, le pouvoir pontifical est *a Deo immediate*, si bien que du pape découle dans l'Église toute juridiction. De même en est-il de l'autorité séculière, à cette différence près que celle-ci ne lui appartient pas *secundum immediatam executionem nisi forte in quibusdam casibus.* Q. I, a. 1, éd. Fivizzano, p. 2-3. Et c'est ainsi que l'auteur concilie la distinction des deux pouvoirs avec le principe d'unité qui vaut pour la société chrétienne aussi bien que pour l'organisme corporel.

Dès lors, la puissance du pape est *major omni alia. Ibid.*, a. 3, p. 5. Une question spéciale établit plus loin qu'il l'emporte même sur les anges en dignité. Q. XVIII, a. 1-5, p. 113-116. A vrai dire, son autorité est même la seule d'ici-bas, les souverains temporels étant à son endroit *quasi ministri et stipendiarii.* Q. I, a. 8, p. 12. En conséquence, l'auteur de revendiquer, avec l'indépendance de son élection, q. III, a. 7, p. 35, l'absolue souveraineté de ses décisions et jugements, qui ne sauraient comporter, puisqu'il n'a pas de supérieur, ni contrôle, q. II, a. 6-7, p. 23-25, ni appel, q. VI, a. 1-8, p. 57-63.

Il faut bien envisager cependant l'hypothèse d'un pape indigne, la seule espèce d'ailleurs qu'Augustin veuille retenir, à l'encontre d'Huguccio, étant celle d'hérésie. Un hérétique élu pape serait déchu *ipso facto*, q. II, a. 5, p. 23, et il faut en dire autant, q. IV, a. 8, p. 49, d'un pape qui tomberait notoirement dans l'hérésie après son élection. Que si la faute restait secrète ou douteuse, il y aurait lieu à l'intervention judiciaire de l'*universitas fidelium*, représentée par le concile général, q. V, a. 6, p. 54, dans lequel il est curieux de voir que l'auteur, comme on devait le faire à Constance, demande une place pour les *doctores sacræ Scripturæ.* A plus forte raison, le droit de remontrance ne fait-il pas pour lui de difficulté. Q. VII, a. 1-2, p. 64-65.

2° *Pouvoirs spirituels de la papauté.* — C'est d'abord et surtout l'ordre spirituel qui relève du pape. Pour la première fois sans doute, Augustin s'applique à faire le relevé méthodique de ses droits.

En lui réside le suprême pouvoir doctrinal. Car, si raisonnablement il doit recourir aux lumières des docteurs, seul il a qualité pour *determinare quæ sunt fidei*, parce qu'il est *caput totius Ecclesiæ*, q. X, a. 1, p. 77 : ce qui est, en style canonique, l'équivalent de l'infaillibilité. Il est pour la même raison l'interprète en dernière instance du droit et des Écritures. Q. LXVII, a. 1-5, p. 352-356. Et ceci entraîne, avec le pouvoir de trancher les controverses, celui de procéder à l'*explicatio* des parties encore obscures ou implicites du dépôt. Q. X, a. 3, p. 79. Cf. q. LVIII-LIX, p. 301-312.

Toute l'autorité disciplinaire inhérente à la constitution ecclésiastique se concentre également entre ses mains. La juridiction des évêques leur vient immédiatement de lui et, quoiqu'il leur laisse, en principe, le libre gouvernement de leurs diocèses, il reste l'*episcopus cujuslibet Ecclesiæ*, où il peut toujours intervenir par lui-même ou par ses légats. Q. XIX, a. 3-5, p. 119-121. Principe général que l'auteur détaille en une longue série de questions où il examine avec la minutie d'un canoniste les pouvoirs du pape en matière de promotions et de translations, de dispenses et d'indults, d'absolutions et de censures, de juridiction religieuse et d'administration temporelle. Q. XLVII-LXXIV, p. 252-386. Sur tous ces objets, le pape n'est limité que par le droit naturel ou divin. Mais tout ce qui est droit positif dépend de lui, parce que c'est, en somme, lui qui en est l'auteur. Q. XXII, a. 1, p. 130.

Cette puissance du pape ne s'étend pas seulement à tous les chrétiens, mais encore aux païens et aux Juifs, dans la mesure où les intérêts majeurs de la loi divine peuvent l'exiger. Q. XXIII-XXIV, p. 136-149. En un certain sens, elle atteint jusqu'à l'Église triomphante, puisque du pape relève la canonisation des

saints, où il ne jouit d'ailleurs que d'une infaillibilité relative *secundum allegata et probata sibi*. Q. XIV, a. 4, p. 98. L'Église souffrante y est indéniablement comprise; car les morts, du fait qu'ils sont encore *viatores*, restent *de foro papæ*. Q. XXIX, a. 4, p. 178. Il appartient donc au pape de leur distribuer les suffrages de l'Église et théoriquement rien ne l'empêcherait de vider par là tout le purgatoire. Mais, en même temps qu'à la *clavis potentiæ*, ici surtout il doit regarder à la *clavis discretionis et scientiæ*. Q. XXX, a. 5, p. 185; q. XXXII, a. 3, p. 194. Quant à l'enfer et aux limbes, q. XXXIII-XXXIV, ils échappent complètement à son ressort.

Logiquement le pouvoir disciplinaire implique le pouvoir coercitif. C'est pourquoi le pape a le droit d'infliger aux délinquants des peines, même temporelles, qui, pour les hérétiques obstinés, peuvent aller jusqu'à la peine de mort, q. XXVIII, a. 6, p. 173, l'exécution de celle-ci étant remise au bras séculier, mais jamais *sine mandato papæ*. Q. X, a. 5-6, p. 80-81.

3° *Pouvoirs temporels de la papauté*. — Établie *principaliter propter bonum spirituale*, l'autorité du pape n'en déborde pas moins sur le temporel *per redundantiam et ex consequenti*. Q. XXII, a. 2, p. 130. Car l'unité du monde réclame l'unité de chef et c'est pourquoi, d'après l'institution du Christ, *omnia spiritualia et corporalia sub potestate clavium includuntur*. Q. XX, a. 1-2, p. 122. Les deux pouvoirs spirituel et temporel ne sont donc pas tellement distincts que celui-ci ne se ramène, en définitive, à celui-là. Q. XXXVI, a. 4, p. 215.

Ce principe s'applique d'abord à l'empereur, qui, parce qu'il est *minister Dei*, est aussi *minister papæ*. Q. XXXV, a. 1, p. 209. Le pape est, en effet, le véritable auteur de l'empire ainsi que de ses diverses translations, q. XXXVI, a. 1, p. 212-213 et q. XXXVII, a. 1-4, p. 219-222, au nom de sa mission spirituelle, juridiquement ratifiée par la *donatio Constantini*. Q. XXXVIII, a. 1, p. 224; q. XLIII, a. 1-3, p. 237-239. C'est donc lui qui a créé le droit des électeurs impériaux, q. XXXV, a. 1-8, p. 205-211, qui a seul compétence pour contrôler la valeur de l'élection, q. XLI, p. 233-234, confirmer, sacrer et couronner l'élu. Q. XXXVIII, p. 224-227. Au cours de son gouvernement, les lois de l'empereur tiennent l'autorité de l'approbation du pape, q. XLIV, a. 1, p. 240-241, qui, par conséquent, peut en reviser l'application, *ibid.*, a. 4-6, p. 242-244, demander compte au prince de ses abus et, en cas de résistance, procéder contre lui aux sanctions nécessaires, y compris la déposition. Q. XL, a. 1-4, p. 230-232.

Non moins que l'empereur, les autres souverains tiennent aussi leur autorité du pape, dès lors qu'ils la tiennent de Dieu : *Ipsius dominii jurisdictionem... nullus rex vel imperator habere potest nisi a Christo et per consequens nisi a papa*. Q. XXXVI, a. 1, p. 213. Car, si leur pouvoir est d'origine divine, c'est *cum ordine quodam, puta mediantibus summis pontificibus*. Pas plus qu'ils ne sont en mesure d'esquiver le souverain domaine de Dieu, ils ne peuvent se soustraire à celui du pape, q. XLV, a. 1-2, p. 247-248, qui a le droit d'en instituer où bon lui semble et reste maître, quand il le faut, de les juger, de les reprendre et, au besoin, de les déposer. Tout cela au nom de la « justice universelle » dont le pape est tenu d'assurer *vice Christi* le règne intégral, *ut respublica promoveatur ac bonum reipublicæ non perturbetur et maxime quod totus christianus populus Ecclesiæ Christi sponsæ subjiciatur*. Q. XLVI, a. 1-3, p. 249-251.

A cette ferme et paisible revendication des droits du pape en matière politique, A. Trionfo doit le plus clair de sa célébrité. Mais on sait aujourd'hui que, dès le temps de Philippe le Bel, Gilles de Rome et Jacques de Viterbe lui avaient frayé la voie, et il est difficile de ne pas voir combien, sur ce point, sa construction contient d'éléments caducs. Au contraire, sa systématisation des pouvoirs de la papauté dans l'ordre spirituel, plus détachée des circonstances, est certainement plus originale et a sans doute moins vieilli.

I. NOTICES. — F.-C. Curtius, *Virorum illustrium ex ordine Eremitarum S. Augustini elogia*, Anvers, 1636; D.-A. Gandolfi, *Dissertatio historica de 200 celeberrimis scriptoribus Augustinianis*, Rome, 1704; J.-F. Ossinger, *Bibliotheca Augustiniana*, Ingolstadt et Augsbourg, 1768; U. Mariani, *Scrittori politici Agostiniani dei sec. XIV*, Florence, 1927.

II. ÉTUDES (accompagnées de textes inédits). — H. Finke, *Aus den Tagen Bonifaz VIII.*, Munster-en-W., 1902; R. Scholz, *Die Publizistik zur Zeit Philipps des Schönen und Bonifaz VIII.*, Stuttgart, 1903; *Unbekannte kirchenpolitische Streitschriften aus der Zeit Ludwig des Bayern*, Rome, 1911 et 1914; M. Schmaus, *Die Gotteslehre des Augustinus Triumphus nach seinem Sentenzencommentar*, dans *Aus der Geisteswelt des Mittelalters*. Studien und Texte Martin Grabmann... gewidmet, Munster-en-W., 1935. — Doctrine de la papauté : S. Riezler, *Die literarischen Widersacher der Päpste zur Zeit Ludwigs des Bayern*, Leipzig, 1874; E. Friedberg, *Die mittelalterlichen Lehren über das Verhältnis von Staat und Kirche*, Leipzig, 1874; A. Baudrillart, *Des idées qu'on se faisait au XIVe siècle sur le droit d'intervention du souverain pontife en matière politique*, dans *Revue d'hist. et de litt. rel.*, t. III, 1898, p. 193-224 et 309-338; J. Rivière, *Le problème de l'Église et de l'État au temps de Philippe le Bel*, Louvain-Paris, 1926; du même, art. *Augustin d'Ancône*, dans *Dict. de droit canonique*, t. I, col. 1416-1422; du même, *Une première « Somme » du pouvoir pontifical : Le pape chez Augustin d'Ancône*, dans *Revue des sciences rel.*, t. XVIII, 1938, p. 149-183.

J. RIVIÈRE.

TRITHÉISME. — Le mystère de la sainte Trinité consiste dans l'affirmation simultanée de l'unité divine et de la multiplicité des personnes. L'erreur peut se glisser dans l'une ou l'autre de ces deux affirmations. On peut mettre l'accent sur l'unité divine avec tellement de force que l'on supprime la distinction réelle des personnes, chacune d'entre elles n'étant plus considérée que comme l'un des aspects ou des modes de l'être divin. C'est le point de vue auquel se plaçait le monarchianisme des IIe et IIIe siècles, voir t. X, col. 2193 sq., le sabellianisme n'étant qu'une forme plus évoluée du modalisme primitif. Inversement des penseurs chrétiens ont pu accentuer avec tant d'insistance la distinction des personnes divines qu'il devenait impossible de voir comment l'existence de ces personnes était compatible avec l'unité essentielle de Dieu. On a pu, dès lors, les accuser de ne reconnaître en Dieu qu'une unité spécifique, et non plus une unité numérique, et d'enseigner l'existence de plusieurs dieux, les taxer de trithéisme.

Lors de la crise monarchianiste du début du IIIe siècle, c'était le reproche que, dans certains milieux, l'on faisait à des hommes comme Tertullien ou Hippolyte. Ce dernier se plaint que le pape Zéphyrin l'ait traité de dithéiste, ἀπεκάλει ἡμᾶς διθέους. Cf. art. HIPPOLYTE (Saint), t. VI, col. 2492, 2506-2509. (L'expression διθέους s'explique par le fait qu'à cette date la personne du Saint-Esprit est encore laissée en dehors des débats trinitaires; mais, dans une théologie plus évoluée, elle devrait être remplacée par celle de « trithéiste »). Un grief du même genre pourrait tout aussi bien être articulé contre Justin, qui ne recule pas, en parlant du Verbe divin, devant l'expression ἕτερος θεός, cf. art. JUSTIN, t. VIII, col. 2259. La phobie du sabellianisme qui sévit dans tout l'Orient au lendemain du concile de Nicée explique comment les docteurs, même les plus orthodoxes, tels les Cappadociens, apportent, quand il s'agit des rapports entre la nature divine et les personnes des explications qui pourraient donner prise à l'accusation de trithéisme; à lire superficiellement tel passage de saint Basile, il semblerait qu'il mette entre la φύσις ou l'οὐσία divine, d'une part, et les trois ὑποστάσεις ou πρόσωπα, de

l'autre, le même rapport qui existe entre la nature humaine abstraite et les divers individus en lesquels elle se multiplie. Cf. art. TRINITÉ, col. 1691. Il faudrait donc parler ici sinon de trithéisme, tout au moins d'une tendance au trithéisme, d'une menace de trithéisme que le sens catholique des docteurs en question a toujours su conjurer. Et le trithéisme qui serait à la limite des spéculations de ces docteurs et contre lequel ils se défendent serait un trithéisme réel.

Tout différent est le trithéisme dont furent accusés par leurs adversaires divers théoriciens du parti monophysite au VIe siècle. L'histoire des diverses sectes qui se formèrent alors au sein du monophysisme sévérien a été racontée à l'art. MONOPHYSISME, t. X, col. 2243-2249, que l'on complètera par les art. CONDOBAUDITES, t. III, col. 814, CONONITES, *ibid.*, col. 1153-1155, DAMIEN, t. IV, col. 39-40. et ci-dessus, col. 1693. L'article DAMIEN explique comment se termina la querelle entre les « damianites » d'une part, c'est-à-dire les partisans de Damien, patriarche monophysite d'Alexandrie, et les « pétrites » d'autre part, c'est-à-dire les partisans de Pierre de Callinique, patriarche monophysite d'Antioche. La réconciliation se fit dans une conférence qui eut lieu à Alexandrie, en 616, entre Athanase d'Antioche et Anastase d'Alexandrie. On y condamna respectivement le trithéisme, que les Alexandrins prêtaient au feu patriarche Pierre, et le tétradisme, que les Antiochiens attribuaient au feu patriarche Damien. Mais, pour éviter de nouvelles querelles, on évita de mettre en cause les personnes; l'un et l'autre des patriarches défunts furent qualifiés de saint ou de bienheureux, les écrits mêmes composés de part et d'autre au moment de la querelle ne furent pas examinés contradictoirement. Compléter les renseignements de l'article par J. Maspéro, *Histoire des patriarches d'Alexandrie*, p. 295-342. Si l'union a pu se rétablir sans trop de peine entre les deux Églises monophysites d'Antioche, représentée comme trithéiste, et d'Alexandrie, qui paraissait très animée contre le trithéisme de Philopon, c'est que, dans le fond, des différences verbales séparaient seules des opinions théologiques en apparence diamétralement opposées. Bien plutôt étaient-ce des querelles de personnes qui dressaient l'une contre l'autre les deux Églises monophysites d'Égypte et de Syrie. Au fait le trithéisme de Philopon, dont Pierre de Callinique avait pu sembler se réclamer, était purement verbal; pas davantage Damien ne cultivait-il le sabellianisme, encore bien moins se ralliait-il à l'opinion bizarre que l'on a nommée le tétradisme, et qui aurait reconnu comme quatre entités distinctes : l'οὐσία commune de la divinité et les οὐσίαι de chacune des personnes divines participant à ce Dieu commun. On serait ici dans la pure et simple logomachie. Il reste que cette controverse trithéiste à laquelle les chalcédoniens de Constantinople, le pseudo-Léonce et Timothée, semblent donner des proportions énormes — le désir de multiplier les sectes est évident chez Timothée — a contribué à clarifier, jusqu'à un certain point, les diverses notions d'οὐσία, de φύσις, d'ὑπόστασις, de πρόσωπον, mises en œuvre dans les spéculations trinitaires et christologiques.

Le trithéisme qui a été reproché à Roscelin, voir son article, t. XIII, col. 2913 sq. et l'art. TRINITÉ, ci-dessus, col. 1713, est peut-être plus réel que celui de Jean Philopon. Lui aussi est engendré par l'intrusion dans le domaine théologique de notions philosophiques que l'on n'a pas pris la peine d'amenuiser pour les faire cadrer avec les données du magistère de l'Église. Le nominalisme de Roscelin est, sans conteste, le point de départ de l'enseignement trithéiste qui lui a été reproché. Mais l'on est trop mal renseigné sur les tenants et aboutissants d'une discussion, qui eut son épilogue au concile de Soissons de 1092, pour qu'il soit possible d'établir dans le détail la filiation de la seconde de ces doctrines par rapport à la première. Cf. art. ANSELME (*Saint*), t. I, col. 1336, sur le *De fide Trinitatis*. Un quart de siècle plus tard, quand la polémique reprend entre Roscelin et Abélard, le premier accuse le second de sabellianisme, tandis que le second reproche à l'autre son trithéisme. Cf. art. ABÉLARD, t. I, col. 39, sur le *De unitate et trinitate divina*. C'est l'éternelle querelle entre les penseurs chrétiens qui, s'occupant de la sainte Trinité, ont voulu pousser à fond les arguments d'ordre rationnel et n'ont pas eu suffisamment le sens du mystère. Le pis est que, trop souvent, les questions de personne sont venues encore compliquer le problème le plus ardu qu'ait jamais posé la théologie.

É. AMANN.

TRITHÈME Jean, savant bénédictin, abbé de Spanheim, au diocèse de Mayence (1462-1519), est un polygraphe qui devrait intéresser les studieux d'histoire ecclésiastique, monastique et théologique, et qui jusqu'ici, il faut bien le dire, a été surtout fréquenté par les curieux de légendes et de sciences occultes. Né le 10 février 1462, au village de Trittenheim près de Trèves, et malmené par ses parents, il fit profession, le 21 novembre 1482, à l'abbaye de Spanheim, dont il devint abbé dès le 9 juillet de l'année suivante. Malgré des soucis constants d'ordre financier, il gouverna ce monastère de la congrégation de Bursfeld durant vingt-trois ans. Rejeté par ses moines, pour des raisons complexes, auxquelles il fait allusion dans ses lettres, cf. Busæus, *Opera pia*, p. 270-273, il fut presque immédiatement élu abbé de Saint-Jacques de Wurzbourg, où il mourut le 13 décembre 1516, entouré de la vénération publique.

Autodidacte et travailleur infatigable, grand collectionneur de manuscrits latins et grecs, — il en réunit deux mille à Spanheim, ce qui était une rareté pour l'époque, — il donna ses soins à la philosophie, au grec et à l'hébreu, à l'histoire, à l'hagiographie en particulier, à la théologie dogmatique et morale, à trop de choses certes pour pouvoir exceller en aucune. Aussi les théologiens et historiens de l'Église qui veulent compulser ses nombreux ouvrages doivent le faire avec la plus extrême prudence; mais ils ne s'y attarderont pas sans profit.

Parmi les cinquante-deux ouvrages dont il établit lui-même la liste en 1513, auxquels il en ajouta huit autres avant de mourir, nous ne pouvons signaler ici que ceux qui ont été le plus souvent réimprimés et étudiés.

1° *Histoire ecclésiastique.* — Il faut citer d'abord la *Chronique d'Hirsau*, qui s'étend de 830 à 1513, en 2 vol. édités en 1559, 1601, 1690; cette dernière édition, la seule complète, publiée à Saint-Gall, sur le conseil de Mabillon, contient des détails importants pour l'histoire de l'Allemagne au XVe siècle, mais aussi des récits tout à fait invérifiables par ailleurs sur l'histoire du célèbre monastère de Souabe, qui avait adapté et répandu les observances de Cluny en Bavière, en Autriche, en Saxe et jusqu'en Bohême. Cette richesse même de documents a suscité, en Allemagne, de nombreux examens critiques, depuis ceux de C. Wolff, Stuttgart, 1865, de Paul, Halle, 1867, et de H. Müller, Leipzig, 1871. Les modernes lui sont fort sévères, cf. B. Mittermüller, *J. Trithemius, als Geschichtschreiber*, dans *Histor. pol. Blätter*, t. LXII, 1910, surtout à propos de l'utilisation « des annales de Maginfrid », comme on le verra plus loin. On pourrait également lui faire un procès de tendances : celui d'avoir été comme gêné par le rôle de Guillaume d'Hirsau dans la lutte pour la papauté et de s'être montré infidèle à la tradition grégorienne de son propre monastère, empruntant avec complaisance aux pamphlets antigrégoriens.

Cf. A. Nelson, *Benso Albensis ou J. Trithème?* Stockholm, 1933.

Beaucoup plus stupéfiante serait, pour des Français, la lecture même hâtive des *Origines de la nation des Francs, d'après Hunibald...* On ne peut reproduire ce titre sans agiter la question, décidément fort gênante, des « falsifications de Trithème ». Dans ses deux grands ouvrages d'histoire, en effet, l'auteur se réclame, ici d'un annaliste allemand, Meginfrid, là d'un français Hunibald, auxquels il a donné place en son *De scriptoribus ecclesiasticis*. Or, ces deux chroniqueurs ne sont pas connus autrement. N'y a-t-il pas lieu de croire qu'ils ne figurent dans les œuvres de l'abbé que comme garants de ses propres inventions? Déjà des écrivains du XVIe siècle ont reconnu l'invraisemblance de certains détails et blâmé Trithème de son manque de critique. Au XVIIe siècle, d'autres l'ont ouvertement accusé de falsifications. Sans doute on a montré récemment qu'il affecte, à certains endroits, de se défier des données fabuleuses de son Hunibald, de son Meginfrid, et qu'il laisse subsister des contradictions entre leurs dires et les données qu'il avait par ailleurs. En somme, la preuve matérielle de la falsification est encore à faire; cf. G. Mentz, *Ist es bewiesen, dass Trithemius ein Fälscher war?* Iéna, 1892: l'auteur de cet opuscule veut continuer à penser que ces deux sources seraient des compilations remontant au XIIIe siècle, ce qui n'est pas fait pour donner plus d'autorité à deux ouvrages qui traitent du haut Moyen Age. D'ailleurs, la plupart des critiques, devant l'insuffisance de ces réponses, et sans tenir compte des procédés littéraires du XVIe siècle, incriminent les intentions de l'écrivain, qui n'a peut-être eu d'autre tort que de se laisser prendre à son attrait maladif pour les légendes, du moment qu'il les lisait dans un manuscrit rare. Sur tout ce problème des sources, cf. U. Berlière, dans *Revue bénédictine*, 1892, p. 418-420.

On a certainement plus de respect, pour la *Chronique de Spanheim*, et la *Chronique de Saint-Jacques de Wurzbourg*, deux abbayes relativement récentes et dont l'auteur fut successivement le supérieur; en effet, la meilleure part du récit est consacrée à l'œuvre personnelle de l'abbé Trithème. Sur la bibliothèque de Spanheim, voir Ziegelbauer, *Historia rei litter. O. S. B.*, t. I, p. 490-498; P. Lehmann, *Nachrichten von der Sponh. Bibliothek*, dans *Neues Archiv*, t. XXXVI, p. 204, et *Bibl. de l'École des Chartes*, 1910, p. 112.

Ces fragments d'autobiographie sont à compléter par *Nepiachus ou Histoire de ma jeunesse*, et surtout par les *Lettres* dont l'auteur gardait dix volumes manuscrits; elles ont été utilisées par le florilège d'Haguenau, 1536, les *Miscellanea lipsiensia nova*, t. II, et les *Studien und Mitteilungen aus dem Benedictiner Orden*, 1883. Dans cette même revue, t. XXXVII, 1916, on les a abondamment citées, p. 288 sq., pour reconstituer le cercle des amis de Trithème. Sur le même sujet, cf. K. Hartfelder, *Sybel's Zeitschrift*, 1882, p. 15.

2° *Histoire littéraire.* — Trithème a réalisé sa plus chère ambition, qui était de continuer la tâche encyclopédique d'Isidore de Séville : il en avait l'universelle curiosité et le goût de la classification patiente; de même que le *De viris illustribus* de son devancier est un instrument de travail irremplaçable pour la fin de l'âge patristique, ainsi le *De scriptoribus ecclesiasticis* de J. Trithème, quoique sujet à caution à cause même de son étendue dans le temps et dans l'espace, à cause aussi de la coquetterie de l'auteur de ne jamais citer ses sources, reste un document unique en son genre pour toute la littérature latine du Moyen Age, surtout pour les ouvrages sortis des monastères et universités allemandes. Avec moins de souci littéraire que l'évêque de Séville, mais avec plus de soin à recopier les anciens catalogues de sa bibliothèque avec des bévues inexplicables, comme de placer sous les Othons le célèbre Smaragde, contemporain de Louis le Pieux, l'abbé de Spanheim y présente une série de 870 écrivains ou théologiens, rangés chronologiquement de 983 à 1494; pour chacun il donne quelques lignes de biographie et la liste de leurs œuvres avec l'incipit, quand il les a sous la main, avec leur seul titre pour beaucoup d'autres qu'il n'a pas lus. Le *De scriptoribus* publié à Bâle en 1494, puis à Mayence en 1497, complété à Paris en 1512, fut annoté par Aubert le Mire en 1718 pour la *Bibliotheca latina mediæ et infimæ ætatis*. Malgré ses lacunes et ses confusions, c'est pourtant cette nomenclature qui a mis Pez, Mabillon et leurs émules sur la voie d'identifications nombreuses, comme on peut le voir dans les préfaces de la Patrologie latine de Migne. Un ouvrage similaire : *De luminaribus Germaniæ*, Utrecht, 1495, fournit aussi des noms et des titres d'ouvrages inconnus par ailleurs. Un peu plus développées sont la *Vie du Bx Raban Maur*, insérée dans les *Acta sanctorum* des bollandistes, et l'*Éloge de Rupert de Deutz*, *P. L.*, t. CLXVII, col. 11-16. D'autres travaux bio-bibliographiques du même genre et tout juste de même valeur sont à chercher parmi les *Opera pia* dont nous parlerons ci-dessous, à savoir : *De viris illustribus O. S. B.*, dont Baillet disait qu' « il n'y a rien de moins exact », et la curieuse *Histoire des carmes illustres*, imprimée à part en 1593. On se dispensera de lire telle notice sur sainte Anne, saint Joseph et autres saints de l'Évangile, qui ne sont que des démarcations amplifiées des évangiles apocryphes : Trithème n'est pas un hagiographe.

3° *Écrits ascétiques.* — Ils constituent la partie la plus solide de son œuvre immense. Il faut mettre à part le *Commentaire de la règle de saint Benoît*, limité au prologue et aux sept premiers chapitres, explication docte et pieuse, qui témoigne, à la fois « des nombreuses lectures de l'auteur et de son ardent désir d'inculquer aux religieux le véritable esprit de leur vocation ». U. Berlière, *Rev. liturg. et monast.*, 1927, p. 28. La correspondance de l'abbé de Spanheim mériterait aussi d'être consultée pour connaître ses idées sur la vocation monastique. Busæus, lettres 1, 4, 6, 9, 14 et 36, citées par U. Berlière, *loc. cit.*, p. 30 sq. D'autres lettres concernent l'esprit de réforme; l'organisation de la congrégation de Bursfeld, « si brillante en ses débuts », fut en grande partie l'œuvre capitale de J. Trithème, qui mit par écrit l'essentiel des délibérations de cette congrégation. Cf. U. Berlière, *Les chapitres généraux de l'ordre de saint Benoît*, dans *Rev. bénéd.*, 1902, p. 52 sq. On y décida de lire au réfectoire, pendant la tenue des chapitres, son opuscule *De ruina monastici ordinis*. D'autres ouvrages, imprimés à part, mériteraient d'être lus et médités : par exemple, *De vera studiorum ratione*, fol. 2, il donne ce conseil : « Avant tout, il faut fuir l'oisiveté par une application continuelle à l'étude : il y a tant à faire pour notre bien et le salut du prochain ! » Un autre livret est consacré à encourager et guider les moines dans la transcription des manuscrits.

Les seuls ouvrages d'édification qui soient accessibles sont ceux qui ont pris place parmi les vingt *Opera pia et spiritualia* publiés par le jésuite Busæus, en 1604, complétés l'année suivante par des *Paralipomena*. Citons : *De religiosorum tentationibus*, Busæus, t. I, p. 661-722, et *De proprietate monachorum*, *ibid.*, p. 723-740; enfin *De triplici regione claustralium*. Il faut donner une attention particulière à ce dernier ouvrage de spiritualité monastique, parce que le chapitre annuel de 1499 décida de le faire réviser et imprimer conjointement avec l'*Exercitium spirituale* de l'abbé Thierry de Bursfeld, pour en constituer un livre officiel de la congrégation : « Il a plu à tous les Pères qu'une formule d'institution régulière conforme

à la règle et aux cérémonies serait publiée pour servir de manuel à tous ceux qui dépendent de notre chapitre. » *Recessus capitulorum annualium unionis Bursfeld*, ms. de l'abbaye de Beuron, p. 68. D'un mot, la première « région claustrale » étant celle des monastères qui ne vivent pas selon la règle, les deux autres « régions » correspondent sommairement à ce qu'on appellera, un siècle plus tard, la voie illuminative et la voie unitive. « La lecture portera le moine à la méditation, et celle-ci engendrera en lui la componction, surtout la méditation de la passion du Sauveur. » « L'entrée dans la région supérieure n'est possible qu'à ceux qui, dans la seconde, se sont livrés au travail de la purification intérieure... » De cette dernière, Trithème, faute d'expérience personnelle prolongée, ne donne qu'une description assez imprécise, prise à la sainte Écriture : « Elle est tout repos et tranquillité; c'est la vraie demeure des spirituels. On y goûte une félicité comparable à celle du ciel; Dieu y est tout en tous... » Il y recommande une grande défiance à l'endroit des visions et des vocations particulières. Voir des citations abondantes dans *Un écrivain ascétique de la fin du XVe siècle*, de la *Rev. liturg. et monast.*, 1927, p. 64-78.

Un résumé de la doctrine de Trithème se lit dans l'une de ses premières lettres : *Lectio sacra mentem provocat, meditatio compungit; oratio quærit, contemplatio invenit.* Lettre IV, Busæus, fol. 928. On en conclura que cet abbé de la fin du XVe siècle « est bien de l'ancienne école bénédictine, qui suppose la séparation complète d'avec le monde, et qui consiste foncièrement en une vie d'étude faite en vue de la sanctification personnelle ». U. Berlière, *Rev. liturg. et monast.*, 1927, p. 74. De même, en ce qui concerne la méthode d'oraison, « alors que les méditations méthodiques sont déjà en honneur chez Gérard Groot et Jean de Kastel, Trithème ne fait pas allusion à une telle méditation à heure déterminée, puisque la vie du moine, étant toute de recueillement, ne réclamait pas l'introduction d'un exercice plus systématique ». U. Berlière, *op. cit.*, p. 76.

Enfin deux œuvres édifiantes de Trithème ont fait l'objet de travaux récents de la part de moines bénédictins; mais ils relèvent plutôt du genre oratoire que du genre didactique. Ce sont d'abord, les *Discours de Trithème* aux chapitres généraux de la congrégation de Bursfeld. Quinze fois, au moins, de 1492 à 1516, l'abbé de Spanheim, puis de Wurzbourg fut appelé, par l'estime de ses confrères, à y prendre la parole sur l'état des monastères et les réformes à y introduire. Neuf discours nous sont parvenus : huit dans l'édition de Busæus, et un neuvième publié par dom Bonav. Thommen, d'après le ms. de Vienne, *nat. 5172*, dans *Prunkreden des Abt J. Trithemius*, 2 fasc., Sarnen, 1933-1935. Ce dernier discours, prononcé en 1499, forme le t. II de la publication; dans le t. I, l'auteur donne une analyse développée des neuf sermons, en avertissant que le prédicateur, ayant en vue des réformes plus ou moins urgentes, est amené, par son cahier de visites, à insister sur les déficiences à corriger : de là son ton pessimiste. D'ailleurs toutes ces déclarations sont des discours d'apparat, conformes aux règles de la rhétorique de l'époque, sur le cursus, le développement mesuré. Ils témoigneraient, s'il en était besoin, du zèle infatigable de l'orateur à revenir sur les points essentiels de cette vigoureuse réforme.

Un autre ouvrage du même genre oratoire : les *Exhortations à ses moines* de Spanheim, avait été édité en 1496 et en 1574 : dom Govino, moine bénédictin de Praglia, a donné des douze premières une élégante traduction italienne, publiée à Padoue en 1927. Ces *Esortazioni*, mieux encore que les *Discours*, dénotent chez Trithème un souci de la forme qui l'apparente aux écrivains spirituels de l'époque suivante.

Mais la doctrine de Trithème « reste éminemment traditionnelle; et c'est ce qui lui donne sa place à part à ce tournant de l'histoire de l'ascèse, quand se clôt la période médiévale et que se développe l'humanisme qui ouvre les temps modernes. » U. Berlière, Introduction aux *Esortazioni* reproduite dans la *Revue liturg. et monast.*, Maredsous, 1927, p. 78.

4° *Opuscules théologiques.* — Ils ont un certain mérite de méthode, nouveau également pour l'époque; celui de revenir aux sources de l'Écriture et des Pères; dans des lettres que Richard Simon publie avec éloge, *Lettres choisies*, t. IV, p. 131-140, l'abbé bénédictin s'élève contre les docteurs qui « citaient Aristote plutôt que Jésus-Christ ». Cependant, il n'a donné de sa méthode que des essais fragmentaires, comme *Curiositas regia*, 1511, 1515, 1522, 1533, ...1603, réponse à huit questions théologiques proposées par l'empereur Maximilien, et *XXXV quæstiones in Evangelium Johannis*, adressées à Ulric Kreitwys, chanoine de Cologne, en 1496, retouchées en 1508, dont un manuscrit autographe est à Upsal; cf. A. Nelson, *Kyrkshistoriks Arsskrift*, Upsal, 1932, p. 297. Du reste, Trithème prétendait que le théologien devait être familier avec les philosophes, les orateurs et les poètes : *O utinam omnes theologi nostri temporis oratoriam colerent! ...Neque ignoramus quantam injuriam hodie suscipiant poetæ a theologis quibusdam indigestis et crudis.* Lettre à Morderer de 1492.

5° *Œuvres scientifiques et pseudo-cabalistiques.* — Ce sont peut-être les plus connues, celles en tous cas qui occasionnèrent à leur auteur le plus de désagrément. La plus ancienne en date est une diatribe contre la sorcellerie, *Antipalus maleficiorum*, édité bien plus tard, en 1555. Mais Trithème, toujours curieux, continua ses recherches en ce domaine réservé; il donna : *Philosophia naturalis de geomancia*, en 1509; un *Traité d'alchimie*, traduit en allemand et imprimé en 1555; surtout sa *Polygraphia* en six livres remplis d'images cabalistiques et imprimés en 1518 à Oppenheim, édition devenue fort rare, traduite en français par G. de Collange et publiée à Paris en 1541, reprise mot pour mot par le fameux plagiaire hollandais D. de Hottinga en 1620; enfin la *Steganographia, hoc est ars per occultam scripturam animi sui voluntatem absentibus aperiendi*, Francfort, 1606. Là encore, les termes bizarres dont se sert l'auteur, par exemple *spiritus diurni, spiritus nocturni*, pour marquer, dans un chiffre donné, les lettres qui ne signifient rien, firent passer cet essai pour un livre de magie. De toute cette production, il ne faut dire ni trop de bien, ni trop de mal. Les bénédictins ont sans doute fait beaucoup d'honneur à l'abbé de Spanheim en le rangeant parmi les premiers interprètes des notes tironiennes, *Nouvelle diplomatique*, t. II, p. 126; t. III, p. 150. Mais ses ennemis, parmi lesquels d'abord un Français, Bouelles (Bovillus), eurent tort de voir de la diablerie dans son fait. Après ses premiers opuscules contre les sorciers, Trithème répondit ingénument aux attaques en disant qu'il n'aspirait « ni à pénétrer des mystères, ni à faire des prodiges »; mais qu'il avait lu néanmoins des ouvrages de divination pour se mettre plus à même de les réfuter. Apparemment, le savant abbé s'était pris à son jeu, et y avait engagé ses lecteurs. Il se vit soupçonné d'erreurs graves et, dans ce milieu effervescent du début du XVIe siècle, il fut lui-même accusé de magie : le comte palatin Frédéric II livra aux flammes l'autographe de la *Stéganographie*. Bien plus, la renommée fit de Trithème un nécromancien, qui évoquait les morts et les démons, et le mêla à des histoires de sorciers pour lesquels ni les dates ni les lieux ne concordent. Sigismond, abbé de Séon en Bavière, prit sa

défense : *Trithemius sui ipsius vindex*, Ingolstadt, 1616. Sur ses recherches de sciences occultes, cf. Falk, *Aus dem gelehrten Freundenkreise des J. Trithemius*, dans *Hist. pol. Blätter*, t. LXX, p. 923-983. C'est Trithème qui fit le succès de la légende de Faust.

1° *Biographies.* — Horn, *J. Trithemius*, Wurzbourg, 1843; Ruland, *J. Trithemius*, dans *Kunst und Leben*, 1869; Müller, *De Trithemii abbatis vita et ingenio*, Halle, 1863; Schneegans, *Abt J. Trithemius und Kloster Spanheim*, Kreuznach, 1882; J. Silbernagl, *J. Trithemius*, Ratisbonne, 1885, la meilleure; J. Hermes, *Ueber das Leben und die Schriften des J. Trithemius*, Prüm, 1906.

2° *Encyclopédies.* — M. Ziegelbauer, *Historia litteraria O. S. B.*, t. III, p. 217; J. Janssen, *Geschichte des deutschen Volkes*, Fribourg, 1879; Gropp, *Scriptores rerum Wirceburgensium*, t. I, p. 218; *Lexikon für Theol. und Kirche*, t. X, 1938, p. 290-298.

3° *Critique de ses œuvres historiques.* — C. Wolff, *J. Trithemius und die älteste Geschichte des Klosters Hirsau*, Stuttgart, 1865; H. Müller, même sujet, Leipzig, 1871 et Halle, 1879; Paul, *De fontibus a Trithemio in Ia parte chron. Hirs. adhibitis*, Halle, 1867; L. Wocher, dans *Studien und Mittheilungen O. S. B.*, 1910; surtout Roth, *Studien zum J. Trithemius-Jubeljahr*, même revue, 1916; R. Mittermüller, *J. Trithemius als Geschichtschreiber*, dans *Hist. pol. Blätter*, t. LXII.

Liste complète des œuvres imprimées dans Roth et J. Silbernagl, cités plus haut.

4° *Éditions partielles.* — *Trithemii opera pia et spiritualia*, éd. J. Busæus et *Paralipomena*, par le même éditeur, Mayence, 1604 et 1605; *Trithemii opera historica*, éd. Freher, Francfort, 2 vol.; *Annales Hirsaugienses*, éd. J. Schlegel, Saint-Gall, 1690.

5° *Influence.* — P. Joachimsen, *Geschichtsauffassung in Deutschland*, t. I, Leipzig, 1910, p. 50-60; sur la congrégation de Bürsfeld en particulier, U. Berlière, *Un écrivain ascétique de la fin du XVe siècle*, dans *Revue liturg. et monastique*, Maredsous, 1927, surtout p. 64-69; Chevalier, *Annales de philos. chrétienne*, 1869.

P. Séjourné.

TRIVELLATO, professeur de théologie à Padoue, né à Monselice vers 1687, mort à Padoue le 7 décembre 1773.

On a de lui : *Dissertationes theologicæ*, Padoue, 1739; *Opuscula theologica*, Padoue, 1740; *Dissertatio de eucharistiæ sacramento et sacrificio*, Padoue, 1742; *Dissertationes de sacramentis, et præsertim de baptismate et confirmatione*, Padoue, 1743; *Enchiridion de Verbi incarnatione*, Padoue, 1750.

Hurter, *Nomenclator....*, 3e éd., t. V *a*, col. 7-8; Feller, *Dictionnaire historique*, t. VIII, 1850, p. 202-203.

J. Mercier.

TRIVET (Nicolas). — Un des meilleurs défenseurs et propagandistes des thèses thomistes à Oxford, au début du XIVe siècle. Né vers 1258, il appartenait à une bonne famille du Somerset. Il entra chez les frères prêcheurs d'Oxford; il y fait déjà figure de personnage en 1297. Ses études théologiques à l'université d'Oxford se placent vers cette date; on a de ses interventions en tant que bachelier en 1299-1300. Son *inceptio* en qualité de régent se place sans doute en 1302, après Maekelesfield, Stratton et Liminster. Il semble avoir enseigné alors pendant cinq années; puis après une absence, peut-être un séjour à Paris, on le retrouve en 1314-1315 à Oxford, où il a repris ses leçons et où il soutient un nouveau Quodlibet. Peut-être a-t-on fait appel à lui pour redresser une situation compromise par les longues discussions entre les religieux et l'université. On le voit en 1318 travaillant pour le compte de Jean XXII. En septembre 1324, il est lecteur à Londres. Sa mort se place vers 1328 ou 1330.

Son activité littéraire est considérable et embrasse des champs assez variés : histoire et chronologie; littérature classique et philologie; sciences naturelles; études spéculatives. A la première catégorie appartiennent ses *Annales sex regum Angliæ qui a comitibus Andegavensibus originem traxerunt*, ou Chroniques de 1136 à 1307 (éditées par L. d'Achery dans son *Spicilegium*, t. VIII; puis à Oxford, 1719; éd. Hog, Londres, 1845); une *Historia ab origine mundi ad Christum natum;* des Chroniques de 1287 à 1322, avec un appendice; un catalogue des rois anglo-saxons du temps de l'Heptarchie, etc. A la deuxième catégorie, des commentaires sur Tite-Live et Juvénal; sur les *Métamorphoses* d'Ovide; sur les *Déclamations* de Sénèque; sur ses tragédies; sur la lettre de Valère Maxime à Rufin. A quoi l'on peut rattacher également l'*Expositio super X libros de civitate Dei;* des *Flores super regulam B. Augustini;* l'*Explanatio librorum Boetii de consolatione philosophiæ* (avant 1315), un des commentaires qui, sans aucun doute, eurent le plus de vogue au Moyen Age; ainsi que le commentaire du *De disciplina scolarium* du même Boèce. A la troisième catégorie appartiennent les *Canones de conjunctionibus, oppositionibus et eclypsibus solis et lunæ;* le *Commentarium in Problemata Aristotelis.*

Reste la production plus directement théologique et philosophique. Des commentaires scripturaires, tout d'abord : sur la Genèse, l'Exode, le Lévitique (en 1307), les Psaumes (1317-1320), les Proverbes; les Épîtres de saint Paul. Un *Liber de officio missæ;* un écrit polémique en faveur des privilèges des religieux : *Scutum veritatis contra impugnantes statum perfectionis.* Puis des écrits qui nous renseignent plus directement sur ses positions doctrinales : son *Comment. in lib. I-III Sent.*, conservé dans deux mss : *Londres, Lambeth 347* et *Assise 189* (I-II); ses interventions scolaires d'Oxford (dans *Worcester Q. 99*, fol. 24, 38) ses six Quodlibets, qui voisinent dans le ms. de *Bâle, Univ. B. IV. 4* avec ceux de Sutton (le Quodl. XI se trouve aussi dans *Worcester F. 39*). Enfin cinq Questions disputées, traitant de l'efficience divine, et conservées dans le même ms. que les Quodlibets, *Bâle, B. IV. 4* (fol. 47-52).

Des études de détail faites jusqu'à présent (six de ses questions ont été éditées par M. Schmaus et T. Graf), par exemple sur la distinction réelle de l'essence et de l'existence, sur l'hylémorphisme, sur l'unité de forme dans le composé, sur l'âme et les vertus, sur l'immaculée conception, sur l'intelligence et la volonté, se dégage surtout l'étroite fidélité du maître d'Oxford aux doctrines principales du « venerabilis doctor frater Thomas ».

F. Ehrle, *Nikolaus Trivet, sein Leben, seine Quolibet und Quæstiones Ordinariæ*, dans *Beiträge zur Gesch. der Phil. des Mittelalt.*, Suppl. II, 1923; A. Little-F. Pelster, *Oxford theology and theologians*, 1934, p. 283-285, 377; M. Schmaus, *Nicolai Trivet, Quæstiones de causalitate scientiæ Dei et concursu divino*, dans *Divus Thomas*, Plaisance, 1932, p. 185-196; *Der liber propugnatorius des Thomas Anglicus*, 1930, t. II, p. 117*-127*; Th. Graf, *De subjecto psychico gratiæ et virtutum*, 1935, t. II, p. 51*-54*.

P. Glorieux.

TROILI Placide, cistercien, né à Montalbano (Basilicate) vers 1687, abbé de S. Maria del Sagittario, en Calabre, décédé au monastère de S. Maria di Realvalle, en 1757. Troïli a laissé divers écrits; le seul digne d'intérêt est sa *Theologia positivo-scolastico-historica* qui devait comprendre dix volumes mais dont deux seulement ont paru, Naples, 1754, in-fol.

Hurter, *Nomenclator....*, 3e éd., t. IV, col. 1032; Hoefer, *Nouvelle biographie générale*, t. XLV, col. 655-656.

J. Mercier.

TROIS-CHAPITRES (AFFAIRE DES). — Discussion théologique relative aux œuvres et partiellement à la personne de trois évêques, Théodore de Mopsueste, Théodoret de Cyr, Ibas d'Édesse. Tous trois étaient morts depuis fort longtemps, quand, au

milieu du VIe siècle, un procès posthume fut engagé à leur sujet; cette action aboutit à une condamnation (553); elle amena, par contre-coup, de cruels déchirements dans l'Église et compromit momentanément le prestige du Siège apostolique. Elle avait été, d'ailleurs la conséquence directe d'une intervention plus indiscrète que jamais de l'État byzantin en matière dogmatique. A ces divers titres l'affaire des Trois-Chapitres mérite de retenir l'attention du théologien et d'autant plus qu'elle a amené l'Église à prendre, en matière de christologie, une position qui diffère assez notablement de celle de Chalcédoine. De cette affaire il a déjà été question à l'article CONSTANTINOPLE *(IIe concile de)*, t. III, col. 1231-1259. On en montrera surtout ici les tenants et aboutissants.

I. Le souvenir des auteurs des Trois-Chapitres. II. Les auteurs des Trois-Chapitres, au brigandage d'Éphèse de 449 et au concile de Chalcédoine de 451 (col. 1880). III. L'agitation monophysite autour des Trois-Chapitres (col. 1884). IV. L'intervention de Justinien (col. 1888). V. Le pape Vigile à Constantinople (col. 1891). VI. Le pape Vigile et le Ve concile (col. 1899). VII. Les schismes consécutifs à la condamnation des Trois-Chapitres (col. 1911). VIII. Conclusions (col. 1917).

I. LES AUTEURS DES TROIS-CHAPITRES ET LE SOUVENIR LAISSÉ PAR EUX. — Au sens premier, l'expression « Trois-Chapitres » désigne des écrits ou, plus exactement, des fragments d'écrits groupés sous trois rubriques distinctes : écrits de Théodore de Mopsueste, de Théodoret de Cyr, d'Ibas d'Édesse. Mais, de très bonne heure, le mot a été pris aussi pour désigner les personnes responsables de ces écrits; pour incorrecte que soit cette appellation, elle n'a pas laissé de s'imposer. Nous allons exposer d'abord à quel titre les auteurs en question furent attaqués et les griefs que, dans certains milieux, l'on pouvait avoir contre eux.

1° *Théodore de Mopsueste.* — On a dit à l'art. THÉODORE DE MOPSUESTE ce que signifiait l'œuvre littéraire de ce personnage, tant au point de vue de l'exégèse, qu'à celui de la théologie. Représentant fort en vue de l'École d'Antioche, il avait formulé et mis en pratique les principes mêmes de l'exégèse littérale en réaction contre l'allégorisme alexandrin. Sa théologie, d'autre part, tout spécialement en ce qui concernait l'étude de l'incarnation, s'était constituée en opposition avec les tendances qui s'étaient exprimées au mieux dans Apollinaire de Laodicée, mais qui gardaient une emprise sur beaucoup de penseurs de Syrie et d'Égypte. Contre ce monophysisme plus ou moins conscient, plus ou moins larvé, Théodore avait formulé les règles fondamentales du dyophysisme, de la croyance dans le Christ aux deux natures divine et humaine; tout spécialement il avait établi, avec une dialectique passionnée, en même temps qu'avec une parfaite connaissance de l'Écriture, l'existence en Jésus d'une vraie nature humaine, concrète, complète, agissante. Il avait été moins heureux quand il s'était agi d'exprimer, à plus forte raison d'expliquer le comment de l'unité du Christ. Encore que sa croyance en un seul Fils de Dieu, en un seul Seigneur Jésus-Christ, en un seul centre d'attribution dernier des activités de l'Homme-Dieu fût très profonde et très sincère, encore qu'il eût pris pour affirmer sa foi des précautions fort méritoires, plusieurs de ses expressions ne laissaient pas de paraître au moins étranges et sa pensée de fond elle-même donnait prise à la critique. L'union morale — cette expression traduisant assez mal la συνάφεια κατ' εὐδοκίαν — dont il parlait, pour exclure toute explication susceptible de mettre en échec la coexistence des deux natures, était une formule mal venue et dangereuse. Elle laissait prise au soupçon que son auteur admettait une distinction personnelle entre l'homme Jésus-Christ et le Verbe divin qui l'avait animé, inspiré, soutenu, une distinction analogue à celle que l'on doit faire par exemple entre le prophète Isaïe et l'Esprit de Dieu qui le dirigeait. Quelques affirmations qu'il eût répétées là-contre, Théodore passerait inévitablement, surtout quand la théologie de l'union se serait précisée, pour le représentant de ce que nous appellerons le « dyoprosopisme », l'hérésie des deux personnes.

Il paraît que, de son vivant même, certaines appréhensions s'étaient formulées à ce sujet. Dans la lettre qu'il écrivait à Nestorius à l'automne de 430 pour engager celui-ci à se conformer aux ordres du pape Célestin, Jean d'Antioche rappelait à son collègue de Constantinople l'exemple qu'avait donné Théodore. Vivement attaqué pour avoir, au cours d'une prédication, exprimé des doutes sur la légitimité du titre de « théotocos » donné à la vierge Marie, il n'avait pas hésité à rectifier ultérieurement les expressions qui avaient pu surprendre. *Epist.*, I, 3, *P. G.*, t. LXXVII, col. 1453. On ne connaît pas d'autres incidents dans la carrière de l'évêque de Mopsueste, qui mourut dans la paix de l'Église et a dû être inscrit régulièrement aux diptyques de sa communauté. D'ailleurs la « tragédie » de Nestorius, qui débuta presque au lendemain du trépas de Théodore, allait, pour quelques années, détourner l'attention vers un autre point de l'horizon. Il est incontestable pourtant que l'archevêque de Constantinople ne faisait que reprendre, mais avec moins de doigté, avec moins de sens catholique aussi, la christologie de Théodore, laquelle recueillait, aussi bien, tous les suffrages du « diocèse d'Orient ». Bientôt, laissant de côté la personne de Nestorius et les incartades par lesquelles celui-ci risquait de compromettre irrémédiablement la christologie antiochienne, la controverse mettait aux prises la doctrine cyrillienne, monophysite dans son expression, sinon dans ses tendances profondes, et le dyophysisme si vaillamment soutenu par Théodore. Quand, à l'hiver de 430-431, les « anathématismes » cyrilliens éclatent, comme une bombe, en Orient, c'est bien de la doctrine de Théodore que s'inspirent ceux qui, à la demande de Jean d'Antioche, réfutent les douze *capitula* de Cyrille. Les deux principaux lutteurs, Théodoret et André de Samosate, sentent bien que c'est la doctrine de l'évêque de Mopsueste qui est attaquée et nul des « Orientaux » n'aurait l'idée qu'elle pût être mise en question. A Éphèse, après le coup de force du 22 juin, c'est bien de la pensée de Théodore que s'inspirent les mêmes Orientaux groupés autour de Jean d'Antioche. Toutefois le nom même de l'évêque de Mopsueste n'est pas jeté dans le débat, pas plus, d'ailleurs, qu'il ne l'est par les cyrilliens. Dans la fameuse *Actio Charisii*, Mansi, t. IV, col. 1341 sq., le concile présidé par Cyrille et les légats romains examine et condamne bien une *Expositio fidei depravata* que l'on donnera plus tard comme un symbole fabriqué par Théodore, mais, sur le moment même, le nom de l'évêque de Mopsueste n'est pas prononcé, soit prudence, soit ignorance de la responsabilité de celui-ci par rapport à cette pièce. A la vérité, Marius Mercator venait déjà d'attribuer ou allait bientôt attribuer à Théodore, en qui il voyait un des auteurs de l'hérésie pélagienne, la pièce en question. Cf. *Collectio Palatina*, pièces n. 15 et sq. dans *A. C. O.*, t. I vol. v, p. 23 sq.; cf. *P. L.*, t. XLVIII, col. 213 sq. (où la pièce n'est pas à sa place). Mais pour l'instant, cette accusation ne franchit pas les limites du monde monastique à qui s'adressait Marius.

C'est seulement après « l'Acte d'union » de 433 et après le semblant de paix rétabli entre l'Orient et l'Égypte, que les cyrilliens commencent à s'apercevoir de la parenté de Théodore et de Nestorius. Celle-ci n'échappait certainement pas aux Antiochiens, dont plusieurs, quand il s'agira de souscrire à la condamna-

tion de Nestorius, exciperont du fait que la doctrine de l'archevêque de Constantinople n'était pas autre que celle de Théodore, laquelle faisait loi pour tout l' « Orient ». Ainsi fit, par exemple, le successeur de Théodore à Mopsueste, Mélèce, qui, sommé de se rallier à l'Acte d'union, déclara net au fonctionnaire impérial qu'il ne suivrait pas Jean d'Antioche et ne condamnerait pas, à sa suite, Nestorius; ce serait renier la foi transmise par les bienheureux Pères et qu'a fait resplendir le grand Théodore : *Fidem a beatis Patribus traditam quam a magno Theodoro, qui ea quæ illi tradidere tradens, claruit accepimus. Synodicon Casin.*, n. 263 (174), *A. C. O.*, t. I, vol. IV, p. 195; *P. G.*, t. LXXXIV, col. 792.

Jusqu'à ce moment il ne semble pas qu'Alexandrie se soit doutée que les deux enseignements de Théodore et de Nestorius fussent identiques. C'est par un détour que Cyrille acquit la conviction de cette parenté, ou plutôt de la part de responsabilité de Diodore et de Théodore dans l'éclosion du nestorianisme. A la frontière arménienne l'attention de deux cyrilliens intransigeants, Rabboula évêque d'Édesse et Acace de Mélitène, fut attirée par ce qui se passait chez leurs voisins. On se préoccupait beaucoup, en Arménie, de doter le pays d'une littérature ecclésiastique et l'on y traduisait toutes sortes d'ouvrages grecs; divers traités de Diodore et de Théodore furent ainsi mis en circulation. Sans doute excitèrent-ils quelque étonnement, sinon quelque scandale. Des questions furent posées aux évêques grecs du voisinage; Rabboula et Acace en profitèrent pour mettre en garde les Arméniens contre les doctrines antiochiennes. Alarmés, ces derniers interrogèrent l'archevêque de Constantinople, Proclus, en lui communiquant des traités de Théodore et en lui demandant ce qu'il en fallait penser. Texte de cette lettre dans *A. C. O.*, t. IV, vol. II, p. XXVII (mais la lettre des Arméniens à Proclus qui figure au Ve concile, act. V, *Fuit aliquis pestifer homo*, Mansi, *Concil.*, t. IX, col. 240, et *P. G.*, t. LXV, col. 851 est un faux). Sur cette action des Arméniens, voir Libératus, *Breviarium*, c. X, *P. L.*, t. LXVIII, col. 989. L'archevêque de la capitale accueillit avec faveur la légation arménienne et répondit par sa fameuse lettre dogmatique, connue sous le nom de Tome de Proclus, texte critique dans *A. C. O.*, t. IV, vol. II, p. 187. Il y réfutait les thèses des Antiochiens pour autant qu'elles lui semblaient exprimer une doctrine des deux fils, incompatible avec l'unité de personne dans le Christ. En même temps il prétendit imposer à Jean d'Antioche et à son synode la répudiation des thèses spécifiques de Théodore. Il s'ensuivit entre Constantinople et Antioche un chassé-croisé de lettres, dans le détail duquel il est inutile d'entrer. Du moins faut-il signaler la pièce dans laquelle Proclus, qui avait eu vent de certaines manifestations d'Ibas d'Édesse, demandait à l'archevêque d'Antioche d'imposer à celui-ci la signature du Tome aux Arméniens. Proclus, *Epist.*, III, transmise par le Ve concile; cf. *P. G.*, t. LXV, col. 873. Les exigences de Constantinople exaspérèrent vite Jean, qui n'avait pas obtenu sans peine le ralliement de son monde à l'Acte d'union et qui constatait à présent que l'on dépassait de beaucoup les alignements théologiques déterminés par cette pièce. Il s'en plaignit à la cour, cf. *Synod.*, n. 286 (196), *A. C. O.*, p. 208; *P. G.*, t. LXXXIV, col. 809, et à Proclus lui-même : « Pourquoi toute cette agitation autour des noms de Théodore et de Diodore? Le premier surtout avait été pendant les quarante-cinq ans de sa carrière scientifique un maître admiré; personne, dans le peuple même, ne comprendrait qu'on le condamnât. Au fait sa doctrine concordait avec celle des anciens Pères; Ignace, Eustathe, Athanase, Basile, les deux Grégoire, Flavien (d'Antioche), Diodore, Jean (Chrysostome), Ambroise en Occident, Amphiloque d'Iconium, Atticus avaient des enseignements communs avec les *capitula* que Proclus entendait faire condamner; le faire, c'était englober tous ces Pères dans la même réprobation. Il fallait d'ailleurs se rappeler que l'on ne juge pas les morts : *non nostrum est judicare eos qui honorate defuncti sunt sed solius judicis vivorum et mortuorum.* » *Inter epist. Procli.*, VI, *P. G.*, t. LXV, col. 877. Entre temps Proclus était allé aux renseignements à Alexandrie; finalement sur les instances de Cyrille il battit en retraite : « Je n'ai jamais demandé, écrivait-il à Jean, que l'on anathématisât Théodore ou d'autres, j'ai simplement dit que, pour fermer la bouche à la calomnie, il fallait rejeter les *capitula*, quelle qu'en fût l'origine, que j'ai signalés dans mon tome. » Proclus, *Epist.*, X, *ibid.*, col. 879, transmise par Facundus, *Pro defens. trium capit.*, l. III, 2, *P. L.*, t. LXVII, col. 713. En même temps il écrivait à Maxime, son représentant dans le monde intégriste d'Antioche, de cesser la campagne contre le nom de Théodore; il suffisait que l'on souscrivît à son tome et aux condamnations anonymes qu'il contenait. *Epist.* XI, transmise par la même voie.

Cette volte-face de Proclus était le résultat d'une intervention de Cyrille. Cyrille, *Epist.*, LXXII, *P. G.*, t. LXXVII, col. 344. Dans cette lettre le « pape » d'Alexandrie rappelait à l'archevêque de la capitale ce que Jean d'Antioche venait de lui écrire : la campagne de *zelanti* contre Théodore, leurs démarches à la cour pour faire condamner les œuvres de celui-ci et sa personne même. Tout cela avait vivement ému l'Orient. Cyrille était bien d'avis qu'il y avait dans les écrits de Théodore *quædam nefarie dicta et nimiæ plena blasphemiæ.* Le symbole de foi composé, disait-on, par lui avait été réprouvé par le concile d'Éphèse; mais l'assemblée, tout en en condamnant la doctrine, n'avait pas voulu anathématiser nommément Théodore! En ces sortes de question l'opportunisme (οἰκονομία) avait du bon. Ne troublons pas les morts dans leur tombe, ils ont trouvé leur juge; il suffit que soient rejetées par les gens qui veulent être orthodoxes les absurdités qui ont pu être écrites. Ici même il convient de ne pas trop urger. Jean d'Antioche déclare qu'il y a dans son ressort des gens qui préféreraient se laisser brûler que de rien signer. A quoi bon ranimer des discussions à peine éteintes. Voir à ce sujet une lettre inédite de Jean à Cyrille, en faveur de Théodore, dans *A. C. O.*, t. I, vol. V, p. 310 sq., et une réponse de Cyrille à Jean, *ibid.*, p. 314 sq., traduction parallèle à celle des Actes du Ve concile, Mansi, *Concil.*, t. IX, col. 263; Cyrille parle de Théodore comme d'un *vir admirabilis et maximam gloriam merens apud vos*, il reconnaît que les critiques que l'on a faites de lui sont incertaines, etc.

Cette modération du « pape » d'Alexandrie est à coup sûr louable, mais il n'y était pas arrivé immédiatement et une huitaine de pièces conservées par le *Synodicon* permettent de suivre les réactions de Cyrille. Il avait été alerté par Rabboula d'Édesse, *Synod.*, n. 290 (200), p. 212; col. 814, qui représentait Théodore comme ayant eu un double enseignement, exotérique et ésotérique, et il lui avait répondu aussitôt en louant son zèle. Cyrille, *Epist.*, LXXIV, *P. G.*, t. LXXVII, col. 347. Renseigné par Acace de Mélitène sur le contenu de la sommation adressée par Proclus à Jean d'Antioche, il répondait à son correspondant qu'en effet Théodore était bien plus dangereux que Nestorius, son disciple; aux observations de Jean d'Antioche suivant qui s'attaquer à Théodore c'était s'en prendre à Athanase et à Théophile, à Basile et aux deux Grégoire, il avait assez vertement répondu que Théodore avait blasphémé, tandis que les Pères en question étaient les maîtres de l'orthodoxie; il s'était procuré les livres de Diodore et de Théodore sur ou

plutôt contre l'incarnation et en avait fait des extraits accompagnés de notes. *Synod.*, n. 296 (205), p. 226; col. 831. De ce travail il ne reste que des fragments.

Presque au même temps Cyrille encourageait les milieux monastiques d'Antioche à résister aux évêques orientaux, dont il blâmait l'attitude : dans les livres de Théodore, leur mandait-il, se trouvait une doctrine bien pire que celle de Nestorius. *Synod.*, n. 297 (206), p. 228; col. 833. Il faisait mieux encore : dans une lettre adressée à Théodose, il s'en prenait aux Orientaux qui, tout en anathématisant Nestorius, pensaient comme lui, car ils admettaient les écrits de Diodore et de Théodore, ces pères du blasphème de Nestorius et osaient prétendre que les enseignements de ces deux hommes étaient conformes à ceux des Pères orthodoxes. *Synod.*, n. 288 (198), p. 210; col. 812. Bref, si pour des raisons d'opportunité Cyrille avait fini par conseiller à Proclus de laisser Théodore en repos dans sa tombe, il s'était montré, du jour où il avait découvert la parenté de Nestorius et de Théodore, fort excité contre les œuvres, sinon contre la mémoire même de l'évêque de Mopsueste. Cette première attitude de Cyrille, les milieux monophysites n'en perdront jamais le souvenir.

2° *Théodoret de Cyr.* — Contre l'évêque de Cyr des haines non moins vives s'accumulaient dans le même parti au cours des vingt années qui séparent les conciles d'Éphèse et de Chalcédoine. Se reporter pour le détail à l'art. Nestorius, t. xi, col. 107 sq.

On lui en voulait d'abord de l'attitude anticyrillienne qu'il avait prise dès la publication des douze anathématismes. Chargé par Jean d'Antioche avec André de Samosate de critiquer ce document, où l'on voulait voir un apollinarisme larvé ou patent, Théodoret avait fait porter spécialement ses efforts sur les chapitres 1, 2, 4 et 10. Réfutant le premier, il avait expliqué, à la manière antiochienne, la légitimité du mot théotocos. A propos du second, il avait fait le procès du vocable « union hypostatique » (καθ' ὑπόστασιν) employé par Cyrille et qu'il repoussait, lui, parce qu'il y voyait un *temperamentum carnis et divinitatis*, un mélange de l'humanité et de la divinité. Le 4e anathématisme, où Cyrille rejetait toute division entre les opérations de l'Homme-Dieu, paraissait à Théodoret susceptible de favoriser les erreurs d'Arius et d'Eunomius. Les paroles où le Christ confesse son ignorance ou sa peur de la mort ne pouvaient, disait-il, être le fait du Verbe divin mais bien de la « forme du serviteur ». Enfin, rapporter au Verbe divin, comme le faisait Cyrille, anath. 11, les paroles de l'épître aux Hébreux sur Jésus, « l'apôtre de notre confession, le grand-prêtre médiateur entre Dieu et les hommes », c'était s'engager en d'inextricables difficultés.

Les mêmes critiques des anathématismes cyrilliens se retrouvaient dans une longue lettre envoyée, soit au printemps de 431, soit après Éphèse aux moines de la région euphratésienne, d'Osrhoène, de Syrie, de Phénicie et de Cilicie, bref de tout le ressort d'Antioche. Théodoret, *Epist.*, cli, *P. G.*, t. lxxxiii, col. 1416 sq. Théodoret y montrait dans les *capitula* cyrilliens des accointances avec Arius et Eunomius, voire avec Valentin et Marcion. Sans doute la partie de la lettre où l'évêque de Cyr exposait positivement sa propre doctrine de l'incarnation valait mieux que ces critiques passionnées; elle ne pourrait pas faire oublier les âpres invectives dont la première partie accablait « l'Égyptien ».

A Éphèse, tout naturellement, Théodoret s'était rangé avec Jean et les Orientaux qui, dès leur arrivée, avaient pris avec éclat position contre Cyrille. Non sans raison on lui attribue la rédaction du formulaire de foi qu'émit le concile oriental et qui passera finalement dans l'Acte d'union de 433. Des sentiments qui l'animaient alors, l'expression très vive se retrouve dans une lettre adressée à son compagnon d'armes, André de Samosate, qui n'a pu venir au concile : « Heureux est-il d'avoir été empêché de partir pour Éphèse, ainsi n'est-il pas témoin des tristes choses qui viennent d'y arriver : le Pharaon d'Égypte (entendons Cyrille) *insanit contra Deum rursus et repugnat contra Mosen et Aaron et pars maxima Israelis consentit inimicis.* Quelle tragédie! » *Synod.*, n. 108 (20), *A. C. O.*, i, 4, p. 59; *P. G.*, t. lxxxiv, col. 613. Bientôt le synode des Orientaux envoie une députation à la cour, Théodoret en fait partie avec Jean d'Antioche. *Synod.*, n. 111 (23), p. 63; col. 617. Elle a pour mandat moins de protester contre la condamnation de Nestorius que de faire condamner les *capitula* « hérétiques » de Cyrille. Nous n'avons pas à décrire ici les démarches tentées par la délégation, que le gouvernement consigna à Chalcédoine, sur la rive asiatique du Bosphore. Dans une lettre à Alexandre de Hiérapolis, Théodoret narre toutes les difficultés qui se rencontrent, spécialement pour défendre Nestorius, leur ami commun. *Synod.*, n. 119 (30), p. 69; col. 626. De Chalcédoine la délégation, par la voix de Théodoret, qui rassemble autour de sa chaire les partisans de Nestorius, exhorte les Constantinopolitains à rester fidèles à leur pasteur légitime. Parties importantes de ce sermon dans *Synod.*, 125 (36), p. 77; col. 637. L'allocution est violente à l'endroit de ceux qui ont condamné Nestorius et l'ont assassiné *calamorum subscriptionibus*, le tout pour amener une déclamation contre la doctrine prêtée à Cyrille, nouvel adversaire du Christ, selon qui Dieu serait soumis à la souffrance et à la mort. Le Ve concile relèvera au moins trois des sorties dont se rendit alors coupable Théodoret.

Rentré à Cyr, Théodoret se mit à la composition d'un ouvrage en cinq livres, où il présentait, à l'encontre de Cyrille et du concile d'Éphèse, la doctrine dyophysite. Quelques extraits importants sont conservés par la *Palatina*, *A. C. O.*, t. i, vol. v, p. 165-170; cf. *P. L.*, t. xlviii, col. 1067-1076; ils ont été naturellement choisis parmi ceux qui pouvaient davantage compromettre l'auteur. Retenons au moins celui qu'à son tour transcrira le pape Pélage II, dans sa 3e lettre aux évêques d'Istrie, *A. C. O.*, t. iv, vol. ii, p. 130. Prenant comme terme de comparaison, l'union de l'homme et de la femme qui seront *duo in carne una*, pour expliquer l'union des deux natures en Jésus, Théodoret ajoute : *Cum naturas discernimus, Dei Verbi naturam integram dicimus et personam sine dubitatione perfectam, perfectam quoque naturam humanam* cum sua persona *similiter confitemur. Cum vero ad conjunctionem respicimus, tunc demum unam personam merito nuncupamus.* Cf. art. Nestorius, t. xi, col. 152. De telles expressions, quand le concept de personne aura recouvert exactement celui d'hypostase, paraîtront évidemment abominables. Mais ce traité de Théodoret n'a été exploité que postérieurement au Ve concile.

On a dit, art. Nestorius, col. 120 sq., les efforts faits par le gouvernement impérial pour réconcilier les deux partis qu'avaient dressés l'un contre l'autre les événements d'Éphèse. Il reste à dire ce que fut, dans ces conjonctures, l'attitude de Théodoret. Sa première idée avait été d'exiger de Cyrille qu'il se déjugeât, en abandonnant les anathématismes et en admettant l'innocence de Nestorius. *Synod.*, n. 142 (53), 143 (54), p. 92 et 93; col. 658 sq. Demande exorbitante et que le patriarche d'Alexandrie ne pouvait que rejeter. Du moins, dans une longue lettre à Acace de Bérée, qui s'était porté médiateur, faisait-il des déclarations doctrinales fort importantes : il n'avait aucune sympathie pour Apollinaire, Arius ou aucun autre hérétique, il n'admettait dans l'incarnation ni

confusion, ni commixtion, ni mélange des deux éléments divin et humain; il savait fort bien que, selon sa nature, le Verbe divin était incapable d'aucun changement; bref il expliquait de manière acceptable certaines expressions des anathématismes. *Synod.*, n. 145 (56), p. 94 sq.; col. 661 sq. Dès l'abord Jean d'Antioche parut considérer cette lettre comme une base possible d'entente. A l'encontre de plusieurs de ses amis qui se montreront toujours intraitables à l'endroit de « l'Égyptien », Théodoret vit, lui aussi, dans la lettre de Cyrille une rétractation suffisante des anathématismes. Mais il entendait néanmoins ne pas abandonner Nestorius. *Synod.*, n. 149 (60), p. 101; col. 670, à Acace de Bérée; n. 150 (61), p. 102; col. 671, à André de Samosate; n. 155 (66), p. 104; col. 674, à Alexandre de Hiérapolis; n. 159 (70), p. 106; col. 667, à Helladius de Tarse; n. 160 (71), p. 107; col. 678, à Himère de Nicomédie. Il prenait ainsi une position moyenne entre celle de Jean d'Antioche, qui finalement céderait aux exigences de Cyrille pour ce qui était de la condamnation de Nestorius, et celle des plus exaltés d'entre les Orientaux.

Après d'assez laborieuses négociations l'accord se fit entre Jean d'Antioche et Cyrille, accord constaté par la lettre *Lætentur cæli* (avril 433) : les Orientaux acceptaient la déposition de Nestorius et anathématisaient ses « blasphèmes ». Cyrille, de son côté, faisait le silence sur les anathématismes et acceptait une formule de foi, qui, en dernière analyse, provenait de Théodoret. Art. NESTORIUS, col. 122 sq. Pourtant l'évêque de Cyr ne ressentit aucune joie de la nouvelle que lui transmit de l'accord conclu le patriarche Jean. L'assentiment à la condamnation de Nestorius lui parut inadmissible : les Orientaux passaient l'éponge sur les coups de force de Cyrille, celui-ci ne pouvait donc exiger que les Orientaux abandonnassent les plus distingués des leurs, *egregios nostros*. On ne se rallierait pas à la communion des Égyptiens avant que les compagnons de luttes n'eussent recouvré leurs sièges épiscopaux. *Synod.*, n. 175 (87), p. 125; col. 701, à Jean d'Antioche; cf. n. 183 (95), p. 131; col. 709, au même. Dans cette dernière pièce, dont le Vᵉ concile a fait état, Théodoret opposait la doctrine maintenant acceptée par Cyrille et celle que préconisaient les anathématismes dont il interprétait toujours la pensée dans le même sens que trois ans plus tôt. Tout en constatant les concessions faites par Cyrille, il ne laissait pas de dire ses craintes des exigences que celui-ci pourrait ultérieurement produire; il croyait donc devoir prévenir Jean des oppositions qui se produiraient inévitablement. Ainsi, aux premiers temps qui suivirent l'accord de 433, Théodoret apparaît comme l'animateur de la résistance aux conditions de Cyrille touchant l'abandon de Nestorius. De son couvent d'Euprépios, aux portes d'Antioche, ce dernier suivait toute cette agitation; il demeurait en rapports avec Théodoret et une lettre s'est conservée que l'évêque de Cyr adressa, en ces conjonctures, à l'archevêque déposé. *Synod.*, n. 208 (120), p. 149; col. 733, citée aussi au Vᵉ concile. Sans doute, son correspondant lui avait-il fait quelque reproche de ses appréciations de la lettre *Lætentur*. « C'est après mûre délibération, répond Théodoret, et tous les termes bien pesés, que je l'ai déclarée exempte de toute contamination hérétique. Encore que j'en haïsse l'auteur autant que personne, comme étant le responsable de tous les troubles, je me ferais scrupule de lui donner une note infamante. » Mais quant aux injustices commises contre la personne de Nestorius, dût-on lui couper les deux mains, il ne consentirait pas à les approuver.

Jean d'Antioche, pourtant, était bien décidé à obtenir de gré ou de force l'adhésion de tous ses ressortissants. Des menaces à peine déguisées furent adressées à Théodoret, qui faillit bien, à un moment donné, partager le sort des plus intransigeants parmi ses collègues d'Orient. On fit agir sur lui d'autres influences; finalement dans une entrevue qu'il eut avec Jean à Antioche même, il s'assura que la doctrine était sauve et que l'on n'exigerait pas à toute force que fût approuvée la déposition de Nestorius. Cf. *Synod.*, n. 210 (122), p. 153; col. 738. C'est dans ces conditions qu'il fit sa paix avec Jean d'abord, avec Cyrille lui-même ensuite; dans les mois qui suivirent on le voit s'efforcer de rallier à son point de vue les opposants restés nombreux en Cilicie, en Isaurie, mais surtout en Euphratésienne, où l'opposition d'Alexandre de Hiérapolis ne désarmait pas. Cf. *Synod.*, 243 (155), 254 (166), 256 (168), 259 (171), 258 (170). Ce fut d'ailleurs peine perdue, et les rigueurs gouvernementales finirent par s'abattre sur les réluctants. Au même moment, ou à peu près, Nestorius était exilé à Pétra, d'abord, puis dans la Grande Oasis (435). Ce fut l'occasion d'exiger de nouvelles signatures, plus précises que les premières, de tous ceux qui, en acceptant l'accord de 433, avaient pu réserver leur adhésion à la déposition de Nestorius. Cyrille pressa Jean de faire signer Théodoret. *Synod.*, n. 301 (210), p. 231; col. 836. Et il n'est guère douteux que l'évêque de Cyr ait dû, comme les autres se soumettre et « boire à son tour l'amer calice ». Jean, dans la liste des provinces de son ressort où les signatures ont été exigées, ne signale aucune résistance ni en Euphratésienne, ni en Syrie, *Synod.*, n. 287 (197), p. 208; col. 810. Dans une lettre à Dioscore, Théodoret dit expressément qu'il a anathématisé deux fois Nestorius. *Epist.*, LXXXIII, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 1273 B. Il ne tint pas qu'à Cyrille que le calice fût plus amer encore. Il entendait maintenant, encouragé par les reculs successifs de Jean, qu'on exigerait une adhésion non seulement aux mesures prises contre Nestorius, mais encore à des propositions dogmatiques qui semblaient revenir en arrière sur les concessions faites en 433. *Synod.*, 283 (194) et 284 (195), p. 206 sq.; col. 806 sq. Cette fois, Jean résista et Cyrille n'insista pas. Mais c'est là-dessus que se greffa la campagne contre les docteurs antiochiens défunts. Ci-dessus, col. 1871. Jean aurait demandé à Théodoret de réfuter les trois livres de Cyrille contre Théodore et Diodore. Nous ne savons ce qu'il en advint. La fin de non-recevoir opposée par le patriarche d'Antioche aux exigences de Proclus mit un terme à toute cette agitation.

La mort aussi faisait son œuvre; Jean disparaissait en 441-442, Cyrille en 444. Le trépas de ce dernier fut l'occasion pour bien des Orientaux d'exhaler leurs rancunes contre le « Pharaon ». Au Vᵉ concile on citera une lettre de Théodoret à Jean — ce qui constitue un grossier anachronisme — où l'évêque de Cyr exprimait, en termes bien peu évangéliques, le soulagement ressenti par tous à la mort de ce « méchant homme », la liberté que l'on aurait maintenant de s'attaquer aux formules les plus critiquables de l'Égyptien. Pour admettre cette lettre comme authentique, il faudrait la supposer adressée à Domnus, successeur de Jean, ce qui ne paraît pas impossible. Le ton néanmoins la rend bien suspecte. La pièce n'est conservée que par le texte conciliaire, où se relèvent quelques faux. Des idées analogues s'expriment aussi dans un sermon que Théodoret aurait prononcé à Antioche en présence de Domnus peu après la mort de Cyrille. Un extrait en est transmis par le Vᵉ concile, que l'on retrouve aussi dans la *Palatina*. Dans *A. C. O.*, t. I, vol. V, p. 173; *P. L.*, t. XLVIII, col. 1033. Garnier y voyait jadis l'expression du plus pur « nestorianisme ». On peut différer d'avis à ce sujet.

De toutes ces interventions de Théodoret dans la grande querelle qui mit aux prises Cyrille et les Orien-

taux, il subsistait, soit dans les œuvres de Cyrille même, soit dans les recueils de correspondance que l'on ne tarda pas à rassembler, des preuves indéniables. Elles établiraient aux yeux des monophysites le « nestorianisme » de Théodoret. Tout cela ne tarderait pas à se manifester.

3° *Ibas d'Édesse.* — Comme son affaire est peut-être la plus épineuse dans la querelle des Trois-Chapitres, il faut, malgré ce qui a été dit à son article, exposer avec quelque détail et le *curriculum vitæ* du personnage, et la fameuse lettre écrite par lui, et les malheurs qui bientôt après lui arrivèrent.

1. *Les commencements d'Ibas.* — Ibas avait commence par être professeur à la fameuse École des Perses, transférée de Nisibe à Édesse en 363. Au moment où ce jeune maître inaugurait son enseignement vers 411, l'évêque de la ville était Rabbula. Après avoir siégé à Éphèse au concile de Jean, celui-ci avait fait volte-face et était passé dans le camp cyrillien. Rentré chez lui, il avait mené la vie dure à ceux qui ne s'étaient pas convertis avec lui à la théologie de l'unique nature. Cf. *Synod.*, n. 132 (43), p. 86; col. 649. Postérieurement, nous l'avons dit col. 1871, il sera l'animateur de la campagne contre les vieux docteurs antiochiens. Dans l'entre-temps son attention avait été attirée sur les idées et l'enseignement d'Ibas, sur la propagande aussi que celui-ci faisait en faveur de Théodore de Mopsueste, dont il répandait, traduits en syriaque, les textes essentiels. Il faut croire néanmoins qu'Ibas jouissait à Édesse d'un certain crédit, car à la mort de Rabbula, il fut élu pour lui succéder (435-436).

2. *La lettre à Maris.* — C'est d'ailleurs avant son épiscopat que se place sa fameuse « lettre à Maris le Persan », qui sera pour Ibas, de son vivant la cause de pénibles aventures et qui, au Ve concile, sera considérée comme le *tertium capitulum*.

Le destinataire serait un évêque de Perse, nommé Maris. Comme ce nom ne se retrouve pas dans les listes épiscopales de Perse, on a pensé à une confusion. Mar, en syriaque, est le titre d'honneur que l'on donne aux évêques; la lettre était adressée à Mar... un tel, dont le nom est tombé; et on s'est plu à penser qu'il s'agissait du catholicos lui-même, simple conjecture que rien ne vérifie. Selon toute vraisemblance la lettre était écrite en syriaque, mais elle fut de bonne heure traduite en grec. Il en existe actuellement un texte grec dans les Actes de Chalcédoine, act. XI; un texte syriaque qui, loin d'être l'original, est une retraduction du grec, dans les Actes syriaques du Brigandage d'Éphèse; plusieurs textes latins : dans les diverses versions latines de Chalcédoine, dans Facundus d'Hermiane, *Pro defens. III capit.*, l. VI, c. III, *P. L.*, t. LXVII, col. 662 sq., dans la traduction latine du Ve concile. Partout le début manque; mais il est clair que la lettre a été écrite au lendemain de l'accord de 433.

Ibas veut donner à son correspondant une idée exacte de ce qui est arrivé; celui-ci fera part de ces nouvelles à ceux qui sont sous sa juridiction; on saura de la sorte dans l'empire perse que la doctrine traditionnelle n'a pas éprouvé de changement. Ibas commence donc par résumer ce que Maris sait déjà, l'altercation entre Nestorius et Cyrille. Le premier disait que Marie n'était pas *théotocos* et ses propos pouvaient donner à penser qu'il partageait l'hérésie de Paul de Samosate, suivant qui le Christ était un homme comme les autres, ψιλὸς ἄνθρωπος. Cyrille, de son côté, en voulant réfuter Nestorius donna l'impression qu'il tombait lui-même dans l'erreur d'Apollinaire. « Comme celui-ci, de fait, il enseignait que c'était le Verbe divin qui s'était changé en homme, sans qu'il y eut aucune distinction entre le temple et celui qui l'habitait. Il composa douze *capitula* où l'on voit que, selon lui, unique est la nature de la divinité et de l'humanité en Jésus-Christ, qu'il ne faut pas faire de départ entre les diverses expressions que le Seigneur a employées pour parler de lui-même ou que les évangélistes ont dites de lui. Mais comment serait-il possible de prendre comme dits du temple né de Marie des mots comme ceux-ci : « Au commencement était le « Verbe », ou inversement attribuer au divin Monogène le mot du psaume : « Vous l'avez mis un peu au-des- « sous des anges. » L'Église, en effet, confesse avec fermeté, d'après la tradition des Pères, deux natures, une seule puissance, une seule personne (πρόσωπον), qui est l'unique Seigneur Jésus-Christ. »

« A cause de cette contestation les empereurs ordonnèrent la réunion à Éphèse d'un concile qui porterait un jugement sur les propos de Nestorius et de Cyrille. Mais, avant que tous les évêques fussent arrivés, Cyrille, prévenant les autres, trouva le moyen d'aveugler les intelligences, et cela à cause de la haine qu'il portait à Nestorius. Sans attendre l'arrivée de Jean, on déposa Nestorius, en dehors de toute enquête. Deux jours après arrivèrent les Orientaux (Ibas était du nombre, quoique simple prêtre; il dit en effet : nous arrivâmes). Ayant donc appris et la déposition de Nestorius et la proclamation comme règle des douze chapitres de Cyrille, contraires à la vraie foi, ils déposèrent Cyrille, déclarant la communion rompue avec ceux qui s'étaient ralliés aux anathématismes. Cette division dura longtemps et certains en profitèrent pour donner cours à leurs rancunes personnelles; tel le tyran d'Édesse (Rabbula), qui, sous prétexte de foi, se mit à poursuivre non seulement les vivants, mais les morts eux-mêmes, tout spécialement Théodore (de Mopsueste), le héraut de la vérité, le docteur de l'Église. C'est lui que l'homme de toutes les audaces a osé anathématiser. Au sujet des livres de Théodore une grande enquête fut menée et l'on déclara contraires à la vraie foi des ouvrages que, du vivant de Théodore, Rabbula lisait et louait beaucoup. Les choses en étaient là, quand l'empereur s'est mis en tête d'imposer la réconciliation entre Jean et Cyrille. Une lettre adressée par l'évêque d'Antioche à ce dernier contenait une profession de foi à laquelle il lui fallait se rallier, en même temps qu'il anathématiserait ceux qui disent que la divinité a souffert ou qu'il n'y a qu'une seule nature de la divinité et de l'humanité. Dieu qui a souci de son Église a bien voulu attendrir le cœur de l'Égyptien; il s'est rallié à cette formule, anathématisant tous ceux qui croient autrement. Ainsi la paix a été rétablie. »

A cette histoire sommaire du conflit de 430 et de l'accord de 433, Ibas joignait les formules rédigées par Jean et les réponses de Cyrille. A les lire, son correspondant verrait et il pourrait annoncer à ses frères que les dissensions avaient pris fin, que ceux qui étaient partis en guerre contre les morts et les vivants étaient confondus, s'excusaient de leurs excès et professaient des doctrines contraires à leurs premiers enseignements. Nul n'osait plus dire : « unique est la nature de la divinité et de l'humanité »; tous confessaient leur foi au temple et à celui qui l'habite, en un seul fils, Jésus-Christ, ὁμολογοῦσιν εἰς τὸν νάον καὶ εἰς τὸν ἐν αὐτῷ ἐνοικοῦντα, ὄντα ἕνα υἱὸν Ἰησοῦν Χριστόν.

Telle est cette lettre d'Ibas, qui fera couler des flots d'encre. Elle exprime très sensiblement le point de vue de tous les Orientaux, tant sur les événements extérieurs que sur les doctrines en conflit. Si elle est nettement défavorable à Cyrille, elle ne cherche pas à innocenter Nestorius, pour qui elle est plutôt sévère. La théologie qui s'y exprime est celle de tout l'Orient, celle de Théodore, si l'on veut, mais exprimée avec toutes les réserves nécessaires. Elle ne peut paraître

damnable qu'aux yeux de ceux pour qui s'attaquer à Cyrille est commettre un crime de lèse-majesté. Mais ce sont précisément ces gens-là qui, un jour, en exigeront une solennelle condamnation.

3. *Les tribulations d'Ibas.* — Au fait, les événements auxquels fut ultérieurement mêlé l'évêque d'Édesse étaient bien de nature à attirer sur lui l'attention. Ibas d'abord fut l'un de ceux que Proclus de Constantinople désigna à Jean d'Antioche comme très suspect de donner dans « la folie de Nestorius » et de la répandre en mettant en circulation des *capitula* hétérodoxes. Il fallait d'urgence lui faire signer le tome aux Arméniens. Ce serait tout profit pour lui et cela désarmerait bien des préventions. Proclus, *Epist.*, III, *P. G.*, t. LXV, col. 875. Ci-dessus, col. 1871. Au fait l'archimandrite Dalmatius de Constantinople, qui s'attribuait volontiers les fonctions de grand inquisiteur, déclarait à qui voulait l'entendre qu'il ne pensait rien de bon de l'évêque d'Édesse. Que serait-ce quand Dalmatius serait remplacé dans ce rôle par Eutychès?

C'est à partir de 441 que commençe à grandir la fortune de ce dernier. Par sa correspondance avec les moines de la région antiochienne et mésopotamienne, Eutychès, tout-puissant à la cour, était au courant de tout ce qui se passait dans le patriarcat d'Orient. Tout proche d'Édesse, l'évêque d'Himéria, Uranius, se faisait une spécialité de susciter des affaires à son voisin, aussi bien en ce qui regardait son administration qu'en ce qui concernait son enseignement. Tout cela éclata après qu'eut été rendu, à la demande d'Eutychès, le décret impérial du 16 février 448. Cet édit étendait à « des publications nouvelles, toutes imprégnées de l'esprit de Nestorius » — c'était évidemment l'*Eranistes* de Théodoret qui était visé — les mesures prises dix ans auparavant contre l'archevêque hérétique et ses adhérents. A titre d'indication, d'ailleurs, une mesure personnelle était prise contre le comte Irénée, devenu évêque de Tyr, qui serait expulsé de son évêché et exilé. Quelles furent les conséquences de cet édit pour Théodoret nous le dirons plus loin; pour Ibas elles allaient être désastreuses.

Dès le début du printemps, une cabale était montée par quelques clercs d'Édesse qui, au carême, s'en vinrent à Antioche porter auprès de Domnus une accusation en règle contre leur évêque. Outre des griefs administratifs, on avançait des accusations d'ordre théologique, lui prêtant des propos énormes : « Je ne porte pas envie au Christ, aurait-il dit, ce qu'il est devenu, je puis moi-même le devenir! » L'enquête, commencée par Domnus à la Pentecôte fut reprise, d'ordre du gouvernement, à l'automne : elle serait menée en Phénicie par l'évêque de Tyr, Photius, et son collègue de Béryte (Beyrout), chez qui le procès se déroula. Finalement l'action intentée se termina par un non-lieu, qui fut une vraie victoire pour l'évêque d'Édesse. L'accusation ne put démontrer qu'Ibas eût tenu les propos qu'on lui attribuait. « Je préférerais, dit l'évêque, être coupé en morceaux que de tenir pareil langage, qui est, pour moi, impensable. » On l'entreprit sur les mots désobligeants qu'il avait pu dire à l'encontre de Cyrille. « C'était, répondit-il, avant l'Acte d'union; depuis nous sommes demeurés en bons termes. » Contre cette affirmation, l'accusation demanda la lecture de la fameuse lettre à Maris. Ainsi fut fait, mais Ibas demanda, à son tour, que fût lue une déclaration adressée en sa faveur aux membres du tribunal par le clergé d'Édesse. Cette pièce qui, dans l'affaire des Trois-Chapitres, jouera un rôle considérable attestait solennellement que nul à Édesse n'avait connaissance des propos énormes soi-disant tenus par Ibas. Il est probable que cette pièce eut une grande influence sur la décision du tribunal de Beyrout. En février de l'année suivante, 449, on s'efforça de réconcilier Ibas avec le parti qui s'était porté accusateur. C'est à Tyr qu'eut lieu cette procédure de conciliation. Ibas promit que, rentré à Édesse, il s'expliquerait publiquement, anathématiserait Nestorius, confesserait adhérer à l'Acte d'union et tenir pour concile légitime le synode d'Éphèse de 431. Ibas put rentrer chez lui pour célébrer les fêtes pascales.

Il n'était pas au bout de ses épreuves. A peine la convocation impériale avait-elle été lancée pour le nouveau concile d'Éphèse, 30 mars 449, que des mesures drastiques étaient prises pour écarter de cette assemblée tous ceux qui pouvaient y faire opposition au monophysisme triomphant. Dès le mois d'avril arrivait à Édesse un fonctionnaire impérial, Chéréas, qui reprenait une enquête tant sur l'administration d'Ibas que sur ses doctrines. Les propos de l'évêque furent repassés au crible, non seulement celui qu'Ibas avait déclaré jadis impensable, mais d'autres qui sont beaucoup moins invraisemblables, car ils reflètent assez bien la doctrine de Théodore. Une nouvelle fois la lettre à Maris fut versée aux débats. Nous ignorons comment se termina l'enquête et ne pouvons dire s'il y eut un jugement régulier. Mais il est certain qu'Ibas fut chassé de la ville, même mis en prison et amené jusqu'à Antioche. C'est là qu'il apprendra que le Brigandage d'Éphèse avait prononcé sa déposition. Ceci d'après les procès-verbaux syriaques du Brigandage.

II. Les auteurs des Trois-Chapitres au Brigandage d'Éphèse (449) et au concile de Chalcédoine (451). — Toute cette agitation contre les représentants du dyophysisme intégral allait avoir sa conclusion dans les sentences du concile d'Éphèse (449), sentences qui seraient revisées et annulées à Chalcédoine (451).

1° *Le Brigandage d'Éphèse.* — Nous ne pouvons entrer ici dans le détail des événements tragiques qui se déroulèrent à Éphèse en août 449 et qui amenèrent le triomphe momentané d'Eutychès et de son allié Dioscore d'Alexandrie, l'écrasement du dyophysisme et de ses plus illustres représentants, Flavien de Constantinople, Domnus d'Antioche, Théodoret de Cyr, Ibas d'Édesse; tout ceci en dépit des consignes données par le pape saint Léon. Nous avons seulement à marquer ce qui y fut fait contre Théodoret et Ibas, faute de quoi seraient inintelligibles les mesures de réparation prises à Chalcédoine en faveur de ceux-ci.

Ni l'évêque de Cyr, ni l'évêque d'Édesse n'assistèrent au concile. Le premier, déjà visé par le décret impérial du 16 février 448, qui sans le nommer expressément condamnait l'*Eranistes*, ci-dessus, col. 1879, en butte à de multiples accusations portées soit devant Dioscore, soit devant Flavien, avait finalement reçu défense, au nom de l'empereur, de sortir des limites de son diocèse. Cf. Théodoret, *Epist.*, LXXIX, LXXX, LXXXI, LXXXII, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 1256 sq. C'était à l'automne de 448 ou au début de 449. En tout état de cause, la lettre impériale adressée à Dioscore pour lui donner la présidence du concile futur excluait positivement Théodoret des délibérations de l'assemblée. D'Ibas nous avons déjà dit qu'il était pour lors en prison, sans doute à Antioche. Cela n'empêcherait pas les deux prélats d'être victimes de Dioscore et d'Eutychès.

La procédure contre Ibas eut lieu à la deuxième session, le 22 août. Le détail en est bien connu par les actes syriaques. On commença par relire les procès-verbaux de l'action intentée à Édesse par Chéréas. Cette lecture déchaîna une vraie tempête. Après avoir rétabli le calme, Dioscore fit recueillir les témoignages sur ce qui s'était dit au procès de Beyrouth. Avant même la fin de cette déposition, Dioscore se déclara édifié : Ibas serait déposé et même exclu de la communion laïque, tant qu'il n'aurait pas restitué à l'Église d'Édesse tout ce qu'il avait détourné.

Une accusation en règle fut également portée, à la même séance, contre Théodoret. A l'appui furent déposées sur le bureau diverses pièces que nous avons déjà rencontrées et que nous retrouverons encore : la réfutation par Théodoret des anathématismes cyrilliens; la lettre aux moines de Syrie (Théodoret, *Epist.*, CLI); une apologie de l'évêque de Cyr en faveur de Diodore et de Théodore (qu'il faut identifier à un ouvrage cité au Ve concile, sess. v, sous ce lemme : *Ex his quæ Theodoretus defendens Theodorum contra Cyrillum scripsit*); un autre tome dirigé contre Cyrille après que Théodoret était rentré dans la communion de celui-ci (peut-être est-ce le même que le précédent). Sur quoi Dioscore prononça la sentence déposant et excommuniant l'évêque de Cyr. Les évêques présents se rallièrent à cette condamnation, qui fut portée ensuite à Domnus d'Antioche absent. Celui-ci eut l'insigne lâcheté d'y souscrire; cela ne le sauva pas. Peu après il était mis lui-même en accusation, comme ami et approbateur de Théodoret. Finalement sa déposition fut prononcée par le concile.

Prévenu de la sentence portée contre lui, Théodoret en fit appel au pape Léon, dans une lettre qui s'est conservée, *Epist.*, CXIII, cf. CXVI-CXVIII, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 1319 sq. Après un éloquent rappel de la dignité du Siège apostolique, l'évêque de Cyr déclarait adhérer pleinement à la doctrine exprimée par le pape dans le *Tome à Flavien;* il suppliait le Siège apostolique de venir au secours de l'Église d'Orient ballottée par la tempête. Il attendait avec confiance la sentence de Léon, tout prêt à venir à Rome, sur un ordre du pape, pour y exposer sa doctrine.

Dès qu'il fut au courant des événements d'Éphèse, le pape protesta bien contre ce qui s'y était passé (14 décembre 449); mais, pour l'instant, il ne pouvait rien; un édit de Théodose II venait de donner force légale aux décisions du Brigandage. Texte dans Mansi, *Concil.*, t. VII, col. 495-498. De plus la défense de posséder, de lire ou de transcrire les ouvrages de Nestorius était étendue aux écrits de Théodoret. Les détenteurs de ces productions s'exposaient aux peines les plus graves. C'est au monastère d'Apamée, où il était confiné, que l'évêque de Cyr apprit ce déchaînement de passions. Il essayait de consoler Ibas, *Epist.*, CXXXII, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 1349. A Jean de Germanicie il tentait de faire comprendre la portée doctrinale des événements dont il était victime : c'était bien pour des questions dogmatiques qu'il avait été persécuté et tout autant Domnus, qui ne voulait pas recevoir les anathématismes cyrilliens. C'est en tant que « chef de l'hérésie » qu'il avait été lui-même déposé. *Epist.*, CXLVII, *ibid.*, col. 1409.

2° *La réhabilitation à Chalcédoine.* — Mais l'injustice, la fourberie, la violence n'auraient pas le dernier mot. La mort de Théodose (28 juillet 450), l'avènement de Pulchérie et de Marcien amenaient la convocation d'un nouveau concile, qui réparerait les torts faits par le Brigandage et tirerait enfin au clair la théologie de l'incarnation.

Pour les monophysites de tous temps et de toutes nuances, le concile de Chalcédoine est resté l'assemblée exécrée qui a proclamé le nestorianisme, condamné « saint » Dioscore de manière explicite et rejeté, sans oser le dire, la doctrine de saint Cyrille. De très bonne heure, dans les milieux monophysites, ont couru sur le « concile maudit » les bruits les plus absurdes. Le plus curieux est celui dont s'est fait l'écho Jean d'Asie dans son *Histoire ecclésiastique* composée au milieu du VIe siècle. Ce texte jette quelque lumière sur le « climat » dans lequel s'est débattue la querelle des Trois-Chapitres.

« Théodoret, après avoir été reçu par les évêques du concile de Chalcédoine qui s'étaient rangés à sa malice, se montra insolent et les vilipenda. « Ah! disait-il, se sont-ils « régalés du ferment de la doctrine de Nestorius que je leur « ai fait goûter! » Ainsi s'est-il exprimé en plein concile. Il avait, en effet, toutes les audaces, parce que les sectateurs de Nestorius avaient vivement exhorté le basileus à donner à Théodoret la présidence du concile et le droit de décider de tout. C'est donc du basileus qu'il entendait tenir son pouvoir. On dit aussi que c'est lui qui a fabriqué la dernière définition émise par le concile. » Éd. de Van Douwen et Land, Amsterdam, 1889, à la suite du *De beatis orientalibus* du même Jean d'Asie, p. 215.

Tout cela est absurde; en fait Théodoret et Ibas furent admis au concile, mais à des conditions qui durent coûter à leur sens de l'équité et se heurter à leurs idées théologiques habituelles.

1. *Théodoret.* — Il y eut d'abord pour lui une acceptation provisoire au début de la première séance, puis à une session ultérieure son affaire fut discutée en détail.

L'évêque de Cyr n'était pas présent quand l'assemblée s'ouvrit et la séance commença par l'acte d'accusation dressé contre Dioscore par Eusèbe de Dorylée. Il fallait donc lire les procès-verbaux du Brigandage; bien vite on arriva à la lettre impériale convoquant l'assemblée de 449, réglant sa composition et prononçant l'exclusive contre Théodoret. C'est alors que les magistrats civils composant le bureau du concile intervinrent pour demander l'admission de l'évêque de Cyr, « l'archevêque Léon (le pape) lui ayant rendu son siège et le basileus ayant décrété qu'il assisterait au concile ». L'introduction de Théodoret dans l'assemblée fut le signal d'un mouvement de séance extrêmement violent. La droite, formée par les Égyptiens, les Illyriens et les Palestiniens, l'invectivait bruyamment : « A la porte, criait-on, à la porte le disciple de Nestorius. » Et la gauche, composée par les Orientaux et les évêques du Pont, de l'Asie et de la Thrace, de manifester avec non moins de violence contre les partisans de Dioscore « l'assassin ». Le bureau eut de la peine à rétablir l'ordre; Théodoret finalement put prendre séance, d'abord comme accusateur de Dioscore, puis à son rang d'évêque et même intervenir dans la discussion, ce qu'il fit aussi, mais d'une manière discrète, dans les séances suivantes. A la sixième, où fut discutée et approuvée la profession de foi du concile, il souscrivit cette définition.

Ce fut seulement à la IXe session (26 octobre), que sa cause personnelle fut discutée, en présence des légats du Siège apostolique. On lui demanda d'anathématiser nommément Nestorius. De toute évidence la chose lui coûtait et il essaya de se répandre en explications sur sa propre doctrine : « je ne prononcerai cet anathème que je n'aie d'abord exposé ce que je crois. Or, je crois... » Mais on lui coupa la parole : « Il est hérétique, clamaient les plus excités, il est nestorien; dehors l'hérétique! » — « Eh bien, reprit Théodoret, anathème à Nestorius, à qui ne dit pas que la vierge Marie est la *théotocos*, à qui divise en deux fils l'unique Monogène. J'ai souscrit d'ailleurs à la définition de foi et au tome de Léon. Après cela, êtes-vous satisfaits? » [Καὶ μετὰ ταῦτα πάντα σῴζεσθε; cette phrase du procès-verbal donnera lieu ultérieurement à de vives discussions; certains y ont vu une ironie : « je vous salue! » « laissez-moi la paix », « je prends congé », etc. Rusticus a traduit : *Salvete;* il est bien difficile d'en préciser le sens exact]. Sans s'arrêter à ces derniers mots, le bureau constata : « Devant vous Théodoret a anathématisé Nestorius; il a été reçu par Léon, il a souscrit sans ambages votre définition de foi, et le Tome de Léon. Il ne vous reste plus qu'à porter la sentence qui lui rend son Église. » C'est là-dessus que l'on alla aux voix, en commençant par les légats romains; les votes des principaux membres du concile sont ainsi conservés, ils répètent, à peu près tous,

ce qu'avait exprimé le bureau de l'assemblée. Théodoret recouvrait donc l'Église de la cité de Cyr.

2. *Ibas.* — L'évêque d'Édesse, au début du concile, passa davantage inaperçu, on ne saurait dire quand il prit séance pour la première fois, mais son nom se retrouve parmi les signataires de la définition conciliaire à la VIe session. Son cas donna lieu un peu plus tard à de longues tractations qui remplirent les Xe et XIe sessions.

A la Xe, Ibas fit son entrée et rappela qu'il avait été condamné à Éphèse bien qu'absent. Il demandait donc que fussent lus les deux jugements rendus en sa faveur à Tyr et à Beyrout, qui l'avaient déclaré innocent des blasphèmes à lui imputés. Dans leur lettre aux juges, les clercs d'Édesse avaient attesté la pureté de sa doctrine. De cette lettre les légats romains demandèrent la lecture, aussi bien que celle des procès-verbaux de Tyr, c'est-à-dire de l'acte de conciliation qui avait terminé en Syrie l'action judiciaire de 448. Les signataires de cette pièce, présents au concile, en reconnurent l'authenticité. Sur quoi les légats crurent pouvoir terminer aussitôt l'affaire et proposèrent la mise aux voix. Mais, devant le silence général de l'assemblée, le bureau remit au lendemain la discussion. C'est donc à la XIe session seulement que l'affaire d'Ibas fut liquidée. Dès l'abord quelques évêques proposèrent de la terminer immédiatement sur le vu du procès-verbal de Tyr. Une certaine opposition se manifesta pourtant : il y avait des accusateurs et qui demandaient à être entendus. Introduits, ils exigèrent la lecture des procès-verbaux de Beyrout, ces pièces devant montrer l'équité de la sentence d'Éphèse. On s'expliqua d'abord, non sans confusion, sur la conciliation réalisée à Tyr, puis sur les actes de Beyrout, y compris la fameuse lettre à Maris que l'accusation apportait en témoignage de l'hétérodoxie de l'évêque d'Édesse. Cette lecture terminée, Ibas demanda que fût également lue la lettre que les clercs de son Église avaient écrite en sa faveur. Satisfaction lui fut donnée par le bureau, qui rejeta sans plus la réclamation des accusateurs d'Ibas prétendant que la lettre des clercs d'Édesse avait été maquillée. Mais, pour l'édification de l'assemblée, il proposa que fussent lues les pièces du procès fait à Ibas au Brigandage d'Éphèse. Les légats romains s'y opposèrent avec la dernière énergie : les actes de l'assemblée d'Éphèse avaient été déclarés par le pape nuls et non avenus, il était inadmissible qu'il en fût rien lu, même à titre documentaire; s'il le fallait, ils recourraient directement à l'empereur pour empêcher cette lecture. Anatole de Constantinople et plusieurs autres dignitaires se rallièrent à ce point de vue, que l'assemblée accepta finalement. Le bureau demanda dès lors que l'on passât au vote sur le sort à faire à Ibas. Les légats exprimèrent les premiers leur sentiment : « Lecture faite des pièces du procès, nous reconnaissons que, par la sentence des évêques (de Tyr, de Beyrout, d'Antioche), Ibas a été reconnu non coupable (ἀνεύθυνον). Et nous-mêmes, après lecture de sa lettre, nous le reconnaissons orthodoxe, ἀναγνωσθείσης γὰρ τῆς ἐπιστολῆς αὐτοῦ ἐπέγνωμεν αὐτὸν ὑπαρχεῖν ὀρθόδοξον. C'est pourquoi nous décidons de lui rendre l'honneur de l'épiscopat et l'Église dont il a été injustement chassé. » Nous verrons ultérieurement à quelles discussions a été soumise cette phrase des légats. Remise dans son contexte elle est absolument claire. L'orthodoxie d'Ibas a été attaquée; en gage de son hétérodoxie ses accusateurs ont fait valoir tout particulièrement la lettre écrite par lui à Maris. Or, lecture faite des pièces du procès, et tout spécialement de la fameuse lettre, les légats ont reconnu l'orthodoxie d'Ibas. Sans doute leur sentence n'est pas équivalente à celle-ci : « La lettre d'Ibas est parfaitement orthodoxe »; du moins exprime-t-elle cette idée que la lecture de cette pièce ne permet de rien dire contre l'orthodoxie de son auteur. Il est bien clair, par ailleurs qu'il ne peut s'agir, dans tout le contexte que de la lettre à Maris. C'est elle, elle seule qui est en cause. Sans doute une autre lettre a été lue aussi à Beyrout, celle du clergé édessénien en faveur de son évêque calomnié. Elle figurait dans les procès-verbaux de Beyrout et mention spéciale est faite de sa lecture à Chalcédoine. Mais il serait absolument invraisemblable qu'elle ait pu être désignée par les légats comme « la lettre d'Ibas », τῆς ἐπιστολῆς αὐτοῦ.

Les votes émis par les autres membres du concile ne présentent rien de spécial; tout au plus faut-il signaler celui de Juvénal de Jérusalem, suivant qui « il fallait pardonner au pécheur repentant ». Lui non plus ne doutait pas que le débat portât sur le caractère plus ou moins regrettable de la lettre à Maris. Il était loin de s'exprimer comme les légats; du moins déclarait-il que le pardon pouvait être accordé à l'auteur de la fameuse lettre. En fin de compte on demanda seulement à l'évêque d'Édesse d'anathématiser Nestorius. Bien différent en cela de Théodoret, Ibas n'avait pas de raison particulière de se refuser à ce geste. Il jugeait sévèrement les incartades de l'archevêque déposé. Sans l'ombre d'une hésitation, il prononça l'anathème qu'on lui demandait. L'aventure de Théodoret et d'Ibas semblait définitivement liquidée.

3. *Théodore.* — Il n'y avait pas de raison pour qu'il fût question de lui à Chalcédoine. Son nom ne fut jamais prononcé dans les débats conciliaires. Toutefois il était parlé de lui avec beaucoup d'éloge dans la lettre d'Ibas à Maris. Ce passage quand il fut lu ne suscita, s'il faut s'en fier aux procès-verbaux, aucune manifestation ni hostile, ni favorable. L'attention de l'assemblée était ailleurs. C'est donc par une flagrante exagération que les monophysites accuseront plus tard le concile de Chalcédoine d'avoir rendu hommage à la mémoire de l'évêque de Mopsueste. Que sa doctrine des deux natures soit passée dans le décret dogmatique du concile, c'est incontestable, mais ce décret professait en même temps sur l'union une doctrine qui était fort éloignée de celle de Théodore. En dépit des affirmations indéfiniment reprises par les adversaires, Chalcédoine avait trouvé la *via media* entre le dyophysisme outré d'Antioche et le monophysisme, verbal ou réel, apparent ou larvé, d'Alexandrie.

III. L'AGITATION MONOPHYSITE CONTRE LES TROIS-CHAPITRES. — Ce que fut cette résistance des monophysites aux décisions de l'assemblée qu'ils appelèrent immédiatement le « concile maudit », nous n'avons pas à le raconter ici. Rappelons seulement que cette agitation d'apparence doctrinale s'accompagna bien vite d'une effervescence politique. Ce n'est pas exclusivement pour des raisons religieuses que la Syrie et l'Égypte prirent feu contre Chalcédoine; les revendications autonomistes des particularismes nationaux étaient, beaucoup plus qu'on ne l'imagine, au point de départ de ces mouvements d'apparence religieuse. Et cela permet de comprendre la politique en apparence un peu décousue des basileis. C'est pour empêcher des divisions menaçantes qu'à bien des reprises, en dépit des objurgations romaines, ceux-ci paraissent disposés, à abandonner Chalcédoine.

1° *Au temps de l'Hénotique.* — L'Hénotique de Zénon, en 480, est la plus éclatante manifestation de cet état d'esprit. Le basileus, en somme, reconnaissait les deux hiérarchies schismatiques qui venaient de se constituer à Antioche et à Alexandrie. Pour faciliter les rapports entre celles-ci et l'Église officielle de Constantinople, il prescrivait à cette dernière le silence absolu sur la doctrine chalcédonienne. Ce ne sont pas les

monophysites qui font des concessions à l'Église impériale, c'est Constantinople qui accepte, bon gré, mal gré, la doctrine plus ou moins édulcorée du grand docteur monophysite Sévère d'Antioche. Il va sans dire qu'en ces conditions les vieux maîtres antiochiens, Diodore, Théodore, ne tarderaient pas à être considérés, même à Antioche leur patrie et à Constantinople aussi, comme les pères du « nestorianisme » dont on faisait d'ailleurs un épouvantail. En même temps s'installait dans l'Église officielle une doctrine positive dont la formule définitive : *Unus de Trinitate incarnatus et passus*, finirait par devenir une tessère d'orthodoxie. On ne saurait oublier que c'est l'Hénotique qui l'a exprimée d'abord. Voir l'art. Théopaschite *(Controverse)*, ci-dessus, col. 506.

2° *Durant la réaction chalcédonienne.* — La réaction chalcédonienne qui marque la fin du règne d'Anastase († le 9 juillet 518) et celui de Justin (518-527) va interrompre, pour quelque temps, cette emprise que le monophysisme sévérien a mise sur l'Église officielle. Voir Hormisdas, t. vii, col. 162 sq. Mais la liquidation du schisme acacien ne pouvait éliminer de la théologie byzantine, qui justement se formait à cette date, l'influence de la doctrine que préconisait pour l'heure Sévère d'Antioche. Encore que celui-ci eût été l'une des victimes de la réaction chalcédonienne, son esprit, sinon ses formules, continuait à s'imposer à Constantinople. C'est incontestablement son état d'esprit qui se révèle dans cette phobie du nestorianisme qui se manifeste dans l'affaire des moines scythes. Voir Scythes *(Moines)*, t. xiv, col. 1746 sq. et Théopaschite *(Controverse)*. Quiconque ne rapportait pas immédiatement au Verbe divin toutes les opérations du Christ, naissance, passion et mort, quiconque voulait distinguer le sujet prochain de ces opérations et le sujet éloigné passait, dans l'esprit de ce monde, pour suspect d'introduire une dualité dans la personne de l'Homme-Dieu.

Que le « nestorianisme » ait été un péril sérieux à Constantinople et dans l'empire sous le règne de Justin, c'est, en dépit des clameurs des moines scythes, ce que l'on admettra difficilement. Les Scythes pensaient voir au couvent des acémètes, dans la capitale, la forteresse du nestorianisme. Comme nous ne connaissons guère la pensée des acémètes que par leurs adversaires, il est difficile de porter sur celle-ci un jugement équitable. Il est possible néanmoins que le retour officiel à la foi chalcédonienne ait donné plus libre cours à certaines tendances dyophysites, comprimées durant tout le schisme acacien, et ait amené, chez certains, des expressions où la doctrine des deux natures s'accentuait au point de sembler mettre en échec le dogme de l'unique personne. On mena aussi quelque bruit, en 520, autour de manifestations qui se seraient déroulées à Cyr en l'honneur de Théodoret, de Diodore et de Théodore. L'image du premier aurait été promenée en procession; une synaxe aurait été célébrée à la mémoire des vieux docteurs antiochiens. Finalement une enquête fut ordonnée par le gouvernement; on ne sait à quel résultat elle aboutit. Sur cette affaire qui fut rapportée au V[e] concile, vi[e] session, voir Mansi, *Concil.*, t. viii, col. 364 B-365 D. Mais cette sorte de réhabilitation des vieux docteurs dyophysites avait au moins une excuse : au temps du basileus Anastase, si ancré sur les principes du monophysisme, Xénalas, évêque de Hiérapolis en Syrie, un des plus agités parmi les monophysites, entendait bien exiger, partout où il le pouvait et même du patriarche hénoticien d'Antioche, Flavien II, l'anathème non seulement de Nestorius, mais de Diodore, de Théodore, d'Ibas et de Théodoret : « Tous ces gens-là, disait Xénaias, étaient des nestoriens. » Aussi bien quand il eut obtenu de Flavien l'anathème demandé, le fougueux monophysite demanda-t-il la condamnation de Chalcédoine même. Voir une lettre des moines de Palestine à l'évêque Alcyson de Nicopolis en Épire, dans Évagre le scolastique, *H. E.*, l. III, c. xxxii, *P. G.*, t. lxxxvi *b*, col. 2660. Tous ces incidents — et il dut y en avoir d'autres — montrent combien était instable dans le premier quart du vi[e] siècle l'équilibre de la théologie dans l'Empire byzantin.

3° *Sous Justinien.* — Du jour où Justinien, après la mort de son oncle Justin, eut seul le pouvoir entre les mains (527), ce serait la tendance monophysite qui l'emporterait dans les conseils du gouvernement d'abord, dans ceux de l'Église d'État ensuite. Sans doute, aux premières années, le basileus avait-il maintenu l'attitude intransigeante de Justin à l'endroit de ceux qui se déclaraient antichalcédoniens. Mais au Sacré-Palais même les monophysites avaient dans la femme de Justinien, Théodora, une auxiliaire toute dévouée. Or, depuis l'insurrection du Νικᾷ, qui avait amené la révolte d'Hypatius et de Pompée (532), Théodora qui, dans ces journées tragiques, avait sauvé Justinien, prenait, dans les conseils de l'État, une influence croissante. Des entretiens de la basilissa avec un certain nombre de personnalités monophysites, maintenues dans la capitale sous la surveillance de la police, naquit l'idée d'une conférence contradictoire entre chalcédoniens et monophysites sévériens. Sur cette conférence, dont on n'a pas les procès-verbaux, nous sommes renseignés par une lettre de l'évêque Innocent de Maronie qui figure dans les collections conciliaires; cf. Mansi, *Concil.*, t. viii, col. 817 sq.; *A. C. O.*, t. iv, vol. ii, p. 169-184. Sous la présidence d'un magistrat impérial, cinq évêques chalcédoniens discutèrent avec six prélats sévériens (Sévère lui-même n'était pas présent, toujours caché qu'il était en Égypte). Ceci se passait en 533.

Malgré de longues argumentations, il fut impossible d'amener les sévériens à reconnaître l'orthodoxie de Chalcédoine et de la formule des deux natures. Contre le concile ils avaient un autre grief : pourquoi n'avait-il pas entériné les douze anathématismes cyrilliens? Pourquoi aussi la politique impériale avait-elle fait insérer aux diptyques la mention du concile? Au lieu d'amener l'union, cette exigence ne pouvait qu'accroître les divisions et provoquer le scandale des fidèles. Citer les Pères de Chalcédoine dans la liturgie, c'était citer Ibas et Théodoret, leur donner un brevet d'orthodoxie! Que l'on ne dise pas que l'évêque de Cyr n'avait été reçu qu'après avoir anathématisé Nestorius; c'est en se moquant du concile qu'il avait prononcé cette formule, comme il ressortait de ses derniers mots; cf. ci-dessus, col. 1882. Première manifestation officielle contre ce qu'on appellera bientôt les Trois-Chapitres! A la suite de ces discussions, les sévériens firent tenir à l'empereur leurs griefs dogmatiques contre les orthodoxes; ils reprochaient à ceux-ci de ne pas confesser le *Deus passus carne*, l'*Unus de Trinitate passus*, la formule : *Ejusdem esse personæ tam miracula quam passiones.* Le basileus fit venir le patriarche de la capitale et le président de la conférence, lesquels répondirent que ces formules ils les acceptaient moyennant un certain nombre de précisions. Mais, en définitive, la conférence n'aboutit à rien : le gros des dirigeants du parti monophysite persévéra dans le séparatisme.

Ou plutôt la conférence aboutit à un résultat favorable aux sévériens : elle souleva à nouveau la question de l'*Unus de Trinitate passus* qu'avait si énergiquement écartée le pape Hormisdas, celle aussi de la culpabilité des vieux Antiochiens et de leurs disciples, Théodoret et Ibas. Pour le moment l'attention se fixa sur le premier de ces problèmes. Voir l'art. Théopaschite *(Controverse)*. Justinien finit par obtenir du

pape Jean II une approbation de la formule jadis préconisée par les moines scythes. Sous l'énergique pression du basileus, Rome se résignait à adopter une terminologie à qui le pape Hormisdas avait trouvé, quelques années plus tôt, un vague relent de monophysisme. De quelle importance était la concession de Jean II, on l'a indiqué plus haut et comment elle orientait la théologie dans une direction nouvelle. A la doctrine antiochienne qui avait triomphé dans l'Acte d'union de 433, qui avait été mise au point par le Tome de Léon, qui s'était exprimée à Chalcédoine, une autre théologie — ne disons pas un autre dogme — se substituait, celle que, dans ce temps même, élaborait Léonce de Byzance. Cette théologie, nous la verrons se formuler au mieux dans les anathématismes du concile de 553. Avec elle étaient absolument incompatibles les concepts archaïques des premiers maîtres antiochiens; il était impossible qu'un jour ou l'autre les noms de ces docteurs ne fussent entraînés dans la réprobation générale qui frappait des conceptions maintenant périmées. La doctrine cyrillienne, écartée par Chalcédoine en dépit de la révérence extérieure témoignée au patriarche d'Alexandrie, allait prendre sa revanche.

Au fait elle la prit d'abord sur le terrain des réalités ecclésiastiques. Les intrigues de Théodora réussissaient à faire nommer en 535 aux deux sièges d'Alexandrie et de Constantinople deux prélats tout dévoués à la cause monophysite, Théodose d'une part et, d'autre part, Anthime. D'abord évêque de Trébizonde, ce dernier avait jadis fait partie de la délégation catholique à la conférence de 533; depuis il avait clairement manifesté ses sentiments. S'adressant à Sévère, il le comblait d'éloges, déclarait s'en tenir aux conciles de Nicée, Constantinople, Éphèse, à la doctrine de Cyrille et à l'Hénotique; de même faisait-il dans sa lettre à Théodose d'Alexandrie. Voir Zacharie de Mitylène, textes signalés par Grumel, *Regestes du patriarcat de Constantinople*, n. 230 et 231. S'il n'avait tenu qu'à Théodora, le monophysisme allait triompher dans l'Église byzantine. Cédant aux nouvelles instances du Sacré-Palais, Sévère arrivait à Constantinople, à l'été de 535, pour conférer avec Anthime qu'il achevait de convertir à ses idées.

L'arrivée du pape Agapet dans la capitale, en février 536, mit fin à l'aventure. Sommé de s'expliquer sur le dogme des deux natures, Anthime, conseillé par Sévère, donnait sa démission; il était remplacé par Ménas que le pape lui-même consacra le 13 mars. C'était le début d'une réaction pro-chalcédonienne, dont le pape ne devait pas voir le développement, car il mourait le 22 avril suivant. Cette réaction se manifesta d'abord au concile présidé, au mois de mai, par le nouveau patriarche, Mansi, *Concil.*, t. VIII, col. 873-1176, puis dans les mesures gouvernementales prises, au cours des semaines suivantes, contre Sévère et ses adhérents. Ce fut le prélude d'une véritable terreur blanche. En Syrie, en Égypte, des mesures drastiques furent prises contre ceux qui ne voulaient pas s'incliner devant les décisions de Chalcédoine. Transportées à Constantinople, les plus en vue des personnalités monophysites pouvaient maintenant paraître annihilées. Ce fut le contraire qui arriva, car Théodora veillait. Le palais de Derkos, lieu de déportation des chefs monophysites, devenait la pépinière où se conserverait, reprendrait vigueur, finalement serait transplanté en bonne terre le monophysisme que l'on aurait pu croire expirant. A l'un de ses moines, le patriarche Théodose d'Alexandrie faisait conférer l'épiscopat; ce nouvel évêque passait le Bosphore et parcourait l'Asie Mineure, célébrant des ordinations, reformant partout l'Église sévérienne. Puis ce fut le tour de Jacques Baradée, qui, ordonné lui aussi par Théodose, comme évêque d'Edesse et « métropolite œcuménique », allait ressusciter partout, en Syrie et en Égypte la hiérarchie monophysite. En moins de dix ans le péril monophysite que l'on avait cru définitivement conjuré redevenait plus redoutable que jamais. Deux grandes Églises, devenues résolument schismatiques, en faisaient leur doctrine officielle. Jacobites d'un côté, Coptes de l'autre poussaient à l'envi à la désagrégation de l'Église œcuménique et de l'État byzantin qui l'abritait.

Serait-il possible, abandonnant le recours à la manière forte, de conjurer, par des concessions opportunes, ce dangereux séparatisme? On finit par le penser au Sacré-Palais, sous l'influence d'un homme qui va jouer, désormais, dans la politique religieuse un rôle prépondérant, Théodore Askidas, promu, quelque temps après le « concile de Ménas », au siège de Césarée de Cappadoce, mais qui fréquentait davantage la cour que les âpres régions dont il avait la gérance. Les contemporains ont vu en lui le principal animateur de la querelle des Trois-Chapitres. Celle-ci devait être d'ailleurs comme un prolongement de la controverse origéniste qui s'était déroulée à partir de 539. Cette année-là avait eu lieu à Gaza de Palestine un concile qui devait instruire l'affaire du patriarche d'Alexandrie, Paul le Tabennésiote, dont l'administration brutale et maladroite avait causé bien des troubles. Le concile avait été présidé par le diacre romain Pélage, demeuré à Constantinople après la mort du pape Apapet comme apocrisiaire du Siège apostolique. Profitant de la circonstance, les moines antiorigénistes de Saint-Sabas avaient saisi de leurs plaintes contre Origène l'apocrisiaire romain. C'avait été le point de départ de l'édit contre certaines doctrines du vieil Alexandrin rendu en 543. Voir l'art. ORIGÉNISME, t. XI, col. 1574 sq. Libératus, *Breviarium*, c. XXIV, *P. L.*, t. LXVIII, col. 1049, met directement en cause, dans cette affaire, la responsabilité de Pélage. C'est pour jouer un mauvais tour à Askidas, dont il voyait l'influence grandir de plus en plus au Sacré-Palais, au grand dam de l'orthodoxie chalcédonienne, que l'apocrisiaire déclencha la querelle sur Origène. Ancien membre de la Nouvelle-Laure, une filiale de Saint-Sabas, Askidas acquis aux idées origénistes, s'était fait à Constantinople le protecteur de tous ceux qui étaient ou se disaient persécutés pour leur attachement à ces doctrines. Obtenir la condamnation d'Origène, c'était — Pélage du moins l'espérait — démonétiser auprès de Justinien le redoutable Askidas. Si ce machiavélisme présida aux intrigues de Pélage, l'apocrisiaire romain en fut pour ses machinations; à l'injonction impériale relative à Origène, Askidas souscrivit sans difficulté. Mais il était bien décidé à jouer à Pélage et à l'Église romaine un tour de sa façon. Ce fut l'édit de Justinien condamnant les Trois-Chapitres; il allait mettre le Siège apostolique dans la plus fausse des positions.

IV. L'INTERVENTION DE JUSTINIEN. PREMIÈRE CONDAMNATION DES TROIS-CHAPITRES. — Il s'agissait donc, pour Askidas, de faire pièce à Pélage, qui, par ses démarches, avait entraîné la condamnation de l'origénisme, mais aussi à Gélase, abbé de Saint-Sabas et à ses moines, ennemis d'Origène et grands admirateurs de Théodore de Mopsueste. Provoquer une condamnation de celui-ci et de ses comparses, c'était faire tort aux origénistes d'abord, au Siège apostolique ensuite, c'était en même temps faire plaisir aux monophysites. Voir une lettre de Domitianus, évêque d'Ancyre, écrite postérieurement au pape Vigile et dénonçant ce plan de ses anciens amis, dans Facundus, *Pro defensione trium cap.*, l. IV, c. IV, *P. L.*, t. LXVII, col. 627; cf. l. I, c. II, col. 532. Voici, quoi qu'il en soit de ces explications, comment les événements se déroulèrent.

1° *L'édit de Justinien.* — Pélage était reparti pour Rome en 543; Askidas fit le siège de Justinien. « Ayant trouvé l'empereur, dit Libératus, occupé à écrire contre les acéphales (c'est-à-dire les monophysites), Théodore, appuyé par Théodora, représenta au souverain la peine inutile qu'il se donnait. Il y avait un moyen beaucoup plus rapide de ramener les acéphales. Contre Chalcédoine les schismatiques avaient ce grief qu'il avait entendu sans sourciller les louanges données à Théodore de Mopsueste et qu'il avait déclaré orthodoxe, par jugement exprès, la lettre d'Ibas qui se révélait de toute évidence nestorienne. Si l'on anathématisait Théodore avec tous ses écrits et cette lettre d'Ibas, cela paraîtrait une correction apportée au synode, qui serait alors reçu par tous. » L'empereur, continue Libératus, prêta l'oreille à cette suggestion et promit de réaliser bientôt ce désir. Askidas et les siens insistèrent alors pour que Justinien fît paraître un vrai livre à la condamnation des Trois-Chapitres; une fois publié et répandu un peu partout, le prince se ferait honte de l'amender et la condamnation serait irrévocable... Justinien entra dans ces vues et, laissant là son étude sur les acéphales, composa, pour la condamnation des Trois-Chapitres, ce fameux livre qui n'est que trop connu. *Breviarium*, c. XXIV, *P. L.*, t. LXVIII, col. 1049.

Peut-être Libératus a-t-il un peu schématisé. Toujours est-il, qu'à une date impossible à déterminer avec précision, entre 543, date de l'édit antiorigéniste, et 545, date du départ du pape Vigile pour Constantinople, un volumineux édit fut lancé par Justinien. Le texte en est perdu; il n'en reste que quelques fragments conservés par Facundus, *op. cit.*, l. II, c. III, col. 566 B, et col. 567 A; l. IV, c. IV, col. 628 B; ces deux derniers passages étant libellés sous forme d'anathématismes :

Si quis dicit rectam esse ad Marim impiam epistolam quæ dicitur ab Iba esse facta aut ejus assertor est, et non magis anathemati subjicit, utpote male tractantem sanctum Cyrillum, qui dicit quia Deus Verbum factus est homo, et ejusdem sancti Cyrilli duodecim capitulis detrahentem, et primam Ephesinam synodum impetentem, Nestorium vero defendentem, laudantem autem Theodorum Mopsuestiæ, A. S. Col. 567 A.

Si quis dicit hæc nos ad abolendos aut excludendos sanctos Patres qui in Chalcedonensi fuere concilio dixisse, A. S. Col. 628 B.

Mais il y avait aussi des considérants plus ou moins prolixes, qui introduisaient ces formules de condamnation, témoin la première citation de Facundus :

Oportet aperte inspicere ad Marim epistolam, omnia quidem sine Deo et impie dicentem, illud tantummodo ostendentem bene, quia ex illo Theodorus per Orientem in Ecclesia anathematizatus est. Col. 566 B.

On pourrait s'en faire quelque idée par l'édit nouveau de 551, voir ci-dessous, col. 1897. Le premier édit aurait ainsi comporté un exposé doctrinal suivi d'anathématismes contre Théodore de Mopsueste dont la personne et les écrits étaient condamnés, contre certains écrits de Théodoret, enfin contre la lettre d'Ibas. Rien d'étonnant que ces trois noms fussent accolés. Ceux d'Ibas et de Théodoret l'avaient été par les sévériens à la conférence de 533. Théodore de Mopsueste était désormais classé comme le père reconnu du nestorianisme. Dans son traité *Contra eutychianos et nestorianos*, au l. III, Léonce de Byzance venait d'en accumuler les preuves : la plume à la main il avait dépouillé l'œuvre entière de l'Interprète et relevé tous les passages qui lui semblaient suspects : liste impressionnante de propositions qui, détachées de leur contexte, paraissaient plus abominables les unes que les autres. Elles étaient introduites par un réquisitoire en règle contre Théodore. Voir le texte malheureusement incomplet dans *P. G.*, t. LXXXVI *a*, col. 1357-1396; se reporter de préférence à l'édition de Maï, *Spicilegium romanum*, t. X, p. 661 sq. Justinien pouvait puiser à pleines mains dans un arsenal aussi bien garni.

2° *L'édit impérial et les autorités ecclésiastiques.* — Œuvre de l'autorité civile, l'édit impérial avait besoin de l'assentiment des autorités ecclésiastiques; de même que l'édit antiorigéniste des années précédentes, celui-ci fut soumis à la signature des cinq patriarches.

En Orient la première réaction fut de se mettre en défense. Les antichalcédoniens avaient depuis trop longtemps confondu dans leurs attaques le « concile maudit » et les noms de Théodore, d'Ibas et de Théodoret, pour qu'il fût possible de se méprendre sur les origines vraies de l'acte impérial. Encore qu'il ne manquât pas de souplesse, le patriarche de la capitale, Ménas, hésita d'abord à signer. Lors de sa consécration par le pape Agapet, il avait promis de ne rien faire en matière doctrinale sans en référer au Siège apostolique, *Se nihil acturum sine apostolica Sede promiserat.* Il protesta que l'édit allait contre le concile de Chalcédoine. On apaisa ses scrupules en lui garantissant qu'en cas d'opposition du premier siège il pourrait retirer sa signature. Travaillés par lui, les évêques du synode permanent, en dépit des avertissements que leur donnait Étienne, l'apocrisiaire du pape, finirent aussi par signer. Voir Facundus, *op. cit.*, l. IV, c. IV, col. 625. Éphrem d'Antioche et Zoïle d'Alexandrie envoyèrent aussi leur adhésion, mais sous la menace et en se rendant bien compte du caractère compromettant de leur démarche. Facundus, *ibid.*, col. 626, et *Contra Mocianum*, *ibid.*, col. 861 CD. A Jérusalem, le patriarche Pierre et l'higoumène de Saint-Sabas, Gélase, déclarèrent l'édit contraire à Chalcédoine, mais Pierre fut appelé à Constantinople et dut s'exécuter lui aussi. Bref, dans les milieux les plus divers on se rendit compte plus ou moins clairement qu'il y avait dans l'édit une machination contre le concile; ce qui pouvait transpirer des moyens mis en œuvre par Askidas était bien de nature à confirmer ces soupçons. Toutes les explications que l'on donnera par la suite atténueront peut-être ces appréhensions du premier jour, elles ne réussiront pas à les faire disparaître entièrement. Et c'est ce que l'histoire doit retenir.

En Occident, la réaction allait être beaucoup plus violente et dégénérer très vite en une opposition acharnée. Au premier moment l'apocrisiaire du Siège apostolique à Constantinople, Étienne, avait refusé d'approuver l'édit et avait rompu les relations avec les signataires, à commencer par Ménas. Dans la capitale se trouvait aussi à la même date l'évêque de Milan, Dacius; il fit ce que faisait Étienne. Facundus, l. IV, c. III, col. 623-624. A Rome qu'allait-on faire? Laissé à lui-même le pape Vigile, qui, depuis avril 537, occupait la chaire de Pierre, aurait peut-être cédé immédiatement. Mais il lui fallait compter avec son entourage, d'abord, puis bientôt avec l'épiscopat occidental. Auprès de lui il y avait pour lors son diacre Pélage, au courant mieux que personne des tenants et aboutissants de l'affaire. Pour éclairer sa propre religion, Pélage s'adressa à la plus grande lumière de l'Afrique, le diacre Fulgence Ferrand, disciple et héritier de Fulgence de Ruspe; il lui demanda de provoquer une délibération du primat de Carthage et de ses ressortissants. Nous n'avons que la réponse du diacre : « condamner les Trois-Chapitres c'était porter atteinte à l'autorité de Chalcédoine. » Ferrand, *Epist.*, VI, *P. L.*, t. LXVII, col. 921-928.

Nous reviendrons ailleurs sur les conditions dans lesquelles Vigile était arrivé à la chaire de saint Pierre. Voir son article et aussi SILVÈRE, t. XIV, col. 2065. Nous étudierons en particulier la question de savoir si, antérieurement à l'ordination de Vigile, il y eut des

collusions, à Constantinople où le diacre Vigile avait accompagné le pape Agapet, entre lui et la basilissa. Nous nous demanderons encore si, au début de son pontificat, il n'est pas entré en rapport avec les chefs qualifiés du monophysisme sévérien. Mais, quoi qu'il en soit, il reste à sa charge qu'il était arrivé au Saint-Siège par des moyens plus que suspects. L'attitude qu'il prit en d'autres occasions à l'endroit du basileus semblait annoncer qu'il était prêt à toutes les complaisances. En 540 on avait vu paraître à Rome un haut fonctionnaire byzantin, exprimant l'étonnement de la cour de ce que Vigile tardait à approuver l'édit impérial pris à la suite du concile de Ménas de 536, ainsi que l'exposition de foi du basileus qui avait été acceptée par Jean II et Agapet. Nous avons la réponse de Vigile; ce n'est pas sans étonnement qu'on y lit les hyperboliques louanges que le pape décernait au souverain, « à qui Dieu a donné une âme non seulement impériale, mais sacerdotale ». *Nos convenit gloriari quod (Dominus) non imperialem solum sed etiam sacerdotalem vobis animum concedere sua miseratione dignatus est. P. L.*, t. LXIX, col. 21 sq. Même attitude déférente de Vigile quand fut soumis à sa signature l'édit condamnant les origénistes. Nous n'avons pas le texte rédigé par lui, mais par Cassiodore nous savons que son approbation fut donnée : *Præsenti tempore et a Vigilio papa denuo constat (Origenem) esse damnatum. Inst. div.*, c. I, *P. L.*, t. LXX, col. 1111 D.

Mais quelle attitude prendrait-il dans la présente question des Trois-Chapitres? Partout, même en Orient, à plus forte raison chez les Occidentaux, la première impression avait été qu'il s'agissait d'une manœuvre en faveur des monophysites, manœuvre qui mettait en péril l'autorité de Chalcédoine. C'était évident pour la lettre d'Ibas et jusqu'à un certain point pour ce qui concernait les écrits de Théodoret. C'était moins clair pour Théodore. Le fait pourtant qu'on liait son sort à celui des deux autres ne laissait pas de rendre suspecte une sentence portée contre la personne d'un évêque, mort dans la paix de l'Église et que l'on semblait vouloir poursuivre par-delà le tombeau, et aussi contre des écrits que nul n'avait encore beaucoup étudiés. Une chose du moins était certaine : de même que les monophysites unissaient les trois noms dans une réprobation commune, de même, par réaction, les défenseurs de Chalcédoine — et c'étaient tous les Occidentaux — allaient en une commune défense venir au secours de ces trois noms. C'est le point de vue qui s'exprima tout aussitôt chez les Africains, d'abord dans la lettre de Fulgence Ferrand aux diacres romains Pélage et Anatole, déjà citée, mais surtout dans le volumineux ouvrage, *In defensionem trium capitulorum*, que n'allait pas tarder à mettre en chantier l'évêque d'Hermiane, Facundus, et qui ne sera terminé, à Constantinople, qu'après l'arrivée du pape Vigile.

V. Le pape Vigile a Constantinople. — Justinien ne pouvait ignorer cet état d'esprit de l'Occident. Il semble bien qu'il n'ait pas attendu de Vigile une signature pure et simple comme celle donnée par Ménas. Après un certain délai — un an peut-être — il conçut l'idée de faire venir le pape à Constantinople, où il pourrait plus facilement le manœuvrer. On pouvait craindre, d'ailleurs, que les Goths expulsés de Rome ne remissent la main sur la capitale; de fait Totila la reprendra à la fin de 546 et y résidera jusqu'au printemps de 547. C'était une raison pour soustraire le pape à toute tentation de s'appuyer sur les Barbares. Bref, des ordres furent donnés pour que Vigile fût, de gré ou de force, amené à Constantinople. Le pape y restera une huitaine d'années, qui furent fertiles en péripéties de tout genre. Alternativement souple envers le basileus, puis ferme comme un confesseur de la foi, il finira par une capitulation lamentable, où se trouvera compromis le prestige de l'Église romaine.

1° *Les premières tractations de Vigile. Le judicatum du 11 avril 548.* — Parti ou, si l'on veut, enlevé de Rome le 22 novembre 545, Vigile ne devait arriver à Constantinople que fin janvier 547. Il séjourna d'abord près de dix mois à Catane. Aussi bien pendant ce séjour que durant le voyage ultérieur, il eut tout loisir de se faire une religion; de nombreux avertissements lui signalèrent le danger de porter atteinte à Chalcédoine : visite de Dacius de Milan, de messagers en provenance d'Afrique et de Sardaigne; légation envoyée par Zoïle d'Alexandrie pour s'excuser d'avoir signé. Cf. Facundus, *op. cit.*, IV, III et IV, col. 623 C, 626 A. On ne s'étonnera donc pas que, dès avant son arrivée dans la capitale, il ait annoncé à Ménas et à Justinien qu'il ne s'inclinait pas devant le fait accompli, déclarant même au patriarche que, s'il ne se rétractait pas, lui, Vigile, sévirait contre sa personne. Facundus, *Cont. Mocianum*, col. 862 A; cf. *In def.*, IV, III, col. 623. Aussi bien le basileus ne pouvait plus ignorer les idées de l'Occident. D'Afrique, outre les renseignements oraux que répandait Facundus, tout fraîchement débarqué, on avait reçu, avec la réponse de Ferrand, déjà citée, la lettre d'un évêque Pontien. Cf. *P. L.*, même tome, col. 995-998. Elle disait combien l'on s'était ému, dans les provinces recouvrées, des sentences prononcées par l'édit; on s'insurgeait à l'idée de condamner des morts incapables de se défendre et dont le sort avait été réglé par le souverain Juge; on soupçonnait là-dessous quelque manigance eutychienne.

Telle était la situation quand Vigile, le 25 janvier 547, arriva dans la capitale, où il fut reçu avec tous les honneurs dus au titulaire du premier siège. Les fêtes passées, il fallut bien s'occuper de Ménas qui ne voulait pas retirer sa signature. Vigile rompit la communion avec lui. *Cont. Mocian.*, col. 862 D. Au Sacré-Palais on évita de réagir; on voulait plutôt énerver progressivement la résistance du pape; on le connaissait; on savait sa prédilection pour les voies obliques et la diplomatie secrète. On commença par lui communiquer divers documents propres à le faire réfléchir. E. Schwartz a publié récemment une pièce assez curieuse : la traduction de deux lettres de Constantin le Grand, adressées, l'une à l'Église d'Alexandrie, l'autre à celle de Nicomédie, où le premier empereur chrétien revendiquait le droit de s'immiscer dans les choses spirituelles; le lemme final est caractéristique : *Hæc exemplaria duarum epistolorum domnus imperator Justinianus beatissimo papæ Vigilio translatas de græco in latino direxit die V kal. jun., sexies post cons. Basilii* (28 mai 547).

Quel qu'ait été l'effet sur Vigile de ces pièces et d'autres se rapportant de façon plus directe à l'affaire des Trois-Chapitres, il ne paraît pas contestable qu'il ait commencé dès ce moment à donner des signes de faiblesse. Pélage, d'ailleurs, venu pour quelques jours seulement en mission politique à Constantinople, n'était plus là pour encourager son maître à la résistance. Le pape finit par exprimer, en deux lettres secrètes adressées à l'empereur et à la basilissa en juin 547, son sentiment personnel sur l'affaire. Par un véritable abus de confiance, ces lettres seront ultérieurement communiquées au V[e] concile, à la VII[e] session, comme des témoins des premières dispositions du pape. Mansi, *Concil.*, t. IX, col. 351. Vigile y déclarait qu'élevé dans la foi orthodoxe, il n'avait aucun désir de soutenir les hérétiques. S'il tardait à exprimer une condamnation ouverte, c'était pour sauvegarder les droits du Saint-Siège. Toutefois, pour satisfaire le basileus, il anathématisait dès maintenant la lettre d'Ibas à Maris, les enseignements de Théodoret et la

personne de Théodore : ce dernier avait toujours été étranger à l'Église et adversaire des saints Pères, puisqu'il ne confessait pas que le Christ est le Verbe incarné, une seule hypostase *(subsistentia)*, une seule personne, une seule opération. [Au VI[e] concile de 680, quand fut lu ce document, une discussion fut soulevée sur son authenticité; on a prétendu que ces lettres avaient été insérées après coup dans les actes du V[e] concile par des monothélites. Il nous semble que l'authenticité globale des lettres n'est pas contestable. L'absence de ces pièces dans certaines collections conciliaires ne prouve rien. Comme Baluze l'a bien démontré, il y a eu deux rédactions des actes, toutes deux contemporaines des événements. Ceci étant dit de l'authenticité globale. La question de l'authenticité des mots *unam tantum operationem* en est distincte. Encore qu'ils aient un fort relent de monénergisme, il ne faudrait pas trop se hâter de les considérer comme une interpolation monothélite. Avant que fût soulevée la question monénergiste, ces mots n'étaient guère qu'une manière abrégée d'exprimer ce qui suit dans le texte : « c'est du même et non de deux que sont les miracles et les souffrances, etc. »] En définitive ce que traduisaient ces lettres, c'était la répugnance de Vigile à entériner sans plus le jugement impérial, le désir du pape de sauver son autorité en procédant à un examen personnel de l'affaire. Mais, somme toute, il donnait à entendre qu'il condamnerait les Trois-Chapitres.

Cette condamnation, elle sera prononcée dans le *Judicatum* du samedi saint 548. Sur la manière dont fut préparée cette pièce nous sommes assez abondamment renseignés par Facundus. Le pape avait été autorisé à réunir les évêques latins qui étaient pour lors à Constantinople. Cf. *In def.*, præf., col. 527 B; *Cont. Mocian.*, col. 859, 860, 861. Mais, au lieu de les laisser délibérer ensemble, il ne tarda pas à interrompre brusquement la séance, coupant même la parole à Facundus, et demanda aux évêques présents de fournir chacun une réponse par écrit. Ceux-ci furent alors énergiquement travaillés et Facundus a malicieusement noté la joie dont témoignaient les monophysites, quand ils introduisaient chez Vigile les évêques ainsi matés. Vigile aurait finalement apporté au Sacré-Palais, pour qu'elles fussent jointes aux signatures déjà extorquées aux Orientaux, les réponses des Latins. Ces soixante-dix signatures s'ajoutant à toutes celles que la ruse ou la violence avaient déjà obtenues, quelle aubaine pour les adversaires de Chalcédoine !

Mais aussi, par ce geste, le malheureux pape s'acculait à l'inévitable. Le samedi saint, 11 avril 548, il envoyait à Ménas son *Judicatum*. Le texte ne s'en est conservé que de manière fragmentaire, dans le message que Justinien envoya au V[e] concile, dès la 1[re] session. Voici, au rapport du basileus, comment s'exprimait le pape :

Et quoniam his verbis, quæ nobis de nomine Theodori Mopsuesteni scripta porrecta sunt, multa contraria rectæ fidei releguntur... anathematizamus Theodorum qui fuit Mopsuestiæ episcopus, cum omnibus suis impiis scriptis et qui vindicant eum. Anathematizamus et impiam epistolam quæ ad Marim Persam scripta esse ab Iba dicitur, tanquam contrariam rectæ christianorum fidei et omnes qui eam vindicant vel rectam esse dicunt. Anathematizamus et scripta Theodoreti quæ contra rectam fidem et XII capitula sancti Cyrilli scripta sunt. Mansi, *Concil.*, t. IX, col. 181 D.	Attendu que dans les textes qui nous ont été présentés comme étant de Théodore de Mopsueste se lisent bien des choses contraires à l'orthodoxie... nous anathématisons Théodore, jadis évêque de Mopsueste, avec tous ses écrits impies et tous ceux qui le défendent. Nous anathématisons aussi la lettre impie qui passe pour avoir été écrite à Maris le Persan, par Ibas, comme contraire à l'authentique foi chrétienne, tous ceux qui la défendent et la disent orthodoxe. Nous anathématisons encore les écrits que Théodoret a écrits contre l'orthodoxie et les *XII capitula* de saint Cyrille.

C'est la première fois que nous lisons dans un texte officiel la condamnation des Trois-Chapitres, puisqu'aussi bien nous n'avons plus l'édit impérial les concernant. Mais il n'est pas douteux que Vigile dans son *Judicatum* n'ait repris, sinon les expressions, au moins les idées de Justinien. Les mots du pape font une distinction très nette entre Théodore et ses coaccusés. C'est la personne même de Théodore qui est soumise à l'anathème, avec l'idée vague que la sentence prononcée peut avoir quelque répercussion dans l'au-delà; avec sa personne sont également condamnés « tous ses écrits impies », toute l'œuvre littéraire de l'évêque de Mopsueste. La suite du texte vise non plus des personnes, mais des écrits : la lettre impie qui passe pour avoir été écrite à Maris par Ibas (il faut remarquer dès maintenant cette précaution de juriste) et, parmi les écrits de Théodoret, ceux qui sont dirigés contre la foi orthodoxe et les anathématismes cyrilliens. Pour imprécise qu'elle soit, la phrase vise certainement tout ou partie des œuvres de Théodoret que nous avons recensées plus haut, col. 1873 sq.

Pourtant le pape, dans ce *Judicatum*, avait pris ses précautions pour que la condamnation portée par lui n'infirmât point l'autorité de Chalcédoine. Justinien, dans son message au V[e] concile, n'a pas fait état des paroles fort nettes prononcées à ce sujet par Vigile. Mais celui-ci, dans son *Constitutum* de mai 553, a pris soin de les rappeler. Texte dans Mansi, *Concil.*, t. IX, col. 104; et mieux dans la *Collectio Avellana*, pièce 83, n. 298 sq., *Corpus* de Vienne, t. XXXV *a*, p. 316 sq. Entre autres choses il disait : « Que demeurent sauves et perpétuellement valables les dispositions arrêtées par les vénérables conciles de Nicée, Constantinople, Éphèse et Chalcédoine et confirmées par l'autorité de nos prédécesseurs. Et, dès lors, que demeurent condamnés ceux qui l'ont été dans lesdits conciles, de même que doivent demeurer absous ceux à qui ces mêmes conciles ont donné l'absolution. » En d'autres termes, et plus explicitement : nous n'entendons rien entreprendre contre les personnes d'Ibas ou de Théodoret, qui ont reçu de Chalcédoine une absolution en forme. Vigile disait encore : « Nous anathématisons quiconque ne suit pas fidèlement et ne vénère pas également les quatre conciles, prétendrait corriger comme mal dit ce qui a été décrété par eux, ou y ajouter quelque chose comme s'ils étaient imparfaits. » Sages précautions en vérité, mais il n'en restait pas moins qu'en souscrivant l'édit impérial Vigile prêtait les mains à ceux qui ne rêvaient qu'une chose : la destruction de Chalcédoine.

2° *L'opposition contre le Judicatum. Vigile doit le retirer.* — L'atteinte à l'autorité de Chalcédoine, c'est ce que bien des gens virent tout aussitôt dans l'acte pontifical. Une très vive opposition se déclencha immédiatement contre Vigile.

Cette opposition prenait son point d'appui dans l'entourage même du pape. Deux diacres, dont l'un, Rusticus, était le propre neveu de Vigile et dont l'autre, Sébastien, avait été peu auparavant chargé d'une mission en Illyricum, faisaient tout le nécessaire pour que la plus large publicité fût donnée au *Judicatum* et pour que fût suspectée partout l'orthodoxie de leur maître. De guerre lasse, celui-ci finit par les excommunier et avec eux six autres fonctionnaires de la curie (août 550). Mais il était trop tard et à cette date les agissements de tout ce monde avaient porté leurs fruits. Sur toute cette affaire voir les lettres, Jaffé, *Regesta pontif.*, n. 927, 924, 925; ces diverses pièces

font partie des documents communiqués au V[e] concile par Justinien à la VII[e] session. Mansi, *Concil.*, t. IX, col. 351-363.

Ce n'était pas seulement dans la famille pontificale que l'opposition s'affirmait. En Illyricum, le concile des évêques de la région déposait, au cours de 549, Benenatus, évêque de Justiniana Prima, pour avoir souscrit à la condamnation des Trois-Chapitres. Voir Victor de Tunnunum, *Chron.*, an. 549, *P. L.*, t. LXVIII, col. 958. En Dalmatie les évêques refusaient d'acquiescer à la sentence portée par le pape. Voir la lettre des clercs milanais aux légats francs écrite en 552, dans *P. L.*, t. LXIX, col. 114-118. En Scythie, l'évêque de Tomi, Valentinien, demandait des explications; il était troublé, écrivait-il à Vigile, par diverses rumeurs qui circulaient. Ce sont, lui répondait le pape, des bruits mensongers que les intrigues de Rusticus et de Sébastien ont fait circuler. Jaffé, n. 924. En Gaule l'évêque d'Arles, Aurélien, déclaré depuis peu vicaire du pape, envoyait lui aussi aux nouvelles, inquiet de ce qui se rapportait. Et Vigile de lui répondre, en avril 550, qu'il ne s'agissait nullement de toucher aux décisions ni des conciles, ni des papes. Il demandait à Aurélien d'intervenir auprès du roi Childebert, afin que, si possible, celui-ci agît sur le roi des Goths, Totila, au cas où ce dernier serait manœuvré par les adversaires du pape. En somme on pouvait tout craindre en Italie. Jaffé, n. 925. Un peu auparavant le concile franc réuni à Orléans le 28 octobre 549, avait exprimé, chose rare en ces assemblées uniquement préoccupées de morale et de discipline, sa ferme réprobation de l'eutychianisme. Mansi, *Concil.*, t. IX, col. 129.

Mais c'était surtout en Afrique que la résistance à la condamnation des Trois-Chapitres se manifestait avec éclat. Comme le note Victor à l'année 550, les évêques africains réunis en synode retranchaient le pape de la communion catholique. *Africani antistites Vigilium romanum episcopum, damnatorem trium capitulorum, synodaliter a catholica communione, reservato ei pænitentiæ loco, recludunt, et pro defensione memoratorum trium capitulorum litteras satis idoneas Justiniano principi mittunt. P. L.*, t. LXVIII, col. 958 C.

Toute cette agitation enhardit ceux qui, en Orient, avaient conservé quelque indépendance. Zoïle d'Alexandrie retira la signature qu'il avait donnée, il fut déposé et remplacé. Victor, an. 551, *ibid.* Même sort advint à Macaire de Jérusalem en 552. *Ibid.*, col. 959 A.

Cette résistance alarma Justinien. Si l'Occident se refusait à suivre le pape, son chef, la victoire remportée sur Vigile était sans valeur. Celui-ci tenta de profiter de la situation, il fit comprendre à Justinien que les Occidentaux avaient besoin de temps pour saisir la question et qu'il faudrait en venir à une consultation synodale. C'était substituer à l'idée de décisions prises par édit impérial l'idée plus traditionnelle d'un jugement conciliaire. Dans ces conditions le mieux était de considérer comme nul le *Judicatum* du 11 avril 548. Vigile demanda que son papier lui fût rendu. Ainsi fut fait, au cours de l'année 550, sans que l'on puisse autrement préciser la date. C'est ce qui ressort de divers documents. Dans la conclusion du *Constitutum* de 553, Vigile parle de la lettre qu'il avait jadis adressée à Ménas et qui lui fut rendue à lui-même en une assemblée solennelle, par l'empereur : *Præsentibus pluribus sacerdotibus et glorioso senatu, Mena episcopo vestræ clementiæ* (Justinien) *offerente et pietate vestra* (Justinien) *nobis cum ejus (sc. Menæ) consensu restituente.* Mansi, *Concil.*, t. IX, col. 104 C; *Coll. Avell.*, pièce 83, n. 297, p. 315. Dans la lettre à Askidas, où il lui signifie la sentence d'excommunication portée contre lui, Vigile, lui reprochant ses perpétuelles intrigues, écrira : « Il fut convenu que l'on écarterait (et tiendrait donc pour non avenu) tout ce qui avait été décidé par qui que ce fût, de vive voix ou par écrit. Nous traiterions ensuite de la question dans un synode où se rassembleraient les évêques d'Afrique, d'Illyrie et des autres pays, recherchant surtout la présence de ceux qui avaient été tout particulièrement scandalisés. » Mansi, *Concil.*, t. IX, col. 58.

Comme l'indique le document ci-dessus, Vigile avait demandé, en même temps que la restitution de son papier, la permission de consulter les évêques occidentaux plus spécialement chatouilleux. C'est ce que marque aussi la lettre des clercs milanais aux légats francs. A entendre ces clercs, Justinien et ses conseillers avaient demandé au pape de condamner les Trois-Chapitres sans faire mention de Chalcédoine; et Vigile répondit : « Que de chacune des provinces viennent ici cinq ou six évêques et nous délibérerons en paix sur ce qu'il y aurait à faire. Je ne consentirai jamais, en effet, à faire seul cette démarche qui met en échec le concile de Chalcédoine et qui cause du scandale à mes frères. » *P. L.*, t. LXIX, col. 115 C. C'est après cette proposition que, suivant cette lettre, on rendit solennellement à Vigile son *Constitutum.* Ainsi — et la chose est également dite dans la lettre à Askidas — il avait été décidé en consistoire impérial qu'une consultation de l'épiscopat occidental aurait lieu et c'est là-dessus que, rendant à Vigile son *Judicatum* d'avril 548, on considéra cette pièce comme annulée.

Mais — et ceci est bien caractéristique de la mentalité du pauvre pape — au même moment Vigile se laissait arracher une promesse qui devait demeurer secrète, mais qui fut, avec d'autres, communiquée au V[e] concile, à la VII[e] session. Suivant la teneur de cette pièce le pape jurait, le 15 août 550, en présence de Justinien, d'Askidas et du patrice Céthégus, sur les évangiles et les reliques les plus sacrées, qu'il unirait tous ses efforts à ceux de l'empereur pour faire condamner les Trois-Chapitres, qu'il ne ferait rien, soit par lui-même, soit par les siens, contre la volonté de l'empereur; qu'il dénoncerait à celui-ci tout ce qu'on pourrait lui dire à l'encontre. Cette promesse avait, comme contre-partie, une assurance du souverain de garantir à Vigile les droits de son siège. Mansi, *Concil.*, t. IX, col. 363, 364.

On comprend qu'en de telles conditions la conférence épiscopale projetée était condamnée à un échec. De l'Illyricum personne n'avait voulu venir. Quand les Africains arrivèrent dans la capitale, on essaya par la flatterie et la peur de leur arracher un consentement tel quel à la condamnation des Trois-Chapitres. Comme cela ne réussissait pas on trouva le moyen d'impliquer Réparatus de Carthage dans un procès politique et de l'exiler. Ce que voyant deux autres Africains s'enfuirent à Sainte-Euphémie de Chalcédoine, sur la rive asiatique du Bosphore. D'ordre de l'empereur, le préfet d'Afrique dut s'occuper de recruter un monde plus docile. Lettre des clercs milanais, *P. L.*, t. LXIX, col. 115 D, 116 B; cf. Victor, an. 552, t. LXVIII, col. 959. Pendant que se déroulait cette lamentable comédie, Askidas ne perdait pas de vue l'affaire. Son travail souterrain préparait un éclat!

3° *Nouvel édit de Justinien. Réunion du V[e] concile.* — Askidas, en effet, n'eut de cesse qu'il n'eût obtenu du souverain un nouvel édit, tout aussi unilatéral que le premier et condamnant les Trois-Chapitres par autorité impériale. Sur cette période de l'affaire nous sommes assez abondamment renseignés : 1. par la lettre des clercs milanais à la légation franque venue à Constantinople, *P. L.*, t. LXIX, col. 113 sq.; 2. par une encyclique de Vigile adressée *universo populo Dei, ibid.*, col. 53-59; 3. par la sentence d'excommunication portée par le pape contre Askidas, *ibid.*, col. 59-62; 4. enfin par une pièce très mutilée, publiée d'abord par

Baluze et rééditée par Mansi, *Concil.*, t. IX, col. 56-58, c'est une lettre des clercs romains de la suite du pape au clergé de Rome et de l'Italie, lui annonçant la condamnation d'Askidas. Pour cette partie de la biographie de Vigile, le *Liber pontificalis* dépend des pièces 1 et 2. Sa narration n'est certainement pas d'un témoin oculaire.

1. *En attendant l'édit de Justinien.* — Divers faits montrent bien qu'au Sacré-Palais on caressait, depuis quelque temps, l'idée d'une nouvelle condamnation.

Le plus curieux fut l'enquête ordonnée dans la ville de Mopsueste pour savoir en quelle estime y était tenue la mémoire de Théodore. Les défenseurs des Trois-Chapitres arguaient que cet évêque était mort dans la paix de l'Église, qu'il avait reçu après sa mort les honneurs que l'on décernait aux prélats défunts, en particulier l'inscription aux diptyques de son Église. Une *sacra* du 22 mai 550 prescrivit au métropolite de la province de Cilicie de faire une enquête à ce sujet. Les procès-verbaux de la réunion synodale qui se tint à cet effet le 17 juin 550 sont conservés à la session V du Ve concile. Mansi, *Concil.*, t. IX, col. 274-288. Celle-ci conclut que l'on n'avait pas souvenance à Mopsueste que Théodore y eût jamais été inscrit aux diptyques. Au contraire on y voyait figurer le nom d'un Cyrille, qui ne pouvait être que le patriarche d'Alexandrie. On pouvait donc conclure que, très tôt après la mort de l'évêque « hérétique », le nom de l'Alexandrin avait été substitué au sien.

En même temps ou un peu plus tard une action énergique s'exerçait contre tous les réluctants. Réparatus était remplacé à Carthage par son diacre Primosus, après que celui-ci eût condamné ce qui avait été fait en synode par les défenseurs des Trois-Chapitres. Firmus primat de Numidie, de séjour dans la capitale, circonvenu par le basileus, signa lui aussi et fut renvoyé en Afrique, mais il mourut de male mort dans le voyage. Primasius, évêque d'Hadrumète, qui avait d'abord refusé sa signature et avait été relégué au couvent des acémètes, chanta la palinodie pour obtenir le rang de primat de la Byzacène. Rentré en Afrique, il eut ultérieurement des démêlés avec le synode de sa province. Victor, an. 551 et 552, *P. L.*, t. LXVIII, col. 959. A Jérusalem et à Alexandrie, les deux patriarches Macaire et Zoïle étaient eux aussi déposés et remplacés.

2. *Le second édit de Justinien.* — Cette pression continue sur toutes les consciences tant soit peu indépendantes préparait la manifestation finale. En juillet 551, le basileus faisait afficher à la porte des principales églises de Constantinople un nouvel édit de condamnation des Trois-Chapitres. Texte grec et latin dans *P. G.*, t. LXXXVI *a*, col. 993-1035; *P. L.*, t. LXIX, col. 226-267; Mansi, *Concil.*, t. IX, col. 537-581. Au point de vue de l'histoire des dogmes cet édit est de capitale importance, car c'est lui qui a été remployé pour la rédaction des définitions conciliaires de 553; les canons, en particulier, en dérivent presque textuellement.

Il débute par un exposé positif de la foi, qui s'inspire de la théologie de Léonce de Byzance, renvoyant dos à dos nestoriens et monophysites. « Du point de vue de l'union hypostatique, il faut, disait-il, exclure, à l'encontre des premiers, la préexistence à cette union de l'humanité du Christ. C'est l'hypostase du Verbe qui s'est créé à elle-même une chair animée par une âme raisonnable; le Verbe ne s'est pas uni à un homme préexistant, comme l'ont dit dans leurs blasphèmes Théodore et Nestorius, qui n'admettent qu'une union de possession (σχετικὴν τὴν ἕνωσιν). Il faut donc parler d'une double naissance du Verbe, ce qui inclut pour Marie le titre de *théotocos*. Tout aussi criticables, d'ailleurs, que les nestoriens sont les monophysites. L'ἕνωσις κατὰ σύνθεσιν qu'enseigne la foi catholique exclut tout aussi bien la confusion que la division. Les monophysites n'ont aucun droit de s'abriter derrière la formule cyrillienne : μία φύσις τοῦ Θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη, car Cyrille se sert du mot φύσις dans le sens d'hypostase et non dans celui d'οὐσία. On ne saurait même faire appel sans restriction, pour expliquer l'union, à la comparaison tirée des rapports entre l'âme et le corps. Bien qu'elle ait été employée par les Pères, cette comparaison cloche et l'union hypostatique est d'un ordre unique. Les arguments dialectiques des monophysites ne valent pas mieux que leur appel aux textes des Pères. Et, d'ailleurs, il est de nombreux passages de ceux-ci qui établissent que la distinction entre les deux natures n'amène pas la séparation du Christ en deux hypostases. Au fait il est impossible de confondre φύσις et ὑπόστασις. La φύσις (οὐσία, μορφή en sont les synonymes), c'est ce qu'il y a de commun entre individus de même nature, l'ὑπόστασις, le πρόσωπον (la synonymie est parfaite entre ces deux mots), c'est ce qui est caractéristique de l'individu (τὸ ἰδικόν). Deux personnes ne pourraient s'unir hypostatiquement, mais la nature humaine du Christ, qui n'a pas d'hypostase, n'a eu l'être que dans l'hypostase du Verbe. » Cet exposé positif, où d'ailleurs il n'y a rien à reprendre, montre combien l'impérial théologien (ou ses conseillers techniques) s'était assimilé la pensée et le vocabulaire de Léonce.

La même doctrine revenait, sous forme négative, en treize anathématismes, dont les dix premiers ne nous retiendront pas. Les trois derniers vouaient à l'anathème quiconque défendrait Théodore de Mopsueste, à qui grief était fait tant de sa christologie que de son exégèse; quiconque le défendrait, ou ne l'anathématiserait pas, lui, ses écrits et tous ceux qui auraient pensé ou penseraient de même (n. 11); quiconque aussi défendrait les ouvrages de Théodoret composés en faveur de Nestorius et contre l'orthodoxie, contre Cyrille et ses *capitula* (n. 12); quiconque enfin défendrait cette lettre à Maris, que l'on disait être d'Ibas et dont l'édit rappelait les enseignements impies (n. 13). Cette lettre, quoi qu'on eût dit, n'avait pas été reçue par Chalcédoine, où Ibas n'avait pas osé l'avouer; elle ne figurait pas dans les exemplaires authentiques du concile. Cette petite apologie terminée, l'édit revenait au cas de Théodore et discutait les objections de ceux qui, tout en condamnant les erreurs de l'évêque de Mopsueste se refusaient à le condamner lui-même, sous prétexte qu'on ne doit pas s'en prendre aux morts décédés dans la communion de l'Église. Il terminait en citant devant le tribunal de Dieu ceux qui voulaient trouver en la confession de foi impériale matière à de vaines disputes, lesquelles ne pourraient être que des querelles de mots.

Outre cet édit si péremptoire, Justinien a publié également une longue dissertation sur la culpabilité des auteurs visés dans l'édit officiel. Cette dissertation se donne comme une lettre adressée par le souverain à ceux qui veulent justifier l'impie Théodore et ses misérables enseignements, la lettre dite d'Ibas et les écrits de Théodoret contre la foi orthodoxe. Les défenseurs des Trois-Chapitres ont adressé à ce sujet des observations au basileus. Celui-ci y répond et pour mettre davantage en évidence l'hérésie de Théodore, il apporte une série de textes extraits des œuvres de l'Interprète. Cf. art. THÉODORE DE MOPSUESTE, col. 243. Si Théodore est hérétique la lettre d'Ibas qui le loue est donc aussi hétérodoxe. Texte de cette dissertation dans *P. G.*, t. LXXXVI *a*, col. 1041-1096. On a beaucoup discuté sur la date; cf. ici art. JUSTINIEN, t. VIII, col. 2282. La façon dont le basileus apporte les textes de Théodore nous paraît indiquer que cette composition prend place entre l'édit et les délibéra-

tions conciliaires. On commence seulement à exploiter, pour noircir Théodore, les œuvres de Léonce; au moment du concile on se ravitaillera plus largement à cet arsenal.

4° *L'irritation de Vigile. Sa résistance momentanée.* — Ce fut Askidas lui-même qui vint, en grand cortège, porter le factum impérial à la connaissance du pape. Celui-ci fut extrêmement irrité et fit aussitôt des menaces à qui semblerait prêter les mains à ce complot. Cette manifestation ne troubla guère le prélat, qui, rentrant à Sainte-Sophie où l'édit était affiché, ne laissa pas d'y célébrer la liturgie. De guerre lasse Vigile, le 14 juillet, excommuniait de vive voix Askidas et ses adhérents. Puis, ne se sentant plus en sûreté au palais de Placidie, résidence des apocrisiaires romains, où il avait séjourné jusque là, il se retira dans l'église Saint-Pierre *in Hormisda.* C'est là que, le 14 août, il rédigea et signa la sentence d'excommunication contre Askidas, mais sans la publier encore. Elle fut confiée à une personne sûre, qui la manifesterait si quelque violence était faite au pape ou s'il venait à mourir. La sentence, arrêtée en réunion synodale, était motivée par tous les agissements antérieurs d'Askidas; c'était en particulier à son instigation qu'avait été produit l'édit impérial. Ménas et tous ses adhérents étaient, comme complices d'Askidas, exclus de la communion jusqu'à retour à résipiscence. *P. L.*, t. LXIX, col. 59-62.

Justinien s'exaspéra de cette attitude. Ordre fut donné au préteur d'enlever le pape de son asile. Des scènes de violence extrêmement pénibles se déroulèrent dans la basilique. On ne put arracher le pape de l'autel auquel il s'était cramponné. Les assistants s'indignèrent et la troupe elle-même témoigna de son dégoût pour la besogne qu'on lui imposait. On renonça pour l'instant à la manière forte. *Cf. ibid.*, col. 55 C; cf. 117 B. Quelques jours plus tard des fonctionnaires impériaux se présentèrent à l'église d'Hormisdas, promettant au pape qu'on ne lui ferait rien, s'il consentait à réintégrer le palais de Placidie. Il finit par s'y résigner. Mais la situation, là encore, lui devint intenable : rien n'y manqua, espionnage de jour et de nuit, serviteurs achetés, courrier intercepté. L'avant-veille de Noël 551, en pleine nuit, au risque de se rompre le cou, Vigile s'évada; une barque l'attendait au pied des murailles qui lui fit passer le Bosphore; il se réfugia à Chalcédoine, dans cette même basilique de Sainte-Euphémie où avait été arrêtée la définition du concile. *Ibid.*, col. 56 AB; cf. 117 D. C'était sous la protection de la jeune martyre qui avait présidé aux délibérations de 451, qu'à un siècle de distance venait se mettre celui qui se portait maintenant défenseur de la foi chalcédonienne.

Recourir à la violence pour enlever le pape de cet asile, Justinien n'y pouvait songer; c'eût été montrer qu'il avait perdu tout respect pour le concile. Il fallut parlementer. Fin janvier 552, on députa au pape de hauts fonctionnaires. A leurs assurances Vigile répondit qu'il ne croyait plus à la parole impériale et qu'il maintenait les sentences portées. Le basileus répondit par une lettre si pleine d'évidents mensonges et d'injures que Vigile ne voulut pas croire qu'elle vînt de celui qui jadis avait professé tant de respect pour le vicaire du premier des apôtres. *Ibid.*, col. 55 A, 58 A. C'est tout ceci que Vigile portait à la connaissance du peuple chrétien dans son encyclique du 5 février 552.

Faute de documents il est difficile de dire ce qui se passa ensuite. A exploiter les données très incomplètes de la lettre des clercs romains, on arrive aux indications suivantes. Des violences nouvelles furent exercées contre le pape et son entourage à Sainte-Euphémie même, d'où l'on enleva les deux diacres Pélage et Tullianus, *ubi sanctus papa cæsus est et diversorum sacerdotum turba conclusa.* Mansi, *Concil.*, t. IX, col. 57 C. Ce fut sans doute la raison pour laquelle Vigile fit afficher la sentence contre Askidas, jusque-là réservée. *Ibid.* Et pourtant à une date ultérieure, difficile à préciser, une négociation eut lieu entre le pape d'une part et de l'autre Askidas et les évêques du patriarcat. Elle aboutit à une réconciliation dont témoigne le document signé à Sainte-Euphémie par Ménas, Askidas et d'autres dignitaires et qui est inséré par Vigile tout au début de son *Constitutum* de mai 553. *P. L.*, t. LXIX, col. 67 D; *Coll. Avell.*, p. 231. Les signataires déclaraient accepter les quatre conciles, et tout ce qui s'y était fait sous la présidence des évêques de Rome, comme aussi les décisions du pape Léon tant sur la foi que sur la valeur des quatre conciles. Ils déclaraient n'avoir pas de responsabilité dans l'édit de juillet 551, dont ils désiraient que tous les exemplaires fussent remis au pape. Ils déclaraient aussi avoir été étrangers aux violences faites à Vigile; néanmoins, pour le bien de la paix, chacun en demandait pardon comme s'il en avait été coupable et s'excusait aussi d'être, au temps de la brouille, entré en rapport avec les excommuniés.

Cette démarche permit à Vigile de rentrer au palais de Placidie. Quelque temps après, Ménas mourut (24 mars 552). Il fut remplacé par Eutychius. Simple apocrisiaire à Constantinople de l'évêque d'Amasée, celui-ci s'était fait remarquer de l'empereur par la vigueur de son argumentation contre les Trois-Chapitres, et c'était le basileus qui l'avait fait désigner comme successeur de Ménas. Cf. Évagre, *H. E.*, l. IV, c. XXXVIII, *P. G.*, t. LXXXVI *b*, col. 2776.

Ce fut Eutychius qui reprit en mains la question du concile que l'on avait un peu perdue de vue depuis les pénibles incidents de 551. Le 6 janvier 553, il communiquait à Vigile sa lettre synodale. Appréciant le bien de la paix, il se déclarait en union avec le Siège apostolique, recevait les quatre conciles et les lettres du pape; quant aux Trois-Chapitres, il demandait que, sous la présidence du pape, cette affaire fût traitée en assemblée synodale. Ainsi mettrait-on fin à la querelle d'une manière qui serait compatible avec le respect dû aux conciles en question. Texte inséré par Vigile dans le *Constitutum* de mai 553, à la suite du document Ménas-Askidas. *Coll. Avell.*, p. 232.

VI. LE PAPE VIGILE ET LE Ve CONCILE. — Si Eutychius reprenait l'idée de faire débattre la question des Trois-Chapitres — idée à laquelle le pape se ralliait dans sa lettre *Repletum est gaudio os nostrum*, *P. L.*, t. LXIX, col. 66-68 — il s'en fallait pourtant que coïncidassent les vues du patriarche et celles du pape. De toute évidence Eutychius songeait à un concile œcuménique, dans le sens où avaient été œcuméniques les assemblées de Nicée, d'Éphèse et de Chalcédoine, où l'épiscopat de langue grecque avait figuré à peu près seul. Vigile, lui, pensait avant tout à une consultation des Occidentaux, tous très férus de chalcédonisme et qui feraient équilibre à la masse des Orientaux, que maniait trop facilement le basileus. Comme il le rappelle dans le préambule du *Constitutum*, il désirait tout au moins que le concile se tînt en Italie ou en Sicile. On y aurait convoqué les évêques d'Afrique et des autres provinces de langue latine. *P. L.*, t. LXIX, col. 70-71; *Coll. Avell.*, p. 234 sq. Justinien permit seulement au pape de dresser une liste d'un certain nombre de prélats que l'on ferait venir dans la capitale. En fait il ne vint personne ni des Gaules, ni d'Espagne, ni d'Italie et ceux qui vinrent d'Afrique avaient été triés sur le volet par les soins du gouvernement. A plus forte raison les évêques de langue grecque avaient-ils été soigneusement choisis. En somme le Sacré-Palais revenait aux procédés qui avaient si bien réussi au concile d'Éphèse de 449. On comprend que,

dans ces conditions, Vigile ait montré peu d'empressement à collaborer avec le concile. Il allait s'isoler, étudier la question pour son compte, rendre sur elle un jugement qu'il déclarerait définitif, pendant que le concile rendrait de son côté, et sans s'occuper du pape, des sentences qui, sur des points capitaux, seraient diamétralement opposées à celles de Vigile.

1° *Le Constitutum de Vigile (Judicatum de la Ire indiction)* (14 mai 553). — Depuis que le diacre Pélage avait repris sa place aux côtés de Vigile, on se livrait, dans l'entourage pontifical, à une sérieuse étude du problème soulevé et l'on commençait à se rendre compte de la complexité de celui-ci et du temps qu'il faudrait pour le résoudre. Le basileus au rebours était fort pressé d'en finir. Peu avant Pâques (20 avril), il faisait transmettre au pape un premier dossier, puis après les fêtes un second. *Coll. Avell.*, p. 235. Selon toute vraisemblance ces dossiers contenaient les textes de Théodore et de Théodoret motivant une condamnation et les considérants qui justifiaient la sentence contre la lettre d'Ibas. Pour ce qui est de Théodore on avait pris comme guide, au Sacré-Palais le florilège qu'avait déjà constitué Léonce de Byzance, cf. art. Théodore, col. 243; mais des coupures avaient été pratiquées dans les citations un peu longues; d'autres textes aussi avaient été ajoutés. Depuis le temps qu'ils fréquentaient les œuvres de l'Interprète, Askidas et ses amis n'étaient pas en peine de corser le dossier de l'accusation. En définitive c'était sur un nombre considérable de propositions que Justinien demandait au pape une réponse immédiate. Vigile promit d'obéir, demandant seulement, eu égard à son état de santé, un délai de vingt jours. Les évêques grecs cependant étaient rassemblés et impatients de commencer leurs travaux. [Peut-être est-ce pour occuper le tapis qu'on leut fit alors traiter la question origéniste; voir l'art. Origénisme, t. xi, col. 1580 sq.]

Vigile finalement députa à l'assemblée son diacre Pélage : la sentence du pape ne saurait plus tarder, les membres du concile devraient éviter, avant la promulgation de ce jugement du Siège apostolique, de rien faire de définitif : *Quicquam proferre temptarent.* C'était leur dire que, s'ils le voulaient, ils pouvaient délibérer, mais sans rien arrêter, et que le pape, de son côté, sans prendre langue avec eux, ferait connaître sa décision.

C'est dans ces conditions que fut préparée la sentence pontificale que l'on appelle le *Constitutum* du pape Vigile (le diacre Pélage, dans son ouvrage *In defensione trium Capitulorum* la nomme *Judicatum de la première indiction*). Publié d'abord par Baronius, *Annales*, an. 553, n. 50 sq., le texte est passé de là dans les collections conciliaires, ainsi dans Mansi, *Concil.*, t. ix, col. 61-106, puis dans *P. L.*, t. lxix, col. 67-114; bien supérieur est le texte fourni par la *Collectio Avellana*, pièce 83, dans *Corpus* de Vienne, t. xxxv *a*, p. 230-320. On sait que, pour ce qui est de Théodore, le *Constitutum* reproduit les mêmes textes qui sont également donnés par le Ve concile, à quelques différences près. Cf. art. Théodore, col. 243. Toutefois le document pontifical ne donne aucune référence aux œuvres de Théodore d'où les propositions sont tirées et il fait suivre chaque sentence d'une brève appréciation. Il faut aller jusqu'au bout des soixante textes condamnés pour apprendre que ceux-ci, dans le dossier transmis par la chancellerie impériale, figuraient sous le nom de Théodore : *sub Theodori Mopsuesteni episcopi perhibentur nomine prænotata. Coll. Avell.*, p. 286. Tout se passe donc comme si les propositions visées étaient des textes impersonnels sur lesquels on a sollicité le jugement du pape. Ceci est certainement voulu. Les propositions sont qualifiées *prout sonant* et abstraction faite de leur contexte. Peu importe donc qu'elles reproduisent plus ou moins exactement la pensée de leur auteur — en fait il y a parfois des coupures hâtives et des suppressions tendancieuses — c'est sur le texte reproduit par lui que le pape entend se prononcer.

Le *Constitutum* se présente sous la forme d'un message adressé à l'empereur; il commence par rappeler les événements de l'année précédente : la soumission de Ménas, les propositions iréniques d'Eutychius, puis, en un bref résumé, les négociations ultérieures avec le basileus, jusques et y compris la communication faite par lui de textes sur lesquels a été sollicité le sentiment du pape. Ces *dogmata* sont déclarés, dès le début, exécrables et déjà condamnés par les saints Pères; le pape à son tour les anathématise. Suivent soixante propositions, presque toutes relatives à la christologie, sur chacune desquelles Vigile exprime son sentiment, toujours fort sévère. Cet examen terminé, il déclare que la condamnation portée par lui ne doit être pour personne l'occasion de faire injure à des Pères ou des docteurs des âges passés, en d'autres termes qu'il ne faut point condamner des personnages qui, de bonne foi, auraient soutenu telle ou telle des assertions prohibées. Et, passant à l'application, le pape continue : Les susdits *dogmata* nous ont été transmis comme provenant de Théodore de Mopsueste. Nous avons donc recherché si, dans les Pères, il était parfois question de la personne même de cet évêque. Or, ni Cyrille d'Alexandrie, ni Proclus de Constantinople n'avaient entendu condamner Théodore lui-même, quoi qu'il en fût de leur réprobation pour certaines doctrines qu'on lui attribuait. Il y avait même dans Cyrille une phrase, très nette interdisant de s'attaquer aux morts : *Grave est insultare defunctis, vel si laici sint, nedum illis qui in episcopatu vitam deposuerunt. Coll. Avell.*, p. 288. A Chalcédoine non plus, rien n'avait été fait contre Théodore et, dans son allocution à l'empereur Marcien, le concile comptait Jean d'Antioche (qui avait défendu la mémoire de l'évêque défunt) parmi les auteurs à approuver. Et, pour généraliser la question, il paraissait clair à Vigile que jamais l'on n'avait condamné après coup des personnages morts dans la paix de l'Église. Et de citer un certain nombre de cas, où, pour respecter la mémoire des morts, on avait pris les plus grandes précautions. L'Église, en définitive, n'avait pas juridiction sur l'au-delà. Pour ce qui est donc de Théodore de Mopsueste, continuait le pape, nous n'avons pas la présomption de le condamner et ne permettons à personne de le faire, tout ceci étant dit sans préjudice de la condamnation des *capitula* signalés : *Eum nostra non audemus condemnare sententia sed nec ab alio quoquam condemnari concedimus. Ibid.*, p. 292.

Quant à ce qui est de Théodoret, on pouvait bien s'étonner des attaques dont il avait été l'objet, puisqu'il avait souscrit aux décisions de Chalcédoine et au *Tome* de Léon. L'anathème exprimé par lui contre Nestorius équivalait à la condamnation de tout ce qui chez lui aurait pu être d'accord avec cet hérétique. Condamner aujourd'hui, sous le nom de Théodoret, des propositions nestoriennes, c'était dire qu'il y avait eu à Chalcédoine des simulateurs ou des menteurs. Si les Pères du concile avaient passé outre aux attaques de l'évêque de Cyr contre les douze anathématismes, c'est qu'ils avaient cru bien faire en imitant Cyrille, qui, après l'Acte d'union, avait oublié les injures des années précédentes. Nous n'avons pas, pour notre compte, continuait Vigile, à réparer les soi-disant omissions des Pères de Chalcédoine. Et donc nous interdisons d'injurier ou d'attaquer Théodoret, *decernimus nihil in injuriam vel obtrectationem probatissimi in Chalcedonensi synodo viri, hoc est Theodoreti episcopi... a quoquam fieri vel proferri. Ibid.*, p. 295. Mais, toute révérence gardée pour sa personne, nous con-

damnons un certain nombre de propositions, quoi qu'il en soit de leur origine, qui ont pu lui être attribuées. Et Vigile d'énoncer, sous forme d'anathème, cinq propositions qui, de fait, n'ont aucune attache, sauf peut-être la quatrième, avec la doctrine authentique de Théodoret.

Venait enfin le tour d'Ibas et de sa fameuse lettre. Cette pièce que l'on voulait condamner avait fait l'objet à Chalcédoine d'une enquête que Vigile avait étudiée documents en mains. La sentence du concile avait été rendue, après mure délibération; la lecture de la lettre ayant été le fait essentiel qui fit juger Ibas orthodoxe. Et le pape reprenait à son tour l'exégèse de la lettre incriminée et montrait que rien ne s'y découvrait d'hétérodoxe : *poteramus de singulis memoratæ epistolæ locis ac sensibus per singula reddere rationem. Ibid.*, p. 305. Si le brigandage d'Éphèse avait condamné Ibas, c'est parce que celui-ci professait la doctrine correcte des deux natures. Ibas avait pu critiquer Cyrille, il l'avait moins déshonoré que Dioscore et ses comparses, qui faisaient du patriarche le patron d'une doctrine hérétique. Nous déclarons dès lors, poursuivait le pape, que reste en vigueur la sentence de Chalcédoine sur Ibas; nous ne permettons à personne d'y rien modifier par addition, soustraction ou changement. Mais nous entendons aussi ne porter par là aucune atteinte aux douze anathématismes cyrilliens avec lesquels, tout bien considéré, peut se concilier le fait de la réception d'Ibas par le concile. *Ibid.*, p. 310. Et, polémiquant contre ceux qui prétendaient que l'approbation donnée par le pape Léon aux actes du concile couvrait seulement les définitions dogmatiques : elle couvre encore, disait le pape, les décisions relatives aux personnes; la défense de toucher en quoi que ce soit aux actes de Chalcédoine est clairement exprimée en différents documents émanés de ce pape ou de l'un de ses successeurs, Simplice. Ces diverses pièces montrent avec quelle réserve il faut toucher à ce qui a été antérieurement décidé. Ainsi avions-nous fait, nous-même dans notre premier *Judicatum*, où nous avions expressément réservé l'autorité de Chalcédoine (cf. ci-dessus, col. 1894). Ce *Judicatum*, d'ailleurs, nous le considérons d'ores et déjà comme définitivement annulé par le présent acte. A ces causes, nous défendons à tout ecclésiastique de rien faire de contraire à ce que nous venons d'ordonner ici ou de soulever désormais, après la présente définition, *post præsentem definitionem*, l'affaire des Trois-Chapitres. Tout ce qui pourrait être dit, fait, écrit, à ce sujet, par quelque personne ecclésiastique que ce soit, nous le déclarons nul et non avenu par l'autorité du Siège apostolique, auquel par la grâce de Dieu nous présidons : *Hoc modis omnibus ex auctoritate Sedis apostolicæ, cui per Dei gratiam præsidemus, effetamus (refutamus)*. Suivait la signature de Vigile, de seize évêques, italiens, africains, illyriens, un grec, de l'archidiacre de Rome, Théophane, et des deux diacres romains Pélage et Pierre. La pièce était datée du 14 mai 553.

On ne saurait trop attirer l'attention sur la finale du *Constitutum*. Il est peu d'actes pontificaux où ait été engagée d'une manière aussi solennelle l'autorité du Siège apostolique, où un pape ait pris, avec autant de conviction, la responsabilité de la définition qu'il donnait. Cette définition vise sans doute les vérités dogmatiques impliquées dans la condamnation des thèses tout au long réfutées dans le document; elle s'étend aussi à des faits, spécialement à l'innocence de Théodoret et d'Ibas; elle affirme que la lettre lue au concile de Chalcédoine est bien celle de l'évêque d'Édesse à Maris et que cette lettre, soigneusement étudiée par le pape, est orthodoxe. C'est plus que n'avait dit le concile même de Chalcédoine. Nous aurons besoin de toutes ces constatations par la suite.

2° *Les délibérations et les décisions du Ve concile.* — Dans le temps même où le pape achevait la rédaction de son *Constitutum*, le concile avait commencé de siéger. On sait que des actes conciliaires il existe deux recensions (latines toutes les deux), l'une brève, donnée par toutes les collections avant celle de Hardouin, l'autre plus longue qui, publiée d'abord par Baluze en 1683, a passé dans les recueils ultérieurs et finalement dans Mansi, t. IX, col. 178 sq. Tout se passe comme si le texte long était l'original, d'où l'on aurait fait disparaître, avant de le communiquer à Vigile, divers passages où le pape était mis en trop fâcheuse posture. Sur tout ceci voir la préface de Baluze reproduite dans Mansi, *Concil.*, t. IX, col. 163-172.

Ire session. — Le concile s'ouvrit le 4 mai et entendit immédiatement la lecture d'un message du basileus. Celui-ci rappelait la diffusion, par les nestoriens, des œuvres de Théodore, de Théodoret et d'Ibas, les mesures prises à l'encontre par l'autorité impériale, les assentiments donnés par l'ensemble de l'épiscopat, la nécessité d'obtenir maintenant une adhésion unanime aux proscriptions édictées par le gouvernement. De son côté le pape Vigile avait, à plusieurs reprises, anathématisé les Trois-Chapitres et clairement manifesté sa volonté en condamnant ceux de son entourage qui lui faisaient opposition. Son *Judicatum* d'avril 548 témoignait mieux encore de ses sentiments. Depuis, il semblait avoir eu des retours en arrière et le basileus donnait un aperçu rapide des dernières négociations. Nonobstant ces atermoiements, le concile était invité à comparer à l'enseignement des quatre conciles celui de Théodore et de la lettre d'Ibas, à discuter la question de savoir s'il était permis de condamner les morts, à se prononcer enfin sur le cas de Théodoret. A ce message impérial fut ajoutée la lecture des pièces échangées vers l'Épiphanie 553 entre Eutychius et Vigile, ci-dessus, col. 1900. Sur quoi le concile exprima le désir que le pape vînt lui-même siéger au concile; il fut décidé qu'une députation lui serait envoyée à cette fin. Ainsi fut fait; mais une double démarche tentée le 6 et le 7 mai demeura sans résultat.

IIe session. — La deuxième séance, 8 mai, dut enregistrer d'abord ce résultat négatif, et entendre le récit de la double délégation qui s'était rendue auprès du pape. On crut comprendre qu'en fin de compte celui-ci avait déclaré que si, dans le délai fixé (il s'agit des vingt jours après la deuxième communication faite par l'empereur, ci-dessus, col. 1901), il n'avait pas pris position, le concile aurait toute liberté de délibérer. Après quoi l'assemblée décida qu'une invitation serait envoyée aux évêques latins de séjour à Constantinople, les priant de siéger au concile. Les démarches furent faites sur l'heure. Mais les Latins répondirent qu'en l'absence du pape ils ne pouvaient se présenter. A quoi l'assemblée déclara que l'on ne tiendrait compte de l'absence ni de Vigile, ni de ses évêques et qu'on se réunirait le lendemain.

IIIe session. — Cette séance du 9 mai ne fut que de pure forme. Avant d'examiner la question des Trois-Chapitres, le concile voulait déterminer sa position dogmatique : il reconnut donc les quatre grands synodes précédents et aussi les Pères orthodoxes d'après lesquels il se réglerait. La discussion sur les Trois-Chapitres fut renvoyée à une séance ultérieure. Le concile voulait sans doute donner des preuves de sa bonne volonté et ne pas anticiper sur le délai qu'avait fixé le pape.

IVe session. — Mais le lundi 12 mai, le délai de vingt jours demandé par le pape le lundi de Pâques, 21 avril, était expiré. Le synode commença l'examen des propositions extraites des ouvrages de Théodore, les mêmes qui avaient été envoyées à Vigile, augmen-

tées de dix autres. Ce ne fut pas trop de toute la séance pour cette lecture, fréquemment interrompue par de bruyants anathèmes. Le tout se termina par le *sceleratum symbolum* déjà lu et condamné à Éphèse (431) dans l'*Actio Charisii* (ci-dessus, col. 1870), mais qui, cette fois, fut expressément attribué à Théodore. Les cris de réprobation redoublèrent : « C'est Satan lui-même, criaient certains, qui a composé ce document. »

Ve session. — Le lendemain, 13 mai, se continua le procès de l'évêque de Mopsueste. Successivement furent interrogés les Pères, les lois impériales, l'historien (?) Hésychius de Jérusalem, les amis eux-mêmes de Théodore, les procès-verbaux de l'enquête faite à Mopsueste, ci-dessus, col. 1897. Tous déposaient contre l'hérétique et ses doctrines impies. Mais était-il possible de condamner des morts? Bien des gens, à commencer par saint Cyrille, ci-dessus, col. 1872, étaient pour la négative. Mais on écarta leurs témoignages : la lettre de Cyrille à Proclus, déclara-t-on, était inauthentique et contredisait des affirmations du patriarche alexandrin. Le représentant du primat de Carthage, le seul Occidental présent, intervint pour faire connaître des textes, surtout augustiniens, qui abondaient dans le sens des désirs impériaux. Remettant à plus tard sa décision, le concile trouva encore le temps d'entamer en cette même séance le procès de Théodoret. L'on versa à son dossier divers extraits de ses ouvrages : dans la réfutation des XII anathématismes cyrilliens, les nº 1, 2, 4, 10; les lettres diverses écrites par lui soit à Éphèse, soit plus tard, avant et après l'Acte d'union; certains sermons prononcés par lui en ces temps-là et aussi après la mort de Cyrille. Sur tout ceci, cf. ci-dessus, col. 1873 sq. De tout quoi il résultait que l'évêque de Cyr avait gravement porté atteinte à la mémoire du patriarche d'Alexandrie, et ce crime de lèse-majesté cyrillienne dénonçait une doctrine de fond hétérodoxe. Rien d'étonnant qu'avant d'admettre Théodoret à siéger le concile de Chalcédoine eût exigé de lui un anathème contre Nestorius et ses blasphèmes.

VIe session. — Comme si rien ne s'était passé dans l'intervalle des séances on reprit, le lundi 19 mai, l'examen du troisième accusé, Ibas. Toute la journée lui fut consacrée; aussi bien on voulut donner l'impression que l'on s'entourait de toutes les garanties et que l'on reprenait l'affaire *ab ovo*. Mais sous le flot des protocoles qui furent lus successivement se cachait une manœuvre amorcée depuis quelque temps. La grosse difficulté que créait le cas de la lettre à Maris, c'était que sa lecture à Chalcédoine avait déterminé l'absolution de son auteur. *Relecta ejus epistola, eum orthodoxum judicamus*, avaient dit les légats romains, suivis finalement par l'assemblée. Or, depuis un certain temps on s'était avisé, dans l'entourage impérial, d'une explication qui sauvait l'autorité du concile. Ce n'était pas la lecture de la lettre d'Ibas à Maris qui avait amené l'absolution de l'évêque d'Édesse, mais bien celle de l'épître adressée au concile de Tyr par les clercs de son Église. Ci-dessus, col. 1879. C'est cette explication qu'il s'agissait de faire admettre par l'assemblée. La lecture des interminables procès-verbaux du concile d'Éphèse de 431, qui n'avaient rien à voir ici, de ceux de Chalcédoine, qui n'étaient guère davantage *ad rem*, avait pour but de ramener l'affaire au raisonnement suivant : Éphèse et Chalcédoine sont d'accord; l'un et l'autre concile professent la même doctrine, celle de saint Cyrille. La lettre à Maris attaque cette doctrine; il n'est donc *pas possible* que Chalcédoine ait, même indirectement, déclaré cette épître orthodoxe. En fait ce ne fut pas cette lettre, d'ailleurs désavouée par son auteur — ceci était une contre-vérité — qui fut lue à Chalcédoine. L'évêque d'Édesse y a été déclaré orthodoxe sur le bon témoignage rendu par la lettre de ses clercs. Voir cette argumentation sophistique, Mansi, *Concil.*, t. IX, col. 305 A, 305 CD, 306 A. Quand furent terminées toutes ces lectures, où, même à tête reposée, il est difficile de se reconnaître, le Ve concile put se déclarer édifié : la lettre qui était *attribuée* à Ibas était en tout contraire à la définition de Chalcédoine; la présente assemblée la condamnait : recevoir cette épître c'était rejeter les Pères du grand concile de 451.

Que les auteurs de cette manœuvre fussent d'absolue bonne foi, c'est ce qu'il nous paraît difficile d'admettre et ce fut Askidas en personne qui porta l'antienne. En les suivant d'ailleurs, le concile ne pouvait pas ignorer que, depuis le mercredi précédent, 14 mai, l'affaire n'était plus intacte et que, dans les délais qu'on lui avait assignés, le pape avait rendu une sentence définitive, dont il était bien difficile que rien n'eût transpiré. Sans doute l'on s'était arrangé au Sacré-Palais pour ignorer l'acte pontifical; ces chicanes de procéduriers retors ne changeaient rien à la réalité.

VIIe session. — Il fallut bien pourtant qu'à la séance du 26 mai le basileus mît le concile au courant, par un message, de ce qui s'était passé entre ses gens et le pape. Celui-ci avait la veille (25 mai) envoyé son apocrisiaire au palais pour informer — c'était, pensons-nous, pour la seconde fois — que sa réponse était prête et qu'une députation de hauts fonctionnaires et de prélats devait la chercher pour la communiquer au souverain. Venue au palais de Placidie, la délégation, après lecture du *Constitutum*, avait déclaré qu'elle ne pouvait accepter ce papier. « Du moins, reprit Vigile, vous saurez qu'il existe », et il avait envoyé son apocrisiaire au souverain pour lui transmettre sa sentence. L'apocrisiaire ne fut pas reçu; il fut seulement chargé de porter à son maître la réponse suivante : « Ou la sentence du pape condamnait les Trois-Chapitres et elle était inutile; ou elle les innocentait et alors Vigile se mettait en contradiction avec lui-même. » Et c'est pourquoi le message impérial communiquait au concile toutes les pièces secrètes dans lesquelles Vigile s'était engagé à condamner les Trois-Chapitres, ci-dessus, col. 1892, 1895, 1896. Il opposait ainsi le pape à lui-même. A ces causes le messager du basileus réclamait, au nom de son maître, que le nom du pape fût rayé des diptyques : *De Vigilii nomine ne jam sacris diptychis Ecclesiæ inferatur propter impietatem quam vindicavit nec et recitetur vobis et conservetur*, ceci étant dit pour toutes les Églises de l'Empire. Ce que le messager impérial demandait de vive voix, la lettre impériale dont il était porteur le motivait par de rudes considérants : *Ipse semetipsum alienum catholicæ Ecclesiæ fecit, defendens prædictorum capitulorum impietatem, separans autem semetipsum a vestra communione.* Le basileus se flattait d'ailleurs, en terminant, que l'on pourrait néanmoins conserver l'union avec le Siège apostolique; les variations de Vigile, ou de tout autre ne pouvaient nuire à la paix de l'Église. Première esquisse de la distinction impossible entre la *sedes* et le *sedens!* Sans plus ample informé, le concile se rallia à la motion impériale : *Omnia secundum tenorem lectorum apicum peragentes.* [Tout ceci dans la rédaction longue, Mansi, col. 351-366 A; la recension courte, la seule connue autrefois, ne connaît pas cette lettre de Justinien, ni l'assentiment que lui donna le concile; parmi les pièces communiquées par le basileus à l'assemblée elle supprime le serment de Vigile du 15 août 550.]

VIIIe session. — Ainsi la séparation entre le pape et le concile était maintenant définitive. Peut-être n'apprécia-t-on pas sur le champ la gravité de cette démarche; elle ne laissait pas néanmoins de porter une grave atteinte même au droit oriental de l'époque. A nous-mêmes elle nous apparaît lourde de conséquences : c'est un concile *en rupture ouverte avec le*

pape qui va porter, non seulement dans l'affaire des Trois-Chapitres, mais dans des questions proprement théologiques les arrêts qui furent pris à la VIIIe et dernière séance (2 juin). Ils s'expriment en une définition positive et en de longs anathématismes d'une rédaction extrêmement laborieuse. En bref, par sa définition (horos), le concile anathématisait la *personne* et les *écrits* de Théodore de Mopsueste, les *écrits* de Théodoret « contre la foi orthodoxe, les douze *capitula* cyrilliens et le premier concile d'Éphèse, pour la défense de Théodore et de Nestorius ». Quant à la soi-disant lettre d'Ibas qui n'avait jamais été, quoi qu'on prétendît, reçue par Chalcédoine dont elle contredisait la doctrine, elle était condamnée, elle aussi, comme niant que le Verbe se fût incarné de la sainte Théotocos, comme accusant Cyrille d'apollinarisme et le concile d'Éphèse de partialité, comme injuriant les douze *capitula* de Cyrille et comme défendant Théodore et Nestorius. Les quatorze anathématismes presque tous empruntés textuellement à l'édit impérial de 551, ci-dessus, col. 1897, se divisent en deux séries : Les dix premiers résument, sous la forme négative de ces sortes de décisions, la théologie telle que venait de la constituer Léonce de Byzance et canonisent la formule théopaschite : *Unus de Trinitate crucifixus carne.* Les quatre derniers visent, après les hérétiques du passé, y compris Origène, les Trois-Chapitres eux-mêmes : anathème à Théodore de Mopsueste; en une longue période on essayait de caractériser sa subtile doctrine et l'on condamnait ses écrits aussi bien que sa personne, et en même temps ceux qui ne voulaient pas l'anathématiser ou, à plus forte raison, avaient écrit ou écrivaient pour le défendre; anathème à certains ouvrages de Théodoret, aux gens qui pensaient comme lui, à ceux qui avaient écrit contre la vraie foi, contre Cyrille et ses *capitula* et qui étaient morts en cette impiété; anathème enfin à la lettre prétendument écrite par Ibas à Maris (τῆς λεγομένης παρὰ Ἴβα γεγράφθαι πρὸς Μάρην), pour les mêmes raisons exposées dans la définition, anathème à qui la défendrait même dans une de ses parties, à qui avait écrit ou écrirait en sa faveur, sous prétexte de respect pour le concile de Chalcédoine. Texte des dits anathématismes dans Denzinger-Bannwart, n. 213-228. Le tout se terminait par la menace des sanctions d'usage à l'endroit des contrevenants : déposition pour les ecclésiastiques, anathème pour les laïques.

3° *La capitulation du pape Vigile.* — Rien de plus diamétralement contradictoire que les deux sentences du 14 mai et du 2 juin! Dans la première, le pape Vigile défendait de porter une condamnation contre la personne de Théodore, quoi qu'il en fût du caractère damnable de propositions qu'à tort ou à raison on lui attribuait; il interdisait de rien dire ou rien faire qui fût injurieux à la mémoire de Théodoret, cet homme si estimé de Chalcédoine; il reprenait à son compte la décision du grand concile sur l'orthodoxie d'Ibas et de sa fameuse lettre. Docile aux ordres du basileus, l'assemblée de Constantinople anathématisait la personne de Théodore, qualifiait durement Théodoret et faisait le procès en règle de la lettre d'Ibas, qu'elle essayait d'ailleurs d'arracher à son contexte naturel. Et le concile avait pris ces mesures en connaissance de cause, après avoir affirmé qu'il se séparait de Vigile. Comment réduire semblable antagonisme? Qui céderait, le pape ou le concile, le pape ou Justinien?

Il était à prévoir que ce serait le pape. Si, depuis l'affichage de l'édit de 551, il avait retrouvé quelque énergie, il le devait à la présence auprès de lui de ses conseillers et spécialement du diacre Pélage. Encore que l'on soit mal renseigné sur le détail des événements, on sait que ce dernier fut de nouveau emprisonné avec son collègue Sarpatus. Le neveu du pape Rusticus, qui était sans doute rentré en grâce auprès de son oncle, fut exilé en Thébaïde avec un abbé africain Félix. Partout le bras séculier s'abattait sur ceux qui refusaient de souscrire les décisions conciliaires envoyées en province par le gouvernement; en Afrique Libératus et Victor de Tunnunum étaient exilés, Facundus d'Hermiane se cachait. Atterré de tant de violence, fatigué d'une lutte sans issue, travaillé par une douloureuse maladie — il souffrait de la pierre — le pauvre pape céda.

1. *La lettre du 8 décembre 553.* — Le 8 décembre, Vigile adressait au patriarche Eutychius une lettre assez brève où il se ralliait aux décisions du concile dans l'affaire des Trois-Chapitres. Texte grec et latin dans *P. L.*, t. LXIX, col. 122-128; Mansi, *Concil.*, t. IX, col. 413-420. Seul, disait-il, le diable avait pu essayer de le séparer, lui si fidèle à la foi des quatre conciles, de ses frères dans l'épiscopat qui professaient le même respect. Mais le Christ avait finalement dissipé les ténèbres qui obscurcissaient son esprit et l'avait poussé à définir la vérité. Il commençait donc par déclarer sa foi dans la doctrine exprimée par les quatre conciles. Quant à la question des Trois-Chapitres, il l'avait soumise à un nouvel examen et si, par là, il était amené à se rétracter, il n'en avait point de honte; Augustin n'avait-il pas écrit lui-même ses *Rétractations ?* Il lui était apparu que les ouvrages de Théodore, voués partout à l'opprobre, contenaient de multiples propositions contraires à la foi orthodoxe; il mettait donc l'évêque de Mopsueste au nombre des hérétiques déjà condamnés et anathématisait sa personne en même temps que ses écrits impies. De même condamnait-il ce qu'avait écrit Théodoret contre la vraie foi, les XII anathématismes, le concile d'Éphèse et pour la justification de Théodore et de Nestorius. Enfin il condamnait la lettre d'Ibas, elle aussi pleine de blasphèmes et ceux qui voudraient en prendre la défense. Il entrait de ce chef en communion avec les évêques ses frères qui, fidèles à la foi des quatre conciles, avaient condamné les Trois-Chapitres. Ce qu'il avait écrit lui-même, ce que d'autres avaient écrit pour la défense de ceux-ci, il le déclarait nul et non avenu : *Quæ vero aut a me aut ab aliis ad defensionem prædictorum trium capitulorum facta sunt præsentis hujus scripti nostri definitione evacuamus.*

Plus complète palinodie ne se peut imaginer. Et pourtant le malheureux pape n'avait pas encore toute honte bue. La lettre au patriarche ne fut pas jugée suffisante; au *Constitutum* du 11 mai il fallait que l'on pût opposer un texte officiel de même ampleur et de semblable autorité!

2. *Le Judicatum de la IIe indiction* (23 février 554). — C'est ainsi que Vigile fut amené à rédiger la pièce extrêmement verbeuse qui porte, dans l'histoire, le nom de *Judicatum.* Publiée pour la première fois par Baluze dans la *Nova conciliorum collectio*, t. I, p. 1551 sq., elle a passé dans Mansi, *Concil.*, t. IX, col. 457 sq., de là dans *P. L.*, t. LXIX, col. 143-178; nouvelle édition bien préférable dans *A. C. O.*, t. IV, vol. II, p. 138-168. Nous n'avons plus la pièce dans son intégrité, le copiste y ayant pratiqué des coupures et ayant supprimé en particulier tout le début en sorte que le document commence par la profession de foi de Chalcédoine. Sur la raison de ces coupures et sur les pièces qui, dans le *Paris. 1682*, encadrent celle-ci, voir Schwartz, *ibid.*, p. XXII-XXVI.

Ce qui caractérise ce *Judicatum*, c'est la place considérable qu'y tient la discussion de la lettre à Maris. Vigile ou ses *dictatores* se sont bien rendu compte que c'était sur ce point que la condamnation des Trois-Chapitres atteignait le plus immédiatement Chalcédoine. Toute l'argumentation, qui fourmille des plus évidents paralogismes, tend donc à démontrer que

la lettre à Maris, comme il ressort de déclarations mêmes d'Ibas, n'est pas, ne peut pas être de celui-ci, que ce n'est pas après lecture de cette lettre que les légats romains et le concile se sont prononcés en faveur de l'orthodoxie de l'évêque d'Édesse, mais bien après lecture de la lettre des clercs de cette ville. Ce paradoxe, ou plutôt ce mensonge, est démontré à grand renfort d'arguments dialectiques, textuels, historiques, auprès desquels l'argumentation de la définition conciliaire est de toute clarté. Ci-dessus, col. 1905. L'exégèse des mots : *Retecta ejus epistola eum orthodoxum judicaverunt*, qui sont limpides, ne demande pas moins d'une longue page pour aboutir à cette conclusion : la lettre des clercs d'Édesse peut être dite la lettre d'Ibas (EJUS *epistola*), puisqu'elle est écrite en faveur de celui-ci! Voici un échantillon de l'argumentation et de sa... simplicité.

Quod autem « ejus » id est Hibæ episcopi eam significasse videntur (legati) epistolam, signanter magis hanc (la lettre des clercs) *ipsius* appellando quam *pro se* relegi petiit, illam potius ad Marim Persam quæ *contra eum* prolata est ostendunt ipsius non fuisse, illo loquendi modo quo indubitanter omnes homines et de aliis et de se uti solent, ut eorum chartæ epistolæ dicantur, qui eis pro se utuntur et quorum ostenduntur prodesse negotiis. *A. C. O.*, *loc. cit.*, p. 161-162; *P. L.*, col. 170 A.

Plus triste encore que ce lamentable plaidoyer est la condamnation de ceux qui n'admettent pas cette explication sophistiquée : « Arrière l'impudence de ces pervers qui, dans leur fausseté hérétique, veulent persuader qu'un seul des Pères siégeant à Chalcédoine a pu dire ou penser, au sujet de cette lettre à Maris, pleine de toute impiété, qu'il y avait là quelque chose d'orthodoxe! » Et ces prolixes considérants aboutissaient à cette sentence : « Nous anathématisons et condamnons la susdite lettre à Maris, faussement attribuée à Ibas *(epistolam quam ad Marim Persam hæreticum scripsisse Hibas* CONFINGITUR), et quiconque croirait qu'il la faut recevoir ou défendre, ou prétendrait énerver notre présente condamnation. Anathème identique contre ceux qui, après avoir pris connaissance de notre constitution, prétendraient que la lettre à Maris a été reçue par le concile de Chalcédoine ou a été déclarée orthodoxe par quelqu'un des Pères, car c'est être injurieux pour la mémoire de cette assemblée, c'est vouloir renouveler un scandale déjà apaisé. » *Ibid.*, p. 165; col. 174 B.

L'affaire de Théodore était bien plus vite réglée. La cause de tout le mal, c'étaient les nestoriens qui, par les livres de l'évêque de Mopsueste, avaient tenté de remettre leur doctrine en circulation. Le zèle de l'empereur y avait mis bon ordre, et ce serait de la part de Vigile connivence avec l'hérésie, de ne point s'y associer. L'hérésie ne peut se prévaloir de ce que Théodore est nommé avec éloge dans la lettre à Maris, puisque celle-ci a été condamnée *(sic)* à Chalcédoine. Et d'ailleurs un examen attentif des écrits de Théodore avait clairement établi son hérésie. Ces propositions montraient que l'on n'avait pas le droit de dire que l'évêque de Mopsueste n'avait pas été condamné avant sa mort; au fait elles tombaient sous le coup des anathèmes portés par le pape Damase. Et, par une audacieuse confusion des doctrines et de la personne, Vigile de conclure que, dès 382, Théodore était un hérétique; il n'hésitait donc pas à le ranger à côté des hérétiques antérieurs, condamnés par les quatre conciles et par l'Église catholique, et à réprouver ses écrits.

Le cas de Théodoret — au moins dans l'état présent du texte — était liquidé en quelques lignes. Était condamné ce qu'il avait écrit contre la foi orthodoxe, et les XII anathématismes cyrilliens, pour Théodore ou Nestorius. Aussi bien était-il constant que l'évêque de Cyr, à Chalcédoine, avait équivalemment condamné tout cela, en recevant la définition du concile. Cette définition en effet énonce la même doctrine qu'avait fait prévaloir à Éphèse l'autorité de saint Cyrille : *in qua beati Cyrilli in Ephesena prima expositam manifestum est prædicari doctrinam.*

Le tout se terminait par une rétractation en forme des mesures que Vigile avait pu prendre antérieurement en sens contraire : *Quæcumque vero sive meo nomine sive quorumlibet pro defensione trium capitulorum prolata fuerint vel ubicumque reperta præsentis nostri plenissimi constituti auctoritate vacuamus.*

On remarquera que, s'il répète à peu près textuellement les anathématismes 12, 13 et 14 du Ve concile, le *Judicatum* de la IIe indiction ne dit mot des autres. Il ne saurait donc constituer une approbation complète des décisions de cette assemblée. Quant à la valeur même du document pontifical pour ce qui est des Trois-Chapitres, nous aurons loisir d'y revenir plus loin.

4° *Épilogue. Mort de Vigile. Accession du pape Pélage Ier.* — Le *Judicatum* de la IIe indiction est du 23 février 554. Il semble qu'ayant donné toute satisfaction au basileus, Vigile aurait dû, aussitôt que possible, reprendre le chemin de Rome. En fait, c'est seulement un an plus tard qu'il se décida au départ. Peut-être n'était-il pas fort pressé de se retrouver en contact avec les Occidentaux en général et les Romains en particulier. Il utilisait d'ailleurs son séjour dans la capitale à obtenir de la chancellerie impériale le règlement de toutes les questions que posait en Italie la reconquête byzantine. Le 13 août 554, Justinien signait une Pragmatique qui accédait à un certain nombre des demandes du pape : *Pro petitione Vigilii... quædam disponenda esse censuimus*, disait le basileus. La date exacte du départ de Vigile n'est pas connue; ce doit être à la fin du printemps de 555; le voyage dut s'interrompre à Syracuse, où le pape mourut le 7 juin. Son corps fut rapporté à Rome où il serait enterré, non à Saint-Pierre, mais dans la petite église de Saint-Silvestre sur la Via Salaria.

Qu'advenait-il pendant ce temps du diacre Pélage? Il avait été le principal inspirateur du *Constitutum* de mai 553 (*Judicatum* de la Ire indiction); aussi, après la palinodie de Vigile, en décembre de cette même année, s'était-il séparé avec éclat de son maître, en même temps que le diacre Sarpatus. Menacé de ce chef d'excommunication par Vigile il avait répliqué par un *Refutatorium* — cette pièce n'est pas conservée — qu'il réussit à faire passer sous les yeux du basileus. Sur quoi il fut arrêté et interné dans divers couvents successifs. C'est en cette demi-captivité qu'il composa son long mémoire *In defensione trium capitulorum*, publié récemment par R. Devreesse, 1932, dans la collection *Studi e testi*, n. 57. C'était à la vérité un travail de seconde main, surtout inspiré par le volumineux ouvrage de même titre composé dix ans plus tôt par Facundus d'Hermiane : ce qui est personnel à Pélage, c'est le ton passionné sur lequel il parle de Vigile et de ses variations. C'est aussi la véhémence de ses propos contre les inspirateurs du pape, ses *dictatores*, les diacres Tullianus et Pierre. Voir l'art. PÉLAGE Ier, t. XII, col. 663.

Or, c'est précisément à Pélage que pensait, depuis quelque temps sans doute, le basileus, pour occuper le Siège pontifical au décès de Vigile. Au fait, si Pélage avait traité rudement Vigile en son dernier écrit, il avait trouvé le moyen de ne pas découvrir l'intangible majesté du basileus. Quand et comment arriva-t-on à lui faire comprendre qu'il était le seul candidat possible à la chaire apostolique et qu'il deviendrait pape à de certaines conditions, c'est ce qu'il est difficile de dire. Ce fut peut-être après la mort, en octobre 553, d'un prêtre romain nommé Maréas, qui avait joué

quelque temps le rôle de remplaçant du pape à Rome et avait, de ce chef, comme le dit son épitaphe, mérité l'honneur pontifical : *Qui fuerat meritus pontificale decus.* En tout état de cause le début du pontificat de Pélage Ier est à rapporter à la mi-avril 556. Cf. L. Duchesne, *Le Liber pontificalis*, t. I, p. CCLXI et p. 302. Mais l'opinion du clergé et du peuple demeurait à son endroit extrêmement défiante; l'affirmation du *Liber pontificalis* suivant laquelle il lui fut difficile de trouver un consécrateur n'a donc rien d'invraisemblable. Finalement il fut ordonné par deux évêques, celui de Pérouse et celui de Ferentino et un prêtre de l'évêché d'Ostie, ce qui était contraire à toutes les traditions romaines; une grande animation ne laissait pas de régner contre lui dans la ville : *Multitudo religiosorum, sapientium et nobilium subduxerant se a communione ejus*, dit le *Liber pontificalis.* La raison toutefois que donne la notice : *Quia in morte Vigilii papæ se miscuisset*, ne saurait être la seule explication de cette attitude. Ce que l'on reprochait à Pélage, au moins dans les milieux ecclésiastiques, c'était sa récente palinodie. Du camp des défenseurs des Trois-Chapitres et de Chalcédoine il était passé dans le camp adverse; c'est l'impression qui est restée à Victor de Tunnunum : *Pelagius trium præfatorum capitulorum defensor, Justiniani principis persuasione de exilio redit et condemnans ea quæ dudum constantissime defendebat, romanæ Ecclesiæ episcopus a prævaricatoribus ordinatur. Chron.*, an. 558 (date certainement inexacte). *P. L.*, t. LXVIII, col. 961 A.

Pour rallier l'opinion défiante, Pélage organisa, de concert avec le patrice Narsès, une grande cérémonie liturgique. De Saint-Pancrace à Saint-Pierre une procession se déroula que présidait le pape; quand elle fut arrivée à la basilique, Pélage monta à l'ambon et, tenant au-dessus de sa tête l'évangile et la croix, il jura qu'il était innocent de tout ce qui avait pu arriver à Vigile. Ceci pour le populaire. En même temps, à l'usage du monde ecclésiastique, il publiait une profession très habilement rédigée. Il déclarait recevoir les quatre conciles — du Ve il n'était pas question — comme aussi la série des décrets portés par les papes ses prédécesseurs de Célestin à Jean II et Agapet — de Vigile il ne soufflait mot —; il condamnait les personnes qu'ils avaient condamnées, recevait celles qu'ils avaient reçues et vénérait tout spécialement comme orthodoxes les honorables évêques Théodoret et Ibas. Pour le reste, des réminiscences bibliques couvraient le blâme discret adressé aux gens trop zélés qui s'obstinaient à défendre les Trois-Chapitres. Jaffé, *Reg.*, n. 938. L'agitation peu à peu se calma dans Rome; mais cette misérable affaire n'avait pas encore fini de produire ses fruits empoisonnés.

VII. LES SCHISMES CONSÉCUTIFS A L'AFFAIRE DES TROIS-CHAPITRES. — Aussi bien la question des Trois-Chapitres avait amené dans tout l'Occident une extraordinaire effervescence. Depuis longtemps aucune controverse théologique n'avait autant fait courir de plumes, en Afrique surtout. Nous ne pouvons donner ici qu'un aperçu de cette histoire littéraire, renvoyant pour chaque auteur à la notice qui lui a été ou lui sera consacrée.

1° *L'effervescence littéraire.* — Au moment où la question a été posée à Rome pour la première fois, le diacre carthaginois, Fulgence Ferrand a été appelé à donner son avis et s'est énergiquement prononcé contre la condamnation. Cf. ci-dessus, col. 1890. Ferrand n'a pas dû survivre longtemps à cette consultation et n'a pas connu, sans doute, les palinodies successives des titulaires du Siège apostolique. — Pontien, un évêque africain dont le siège est inconnu a laissé une *Epistola ad Justinianum imperatorem, P. L.*, t. LXVII, col. 995-998, qui pourrait remonter au début de la querelle. — Vérécundus, évêque de Junca, a fait partie du groupe de prélats convoqués à Constantinople et qui comprenait aussi Réparatus, Firmus, Primasius. Réfugié à Chalcédoine avec le pape Vigile, il y mourut avant la réunion du Ve concile. Les *Excerptiones de gestis Chalcedonensis concilii*, publiées par Pitra, *Spicilegium Solesmense*, t. IV, p. 166-191, témoignent de sa préoccupation de retrouver, dans les actes de Chalcédoine, la teneur exacte des jugements rendus sur le compte de Théodoret et d'Ibas. — Beaucoup plus importante est l'œuvre de Facundus d'Hermiane : *Pro defensione Trium Capitulorum*, en douze livres, commencé à Constantinople avant l'arrivée de Vigile (25 janvier 547), et certainement terminé avant le *Judicatum* du samedi saint 548; *Responsio* adressée à Justinien, qui ne s'est pas conservée, mais est mentionnée dans la préface de l'ouvrage précédent; *Contra Mocianum scholasticum*, où Facundus qui, d'accord avec la majorité des Africains, s'est séparé de Vigile et des Orientaux, justifie cette attitude du reproche de schisme; *Epistola fidei catholicæ in defensione Trium Capitulorum*, adressée aux catholiques d'Afrique et qui, en termes très vifs, prend position contre les évêques qui abandonnent les Trois-Chapitres, contre Vigile et Pélage, les *romani prævaricatores.* — Moins volumineuse, mais tout aussi caractéristique, l'œuvre de l'évêque Victor de Tunnunum, qui, exilé à l'étranger, ballotté de résidence en résidence, rédige une *Chronique*, allant jusqu'à la première année de Justin II (566), où il fait passer toutes ses préoccupations et toutes ses rancœurs. — De même ordre le *Breviarium causæ nestorianorum et eutychianorum* du diacre de Carthage Libératus, composé après la mort du pape Vigile et qui, pour démontrer l'erreur de Justinien dans l'affaire des Trois-Chapitres, reprend de très haut l'histoire de l'agitation monophysite à laquelle, en fin de compte, avait cédé le basileus. — Primasius d'Hadrumète a composé, lui aussi, un livre sur les hérésies, qui n'est pas venu jusqu'à nous, mais qui était vraisemblablement orienté dans le même sens. — Des préoccupations historiques analogues ont inspiré le neveu de Vigile, le diacre romain Rusticus. Exilé en Thébaïde pour avoir publié, après la sentence du concile de 553, un *libellus* contre les décisions conciliaires, il compose, soit durant son exil, soit après son retour, une *Disputatio contra acephalos*, où il fait le procès des monophysites; mais surtout, rentré à Constantinople, il se livre, sur les actes d'Éphèse et de Chalcédoine à un travail minutieux de traduction et de comparaison, ajoutant enfin aux actes officiels un nombre considérable de pièces qui éclairent l'histoire de ces années troublées. Ainsi naquit l'ouvrage qu'il a appelé lui-même le *Synodicum;* la première partie, *A. C. O.*, t. I, vol. III, donne l'histoire du concile d'Éphèse, formée en juxtaposant des pièces relatives à cette assemblée; la seconde, *ibid.*, vol. IV, fournit les documents relatifs à l'Acte d'union de 433 et aux événements qui suivirent. Cf. ici, art. NESTORIUS, t. XI, col. 87-88. A la vérité le point de vue de Rusticus est faux; préoccupé de désolidariser Théodoret d'avec Nestorius, il a fait sur la pensée de l'évêque de Cyr des contresens évidents, du moins a-t-il transmis sur les tragiques démêlés des années 430 et suivantes des pièces de tout premier ordre qui, à des gens moins prévenus que l'étaient ses contemporains, auraient pu révéler le sens exact des premières luttes christologiques. — Nous avons signalé plus haut l'ouvrage du diacre Pélage, le futur pape *In defensione Trium Capitulorum.*

Toute cette activité littéraire témoigne de l'agitation des esprits. Il y faudrait joindre les correspondances qui de Constantinople venaient renseigner l'Occident, telles les lettres des clercs milanais ou des

clercs romains, ci-dessus, col. 1896 au bas, sans parler des rapports oraux que des légations ne cessaient de véhiculer. Tout cela ne pouvait qu'exciter en Occident une effervescence qui finira par aboutir à des séparations plus ou moins durables.

2° *L'agitation ecclésiastique en Afrique et en Gaule.* — L'Afrique, dès le début de la controverse, avait été fort troublée. Nous avons signalé ci-dessus, col. 1897, les mesures drastiques prises par le gouvernement byzantin pour mater une opposition sans cesse renaissante. Quand les Africains amenés de force à Constantinople eurent été jugés et envoyés en exil, on s'occupa de donner un successeur à Réparatus de Carthage en la personne d'un certain Primosus qui eut beaucoup de mal à se faire reconnaître par les deux conciles de Proconsulaire et de Numidie. Pendant ce temps les prélats africains fidèles aux Trois-Chapitres étaient internés dans de lointains monastères et jusqu'au fond de l'Égypte. Il fallut du temps pour calmer cette agitation qui naturellement s'était encore amplifiée après 553. Elle dura jusqu'à la mort de Justinien (565). Son successeur, Justin II, eut la sagesse de ne pas persévérer dans la méthode de violence; on évita dorénavant de demander des adhésions et des signatures. Avec les années l'apaisement se fit en Afrique, sans que l'on y ait reconnu, pour autant, les décisions du Ve concile. Les relations avec Rome étaient par ailleurs assez espacées et il ne semble pas que les successeurs de Vigile soient beaucoup intervenus.

La Gaule devait leur donner un peu plus de préoccupation. Du temps de Vigile déjà, l'évêque d'Arles, Aurélien, s'était inquiété de ce qui se passait à Constantinople et avait envoyé un émissaire aux informations. Ci-dessus, col. 1895. Ainsi faisait aussi la cour du roi Childebert Ier, d'où partit une légation complète pour la capitale; certainement l'envoi de cette mission trahissait les soucis de l'épiscopat gaulois, qui croyait en péril les décisions de Chalcédoine. Les jugements successifs et contradictoires de Vigile ne durent point passer inaperçus. Ceux de Pélage non plus, en sorte que l'évêque Sapaudus, qui avait remplacé Aurélien sur le siège d'Arles ne se pressa pas de demander à Rome le pallium, symbole de sa juridiction comme vicaire du pape au-delà des Alpes. Ce fut Pélage lui-même qui lui écrivit d'abord. Jaffé, n. 940, 4 juillet 556; cf. n. 941, 16 septembre. Sur les entrefaites le roi Childebert avait envoyé aux renseignements à Rome. Une longue lettre lui fut adressée le 11 décembre. Jaffé, n. 942. Pélage y expliquait que, dans les Gaules, des gens semaient la défiance contre lui; tout ce que l'on disait sur ses hésitations dans la foi était faux : il anathématisait quiconque s'écartait ou s'écarterait ne fût-ce qu'en un mot, en une syllabe, des enseignements du pape Léon et de Chalcédoine. Cf. aussi Jaffé, n. 943, à Sapaudus dans le même sens. Le pape comptait sur l'évêque d'Arles pour dissiper tous les malentendus; il lui renouvelait sa délégation de vicaire apostolique et s'efforçait de s'appuyer sur lui pour renforcer sa propre autorité dans les Gaules. Mais, dans la pratique, l'Église de ces régions ne reconnaissait guère la primauté pontificale. L'action de Sapaudus, si tant est qu'elle s'exerça, ne put couper court aux bruits fâcheux qui circulaient sur l'orthodoxie de Pélage. Le roi Childebert revenait à la charge au printemps de 557, sans aucun doute à la suite de quelque intervention épiscopale, et exigeait du pape une profession de foi expresse. Tout humiliante pour le Siège apostolique que fût cette démarche, Pélage dut s'y résigner; il envoya à la cour franque une déclaration où il condamnait la doctrine de l'unique nature, recevait les décisions des quatre conciles et les décrets de ses prédécesseurs et, répétant les paroles qu'il avait prononcées à Saint-Pierre de Rome, comptait comme orthodoxes ceux que les anciens papes avaient reçus et tout spécialement Théodoret et Ibas. Jaffé, n. 946; cf. n. 908. Mais il ne devait pas s'en tirer à si bon compte. La propagande partie jadis de Constantinople sous sa propre impulsion contre la proscription des Trois-Chapitres avait agi trop profondément dans les Gaules. Il fallut bien qu'il en vînt à une démarche catégorique et désavouât comme pape ce qu'il avait fait jadis comme diacre. C'est ce qu'il expliqua, vers 559, dans une longue lettre à Sapaudus, où il essayait de retirer ce qu'il avait écrit, à une époque où il n'avait pas encore compris toute la signification de sa démarche. Se référant aux exemples de Cyprien et d'Augustin qui n'avaient pas hésité à se rétracter, il reconnaissait maintenant, avec un grand nombre d'évêques d'Orient, d'Illyricum et d'Afrique, qu'il avait longtemps résisté à la lumière; mais, comme eux, il voyait à présent où se trouvait la vérité. Tous les évêques de ces contrées, presque sans exception, étaient avec lui et, dans des conciles provinciaux, avaient publié la vraie foi. C'était dire que le consentement ultérieur de l'Église ratifiait tellement quellement ce qui s'était fait jadis de façon plus ou moins irrégulière à Constantinople. Jaffé, n. 978. L'agitation se calma peu à peu dans les Gaules, elle n'était pourtant pas terminée à la fin du VIe siècle.

3° *La révolte ouverte en Italie. Le schisme d'Aquilée.* — Les difficultés en Gaule n'étaient rien à côté de celles que l'affaire des Trois-Chapitres faisaient surgir en Italie. Dans ce pays, d'ailleurs, il faut distinguer d'une part l'Italie au sud de l'Apennin, faisant partie du ressort métropolitain du pape, auquel se rattachaient aussi la Corse, la Sicile et la Sardaigne, et d'autre part l'Italie du nord qui se groupait, ecclésiastiquement autour des deux métropoles d'Aquilée et de Milan.

1. *Les ressorts métropolitains de Rome et de Ravenne.* — Encore que l'autorité du pape fût considérable, presque absolue, dans cette région, des mouvements de protestation très vifs ne laissèrent pas d'y éclater. Six évêques de la Tuscie annonaire faisaient, dès le début du pontificat de Pélage, parvenir à Rome une motion où ils déclaraient avoir rayé le pape des diptyques. Pélage leur fit savoir qu'il les considérait comme schismatiques; ce lui fut d'ailleurs une occasion de réitérer une profession de foi qui mettait hors de doute son attachement à la foi chalcédonienne. Jaffé, n. 939. En Émilie les adversaires du pape faisaient circuler une lettre de Pélage, encore diacre, exprimant les mêmes sentiments qui maintenant poussaient les Églises d'Italie à se détacher de Rome. « Cette lettre est un faux », déclarait Pélage; il avait seulement écrit pour se défendre contre Vigile qui voulait l'excommunier un *Refutatorium*, ci-dessus, col. 1910, et les six livres *In defensione Trium Capitulorum*, où il ne tenait pas, d'ailleurs, les propos schismatiques qu'on lui prêtait. Jaffé, n. 972. On ne sait ce que répondirent les évêques d'Émilie. Mais on retrouve un peu plus tard Maximilien, l'un des prélats de Tuscie; comme il persistait dans son agitation séparatiste, le pape fit appel contre lui au bras séculier et fit saisir son temporel. Jaffé, n. 1024-1026. Non moins durement sévit-il contre Paulin de Fossombrone, qui, d'ordre du gouvernement, fut relégué dans un monastère. De cette petite fronde Pélage eut assez facilement raison : d'ailleurs à la suite de la guerre gothique beaucoup d'évêchés étaient vacants, il fut aisé d'y installer des titulaires loyalistes. Il en fut à peu près de même dans le ressort de Ravenne, dont le titulaire, Agnellus, dévoué au pape et à l'empereur, réussit à rallier non sans quelque peine à Pélage l'ensemble de ses suffragants.

2. *Les ressorts de Milan et d'Aquilée.* — Au con-

traire les deux métropoles de Milan et d'Aquilée allaient bientôt causer à Pélage et à ses successeurs les plus cruels déboires.

L'évêque de Milan, Dacius était mort à Constantinople en 552, avant les dernières sentences portées par Vigile. Le gouvernement byzantin le fit remplacer par Vitalis, qui, en dépit de cette désignation, était partisan des Trois-Chapitres. Quand Pélage, sur qui il avait cru pouvoir compter, devint pape en reniant ses convictions antérieures, Vitalis se sépara de lui, d'accord en cela avec son collègue d'Aquilée qui lui avait donné la consécration. Et quand celui-ci mourut, vers 557, ce fut l'évêque déjà schismatique de Milan qui consacra le nouvel évêque d'Aquilée, Paulin. De ce chef toute l'Italie du nord se séparait de l'obédience de Pélage. Celui-ci le prit de très haut et, quand Paulin assuma le titre de patriarche et fit mine de se mettre à la tête des évêques de Vénétie et d'Istrie, le pape se tourna vers le représentant de Narsès, le patrice Jean, en contestant non seulement les droits et titres de l'évêque d'Aquilée, mais la validité même de son ordination. Jaffé, n. 983. Paulin le prit de plus haut encore et excommunia le patrice; le pape eut le chagrin de voir le frère de ce dernier, le patrice Valérien, au lieu de soutenir Jean avec énergie, intervenir comme médiateur. Pélage, en effet, aurait voulu que Jean agît d'autorité et procédât contre l'évêque récalcitrant. Jaffé, n. 1011, 1012. Valérien, au rebours, agit de telle sorte que les évêques de la région se serrèrent davantage autour de Paulin. C'était aux yeux de Pélage un scandale; le bras séculier, disait-il, devait intervenir, arrêter les deux faux évêques de Milan et d'Aquilée et les diriger sur Constantinople. Quant aux évêques de la région qui pouvaient encore avoir des scrupules au sujet des Trois-Chapitres, qu'on les adressât à Rome, où les réponses pertinentes leur seraient données. Paulin avait parlé de réunir ses évêques en synode pour délibérer sur l'attitude à prendre par rapport aux décisions du Ve concile. C'était intolérable. « Jamais il n'avait été permis, jamais il ne le serait, qu'un synode particulier se rassemblât pour juger un concile général. Si quelque doute s'élevait au sujet d'un concile général les explications devaient être demandées aux sièges apostoliques [*ad apostolicas sedes*, est-ce une faute pour *apostolicam sedem?*] Quant aux récalcitrants il ne restait plus qu'à les faire rentrer dans l'ordre par le pouvoir séculier. » Jaffé, n. 1018. C'est la première fois que, dans le registre de Pélage, il est fait appel à l'autorité du Ve concile. En même temps Pélage insistait auprès de Narsès pour qu'il sévît contre les schismatiques. Jaffé, n. 1019; cf. n. 1038. Mais Narsès était pour une politique d'apaisement. Il ne fit rien dans le sens demandé et le schisme s'installa dans l'Italie du Nord. Telle quelle la situation se maintint pendant une quinzaine d'années, sous les pontificats de Pélage Ier et de Jean III (560-573).

3. *Ralliement de Milan à Rome. Renforcement du schisme d'Aquilée.* — Les complications amenées par l'invasion lombarde auraient bientôt leur répercussion sur l'état religieux de l'Italie du nord. Entrés par les Alpes juliennes au printemps de 568, les Lombards sont maîtres de Milan en septembre 569, et Pavie devient leur capitale en 571. Le titulaire du siège de Milan, Honorat, n'avait pas attendu leur arrivée; il franchit l'Apennin et vint s'installer à Gênes, en territoire byzantin, avec une partie de ses clercs, gouvernant de là, tant bien que mal, ce qui restait d'évêques dans son ressort. Il mourut en 572. Son successeur, Laurent, plus perméable à l'influence byzantine, consentit à se rendre à Rome et à formuler une déclaration très explicite d'obéissance au Siège apostolique. Cela ne veut pas dire que tous les évêques du ressort milanais aient fait aussitôt leur soumission à Rome ni que toute tension ait cessé dans l'Italie subalpine. On y resta fort longtemps chatouilleux sur la question des Trois-Chapitres. Une curieuse lettre de saint Colomban s'est conservée qui en dit long sur cet état d'esprit. Quand celui-ci en 612-615 séjournait à Bobbio, il s'adressa au pape Boniface IV (608-615), pour le supplier de réunir un concile libre qui en finirait une bonne fois avec les soupçons d'hérésie qui continuaient à peser sur le Saint-Siège. Cf. *P. L.*, t. LXXX, col. 274. Mais, somme toute, à partir du milieu du VIIe siècle les difficultés étaient à peu près apaisées.

Il en allait tout autrement dans le ressort d'Aquilée. Ici encore, devant l'invasion lombarde, beaucoup d'évêques avaient fui et s'étaient réfugiés dans les nombreuses îles du fond de l'Adriatique. C'est à Grado que s'installa Paulin, qui, depuis 570 ou environ, se parait du titre de patriarche d'Aquilée. Inaccessible aux Lombards, cette région des îles vénitiennes devait rester longtemps encore sous la domination byzantine. Mais celle-ci avait toutes raisons de se montrer tolérante vis-à-vis des dissidents, depuis surtout que Justin II avait remplacé Justinien. En 579 le patriarche Élie fondait à Grado la cathédrale Sainte-Euphémie, mise ainsi sous le patronage de la jeune martyre qui avait protégé, en 451, les délibérations de Chalcédoine; c'est là qu'il réunit peu après en concile les évêques d'Istrie et de Vénétie. Vainement le pape Pélage II (579-590) essaya-t-il de rallier ces dissidents. Trois lettres successives leur furent adressées, où le pape exposait sa foi, répondait à leur argumentation, montrait, à grand renfort d'extraits de Théodore, que celui-ci était hérétique, que la lettre à Maris ne pouvait être considérée comme faisant partie des actes du grand concile et que Théodoret avait lâché bien des expressions répréhensibles. Jaffé, n. 1054-1056; texte dans *P. L.*, t. LXXII, col. 706 sq., édition plus récente dans *A. C. O.*, t. IV, vol. II, p. 105-132. Cf. art. PÉLAGE II, t. XII, col. 670 sq. Rien n'y fit. De guerre lasse, Pélage II fit appel au bras séculier, demandant à l'exarque Smaragde d'expulser Élie. Molestés, les schismatiques s'adressèrent à la cour de Constantinople. Voir leur lettre à l'empereur Maurice, dans Baronius, an. 590, n. 28, et mieux dans *A. C. O.*, *ibid.*, p. 132-135. Le basileus, désireux d'éviter des complications religieuses, donna l'ordre à l'exarque de laisser Élie en paix. *Ibid.*, p. 136.

Pourtant, à quelque temps de là, Smaragde trouva le moyen de faire venir à Ravenne le successeur d'Élie, Sévère, et le contraignit à accepter la communion de l'archevêque de cette ville et donc, au moins indirectement, celle de Rome. Mais, quand il revint dans ses lagunes, Sévère fut mal accueilli par les siens. Cela ne l'engagea guère à prêter l'oreille aux sollicitations du pape saint Grégoire, Jaffé, n. 1203, cf. 1198, qui, rebuté lui aussi, fit en fin de compte appel aux services de l'exarque. L'empereur Maurice intervint pourtant à nouveau en faveur des schismatiques. Toutefois l'action de saint Grégoire ne laissait pas de désagréger peu à peu le bloc des dissidents. Sévère était mort en 607, l'intervention du gouvernement de Ravenne parvint à faire nommer comme patriarche un personnage favorable à l'union avec Rome. Ce fut, dans le patriarcat schismatique, le signal d'un nouveau schisme. Les défenseurs obstinés des Trois-Chapitres passèrent sur la terre ferme et, dans les ruines d'Aquilée, se rassemblèrent en un synode qui élit comme patriarche un moine nommé Jean. De ce moment il y aura dans la région deux patriarcats l'un à Grado, qui s'unit à Rome, l'autre à Aquilée qui demeura schismatique; ce dernier avait sous son obédience les évêques en territoire lombard, Grado au

contraire les diocèses de Vénétie et d'Istrie toujours soumis aux Byzantins. Le retour de Grado à l'allégeance romaine ne fut d'ailleurs pas définitif. Vers 625, un défenseur des Trois-Chapitres, Fortunatus, parvint à s'y faire élire comme patriarche; il finit d'ailleurs par passer sur le continent et devint le titulaire schismatique d'Aquilée. Ainsi les deux parties de l'ancien patriarcat d'Aquilée tendaient à se ressouder. Le pape Honorius, intervint avec vigueur. Primogénius, un sous-diacre régionnaire romain qu'il envoya sur place, fut élu et consacré. Cf. Jaffé, n. 2016. Désormais le schisme avait dit son dernier mot à Grado et dans toute la région byzantine.

Sur le continent il persévérerait encore jusqu'à la fin du VIIe siècle. La soumission à Rome du patriarcat d'Aquilée fut l'une des conséquences de la conversion des Lombards ariens au catholicisme. Celle-ci eut lieu au milieu de ce siècle-là, sous le roi Aripert (653-661), sans que l'on puisse donner là-dessus de grands détails. Une quarantaine d'années plus tard, le petit-fils d'Aripert, Cunipert (688-700) s'employa à faire cesser le schisme qui, dans une partie de son royaume, divisait les tenants du *Credo* de Nicée. Par ses soins un concile fut réuni à Pavie où discutèrent les évêques de l'obédience romaine et les schismatiques d'Aquilée. On finit par s'entendre : des légats furent envoyés par Damien, évêque de Pavie, au pape Serge Ier (687-701), lui expliquant les points qui restaient à débattre; des messagers d'Aquilée se rendirent aussi à Rome. Le pape leur donna, paraît-il, les apaisements convenables; à leur retour à Aquilée le patriarche fit sa soumission à Rome : *Hujus temporibus* (de Serge) *Aquileiensis Ecclesiæ archiepiscopus et synodus qui* (sic) *sub eo est, qui sanctum V universalem* (sic) *concilium utpote errantes suscipere diffidebant ejusdem beatissimi papæ monitis atque doctrinis instructi confessi sunt eumdemque venerabilem concilium satisfacti susceperunt. Et qui prius sub erroris vitio tenebantur, doctrina apostolicæ Sedis inluminati cum pace consonantes veritati ad propria relaxati sunt. Liber pontif.*, éd. Duchesne, t. I, p. 376; et cf. art. SERGE Ier, t. XIV, col. 1915. Bède qui n'a pas très bien saisi l'affaire écrit : « Un synode réuni à Aquilée, *ob imperitiam fidei V universale concilium suscipere diffidit*, mais les instructions qui lui furent données par le pape Serge l'amenèrent à s'y rallier avec toutes les autres Églises du Christ. » *De temporum ratione*, 66, *P. L.*, t. XC, col. 569. Peu importe d'ailleurs que ce soit à Pavie, à Rome ou à Aquilée qu'aient été fournies les explications. Le concile de 553, condamnant les Trois-Chapitres était maintenant reçu dans toute l'Église latine, comme il l'était, depuis longtemps, dans toute l'Église grecque.

VIII. CONCLUSIONS. — Cette longue et pénible affaire des Trois-Chapitres pose un certain nombre de questions. Les unes roulent autour du problème christologique, les autres autour de la question du magistère infaillible de l'Église.

1° *Relativement aux questions christologiques.* — La solution donnée par le Ve concile à l'affaire des Trois-Chapitres a-t-elle amené, dans le développement de la christologie, un changement essentiel? Pour répondre à cette question, il convient d'examiner successivement le point de vue de l'histoire et celui de la théologie même.

1. *Du point de vue de l'histoire.* — Le Ve concile, si on envisage historiquement les choses, peut difficilement échapper au reproche d'avoir fait à la tendance monophysite des concessions regrettables. Rendues nécessaires pour des raisons politiques plus que religieuses, ces concessions, bien loin de désarmer l'opposition faite au concile de Chalcédoine n'ont abouti qu'à la renforcer. En dépit des assurances données par les plus modérés des monophysites, le Ve concile n'a pas réussi à refaire l'unité religieuse de l'Orient. Cinquante ans plus tard il faudra que le même gouvernement qui a cru rallier les monophysites par la condamnation des Trois-Chapitres improvise de nouvelles formules destinées à favoriser l'union. Ce seront les formules monénergistes et monothélites dont on sait quelles crises douloureuses elles ont amenées dans l'Église.

Ceux qui en 533 réclamèrent ces concessions justifiaient leurs demandes par l'éternelle accusation portée par les monophysites contre Chalcédoine, ce concile « nestorien »; ceux qui les acceptèrent emboîtèrent trop aisément le pas à leurs partenaires. Sans doute n'osèrent-ils pas confesser ouvertement le « nestorianisme » du grand concile, du moins convinrent-ils, dans leurs actes, que le nestorianisme y trouvait un point d'appui. Rien de plus significatif que de voir agiter, par certains, dès les premières décades du VIe siècle, le spectre du *nestorianismus redivivus.* Il l'a été par les moines scythes, aussi bien que par Léonce de Byzance — si tant est que ce dernier n'ait pas été l'un des moines scythes. Visiblement l'accusation de « nestorianisme » a été dirigée contre les chalcédoniens très authentiques qu'étaient les acémètes de Constantinople. Quand on a voulu justifier, à quelque temps de là, la proscription des auteurs des Trois-Chapitres, on a prétendu qu'une propagande recommençait en faveur de leurs écrits. C'est la même accusation que, sitôt après Éphèse et l'Acte d'union, avaient lancée Proclus et Cyrille. Elle était moins justifiée encore au VIe siècle qu'au siècle précédent. Il faut avoir le courage de nier cette résurrection, à Constantinople, au temps de Justin Ier et de Justinien, d'un « nestorianisme » quelconque. Il restait du moins ceci, c'est qu'en certains couvents de la capitale on s'intéressait, tant au point de vue de l'histoire qu'à celui du dogme, aux productions des vieux docteurs antiochiens et aux écrits de tous ordres qu'avait fait surgir le grand conflit de 431 — c'est au couvent des acémètes que Rusticus se documentera. — De la lecture de ces écrits se dégageait sans doute l'impression qu'une théologie était possible, assez différente de celle qui, pour l'instant, s'élaborait sous la plume de Léonce de Byzance. Pour faire bref, appelons cette théologie des acémètes celle de l'*Homo assumptus*, réservant à celle de Léonce le titre de doctrine de l'*Unus de Trinitate incarnatus.* Au vrai, les deux systèmes théologiques expriment chacun l'un des aspects de l'ineffable mystère de l'Homme-Dieu ou du Dieu fait homme. Il n'y avait pas à les opposer l'un à l'autre, bien plutôt convenait-il d'en faire la synthèse. Retenons du moins qu'il était inexact, du point de vue de l'histoire, de crier si fort, vers les années 530, au péril nestorien.

Le vrai péril, c'était le monophysisme et la protection avérée qu'il trouvait, au Sacré Palais même, en la personne de Théodora. Vers lui finira par pencher Justinien lui-même et l'on ne saurait oublier qu'un des derniers actes du basileus sera pour imposer comme doctrine officielle le monophysisme sous la forme de l'aphtartodocétisme de Julien d'Halicarnasse. Cf. Évagre le Scolastique, *H. E.*, l. IV, c. XXXIX, *P. G.*, t. LXXXVI *b*, col. 2781. Et, pour ne pas descendre si bas, il paraît bien que la pensée de Théodore Askidas, le principal conseiller de Justinien dans cette affaire des Trois-Chapitres, tendait vers le monophysisme sévérien. C'est bien ce qu'avait remarqué Pélage, du temps qu'il était apocrisiaire à Constantinople; c'est ce que remarquera Vigile lui-même. En définitive l'affaire des Trois-Chapitres, vue du point de vue de l'histoire, apparaît bien comme un essai de revanche du monophysisme.

2. *Du point de vue de la théologie.* — Cet essai a-t-il abouti? En d'autres termes les décisions du Ve concile

ont-elles été des concessions au monophysisme, ont-elles favorisé un retour offensif de celui-ci? Pour répondre à cette question, il faut commencer par reconnaître que les sentences du concile de 553 ont définitivement dégagé le concile de Chalcédoine de toute compromission avec la doctrine antiochienne. Celle-ci, nous l'avons dit de reste (voir surtout l'art. THÉODORE DE MOPSUESTE, col. 255 sq.), avait des parties extrêmement solides, tout spécialement l'affirmation des deux natures concrètes, complètes et agissantes, dont l'ineffable union constitue la personnalité unique de l'Homme-Dieu. Elle avait surtout attiré l'attention sur les activités humaines qui se révélaient en celle-ci, sur l'intime parenté que créaient ces « énergies » entre l'âme du Christ et la nôtre. Elle avait été moins heureuse quand il s'était agi de mettre en lumière l'unité foncière du Christ. Et, puisque les adversaires de Chalcédoine prétendaient que le « concile maudit » s'inspirait trop directement de cette théologie d'Antioche, peut-être n'était-il pas tout à fait inutile de souligner, d'une manière très précise, le point où l'Église catholique s'arrêtait dans son approbation du système antiochien. A la vérité cette mise au point aurait gagné à se faire autrement que par la condamnation de textes isolés, arrachés à leurs tenants et aboutissants et dont beaucoup, restitués dans leur intégrité et remis à leur place, exprimaient en somme une pensée où l'Église aurait pu se reconnaître. Telles quelles néanmoins, les sentences du Ve concile — et c'est plus vrai encore des condamnations appuyées de considérants prononcées par Vigile dans le *Constitutum* de mai 553 — ne laissaient pas d'avoir leur importance. A toute tentative possible de ressusciter le « nestorianisme », elles signifiaient un congé définitif.

Est-ce à dire que l'œuvre dogmatique du V[e] concile soit absolument parfaite. Il faudrait, pour le prétendre, oublier ce qu'il y a de défectueux dans toute affaire humaine, oublier surtout les circonstances historiques dans lesquelles s'est déroulée celle-ci. Il ne saurait faire de doute que le concile — mais le concile seul, car Vigile n'a dans l'occurrence rien dit sur ce point — a canonisé la terminologie et jusqu'à un certain point la théologie de Léonce. Celle-ci est partie d'un postulat qui est loin d'être incontestable, à savoir qu'il n'y avait entre la doctrine chalcédonienne et celle de saint Cyrille aucune différence. Non sans habileté, le moine byzantin a donc essayé une synthèse des deux enseignements. Mais il n'a pu aboutir qu'à une superposition factice : les deux théologies ne pouvaient s'amalgamer. Finalement la synthèse de Léonce, si elle a constitué une terminologie satisfaisante et même, si l'on veut, une ontologie acceptable de l'incarnation, est loin de permettre une analyse réelle de l'être intime du Verbe incarné. En particulier la question des « opérations » de l'Homme-Dieu est restée complètement en dehors des perspectives du théologien byzantin; on s'en apercevra cinquante ans plus tard au désarroi que va causer la controverse monénergiste. En s'en tenant sans plus à cette théologie, le V[e] concile, tout au moins par son silence, témoignait d'un recul par rapport aux affirmations si claires du *Tome* de Léon. Celui-ci avait expressément affirmé la « dualité d'opérations »; à Constantinople il n'en était plus question, on se scandalisait même des analyses de Théodore portant sur les opérations de l'âme humaine du Christ; quelques-unes des déductions de celui-ci étaient repoussées avec décision par le pape Vigile. De certaines nuances fort exactes qu'avait exprimées Chalcédoine on ne tenait pas davantage compte. La théologie de l'*Unus de Trinitate* emportait celles-ci dans ses affirmations un peu massives, oserait-on dire un peu paradoxales. Parlant du terme de Théotocos appliqué à Marie, Chalcédoine l'avait traduit : « Mère de Dieu, selon l'humanité ». L'expression paraît quasi suspecte au V[e] concile; elle disparaît de son formulaire.

C'est qu'au vrai le V[e] concile, à la remorque de Léonce de Byzance, acceptait comme un bloc intangible toute la théologie et même toute la terminologie cyrillienne, y compris la μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη. C'était l'aboutissement de toute une évolution où le monophysisme sévérien avait joué un grand rôle et qui avait fini par transformer Cyrille en docteur infaillible de l'incarnation. Attaquer l'évêque d'Alexandrie, même quand il s'agissait des parties les plus caduques de son œuvre, passait au VI[e] siècle pour un véritable crime. Les sévérités du V[e] concile contre Théodoret et Ibas n'ont pas d'autre explication. Ainsi les décisions du concile de 553 nous mettent-elles très loin de l'Acte d'union de 433; il serait, pensons-nous, bien hasardeux de prétendre qu'il y ait en cela un progrès dans l'étude du mystère de l'Homme-Dieu. En bref, la théologie n'avait rien gagné à faire intervenir, dans ses délibérations, les arguments apportés par la raison d'État.

2° *Relativement aux questions ecclésiologiques.* — Plus délicats encore sont les problèmes que pose l'affaire des Trois-Chapitres dans le domaine de l'ecclésiologie. Si autour d'elle les luttes ont pris, soit avant, soit après 553, l'âpreté que nous avons dite, c'est que l'on a senti, plus ou moins obscurément, qu'était posée la question de l'irréformabilité des décisions ecclésiastiques. N'est-il pas vrai qu'on y voit un antagonisme entre une sentence conciliaire et une autre, entre un concile et un pape, entre deux définitions données par un même pape?

1. *Antagonisme entre un concile et un autre.* — C'est ce qu'ont vu surtout les contemporains et c'est pour défendre l'irréformabilité des décisions de Chalcédoine qu'ont bataillé les défenseurs, surtout occidentaux, des Trois-Chapitres. Dès l'abord ils ont eu l'impression que le basileus, le V[e] concile et finalement Vigile dernière manière avaient, par leurs sentences, ébranlé l'autorité du concile de 451.

Pour résoudre la difficulté très réelle que ce problème soulève, il faut faire les remarques suivantes :

a) Au point de vue strictement dogmatique, il n'y a pas de différence, nous l'avons dit ci-dessus, entre l'enseignement de Chalcédoine et celui du V[e] concile. Et ceci est vrai non pas des seules affirmations dogmatiques générales, mais encore de l'appréciation des doctrines des trois personnages mis en question.

Il est bien certain d'abord que Chalcédoine n'a pas eu à se prononcer sur la doctrine de Théodore de Mopsueste; l'on ne peut vraiment pas prendre pour une approbation de ce personnage le fait que l'assemblée a entendu sans protester les louanges que lui décernait la lettre à Maris. Le V[e] concile, lui, après une enquête sérieuse, sinon totalement impartiale, a retenu de Théodore nombre de propositions qui, prises *prout sonant*, ne sont pas, à coup sûr, d'une impeccable orthodoxie. Aucun antagonisme de ce chef entre les deux assemblées. Soumises à une discussion par Chalcédoine ces propositions auraient peut-être été expliquées; telles quelles elles n'auraient pu rallier l'adhésion des Pères.

Pour ce qui est d'Ibas, la question de doctrine entre moins en jeu. Il est difficile de prétendre que la lettre à Maris constitue un manifeste théologique; elle contient surtout des appréciations personnelles, d'ailleurs non dénuées de fondement, sur des affaires où la doctrine est mêlée, ce qui est bien différent. Le concile de Chalcédoine ne s'est pas exprimé directement sur l'orthodoxie de la lettre; c'est sur l'auteur, non sur la lettre, qu'il a prononcé une sentence; et cette sentence revient à ceci : A tout prendre la lettre,

quoi qu'il en soit des accusations à quoi elle a servi de point de départ, ne démontre pas l'hétérodoxie de son auteur. L'assemblée de 553, elle, a porté son attention non sur Ibas, mais sur le document dont on était parti pour l'incriminer. Elle en est arrivée même, sentant bien la délicatesse de la question, à contester que la lettre à Maris fût d'Ibas. Cette diversion la mit tout à fait à l'aise et lui permit d'être fort sévère à l'endroit du texte à examiner. Sa sentence, loin de s'inspirer d'une exégèse strictement historique du texte, fut toute dictée par une théologie où Chalcédoine ne se serait pas reconnu. On ne saurait dire néanmoins qu'il y ait contradiction, au sens plein du mot, entre les deux conciles, n'y ayant pas, comme disent les logiciens, *affirmatio et negatio ejusdem de eodem sub eodem respectu.*

La doctrine de Théodoret a été, au Ve concile, beaucoup moins étudiée; à son sujet on est resté dans le vague, se contentant de lire de brefs extraits d'ouvrages et de lettres qui témoignaient de l'attachement de leur auteur à la personne de Nestorius, de son aversion à l'endroit de Cyrille et de sa doctrine. Si on laisse de côté les questions personnelles, il faut reconnaître, pensons-nous, que les doctrines exprimées par l'évêque de Cyr étaient correctes dans l'ensemble, du point de vue de l'Acte d'union. Chalcédoine qui voulait la paix, qui, dans le fond, représentait une certaine réaction contre Cyrille, a évité d'épiloguer sur les ouvrages ou les pièces en question; il a simplement exigé de Théodoret un anathème formel contre Nestorius et est passé à l'ordre du jour. On comprend assez que le concile de 553 ait été beaucoup plus sévère contre des manifestations littéraires qui, dans l'état auquel était arrivée la théologie byzantine, ne laissaient pas d'être inquiétantes. De ce chef donc on ne saurait parler non plus d'antagonisme entre les deux assemblées.

b) Au point de vue des questions de personne. — Théodoret et Ibas sont hors de cause. Chalcédoine les avait renvoyés absous. Ainsi firent aussi tant le Ve concile, que le pape Vigile première et seconde manière. Vivants, ils avaient été réadmis dans l'Église; morts, ils n'en furent point exclus. Tout autrement en va-t-il de Théodore. Mort dans la paix de l'Église, il avait été à coup sûr considéré comme tel par le concile de Chalcédoine, qui se serait certainement insurgé contre toute tentative de porter atteinte à sa mémoire. Sur cette dernière se sont acharnés au contraire Justinien, le Ve concile et finalement le pape. Qu'entendaient-ils faire en l'inscrivant sur la liste des hérétiques catalogués? Simplement attirer l'attention sur l'hétérodoxie de sa doctrine? C'était chose faite par la condamnation de ses ouvrages et cette explication ne rendrait pas compte de la véhémence des polémiques sur la question de la licéité du jugement des morts? Ce que l'on prétendait par cette *damnatio memoriæ*, c'était trancher la question du sort éternel de l'évêque défunt, soit que l'on s'imaginât qu'atteignant le mort par delà le tombeau on le rangerait, au jour du jugement dernier, dans la catégorie des hérétiques, et donc des damnés, soit que l'on entendît exprimer sur son état présent une déclaration constituant, si l'on ose dire, une canonisation à rebours. L'un et l'autre point de vue sont indéfendables. Le premier suppose une juridiction de l'Église sur l'au-delà, qui de tout temps a été rejetée par une sage théologie. Le second implique une connaissance des réalités d'outre-tombe que jamais l'Église n'a revendiquée : elle canonise les saints, elle n'a jamais déclaré personne damné. Ainsi en suivant aveuglément Justinien, le Ve concile — et Vigile à sa suite — est sorti de sa compétence et s'est prononcé en une matière qui lui échappait. La sentence est de ce chef frappée de nullité.

2. *Antagonisme entre pape et concile.* — Cette seconde question a plus ou moins échappé aux historiens de la théologie qui, au XVIIe siècle, se sont occupés de cette affaire. La découverte tardive par Baluze de la « rédaction longue » aurait dû transformer du tout au tout le problème; elle n'a pas été suffisamment remarquée. Or, on se rappelle, voir col. 1906, que c'est exclusivement dans cette recension longue que sont insérées et la lettre de Justinien réclamant la radiation de Vigile des diptyques dans l'Église universelle, et la sentence du concile se ralliant à la décision impériale. Du fait qu'ils ont ignoré cet événement capital, les apologistes du Ve concile sont passés en dehors de la question. En fait, par leur séparation explicite d'avec le pape, les Pères du Ve concile ont frappé eux-mêmes de nullité toutes leurs décisions ultérieures, c'est à savoir le décret dogmatique de la séance du 2 juin, avec les anathématismes qui y sont annexés. Et ceci n'est pas seulement vrai de notre point de vue actuel; tel qu'il s'élaborait à ce moment même, le droit oriental exigeait, pour qu'il y eût concile œcuménique valable, la participation des cinq patriarches, celle par conséquent du titulaire du premier siège. Le concile s'en est si bien rendu compte que, par une anticipation singulière sur l'avenir, il a inauguré la distinction entre la chaire apostolique, avec laquelle il n'entendait pas rompre et le titulaire de ce siège : *inter sedem et sedentem.* Mais ce n'était là rien de moins qu'une sentence de déposition contre Vigile, qui était désormais considéré, comme sans pouvoirs. Par quoi justifier ce coup d'État ecclésiastique? Il est bien difficile de le dire. Tout au plus la démarche du basileus, suivi par le concile, pourrait-elle de leur point de vue trouver un semblant d'excuse dans ce fait que le soutien donné par Vigile aux doctrines « hérétiques » des Trois-Chapitres classait le pape au rang des hérétiques. Nous aurions ici une première esquisse de cette doctrine du « pape hérétique », destinée à une si curieuse fortune. L'idée en est exprimée assez clairement dans la lettre de Justinien au concile : *His igitur ab eo (Vigilio) factis, alienum christianis judicavimus nomen ipsius sacris diptychis recitari, ne eo modo inveniamur Nestorii et Theodori impietati communicantes.* Mais cette déposition ou, si l'on veut, cette suspension du pape « hérétique » ne saurait donner force opérante à la définition conciliaire. D'autant que, sur plusieurs points d'importance, elle prend le contre-pied de l'acte pontifical du 14 mai 553. Ci-dessus, col. 1907. On ne saurait donc nier l'antagonisme entre le pape et le concile, sinon en matière de doctrine, du moins sur des décisions de faits qui touchent d'assez près aux dogmes.

On dira, à la vérité, que Vigile après coup s'est rallié aux sentences conciliaires et que le *Judicatum* de la IIe indiction a constitué pour les décisions conciliaires une véritable *sanatio in radice.* On dira aussi qu'à supposer même la nullité de ce *Judicatum* — nullité qui tiendrait au manque de liberté de son signataire — l'approbation ultérieure des successeurs légitimes de Vigile et finalement de l'Église tout entière couvre toutes les irrégularités antérieures. C'est dans ce sens, nous paraît-il, qu'il faut rechercher la solution. Mais cette solution on n'y parviendra qu'après avoir élucidé un dernier problème.

3. *Antagonisme entre deux décisions pontificales.* — De fait il existe un antagonisme certain entre le *Constitutum* du 14 mai 553, où Vigile engageait sa responsabilité et qu'il déclarait équivalemment irréformable, et le *Judicatum* du 23 février 554 où, pour se conformer aux décisions du concile, le même pape réforme son premier jugement et casse, en termes exprès, sa première sentence. A la vérité l'écart entre les deux documents ne porte pas sur les doctrines professées

de part et d'autre. Il s'avère exclusivement sur des *questions de fait*. Laissons de côté le cas de Théodoret qui ne soulève pas de difficultés spéciales. Pour Théodore, Vigile qui, dans le premier jugement, a défendu que l'on touchât à la mémoire de l'évêque de Mopsueste, se rallie dans le second à l'indéfendable théorie du concile sur le jugement des morts. Beaucoup plus grave est l'antagonisme dans le cas d'Ibas. La première sentence reconnaît que la « lettre à Maris » est bien de l'évêque de Cyr, que c'est elle dont la lecture à Chalcédoine a amené la déclaration d'orthodoxie de son auteur et donc que la lettre elle-même est, en fin de compte, orthodoxe. La seconde sentence prend très exactement le contre-pied de la première : « la lettre à Maris est pleine d'hérésies — quelques-unes sont citées —; ce n'est pas elle qui, lue à Chalcédoine, aurait déterminé l'absolution d'Ibas; il est absolument interdit, sous peine d'anathème, d'affirmer que Chalcédoine lui ait donné la moindre approbation. » Il est à peine besoin de faire remarquer que ce sont là des contre-vérités évidentes. En tout état de cause nous avons bien ici *affirmatio et negatio ejusdem de eodem sub eodem respectu*. Cette affirmation d'une part et la négation antagoniste de l'autre, se lisent en deux documents qui prétendent à la même autorité. Il faut savoir constater cette évidence. Encore une fois ce n'est pas un conflit de doctrines que révèle notre analyse; les deux jugements contradictoires portent sur des faits : mais ces faits sont liés de si près à des questions de dogme qu'ils doivent prendre place dans cette catégorie des faits dogmatiques, sur lesquels on s'est âprement disputé, entre théologiens, au cours des XVIIe et XVIIIe siècles. Voir ici art. ÉGLISE, t. IV, col. 2188-2192. Encore que ceci n'ait pas été remarqué à cette date, car les documents n'avaient pas encore été entièrement publiés, il ne faut pas hésiter à dire que les jugements contradictoires de Vigile dans l'affaire des Trois-Chapitres doivent être versés au dossier de cette fameuse question théologique; il n'est pas malaisé de voir en quel sens ils déposent.

Il nous semble, d'ailleurs, que l'examen impartial des faits, en dehors de tout argument d'autorité, oblige à choisir comme seul valable le premier jugement de Vigile sur l'affaire des Trois-Chapitres. Extrêmement nuancé, il exprime au mieux la pensée de l'Église en cette question difficile. Tout en signifiant leur congé à des thèses insuffisamment assouplies de la théologie antiochienne, il évite de mettre en cause la bonne foi de ceux qui les ont produites et fait leur part aux conditions historiques dans lesquelles ces affirmations se sont énoncées. En d'autres termes, il a du développement dogmatique une conception beaucoup plus vraie que les anathèmes massifs et les condamnations sans appel du Ve concile. C'est à lui, pensons-nous, qu'il faut en définitive s'en tenir, ne conservant des définitions de l'assemblée de 553 que cela seulement qui n'est pas en désaccord formel avec la sentence pontificale. Ultérieurement d'ailleurs, les papes qui ont le plus urgé la soumission aux décrets du Ve concile ont laissé tomber tout ce qu'il y avait de caduc et dans les décrets conciliaires et dans le *Judicatum* de la IIe indiction. Ce que Pélage II et saint Grégoire le Grand, pour ne parler que des papes sur lesquels nous sommes suffisamment renseignés, ont demandé aux schismatiques d'Aquilée, c'est de renoncer à une séparation ecclésiastique qui n'avait pas de raison d'être, d'admettre — ce qui était la vérité — que Chalcédoine n'avait pas été mis en échec au point de vue dogmatique par Constantinople. Il ne leur est jamais venu à la pensée d'imposer à la créance des dissidents les affirmations controuvées du malheureux Vigile sur la lettre à Maris, ni l'opinion que Théodore de Mopsueste était au fond des enfers. En dernière analyse, l'étude de cette pénible affaire des Trois-Chapitres avertira le théologien de toute la complexité des problèmes où l'histoire interfère avec la dogmatique. Il y prendra des leçons de modestie dont l'importance, à nulle époque, ne saurait être sous-estimée.

La bibliographie des différentes parties de l'article a été donnée aux divers vocables qui se rapportent de près ou de loin à l'affaire des Trois-Chapitres. Voir : CHALCÉDOINE *(Concile de)*; CONSTANTINOPLE *(IIe concile de)*; ÉPHÈSE *(Concile d')*; [il n'y a pas malheureusement d'article sur le Brigandage d'Éphèse, voir EUTYCHÈS ET EUTYCHIANISME, t. V, col. 1587, L. Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église*, t. III, et Fliche-Martin, *Histoire de l'Église*, t. IV; cf. Paulin Martin, *Le pseudo-synode connu dans l'histoire sous le nom de Brigandage d'Éphèse;*] IBAS (qui renvoie à t. III, col. 1257 sq.); JUSTINIEN; LÉONCE DE BYZANCE; MONOPHYSISME (voir surtout t. X, col. 2220-2228 ce qui concerne le monophysisme sévérien); NESTORIUS (où l'on trouvera les indications nécessaires pour la consultation des *Acta conciliorum œcumenic.)*; ORIGÉNISME; PÉLAGE Ier et PÉLAGE II; PROCLUS DE CONSTANTINOPLE; THÉODORE DE MOPSUESTE; THÉODORET; THÉOPASCHITE *(Controverse)*; VIGILE.

I. SOURCES. — Elles ont été indiquées au cours de l'article pour chacune des questions, avec les indications des collections où les trouver, sauf pour ce qui est du Brigandage d'Éphèse; de celui-ci il reste : le procès-verbal en grec de la Ire session, lu à la Ire session de Chalcédoine; le procès-verbal en syriaque de la IIe session, trad. française par Paulin Martin dans la *Revue des sciences ecclésiastiques* d'Amiens, 1874, t. IX, p. 505-544; t. X, p. 22-61, 209-226, 305-339, 384-410, 518-543; texte et trad. anglaise de S. G. Perry, *The second synod of Ephesus*, Dartford, 1881; voir aussi les deux appels de Flavien de Constantinople et d'Eusèbe de Dorylée dans *Neues Archiv*, t. XI, 1886, p. 362 sq.

II. TRAVAUX. — Parmi les travaux anciens il faut au moins connaître : Noris, *Dissertatio historica de Synodo Va* (cf. art. NORIS); Garnier, *Dissertatio critica de Va synodo generali*, reproduite dans *P. G.*, t. LXXXIV, col. 455-548 et une autre dissertation publiée à la suite de ses scolies sur le *Breviarium* de Liberatus.

Les travaux plus récents sont énumérés dans Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles*, t. III *a*. Le plus important est le mémoire de L. Duchesne, *Vigile et Pélage*, dans *Revue des questions historiques*, 1884, t. XXXVI, p. 369; cf. art. de dom Chamard, *ibid.*, t. XXXVII, p. 540 sq., et réplique de Duchesne, *ibid.*, p. 579; la substance de ce mémoire est passée dans *L'Église au VIe siècle;* Savio, *Il papa Vigilio* dans *Civiltà cattolica*, 1903; P. Batiffol, *L'empereur Justinien et le Siège apostolique*, dans *Recherches de science rel.*, t. XVI, 1926, p. 193 sq.; R. Devreesse, *Le début de la querelle des Trois-Chapitres : la lettre d'Ibas et le tome de Proclus*, dans *Rev. des sc. rel.*, t. XI, 1931, p. 543 sq.; du même, l'introduction à l'éd. de Pélage, *In defensione trium capitulorum;* E. Caspar, *Gesch. des Papsttums*, t. I, 1933, c. III, p. 193-305 et les notes, p. 768-774.

É. AMANN.

TROMBELLI Jean-Chrysostome, chanoine régulier de Saint-Sauveur (1697-1784). — Né près de Nonantula le 5 mars 1697, Trombelli entra à seize ans dans l'ordre des chanoines réguliers de Saint-Sauveur dont il devint rapidement, par sa science et la dignité de sa vie, un des membres les plus éminents. Dès la fin de ses études, il fut nommé professeur de philosophie à Candiano, près de Padoue, puis il professa la théologie à Bologne. Abbé de Saint-Sauveur en 1737, procureur général en 1757, Trombelli devint général de son ordre en 1760. Il mourut en janvier 1784.

Outre ses œuvres poétiques et des vies de saint Joseph, de saint Joachim et sainte Anne, Trombelli est l'auteur des ouvrages suivants : 1. *De cultu sanctorum dissertationes decem quibus accessit appendix de cruce*, Bologne, 1re éd. 1740, 2e éd. 1751 sq., 6 vol. in-4°. Jean-Rodolphe Kiesling, professeur de théologie protestante à Leipzig, attaqua violemment cet écrit dans des *Exercitationes in quibus J.-Chr. Trombelli dissertationes de cultu sanctorum modeste diluuntur*, Leipzig, 1742-1746, 3 vol. in-4°. — 2. Trombelli répondit à ces critiques par : *Priorum quattuor de cultu sanctorum dissertationum vindiciæ*, Bologne,

1751, in-4°. — 3. *Mariæ sanctissimæ vita ac gesta cultusque illi adhibitus*, Bologne, 1761. — 4. *Tractatus de sacramentis per polemicas et liturgicas dissertationes distributi*, 1769-1783, 13 vol. in-4°, ouvrage inachevé, où l'auteur traite seulement du baptême, de la confirmation, de l'extrême onction et du mariage. — Trombelli a également édité l'*Ordo officiorum ecclesiæ Senensis*, composé en 1113 par Odcric, chanoine de Sienne, Bologne, 1766. On trouvera ses travaux patristiques dans Migne, *P. L.*, t. IV, col. 1149 sq.; t. X, col. 727 sq. et 877; t. XLVII, col. 1157; t. CXV, col. 1421.

L'œuvre de Trombelli est, malgré ses longueurs désespérantes, d'un certain intérêt et n'est pas à dédaigner; elle est une contribution de valeur à l'étude de la liturgie et de la théologie sacramentaire. L'auteur fait preuve d'une réelle érudition et d'une bonne volonté dans la critique.

Vincent Garofalo, *De vita J.-C. Trombelli commentarius*, Bologne, 1788, in-4°; Fantuzzi, *Notizie degli scrittori bolognesi*, t. VIII, Bologne, 1790, p. 122 sq.; Hergenröther-Kaulen, *Kirchenlexikon*, t. XII, 1901, col. 99-100; Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. Va, col. 331-334; Feller, *Dictionnaire historique*, t. VIII, 1850, p. 204; Moroni, *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica*, t. LXXXI, 1856, p. 96-97; Michaud, *Biographie universelle*, nouvelle éd., t. XLII, p. 193-194; *Nouvelle biographie générale*, 1866, col. 657-658. Dans la *Revue bénédictine*, t. XV, 1898, col. 97-99, dom Germain Morin étudie la paternité d'une *Epistula* faussement attribuée par Trombelli à saint Hilaire de Poitiers.

J. MERCIER.

TROMBETA ou **TUBETA Antoine**, frère mineur (XVIe siècle). — Originaire de Padoue, il fut lecteur ordinaire de métaphysique à l'université de cette ville, puis devint provincial. En novembre 1510, il fut nommé évêque d'Urbino; en mai 1515 il démissionna, fut nommé évêque d'Athènes et se retira à Padoue où il mourut trois ans plus tard, à l'âge de 82 ans. Sa production littéraire, qui est assez considérable, est surtout consacrée à faire connaître la doctrine métaphysique de Duns Scot, dont il publia, dès 1472, à Venise, le Commentaire sur le livre Ier des *Sentences*. Cf. ici, t. IV, col. 1943. Comme œuvres personnelles il a laissé : 1. *Quæstiones quodlibetales metaphysicæ*, au nombre de quarante-six, discutées à Padoue en 1493 et publiées à Venise, 1493, par son disciple Antoine de Padoue; le court traité *De divina futurorum contingentium præscientia*, est imprimé à la suite, ainsi qu'un *Tractatus formalitatum in Sirecti formalitates;* cf. ici, t. XIV, col. 3169. — 2. *Quæstiones in libros XII Metaphysices Aristotelis*, 1502, qui donne aussi le *De præscientia*. — 3. *Quæstio super articulis Gabrieli Biundo, sacerdoti Veneto, impositis*. — 4. *Tractatus de animarum plurificatione contra averroistas*, Venise, 1498. — 5. *Tractatus de efficientia primi principii ad mentem Aristotelis, cum quæstione : an adultus non baptizatus salvari possit secundum Scoti doctrinam*, Venise, 1513.

Wadding, *Scriptores ord. min.*, éd. de Rome, 1906, p. 30; Sbaralea, *Supplementum*, éd. de Rome, t. I, 1908, p. 98; Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. II, col. 1105-1106.

É. AMANN.

TRULLO (CONCILES IN). — Le IIIe concile de Constantinople de 680-681, VIe œcuménique, et le concile Quini-Sexte (692) sont quelquefois désignés par les historiens et les canonistes byzantins sous le nom de Ier et IIe concile *in Trullo*. Le Τροῦλλον était une salle circulaire surmontée par une coupole qui servait, dans le Sacré-Palais, aux réceptions solennelles et aux séances d'apparat. C'est dans cette salle que se tinrent les sessions du IIIe concile de Constantinople, de novembre 680 à octobre 681; et aussi celles du grand concile oriental convoqué en 692 par Justinien II pour ajouter des compléments disciplinaires aux Ve et VIe conciles œcuméniques (553 et 680), et qui porte dans l'histoire le nom de concile Quini-Sexte. C'est d'abord à cette dernière assemblée, paraît-il, que l'on ne savait trop comment nommer, que fut appliqué le vocable de *Concile in Trullo*. Plus tard, quand les Byzantins s'efforcèrent de mettre le Quini-Sexte sur le même pied que les conciles œcuméniques, ils s'avisèrent que le VIe concile, qui s'était tenu dans le même local, pourrait s'appeler le premier concile *in Trullo*, le Quini-Sexte devenant ainsi le deuxième *in Trullo*.

Voir les deux articles CONSTANTINOPLE *(IIIe concile de)*, t. III, col. 1259-1274; et QUINISEXTE *(Concile)*, t. XIII, col. 1581 sq.

É. AMANN.

TUNSTALL Cuthbert, ecclésiastique et humaniste anglais, 1474 (?)-1559. — Né à Hackforth (Yorkshire), en 1474 (probablement, en tout cas, entre 1470 et 1476), Tunstall fit de solides études dans diverses universités de Grande-Bretagne et du continent et les termina à Oxford. Le roi Henri VIII, dont il avait conquis les bonnes grâces, le nomma évêque de Londres le 10 septembre 1522 puis, le 21 février 1530, évêque de Durham, en remplacement du cardinal Wolsey. Tunstall eut la faiblesse de montrer sa reconnaissance en approuvant le divorce du roi. Par la suite, il se ressaisit et refusa le serment de suprématie, ce qui lui valut d'être envoyé en prison par ordre d'Élisabeth. Tunstall mourut le 18 novembre 1559. On a de lui, entre autres écrits : *De veritate corporis et sanguinis Domini Nostri Jesu Christi in eucharistia*, Paris, 1554, in-8°; *Contra impios blasphematores Dei prædestinationis*, Anvers, 1555, in-8°.

Dictionary of national biography, t. XIX, p. 1237-1249; *The Encyclopædia britannica*, t. XXVII, p. 410; Gillow, *Literary and biographical History... of the english catholics*, t. III, p. 70; Conyers Read, *Bibliography of british history. Tudor Period*, Oxford, 1933, n° 1348 et 1405; Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. II, col. 1463-1464; Moréri, *Le grand dictionnaire historique*, t. X, p. 246; Michaud, *Biographie universelle*, t. XLI, p. 662-663; Hoefer, *Nouvelle biographie générale*, t. XLV, col. 698-700; Peignot, *Dictionnaire critique... des principaux livres condamnés au feu*, etc., t. II, Paris, 1806, p. 167; Eubel, *Hierarchia catholica*, t. III, *passim;* G. Constant, *La réforme en Angleterre (Édouard VI)* Paris, 1939, *passim* (voir l'index).

J. MERCIER.

TURCO Thomas, né à Crémone à la fin du XVIe siècle. Jeune encore, il entra dans l'ordre de saint Dominique où il fit de brillantes études. Il appartenait à la province lombarde. Thomas Turco enseigna la philosophie et la théologie en plusieurs couvents et obtint la première chaire au couvent de Bologne. En 1629, le chapitre général, accepta sa maîtrise en théologie et l'institua régent du *Studium generale* de Bologne, puis il fut appelé par le Sénat de Venise pour enseigner la métaphysique à Padoue. Sa première leçon est du 8 novembre 1638. En décembre 1643 il fut nommé procureur général de son ordre par décision d'Urbain VIII, à la mort de Dominique de Gravina. Il fut élu maître général au chapitre de l'année suivante en remplacement de maître Ridolphi cassé de sa charge. Il visita son ordre en commençant par la France, puis la Belgique, l'Espagne, présida le chapitre général de Valence (1647). Il revint à Rome en 1648. Il se montra un théologien de grand mérite, défenseur ardent de la doctrine de saint Thomas et des décrets du Saint-Siège. Il mourut le 1er décembre 1649 et fut enseveli dans l'église de la Minerve. On a de lui *Prælectiones theologicæ; Tractatus de conceptione B. Virginis;* un *Tractatus* sur le titre d'immaculée donné à la Vierge; des Encycliques adressées à l'ordre.

Quétif-Échard, *Scriptores ord. præd.*, t. II, col. 535-536; Mortier, *Histoire des maîtres généraux des frères prêcheurs*, t. VI, p. 496 sq.

A. MARILLIER.

TURIN (CONCILE DE), début du v[e] siècle. — Diverses collections canoniques, à commencer par l'*Hispana*, donnent sous la rubrique *Concilium Taurinense* ou *C. Tauritanum* la lettre synodale et les canons d'une assemblée tenue à Turin le 22 septembre d'une année qui n'est pas désignée. Sur la date et la signification de cette assemblée, un différend assez animé s'est ému naguère entre érudits. Il paraît à présent définitivement réglé; toutefois il y a lieu de le rappeler à cause de quelques conclusions que certains avaient voulu tirer des dispositions prises par le concile.

I. Les documents conciliaires (Mansi, *Concil.*, t. III, col. 859). — La synodale de l'assemblée est adressée aux évêques des Gaules et des cinq provinces (c'est-à-dire des provinces en lesquelles avait été divisée l'ancienne *Provincia Romana*). C'est à la demande des évêques gaulois que le concile s'est réuni pour juger les différends, tous d'ordre personnel ou tout au plus disciplinaire, qui lui avaient été soumis, par les évêques en question. Le concile souhaite que les décisions prises ramènent la paix et mettent un terme à certaines agitations qui ne sont pas toutes inspirées par le zèle chrétien. Suivent les huit canons qui expriment les sentences de l'assemblée.

1. Proculus, évêque de Marseille, réclamait les droits de métropolitain sur les Églises de la II[e] Narbonaise, en excipant du fait que ces Églises avaient été de son ressort et que lui-même y avait ordonné des évêques. Mais d'autres évêques protestaient là-contre et prétendaient qu'ils ne devaient pas être soumis à un prélat résidant dans une autre province (Marseille faisait partie en effet de la province de Viennoise). Le concile s'arrête à une transaction : Proculus conservera, sa vie durant, la dignité et les droits de métropolitain sur les Églises de II[e] Narbonaise qui ont toujours été considérées comme ses suffragantes *(suas parochias)* et sur celles où il a ordonné des évêques. Le concile suppose donc qu'à la mort de Proculus une autre organisation ecclésiastique se substituera à cet arrangement provisoire. — 2. Les évêques des deux villes d'Arles et de Vienne se disputent la prééminence dans la province de Viennoise. Celui des deux qui prouvera que sa ville est la métropole (civile) aura les droits métropolitains dans toute la province. Mais le concile suggère en même temps une solution pacifiante : que les Églises voisines de ces deux villes se groupent autour de celle qui est la plus proche et lui constituent un ressort métropolitain. — 3. Règlement de questions personnelles soulevées par certaines ordinations (épiscopales), conférées plus ou moins régulièrement par les évêques Octavius, Ursion, Remi et Trifère. On tient compte de leur bonne foi pour les ordinations antérieures; mais si, à l'avenir, ils passaient outre aux statuts des anciens, le consacré serait privé de l'honneur du sacerdoce, le consécrateur perdrait tout droit et de conférer l'ordination et d'assister aux conciles. — 4. La sentence portée contre un laïque Palladius, qui avait soulevé contre un prêtre une fausse accusation, est confirmée. — 5. Même disposition prise contre un prêtre, Exupérantius, qui a été excommunié par son évêque. — 6. Les évêques gaulois qui sont en communion avec Félix de Trèves (considéré comme partiellement responsable de l'exécution de Priscillien et de ses compagnons, voir ici t. XIII, col. 393, et dont s'était séparée la majeure partie de l'épiscopat gaulois) ont envoyé une délégation à Turin (pour demander leur réintégration dans la grande Église); on admettra ceux qui se sépareront de Félix, selon les dispositions des lettres d'Ambroise, de vénérée mémoire, et de l'évêque de Rome (Sirice), qui ont été lues en séance et devant les envoyés en question. — 7. Défense est faite aux évêques de recevoir le clerc d'un évêque voisin ou de promouvoir à un ordre un laïque venant d'ailleurs, ou de recevoir à la communion un clerc déposé. — 8. Quiconque a été ordonné d'une manière illégale, ou qui a eu des enfants étant dans le ministère ne pourra être promu à un degré supérieur.

L'intérêt de ces canons — abstraction faite du 6[e] relatif au schisme de Trèves — consiste surtout en ceci que, pour prévenir de trop fréquents conflits de juridiction, le concile s'efforce de renforcer d'une part, de délimiter d'autre part l'autorité de l'évêque dans son diocèse et en même temps d'organiser dans la Gaule l'institution métropolitaine qui, depuis un siècle, fonctionnait en Orient. En cette région, l'organisation ecclésiastique s'était vite calquée sur l'organisation civile. Les Églises d'une même province civile s'étaient groupées autour de l'évêque de la capitale provinciale, en attendant qu'un peu plus tard les chefs des différentes métropoles ecclésiastiques reconnussent comme chef l'évêque de la capitale du « diocèse » civil. Cette organisation avait été reconnue, de manière plus ou moins explicite, par le concile de Nicée, can. 6; cf. ici, t. XI, col. 411. Elle mit plus de temps à pénétrer dans les Gaules, où il semble que les droits métropolitains, alors fort considérables, étaient surtout exercés par les évêques dont le siège se recommandait par son antiquité, son importance, les souvenirs qui se rattachaient à sa fondation. C'est de ce chef que Proculus de Marseille, bien que sa ville épiscopale ressortît à la province de Viennoise, prétendait exercer une vraie juridiction sur des Églises rattachées à la II[e] Narbonaise. De même encore les deux sièges de Vienne et d'Arles se disputaient la primatie dans la province de Viennoise, Vienne excipant du fait qu'elle était la capitale provinciale, Arles se réclamant de la présence, toute récente d'ailleurs, de la préfecture du prétoire des Gaules qui venait d'y être transportée. Le concile semble faire droit aux réclamations qui se fondent sur l'usage oriental. L'idéal est de reconnaître les droits métropolitains à l'évêque de la capitale civile de la province. Mais, dans l'intérêt de la paix, il fait quelques concessions. Proculus de Marseille continuera, de son vivant, à exercer la primauté sur les Églises où il a déjà fait acte de juridiction. Ce privilège néanmoins est viager; lui mort, Marseille redeviendra un simple siège de la Viennoise. Pour cette dernière province, elle reconnaîtra comme chef ecclésiastique celui des deux évêques, d'Arles ou de Vienne, qui fera la preuve que sa ville est vraiment la capitale provinciale. Le concile suggère d'ailleurs, un règlement plus amiable. La Viennoise ecclésiastique se scinderait en deux provinces qui grouperaient respectivement autour d'Arles et de Vienne les Églises les plus voisines de chacune de ces villes. Les ressorts métropolitains étant une fois constitués, il faudra s'en tenir de manière absolue aux règles suivant lesquelles le métropolitain est seul qualifié pour procéder aux ordinations épiscopales. Le canon 3 est particulièrement explicite en ce sens; tout en passant l'éponge sur le passé, il considère comme gravement coupables les promotions qui seraient faites ultérieurement à l'encontre de la règle. Ces sages mesures ne devaient pas ramener aussitôt la paix. On dira à l'art. Zosime comment l'administration brouillonne de ce pape devait susciter de nouveaux troubles dans la Gaule du sud-est. Les mesures prises par lui allaient directement, en effet, contre les dispositions prises au concile de Turin; elles devaient amener une vive réaction des intéressés.

II. Date et signification du concile. — En écrivant ceci, nous supposons que le concile de Turin s'est tenu bien antérieurement au pontificat de Zosime, à une date très voisine de l'an 401, ce que reconnaissent la presque totalité des critiques. Il en serait

autrement et le concile prendrait, pour l'histoire de la papauté, un intérêt beaucoup plus considérable, si l'on pouvait établir qu'il est une réponse directe de l'épiscopat de la Gaule cis- et transalpine aux « prétentions » du pape Zosime. Ce sont les vues qui ont été émises par E.-Ch. Babut, *Le concile de Turin. Essai sur l'histoire des Églises provençales au Ve siècle et sur les origines de la monarchie ecclésiastique romaine (417-450)*, Paris, 1904, et qui, aussitôt que produites, ont suscité les plus vives contradictions.

La question semble dominée par celle de la date du concile. Rassemblant les divers indices relatifs à un synode de Turin, Ch. Babut en relève dans plusieurs lettres du pape Zosime : dans la lettre *Postquam a nobis*, Jaffé, n. 330, *P. L.*, t. xx, col. 656, où le pape fait le procès de Lazare d'Aix; dans la lettre *Cum adversus*, Jaffé, n. 331; col. 662, qui renouvelle les mêmes griefs; dans la lettre *Multa contra veterem*, Jaffé, n. 334; col. 665, où il est parlé des agissements de Proculus de Marseille au concile de Turin, agissements qui ont vivement ému le pape. Ajouter aussi la lettre *Quid de Proculi*, Jaffé, n. 333; col. 668, où il est question du même synode, bien que le nom de Turin ne soit pas prononcé. Mais, à en croire Ch. Babut, il ne s'agirait pas, dans ces deux dernières lettres, de la même assemblée qui est visée dans les deux premières. Celle-ci, où Lazare — ce que lui reproche amèrement Zosime — mit en cause le saint évêque Brice, successeur de saint Martin à Tours, s'est tenue, pense Babut, en 405. L'autre est postérieure d'une douzaine d'années et c'est à elle que remontent la synodale et les huit canons cités plus haut.

Voici comment s'explique la genèse de cette assemblée de 417. Presque au lendemain de son élection, le 22 mars 417, le pape Zosime, circonvenu par l'évêque d'Arles, Patrocle, adresse aux évêques des Gaules la décrétale *Placuit*, Jaffé, n. 328; col. 642, qui constitue Patrocle métropolitain des provinces de Viennoise et des deux Narbonaises. Lésé dans ses prétendus droits, l'évêque de Marseille, Proculus, trouve le moyen de dresser contre la décision pontificale l'épiscopat de la Gaule méridionale; la cause de Proculus est portée devant un concile réuni à Turin, qui, sans la nommer, répond à la décrétale *Placuit*, en maintenant Proculus, sa vie durant, dans la jouissance des droits acquis (can. 1), et en favorisant Vienne dans sa lutte contre Arles (can. 2). C'est contre cette attitude, gravement attentatoire à la dignité du Saint-Siège, que Zosime s'élève dans les lettres *Quid de Proculi damnatione*, Jaffé, n. 333; col. 668, où sont confirmés à l'encontre des prétentions de Proculus, les droits de Patrocle; *Multa contra veterem*, Jaffé, n. 334; col. 665, où le pape dénonce aux évêques de la Viennoise et de la IIe Narbonaise les méfaits de Proculus; *Mirati admodum sumus*, Jaffé, n. 332; col. 666, où il interdit à l'évêque Hilaire de Narbonne d'empiéter, dans la province de Ire Narbonaise, sur les droits qui ont été donnés à Patrocle d'Arles. Au même sujet se rapporteraient les lettres *Licet proximæ*, Jaffé, n. 337 (pas dans *P. L.*), *Cum et in præsenti*, Jaffé, n. 340; col. 673, *Non miror Proculum*, Jaffé, n. 341; col. 674, qui, toutes, insistent sur le respect dû aux décisions pontificales, censées mises en échec par la manifestation du concile de Turin. Si cette présentation des événements est exacte, on comprend que Ch. Babut ait pu voir dans le synode de Turin la première manifestation du gallicanisme ecclésiastique. « Si nos canonistes du XVIIe et du XVIIIe siècle, écrit-il, avaient reconnu la date et la signification de la *Lettre synodale*, ils auraient rendu le concile de Turin célèbre. Tous les défenseurs des libertés gallicanes auraient autorisé leur résistance aux prétentions ultramontaines de ce précédent antique et décisif. L'assemblée de 1682 se fût placée sous le patronage de l'assemblée de 417. » *Op. cit.*, p. 211.

Le malheur est que les fondements de cette thèse sont ruineux. Présentée comme on vient de le faire, la succession chronologique des documents relatifs aux affaires ecclésiastiques de la Gaule du sud-est ne tient pas, quand l'on y regarde d'un peu près. Ch. Babut est d'abord obligé de donner à la *Lettre synodale* du concile de Turin une date précise : aux mots *X kalendas octobris* du texte, il ajoute la date consulaire, *Honorio XI et Constantio II coss.* (= a. 417) que ne fournit aucun manuscrit. Cette addition fût-elle admise, on se heurte à une nouvelle difficulté chronologique : le concile se serait donc ouvert le 22 septembre 417, et, dès les derniers jours de septembre, le pape aurait réagi : la lettre *Quid de Proculi* est expressément datée du 29 *(III kal. oct.)*, peut-être même du 26 septembre; les autres lettres relatives à l'affaire se situent également dans les derniers jours du mois, à des dates où il était matériellement impossible d'avoir à Rome connaissance des décisions de Turin. Pour rendre vraisemblables ses arrangements, Ch. Babut est donc obligé de remanier complètement la chronologie des lettres de Zosime, sans aucun égard pour la tradition manuscrite. Admît-on tout ce maquillage, qu'il reste pour l'interprétation de cette littérature des difficultés considérables. La plus grave est celle du dédoublement du concile de Turin; rien, absolument rien ne laisse entrevoir que l'assemblée visée par Zosime dans les lettres 330 et 331 soit différente de celle qui est expressément désignée dans la lettre 334, et dont les décisions — correspondant d'une manière très exacte aux deux premiers canons de Turin — sont rappelées dans la lettre 333 : *Per indebita a synodo Proculus irrepserat*. Quant à l'idée que les décisions prises à Turin seraient une réponse — et combien insolente — à la décrétale *Placuit*, elle est de la dernière invraisemblance. A coup sûr les mesures prises par Zosime en faveur de Patrocle d'Arles et contre Proculus ont causé quelque émoi dans le sud-est de la Gaule et l'on dira, à l'art. ZOSIME, quelles furent les réactions de l'évêque de Marseille. Mais de cette opposition qui se contentait d'ignorer les décisions prises par le pape, à la manifestation vraiment schismatique qu'est, dans le système de Ch. Babut, l'assemblée de Turin il y a loin. « Que le décret (du pape Zosime), dit excellemment L. Duchesne, ait soulevé des critiques en Provence, qu'il ait donné lieu à des protestations de la part des évêques lésés, c'est ce qui est vraisemblable et attesté. Que les évêques de la Haute-Italie se soient beaucoup émus de cette affaire, c'est ce qui n'est ni vraisemblable ni attesté. Que le métropolitain de Milan et ses collègues se soient ingérés à juger ce conflit après le pape; qu'ils se soient réunis en concile pour casser un décret du Siège apostolique, c'est ce qui est monstrueux et sans exemple. Une pareille attitude eût été simplement schismatique. Et ce qui ajoute encore à l'invraisemblable, c'est que ce concile italien qui s'ingérait à reviser les décisions du Siège apostolique, aurait poussé l'insolence jusqu'à affecter de les ignorer. La prétérition serait vraiment trop forte. Ce concile de révoltés eût été une assemblée de gens mal élevés. » *Le concile de Turin*, dans *Revue historique*, t. LXXXVII, 1905, p. 291-292.

En résumé, la correspondance du pape Zosime relative aux affaires du sud-est de la Gaule suppose bien l'existence d'un concile tenu à Turin mais ce concile appartient déjà au passé. Le pape a cherché à se renseigner sur lui et il fournit, à son sujet, des précisions que ne contiennent ni la Lettre synodale, ni les canons conservés. C'est en tenant pour non avenues les décisions de cette assemblée en matière d'organisation ecclésiastique, qu'il donne à Patrocle d'Arles une si-

tuation exceptionnellement importante. Décrétale *Placuit* du 22 mars 417, Jaffé, n. 328; *P. L.*, col. 642. Contre les résistances suscitées par ce coup de force, il maintient envers et contre tout les décisions prises par lui. Cela l'amène à exprimer, sur l'assemblée de Turin et la manière dont les affaires s'y sont déroulées, des jugements sans bienveillance. Mais toute cette histoire du pontificat de Zosime, loin de constituer, comme le voudrait Ch. Babut, le premier chaînon d'une série de manifestations de l'épiscopat contre les prétentions du Siège apostolique, montrerait bien plutôt la conscience qu'avait de ses pouvoirs et de ses droits le titulaire de l'Église romaine.

On trouvera une bibliographie sommaire dans une longue note de Leclercq, de l'*Histoire des conciles*, t. II *a*, p. 129-134. Notons seulement l'essentiel du débat : celui-ci a pour point de départ un mémoire de L. Duchesne, finalement imprimé dans les *Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule*, t. I, Paris, 1894, c. II, sur la primatie d'Arles. Ce sont les conclusions de Duchesne qui sont attaquées par E.-Ch. Babut, *Le concile de Turin. Essai sur l'histoire des Églises provençales au Ve siècle et sur les origines de la monarchie ecclésiastique romaine (417-450)*, Paris, 1904. Ce travail de Babut provoque, de divers côtés, d'assez vives contestations. Babut répond spécialement aux critiques de L. Duchesne et de Chr. Pfister : *La date du concile de Turin et le développement de l'autorité pontificale au Ve siècle*, dans la *Revue historique*, t. LXXXVII, 1905, p. 57-82; à quoi L. Duchesne répond, même revue, même année, p. 278-302. Le plus récent historien de la papauté, E. Caspar, juge cette réplique de Duchesne absolument décisive : il n'y a qu'un seul concile de Turin, qui doit se situer entre 397 et 401, *Geschichte des Papsttums*, t. I, p. 287 et 601. Voir aussi P. Batiffol, *Le Siège apostolique*, Paris, 1924, p. 210.

É. AMANN.

TURLUPINS. — Secte médiévale plus ou moins apparentée aux béghards. Voir ici t. II, col. 528 sq. L'origine du mot est obscure; l'étymologie qui le fait venir de *turris* et de *lupus* (qui s'assemblent comme des loups en de vieilles tours) est certainement fantaisiste. Eux-mêmes se nommaient « la société de la pauvreté ». C'est sous le règne de Charles V de France (1364-1380) que quelques documents, trop rares à notre gré, signalent leur existence. Ils auraient été découverts par l'Inquisition, toujours vigilante à l'endroit des béghards, à Paris et dans l'Ile-de-France. Mais leur centre de diffusion aurait été plutôt la Savoie et le Dauphiné, ce qui tendrait à les mettre en rapports plus ou moins directs avec les vaudois, demeurés nombreux dans les hautes vallées des Alpes. Ce que nous savons de plus clair, c'est que, à l'été 1372, fut poursuivie par l'Inquisition et finalement brûlée, le 2 juillet, Jeanne Debanton, une prophétesse exaltée de la secte; en même temps fut livré aux flammes le cadavre d'un prédicateur anonyme, mort quelque peu auparavant dans la prison où il était enfermé. Divers objets ayant appartenu à la secte furent brûlés en même temps. Les comptes de la cour royale contiennent trace des paiements faits pour tous les frais de justice. L'année suivante, 27 mars 1373, le pape Grégoire XI félicitait le roi de France de son zèle dans la circonstance et lui demandait de continuer son aide à l'Inquisition pour la lutte contre cette hérésie. Texte dans Rinaldi, *Annales*, an. 1373, n. 19. C'est tout pour le XIVe siècle. Un peu plus tard, Gerson, qui ne paraît pas les avoir connus directement, en signale dans la région de Lille; dans une phrase qui a été recopiée par Pratéolus, il caractérise leurs doctrines et, leur prêtant des aberrations morales de divers genres, il les appelle *Epicurei sub tunica Christi*. Précisant, il ajoute que, d'après eux, le chrétien, s'il a atteint un certain degré de perfection, n'est plus capable de pécher et peut s'abandonner sans scrupule à toutes ses inclinations. Ce sont proprement les maximes que, un peu de tous côtés, on prêtait aux frères du libre esprit. Voir ici, t. VI, col. 800. C'est à cette tendance que semblait les rattacher le pape Grégoire XI dans la bulle citée plus haut. Quant aux accusations précises selon lesquelles les sectaires, dans leurs réunions secrètes, se seraient entièrement dévêtus, pour rappeler l'innocence du paradis terrestre, c'est monnaie courante depuis le XIIe siècle quand il s'agit d'hérétiques quelconques; il n'y a peut-être pas grand fond à faire sur elles. Moins encore sur cette généralisation que Gerson ajoute : *Cynicorum philosophorum more omnia verenda publicitus gestabant et in publico velut jumenta coibant, instar canum in nuditate et exercitio membrorum pudendorum degentes.* En bref, ni le rattachement des turlupins aux frères du libre esprit, ni le fait qu'ils auraient préconisé des maximes antinomistes ou pratiqué des rites inconvenants ne nous paraissent assurés. Le plus sûr est de suspendre son jugement. Retenons plutôt le titre qu'ils se donnaient eux-mêmes de « compagnons de la pauvreté », ce qui nous ramène au béghardisme et aux doctrines des fraticelles. On sait avec quelle sauvagerie furent, au cours du XIVe siècle, persécutées ces tendances. Jusqu'à quel point sous la pratique de la pauvreté apostolique s'abritaient des spéculations teintées de panthéisme, jusqu'à quel point ces doctrines panthéistes étaient-elles génératrices d'un quiétisme malsain, jusqu'à quel point ce quiétisme inspirait-il, comme il est arrivé en d'autres temps et d'autres lieux, un antinomisme caractérisé, tout cela est extrêmement difficile à dire. En tout état de cause le mot de turlupinade est resté dans la langue avec un sens d'ailleurs adouci, mais où se révèle encore le caractère mi-partie grotesque, mi-partie obscène que l'on prêtait à la secte.

Les meilleurs renseignements sont encore ceux qui sont rassemblés dans Bayle, *Dictionnaire*, art. *Turlupins;* Bayle est au fait des quelques textes essentiels, qu'il critique avec finesse : Gaguin, *Vie de Charles V;* du Tillet, *Chronique de France sous Charles V;* Maizerai, *Abrégé chronologique*. On ajoutera Gerson, *Tractatus de examinatione doctrinarum*, part. II, VI, éd. d'Anvers, t. I, p. 550; Lea, *A history of the Inquisition in the middle-ages*, t. II, 1886, quelques documents fournis par Frédéricq, *Corpus documentorum inquisitionis hæreticæ pravitatis neerlandicæ*, t. I, Gand-La Haye, 1889, p. 409-412. Pour une bibliographie plus générale, se reporter à FRÈRES DU LIBRE ESPRIT, t. VI, col. 800.

É. AMANN.

TYCONIUS, exégète donatiste de la seconde moitié du IVe siècle. La vie de Tyconius est à peu près inconnue. Né en Afrique, peut-être aux environs de 330, il avait été élevé dans la foi donatiste et avait reçu l'instruction la plus complète dans les lettres sacrées et profanes. Pendant longtemps, semble-t-il, il n'éprouva aucun doute sur la valeur des arguments mis en avant par les donatistes : en 366, il n'avait encore rien écrit, car saint Optat ne le mentionne pas dans son grand ouvrage. Peu à peu, à force de réfléchir et de lire, il découvrit cependant les points faibles du système et il osa le dire en toute franchise dans des ouvrages de controverse. Le chef du donatisme, Parménien, commença par le réfuter dans une lettre qu'il lui adressa personnellement. Mais Tyconius ne se laissa pas convaincre : vers 380, il fut exclu du parti par un concile. Il ne put d'ailleurs pas se décider à se rallier à l'Église catholique. Il resta donc isolé et, laissant de côté la polémique qui ne lui avait valu que des déboires, il se livra à l'exégèse. Il dut mourir aux environs de 390.

Gennade, *De vir. ill.*, n. 18, nous a laissé la liste de ses ouvrages : deux livres de controverse, *De bello intestino* et *Expositiones diversarum causarum;* un manuel d'exégèse : *Liber regularum;* un commentaire sur l'Apocalypse.

Les livres de controverse peuvent avoir été écrits entre 370 et 375. Le premier a dû suivre de près le schisme de Rogatus, qui, en brisant l'unité donatiste, avait enlevé le meilleur de leur force aux arguments opposés par les schismatiques à l'Église catholique; le second, de quelques années postérieur, a été présenté comme une réponse à des objections. Ces deux livres sont perdus, mais nous en connaissons les thèmes principaux grâce à saint Augustin, qui s'y réfère souvent au cours de ses controverses avec les donatistes. *Contra Epistolam Parmeniani*, I, 1; II, 13, 14; III, 3, 17; *Epist.*, XCIII, 10, 43-44; LXXXVII, 10 etc. L'idée essentielle de Tyconius était celle de l'universalité de l'Église. Selon les promesses formelles de Dieu, promesses maintes fois répétées et consignées dans les Livres saints, l'Église doit être universelle; elle l'est devenue peu à peu; elle l'est aujourd'hui; elle le restera toujours. Elle ne peut donc pas s'être maintenue seulement en Afrique, comme l'enseignent les disciples de Donat. Les fautes de quelques-uns n'ont pu empêcher la réalisation des promesses divines sur sa durée perpétuelle dans le monde entier. Avec de telles idées, comment Tyconius pouvait-il rester donatiste? Saint Augustin ne le comprenait pas et nous ne le comprenons pas davantage. Sans doute, faut-il tenir compte de la force des traditions et de la puissance des préjugés.

L'ouvrage le plus important de Tyconius est le *Liber regularum*, qui est une sorte de manuel d'exégèse, un guide pour l'interprétation des Écritures : « J'ai cru nécessaire, explique l'auteur, d'écrire un livre de règles, où je forgerais comme des clés et des lampes pour pénétrer dans les mystères de la Loi. En effet, il y a certaines règles mystiques, qui éclairent tous les recoins de la Loi et dont l'ignorance dérobe aux yeux les trésors de la vérité. Si la théorie de ces règles est acceptée avec tout l'empressement que nous mettons à la communiquer, toutes les portes closes s'ouvriront et les ténèbres seront dissipées : ces règles seront comme des sentiers de lumière, grâce auxquels on pourra se lancer à travers l'immense forêt de la prophétie, sans risquer de s'y perdre. » *Lib. regul.*, procem., p. 1.

Les règles proposées sont au nombre de sept, dont voici les titres : *De Domino et corpore ejus; De Domini corpore bipartito; De promissis et lege; De specie et genere; De temporibus; De recapitulatione; De diabolo et ejus corpore.*

La thèse fondamentale de l'auteur, c'est que l'Ancien Testament est partout la figure du Nouveau. Il faut donc lire l'Ancien Testament en fonction des réalités qui sont décrites dans le Nouveau. Le Christ est un avec son Église : ce qui est dit du Christ peut aussi s'appliquer à l'Église (règle 1). L'Église elle-même est faite de bons et de méchants : il faut prendre garde à ceux que vise telle ou telle page du texte sacré (règle 2). Les mauvais chrétiens forment le corps du diable : nombreuses sont les prophéties qui les concernent et où l'on passe parfois du diable lui-même à ses membres (règle 7).

L'Esprit de Dieu passe sans transition de l'espèce au genre ou du genre à l'espèce; il importe de faire attention au mouvement de la pensée pour comprendre les prophéties (règle 4). Tous les chiffres de l'Écriture ont leur signification mystérieuse, en particulier ceux qui sont relatifs à la chronologie : le tout est de les bien comprendre et pour cela de connaître leur valeur cachée (règle 5). Souvent un même passage présente un sens historique et un sens typique, vise à la fois le présent et l'avenir : il s'agit de ne pas se contenter d'une seule de ces interprétations, mais de se souvenir qu'elles s'éclairent et s'appuient mutuellement (règle 6). La règle 3 sur les promesses est en réalité la réponse à une difficulté : Tyconius montre comment la Loi ne contredit pas la foi annoncée par le Nouveau Testament.

Les règles de Tyconius nous semblent aujourd'hui assez banales. Au temps où elles parurent, elles ne l'étaient assurément pas, du moins en Occident, où personne ne s'était soucié jusqu'alors de formuler des principes généraux d'exégèse. Aussi obtinrent-elles beaucoup de succès, surtout chez les catholiques : dès 396, saint Augustin les signalait à l'attention de saint Aurèle de Carthage, *Epist.*, XLI, 2; plus tard il eut souvent l'occasion d'en recommander la lecture, *Quæstiones in Heptateuch.*, II, 47, 102; *Epist.*, CCXLIX; *De doctrina christ.*, III, 30-37, 42-56. Ce succès ne se ralentit pas : nous voyons encore Cassiodore, saint Isidore de Séville, saint Bède, louer les *Règles* de Tyconius, ou même les résumer à l'usage de leurs lecteurs.

Tyconius lui-même devait appliquer les principes posés par les règles dans le commentaire de l'Apocalypse. Ce commentaire est perdu sous sa forme originale; mais, comme beaucoup d'anciens s'en sont inspirés, lorsqu'ils ne se sont pas contentés de le copier, on peut à peu près le reconstituer. Ce sont surtout Primasius d'Hadrumète et Beatus de Liebana (vers 776) qui nous permettent, grâce à la fréquence et à la fidélité de leurs emprunts, de retrouver non seulement les idées, mais souvent les expressions mêmes de Tyconius.

Le commentaire de l'exégète donatiste est intéressant à plusieurs titres : l'historien y retrouve de nombreuses allusions aux diverses circonstances du schisme donatiste qui auraient été, paraît-il, prédites par l'apôtre saint Jean. L'exégète y découvre une interprétation toute allégorique et spirituelle de l'Apocalypse. Enfin le théologien n'y lit pas sans quelque surprise ces lignes qui semblent annoncer *La cité de Dieu* de saint Augustin : « Il y a deux cités : la cité de Dieu et la cité du diable... De ces deux cités, l'une veut servir le monde, l'autre le Christ. L'une désire régner sur ce monde, l'autre fuir ce monde. L'une s'afflige, l'autre se livre à la joie. L'une frappe, l'autre est frappée. L'une tue, l'autre est tuée... Ces deux cités montrent la même ardeur, l'une à mériter la damnation, l'autre à mériter le salut. »

La première édition du *Liber regularum* est celle de Grynæus, Bâle, 1569. La *P. L.*, t. XVIII, col. 15-65 reproduit l'édition de Gallandi, Venise, 1772. Une édition critique est due à F. Burkitt, *The book of Rules of Tyconius*, collection *Texts and Studies*, t. III, fasc. 1, Cambridge, 1894. Le *Livre des règles* ne nous est pas parvenu en entier; le c. VII est interrompu avant la fin dans tous les manuscrits que nous possédons.

Le commentaire de Beatus sur l'Apocalypse a été édité par H.-F. Brez, *S. Beati presbyteri hispani Liebanensis, in Apocalypsim... commentaria*, Madrid, 1770; et plus récemment par H.-A. Sanders, *Beati in Apocalypsim libri duodecim*, Rome, 1930.

L'étude la plus importante qui ait été récemment consacrée à Tyconius est celle de P. Monceaux, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, Paris, 1920, t. v, p. 165-219. Voir aussi Hahn, *Tyconius-Studien*, Leipzig, 1900; Haussleiter, *Die Kommentare des Victorinus Ticonius und Hieronymus zur Apokalypse*, dans *Zeitschr. für kirchl. Wissensch.*, t. VII, 1886, p. 239-257; Ramsay, *Le commentaire de l'Apocalypse par Beatus de Liebana*, dans *Rev. d'hist. et de littér. relig.*, t. VII, 1902, p. 419 sq.; Souter, *Tyconius's text of the Apocalypse*, dans *Journal of theolog. Stud.*, t. XIV, 1913, p. 338 sq.

G. BARDY.

TYLKOWSKI Adalbert, jésuite polonais. — Né à Masovie en 1625, il entra dans la compagnie de Jésus en 1645. Il enseigna les belles-lettres, les mathématiques, la philosophie et la théologie, fut pendant quatre ans pénitencier à Saint-Pierre de Rome, puis recteur du séminaire de Vilna, où il mourut en 1695. Il publia, en latin et en polonais, un grand nombre

d'ouvrages et opuscules se rapportant surtout à la spiritualité, la philosophie et la théologie. Sommervogel énumère cinquante-neuf titres. Il suffira de mentionner ici : *Philosophia curiosa seu quæstiones et conclusiones curiosæ ex universa Aristotelis philosophia, ad ingenium hujus sæculi formatæ et propositæ*, 9 vol., Cracovie, 1669; *Controversiarum amicarum de rebus fidei partes tres*, Oliva, 1694.

Sommervogel, *Biblioth. de la Comp. de Jésus*, t. VIII, col. 286-296.

J.-P. Grausem.

TYPE. — Terme technique par lequel on désigne un personnage, un événement, une institution de l'Ancien Testament qui annonce un personnage, un événement, une institution du Nouveau : Adam est le type du Christ; la traversée de la Mer Rouge par les Hébreux est le type du baptême; le rite sacrificiel du bouc expiatoire est le type de la passion rédemptrice de Jésus.

I. Le mot et la chose dans le Nouveau Testament. — 1° *Le mot et ses synonymes.* — Le mot « type » est la simple transcription du mot grec τύπος, qui n'est jamais traduit dans la Vulgate par *typus*. Nous indiquerons au passage les diverses traductions qu'en donne le latin.

Selon son étymologie τύπτω = frapper, τύπος est d'abord la trace matérielle laissée par un coup : « Si je ne vois dans ses mains, dit Thomas, le τύπος des clous (Vulg. : *fixuram clavorum*), je ne croirai pas. » Joa., xx, 25. C'est aussi une image façonnée, forgée, telles les idoles anciennes. Dans son discours aux Juifs, Étienne reproche aux vieux Hébreux les τύποι *(figuras)* qu'ils se sont faits à bien des reprises, pour les adorer. Act., VII, 43. De là l'idée d'un modèle matériel à reproduire. Se référant au texte de l'Exode, Ex., xxv, 40, le même Étienne parle du tabernacle que Moïse fit construire selon le τύπος *(secundum formam)* que Dieu lui avait montré sur le Sinaï. Act., VII, 44. Par extension le mot désignera un emblème, une figure qui donne à l'avance l'idée d'une chose future : Adam est expressément qualifié par saint Paul de τύπος τοῦ μέλλοντος *(qui est forma futuri)*. Rom., v, 14. Nous sommes arrivés ainsi au sens technique que le mot « type » a pris dans le vocabulaire de l'herméneutique. Mais ce sens technique est lui-même quelque peu diversifié : « Les aventures des Hébreux dans le désert, explique saint Paul, doivent être pour nous des τύποι *(in figura facta sunt nostri)* et nous apprendre à réprimer nos concupiscences. » I Cor., x, 4-6. Et un peu plus loin : « Tout cela leur arriva τυπικῶς (avec une variante intéressante : ταῦτα δὲ πάντα τύποι συνέβαινον) *(Hæc autem omnia in figura contingebant illis)* ». *Ibid.*, x, 11. Et l'apôtre d'ajouter : « Tout cela a d'ailleurs été consigné par écrit pour notre instruction à nous. » Comme on le voit, le mot a pris le sens d'enseignement moral, de leçon; et c'est le même qui se retrouve dans Phil., III, 17 : « Soyez mes imitateurs et ayez les yeux sur ceux qui marchent suivant le τύπος *(formam)* que vous avez en nous. » Et des Thessaloniciens Paul peut dire qu'ils sont une vivante leçon pour tous les fidèles d'Achaïe et de Macédoine : ὥστε γένεσθαι ὑμᾶς τύπον *(ut facti sitis forma)*. I Thess., I, 7. Retenons en définitive ce sens de *figure* qui fait comprendre autre chose et aussi de *leçon* et d'*exemple*.

D'autres expressions néotestamentaires sont également employées pour désigner les leçons d'ordre intellectuel ou pratique que donnent les événements du passé. Parlant des règles lévitiques relatives aux observances alimentaires ou autres, Paul déclare que les fidèles n'ont plus à s'en préoccuper. Elles n'étaient que l'ombre de ce qui devait se réaliser, ἅ ἐστιν σκιὰ τῶν μελλόντων *(umbra futurorum)*. Col., II, 17. Il en est d'elles comme des cérémonies saintes, qu'observent encore, au temps où est écrite l'épître aux Hébreux, les prêtres de l'ancienne Loi. Ce culte n'est qu'une image (ὑπόδειγμα, *exemplar*) et une ombre (σκιά, *umbra*) du culte céleste. Heb., VIII, 5. Aussi bien la Loi tout entière n'est qu'une ombre (σκιά, *umbra*) des biens futurs, elle n'en fournit pas une image adéquate (οὐκ αὐτὴν τὴν εἰκόνα, *non ipsam imaginem*). Heb., x, 1. Le tabernacle mosaïque n'était, somme toute, qu'une parabole (παραβολή, *parabola*), en vue du temps présent. Heb., IX, 9.

Signalons enfin l'expression, destinée elle aussi à devenir technique, et qui désigne la réalité qui correspond, dans la nouvelle économie de salut, à la réalité ancienne qui l'annonçait. Parlant de l'arche de Noé qui avait été pour ses huit occupants le moyen de sauvetage, Pierre compare à celui-ci son « antitype », le baptême, ὃ καὶ ὑμᾶς ἀντίτυπον νῦν σώζει βάπτισμα. I Petr., III, 21. En d'autres termes, l'arche de Noé a comme « réplique », dans l'économie nouvelle, le baptême, seul moyen de salut spirituel, tout comme l'arche avait été l'unique chance de sauvetage matériel pour les contemporains de Noé. (La Vulgate est loin de rendre le sens précis du grec : *Quod et vos nunc similis formæ salvos facit baptisma.*) On notera, d'ailleurs, que dans Heb., IX, 24, le même mot ἀντίτυπος a exactement la même signification que τύπος : « Le Christ n'est pas entré dans le sanctuaire fait de main d'homme ἀντίτυπα τῶν ἀληθίνων *(exemplaria verorum)*. » Ce qui est qualifié ici d'ἀντίτυπα, c'est la réalité de l'Ancien Testament, à laquelle correspondent dans l'économie nouvelle des réalités plus substantielles.

2° *La chose.* — Affirmer l'existence dans l'Ancien Testament de faits, de réalités qui annoncent d'autres réalités, d'autres faits qui se sont produits dans l'économie nouvelle de salut, ce n'est pas faire autre chose que de professer l'unité de la révélation à travers les âges. Comme le dit l'admirable prologue de l'épître aux Hébreux : « Après avoir à bien des reprises et en diverses manières parlé à nos pères par les prophètes, Dieu, dans ces derniers temps nous a parlé par le Fils, qu'il a établi héritier de toutes choses et par lequel il a aussi créé le monde. » Heb., I, 1, 2. Le même Dieu qui s'est révélé dans et par son fils, Jésus-Christ, et par celui-ci a enseigné aux hommes l'économie définitive de salut, ce même Dieu a préparé de longtemps cette révélation. Cette préparation s'est faite par des prophéties, plus ou moins explicites annonçant, en termes parfois très clairs, d'autres fois plus voilés, la manifestation de Dieu. Les nombreuses prophéties messianiques qui jalonnent tout l'Ancien Testament étaient le moyen le plus obvie de préparer le milieu où se révélerait un jour le Fils de Dieu. Elles attiraient l'attention de ceux qui les entendaient, de ceux qui, plus tard, les lisaient, sur la grande espérance que Dieu faisait briller dans un avenir plus ou moins proche. Mais elles n'étaient pas destinées seulement à encourager les espoirs; l'événement réalisé, elles devenaient un signe. A constater l'accomplissement de ce qui avait été prédit, les âmes de bonne volonté trouvaient la certitude de la divine mission de celui qui avait été annoncé et dont la vie réalisait les diverses circonstances consignées dans les prophéties.

Mais il était un autre moyen pour la Providence de préparer la venue du grand Révélateur. C'était d'insérer dans l'histoire des traits plus ou moins nets, des ébauches plus ou moins appuyées, de ces grandes réalités qui, un jour, seraient proposées aux hommes. Tel personnage paraîtrait dont les traits individuels reproduiraient par avance certains aspects de la physionomie du grand envoyé divin; certaines institutions de salut seraient établies, telles que, à les considérer de près, elles seraient comme une esquisse de ce qui,

plus tard, au jour des vraies réalisations, deviendrait le moyen normal de sanctification et de salut. A la vérité les témoins de ces faits, les usagers de ces institutions n'auraient guère l'idée d'en faire des sortes de prophéties; ils apercevraient difficilement le caractère relatif de telles réalités et seraient tentés de n'y voir que ce qu'elles avaient d'absolu. Ce n'est pas à l'usage des bénéficiaires de l'économie ancienne que ces esquisses, que ces ébauches sont marquées; c'est au bénéfice, comme dit Paul, « de nous autres, qui sommes venus à la fin des temps », I Cor., x, 11, qu'elles ont été crayonnées. Ayant sous les yeux la réalité, nous voyons comment celle-ci a été préparée, si l'on peut dire, par approximations successives et comment dans l'histoire de la révélation tout s'enchaîne. Pour le croyant — et cette constatation est bien faite pour confirmer sa foi — l'Ancien Testament, l'ancienne économie de salut contient en germe tout ce que fera apparaître au grand jour la révélation définitive : *Novum Testamentum in Vetere latet, Vetus Testamentum in Novo patet.*

Ainsi en raisonnait déjà Notre-Seigneur lui-même : « Vous scrutez les Écritures, disait-il aux Juifs, parce que vous pensez trouver en elles la vie éternelle; or, ce sont elles qui rendent témoignage de moi. » Joa., v, 39. Il ne s'agit pas seulement des prophéties explicites, mais bien de toute cette préparation que forme l'ambiance générale des Livres saints. Ailleurs, faisant allusion à l'épisode du serpent d'airain, Num., xxi, 9, Jésus disait à Nicodème : « Comme Moïse a élevé le serpent dans le désert, il faut de même que le Fils de l'homme soit élevé, afin que tout homme qui croit en lui ne périsse pas, mais qu'il ait la vie éternelle.» Joa., iii, 14, 15. Ou encore, aux scribes et aux pharisiens qui lui demandent « un signe » : « Cette race méchante et adultère, répond-il, demande un signe; il ne lui en sera pas donné d'autre que celui du prophète Jonas : de même que celui-ci fut trois jours et trois nuits dans le ventre du poisson, de même le Fils de l'homme sera dans le sein de la terre trois jours et trois nuits. » Matth., xii, 39, 40. Poursuivant, d'ailleurs, son discours, il déclare « qu'il y a ici (c'est-à-dire dans son cas personnel) plus que Jonas », « qu'il y a ici plus que Salomon ». Jésus voit donc en ces diverses personnes et dans leurs gestes ou leurs paroles comme des anticipations de son personnage à lui-même; affirmant d'ailleurs, dans la pleine conscience de sa dignité et de son rôle, sa supériorité sur elles. De même, voit-il dans l'action de Moïse dressant comme gage de guérison le serpent d'airain l'anticipation d'une autre réalité. A se tourner vers lui, pendu au gibet, les âmes éprouveront le même effet salutaire qu'éprouvaient dans leur corps les contemporains de Moïse quand ils se tournaient vers l'emblème érigé dans le désert.

Nourrie d'une méditation continue des Écritures, la pensée de Jésus apercevait dans celles-ci nombre de circonstances, de faits, de détails qui illustraient à l'avance son histoire à lui-même. A un degré moindre, il en était de même pour les disciples du Sauveur, surtout quand une fréquentation prolongée avec le Maître et la vue de ses actions eurent amené chez eux une foi parfaite à sa divine mission. A plusieurs reprises saint Jean fait remarquer que tel fait de la vie de Jésus qui, au premier moment, n'avait point frappé les apôtres, leur revint ultérieurement en mémoire et qu'ils le rapprochèrent de telle prédiction, de tel fait signalé par les Écritures. Cf. Joa., iii, 17. Dans la circonstance qu'au soir de la passion les soldats ne font pas subir au Christ le *crurifragium* qu'ils venaient d'infliger aux deux larrons, Jean voit l'accomplissement d'une prescription légale relative à l'agneau pascal, à qui l'on ne devait point rompre les os. Joa., xix, 36; cf. Ex., xii, 46; Num., ix, 12. Pour sommaire qu'elle soit, l'indication de l'évangéliste est précieuse. Dans l'agneau pascal, qui, d'après son comput, était immolé à l'heure même où le Christ expirait sur la croix, il voit une anticipation du sacrifice du Calvaire. Le précurseur, d'ailleurs, n'avait-il pas salué à l'avance dans Jésus de Nazareth « l'agneau de Dieu, celui qui porte sur lui le péché du monde »? Joa., i, 29. Bien d'autres traits de la vie du Christ auraient pu être rapprochés de circonstances narrées par l'Ancien Testament. Comme Isaac était monté vers le lieu du sacrifice portant lui-même le bois de l'holocauste, Gen., xxii, 6, de même Jésus était parti pour le Calvaire, se chargeant de la croix, βαστάζων ἑαυτῷ τὸν σταυρόν. Encore qu'il ne soit pas fait explicitement par l'évangéliste, le rapprochement, à coup sûr, était dans sa pensée. Il ne serait pas malaisé de multiplier ces exemples.

Entraîné à l'étude systématique de l'Écriture, n'ignorant rien des ressources que fournissait aux scribes la comparaison des textes, Paul était, de tous les apôtres, celui qui était le mieux préparé à faire ces rapprochements entre les institutions, les personnages, les faits de l'ancienne économie et les réalités de la nouvelle. Arrêtons-nous seulement à deux de ces « leçons » qu'il tire de la considération de l'Histoire sainte. Comparant à grands traits le rôle joué respectivement dans l'humanité par le premier père et par le Sauveur, il n'hésite pas à voir dans Adam le « type de celui qui devait venir ». Rom., v, 14. Et l'expression « type », qui avait sans doute déjà dans l'usage rabbinique son sens technique, ne signifie pas que le premier Adam est, sous tous les rapports, une figure du deuxième. Il l'est en ce sens qu'il est pour l'humanité entière l'auteur de la vie physique comme le Christ sera pour tous les hommes le point de départ de la vie surnaturelle. Mais à côté de ce rapport par ressemblance il y a un rapport par opposition. A la désobéissance du premier Adam s'oppose la parfaite obéissance du second : la prévarication primitive fait régner la mort sur ceux-là mêmes qui n'ont pas péché personnellement; la soumission parfaite du Sauveur fait, au contraire, abonder la grâce dans toute l'humanité. Rom., v, 12-19. En trois insistances successives, Paul se plaît à accentuer cette opposition. Cet exemple est très propre à montrer ce que l'apôtre entend par un type.

Et semblablement, la comparaison qu'il institue entre la double histoire des fils d'Abraham, Ismaël et Isaac, et l'histoire des « deux testaments ». Gal., iv, 21-31. On voit s'impliquer dans un même passage plusieurs images diverses. Les deux testaments ne sont pas seulement représentés par Ismaël, le fils selon la chair, et Isaac, le fils de la promesse; ils le sont encore par le Sinaï d'une part (expressément relié au mont Sion sur lequel est bâti la Jérusalem terrestre) et les hauteurs de la céleste Sion, Jérusalem idéale à qui se rapportent les grandes promesses du Livre des consolations. Pour être tout à fait dans le goût rabbinique, ces transpositions ne laissent pas de nous surprendre quelque peu.

L'étude de l'Épître aux Hébreux montre une manière bien plus large et, en un certain sens, plus cohérente d'utiliser, à des fins d'apologétique, l'argumentation à partir des types. Il s'agit de convaincre des convertis du judaïsme qu'ils n'ont point à regretter les somptueuses cérémonies de leur ancien culte. Le sacerdoce aaronique qui est chargé de leur exécution est de beaucoup inférieur au sacerdoce dont a été revêtu le Christ. Celui-ci est prêtre « selon l'ordre de Melchisédec », comme l'annonçait à l'avance le psaume cx. Tablant sur cette donnée, l'auteur s'efforce donc de montrer dans ce personnage mystérieux, qui paraît un instant dans l'histoire d'Abraham, un prêtre

investi d'une dignité supérieure à celle du sacerdoce institué par Moïse. On notera d'ailleurs qu'il n'est point fait usage, dans la démonstration, de la nature des offrandes — le pain et le vin — présentées à Dieu par le roi de Salem. La seule chose qui soit mise en lumière, c'est la supériorité de Melchisédec sur Abraham et dès lors sur Lévi, son descendant, et sur tout le sacerdoce lévitique. Prêtre selon l'ordre de Melchisédec, comme dit l'oracle davidique, le Christ est donc honoré d'un sacerdoce supérieur à celui des fils de Lévi. Heb., IV, 14-VII, 19. Mais ce thème se transforme peu à peu en un autre assez différent. Ayant proclamé Jésus grand-prêtre, l'auteur est amené à méditer sur l'acte essentiel du sacerdoce, le sacrifice, sur la médiation que le sacrifice réalise entre Dieu et l'humanité. Pour mettre en bonne lumière ces deux points de vue, il étudie ces deux actes dans le rituel que ses lecteurs connaissaient, le rituel lévitique. Le cérémonial de l'Ancienne Loi, il le présente donc comme le prototype de l'acte sacrificiel offert par le Christ, c'est à savoir l'immolation de Jésus sur la croix, suivie par son entrée au sanctuaire céleste, où le prêtre éternel se constitue pour jamais médiateur entre Dieu et les hommes. Heb., VIII, 1-X, 18. Menée avec beaucoup d'art et d'esprit de suite, la démonstration était bien de nature à faire impression sur des lecteurs fort au courant du rituel lévitique. Peut-être nous frappe-t-elle moins nous-mêmes. Mais il reste que la considération du cérémonial aaronique a inspiré à l'auteur quelques magnifiques développements sur le sacerdoce en général et sur le sacerdoce du Christ en particulier. Nulle part dans le Nouveau Testament l'exploitation du thème fourni par la méditation d'un « type » ne s'est faite plus heureusement et de manière plus systématique. Une institution fort complexe de l'Ancienne Loi devient ainsi le point de départ de considérations fort élevées sur un des faits les plus importants de l'histoire du salut.

D'ordre plus terre-à-terre sont les applications que fait à notre vie morale la Ire aux Corinthiens des aventures du peuple israélite au désert. I Cor., X, 1-12. Les malheurs subis par les incrédules et les rebelles sont pour nous une bonne « leçon » : « Ces choses ont été des figures de ce qui nous concerne, afin que nous n'ayons pas de concupiscences coupables comme ils en ont eu ». *Ibid.*, 7. C'est beaucoup dire que de voir dans les châtiments réservés aux Hébreux des « types » au sens propre du mot.

En définitive, soucieux de ne pas couper la communication entre l'ancienne et la nouvelle économie de salut, le Nouveau Testament voit dans un certain nombre de faits et d'institutions du passé des moyens préordonnés par Dieu pour mettre en bonne lumière des faits et des institutions de la nouvelle histoire du salut.

II. Systématisation des données scripturaires et traditionnelles. — 1° *Élargissement par la Tradition de l'interprétation typologique.* — La persuasion de la mutuelle dépendance des deux parties de l'Écriture était trop ancrée chez les premiers prédicateurs et les premiers écrivains chrétiens, pour qu'ils aient hésité à faire leurs et même à développer les vues du Nouveau Testament sur les « types » qui se découvraient dans l'Ancien. Aussi bien les besoins mêmes de la prédication et de l'enseignement leur en faisaient-ils une nécessité. Avant que se constituât le canon même du Nouveau Testament, dans les primitives communautés chrétiennes formées à partir des juiveries où a d'abord été annoncée la bonne nouvelle, ce sont les livres sacrés d'Israël qui servent à inculquer le nouvel enseignement. Bien que l'on soit mal renseigné sur l'ordre et la tenue générale de ces premières « synaxes », il est infiniment vraisemblable que, pour ce qui est tout au moins de leur première partie, elles se déroulaient sur un plan analogue à celui des réunions synagogales. En ces dernières la lecture et l'explication des Livres saints jouaient le plus grand rôle. Semblablement dans les assemblées chrétiennes et pendant quelque temps, l'Écriture de l'Ancien Testament demeurera le thème sur lequel se développera la prédication évangélique. C'est à partir de la péricope d'Isaïe sur les souffrances du « serviteur de Jahvé » que le diacre Philippe annonçait à l'eunuque éthiopien la mission rédemptrice de Jésus. Act., VIII, 26-40. Ce thème et d'autres analogues ont dû être fréquemment exploités. Notre liturgie actuelle du samedi saint, qui a de profondes attaches dans la tradition, nous présente un raccourci des instructions préparatoires au baptême. Au moment même où ils vont être régénérés dans la fontaine baptismale, que lit-on aux candidats? toute une série de passages de l'Ancien Testament, choisis de manière à récapituler l'enseignement reçu au cours des semaines de la préparation immédiate. Successivement défilent sous les yeux des « compétents » le tableau de la création, Gen., I, 1-31, II, 1-2, mettant en évidence la grandeur créatrice de Dieu; celui du déluge, Gen., V-VIII, dont ils seront eux-mêmes sauvés par le baptême, cf. I Petr., tout de même aussi que les Hébreux traversèrent sans dommage la mer Rouge, Ex., XIV, 24-31; XV, 1. Le sacrifice d'Abraham, Gen., XXII, 1-19, si expressif du sacrifice de Jésus, lequel n'a pas plus été épargné par son père, qu'Isaac ne le fut par Abraham; les grandes prophéties d'Isaïe et de Baruch annonçant la délivrance de la captivité et les splendeurs du nouvel Israël, Is., LIV, 17; LV, 1-11; Bar., III, 9-38; le sacrifice de l'agneau pascal, Ex., XII, 1-11, où saint Jean avait déjà vu une annonce de la passion du Sauveur; l'histoire de Jonas, III, 1-10, à laquelle Jésus lui-même avait fait allusion; la grande allégorie des ossements desséchés qui reprennent vie à la voix d'Ézéchiel, Ez., XXXVII, 1-14; l'héroïque résistance à l'idolâtrie des jeunes Israélites de Babylone, Dan., III, 1-24, bien propre à susciter des candidats au martyre.

Il suffit d'avoir présents à la pensée ces magnifiques textes scripturaires, pour imaginer la façon dont a pu se dérouler, à partir de l'Ancien Testament, la prédication chrétienne. Quand, peu à peu s'ajoutèrent aux livres de l'Ancienne Loi, les écrits racontant l'économie nouvelle, qui furent bientôt mis sur le même pied que les autres, on ne laissa pas de recourir aux anciennes méthodes d'exposition. L'Ancien Testament continua de jouer un rôle des plus considérables dans la formation religieuse, intellectuelle et morale des croyants. Et cela impliquait le recours à une exégèse qui ne se contentât point d'une simple exposition littérale, mais qui cherchât à dégager du texte les exemples, les leçons, les « types », propres à affermir la foi des auditeurs et à former leur conscience morale.

Les tentatives faites par la Gnose et surtout par le marcionisme pour dissocier complètement les deux économies de salut, loin d'ébranler les habitudes prises ne firent que rendre plus intime le sens de la solidarité entre les deux Testaments. Toutes les réfutations du gnosticisme et du marcionisme, de Justin à Tertullien en passant par Irénée, supposent que l'histoire sainte ne raconte pas seulement les faits et gestes d'Israël, mais qu'en une certaine manière elle esquisse par avance les traits majeurs de la nouvelle économie. La polémique avec les Juifs devait contribuer à des résultats analogues. Que l'on relise le *Dialogue* de Justin avec Tryphon, on verra que le philosophe-martyr, désireux d'établir la transcendance du christianisme, fait état non seulement des prophéties expli ites, annonçant la substitution à la religion israélite d'un culte plus universel, mais encore des indications que

fournissent, dans le même sens, les faits et les institutions de l'Ancienne Loi. Cf. *Dial.*, XLI, sur l'offrande de fleur de farine prescrite en certains cas et qui est expressément donnée comme « la figure » de l'eucharistie.

Tout cela n'allait pas sans amener des exagérations. L'allégorisme va s'installer en maître dans le domaine de l'exégèse du Vieux Testament. En son principe l'allégorisme n'est pas autre chose que la recherche, dans les textes anciens, de ces types, de ces figures, de ces leçons, de ces exemples que le Christ et les apôtres en avaient tirés. Les Écritures, inspirées par Dieu, ont certainement une signification plus haute que celle qui ressort de la lettre même, elles proclament autre chose : ἄλλο ἀγορεύουσιν. Sans écarter l'histoire même que racontent les textes, sans décrier (au moins d'ordinaire) les institutions et les rites consignés dans la législation, on attachera beaucoup plus d'importance à leur signification figurée et, dès lors, à leur interprétation figurative. La grande affaire est de découvrir sous l'écorce de la lettre, laquelle importe peu, la vraie réalité que cette lettre esquissait et qui devait prendre consistance dans l'économie nouvelle. Mais, au lieu de se laisser guider par les exemples qu'avaient donnés le Christ, les évangélistes, les apôtres, on n'hésita pas, en bien des milieux, à se laisser emporter par les fantaisies de l'imagination. L'idée prédominante, en certains cercles, fut que tous les détails, même les plus minimes, du texte sacré, avaient quelque portée figurative, qu'il fallait trouver à tous les événements de l'histoire sainte une correspondance dans l'économie nouvelle, que les prescriptions les plus terre à terre en apparence de la législation mosaïque n'avaient de sens qu'en fonction des institutions, toutes morales, de la Loi nouvelle. Il s'agissait vraiment de « dire autre chose » que ce que fournissait le texte inspiré.

Nulle part cet état d'esprit ne pouvait mieux se développer qu'à Alexandrie où, depuis le temps de Philon (contemporain de Notre-Seigneur), l'allégorisme régnait en maître. A commenter allégoriquement les saintes Lois et non seulement la Loi proprement dite, mais l'ensemble de la Bible, Philon avait consacré toute son activité littéraire. C'était pour lui et pour toute l'école qu'il incarnait une nécessité de l'apologétique. Pour défendre la Bible contre les attaques des milieux païens, assez disposés à prendre avec ironie ou sarcasme les récits et les institutions de l'histoire juive, pour gagner au monothéisme israélite des âmes que pouvaient rebuter tels détails singuliers ou même scabreux de ces récits, il s'agissait de montrer que l'ensemble du texte sacré recélait tout autre chose que ce que paraissait fournir une lecture superficielle. Sous l'histoire, sous la législation transparaissait une philosophie profonde, un système religieux qui dépassait de beaucoup les plus belles trouvailles des penseurs grecs. A plusieurs philologues de l'époque hellénistique, l'allégorisme avait déjà permis de donner des fables homériques une interprétation rationnelle. Le même procédé fut appliqué aux saintes Écritures par les Juifs alexandrins. La méthode d'interprétation allégorique était fondée. On voit en quoi elle se rapproche et en quoi elle diffère de la méthode d'interprétation typologique. Celle-ci est spécifiquement chrétienne, puisqu'elle pose en principe que l'Ancien Testament ne s'explique complètement qu'en fonction du Nouveau, tandis que des préoccupations toutes différentes ont donné naissance à l'apologétique juive d'Alexandrie. Juifs et chrétiens ont cependant ceci de commun : pour eux, l'essentiel est moins de comprendre la lettre elle-même de l'Écriture que ce que nous dérobe le texte. Pour les uns et les autres le Livre sacré devient un texte hermétique dont il s'agit, avant tout, de saisir la signification profonde.

L'école chrétienne d'Alexandrie ne pouvait qu'accueillir avec faveur des idées où la Tradition chrétienne se reconnaissait. Le plus illustre de ses représentants, Origène, sera aussi le champion le plus vigoureux de l'allégorisme. C'est tout spécialement dans les « homélies » qu'il prononce comme prêtre à Césarée de Palestine, qu'il faut chercher l'application complète du système. En quoi, d'ailleurs, il montre bien sa dépendance par rapport à la tradition ecclésiastique. Au vrai qu'importe, pour la formation religieuse des fidèles, la « vérité historique » des narrations de la Genèse, de Josué, des Juges, des Rois, ou le minutieux exposé de la législation contenue dans l'Exode, le Lévitique et les Nombres? Ce qui compte, c'est de tirer de tout cela des leçons d'ordre dogmatique et moral; à quoi excelle notre exégète. Le sens « charnel » n'importe guère, le sens « spirituel » est tout. Sans doute le premier est-il la base du second. Mais, à bien des reprises, le grand exégète laisse tomber définitivement le sens littéral; à vouloir le maintenir, pense-t-il, on se heurterait à bien des choses qu'il est impossible d'admettre, σκάνδαλα καὶ προσκόμματα ἀδύνατα. Il ne faut donc retenir que le sens spirituel. Ce sens peut bien être dit typologique — encore qu'Origène, nous semble-t-il, n'emploie pas ce mot technique — puisqu'il cherche avant tout, sous la lettre, les leçons, les exemples, les vérités qui peuvent servir à l'édification du chrétien. Mais cette typologie n'est qu'un cas particulier de l'allégorie, cette dernière consistant essentiellement à mettre sous la lettre autre chose que celle-ci ne présente pas au premier aspect : ἄλλο ἀγορεύειν. Le tort d'Origène et de tous ceux — ils sont légion — qui l'ont aveuglément suivi a été, délaissant résolument le sens littéral et historique, d'avoir retenu de manière presque exclusive le sens allégorique; il a été également de vouloir trouver à tous les détails les plus minimes en apparence du texte une signification typologique, à la recherche de laquelle l'imagination s'est donnée libre carrière. L'allégorisme outrancier de l'École d'Alexandrie n'a été que la regrettable exagération du typologisme initial de la tradition chrétienne.

Directe ou indirecte, l'influence d'Origène et de son école fut énorme. Toute l'Église d'Occident l'a subie plus ou moins consciemment; par saint Hilaire, par saint Ambroise, par saint Jérôme, elle s'est imposée à Augustin et par ce dernier à la tradition occidentale tout entière. Au seuil du Moyen Age, le pape saint Grégoire le Grand en est profondément touché et son adhésion, qui est totale, prolongera pendant des siècles le retentissement de la méthode alexandrine d'interprétation scripturaire. Il faut attendre la Renaissance du XVI[e] siècle et l'humanisme pour percevoir les premières critiques qui lui soient adressées.

En Orient au contraire l'allégorisme alexandrin rencontra, d'assez bonne heure, une vive opposition. Elle part d'Antioche, sans qu'il soit possible de dire si elle provient de l'école exégétique qui se formait, dans cette ville, autour du martyr Lucien, aux dernières années du III[e] siècle. Cent ans plus tard, en tout cas, cette réaction a trouvé ses maîtres en Diodore de Tarse et en Théodore de Mopsueste, qui seront les chefs de file reconnus de l'école exégétique d'Antioche. L'un et l'autre, en des ouvrages théoriques avaient critiqué les modes d'interprétation scripturaire en usage à Alexandrie et proposé leurs vues sur la véritable manière. Ces livres ont disparu, et des commentaires mêmes de Diodore il ne reste que des fragments peu utilisables. En dépit de mutilations considérables, l'œuvre exégétique de Théodore nous reste accessible et nous donne de ses doctrines sur le sens et l'interprétation de l'Écriture une idée suffisante. Voir l'art. THÉODORE DE MOPSUESTE, ci-dessus, col. 248-254. L'Exégète s'est efforcé, somme toute, de faire le départ

entre l'interprétation allégorique, qu'il écarte résolument, et l'interprétation typologique, qui est légitime. Si la grande affaire, pour l'exégète, est de saisir au mieux le sens littéral de l'Écriture, l'obligation n'en reste pas moins pour lui de relever dans l'Ancien Testament tout ce qui prépare, annonce, présage l'économie nouvelle de salut. L'existence dans l'histoire sainte de « types » au sens le plus net du mot est pour Théodore une vérité incontestable et un principe essentiel d'herméneutique. Mais, dans la découverte et l'exploitation de ces types, on ne saurait procéder avec trop de prudence. Ce n'est pas à l'imagination qu'il faut s'en remettre, mais à une considération attentive de la réalité signalée par l'Ancien Testament et de la contre-partie qu'on trouve à celle-ci dans le Nouveau. Ce n'est pas sur des rapprochements fortuits ou fugitifs entre des « mots » du texte ancien et des expressions du nouveau qu'il faut tabler, mais sur une étude d'ensemble du personnage, de l'événement, de l'institution signalés par l'Histoire sainte et de ce que l'on croit leur correspondre dans notre narration du salut. Avant tout il faut se laisser guider par les indications des auteurs néotestamentaires. Ce n'est pas sans raison que le Christ se compare à Jonas, que Jean-Baptiste salue dans Notre-Seigneur l'agneau qui porte le péché du monde, que Paul voit dans le Sauveur une réplique du premier Adam. Ces indications fournissent des points de départ à une étude plus poussée. Ajoutons que Théodore ne s'est pas senti fort gêné par ces restrictions. Pour retrouver dans des personnages, dans des situations, des institutions de l'Ancien Testament des types de l'avenir il s'est fondé surtout sur sa connaissance approfondie de l'histoire biblique. Un certain nombre de faits très importants de cette histoire ont spécialement attiré son attention : sortie d'Égypte, captivité de Babylone, restauration en Terre sainte, insurrection machabéenne, qu'il a retenus pour en faire des centres de perspective d'où la lumière se répand sur toute l'économie de salut. Ce n'est pas le lieu d'établir ici le bien fondé de ses dires. Retenons seulement que, loin d'éliminer le sens typologique, il lui a donné dans son exégèse une importance considérable. Le mot de « type » dans le sens restreint et technique où il l'emploie était déjà en usage avant lui. Saint Jérôme l'a rapporté de son séjour en Orient et l'a introduit tel quel en latin. Cf. *In Os.*, II, 1, 2, *P. L.*, t. XXV, col. 916, où il est parlé de ceux *qui typi fuerunt Domini Salvatoris.* Mais c'est incontestablement Théodore qui a vulgarisé l'emploi du terme, fait la théorie du sens typologique, a bien discerné l'emploi de ce mode d'interprétation de l'allégorisme pur et simple, montré enfin par la pratique l'usage qu'il convenait d'en faire.

2° *Systématisation des données de l'Écriture et de la Tradition.* — Nous allons la présenter sous forme de quelques brèves conclusions, qui reprendront partiellement ce qui a été dit plus haut.

1. *Allégorisme et typologie.* — L'allégorisme a mauvaise presse aujourd'hui, non seulement parmi les exégètes libéraux, mais chez des critiques ecclésiastiques mêmes. Il ne faudrait pas que la typologie ou recherche du sens typique fût entraînée dans la même défaveur. L'essentiel est donc de bien distinguer entre deux. Or, la typologie est une forme de l'allégorisme, mais l'allégorisme est quelque chose de beaucoup plus vaste que la typologie. Il consiste essentiellement à chercher sous la lettre scripturaire autre chose que ce que signifie celle-ci, soit que l'on conserve le sens littéral, soit que, comme il est arrivé parfois, l'on en fasse bon marché. La typologie pose comme premier principe la conservation du sens littéral; ce sens littéral est la donnée essentielle et son intelligence aussi exacte que possible est la loi suprême de l'exégèse. Ce sens littéral, qu'il s'agisse de la narration d'un fait, de la description d'un rite, du portrait d'un personnage *peut, en certains cas, mais non pas toujours* indiquer une réalité différente de celle qui ressort du texte même; une association d'idées se crée entre le sens primitif et un sens dérivé. Le fait, le personnage, l'institution est évocateur d'une autre réalité, dont l'apparition a été plus ou moins postérieure à la réalité première. Mais — et ceci il importe de le remarquer — cette association d'idées est voulue par l'auteur principal de la Bible, c'est-à-dire par Dieu inspirateur de l'hagiographe. On n'admettra comme véritables « types » que les réalités de l'Ancien Testament, dont il est clair, par preuves péremptoires, qu'elles sont une préfiguration des réalités du Nouveau. Ces preuves ressortent soit des indications mêmes fournies par l'Écriture elle-même, soit d'une étude attentive des cas particuliers. Même établi ce rapport de préfiguration, il conviendra d'être sobre dans les rapprochements que l'on établit entre « type » et « antitype ». Il ne s'agit pas de s'arrêter à tous les menus détails mais bien plutôt de se laisser guider par la considération de l'ensemble. Que les sacrifices de l'Ancienne Loi, par exemple, aient valeur d'annonce prophétique et de figure par rapport au grand sacrifice de l'économie nouvelle, tout croyant l'acceptera; ce n'est pas une raison pour éplucher tous les détails du rituel lévitique et pour leur découvrir une contre-partie dans les circonstances les plus diverses de la passion du Sauveur. En définitive, la typologie est un allégorisme très modéré, très prudent, attentif à ne rien avancer qui ne se puisse prouver. Faute de quoi elle tomberait dans les excès de ce que l'on a appelé le figurisme. Voir ce mot, t. V, col. 2999.

2. *Réalité du sens typique.* — La condamnation sans appel de l'allégorisme a amené, de la part des critiques indépendants, le rejet quasi absolu de la typologie. Il faut en appeler de ce jugement sommaire. L'existence dans l'Ancien Testament de « types » ou « figures anticipées » des réalités de l'économie nouvelle est précisément ce qui fait l'originalité de la sainte Écriture par rapport aux livres ordinaires. Cette originalité tient au fait que la Bible a Dieu pour auteur principal. Maître des événements, d'une part, et les disposant de telle sorte qu'ils réalisent ses desseins, la Providence peut fort bien avoir arrangé les choses pour qu'elles soient à l'avance une première ébauche, une première esquisse de réalités plus hautes, qui ne devaient se produire qu'ultérieurement. Maître, d'autre part, de l'activité littéraire de l'hagiographe, Dieu peut inspirer à celui-ci telle rédaction qui fasse jusqu'à un certain point transparaître dans les récits du passé les grandes choses que Dieu réserve pour plus tard. En bref, l'existence d'un sens typique repose sur l'unité d'auteur de la Bible et sur l'unité de sujet. Admettre la typologie, c'est avoir, comme nous l'avons dit, le sens de la liaison entre les deux Testaments. On comprend dès lors cette phrase d'un théologien-exégète, résumant l'idée traditionnelle : *Sine fidei detrimento typos, sensumque typicum non posse negari.* R. Cornely, *Introductio generalis in libros sacros*, Paris, 1894, p. 558.

3. *De quelques divisions introduites dans le sens typique.* — Les théoriciens du sens typique ont introduit dans celui-ci les divisions que la théologie scolastique avait établies dans ce qu'elle appelait le « sens spirituel », lequel se confond plus ou moins avec le « sens allégorique ». Il y aurait ainsi des « types prophétiques », des « types anagogiques », des « types tropologiques », les premiers préfigurant et annonçant les réalités de l'économie nouvelle : l'acte de Melchisédech annonce le sacerdoce du Christ; les seconds faisant penser aux réalités célestes : la Jérusalem dont

l'Apocalypse xxi, 1 sq., décrit la descente sur la terre est l'image des splendeurs et des béatitudes du ciel; les troisièmes nous invitant à une moralité plus haute : les aventures des Israélites dans le désert nous sont une leçon de modération et de soumission à Dieu. C'est peut-être beaucoup raffiner. Tout d'abord on est bien tenté de bloquer « sens anagogique » et « sens tropologique ». Dans l'un comme dans l'autre, il s'agit de trouver dans l'Écriture une règle de vie. Nous avons dit abondamment que les Pères ne s'étaient jamais privés, à la suite de saint Paul, de trouver dans les saints Livres de multiples leçons, que celles-ci y aient été mises explicitement par Dieu ou que l'ingéniosité des prédicateurs les en aient tirées. Le mot « type » du grec doit se traduire alors par « exemples », « leçons », et c'est bien exactement ainsi que parle l'apôtre. Même dans ce cas, y a-t-il vraiment cette correspondance entre des événements du passé et des réalités de l'économie nouvelle qui justifierait l'usage du terme technique de type? On en pourrait douter. Disons simplement, que, suivant le mot de Paul à Timothée : « Toute Écriture est divinement inspirée et utile pour enseigner, pour convaincre, pour corriger, pour former à la justice. » II Tim., iii, 16. Pour nous, il faudrait restreindre la signification du mot « type » à ces sortes de prophéties en action que constituent les personnages, les actions, les institutions rapportés par l'Ancien Testament et qui annoncent, de manière voilée, les divines réalités qu'a manifestées l'économie nouvelle.

Se reporter aux Introductions générales à l'Écriture sainte. Voir en particulier R. Cornely, dans le *Cursus Scripturæ sacræ* des jésuites allemands, vol. i, *Introductio generalis*, t. i, *Introductio generalis in utriusque Testamenti libros sacros*, Paris, 1894, p. 552-566.

Voir encore, ici même, l'art. Testament *(Ancien et Nouveau)*, §. *Interprétation de l'Ancien Testament*, ci-dessus, col. 188 sq., et les art. Alexandrie *(École chrétienne d')*, t. i, col. 814-815; Origène, t. xi, col. 1507-1508; Philon, t. xii, col. 1444; Antioche *(École théologique d')*, t. i, col. 1436 sq., et surtout Théodore de Mopsueste, t. xv, spécialement col. 248-255.

É. Amann.

TYPE DE CONSTANT II. — Nom d'un texte législatif émané de cet empereur et qui marque un point important dans l'histoire du monothélisme. Voir l'art. t. x, col. 2320.

Après les différentes tentatives faites de concert par le patriarche œcuménique Sergius et l'empereur Héraclius pour faire prévaloir la doctrine monénergiste, capable, pensait-on, de faire l'union des chalcédoniens et des monophysites modérés, on s'était arrêté à Constantinople à la formule plus simple et, en apparence, plus acceptable du monothélisme. Le patriarche Sergius la soumit au pape Honorius et transforma en une approbation explicite de la formule de « l'unique volonté » les expressions plus ou moins amphibologiques du pape. Sur quoi, toujours à l'instigation du même Sergius, le basileus transposa en une exposition officielle de foi, ἔκθεσις πίστεως, les affirmations plus ou moins aventureuses échappées à l'impéritie d'Honorius. Celui-ci avait écarté sommairement la question des « énergies » du Christ et déclaré confesser « une seule volonté de Notre-Seigneur Jésus-Christ ». C'est une doctrine complète que développe, à partir de ces textes, l'Ecthèse d'Héraclius, publiée entre septembre et décembre 638. Après avoir exposé, d'après le concile de Chalcédoine, le dogme de l'incarnation, ce document interdit comme blâmables les deux expressions une ou deux énergies et affirme dans le Christ une seule volonté, sans aucune confusion des deux natures, qui conservent chacune leurs attributs propres, dans l'unique personne du Verbe fait chair. Texte conservé dans les actes du concile du Latran de 649, Mansi, *Concil.*, t. x, col. 991-998.

Loin de faire l'union, l'Ecthèse ne fit qu'accentuer les divisions. Les papes, successeurs d'Honorius, Séverin et Jean IV refusèrent de la recevoir et protestèrent contre l'abus que l'on avait fait des expressions échappées à leur prédécesseur. Jean IV, en particulier, demanda à Constantin III, l'éphémère successeur d'Héraclius (mars-mai 641), de faire enlever le texte de l'Ecthèse des endroits où il avait été affiché. On lui promit une satisfaction qui d'ailleurs ne vint pas, car la mort prématurée de Constantin III amena des complications politiques dont profita le monothélisme. Le patriarche Pyrrhus, soutien du monothélisme officiel, avait été disgrâcié par Constantin III; il fut rétabli dans ses fonctions par Martine, veuve d'Héraclius, qui gouverna pendant quelques semaines au nom de son fils Héracléonas. Il est vrai que le triomphe de Martine et de Pyrrhus fut de courte durée. A l'automne c'était le fils de Constantin III, Constant II qui était couronné basileus; Martine était exilée avec Héracléonas et le patriarche Pyrrhus donnait sa démission.

A son avènement, Constant II n'était qu'un enfant de onze ans et le pouvoir fut d'abord exercé par le patriarche Paul que l'on avait substitué à Pyrrhus. Paul était d'ailleurs aussi favorable au monothélisme que son prédécesseur; dans sa lettre au pape Théodore, consacré le 24 novembre 642, il se déclarait solidaire de Pyrrhus dont il attribuait la chute à des causes exclusivement politiques. Le nouveau pape répondit en demandant qu'une procédure régulière fût engagée contre Pyrrhus; pour ce qui était de l'Ecthèse, Théodore la déclarait de nulle valeur et même l'anathématisait. Jaffé, *Regesta pontif.*, n. 2049, 2050. Peu après, Pyrrhus passait en Afrique byzantine, où l'abbé Maxime le provoquait à une conférence publique où seraient exposées contradictoirement les preuves pour et contre le monothélisme (juillet 645). L'ex-patriarche dut s'avouer vaincu; d'Afrique il passa à Rome où il abjura, entre les mains de Théodore, l'hérésie monothélite et fut reçu à la communion de l'Église romaine avec les honneurs dus à sa dignité. Cette abjuration eut un gros retentissement, en particulier en Italie et en Afrique. En cette région de nombreux conciles furent tenus, qui condamnèrent le monothélisme comme une hérésie. Des lettres furent adressées au patriarche Paul, l'exhortant à revenir à la foi orthodoxe; d'autres au pape le priant d'user de son autorité pour obtenir de Paul, par force ou par amour, une nette désapprobation de l'hérésie. Fort de cet appui, Théodore Ier, après une sommation demeurée sans effet, excommunia le patriarche.

Le Sacré-Palais s'alarma de cette agitation, qui, d'ailleurs, ne restait pas sur le terrain purement religieux. En 646 l'exarque d'Afrique se faisait proclamer basileus; cette équipée fut, au reste, bientôt arrêtée par les premières invasions des Arabes, qui, maîtres de l'Égypte, commençaient à progresser dans la direction du Maghreb. Toutes ces circonstances expliquent comment, dans les conseils impériaux, on en vint à l'idée d'abandonner le monothélisme officiel de l'Ecthèse. Du moins ne voulut-on pas se reconnaître vaincu; il s'agissait de sauver la face en évitant de désavouer la doctrine christologique dont on avait voulu faire un moyen de conciliation et qui s'avérait génératrice de divisions encore plus acerbes. Il fallait avant tout prévenir le danger d'une rupture avec le Siège apostolique; l'on crut, bien à tort, y réussir en interdisant dorénavant toute discussion sur le sujet en litige. Tel fut l'objet de la « loi sur la foi », τύπος περὶ πίστεως qui fut promulguée en 648 et qui s'appellera dans l'histoire le « Type » tout court.

Ce n'est point comme l'Ecthèse une exposition de foi, mais l'expression de la volonté impériale au sujet

des discussions relatives aux opérations et aux volontés dans le Christ. Après avoir établi son droit de regard dans les matières religieuses et constaté les divergences qui se manifestaient, le basileus interdisait à tous les chrétiens « de disputer d'une façon quelconque au sujet d'une volonté ou d'une opération, de deux opérations ou de deux volontés ». Pour enlever tout prétexte à des discussions interminables, il ordonnait d'ôter des portes de Sainte-Sophie, le texte de l'Ecthèse qui y avait été affiché. Des pénalités diverses étaient prévues à l'endroit des contrevenants : déposition pour les évêques et les clercs, excommunication pour les moines, confiscation des biens pour les sénateurs, dégradation pour les soldats, châtiments corporels et exil pour les gens du commun. Texte dans les actes du concile du Latran de 649, Mansi, *Concil.*, t. x, col. 1029-1032. De toute évidence le Type marquait un recul par rapport à l'Ecthèse; de celle-ci les papes avaient demandé la suppression; cette suppression était accordée et l'acte d'Héraclius disparaissait des portes de Sainte-Sophie. Mais le Type maintenait d'autre part le droit de l'empereur de juger seul et en dernier ressort d'une question religieuse. Enfin et surtout il paraissait mettre sur le même pied deux doctrines dont l'une était considérée par le Siège apostolique et l'ensemble de l'Église comme une hérésie, dont l'autre était regardée comme l'expression de la vérité.

Tout ceci explique comment le Siège apostolique, au lieu de voir dans le Type une démarche du basileus en vue de l'apaisement, mit sensiblement cet édit sur le même pied que l'Ecthèse. On ne saurait dire si le pape Théodore Ier en eut connaissance. Mais, dès le début de son pontificat, Martin Ier, qui remplaça Théodore, prit nettement position à l'endroit du Type. Voir son article. Le concile important réuni par lui au Latran dès 649, condamna en termes énergiques non seulement l'Ecthèse très impie, mais le Type scélérat, *Typus scelerosus*. On sait de quelle conséquence fut pour Martin Ier cette attitude intransigeante. Sans doute, lors du procès qui lui fut fait à Constantinople à l'automne de 654, on évita soigneusement de mettre en cause l'action du pape contre l'édit impérial; les griefs qui lui furent faits étaient exclusivement d'ordre politique et, s'il fut condamné, ce fut à cause de son soi-disant manque de loyalisme, lors de la révolte d'Olympius. Mais nul ne fut dupe de cette accusation Le « martyre » du pape Martin Ier fut, dès l'abord, mis en rapport avec la condamnation du Type. A Rome toutefois les deux successeurs de Martin évitèrent de prendre à l'endroit de l'édit impérial une attitude trop accusée; Eugène Ier (655-657) aurait même eu la pensée de trouver dans la question des deux volontés une formule de conciliation. Extrêmement susceptible, l'opinion romaine lui fit comprendre qu'elle n'admettrait point de capitulation. Eugène reprit donc une plus fière attitude à l'endroit de Constantinople; la cour préparait une action contre lui quand il mourut (2 juin 657). On finit d'ailleurs par comprendre sur les rives du Bosphore que nul ne profitait de cette lutte interminable. Le successeur d'Eugène, Vitalien (657-672) ayant fait montre de dispositions iréniques à l'endroit du patriarche et s'étant abstenu de condamner le Type, Constant II répondit par des démarches courtoises à son endroit. Quand, en 663, le basileus, qui songeait à transporter en Orient le siège de l'empire, se présenta à Rome, il y fut reçu par le pape comme un souverain orthodoxe. Jamais, pourtant, du vivant de Constant II, le Type ne fut retiré. C'est au fils et successeur de celui-ci, Constantin IV Pogonat, que reviendrait l'honneur de mettre définitivement un terme à la politique monothélite ou monothélisante du Sacré Palais. Les négociations commencées par Pogonat avec le pape Donus (août 678) et continuées avec le pape Agathon supposaient implicitement l'abandon du Type. Le concile de 680 allait discuter en toute liberté de la doctrine des deux volontés et des deux énergies et la faire prévaloir contre l'étrange compromis que représentaient le monénergisme et le monothélisme. Bien que l'on ait évité, au VIe concile de mettre en cause les actes du pouvoir civil qui avaient favorisé la naissance et le maintien de la nouvelle hérésie, il n'en reste pas moins que l'intime union rétablie entre l'Église et l'État amenait l'abandon de formulaires qu'avait imposés l'intrusion violente de l'État dans un domaine strictement religieux.

Se reporter à l'art. Monothélisme et à la bibliographie qui y est donnée; ajouter L. Bréhier dans Fliche-Martin, *Histoire de l'Église*, t. v, p. 150-185, qui débrouille bien les circonstances politiques.

É. Amann.

TYRAN ET TYRANNIE. — La notion de tyrannie intéresse, à plusieurs points de vue, la théologie morale. Elle pose, en effet, la question de l'origine du pouvoir dans l'État, la considération du pouvoir illégitime du tyran faisant mieux ressortir les droits de l'autorité légitime. Cf. art. État, t. v, surtout col. 887 sq. On étudiera successivement : I. La notion de tyrannie. II. La résistance au pouvoir tyrannique (col. 1965).

I. Notion de la tyrannie. — *I. Le nom et la chose.* — 1° *Chez les Grecs.* — Dans la Grèce antique, le mot τύραννος désignait tout citoyen qui s'était emparé du souverain pouvoir, lors même qu'il gouvernait avec équité. Tel était en effet chez les peuples de l'Hellade le goût de la liberté, qu'ils se défiaient d'instinct du gouvernement d'un seul, fût-ce d'un homme soucieux du bien public. L'appellation de tyran n'avait donc pas, à l'origine, la signification péjorative qu'elle a retenue dans la suite. Aux viie et vie siècles avant J.-C., on peut dire que la tyrannie, entendue en ce sens, fut la forme de gouvernement commune à toutes les cités grecques. Elles y arrivèrent par une sorte de révolution pacifique qui substitua le pouvoir d'un seul, s'appuyant généralement sur les classes populaires, aux excès provoqués par la rivalité des classes. Pisistrate à Athènes, Polycrate à Samos, Gélon à Syracuse, pour n'en citer que quelques-uns, furent des despotes, mais bienfaisants. A cette époque, on ne distingue pas le roi du tyran.

Tout autre paraît avoir été le caractère des tyrannies du ive siècle, tant dans la Grèce propre que dans certaines régions de la Sicile ou de l'Italie méridionale. De sinistres souvenirs restent attachés aux noms de Jason de Phères ou de Denys de Syracuse. Ces despotes gouvernèrent contre toutes les classes de la société, pour leur avantage personnel, souvent avec l'appui de mercenaires étrangers. C'est alors que dans l'appréciation commune s'établit une nette distinction entre la royauté et la tyrannie : « Le tyran est un mauvais roi, disait Aristote... La tyrannie est le contraire de la royauté, car le tyran ne poursuit que son propre intérêt. » *Eth. Nic.*, l. VIII, c. x. Avant lui, Platon avait dénoncé le tyran, « cet homme plein de lui-même, enflé par sa nature ou par les institutions, ou par ces deux causes à la fois, qui devient incapable d'amour et comme un furieux. » *Républiq.*, l. IX.

2° *A Rome.* — La tyrannie ne fut pas plus populaire chez les Romains. L'épisode de Brutus l'Ancien, expulsant les Tarquins de l'antique Rome, est resté aussi célèbre que le geste de son descendant lors du meurtre de César (an 44 avant J.-C.). A vrai dire, les Latins se préoccupaient moins de la légitimité de l'accession au pouvoir que de la manière dont celui-ci était exercé. C'était sur ses actes que l'on jugeait

le tyran : *Tyrannus a rege distat factis, non nomine,* disait Sénèque. *De clementia ad Neron.*, l. I, c. XI.

Les Pères de l'Église n'ont pas eu de la tyrannie une idée différente. Pour eux, le tyran est celui qui, placé à la tête de la société, exerce son pouvoir contre la justice en opprimant ses sujets et les traitant comme des esclaves.

3° *Au Moyen Age.* — Cette idée a persévéré à travers tout le Moyen Age, en un temps où, surtout en Italie, nombre de petites républiques connurent un régime despotique. Saint Thomas admet que la royauté est la meilleure forme de gouvernement, « pourvu qu'elle ne dégénère pas en tyrannie ». *Sum. theol.*, Ia-IIæ, q. CV, a. 1, ad 2um. Or, le caractère propre de la tyrannie, selon lui, c'est que les despotes *suis subditis principantur ut servis. Ibid.*, ad 5um. Cependant, Cajétan, *In Sum.*, IIa-IIæ, q. LXIV, a. 1, ad 3um, et après lui Suarez, *De virtutibus*, disp. XIII, sect. VIII, *Opera*, éd. Vivès, t. XII, p. 759, distinguent entre le « tyran d'usurpation » (appelé aussi *quoad dominium et potestatem, in titulo usurpationis*) et le « tyran de gouvernement » *(quoad regimen, administrationis, gubernationis, de regimine).*

Le premier est l'injuste agresseur d'un pouvoir légitime, soit qu'il ait envahi le territoire national, soit qu'il cherche à renverser un gouvernement de droit. Au début du moins de son usurpation, un tel despote est sans titre légitime, attendu que c'est par la violence et l'injustice qu'il cherche à dominer la nation. Mais, au bout d'un certain temps, il peut parvenir à s'imposer et la nation peut finir par l'accepter. Différent est le cas du tyran de gouvernement : celui-là est un souverain légitime, régulièrement investi du pouvoir suprême. Mais il abuse de son autorité en opprimant les sujets, soit à son profit, soit au profit d'une coterie, sans égard pour le bien commun dont il a la charge. C'est ce que saint Thomas appelait « détourner vers une fin privée l'action d'un pouvoir constitué en vue d'une fin générale ».

Cette distinction est adoptée aujourd'hui par tous les philosophes, juristes ou moralistes, qui traitent la question de la tyrannie. L'antiquité et le Moyen Age ne s'occupèrent guère que du tyran de gouvernement, car, à cette époque, on se préoccupait peu de la légitimité de l'accession au pouvoir et de la permanence des droits du souverain. Le plus souvent le fait accompli était considéré comme le droit.

4° *Les temps modernes.* — L'avènement de la théorie du droit divin des rois, puis l'apparition de la thèse du contrat social soulevèrent en doctrine, et à deux points de vue opposés, la question de la tyrannie d'usurpation, que les siècles antérieurs avaient à peine entrevue; les conquérants usurpateurs avaient été considérés comme violant les droits du peuple plutôt que ceux du prince. Le problème se posa d'abord dans les faits, lorsque les nations établirent ou acceptèrent la succession au trône par voie d'hérédité; puis, de façon plus aiguë, lorsque les révolutions ou les attentats politiques menacèrent de violer ou violèrent effectivement ce droit. Il est vrai que les réactions du peuple furent loin de simplifier toujours la question. Il arriva en effet maintes fois que le prince, originairement usurpateur, non seulement se maintint au pouvoir, mais encore gouverna selon les exigences du bien commun; et la nation, qui d'abord le tolérait, finit par l'accepter ou même par l'applaudir. Où était désormais le prince légitime et quel était le tyran?

Le Moyen Age et la Renaissance s'étaient contentés de la définition abstraite donnée par saint Grégoire Ier et insérée dans la *Glossa ordinaria*, c. XV, *super Job :* « L'homme qui, dans un État, est au pouvoir et gouverne sans droit ou contre le droit. *Proprie tyrannus est qui in communi republica non jure principatur. Moralia*, l. XII, c. XXVIII, *P. L.*, t. LXXV, col. 1006. Une telle définition peut être conservée même aujourd'hui. Elle est assez générale pour englober dans son extension le tyran d'usurpation aussi bien que celui de gouvernement.

Mais si de l'abstraction philosophique et juridique on descend dans le domaine concret, il devient plus délicat de déterminer les cas dans lesquels se réalise la violation du droit. Cela est pourtant nécessaire si l'on veut distinguer le roi du tyran, le prince du despote, l'usurpateur du souverain légitime. Les limites de la tyrannie se confondent avec celles de la légitimité : le domaine de l'une commence aux frontières de l'autre. Comment tracer entre elles la ligne de démarcation? Tout d'abord à la lumière du droit naturel, qui fournit les principes immuables qui fondent la société et assignent à l'autorité son rôle comme aussi ses limites. Ce sont ces principes abstraits que nous rappellerons brièvement en premier lieu, afin de poser les jalons qui marquent le champ de la tyrannie.

Cependant l'autorité concrète possède des titres moins rigides et que l'on appelle historiques, parce qu'ils dépendent pour une part des circonstances et de certains faits humains. C'est à propos de ces titres historiques que se sont élaborées des théories variées, concernant l'origine du pouvoir et les conditions de sa légitimité. Après un bref exposé de ces théories, dont beaucoup sont erronées ou pernicieuses, nous dirons simplement la pensée de l'Église sur la légitimité du pouvoir politique, à la lumière de la Tradition et des encycliques. Ainsi sera défini de façon concrète le domaine de la tyrannie.

II. TYRANNIE ET LÉGITIMITÉ. — 1° *Rappel de quelques principes.* — Ces principes ne sont autre chose que des normes de droit naturel qui formulent les grandes lois sur quoi se fonde la légitimité du gouvernement.

1. La première est celle que les anciens avaient exprimée dans la formule : *Salus populi suprema lex.* Elle domine toutes les autres, les complète et supplée à toutes leurs imperfections ou insuffisances.

2. Le deuxième principe concerne l'autorité sociale. L'homme a été créé pour vivre en société. Or, aucune société ne saurait subsister « sans un chef qui commande à tous et imprime à chacun une impulsion efficace vers un but commun ». Léon XIII, Encycl. *Immortale Dei*, éd. Bonne Presse, t. II, p. 18; cf. *Diuturnum*, t. I, p. 147. On peut conclure que Dieu ayant voulu la société a nécessairement voulu l'autorité. La souveraineté procède donc de Dieu, en vertu des lois providentielles établies par lui. La nécessité de cette autorité est tellement absolue que si, à un moment donné, il ne se trouvait dans une société qu'un seul gouvernant possible, parce que seul capable de procurer le bien commun, cet homme aurait un véritable droit au pouvoir; il devrait l'exercer et au besoin l'imposer par la force et le peuple serait tenu de l'accepter, afin de sauver la société. Il s'agit là évidemment d'une situation exceptionnelle qu'il ne faudrait pas imaginer à la légère. Le cas peut cependant n'être pas chimérique. Saint Augustin semble l'avoir prévu lorsqu'il écrivait : « Si le peuple se dépravant peu à peu, place l'intérêt général après l'intérêt particulier et vend ses suffrages; si, corrompu par les libertins, il livre son gouvernement à des hommes vicieux et scélérats, n'est-il pas juste que l'homme de bien, s'il en reste un seul qui ait quelque influence, ôte à ce peuple le pouvoir de conférer les honneurs et le soumette à l'autorité de quelques citoyens honnêtes ou même d'un seul? *Et id recte.* » *De lib. arbitrio*, l. I, c. VI, n. 14, *P. L.*, t. XXXII, col. 1229.

3. Le troisième principe est que, de par leur nature, les hommes sont tous foncièrement égaux en droits et en devoirs. Cf. Léon XIII, *Humanum*, t. I, p. 264. En conséquence, aucun d'eux ne saurait de lui-même imposer sa volonté à ses semblables : « Il n'est pas un homme, dit Léon XIII, qui ait en soi ou de soi ce qu'il faut pour enchaîner par un lien de conscience le libre vouloir de ses semblables. Dieu seul, en tant que créateur et législateur universel, possède une telle puissance. Ceux qui l'exercent ont besoin de la recevoir de lui et de l'exercer en son nom. » Cf. *Diuturnum*, t. I, p. 147. C'est donc au nom de Dieu que commandent les gouvernants, même s'ils l'ignorent ou le méprisent, et l'obéissance leur est due sauf lorsque leurs ordres s'opposent aux droits de Dieu. Sans modifier l'égalité foncière des hommes, leur charge les revêt d'un caractère en quelque sorte sacré. « Dans les gouvernants de l'État, dit Pie XI, le citoyen pourra reconnaître des hommes comme les autres, ses égaux par la nature humaine, voire pour quelques motifs des incapables ou des indignes; il ne refusera point pour autant de leur obéir, quand il observera qu'en leur personne s'offre à lui l'image et l'autorité du Christ Dieu et homme. » Encycl. *Quas primas*, t. III, p. 78. Mais, si l'autorité vient de Dieu, ce sont des faits humains, des « titres historiques » qui servent à déterminer le mode de collation du pouvoir et la personne ou le groupe d'individus qui sont les dépositaires de ce même pouvoir. En dehors des circonstances exceptionnelles dont nous avons parlé plus haut, aucun homme n'est marqué plutôt qu'un autre par la Providence pour exercer le gouvernement, sauf s'il était l'unique capable d'assurer le salut de la société. Ordinairement le choix est possible entre plusieurs candidats aptes à l'exercice de la souveraineté. Comme aucun d'eux ne s'impose nécessairement, c'est, au moins à l'origine et lors de la formation du gouvernement, le consentement du peuple (entendu au sens de multitude, de corps social) qui donnera au représentant de l'autorité l'investiture de la légitimité. Nous avons dit le « consentement » du peuple, et non pas ses suffrages, comme si une participation active de la multitude était indispensable pour la désignation des gouvernants. Une approbation tacite par une attitude purement passive peut suffire, alors que la nation avait la liberté de réagir. C'est ce qui se produisit maintes fois dans le haut Moyen Age, alors que l'autorité de celui qui s'était emparé du pouvoir n'était pas discutée. Il en fut de même, en des temps moins éloignés, dans certaines contrées d'Afrique ou d'Orient où les despotes se succédaient sans que le peuple songeât à réagir. Cette inertie pouvait être interprétée comme l'acceptation d'un pouvoir nécessaire à la vie de la société. Il faut un souverain; le choix du peuple ou son consentement, fût-il en faveur d'un sujet meilleur, ne vient qu'en second lieu.

Ce consentement du peuple est, nous le verrons, le grand critère des théologiens tant scolastiques que modernes, pour distinguer l'usurpateur encore en acte de celui qui est déjà en légitime possession du pouvoir. Le premier est un tyran, auquel on ne doit pas obéissance. Mais si l'acceptation du peuple survient, elle consacre sa légitimité et lui confère le droit à l'obéissance des sujets.

On s'est demandé si ce consentement populaire était encore nécessaire dans le cas où un monarque s'emparerait du pouvoir à la suite de la conquête légitime du pays. — Suarez et quelques autres à sa suite, ont pensé qu'une guerre juste et victorieuse était un titre suffisant de légitimité, sans qu'il soit nécessaire de tenir compte du consentement du peuple. Ce dernier serait tenu d'accepter un gouvernement ainsi établi, qui aurait reçu du succès une sorte de consécration providentielle. Il est permis de demander à l'illustre théologien comment une conquête pourrait être légitime, si elle s'est faite à l'encontre de la volonté de tout un peuple, qui se trouverait ainsi en situation d'oppression par une force supérieure? Mais à supposer que la guerre ait été juste et la conquête légitime : ou bien le nouveau prince gouvernera selon les intérêts de la nation conquise, et dans ce cas il obtiendra vite l'assentiment du peuple; ou bien il instaurera un régime contraire au bien commun, agissant de façon tyrannique, auquel cas il accédera difficilement à la légitimité, en vertu du dernier principe que nous allons formuler. Dans l'un et l'autre cas, le consentement de la nation sera non pas un élément essentiel à l'acquisition de la légitimité, mais au moins une marque extérieure certaine qui la garantit.

4. Le dernier principe, qui est la conséquence des deux précédents, pourrait être formulé ainsi : « L'autorité, dont la mission propre est de procurer le bien de la société, a des limites tracées par la fonction qu'elle est appelée à exercer. » Le rôle du pouvoir et sa raison même d'exister sont en effet « d'imposer à chacun une même impulsion vers le but commun ». Si l'autorité faillit à cette mission, elle perd non seulement le droit de commander, mais encore sa raison d'exister. Il s'ensuit que, de par la nature des choses, le gouvernement est d'abord une charge et le commandement qu'il exerce un service. Cf. une expression différente dans Mgr d'Hulst, Carême 1895, 2e *Conf.*, p. 31. Si l'autorité a le droit d'être obéie, si on lui reconnaît des privilèges, des prérogatives, des honneurs, ce n'est pas pour l'avantage personnel de celui qui la détient, mais seulement en vue et dans les limites des exigences du bien commun. On peut en conclure légitimement que les gouvernants perdent leurs droits dans la mesure où ils ne remplissent plus leur charge en n'assurant plus le bien commun de la nation. Ce critère est essentiel pour distinguer le souverain véritable du tyran. Il n'est cependant pas unique, ainsi que l'ont prétendu certains théoriciens modernes. Ce dernier principe ne supprime pas les précédents, pas plus qu'il ne les supplée normalement. Sans doute, un gouvernement qui use de son pouvoir sans tenir compte du bien public ou à l'encontre de ce même bien, ne saurait être légitime, fût-il légal et assuré des approbations ou applaudissements populaires. Mais inversement, un gouvernement ne devient pas légitime par le seul fait qu'il administre la chose publique selon les exigences du bien commun, à moins que, dans un cas de nécessité extraordinaire, il soit le seul à pouvoir assurer le salut de la société : *salus populi suprema lex*. En cette crise, qui demeurera toujours une exception, le détenteur du pouvoir, avant même d'avoir des droits strictement établis et reconnus, aurait déjà le devoir d'assurer l'ordre public et le peuple l'obligation d'obéir. En dehors de ces circonstances vraiment extraordinaires, lorsqu'un choix est possible entre plusieurs gouvernants, c'est le consentement du peuple qui tranche la question de légitimité.

2° *Conditions de légitimité.* — Le tyran étant « l'homme qui gouverne sans droit », *ille qui non jure principatur*, la tyrannie représente l'antithèse du bon gouvernement, le côté négatif de la légitimité. C'est l'aspect positif de cette question qui, de tout temps, a été étudié de préférence, non seulement parce qu'il s'attache à la forme habituelle et normale du régime politique, mais encore parce qu'il permet d'en déterminer avec plus de précision les conditions de légitimité. Nous ne nous écarterons pas de ce procédé traditionnel : ainsi le domaine de la tyrannie,

aux contours souvent incertains, apparaîtra plus nettement tracé.

Le pouvoir légitime peut être considéré dans son point de départ ou acquisition originelle, aux fins d'en établir le bien-fondé; dans son exercice, pour en tracer les limites; enfin dans sa perte ou cessation, pour déterminer les conditions de celle-ci.

1. *L'origine du pouvoir.* — Il ne s'agit pas ici d'étudier comment les premières autorités se sont constituées dans les sociétés : c'est là une question historique que nous n'avons pas à traiter. Ce qui nous intéresse ici, c'est une question de doctrine : en quoi et par quoi la légitimité du pouvoir dépend-elle de ses origines. Sur ce point une foule de théories se sont fait jour; nous résumerons les principales, pour exposer ensuite la doctrine de l'Église à ce sujet.

a) Les systèmes. — *a.* — Dans l'antiquité gréco-latine, on ne se posa guère de questions sur les conditions que devait réaliser à ses origines un pouvoir légitime. On avait cependant l'idée que, par delà la loi positive, il existait une norme supérieure fondée sur la nature, qui voulait que tout gouvernement pourvût au bien commun des citoyens. Celui qui agissait à l'encontre de ce droit était réputé tyran et méritait d'être renversé. Ajoutons que, chez les Romains, le pouvoir du gouvernant, fût-il l'empereur, n'était pas un pouvoir personnel; le prince restait le mandataire du peuple, au nom duquel il commandait. Le vrai souverain, c'était l'État, la République, « le sénat et le peuple romain ». Cf. Jacques Leclercq, *Leçons de droit naturel*, t. II, *l'État*, Namur, 1934, p. 140.

A la fin de la période impériale, sous l'influence d'idées venues de l'Orient, l'empereur cesse peu à peu de paraître l'élu du peuple, il devient le représentant des dieux, *l'autocrator*, le *despotês*, en attendant qu'il devienne dans l'empire byzantin, à partir du VIIe siècle, le *basileus*, l'empereur par excellence, le successeur et l'émule du Grand-Roi (de Perse), désormais vaincu, et dont il s'empresse d'adopter le pompeux cérémonial. Cf. Diehl, *Byzance*, Paris, 1919, p. 26. Cette conception de l'autorité une fois admise en doctrine et passée dans les faits, il n'y a plus de place pour la tyrannie d'usurpation. Tout souverain qui accède au trône, de quelque manière que ce soit, reçoit en quelque sorte une investiture divine; la nation s'incline et accepte. La chose est particulièrement sensible dans la période du Bas-Empire byzantin. Sur les 107 souverains qui se succédèrent de la mort de Théodose (395) à 1453, plus de la moitié abdiquèrent ou périrent de mort violente à la suite de révolutions de caserne ou de palais. Cf. Ch. Diehl, *Études byzantines*, Paris, 1905 p. 112. La légitimité de l'accession de leurs successeurs ne fut pas mise en cause; si à leur tour ils furent renversés, ce fut pour d'autres motifs .

b. — La théorie du *droit divin des rois* s'apparente beaucoup à la doctrine précédente, encore qu'elle procède d'une source différente. Historiquement parlant, il apparaît que cette conception de l'autorité, dont se soucièrent fort peu les Mérovingiens ou les Carolingiens, prit corps dans la pensée occidentale vers le XIe siècle, alors que s'organisait l'ordre féodal. Dès 1076, Henri IV d'Allemagne y faisait appel au cours de sa lutte contre la papauté. Ce système qui favorisait le despotisme, fut adopté par les écrivains royalistes ou impérialistes du XIVe siècle, au service de Philippe le Bel ou de Louis de Bavière, spécialement Pierre Flotte et Guillaume d'Occam. Ce dernier en avait donné une première formule : « L'empereur ne tient point de l'homme le pouvoir suprême laïque; donc il le tient de Dieu seul. » Cf. Hitier, *La doctrine de l'absolutisme*, Paris, 1903, p. 28-33. Ce n'était là peut-être qu'un argument de circonstance contre les pontifes romains, plutôt qu'une doctrine bien assise. Le dernier pas fut fait au XVIe siècle, à l'époque des guerres de religion. Les princes réformés s'en firent une arme pour consolider leur absolutisme à l'encontre des droits de la nation. Jacques Ier d'Angleterre s'en prit à Bellarmin, qui avait osé soutenir que le « droit du roi est d'institution humaine »; dans sa *Préface monitoire*, le roi rétorque que « le principat civil vient immédiatement de Dieu ». Hitier, *op. cit.*, p. 37. Le synode des Églises réformées de France tenu à Vitré en 1617 s'adressait à Louis XIII en ces termes : « Notre religion... nous enseigne qu'il faut s'assujettir aux puissances supérieures, et que leur résister, c'est s'opposer à l'ordonnance de Dieu, lequel nous savons vous avoir élevé et assis sur votre trône, vous avoir mis la couronne sur la tête, le sceptre en la main. » Cf. Féret, *Le pouvoir civil devant l'enseignement catholique*, Paris, 1888, p. 342 sq. Ainsi, pour les partisans de cette théorie, le pouvoir n'est pas seulement divin par son origine et sa raison d'être *in abstracto*, il l'est encore dans le concret, en tant que possédé par l'homme même qui en est investi. Selon le mot de de Vareilles-Sommière, « ce n'est pas seulement la souveraineté qui vient de Dieu, c'est aussi le souverain ». *Les principes fondamentaux du droit*, Paris, 1889, p. 398.

La constitution des monarchies absolues au XVIIe siècle fit de la théorie du droit divin des rois la doctrine officielle de la plupart des pays de l'Europe. En France, elle eut son apogée sous Louis XIV : les évêques, la cour, les parlements professent couramment que les rois tiennent leur couronne immédiatement de Dieu. La Déclaration de 1682 (directement issue du livre de Pierre de Marca, *De concordantia sacerdotii et imperii*, publié en 1641) donna une sorte de consécration officielle à cette doctrine qui triompha chez nous jusqu'à la Révolution. Bien que généralement déchue au XIXe siècle, elle s'est maintenue dans certains pays monarchiques et surtout chez les partisans de la monarchie.

Mais elle fut renouvelée, si l'on peut ainsi parler, sous la forme plus achevée du *droit divin providentiel*, par deux philosophes du début du siècle dernier : Joseph de Maistre et de Bonald. Selon eux, c'est la Providence qui dirige les événements et dispose les circonstances pour donner à tel peuple telle ou telle forme de gouvernement qui lui convient, monarchique ou républicaine : « Quand on dit qu'un peuple s'est donné un gouvernement, écrit J. de Maistre, c'est comme si on disait qu'il s'est donné un caractère ou une couleur. Tous les peuples ont le gouvernement qui leur convient et nul n'a choisi le sien. » *Étude sur la souveraineté*, l. I, c. VII.

Il est aisé de comprendre que les principes de la théorie du droit divin des rois n'admettent même pas l'hypothèse de l'abus de pouvoir ou de la tyrannie. Les gouvernants jouissent d'une inviolabilité et même d'une impeccabilité quasi charismatique; ou plutôt, quelle que soit la façon de gouverner du prince, les sujets ne sauraient légitimement ni le juger, ni lui résister, encore moins le détrôner. De plus, son droit au pouvoir persiste indéfiniment : aucun usurpateur ne saurait acquérir la légitimité, même avec le consentement du peuple; même après des années ou des lustres il mérite le titre de tyran. C'est au nom de ce principe que les légitimistes français revendiquaient au XIXe siècle le trône de France contre la dynastie d'Orléans en faveur de la branche aînée. Cf. J. Leclercq, *Leçons de droit naturel*, t. II, l'*État*, p. 146.

c. Théories de la force. — Nous laissons de côté les affirmations des pragmatistes ou des sceptiques de tous les temps, qui ne voient d'autre fondement du pouvoir que la violence qui l'impose : « le premier

roi ne fut qu'un voleur heureux », répètent-ils; « la force prime le droit, elle le crée », surenchérissent d'autres. Nous nous attacherons seulement aux théoriciens modernes qui ont essayé de construire une doctrine de l'État basée sur la force. Tel Hobbes, pour lequel la contrainte exercée par celui qui détient le pouvoir est un moyen indispensable d'assurer la paix dans une société humaine vouée à une guerre perpétuelle, à cause des convoitises inassouvies de ses membres. La domination du souverain étant ainsi fondée sur l'utilité et la nécessité, aucun principe supérieur ne peut limiter le pouvoir de contrainte qui appartient aux gouvernants. Le prince a tous les droits; les sujets lui doivent donc une obéissance aveugle et sans bornes. Il n'y a jamais de tyrannie.

La théorie de Hobbes succomba en Angleterre sous le coup des révolutions qui se succédèrent dans la seconde moitié du XVIIe siècle. Mais, au siècle dernier, ses doctrines fondamentales furent reprises avec des nuances diverses par Hegel, Nietzsche, Savigny et Durkheim, qui, partis de points de vue différents, aboutissent tous à la même conclusion pratique : l'acceptation pure et simple du fait de la domination, que ce fait résulte de la fatalité, de l'existence du surhomme ou de l'évolution. Attendu que l'idée d'obligation morale ou de droit ne répond à aucune réalité, il va de soi que, dans ces systèmes, la question de légitimité ou de tyrannie ne se pose même pas.

d. — Parmi les modernes partisans de la doctrine *du bien commun*, certains se rapprochent par leur positivisme des théories de la force; cependant le critère qu'ils mettent en avant est d'une valeur bien supérieure. Partant de ce principe que l'autorité gouvernementale est indispensable à la société, ils déclarent que sont souverains légitimes de droit ceux qui, de fait, exercent cette autorité conformément au bien public. Ils ne s'appesantissent pas sur la question de l'origine du pouvoir, mais plutôt sur son exercice. Cependant la plupart d'entre eux, surtout les catholiques, professent que la transmission du pouvoir doit se faire d'après les normes établies par la constitution de chaque pays.

Pour Maurice Hauriou (catholique), c'est la capacité d'exercer le pouvoir qui est comme le point de départ du droit à gouverner et une marque de légitimité : « Il y a, écrit-il, une élite politique possédant des aptitudes spéciales pour le gouvernement... Nous prenons pour base le fait de l'élite et le droit de supériorité de l'élite..., droit de supériorité sur les autres hommes. » *Précis de droit constitutionnel*, Paris, 1923, p. 169 sq. Ainsi certains individus se trouvent comme marqués providentiellement pour l'exercice du pouvoir : c'est une reprise de la théorie du droit divin providentiel. M. Charles Maurras (positiviste), sans insister sur la question d'origine, s'en tient à la manière dont les gouvernants remplissent leur mission : « Le gouvernement légitime, écrit-il, le bon gouvernement, c'est celui qui fait ce qu'il a à faire, celui qui fait le bien et réussit l'œuvre du salut public. Sa légitimité se vérifie à son utilité. » *Enquête sur la monarchie*, p. CVII, Paris, 1924. Si un pouvoir est juste lorsqu'il procure le bien commun de la société, il s'ensuit que le gouvernement qui ne remplit pas cette fonction devient illégitime. L'école maurrassienne n'a pas hésité à tirer cette conséquence logique : en face d'un régime incapable et défaillant, des hommes compétents et soucieux du bien public ont le droit de se substituer même par la force aux gouvernants inaptes. Le coup de force est alors légitime, il n'est que l'exercice d'un droit. Un autre positiviste, Léon Duguit, aboutit à une conclusion analogue : « Le fait politique reste toujours identique à lui-même. Il est constitué par l'existence dans un groupement donné, d'un ou de plusieurs individus pouvant imposer par la force leur volonté aux autres membres du groupe. Il y a alors un État, et, ces individus, je les appelle les gouvernants. » *Traité de droit constitutionnel*, 2e éd., t. I, p. 513. Ainsi, à l'origine de l'État et de chaque gouvernement qui y exerce l'autorité, il y aurait ce fait unique : les plus forts des citoyens imposant leur volonté aux plus faibles. Une fois installés, ces gouvernants ne doivent pas commander de façon arbitraire, mais selon les règles objectives du droit, qui s'imposent à tous les membres. Ainsi sera constitué le gouvernement légitime, non pas fondé sur le droit du plus fort, mais établi grâce à la force, mise au service d'un droit antérieur. Ce recours à la force pour l'établissement du pouvoir est reconnu comme légitime même par certains catholiques, partisans de la théorie du bien commun; tel de Vareilles-Sommière, qui en limite l'usage au seul cas où l'autorité n'appartient encore à personne : « Prendre possession du pouvoir, c'est avoir et déployer la force nécessaire pour se faire obéir. Pour le pouvoir, comme pour la propriété, le fait donne le droit, quand le droit n'appartient encore à personne. » *Les principes fondamentaux du droit*, Paris, 1889, p. 213. Notons en passant que cette assimilation de la souveraineté à la propriété est au moins surprenante. Les scolastiques, partant du même point, aboutissaient à des conclusions toutes différentes, ainsi que nous le verrons. Cf. Chénon, *Le rôle social de l'Église*, p. 130-131.

e. La démocratie libérale. — Elle s'épanouit dans la plupart des constitutions du XIXe siècle, après avoir inspiré la Révolution française. A la base de la théorie se trouvent les doctrines de J.-J. Rousseau sur la liberté humaine. Selon ce philosophe, cette liberté est tellement absolue, que le peuple, communauté humaine, ne peut l'aliéner entre les mains d'un souverain. C'est lui-même qui reste le vrai souverain, et il ne fait que commettre à des chefs un pouvoir que ceux-ci exercent en son nom. Cf. *Contrat social*, l. III, c. I : « La souveraineté ne peut être représentée par la même raison qu'elle ne peut être aliénée. » *Ibid.*, l. III, c. XV. « La souveraineté n'étant que l'expression de la volonté générale ne peut jamais s'aliéner... » L. II, c. I. « A l'instant que le gouvernement usurpe la souveraineté, le pacte social est rompu, et tous les simples citoyens, rentrés de droit dans leur liberté naturelle, sont forcés, mais non obligés d'obéir... » L. III, c. X. D'où il conclut que le peuple peut « limiter, modifier et reprendre le pouvoir quand il lui plaît, l'aliénation d'un tel droit naturel étant incompatible avec la nature du corps social et contraire au but de l'association ». L. III, c. I. D'après ces principes, le tyran sera celui qui n'accédera pas au pouvoir comme commissaire du peuple, ou qui, une fois revêtu de la souveraineté, résisterait à la volonté populaire.

b) La doctrine catholique. — Il est nécessaire de la considérer à un double stade de son évolution : chez les anciens scolastiques et chez les auteurs contemporains.

a. Chez les scolastiques. — Pour comprendre leurs théories sur la légitimité du pouvoir, il faut se rappeler que les premiers linéaments s'élaborèrent au XIe siècle, à l'époque de la lutte du sacerdoce et de l'empire. La doctrine se développa au XIIIe, mais surtout au XIVe siècle, en réaction contre les théories absolutistes des légistes du temps. Enfin elle fut mise au point à la fin du XVIe siècle, principalement par Suarez et Bellarmin, à l'occasion de leur controverse avec Jacques Ier d'Angleterre.

En accord avec l'antique tradition romaine qui

fait dériver le pouvoir politique du peuple, la doctrine scolastique professe que Dieu a remis la souveraineté non aux princes, mais à la multitude, c'est-à-dire à l'ensemble de la nation (c'est en ce sens qu'il faut entendre le mot « peuple », lorsqu'il est employé par les auteurs du Moyen Age et de la Renaissance). Ce n'est pas que la nation soit la source de l'autorité, car « tout pouvoir vient de Dieu », Rom., XIII, 1; elle en est seulement la dépositaire. Cependant elle ne peut garder ce dépôt, elle doit le transmettre à des gouvernants, qu'elle choisit ou qu'elle accepte. Ceux-ci tiendront alors leur pouvoir de Dieu, par l'intermédiaire du peuple. Tel est l'enseignement commun, on pourrait presque dire unanime, depuis saint Jean Chrysostome jusqu'à Suarez, en passant par Jean de Salisbury, saint Thomas, Duns Scot, Dominique Soto, Fr. de Vittoria et Bellarmin. Cf. Abbé Féret, *Le pouvoir civil devant l'enseignement catholique*, Paris, 1888, p. 12 sq.

Mais quand la nation aura ainsi obligatoirement transmis le pouvoir dont elle est dépositaire, elle sera tenue d'obéir aux gouvernants qu'elle aura choisis ou acceptés : leur résister ce serait résister à l'ordre même de Dieu. Rom., XIII, 2. Il en résulte qu'en cas d'occupation violente du pouvoir le peuple conserve, dans l'ancienne tradition scolastique, le droit d'acceptation ou de refus de l'autorité nouvelle; c'est une manifestation du souci, qu'avaient les anciens, de sauvegarder la liberté de l'homme et la dignité de la personne humaine. Celle-ci ne saurait, contre son gré, être assujettie à la domination d'autres hommes : « Il (Dieu) n'a pas voulu que l'être raisonnable commandât à d'autres êtres qu'à ceux qui sont sans raison. Il n'a pas voulu que l'homme commandât à l'homme, mais l'homme à la bête... », écrivait saint Augustin, *Cité de Dieu*, l. XIX, c. XV. Le Moyen Age et la Renaissance se sont préoccupés surtout de tracer les limites du devoir d'obéissance, autant pour empêcher les révoltes des sujets que la tyrannie des princes.

b. La période contemporaine. — Elle est caractérisée au contraire par une sorte de réaction doctrinale contre les erreurs de Rousseau et de la Révolution française. De là le souci chez les philosophes et théologiens catholiques de mettre l'accent sur ce qui sauvegarde les droits de l'autorité et maintient dans de justes limites les droits du peuple et l'amour de la liberté. On insiste sur cette vérité que la source du pouvoir est en Dieu, ainsi que le Christ le déclare à Pilate : « Tu n'aurais sur moi aucune puissance si elle ne t'avait été donnée d'en haut. » Joa., XIX, 11; et l'on cite à nouveau Rom., XII, 1-2, avec les commentaires des Pères sur ces textes.

Sous l'influence de ces préoccupations, la vieille thèse de la collation *immédiate* du pouvoir par Dieu, presque abandonnée depuis plusieurs siècles, reprend de la faveur. On se souvient que les anciens scolastiques, et Suarez avec eux, enseignaient que Dieu donne le pouvoir au peuple et que celui-ci le transmet au souverain; le prince ne le reçoit donc de Dieu que *médiatement*. Quand on dit que Dieu donne le pouvoir, note Suarez, « il ne faut pas s'imaginer une intervention spéciale distincte de la création... Le pouvoir vient de Dieu simplement en ce sens que Dieu est l'auteur de la nature, et la nécessité du pouvoir est une conséquence de la nature de l'homme ». *De legibus*, l. III, c. III. Et il ajoute un peu plus loin cette remarque caractéristique : *Sequitur ex dictis, potestatem civilem, quoties in uno homine vel principe reperitur, legitime ac ordinario jure, a populo et communitate manasse, vel proxime, vel remote, nec posse aliter haberi, ut justa sit. Ibid.*, l. III, c. IV.

Au XIXe siècle, cet enseignement est laissé dans l'ombre. Désormais, on évitera de parler d'une souveraineté donnée au peuple, même à l'origine de la société, alors qu'il n'existe encore aucun titulaire du pouvoir. A ce moment la souveraineté n'appartient à personne, pas plus à la multitude qu'à un particulier. Elle est *res nullius;* d'où, conclut de Vareilles-Sommière, elle est à celui qui est capable de s'en emparer et de l'exercer : « l'occupation est le fait normal qui donne le pouvoir. » *Les principes fondamentaux du droit*, p. 209 sq. Même doctrine chez Rosmini, *Filosofia del diritto*, t. II, l. IV, sect. I, 3e partie, c. III. Un autre catholique, Tancrède Rothe, affirme que la souveraineté civile « appartient réellement à quiconque l'exerce », et les citoyens doivent en accepter les lois au nom de l'intérêt public. *Traité de droit naturel*, t. I, p. 281, Paris, 1885. Ce qu'on tient à souligner c'est que la légitimité du pouvoir ne dépend en aucune façon du consentement du peuple. Le rôle de ce dernier se borne à « accepter », à « favoriser », à « applaudir » la prise de possession du prince. Mais c'est l'occupation qui fait acquérir la souveraineté. Cf. de Vareilles-Sommière, *op. cit.*, p. 437.

Cette tendance, nous n'oserions dire ce revirement, s'explique par les circonstances et les préoccupations du moment. Le Moyen Age avait eu souci principalement de mettre un frein à l'absolutisme royal et aux abus des tyrannies locales qui opprimaient les cités. Les modernes se donnent pour tâche de tracer des limites aux caprices populaires et aux abus de la liberté. Ces préoccupations se retrouvent dans les actes du magistère, qui sont des écrits de circonstance. Le pape Léon XIII, après avoir souligné la nocivité des idées en cours depuis le XVIe siècle, réprouve les doctrines de ces philosophes qui prétendent que « tout pouvoir vient du peuple et que l'autorité n'appartient pas en propre à ceux qui l'exercent, mais à titre de mandat populaire, et sous réserve que la volonté du peuple puisse toujours retirer à ses mandataires la puissance qu'elle leur a déléguée ». Encycl. *Diuturnum illud* (1881), *Lettres de Léon XIII*, t. I, p. 143. C'est la condamnation du système de Rousseau. Mais le pontife note aussitôt qu'il ne répugne nullement que la désignation des gouvernants soit laissée en certains cas au choix de la multitude. Il ajoute cependant : « Ce choix (du peuple) détermine la personne du souverain; il ne confère pas les droits de la souveraineté; ce n'est pas l'autorité que l'on constitue, on décide seulement par qui elle devra être exercée... ». *Ibid.* p. 143.

Plusieurs ont prétendu trouver dans ce passage de l'encyclique une affirmation de la collation immédiate du pouvoir par Dieu. Il serait exagéré d'affirmer que le pape ait voulu incidemment, sans avertissement préalable et aussi sans nécessité apparente, réprouver une opinion reçue dans l'Église depuis des siècles et défendue par d'illustres docteurs. Cf. Moulart, *L'Église et l'État*, 3e éd., 1887, p. 83. D'ailleurs, ainsi que le fit remarquer un cardinal appartenant à la S. Congrégation de l'Index, Léon XIII, pour marquer qu'il n'avait pas eu l'intention de modifier sur ce point l'enseignement de la scolastique, s'était abstenu d'employer les mots *mediata* ou *immediata* en parlant de la collation du pouvoir. Féret, *Le pouvoir civil devant l'enseignement catholique*, p. 175-180. Cf. Billot, *De Ecclesia*, t. III, 1900, p. 23-24. Ajoutons que, dans sa lettre aux cardinaux français du 3 mai 1892, Léon XIII s'exprima plus explicitement encore sur ce point : « Si le pouvoir est toujours de Dieu, il ne s'ensuit pas que la désignation divine affecte toujours et immédiatement les modes de transmission de ce pouvoir, ni les formes contingentes qu'il revêt, ni les personnes qui en sont le sujet. La variété même de ces modes dans les diverses nations montre

à l'évidence le caractère humain de leur origine. » *Actes de Léon XIII*, t. III, p. 125.

En reprenant la question dans sa lettre sur le « Sillon », 25 août 1910, le pape Pie X laisse percer sa préférence pour la théorie qui accorde au peuple non pas le droit de transmettre le pouvoir reçu de Dieu en dépôt, mais seulement la faculté de désigner la personne du gouvernant. Cependant, il est certain que le pontife n'a voulu condamner qu'une chose : l'erreur du « Sillon », qui « place primordialement l'autorité publique dans le peuple, de qui elle dérive ensuite aux gouvernants, de telle façon cependant qu'elle continue à résider en lui ». *Acta Apost. Sedis*, t. II, 1910, p. 615-616. C'est seulement la finale de la proposition qui est erronée et mérite censure.

c. Conclusions. — α) Fidèle à l'enseignement de saint Paul, Rom., XIII, 1, l'Église catholique professe que « tout pouvoir vient de Dieu ». Cette affirmation ne s'applique pas seulement au pouvoir politique, mais à toute autorité sociale, qu'elle soit familiale ou civique. Et c'est en tant qu'auteur de la nature que Dieu est considéré comme source première de toute autorité : « Comme il est le créateur de toutes les natures, il est l'auteur de tous les pouvoirs », écrit saint Augustin, *Cité de Dieu*, l. V, c. IX.

Le pouvoir politique n'est qu'un de ces pouvoirs, une de ces institutions de droit naturel, au même titre que la propriété, le serment, les pactes et contrats. Si donc il est juste de reconnaître à l'autorité politique une origine divine naturelle, il serait abusif de lui attribuer une investiture divine de caractère positif et surnaturel comme serait le pouvoir du pape. Les confusions et excès de langage ne sont pas rares cependant chez les écrivains qui ont parlé de la collation divine du pouvoir des princes. En particulier, l'appel à la Bible pour en tirer argument en faveur d'une théorie politique ou d'un système de gouvernement est tout à fait illégitime : d'abord parce que l'Écriture n'est pas un livre de politique mais de religion; ensuite parce que la royauté juive, avec laquelle on institue des comparaisons, était considérée comme une institution de droit positif divin, attendu que Dieu intervenait positivement pour créer et légitimer les rois aussi bien que pour les déposséder et les déposer. Bossuet, dans son empressement à soutenir une monarchie qui se disait de droit divin, n'a pas échappé à cette méprise. Cf. *Politique tirée de l'Écriture*, l. III, a. II, 1re proposit. Il n'est pas le seul.

β) Aucune des deux thèses opposées concernant la « collation *médiate* ou *immédiate* du pouvoir » par Dieu ne peut se flatter de posséder à elle seule le privilège de l'orthodoxie. On peut même se demander, après les remarques que nous avons faites, si ces deux expressions conservent encore un sens et ne constituent pas plutôt des manières de parler traditionnelles. Les papes ont évité de les employer dans leurs documents officiels. Au Moyen Age, les termes de « collation » ou d' « investiture » faisaient image : on se représentait Dieu remettant le pouvoir au souverain un peu à la façon dont les hommes lui conféraient ses insignes : sceptre, couronne, globe, manteau, etc. Or, nous savons qu'en réalité il n'y a nullement intervention *spéciale* de Dieu, mais simple mise en jeu d'une loi naturelle.

Reconnaissons que la question n'a sans doute pas toute l'importance qui lui a été attribuée dans le passé par certains auteurs. Et pourtant il y a au fond plus qu'une querelle de mots. La théorie de la collation immédiate fait abstraction du peuple, auquel elle ne reconnaît aucun rôle dans l'origine du pouvoir; tandis que la théorie opposée fait de lui non pas la source, mais le dépositaire au moins momentané du pouvoir, en attendant qu'il soit confié à une autorité régulière concrète. Si, dans la pratique, le devoir de soumission et d'obéissance de la nation est exactement le même, il y a dans la conception théorique une nuance qui n'est pas sans importance : les deux opinions caractérisent deux tendances d'esprit différentes qui ont dans l'ordre pratique des répercussions inévitables. D'un côté, souci de poser des limites aux droits de l'autorité et de réfréner l'absolutisme, en attribuant un rôle au peuple; de l'autre, préoccupation de ne pas lâcher la bride aux initiatives et caprices populaires. Au fond simple question de dosage qui dictera cependant des réponses nuancées et des attitudes variées dans les questions de soumission ou de résistance au pouvoir tyrannique, que nous allons aborder.

γ) L'Église n'a pas d'enseignement « officiel » concernant les critères qui permettent de discerner la légitimité du pouvoir dans sa première origine, alors que la souveraineté est encore *res nullius*. Nous avons vu que certains philosophes ou juristes, comme Rosmini, de Vareilles-Sommière, font de l' « occupation » l'unique titre de légitimité. Leur raisonnement revient substantiellement à celui-ci : « à l'origine le pouvoir n'appartient à personne en particulier, donc il n'appartient pas à la nation; il est au premier occupant. » Bellarmin concluait à l'opposé : si le droit divin n'a donné le pouvoir à aucun particulier, c'est qu'il l'a donné à la multitude, au peuple. Cf. *Disputationes*, l. III, c. VI. Il ne nous semble pas que le rôle du peuple doive être écarté, au moins dans le cas où un choix est à faire entre plusieurs gouvernements possibles, ce qui est le cas habituel. Le *criterium* de la légitimité sera alors pour un gouvernement qui entre en fonction : le service du bien commun (4e principe), en toute hypothèse, et normalement, en dehors des cas de nécessité, le consentement du peuple (3e principe).

δ) S'il s'agit au contraire d'un gouvernement qui succède à un autre après un changement violent : révolution, déposition, usurpation, etc..., voici la doctrine de Léon XIII dans sa lettre aux cardinaux français, 3 mai 1892 : « ...Ces changements sont loin d'être toujours légitimes à l'origine; il est même difficile qu'ils le soient. Pourtant le *criterium* suprême du bien commun et de la tranquillité publique impose l'acceptation de ces nouveaux gouvernements établis en fait, à la place des gouvernements antérieurs, qui, en fait, ne sont plus. Ainsi se trouvent suspendues les règles ordinaires de la transmission des pouvoirs, et il peut se faire même, qu'avec le temps, elles se trouvent abolies. » *Lettres*, éd. B. Presse, t. III, p. 126.

Il est question, dans ce passage, de la transformation du pouvoir de fait en gouvernement de droit. Le pape avant tout trace le devoir des sujets; mais il indique aussi indirectement les critères de la légitimité. Le *criterium* « suprême », dit-il (il ne dit pas « unique ») est le bien commun et la paix publique. Mais on ne saurait conclure qu'il ait eu l'intention d'écarter cet autre critère qui trouve son application normale dans tous les cas ordinaires : le consentement du peuple. Le pontife reconnaît en effet expressément ailleurs que l'intervention de la nation est légitime dans le choix du régime politique, donc aussi dans la désignation de la personne du souverain : « Réserve faite des droits acquis, il n'est point interdit aux peuples de se donner telle forme politique qui s'adaptera mieux à leur génie propre ou à leurs traditions et à leurs coutumes. » *Diuturnum*, 25 juin 1881, *Lettres*, t. III, p. 145.

Ce droit du peuple est d'ailleurs souligné par toute la tradition théologique, à propos de la légitimation du tyran d'usurpation : l'usurpateur n'a aucun droit et peut être mis à mort, *nisi populus in eum consen-*

tiat, ante tamen populi consensum, si populus in eum nondum consenserit.

Mgr d'Hulst a résumé dans une page remarquable de ses Conférences les conditions du passage d'un gouvernement de fait à la légitimité : « Si la fortune trahit la bonne cause, la défaite qu'elle subit ne saurait laisser le pouvoir en déshérence. Le succès même de l'usurpation transfère à ses auteurs, à défaut du droit, le devoir d'assurer l'ordre public, ce premier besoin de la société. On voit alors s'établir un gouvernement de fait. Les citoyens qui n'ont pu l'empêcher de supplanter l'autorité légitime, ne doivent pas maintenant l'empêcher de pourvoir à la sécurité générale... Et si les événements servent ce nouveau pouvoir, *s'il s'acquitte heureusement de sa fonction protectrice, si l'assentiment populaire se prononce en sa faveur*, le temps viendra où son existence de fait recevra la consécration du droit, car rien n'est éternel de ce qui est humain et la vacance de l'autorité ne saurait durer toujours. Cette doctrine est celle de la raison; elle a toujours été celle de l'Église, et, pour la trouver nouvelle, il faut tout ignorer de la tradition théologique. » *Carême* 1895, 2e Conférence, p. 36.

2. *Perte de la légitimité.* — Après avoir exposé comment un pouvoir devient légitime, il nous reste à dire comment il cesse de l'être.

Quand nous parlons de légitimité, nous écartons formellement la signification « historique » et politique qui lui a été donnée au siècle dernier, et qui en a fait un synonyme de restauration de la dynastie nationale des Bourbons dans notre pays. Cf. d'Hulst, *Conférences de Notre-Dame*, année 1895, 2e conférence, p. 40-42, et note 8, pages 327-330. En revanche, nous admettons la distinction entre légitimité et légalité. Est légitime ce qui est dans l'ordre et crée un droit réel. Un gouvernement peut être légal, conforme à la constitution, et pourtant n'être pas légitime, soit parce qu'il n'est qu'un gouvernement de fait, soit parce qu'il est injuste et tyrannique, seul le gouvernement légitime a un droit véritable et absolu de commander, entraînant pour les citoyens un authentique devoir d'obéir. Cela ne veut pas dire que le gouvernement légal soit dépourvu de tout droit et dégagé de tout devoir; cela ne signifie pas davantage que les sujets soient exempts de toute soumission et obéissance : la loi supérieure du bien commun obligera gouvernants et gouvernés à faire tout ce qui est en leur pouvoir pour que la société vive et se développe en paix. Mais l'obligation de ces actes découlera d'une nécessité supérieure et non du pouvoir du souverain. Ce pouvoir demeurera précaire et dépourvu de légitimité, tant qu'il ne sera pas rentré dans le droit.

La perte de la légitimité peut tenir à des causes intrinsèques, qui tiennent à la manière dont le gouvernement remplit sa mission, ou à des causes extrinsèques, venant de l'extérieur : usurpation, révolution, déposition, etc...

a) Causes intrinsèques. — On peut les ramener à deux : l'abus et l'incapacité.

a. — Le Moyen Age a vu dans *l'abus de pouvoir* le principal cas de réalisation de la tyrannie : le fait pour le prince de gouverner en sa faveur ou en faveur d'un petit nombre et non au profit du bien commun. Le verdict porté contre le tyran était sévère : « Celui qui se fait l'ennemi du peuple, abdique par le fait même le pouvoir », dit Grotius, *De jure belli et pacis*, l. I, c. IV, n. 11. Les scolastiques, de saint Thomas à Suarez, n'hésitent pas à dire que la nation a le droit de le « destituer », de le « déposer », de le « chasser ». C'est donc qu'il a perdu le droit de régner et qu'il est devenu illégitime. Mais pour en venir à cette extrémité, il faut que l'abus soit non seulement grave, mais permanent et universel. Un excès de pouvoir passager, une seule loi ou même quelques-unes qui iraient contre le bien commun dispenseraient seulement les sujets de l'obéissance sur ce point particulier, mais n'ôteraient point au prince sa légitimité. En effet, dans l'ensemble, il continuerait à remplir sa mission : assurer la vie et le salut de la nation. C'est seulement dans le cas où, de façon générale, il n'a cure du bien commun ou travaille à son encontre, que le prince perd ses droits.

b. — Les modernes ont fait état, dans le même sens, de *l'incapacité* du souverain, s'il n'est pas possible d'y porter remède, par exemple par une régence. Le prince peut n'être pas responsable de cette incapacité; cependant, comme il ne peut remplir les fonctions qui sont la raison d'être même de sa souveraineté, il est juste que celle-ci soit transférée à un autre plus capable que lui de procurer le bien commun. Les droits qu'il a pu posséder dans ce but s'évanouissent *ipso facto*. Mais, comme pour la tyrannie, l'incapacité devra être dûment constatée, permanente et irrémédiable : tel le cas de folie, de maladie incurable qui rende le monarque impuissant à remplir ses fonctions. Aux yeux de certains, un des cas les plus évidents de cette incapacité serait celui du souverain détrôné : « Incapable de se maintenir au pouvoir, il a fait la preuve de son incapacité, car sa charge de gouvernant impliquait qu'il fût capable de maintenir l'ordre. Maintenir l'ordre, ç'eût été réprimer les tentatives de révolution. Il n'en a pas été capable; il n'a donc pas rempli le mandat qu'il avait reçu, il perd le droit à l'obéissance des citoyens qui en était la contre-partie. » J. Leclercq, *Leçons de droit naturel*, t. II, *l'État*, 2e éd., p. 189. Il peut y avoir cependant des cas où le renversement du prince ne soit pas imputable à une incapacité de ce dernier.. Bien que le gouvernant soit tenu d'assurer la paix intérieure et de ne pas laisser le pouvoir à la merci d'un coup de main, une surprise est toujours possible et ne saurait être considérée dans tous les cas comme une marque d'incapacité du détenteur du pouvoir.

Que devient le pouvoir tombé ainsi en déshérence par abus ou incapacité du souverain? Notons d'abord que, d'après les légitimistes et les partisans du pouvoir divin des rois, le prince ne perd jamais ses droits, qui persistent indéfiniment, sans prescription ni aliénation possible. Pour les tenants de la théorie du contrat social, le pouvoir ayant toujours été conservé par le peuple dont les gouvernants ne sont que les commissaires, il suffit, de la part du peuple, d'un simple retrait de mandat, qui peut avoir lieu à tout moment et pour n'importe quelle cause. Selon les scolastiques, le pouvoir du prince déchu revient au peuple, à la nation qui le lui avait confié, quant à la substance, selon les uns, quant à l'exercice seulement, selon les autres. Cf. Chénon, *Le rôle social de l'Église*, p. 125 sq. « Le pouvoir souverain a été donné au prince par la nation, qui peut le lui retirer, s'il en fait manifestement usage au détriment de la chose publique », dit Sylvius, *In IIa-IIae*, q. LXIV, a. 3, concl. 2. Le théologien espagnol Azpilcueta, dit Navarrus, écrit dans le même sens : « Dans le cas où ceux qui, par élection, hérédité ou autrement, ont reçu l'usage de la juridiction, ne pourvoiraient pas au gouvernement des peuples, les peuples eux-mêmes pourraient le revendiquer. » *Opera*, Lyon, 1589, t. II, § 120, p. 130. Et Jean Azor reconnaît que, « si la nation ne peut conserver la paix et la tranquillité qu'en dépouillant du royaume un prince indolent *(ob ignaviam)* ce prince est légitimement renversé du trône. » *Instit. morales* l. XI, c. v.

b) Causes extrinsèques. — Elles sont le plus souvent violentes et visent à un changement de gouvernants et parfois de régime. Il va de soi qu'aucune forme

politique ne saurait être considérée comme définitive. Cf. Léon XIII, Encycl. *Au milieu*, 16 février 1892, t. III, p. 117. « En politique, plus qu'ailleurs, surviennent des changements inattendus... Des monarchies colossales s'écroulent ou se démembrent..., aux formes politiques adoptées, d'autres formes se substituent... Ces changements sont loin d'être toujours légitimes à l'origine; il est même difficile qu'ils le soient... » *Lettre aux cardinaux français*, 3 mai 1892, t. III, p. 126. Que ces changements s'opèrent par usurpation d'un autre prince ou par révolution nationale, il n'est pas douteux que le prince dépossédé reste d'abord légitime, au moins chaque fois que l'acte qui le dépossède ne l'est pas, et c'est le cas le plus fréquent. L'usurpation ne dépouille pas *ipso facto* la victime de son droit. Le souverain détrôné pourra donc résister, lutter à main armée contre l'usurpateur; il le devra même, afin de sauvegarder le dépôt de l'autorité qui lui avait été confiée. C'est la période que l'on a appelée très justement le stade de la perturbation sociale. Jusqu'à quel point et à quel moment la résistance peut-elle légitimement se prolonger? Jusqu'à l'heure où elle est devenue inutile et ne servirait qu'à accumuler des ruines : toute restauration étant devenue impossible ou du moins trop coûteuse pour le bien commun. A ce moment, le prince dépossédé se doit de renoncer à défendre son trône usurpé. Le pouvoir est vacant *en fait*.

L'est-il aussi *en droit?* Oui, répond Chénon, *op. cit.*, p. 132, et « il faut regarder l'exercice de la souveraineté comme prescrit quant à lui (prince déchu); ...par suite il retourne à la nation..., qui peut très bien le conférer non à l'usurpateur, mais à un autre prince, plus populaire ou plus habile, chargé précisément de combattre l'usurpateur; c'est ce prince élu qui sera légitime ». Et, poursuit notre auteur, dans le cas où la nation reste passive en présence de l'usurpateur, le pouvoir de fait pourra devenir, avec le temps, un pouvoir de droit à deux conditions : d'abord, que cette autorité de fait s'exerce pour le bien commun; ensuite que la nation donne son adhésion expresse ou tacite au nouveau gouvernement. Alors, conclut-il, l'usurpateur sera légitimé; et le prince déchu aura, par voie de conséquence, perdu sa légitimité. *Ibid.*

Nous ne saurions contester le bien-fondé de cette doctrine. Cependant il faut remarquer que l'enseignement officiel de l'Église est sensiblement plus réservé spécialement sur la perte de la légitimité par le souverain déchu et l'acquisition de cette même légitimité par le gouvernement qui succède. C'est d'abord Pie IX, qui, dans son encyclique du 18 mars 1864, souligne « qu'une injustice qui réussit n'enlève rien à la sainteté du droit ». Parlant des gouvernements qui sombrent au cours de « crises violentes, trop souvent sanglantes », Léon XIII se contente de dire : « les gouvernements préexistants disparaissent *en fait...* ». *Au milieu*, 16 février 1892, t. III, p. 118. Mais il se garde bien de se prononcer sur le droit. Même réserve dans sa Lettre aux cardinaux français, 3 mai 1892, où il parle des « gouvernements antérieurs qui, *en fait*, ne sont plus ». T. III, p. 126. Quant aux gouvernements qui prennent leur place, le pape laisse entendre que la nation aura son mot à dire; et c'est un des rares passages d'où l'on puisse inférer le retour de la souveraineté à la nation : « Bientôt, l'ordre public est bouleversé jusque dans ses fondements. Dès lors une nécessité sociale s'impose à la nation; elle doit sans retard *pourvoir à elle-même...* » *Au milieu*, *ibid.*

Les pouvoirs nouveaux sont simplement qualifiés de « gouvernements établis *en fait* »; cependant « le critérium du bien commun et de la tranquillité publique impose leur acceptation »..., 3 mai 1892, t. III, p. 126. Et ailleurs : « lorsque les nouveaux gouvernements qui représentent cet immuable pouvoir se sont constitués, les accepter n'est pas seulement permis, mais réclamé, voire même imposé... », 16 février 1892, t. III, p. 118. Mais cela n'implique nullement encore la légitimité.

Nous verrons que, dans ses actes, l'Église ne se départit pas de la même sagesse, soucieuse de sauvegarder d'une part les droits acquis et d'autre part ceux du bien commun. Voilà pourquoi non seulement elle réclame l'obéissance aux gouvernements de fait, mais il lui arrive de traiter avec eux, en vue du bien supérieur des âmes. Cela n'implique nullement l'aveu de leur légitimité, encore moins la reconnaissance *de jure* du fait accompli. Selon le mot de Pie IX, ce « fait accompli, œuvre de l'injustice, de la fraude, de la violence, est éternellement inique, injuste, réprouvé, comme il l'a été dans son origine; il n'a pas été, il ne pourra jamais être le droit ». Il reste donc bien entendu que le fait accompli ne saurait être la *source* d'un droit qui naîtrait de lui et découlerait de sa propre nature. Mais le fait accompli pourrait devenir l'*occasion* de la naissance d'un nouveau droit social d'une *source toute différente*, à cause du bouleversement qui est en cours et du danger qui menace la société. C'est la période de conservation sociale, durant laquelle le gouvernement de fait, malgré le vice de son origine, répond à la mission qui lui incombe. Il y a alors obligation de l'aider dans cette tâche, alors même qu'en agissant ainsi, on le consoliderait et l'on rendrait plus difficile ou impossible le retour au passé : ce n'est pas là soutenir un pouvoir illégitime pour le consolider, mais seulement assurer le bien social malgré l'appui donné au pouvoir.

Et combien de temps durera cette période de conservation, en attendant l'heure de la légitimation ou transformation en pouvoir légitime? Sur ce point encore, l'Église s'abstient de se prononcer dans son enseignement officiel. Son rôle n'est pas de transformer des gouvernements de fait en gouvernements de droit. Léon XIII dit simplement : « Ainsi se trouvent suspendues les règles ordinaires de la transmission des pouvoirs, et il peut se faire même *qu'avec le temps elles se trouvent abolies*, » 3 mai 1892, t. III, p. 126. Quand sonnera l'heure, où l'on pourra proclamer que le souverain dépossédé a perdu sa légitimité? Le pape se garde de donner une précision quelconque en doctrine. Au XVI[e] siècle, le juriste Jean Bodin admettait la prescription par cent ans au profit du tyran usurpateur, *De republica*, l. II, c. v; cf. Esmein, *Nouv. Rev. hist. de droit français et étranger*, 1900, p. 571. On peut dire qu'en fait le Saint-Siège ne s'est jamais prononcé sur la déchéance *de jure* d'aucun souverain, depuis le Moyen Age, où le droit du temps lui confiait le soin de prononcer la déposition. Cf. Taparelli, *Droit naturel*, t. II, p. 389.

Est-ce à dire que le droit du souverain dépossédé ne s'éteint jamais ou ne se prescrit que par cent ans? La première prétention est celle des légitimistes partisans du droit divin des rois. Mais elle ne saurait être prise en considération. Comme pour la prescription (encore que nous nous refusions à assimiler la souveraineté à une « propriété »), le bien commun est intéressé à ce que certains droits s'éteignent ou soient considérés comme éteints : en l'occurrence, ce sera lorsque le gouvernement déchu ne conservera plus aucune espérance raisonnable, ni ne disposera plus de moyens efficaces en vue de rétablir son autorité. Cela suppose que le nouveau pouvoir a atteint dans son organisation intérieure et ses relations internationales une perfection ordinaire. Cette double condition réalisée, on pourra dire que pratiquement la question de légitimité ne se pose plus pour le premier et qu'elle se trouve résolue en faveur du second.

Mais en attendant, il faut être prudent, surtout si le changement est dû à une révolution. La réserve et l'attente s'imposent, avant de se *prononcer* sur les droits des deux pouvoirs, car il peut se produire des retours de fortune imprévus : tel prince renversé est arrivé à reprendre le pouvoir, alors que sa chute paraissait définitive. Le respect des personnes et des droits acquis interdit des solutions aventureuses et prématurées.

3° *Tyrannie collective.* — Les auteurs qui ont traité de la tyrannie, les anciens surtout, n'ont guère envisagé que le cas du tyran unique, parce qu'à leur époque les leviers de l'autorité étaient communément réunis entre les mains d'un seul. De nos jours, où la division du pouvoir est chose courante, même dans les gouvernements à forme monarchique, on s'est demandé si la tyrannie pouvait encore être aussi facilement réalisée. Il faut répondre oui, sans hésiter; car les gouvernements collectifs ne sont nullement garantis contre l'injustice ou l'abus de pouvoir. On est trop porté à croire aujourd'hui que la responsabilité morale du pouvoir s'atténue et finit par s'évanouir en se morcelant. Les gouvernements collectifs tendent à devenir des gouvernements anonymes : pour autant ils ne cessent pas d'être responsables, sinon ç'en est fait de la morale en matière politique.

Il peut être vrai de dire que la tyrannie collective est plus difficile à réaliser que la tyrannie individuelle, parce qu'elle ne dépend pas de la volonté ou du caprice d'un seul. Mais il est non moins certain que quand la corruption s'introduit dans un gouvernement collectif, le mal est pire et la tyrannie plus malfaisante que dans le gouvernement d'un seul, cela pour trois raisons : 1. d'abord c'est l'indice que le corps social lui-même est gangrené, et non pas seulement la tête; 2. le mal étant disséminé est moins facile à reconnaître, bien que sa gravité ne soit pas moins grande; 3. enfin et surtout, le remède adéquat est plus difficile à apporter, par suite du morcellement des responsabilités.

La morale naturelle conserve cependant ses droits et elle vient au secours de la liberté opprimée et de la société en détresse. Elle proclame que quiconque participe à quelque degré que ce soit à l'exercice des fonctions publiques est responsable devant Dieu de l'usage qu'il fait de ses prérogatives. Voilà pourquoi on jugera de la tyrannie collective à la lumière des mêmes principes que nous avons exposés à propos de la tyrannie personnelle. « Ces principes, observe de Cepeda, trouvent aussi leur application dans le cas où le souverain serait le peuple lui-même, sous un régime démocratique. En effet, la tyrannie exercée par le peuple lui-même, ou au nom du peuple, est beaucoup plus oppressive et redoutable que celle exercée par un prince. » *Éléments de droit naturel*, trad. Onclair, Paris, 1890, p. 540. Le bien commun de la société ne saurait souffrir violence ni subir de dommages parce que les despotes sont multiples; ses droits restent intangibles. C'est ce bien commun qui décidera de la légitimité ou de l'illégitimité du gouvernement collectif, et c'est à sa mesure que l'on appréciera le droit de résistance ou même de révolte de la nation. Cf. d'Hulst, *Carême* 1895, 2e Conférence, note 11, p. 333-336.

II. De la résistance au pouvoir tyrannique. — *I. Position du problème.* — Au pouvoir légitime qui gouverne en vue du bien commun, l'obéissance est due : c'est l'affirmation de la saine raison, l'ordre formel du Christ, Matth., xxii, 21, la doctrine de saint Paul, Rom., xiii, 1 et l'enseignement constant de l'Église. Le *Syllabus* a condamné la proposition suivante : *Legitimis principibus obœdientiam detrectare, imo et rebellare licet.* Prop. 63, Denz., n. 1763. Et Léon XIII a déclaré « qu'il n'est pas plus permis de mépriser le pouvoir légitime, quelle que soit la personne en qui il réside, que de résister à la volonté de Dieu; or ceux qui lui résistent courent d'eux-mêmes à leur perte... Ainsi donc, secouer l'obéissance et révolutionner la société par la moyen de la sédition, c'est un crime de lèse-majesté, non seulement humaine, mais divine ». *Immortale Dei*, p. 21. Cf. Encycl. *Libertas*, p. 184 et 186.

Mais la souveraineté n'est pas immuable : elle peut perdre sa légitimité. Elle n'est pas non plus impeccable : par la faiblesse ou la malice de ceux qui la détiennent, elle peut donner des ordres contraires ou au moins nuisibles au bien commun. On ne saurait dire cependant que, même dans ces extrémités, elle perde toujours et dans tous les cas le droit à l'obéissance. On ne saurait affirmer non plus, avec les théoriciens du « contrat social », que les sujets ont fait « abdication totale de leur liberté naturelle », de telle sorte qu'ils doivent se soumettre à toutes les décisions justes ou injustes de l'autorité. Il y a des limites au devoir d'obéissance, tout comme il y a des limites au droit de souveraineté. Ce sont ces limites que nous allons préciser tout d'abord. Puis, après un aperçu historique, il y aura lieu de déterminer les divers degrés de la résistance, avant d'en faire une application aux différents cas de tyrannie.

1° *Les limites de la souveraineté humaine.* — On peut en énumérer deux principales : D'abord les droits imprescriptibles de Dieu, dont toute souveraineté et toute autorité dérivent. Lorsque les ordres donnés par un pouvoir humain vont à l'encontre du droit divin, alors le *non possumus* prononcé par les apôtres, Act., iv, 20, s'impose : « mieux vaut obéir à Dieu qu'aux hommes ». Tel est le premier rempart de la liberté humaine contre l'oppression. La seconde barrière est constituée par les droits de la personne humaine, de l'individu qui préexiste à la société. Le souverain irait donc contre le bien commun de tous et de chacun des citoyens s'il méconnaissait ces droits antérieurs, supérieurs aux lois positives, qui s'appellent la liberté de conscience, la liberté individuelle, l'autorité paternelle, le droit d'association, etc... Tout cela, parce que, selon le mot de Léon XIII, l'individu est plus ancien que l'État, *homo est republica senior.*

Tant que les gouvernants respectent ces limites naturelles, ils sont, dans la société, les véritables représentants de Dieu même : nul n'a le droit de leur refuser son concours et son obéissance; s'ils le dépassent, le droit de résistance commence. Cf. Melchior du Lac, *L'Église et l'État*, t. i, p. 96, Paris, 1850.

2° *Le point de vue de l'histoire.* — Il est intéressant de souligner sur ce point, non pas l'évolution des doctrines, mais le changement de ton qui s'est produit du Moyen Age à nos jours. Impressionnés par les fréquents abus de pouvoir qu'ils avaient sous les yeux, les anciens scolastiques, soucieux d'y mettre un frein, se préoccupèrent de tracer des limites à l'absolutisme des princes, les menaçant de refus d'obéissance de la part de leurs sujets. C'est, au xie siècle, Manegold de Lautenbach, cf. son article, t. ix, col. 1825 sq., qui ose comparer le prince à un gardien de pourceaux : « Si ce berger, au lieu de les faire paître, les vole, les tue ou les perd, n'est-ce pas à bon droit qu'on refusera de lui payer ses gages et qu'on le renversera ignominieusement? » *Liber ad Gebehardum*, c. xxx; cf. J. Leclercq, *Leçons de droit naturel*, t. ii, *l'État*, 2e éd., p. 163. En ces temps « d'asservissement », il est curieux de noter avec quelle liberté théologiens et juristes parlent du droit de résistance des sujets opprimés. Le droit de révolte est même inscrit dans certaines chartes du Moyen

Age : le peuple a le droit de se soulever, même à main armée, si le prince n'accomplit pas les obligations auxquelles il s'est astreint par serment. Ainsi parle la Grande Charte d'Angleterre de 1215; de même la Paix de Fexhe de la principauté de Liége (1316). En Hongrie, l'article 31 de la Bulle d'Or stipule que, si le roi ne respecte pas la Bulle, « les évêques, les autres grands et nobles de notre royaume, réunis ou séparés, présents ou à venir, ont le libre droit de faire remontrance et de résister à nous ou à nos successeurs, sans être taxés pour autant d'infidélité. » Cf. J. Leclercq, *op. cit.*, t. II, p. 191. On connaît mieux encore le fameux passage du *De regimine principum*, l. I, c. VI, où saint Thomas affirme ce même droit de résistance à la tyrannie : « S'il appartient de droit à la multitude de se donner un roi, elle peut, sans injustice condamner à disparaître le roi établi par elle ou mettre un frein à sa puissance s'il abuse tyranniquement du pouvoir royal... » Même doctrine chez Bañès, *In IIam-IIae*, q. LXIV, a. 3, concl. 1; Sylvius, *In IIam-IIae*, q. LXIV, a. 3, concl. 2; Billuart, *De jure et justitia*, dissert. X, a. 2, ad 3um; Bellarmin, *De concil. auct.*, l. II, c. XIX; Suarez, *Defensio fidei*. l. VI, c. IV, § 15.

Si au contraire on passe aux philosophes et théologiens de l'époque contemporaine, on remarque que, préoccupés par les tendances révolutionnaires du temps, ils se montrent beaucoup plus réservés. S'ils citent encore les anciens scolastiques et acceptent en général leur doctrine, ils insistent avec minutie sur la différence qui existe entre la résistance active et la rébellion. Les papes eux-mêmes, depuis Pie VI jusqu'à Pie XI auront à cœur d'insister spécialement dans leurs encycliques et lettres officielles, sur le devoir d'obéissance à l'égard des pouvoirs établis. Sans doute, ce faisant, ils n'ont été que l'écho fidèle de l'Évangile, de saint Paul et de toute la tradition patristique; mais ce qui est remarquable, c'est que jamais ils ne soulèvent la question de la tyrannie, si étudiée au Moyen Age, et de l'attitude que doit prendre à son égard le peuple chrétien. Le document le plus significatif à cet égard est peut-être un bref de Pie VI, daté du 5 juillet 1796, « très authentique, déclare P. de la Gorce, quoique non rédigé, ni notifié suivant les formes canoniques ». *Hist. rel. de la Révol. française*, t. V, p. 31. Il ne fut jamais promulgué, ni communiqué officiellement aux évêques de France auxquels il était adressé, parce que le Directoire n'avait ni donné ni promis fermement les satisfactions légitimes que le général Bonaparte avait fait espérer. Voir le texte complet dans *Questions actuelles*, 4 juin 1892, t. XIV, p. 37. Le pape y recommande aux catholiques français l'acceptation du Directoire. Après avoir exposé la « nécessité d'être soumis aux autorités constituées », il exhorte ses chers fils à ne pas se laisser égarer et à ne pas, « par une piété mal entendue, fournir aux novateurs l'occasion de décrier la religion catholique. Votre désobéissance serait un crime... » En 1803, Pie VII, dans son encyclique *Ecclesia Christi* publiée pour ratifier le Concordat, rappelle que l'Évangile suffit, sans l'obligation d'aucun serment, pour astreindre les évêques à l'obéissance due au gouvernement; néanmoins, il les engage à prêter serment de fidélité entre les mains du premier consul, comme c'était l'usage auparavant. Même préoccupation chez Grégoire XVI, dont l'encyclique *Mirari vos*, 15 août 1832, rappelle la soumission due aux princes, alors que l' « Avenir » attaquait le gouvernement de Louis-Philippe récemment établi et plus encore l'autocratie russe persécutrice de la Pologne. Léon XIII, qui donna sur les questions politiques des instructions et directives si abondantes et si précieuses, insiste dans le même sens; s'il soulève la question de la sédition, c'est pour la réprouver aussitôt : « Secouer l'obéissance et révolutionner la société par le moyen de la sédition, c'est un crime de lèse-majesté, non seulement humaine, mais divine. » *Immortale Dei*, 1er novembre 1885, t. II, p. 21. S'il reconnaît le droit et le devoir de ne pas se soumettre à des lois mauvaises, il insiste davantage sur la nécessité de bien distinguer le pouvoir politique de la législation; l'acceptation de l'un, qui est un devoir, n'implique nullement l'acceptation de l'autre. Cf. *Lettre au clergé de France*, 16 février 1892, t. III, p. 119 et *Lettre aux cardinaux français*, 3 mai 1892, t. III, p. 127. Pie X se référera souvent à la doctrine exposée par son prédécesseur et Benoît XV, dans sa première encyclique, *Ad Beatissimi*, du 1er novembre 1914, traite la question de la soumission au pouvoir légitime avec autant d'ampleur que celle de la paix. Pie XI parlera également de la nécessité de restaurer la notion d'autorité, dans son encyclique *Ubi arcano*, qui parut le 23 décembre 1922; il rappellera ces mêmes enseignements dans *Quas primas*, sur le Christ-Roi, en décembre 1925. Cependant dans la deuxième décade de son pontificat, le pape est préoccupé par les atteintes de plus en plus graves portées aux droits et à la dignité de la personne humaine. L'encyclique *Divini Redemptoris* (1937) rappelle que « la société est faite pour l'homme et non l'homme pour la société ». Dans ses discours comme dans ses écrits, il s'élève contre les prétentions étatiques et totalitaires de certains gouvernements à tendance dictatoriales de l'époque. Sans doute, la primauté de la personne humaine n'exclut pas une légitime subordination de l'individu à la société et à l'autorité qui la préside. « Mais si la société prétendait rabaisser la dignité de la personne humaine en lui refusant en tout ou en partie les droits qui lui viennent de Dieu, elle manquerait à son but et, au lieu d'édifier, elle ne ferait que détruire. » Ces dernières paroles sont du cardinal Pacelli, alors secrétaire d'État de Pie XI, *Lettre à la Semaine sociale de Clermont-Ferrand*, 1937. Cf. Compte rendu, p. 7-8. L'année suivante, la lettre qu'il adressait à la Semaine sociale de Rouen (1938) trahit les mêmes préoccupations : « L'ordre civil n'est pas celui de la tyrannie et de l'esclavage, qui privent les membres du corps social des droits propres de la nature humaine, ou bien qui en règlent l'exercice de telle sorte qu'ils font du citoyen un simple instrument de l'autorité despotique. » *Compte rendu*, p. 8, Paris, 1938. Devenu pape sous le nom de Pie XII, alors que les erreurs par lui dénoncées commençaient à porter des fruits de mort, le nouveau pontife dans son encyclique *Summi Pontificatus*, 20 octobre 1939, soulignait une fois de plus les dangers de la déification de l'État, qui, attribuant à l'État ou au groupe des droits illimités sur les individus et les citoyens, aboutit normalement à l'absolutisme. « Il est une autre erreur non moins dangereuse pour le bien-être des nations et la prospérité de la grande société humaine..., c'est l'erreur contenue dans les conceptions qui n'hésitent pas à délier l'autorité civile de toute espèce de dépendance à l'égard de l'Être suprême, cause première et maître absolu soit de l'homme, soit de la société, et de tout lien avec la loi transcendante qui dérive de Dieu comme de sa source première. De telles conceptions accordent à l'autorité civile une faculté illimitée d'action, abandonnée aux ondes changeantes du libre arbitre ou aux seuls postulats d'exigences historiques contingentes et d'intérêts s'y rapportant. L'autorité de Dieu et l'empire de sa loi étant ainsi reniés, le pouvoir civil, par une conséquence inéluctable, tend à s'attribuer cette autorité absolue qui n'appartient qu'au Créateur et maître suprême, et à se substituer

au Tout-Puissant, en élevant l'État ou la collectivité à la dignité de fin ultime de la vie, d'arbitre souverain de l'ordre moral et juridique, et en interdisant de ce fait tout appel aux principes de la raison naturelle et de la conscience chrétienne. » *Summi Pontificatus*, n. 41-42; cf. n. 44-45, éd. Spes, p. 44 sq.

3° *Les degrés de la résistance.* — La souveraineté, n'impliquant pas un pouvoir illimité, trouve une barrière et une sanction dans le droit de résistance des sujets. Ce droit commence au point où le prince excède ses pouvoirs et abuse de son autorité, c'est-à-dire quand il abdique son rôle de « ministre de Dieu pour le bien ». Rom., XIII, 4. Dès lors l'obéissance cesse d'être un devoir. En conséquence les sujets ont le droit de résister. Mais comment résister?

Les théologiens distinguent ordinairement quatre degrés dans la résistance, depuis la simple passivité jusqu'à la rébellion offensive ou sédition.

1. *Résistance passive.* — Au premier degré se trouve la résistance passive qui consiste à ne pas obtempérer aux injonctions tyranniques du prince ou aux prescriptions d'une loi injuste, mais sans plus. Cette attitude est toujours permise; elle devient obligatoire en face de prescriptions contraires à la loi de Dieu et à la conscience. Sous l'empire de la contrainte et de la violence, il est permis de subir, mais non d'accepter, encore moins de coopérer. Cependant, si la loi injuste ne lèse que des intérêts particuliers, sans violer le droit naturel, il est loisible aux sujets molestés d'obtempérer à l'injonction du prince, surtout si la résistance doit leur attirer des représailles plus cruelles et non moins injustes. Quand des intérêts matériels sont seuls en jeu, chacun peut en faire le sacrifice s'il le juge moins préjudiciable à la cause qu'il veut servir. C'est en ce sens qu'il faut entendre l'apostrophe de saint Ambroise à l'empereur Valentinien II, qui, poussé par sa mère Justine, voulait livrer une église aux ariens : « Si l'empereur veut avoir les biens de l'Église, il peut les prendre; personne ne s'y oppose; qu'il nous les ôte s'il le veut; je ne les donne pas, mais je ne les refuse pas. » Cité par Bossuet, *Politique tirée de l'Écriture*, l. VI, a. 2, prop. 6.

2. *Résistance active légale.* — Elle consiste à poursuivre, par des moyens dont la loi ou la constitution permettent l'usage, l'abrogation de décrets injustes ou l'aboutissement de réformes jugées indispensables, au besoin même le changement du gouvernement. Tel était jadis le but de l'appel au suzerain, à l'empereur ou au pape, dans le droit du Moyen Age. Ce droit prévoyait même, dans certains cas, le droit de résistance à main armée, résistance qui, en l'occurrence, ne cessait pas d'être légale. Aujourd'hui les procédés communément employés sont le referendum, l'élection, la pétition, le recours à une juridiction suprême, une campagne de presse honnête, un appel à l'opinion, lorsque le gouvernement est un gouvernement d'opinion. Ce sont là des moyens dont l'emploi est parfaitement licite. Cependant il pourrait être nécessaire d'y recourir avec beaucoup de discrétion dans le cas où, les passions étant surexcitées, une violente campagne d'opinion risquerait de provoquer des désordres et entraînerait à des maux plus grands que ceux auxquels on veut porter remède.

3. *Résistance active illégale.* — C'est l'emploi, contre les gouvernants, de tous les moyens de pression, même de la force armée, pour les ramener au droit ou pour s'opposer à l'exécution d'un ordre inique. Rentrent dans cette catégorie certains procédés qui, de nos jours, pour être en apparence plus pacifiques, n'en sont pas moins efficaces, par exemple : grève des services publics, grève générale, refus de payer l'impôt, sabotage, émigration, désobéissance civique, etc... Dans l'état actuel des sociétés modernes, ces moyens de pression peuvent prendre l'allure d'une véritable révolution et aboutir au renversement du pouvoir. Ils sont certainement illégaux.

Sont-ils aussi illégitimes? C'est une grave question à laquelle les juristes et moralistes ont donné des réponses divergentes. Une réponse négative est donnée par les partisans de la monarchie de droit divin. Bossuet a comme résumé leurs théories lorsqu'il écrivait : « Le respect, la fidélité et l'obéissance que l'on doit aux rois ne doivent être altérés *par aucun prétexte*... L'État est en péril et le repos public n'a plus rien de ferme, s'il est permis de s'élever pour *quelque cause que ce soit* contre les princes. » *Politique*, l. VI, a. 2, prop. 4. Et encore : « Les sujets n'ont à opposer à la violence des princes que des remontrances respectueuses, sans mutinerie et sans murmure, et des prières pour leur conversion. » *Ibid.*, prop. 6. Voir aussi, l. VI, a. 3, la façon ingénieuse dont il explique les révoltes de David et des Machabées. Cf. encore le *Cinquième avertissement contre le ministre Jurieu*, et la *Défense de l'Histoire des variations contre le ministre Basnage*. Or, nous le verrons, la tradition scolastique est à peu près unanime à reconnaître le droit de résistance allant, dans les cas extrêmes, jusqu'au droit de révolte. Un de ses modernes représentants, le cardinal Zigliara a écrit : « Il est certain que les sujets possèdent le droit de résister passivement, c'est-à-dire de ne pas obéir aux lois tyranniques... Le droit même que les sujets possèdent de ne pas obéir au pouvoir législatif tyrannique, leur donne celui de résister à la violence du pouvoir exécutif, en repoussant la violence par la violence, ce qui constitue la résistance *défensive;* car ridicule serait le droit de résistance passive, s'il ne pouvait s'exercer activement contre un injuste agresseur. Dans ce cas, on résiste non à l'autorité, mais à la violence; non au droit, mais à l'abus du droit; non au prince, mais à l'injuste agresseur d'un droit propre et dans l'acte même de l'agression. » *Summa philosophica*, t. III, 4e éd., Lyon, 1882, p. 266-267. Et Zigliara n'était que l'écho fidèle de Gerson qui proclamait : *Et si* [*subditos*] *manifeste et cum obstinatione in injuria et de facto prosequatur princeps, tunc regula hæc naturalis, vim vi repellere licet, locum habet.* Gerson, *Contra adulatores principum*, consid. 7; cf. Suarez, *Defensio fidei*, l. VI, c. IV, § 15. Les modernes ne suivent les anciens scolastiques sur ce point qu'avec réticence et une certaine inquiétude, effrayés par le progrès des idées révolutionnaires et les abus que l'on a fait du droit de révolte. S'ils admettent pratiquement le droit de résistance active et même de déposition du souverain tyrannique, ils y mettent des conditions très strictes, qui peuvent se ramener à trois : nécessité urgente ou extrême utilité, c'est-à-dire pratiquement chance de succès, et enfin proportion à garder entre la gravité du désordre et l'importance des moyens employés. Cf. J. Leclercq, *Leçons de droit naturel*, t. II, 2e éd., p. 193-195; Chénon, *op. cit.*, p. 120. De plus, ils mettent en relief, comme l'a fait Zigliara, le caractère *défensif* de la révolte, insistant sur la différence qui existe entre la résistance active et la sédition. Quant à la résistance elle-même, beaucoup lui refusent la légitimité si elle est une entreprise *privée;* ils réservent le droit de révolte à une autorité supérieure : le pape ou la nation; en particulier les sabotages et coups de force ne sauraient être le fait de simples particuliers ou même de groupes isolés, ainsi que les préconisèrent au début du siècle certains milieux monarchiques. Cf. *Ami du clergé*, 1913, p. 215-217.

4. *La sédition.* — Il est une espèce de révolte qui, de l'avis des théologiens, est gravement coupable et toujours interdite, c'est la *sédition*, que saint Thomas

définit : une guerre injuste entreprise contre l'autorité légitime et le bien commun, *Contra bonum commune reipublicæ injusta pugna.* IIª-IIæ, q. XLII, a. 2. Ce qui spécifie la sédition, c'est son double caractère d'injustice et d'agressivité. Certains auteurs l'identifient avec la rébellion ou l'insurrection et la définissent : « la violence opposée par les sujets au prince ou au gouvernement légitime soit pour le déposer, soit pour changer la constitution, soit pour lui arracher certaines réformes politiques ». Meyer, *Instit. juris natur.*, t. II, p. 508. Mais cette définition peut convenir aussi bien à la résistance active extra-légale ou à la révolte défensive, qui, nous l'avons vu, ne sont pas toujours condamnables. Dans la sédition, l'initiative de la lutte ne vient pas du souverain, mais bien de l'auteur de la révolte, qui est le véritable agresseur : *bellum movere agressivum a privata persona aut potestate imperfecta*, dit Suarez; tandis que dans le cas de tyrannie de gouvernement, c'est le tyran qui est lui-même le séditieux, *magis autem tyrannus seditiosus est.* IIª-IIæ, q. XLII, a. 2, ad 3um. Nous dirons plus loin que le droit de légitime défense n'est nullement refusé aux sujets en face de la tyrannie du pouvoir, mais cette défense doit être juste, aussi bien dans ses motifs que dans ses procédés. Voilà pourquoi le droit de soulèvement, de révolte, de rébellion, d'insurrection est infiniment nuancé et délicat à définir, surtout dans la pratique.

La sédition au contraire est une lutte violente provoquée entre des parties d'une même société, que ce soit en dressant les citoyens les uns contre les autres ou en les dressant contre le pouvoir. Elle est opposée à la paix et à l'union indispensable au bien du groupement. « La cité n'étant pas n'importe quel assemblage de la multitude, mais l'association dans le respect de la justice et la recherche de l'utilité commune, on doit appeler sédition une attaque contre la juste unité ou la commune utilité. Il s'ensuit qu'il y a sédition toutes les fois que l'on dirige une lutte violente, non seulement contre un gouvernement qui serait demeuré juste de tous points, mais encore contre un pouvoir, qui, bien qu'ayant abusé de son autorité, n'a pas perdu son droit à assurer l'unité de la société. Il y aurait encore sédition si, même en face d'un pouvoir tyrannique, compromettant gravement le bien commun, on se faisait l'instigateur de troubles qui n'auraient pour résultat que d'aggraver la tyrannie, ou d'engager le peuple dans des perturbations pires que les maux auxquels on voudrait remédier; car cela serait contraire à l'utilité commune dont on se prétendrait le défenseur. » D. Lallement, *Principes catholiques d'action civique,* c. XIV, p. 236. La sédition ainsi entendue est, de sa nature, un péché grave, dit saint Thomas, IIª-IIæ, q. XLII, a. 2.

II. LE CAS DU TYRAN D'USURPATION. — Celui que les scolastiques appelaient tyran *in titulo* ou *quoad dominium* est assurément sans titre légitime. C'est par la violence ou la ruse, et à l'encontre de toute justice, qu'il s'efforce de dominer la nation. Il occupe la place du chef, en réalité, il n'en est que l'ombre. Quelle sera l'attitude que pourront prendre les citoyens à son égard? Pour répondre de façon pertinente, il est nécessaire d'établir une distinction entre le tyran encore *en acte d'usurpation* et celui qui a déjà réellement *pris possession du pouvoir.*

1° *Tyran en acte d'usurpation.* — Dans le premier cas, la nation n'ayant pas accepté le nouveau souverain, se trouve dans le cas de légitime défense. Elle peut résister, même par la violence, à ce gouvernement; certains vont même jusqu'à dire que l'usurpateur pourrait, en certaines circonstances, être légitimement expulsé ou tué, même d'autorité privée, comme un injuste agresseur. « S'il s'agit, dit Suarez, d'un tyran en train d'usurper le pouvoir, toute la république (nation) et n'importe lequel de ses membres ont droit contre lui, *habent jus contra illum.* C'est pourquoi le premier venu peut en tirer vengeance et délivrer la nation de la tyrannie. La raison en est que ce tyran est un agresseur qui entreprend injustement la guerre contre la nation et chacun de ses membres. C'est pourquoi chacun se trouve en état de légitime défense. » Disp. XIII, *De bello*, sect. VIII, 2°. Et l'auteur cite à l'appui l'autorité de saint Thomas et de Cajétan.

De l'avis de Mgr d'Hulst, le soulèvement de la Vendée en 1793 contre la Convention, alors que l'assemblée n'avait pas encore été ratifiée par le pays, réunissait les conditions d'une insurrection légitime à main armée contre une injuste usurpation et agression. Cf. *Carême* 1895, 2e Conférence, note 7, p. 325.

Cependant, si le droit de légitime défense contre un tyran en acte d'usurpation est théoriquement certain et inattaquable, pratiquement, l'exercice de ce droit sera déterminé et souvent limité par diverses considérations. D'abord, la nécessité de sauvegarder par dessus tout le bien commun pourra obliger la société à recevoir le bienfait de la conservation de celui qui seul est matériellement capable de la lui procurer, fût-il l'usurpateur. En conséquence, l'autorité devra lui être laissée s'il est le seul à pouvoir gouverner, ou du moins s'il a plus de chances de s'imposer. C'est l'enseignement de Taparelli, *Essai de droit naturel* , t. I, l. III, c. V, n. 677 sq. Mais l'auteur suppose toujours que le nouveau régime a la volonté et la capacité de procurer le bien commun et de sauvegarder l'ordre public, sinon il resterait un injuste agresseur qu'il est permis d'éliminer.

2° *Tyran en possession du pouvoir.* — La solution est beaucoup plus claire, du moins théoriquement, lorsque l'usurpation est arrivée au deuxième stade, c'est-à-dire à la possession effective du pouvoir. « Sans doute, note encore Taparelli, il serait à désirer que jamais un crime patent ne pût aboutir à une paisible possession : c'est ce que la justice demande et pour les sociétés et pour les individus... Cependant, il peut y avoir des cas où, après un certain laps de temps, la protection publique abandonne de fait le souverain légitime. On ne peut tenir la société éternellement en suspens... La tranquillité publique exige donc qu'on admette une sorte de prescription en matière de droit politique... » *Ibid.*, n. 677. On reconnaît là l'histoire de beaucoup de dynasties et le processus habituel des changements de gouvernement : le point de départ est irrégulier; il y a ensuite une période où le nouveau régime n'a qu'un pouvoir de fait; enfin l'adhésion de la nation, l'impuissance absolue ou la renonciation du souverain détrôné et l'épreuve du temps consacrent la prescription politique et assurent la légitimité. Cf. Suarez, *Defensio fidei*, I. III, a. 2, n. 20.

C'est au deuxième stade, avant l'accession à la légitimité, alors que l'usurpateur n'est encore qu'un gouvernement *de fait*, que se pose la question de l'attitude à observer par les citoyens. Ce sont encore les préoccupations supérieures du bien commun qui fixeront, en l'occurrence, les devoirs de ceux-ci.

Quant à l'Église, en face des pouvoirs établis et non encore légitimés, elle prêche la subordination en tout ce qui n'est pas contraire à la conscience et se trouve requis par l'intérêt général. « L'obéissance civile, écrit le Dr Pruner, est due même à un usurpateur; car s'il n'a pas le *droit* de gouverner, il a au moins le *devoir* de maintenir les lois et de protéger la société; ce qui implique la faculté de réclamer l'obéissance aux lois et de prendre les mesures nécessaires pour le maintien de l'ordre et le bien de la société. » *Théol.*

morale, trad. Belet, Paris, 1880, p. 617, n. 6. Mais cette attitude de soumission et cette reconnaissance pratique n'implique nullement, de la part de l'Église, une reconnaissance juridique ou l'octroi d'un titre de légitimité. Cf. ci-dessus, col. 1964. Quant aux sujets, tout en observant loyalement l'obéissance, ils doivent s'abstenir d'actes qui impliqueraient la reconnaissance de l'usurpateur comme autorité légitime.

Il ne sera pas sans intérêt de signaler brièvement les consignes données par Pie VII à ses sujets durant l'occupation et l'annexion des États pontificaux par Napoléon Ier. « On ne peut regarder comme licite pour les sujets pontificaux, ecclésiastiques ou séculiers, tout acte tendant directement ou indirectement à seconder une usurpation si notoirement injuste et sacrilège et à en raffermir l'exercice. Il s'ensuit... qu'il ne serait pas permis de se conformer aux ordres du gouvernement pour lui prêter serment de fidélité, d'obéissance ou d'attachement, exprimés en des termes illimités et s'étendant à une fidélité et approbation positives. » Cf. Taparelli, *Essai de droit naturel*, t. II, p. 389. Le seul serment qu'autorise le même document (art. 12) est le suivant, qui ne devra être prêté que si l'on ne peut s'en abstenir sans grand danger ou préjudice : *Promitto et juro me cujuslibet generis conjurationi, sive conventui, sive seditioni contra actuale gubernium operam nunquam daturum; itemque eidem me subjectum fore atque obtemperantem in iis omnibus quæ nec Dei nec Ecclesiæ legibus adversantur.* Par ailleurs, la participation aux fêtes civiles qui ont lieu pour reconnaître les chefs imposés par la force, de même que le port de leurs insignes ou décorations, ne sont que *tolérés*, dans les cas où l'abstention exposerait à de graves inconvénients et pourvu qu'on ne donne pas de scandale. Le service militaire sous les drapeaux de l'usurpateur est lui aussi simplement *toléré*, alors qu'il n'est pas possible de se dérober, et pourvu qu'on ne participe à aucun acte d'hostilité contre le souverain légitime ni à aucune injustice. Cf. Dr Pruner, *Théol. mor.*, t. I, p. 617, note 1.

Signalons enfin deux décisions de la S. Pénitencerie, 6 octobre 1859 et 10 décembre 1860, déclarant illicites : 1. la célébration d'une fête *religieuse* à l'occasion de l'établissement d'un gouvernement illégitime ou de son anniversaire; 2. les prières publiques faites pour un usurpateur sous le titre de souverain légitime, tant que la légitimité ne lui est pas acquise.

Déjà en 1793, durant son exil à Valence, le pape Pie VI permit à ses sujets de France de prêter un serment dans lequel on promettait non seulement de ne participer à aucune conjuration ou sédition, mais encore fidélité et attachement à la république et à la constitution, sauf toujours les droits de la religion catholique. Cf. Taparelli, *op. cit.*, p. 389.

Cette acceptation du gouvernement de fait ne porte donc pas atteinte aux droits que peuvent encore conserver les gouvernements antérieurs, ni à la foi que peuvent légitimement leur garder les sujets. C'est l'enseignement constant des pontifes des XIXe et XXe siècles, échos eux-mêmes d'une tradition beaucoup plus ancienne. C'est ainsi que Grégoire XVI dans sa lettre apostolique *Sollicitudo*, parue le 7 août 1831, au lendemain de la révolution de Juillet, se référant à une constitution de Clément V, laquelle avait été ratifiée par Jean XXII, Pie II, Sixte IV et Clément XI, rappelait que, dans la pensée de l'Église, « une reconnaissance de ceux qui président d'une façon quelconque à la chose publique » n'implique l'attribution, l'approbation ou l'acquisition d'aucun droit en leur faveur, et « qu'aucun préjudice ne peut ni ne doit être censé porté aux droits, privilèges et patronages des autres. »

Pratiquement, à l'égard des gouvernements de fait, un triple devoir incombe aux citoyens : 1. obéissance aux lois justes; 2. contribution aux charges publiques; 3. collaboration à toute œuvre ou entreprise honnête intéressant le bien commun.

Quel genre d'opposition ou de résistance demeure licite? Tant que le régime déchu n'a pas perdu sa légitimité, il est loisible aux citoyens de s'employer à la restauration du gouvernement de droit, non seulement par les moyens légaux, mais même par un coup de force, si ce procédé a l'approbation du prince légitime et possède des chances sérieuses de succès. Ce qui est interdit, c'est « une opposition stérile et brouillonne, une résistance qui n'entraînerait que des troubles, sans aucun profit pour la cause vaincue ». Cf. d'Hulst, *Carême* 1895, 2e conférence, p. 38, et note 7, p. 325. La grande règle est de ne pas s'opposer au bien public. Et, parce que l'intérêt commun se trouve lié à un pouvoir constitué, il faut accepter ce dernier tel qu'il est. C'est la conclusion même de Léon XIII, dans sa Lettre au clergé de France, du 16 février 1892 : « Par conséquent, lorsque les nouveaux gouvernements qui représentent cet immuable pouvoir [qui vient de Dieu] sont constitués, les accepter n'est pas seulement permis, mais réclamé, voire même imposé par la nécessité du bien social qui les a faits et les maintient... Et ce grand devoir de respect et de dépendance persévérera, tant que les exigences du bien commun le demanderont, puisque ce bien est, après Dieu, dans la société, la loi première et dernière. » *Au milieu*, éd. B. Presse, t. III, p. 118.

III. LE CAS DU TYRAN DE GOUVERNEMENT. — C'est le cas d'un pouvoir, légitime dans ses origines, qui abuse de son autorité, soit en faisant des lois injustes, soit en opprimant une partie des citoyens à son profit ou au profit d'une coterie. Le cas est loin d'être chimérique. Il se réalise même plus fréquemment que la tyrannie d'usurpation. Pour décider de l'attitude que les sujets doivent adopter en face du gouvernement tyrannique, il est nécessaire de distinguer la résistance aux lois injustes et l'opposition au pouvoir lui-même.

1° *Résistance aux lois injustes.* — Une loi peut se révéler injuste de deux façons : tout d'abord si elle prescrit une chose contraire au droit divin, soit naturel soit positif; en second lieu si elle s'attaque ou s'oppose simplement à l'un de ces droits humains, au sujet desquels il est loisible de faire des concessions, afin d'éviter de plus grands maux. Dans l'un et l'autre cas, de telles prescriptions « n'ont aucune force de loi », dit Léon XIII, parce qu'elles « sont en désaccord avec les principes de la droite raison et les intérêts du bien public ». *Sapientiæ christianæ*, *op. cit.*, t. II, p. 268. De ce chef, elles n'obligent pas en conscience.

Cependant, s'il s'agit de lois qui ne touchent qu'à des droits humains, il peut être permis de ne pas urger ce droit et de subir l'injustice pour le bien de la paix. Dans certains cas, cette attitude de tolérance s'imposera en conscience, pour éviter de plus grands maux : scandale, sédition, incitation à la révolte générale, sévices ou représailles et aggravation de la tyrannie. Si au contraire la loi contredit les droits sacrés de Dieu ou de son Église, alors aucun compromis n'est possible : « obéir serait un crime », dit Léon XIII, *ibid.*; il y a obligation de résister. Cf. Ia-IIæ, q. XCVI, a. 4.

1. *Qui jugera de l'injustice des lois?* — S'il s'agit d'atteinte portée aux préceptes premiers et aux principes évidents de la morale naturelle et chrétienne, toute conscience droite est à même de les discerner. Dans les cas difficiles et pour résoudre des problèmes complexes, la conscience devra s'éclairer du jugement

d'hommes prudents et compétents. Elle s'en tiendra pratiquement aux décisions de l'autorité ecclésiastique, chargée de la défense de la foi et de la morale, décisions qui seront transmises par la voix de l'ensemble des évêques ou par celle du pape. Cf. Lallement, *Principes catholiques d'action civique*, p. 235.

2. *Dans le doute*, portant sur la légitimité d'une prescription clairement édictée, l'obéissance demeure la règle, car la présomption est en faveur du législateur. Seule une loi certainement injuste est sans valeur. Pratiquement le bien commun exigera presque toujours une soumission effective.

3. *Comment résister?* — La résistance *passive* s'impose obligatoirement en présence d'atteintes portées au droit divin. D'autre part, la résistance *active légale* est toujours permise. Léon XIII en parle en ces termes : « ...Tout dissentiment politique mis à part, les gens de bien doivent s'unir comme un seul homme, pour combattre, par tous les moyens légaux et honnêtes, les abus progressifs de la législation. Le respect que l'on doit aux pouvoirs constitués ne saurait l'interdire : il ne peut imposer ni le respect, ni beaucoup moins l'obéissance sans limites à toute mesure législative quelconque, édictée par ces mêmes pouvoirs. » *Au milieu*, 16 février 1892, *op. cit.*, t. III, p. 119-120. La *sédition*, en tant qu'offensive ou agressive, est toujours illicite. Quant à la *résistance active et violente*, elle peut être tolérée sous certaines conditions :

a) La violence ne visera qu'à s'opposer à la loi injuste et ne signifiera pas une rébellion contre un gouvernement par ailleurs légitime et acceptable. C'est la grande distinction « entre le pouvoir politique et la législation », maintes fois soulignée et nettement formulée par Léon XIII : « L'acceptation de l'un n'implique nullement l'acceptation de l'autre, dans les points où le législateur, oublieux de sa mission, se met en opposition avec la loi de Dieu et de son Église. » Encycl. *Notre consolation*, aux cardinaux français, 3 mai 1892, *op. cit.*, t. III, p. 126. Voir dans le même sens : *Au milieu*, 16 février 1892, t. III, p. 119. Le théologien Lehmkuhl écrit de son côté : « Autre chose est la rébellion, autre chose la résistance aux lois injustes et à leur exécution. Que si on vous fait une violence injuste. ce n'est plus à l'autorité, c'est à la violence que vous résistez. » *Theol. moralis*, t. I, 7e éd., 1893, n. 797. — *b)* La violence ne sera pas offensive, mais seulement défensive, avec la modération de la légitime défense : « de même qu'il est permis de résister aux brigands, ainsi est-il permis, en pareil cas, de résister aux mauvais princes ». IIa-IIae, q. XLII, a. 4. — *c)* L'injustice de la loi doit être manifeste et les maux qu'elle cause doivent être plus grands que ceux que la résistance violente pourra attirer sur le pays. — *d)* Enfin on ne devra pas user de moyens illicites, violant la justice à l'égard des particuliers (tels que jugements téméraires, calomnies, faux témoignages, à plus forte raison agressions violentes, rapines, exécutions sommaires); le calme et le sang-froid aideront à garder la mesure et à préserver des excès et par dessus tout on observera la charité à l'égard des personnes.

Ces règles de justice et de charité s'imposent à un titre spécial et plus rigoureusement encore, s'il s'agit de défendre les droits de la religion et de la conscience chrétienne. « Que les hommes catholiques, écrit Pie X, luttent *pour l'Église* avec persévérance et énergie, sans agir toutefois de façon séditieuse et violente. Ce n'est pas par la violence, mais par la fermeté qu'ils arriveront, en s'enfermant dans leur bon droit comme dans une citadelle, à briser l'obstination de leurs ennemis. » Encycl. *Gravissimo*, t. II, p. 224; cf. Lallement, *Principes catholiques d'action civique*, c. XIV, p. 237.

Voici, pour terminer, en quels termes mesurés et précis s'exprime le concile provincial de Malines de 1937, sur ce sujet délicat : « C'est uniquement dans le cas tout à fait extraordinaire où l'autorité léserait ouvertement les droits certains des citoyens ou de l'Église, que les citoyens peuvent refuser obéissance aux lois injustes; il leur est même permis alors d'opposer une résistance active, fût-ce à main armée, à condition que ce moyen soit nécessaire et proportionné à la gravité des droits lésés et qu'il ne donne pas lieu à de plus grands maux. » *Actes et décrets*, Louvain, 1938, n. 22, p. 17.

2° *Résistance à l'autorité tyrannique, qui abuse de son pouvoir.* — Il ne s'agit pas de sédition, mais de résistance défensive contre une autorité légitime qui gouverne tyranniquement, c'est-à-dire contre le bien commun. La question est de savoir s'il est permis de résister activement, même à main armée, et au besoin de renverser le régime tyrannique lui-même. Deux réponses opposées ont été données :

1. *Réponse négative.* — C'est celle de Bossuet, qui résume l'opinion des partisans du droit divin des rois. Rébellion et violence ne sont jamais permises : « les sujets n'ont à opposer à la violence des princes que des remontrances respectueuses... Quand je dis que ces remontrances doivent être respectueuses, j'entends qu'elles le soient effectivement et non seulement en apparence... Voilà une doctrine sainte, vraiment digne de Jésus-Christ et de ses disciples. » *Politique tirée de l'Écriture*, l. VI, a. 2, prop. 6. « C'est à coup sûr, ajoute le P. de la Taille, celle qui eut le plus de crédit en France depuis Louis XIV. Napoléon la préférait sans doute aussi. Dans un cours publié par l'autorité du cardinal Fesch en 1810, avec cette note significative en tête du troisième volume : « cette édition est la seule enseignée dans les principaux diocèses de France », on lit ce qui suit : « Le prince, fût-il tyran cruel, fût-il l'ennemi le plus acharné de la vraie religion, on n'a pas le droit de quitter son parti... Léser en paroles ou en œuvres la très auguste personne du souverain serait une espèce de sacrilège. » *En face du pouvoir*, Tours, 1910, p. 156.

Sans aller jusque là, quelques auteurs modernes sont demeurés hésitants et timides à cause des abus constatés de la doctrine contraire. Le sulpicien J. Carrière, un des maîtres de l'enseignement dans les séminaires au XIXe siècle, répond négativement à la question : Un tyran (de gouvernement) peut-il être déposé par la communauté et même condamné à mort, si la déposition ne suffit pas? Il n'ignore pas que d'anciens théologiens ont professé une opinion contraire; mais, dit-il, ils ne furent ni aussi nombreux ni aussi unanimes qu'on veut bien le dire; d'autre part leur doctrine fut surtout théorique et ils ne portèrent pas assez d'attention aux conséquences, qu'ils n'avaient jamais vu passer dans les faits. Leurs successeurs, instruits par l'expérience, apportèrent cette restriction : « à moins que cette manière d'agir ne cause de plus grands maux que la tyrannie elle-même ». Et, de même que leurs devanciers, ils proscrivirent la rébellion, au nom de l'Écriture, de la Tradition et du bien commun. *De justitia et jure*, t. II, Paris, 1839, p. 384.

Même réserve chez Gury, S. J., lorsqu'il pose le problème de la résistance à l'autorité temporelle et celui de la rébellion. Voici sa doctrine qu'il appuie sur l'Écriture, les Pères, les conciles, les papes, le catéchisme de Trente, saint Liguori et aussi l'encyclique *Mirari vos* de Grégoire XVI : *a)* De même qu'il est évident qu'on ne doit jamais obéir à l'autorité humaine en ce qui est manifestement contre la loi de Dieu, ainsi, dans les choses qui sont licites en elles-mêmes, il faut complètement obéir aux supérieurs, même fâcheux, et à ceux qui abusent de leur auto-

rité...; *b)* Il n'est jamais permis de se rebeller. « A ce sujet, dit saint Liguori, il faut regarder comme très pernicieux le principe de Jean Gerson, qui a osé affirmer qu'un monarque peut légitimement être jugé par toute la nation, s'il gouverne injustement son royaume..., principe non seulement faux, mais très pernicieux... » Et l'auteur termine en indiquant, d'après saint Thomas, le remède à la tyrannie qui est le recours à Dieu et la cessation du péché. *Comp. theol. mor.*, n. 387.

Un autre jésuite, Lehmkuhl, le rénovateur de la théologie morale en Allemagne, donne une solution qui n'est guère différente : « La fidélité oblige les sujets à ne susciter contre l'autorité légitime ni rébellion ni révolution; cela est défendu par la loi naturelle et par la loi chrétienne, lors même que celui qui est dépositaire du souverain pouvoir en abuserait par la tyrannie. » *Theol. moralis*, t. I, n. 797. Soulignons une nuance : l'auteur dit « les sujets » et non pas la société, réservant à la nation des droits qui n'appartiennent pas aux simples particuliers. Tant que la communauté accepte ou tolère le tyran, il demeure gouvernement légitime et conserve ses attributions. C'est ce qu'a souligné saint Alphonse de Liguori : « Les lois et sentences portées par les tyrans obligent, si ceux-ci possèdent pacifiquement le royaume et sont tolérés par la nation. Cela est vrai de la *sentence* en tant qu'elle provient positivement du tyran, mais non en tant qu'elle provient de la volonté (au moins interprétative et implicite) de la nation qui, pouvant chasser le tyran et les juges institués par lui, leur confère tacitement le pouvoir de gouverner et ratifie leurs lois et leurs actes. » *De legibus*, c. I, dub. I. Voir aussi l'*Ami du clergé*, t. XVII, 1895, p. 272.

2. *Réponse affirmative.* — Cependant on ne saurait dire que les autorités précitées représentent à elles seules « toute la théologie catholique ». Il s'est trouvé des auteurs modernes pour faire écho à l'antique tradition scolastique, laquelle est à peu près unanime à reconnaître à la *nation* le droit, au moins théorique, de résistance, droit qui peut aller, dans les cas extrêmes, jusqu'à la révolte et à la déposition du tyran.

Voici comment saint Thomas s'en explique dans la *Somme théologique* : « Le gouvernement tyrannique n'est pas juste, parce qu'ordonné non au bien public, mais au bien particulier du gouvernement... Aussi le renversement de ce régime n'a pas le caractère d'une sédition, hors le cas où le renversement du régime tyrannique se ferait avec un tel désordre, qu'il entraînerait pour le pays plus de dommages que la tyrannie elle-même. Mais c'est bien plutôt le tyran qui est séditieux, lui qui entretient discordes et séditions dans le peuple qui lui est soumis, afin de pouvoir plus sûrement le dominer. » IIa-IIae, q. XLII, a. 2, ad 3um. En traitant le tyran de « séditieux », le Docteur angélique semble bien indiquer que c'est le mauvais prince qui est l'agresseur; le peuple ne fait qu'user du droit de légitime défense qui appartient aux sociétés comme aux individus. Mais la nation ne saurait elle-même prendre l'initiative d'une sédition contre un pouvoir établi.

La pensée de saint Thomas est à compléter par un passage du *De regimine principum*, où il traite des remèdes à apporter à la tyrannie : « Il semble que c'est plutôt par l'autorité publique que l'on doit s'opposer à la tyrannie des princes, et non par les entreprises de quelques particuliers. Parce que, d'abord, si une société a le droit de se donner un roi, elle a également celui de le déposer ou de tempérer son pouvoir, s'il en abuse tyranniquement. Et il ne faut pas croire que cette société agisse d'une manière injuste en chassant un tyran qu'elle s'est donné, même à titre héréditaire, parce qu'en se conduisant en mauvais prince dans le gouvernement de l'État, il a mérité que ses sujets brisassent le pacte d'obéissance. C'est ainsi que les Romains renversèrent du trône Tarquin le Superbe... » *Opusc. XX*, l. I, c. VI. Ainsi, d'après saint Thomas, le droit qu'a la nation (non les particuliers) de s'opposer à la tyrannie, peut aller jusqu'à la déposition du souverain. Mais toujours la prudence et le souci du bien commun doivent guider une telle entreprise : « S'il n'y a pas d'excès insupportable, il vaut mieux tolérer pour un temps une tyrannie modérée, que de faire opposition au tyran et s'engager dans des dangers multiples, plus graves que la tyrannie elle-même. En effet, il peut arriver que les opposants ne puissent prendre le dessus et que, par suite de cette provocation, le tyran sévisse avec plus de violence qu'auparavant. Si au contraire quelqu'un réussit à l'emporter sur le tyran, il s'ensuit le plus souvent de très graves dissensions parmi le peuple. Soit pendant l'insurrection, soit après l'expulsion du tyran, la multitude se divise en partis à propos de la constitution du nouveau régime. Il arrive aussi que, la multitude ayant chassé le tyran grâce à un meneur quelconque, celui-ci reçoive le pouvoir, s'empare de la tyrannie, et, craignant de souffrir d'un autre ce que lui-même vient de faire à autrui, écrase ses sujets sous une servitude encore plus lourde que la première. » *De regimine principum*, l. I, c. VI. Dans la même ligne de pensée, on peut lire Cajétan, *In IIam-IIae*, q. XLII, a. 2.

De son côté, Suarez a pu écrire : « Si le roi légitime gouverne tyranniquement et que la nation n'ait pas d'autre moyen de se défendre que d'expulser et de déposer le roi, la nation entière pourra, dans une assemblée publique et commune des cités et des chefs, déposer le roi; cela en vertu du droit naturel, qui permet de repousser la force par la force, et parce que toujours le cas de nécessité de conserver la république est compris comme exception dans la première convention où la nation confia le souverain pouvoir au roi. » *Defensio fid. cath.*, l. VI, c. IV, § 7; cf. *De caritate*, dist. XIII, sect. VIII; *De censuris*, dist. XV, sect. VI, § 7. C'est toujours le même droit de défense qui est accordé à la nation.

Bellarmin se contente de dire que, « s'il y a une cause légitime, la multitude peut changer la royauté en aristocratie ou en démocratie et réciproquement, comme cela s'est vu à Rome ». *Disputationes de controv. christianæ fidei*, l. III, c. VI, § 4. Bañès exprime une opinion semblable, *In IIam-IIae*, q. XLIV, a. 3, concl. 1 : « Dans le cas où le roi gouverne tyranniquement, la nation demeure en droit de déposer le prince. » Et Sylvius ne s'écarte pas de la doctrine de Suarez lorsqu'il écrit : « Un tyran par trop insolent peut être légalement déposé et chassé ou par la nation elle-même, ou par les assemblées du royaume, ou par une autorité supérieure si cette autorité existe... En effet, le pouvoir souverain a été donné au roi par la nation qui peut le lui retirer s'il en fait manifestement usage au détriment de la chose publique... » *In IIam-IIae*, q. LXIV, a. 3, concl. 2.

Parmi les anciens, on pourrait encore citer Lessius, qui accorde à tous, laïques et clercs, le droit de défendre leur vie contre un injuste agresseur, « même si c'est un supérieur ». Cela est permis, dit-il, « au serf contre son seigneur, au vassal contre son prince ». *De justitia et jure*, sect. II, c. IX, dub. 8. Gerson, de son côté, enseigne que, si le souverain « fait subir à ses sujets une persécution manifeste, obstinée, effective, alors s'applique cette règle naturelle : il est permis de repousser la force par la force ». *Decem considerationes principibus et dominis utilissimæ*, cons. VII, dans *Opera omnia*, Paris, 1606, t. II, pars II, col. 628. C'est en effet une règle de droit qui figure à maintes

pages des Décrétales : *Vim vi repellere omnes leges omniaque jura permittunt*, avec parfois cette clause : *non ad sumendam vindictam, sed ad injuriam propulsandam.* L. V, tit. xii, c. 18; cf. l. V, tit. xxxix, c. 3; l. II, tit. xiii, c. 12; *In Sexto*, l. V, tit. xi, c. 6.

Parmi les modernes, le théologien belge Génicot, S. J., invoque l'autorité de saint Thomas aussi bien que celle de l'Écriture et des papes, lorsqu'il écrit : « Se révolter contre l'autorité légitime est de soi illicite, ainsi qu'il ressort de la condamnation de la 63ᵉ proposition du Syllabus de Pie IX : *Legitimis principibus obœdientiam detrectare, immo et rebellare licet.* Cependant, autre chose est la rébellion, autre chose est la résistance aux lois injustes et à leur exécution. Car, lorsqu'une violence évidemment injuste est exercée par ceux qui détiennent la puissance légitime, le cas est « semblable à celui d'une violence « exercée par des brigands...; et de même qu'il est per- « mis de résister aux brigands, de même il est permis, « en l'occurrence, de résister aux mauvais princes, à « moins qu'il n'y ait peut-être un scandale à éviter ou « quelque grave perturbation à craindre », dit saint Thomas. Souvent, poursuit notre auteur, cette résistance active sera illicite, si la violence devait avoir le dessus, de telle sorte qu'il n'y eût pas d'effet bon à espérer, mais bien de plus grands maux à attendre. *Instit. theol. moralis*, 3ᵉ éd., 1900, t. i, n. 357. Même doctrine dans la 14ᵉ éd., 1939, t. i, p. 283, revue par Salsmans.

Le théologien suisse Cathrein s'exprime plus clairement encore : « A un tyran, qui injustement cherche à causer aux citoyens des maux très graves, il est permis de résister activement dans l'acte même de l'agression. » Et l'auteur précise : « Il s'agit de résistance active par la force ou à main armée. Qu'il soit permis à chaque citoyen de résister activement et par la force (au moins s'il s'agit de défendre sa vie et l'intégrité de son corps), à un prince qui cherche à lui causer un préjudice évidemment injuste et grave, et de l'empêcher d'accomplir sa volonté, c'est l'opinion à peu près commune des théologiens... Les citoyens peuvent donc se prêter main-forte les uns aux autres contre l'injuste agression du roi ou de ses agents, et se liguer dans ce but par un traité. Pour cela, en effet, pas n'est besoin chez eux de la souveraine puissance : les sujets ne jugent ni ne déposent le souverain, mais ils ne font que se défendre eux et leurs biens. Ces principes valent en droit, et à ne regarder les choses que dans l'abstrait. Dans le concret, par accident, il arrivera souvent que pareille défense entraînerait de plus grands maux, et qu'il faille s'en abstenir. » *Philosophia moralis*, 3ᵉ éd., 1900, n. 616.

Meyer, considérant les cas où la résistance passive est pratiquement impossible ou apparaît comme inefficace, propose sa solution qu'il dit avoir « déterminée théoriquement en conformité avec les principes de la saine raison ». Sa thèse est la suivante : « Il peut y avoir quelquefois des circonstances, où la résistance active aux abus de l'autorité publique, prise en soi, n'est pas contraire au droit naturel. » Et il la prouve ainsi : « Le droit naturel de défense s'étend sans exception à toute créature raisonnable, et par suite *a pari* ou *a fortiori* à une personnalité humaine collective. Donc, toutes les fois qu'un abus tyrannique du pouvoir, non pas transitoire, mais poursuivi constamment et systématiquement, aura réduit le peuple à une extrémité telle que, manifestement, il y va désormais de son salut, par exemple s'il s'agit d'un danger imminent pour l'État à conjurer, ou des biens suprêmes et essentiels de la nation, et en première ligne du trésor de la vraie foi à sauver d'une ruine certaine : alors, de par le droit naturel, à une agression de ce genre il est permis d'opposer une résistance active, autant que le réclament la cause et les circonstances. L'Écriture nous présente un illustre exemple de ce mode de défense dans l'histoire des Machabées... » Et l'auteur de conclure : « N'importe quel groupe de citoyens, même sans constituer une personne morale complète, ni une unité sociale organique, en vertu du droit personnel inhérent à chaque individu, peut, dans ce cas d'extrême nécessité, mettre en commun les forces de tous, pour opposer à une oppression commune le faisceau d'une résistance collective. » *Institutiones juris naturalis*, t. ii, n. 531 sq.

Citons encore l'opinion de deux philosophes, qui envisagent précisément le cas d'oppression tyrannique dont nous traitons. « Point n'est besoin en ce cas d'aucune juridiction, écrit Schiffini. Il suffit bien, semble-t-il, du droit de légitime défense, inhérent à la société comme aux individus. » *Disputationes philosophiæ moralis*, 1891, t. ii, p. 452. Et le cardinal Zigliara fait cette remarque très opportune : « Dans ce cas, il n'y a pas résistance à l'autorité, mais à la violence; non pas au droit, mais à l'abus du droit; non pas au prince, mais à l'injuste agresseur et transgresseur de nos droits, dans l'acte même de son agression. » *Summa philosophica*, t. iii, 3ᵉ éd., 1884, p. 267.

Au delà de l'Atlantique, dans l'Amérique du Nord, deux voix de moralistes donnent un écho bien différent. Celle du P. Konings, rédemptoriste, s'appuyant sur l'autorité de saint Alphonse et de saint Thomas, affirme : *Nunquam omnino licitum est rebellare... At quale remedium adest, si regimen principis esset excessive tyrannicum? Remedium quod suppetit, ait S. Thomas, est ad Deum recurrere, ut auxilium præbeat. Theol. moralis*, t. i, New-York, 1878, p. 204, n. 459. C'est le même enseignement que donne aujourd'hui encore en France le manuel de Marc-Raus, *Instit. morales*, t. i, 19ᵉ éd., Lyon, 1933, n. 151. A l'opposé, on peut entendre Mgr Kenrick, mort archevêque de Baltimore, qui a donné le commentaire suivant de I Pet., ii, 13 et de Rom., xiii, 1-5 : « Ce passage interdit la rébellion qui se commet toutes les fois que des particuliers, isolés ou en petit nombre, résistent à l'autorité légitime. Que si une multitude de citoyens résistent à un abus énorme, on ne peut pas dire qu'ils résistent à l'autorité, car Dieu ne donne pas le droit de tyranniser. C'est qu'en effet... il n'est jamais permis aux gouvernants, par le renversement des lois, de détruire ce qui est la raison d'être et la fin de leur pouvoir. Est, par le fait même, déchu de toute prérogative, quiconque abuse du pouvoir contre la chose publique, dont le salut et l'honneur fondent la souveraineté et la majesté des princes... Par ailleurs, les soulèvements populaires, même provoqués par la domination la plus onéreuse, ne se produisent presque jamais sans péché, parce que, la plupart du temps, ils entraînent des ruines et des désastres. » *Theol. moralis*, t. i, Philadelphie, 1841, tract. VI, c. iii, p. 269.

Et voici d'autres moralistes qui précisent les conditions d'une résistance licite. D'abord Castelein, qui écrit : « La tyrannie *habituelle* et *grave*, en violant le pacte fondamental, détruit le titre du pouvoir. Quatre conditions cependant sont requises pour que soit licite la résistance active : *a)* qu'il ne reste aucun moyen efficace d'enrayer la tyrannie, par exemple, prières, exhortations, résistance passive, qui toutes doivent être essayées au préalable; *b)* que la tyrannie soit manifeste de l'aveu général des hommes sages et honnêtes; *c)* qu'il y ait chance probable de succès; *d)* qu'il y ait lieu de croire que, de la chute du tyran, ne sortiront pas des maux plus graves... Avec Bellarmin, Suarez, Balmès, Bianchi, avec toute l'école

du passé, nous disons que la résistance active est licite sous les quatre conditions précitées, quand le tyran machine la ruine de l'État. » *Instit. philosophiæ moralis et socialis*, 1899, p. 487. Même doctrine dans son *Droit naturel*, Bruxelles, 1912, p. 791.

Dans sa *Théologie morale*, Paris, 1941, p. 242, n. 462, Vittrant, S. J., s'exprime en ces termes : « Si un gouvernement, par l'ensemble de ses agissements, devenait nuisible au bien commun, c'est encore le désir de sauvegarder, autant que possible, la paix, et de rétablir au plus vite la concorde, qui devrait inspirer le choix des moyens à employer pour venir au secours de la cité. Dès lors, même si une réaction vigoureuse était jugée nécessaire, on devrait *d'abord* s'efforcer d'avoir recours aux moyens légaux. On ne serait en droit de prendre l'initiative de la force et de la violence, que si les conditions suivantes se trouvaient réalisées simultanément : *a)* le danger public devrait être, au jugement de la partie saine de la population, grave et évident; *b)* le bien commun et l'ordre public devraient être certainement compromis, sans laisser d'espoir pour les rétablir dans le recours aux moyens légaux; *c)* de l'avis des hommes prudents, l'entreprise devrait être pratiquement assurée du succès, sans risquer de provoquer un état plus nuisible encore au bien commun que le désordre régnant. » Alors, conclut l'auteur, « la rébellion à main armée pourrait ne pas être une sédition, mais une réaction morale et honnête ». *Ibid.*, n. 462.

3. *Les documents du magistère.* — Citons d'abord Léon XIII : « Il n'existe qu'une seule raison valable de refuser l'obéissance; c'est le cas d'un précepte manifestement contraire au droit naturel ou divin, car là où il s'agirait d'enfreindre soit la loi naturelle, soit la volonté de Dieu, le commandement et l'exécution seraient également criminels. Si donc on se trouvait réduit à cette alternative de violer ou les ordres de Dieu ou ceux des gouvernants, il faudrait suivre le précepte de Jésus-Christ, qui veut qu'on rende à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu; et, à l'exemple des Apôtres, on devrait répondre : « Il faut obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes. » Et il ne serait pas juste d'accuser ceux qui agissent ainsi, de méconnaître le devoir de la soumission; car les princes dont la volonté est en opposition avec la volonté et les lois de Dieu, dépassent en cela les limites de leur pouvoir et renversent l'ordre de la justice; dès lors leur autorité perd sa force, car où il n'y a plus de justice, il n'y a plus d'autorité. » *Diuturnum*, 29 juin 1881, *op. cit.*, t. I, p. 149.

Dans une encyclique plus récente, Pie XI traçait à la hiérarchie mexicaine les devoirs des chrétiens à l'égard des pouvoirs établis. Après avoir rappelé que l'Église, « même s'il doit lui en coûter beaucoup, soutient la cause de la paix et de l'ordre et condamne la rébellion injuste et la violence contre les pouvoirs constitués », le pontife affirme en revanche que, « si ces pouvoirs attaquent ouvertement la justice et la vérité, de telle sorte qu'ils ébranlent les fondements mêmes de l'autorité, on ne voit pas de motif à blâmer les citoyens qui se groupent pour leur défense et la sauvegarde de la nation, n'employant que des moyens licites et adaptés contre ceux qui abusent de l'autorité pour faire tort à la chose publique... Il va de soi, poursuit le pape, que la solution pratique de cette question dépend nécessairement des circonstances particulières; cependant, il est indispensable de mettre en lumière un certain nombre de principes : *a)* Ces sortes de revendications n'ont qu'un caractère de moyen, tout au plus de fin relative, et non de fin dernière et absolue. — *b)* En tant que moyens, elles doivent être des actions licites et non intrinsèquement mauvaises. — *c)* Comme elles doivent être adaptées et proportionnées à l'obtention de la fin, il ne faut y recourir qu'autant qu'elles conduisent totalement ou partiellement à cette fin, de telle manière qu'elles ne causent pas à la communauté et à la justice un dommage plus grand que les maux auxquels on entend porter remède. — *d)* L'emploi de ces moyens ainsi que l'exercice des droits civils et politiques, en tant qu'ils ne concernent que des affaires d'ordre purement temporel et technique ou des questions de défense à main armée, n'affectent pas directement le rôle de l'action catholique. Celle-ci cependant a le devoir d'instruire les fidèles de l'exercice correct de leurs droits, comme aussi des revendications à faire selon les règles de la justice, lorsque le bien commun l'exige. — *e)* Le clergé et l'action catholique, dont la mission de paix et de charité doit rassembler tous les hommes *in vinculo pacis*, ont le devoir de contribuer de toutes leurs forces à la prospérité de la nation, tant en favorisant le plus possible l'union des citoyens et des classes, qu'en secondant toutes les entreprises sociales qui ne sont pas en désaccord avec la doctrine chrétienne et la loi morale. » Encycl. *Firmissimam constantiam*, *Acta Apost. Sedis*, t. XXXIX, 1937, p. 196 sq.

Citons encore un article du concile provincial de Malines (1937) au sujet de la soumission aux pouvoirs établis : « ...Il n'y a qu'une seule raison qui dispense les citoyens et même leur défende d'obéir à la loi ou au précepte du gouvernement : c'est quand l'ordre porte sur une chose moralement mauvaise, ou la défense sur une chose obligatoire ou un droit certain... C'est à la lumière de cette doctrine qu'il faut résoudre la question soulevée de nos jours par certains : est-il permis de faire valoir « l'objection de conscience » contre la loi civile? — Si une loi vient à imposer une action intrinsèquement et manifestement mauvaise ou à violer sans aucun doute possible les droits de l'Église, on peut et on doit refuser obéissance et proclamer le droit de préserver sa conscience du péché : telle est « l'objection de conscience » légitime, qui ne s'appuie pas sur une opinion personnelle, mais sur l'enseignement du magistère ecclésiastique. En dehors de ces cas, dans lesquels le souverain pontife et les évêques donnent d'ordinaire des normes sûres de conduite, il faut obéir aux lois civiles, à chacune selon sa nature... » *Actes et décrets*, Louvain, 1938, p. 17-18.

Et pour terminer, voici un document qui, sans être officiel, a reçu l'approbation de l'assemblée des cardinaux et archevêques de France en 1935, et peut être considéré, à ce titre, comme l'enseignement ordinaire du magistère en notre pays. A la question posée : « Est-il licite de renverser par la force un gouvernement qui compromet gravement le bien commun? » La réponse est la suivante : « Il n'est pas permis aux simples particuliers de se faire justiciers pour défendre le bien commun contre l'autorité établie qui en a la charge. Outre qu'il leur manque, pour cela, autorité de justice, ce serait dangereux pour le peuple si des hommes, de leur propre initiative, entreprenaient de s'attaquer par la force à la personne des gouvernants... Dans les cas de graves excès du pouvoir contre la vie ou les biens des citoyens, la résistance défensive par la force est légitime, si toutefois elle est utile et n'entraîne pas de graves sévices. C'est le droit de légitime défense.

« Quand se vérifient simultanément les conditions suivantes : *a)* Lorsque l'ensemble des autorités sociales et des hommes prudents, qui constitue le peuple dans son organisation naturelle et dans ses éléments les meilleurs, reconnaît un danger public; — *b)* lorsqu'il s'agit, en effet, de l'existence même du bien commun gravement compromis; — *c)* si les mêmes hommes

prudents ont la conviction d'un succès qui parera à de funestes perturbations civiles, les gouvernants indignes peuvent êtres destitués en dehors des moyens constitutionnels.

« On comprend aisément que ces règles doivent être observées dans toutes leurs conditions et avec la plus grande conscience; faute de quoi on retomberait immédiatement dans la sédition, à la suite de personnalités téméraires se prévalant de servir le bien public. » Lallement, *Principes catholiques d'action civique*, p. 238-239. Et l'auteur conclut en se référant à saint Thomas : dans les cas où l'on ne peut trouver *aucun remède humain* contre la tyrannie, il faut recourir à Dieu par la prière et réformer les mœurs du peuple.

4. *Les objections.* — Elles sont nombreuses et ont été formulées plus ou moins explicitement par les adversaires de toute résistance.

a) La première vient de Bossuet qui fait observer que les premiers chrétiens, persécutés par les empereurs païens, ne se défendirent pas; ils se laissèrent condamner et martyriser. Cf. *Politique tirée de l'Écriture*, l. VI, a. 2, § 5; et mieux encore : *Ve Avertissement contre le ministre Jurieu*, c. XII. — La réponse est aisée : il faut tout d'abord distinguer entre le droit et la perfection, entre ce qui est permis et ce qui peut être conseillé. Par leur conduite les premiers chrétiens ont « donné l'exemple d'une vertu héroïque qu'on ne peut qu'admirer; mais ils avaient incontestablement le droit d'agir autrement et de repousser la violence par la force. » Chénon, *Le rôle social de l'Église*, p. 119. Et le cardinal Hergenröther renchérit encore sur cette conclusion en soulignant la différence entre les cas où les intérêts personnels et temporels sont seuls en jeu, et ceux qui mettent en cause le bien de la société et de la religion : « C'est une affaire de perfection chrétienne, mais non un devoir qui subsiste en toutes circonstances. Le droit naturel autorise une légitime défense pour la sauvegarde de notre vie individuelle et ne connaît pas de devoir inconditionné d'y renoncer. Que si l'on peut tout à la fois sauver la religion et sa propre vie, on a raison de faire tout son possible dans ce but. L'exemple des premiers chrétiens est ici sans valeur : leur situation n'était pas la même que la nôtre depuis que les pouvoirs publics sont devenus sujets du christianisme... Il y a deux manières de défendre la religion : à la façon d'Éléazar, par le martyre; à la façon de Matathias, qui prit les armes. Ce qui, sous l'Ancien Testament, fut permis de droit naturel aux Machabées, doit être permis aussi, dans les mêmes circonstances, sous le Nouveau. » *Katholische Kirche und christlicher Staat*, 2e éd., c. XIV, p. 405, En matière de résistance, Bellarmin parle moins de droit que de devoir. *De Romano pontifice*, l. V, c. VII, 3a ratio. Cf. M. de la Taille, *En face du pouvoir*, p. 173.

Le droit étant ainsi établi, il est hors de doute que ce droit peut toujours être sacrifié pour une fin supérieure et plus parfaite, lorsque des intérêts personnels ou d'ordre purement temporel sont seuls en cause. De plus, en engageant une lutte civique, même parfaitement légitime, les chrétiens n'oublieront pas l'obligation qu'ils ont de veiller à la moralité des personnes et des groupements avec lesquels ils sont appelés à collaborer, afin que les passions ne fassent pas dévier leurs activités du bien public, et que les intérêts des partis ne soient pas placés au-dessus de ceux de la religion. Enfin dans la lutte elle-même et aussitôt après la conclusion, les chrétiens dignes de ce nom ne perdront point de vue les règles supérieures de la justice et de la charité ainsi que le bien suprême de la paix.

b) La seconde objection vient des abus pratiques qui résultent ou peuvent résulter de la reconnaissance du droit de résistance ou de révolte. Avec ce principe, dit-on, les criminels pourraient, au nom de la liberté individuelle qui leur appartient, résister aux agents de l'autorité chargés de les arrêter. — Nullement, répondrons-nous; car, en commettant leur crime, les coupables ont troublé l'ordre social. En les faisant arrêter, le dépositaire du pouvoir cherche à rétablir cet ordre. Il a droit à l'obéissance, puisqu'il agit pour le bien commun et dans les limites de ses attributions. La résistance ne saurait être légitime.

c) Si l'on accorde à la conscience le droit de résister, poursuit-on, chacun s'en prévaudra pour désobéir, de sorte qu'il n'y aura plus de loi. « L'objection est spécieuse, mais frivole », déclare Mgr d'Hulst, *Conférences de Notre-Dame*, Carême 1895, 2e conférence, note 9, p. 330. « Elle n'aurait de consistance que s'il n'y avait pas de morale absolue et si la conscience individuelle n'était qu'une fantaisie individuelle. Mais il y a des actions bonnes ou mauvaises en elles-mêmes; il n'est jamais permis à l'autorité de commander celles qui sont mauvaises; si elle s'égare jusque-là, il faut lui désobéir. Et qu'on ne dise pas que la conscience individuelle n'est pas infaillible, et qu'elle peut se créer des devoirs imaginaires ou regarder comme coupable une action bonne ordonnée par la loi. Tout cela est possible. Mais le législateur n'a pas le droit d'ignorer ce qui est bien et ce qui est mal. En présence d'une conscience faussée, il fera bien, si l'intérêt public le permet, de renoncer à ses exigences, car rien n'est respectable comme les scrupules d'une âme de bonne foi. Toutefois, pour le bien commun, l'emploi de la contrainte est ici légitime. Le sujet ainsi violenté sera le martyr honorable de son erreur. Ce n'est pas une raison pour qu'on puisse contraindre de la même sorte une conscience bien formée... C'est l'honneur du christianisme d'avoir toujours placé au-dessus de toutes les dispositions contingentes du droit politique la règle absolue du devoir, empreinte dans la conscience humaine. » *Ibid.*, p. 331.

d) Quelle que puisse être, en théorie, la légitimité du droit de révolte, la solution des cas pratiques est tellement tributaire de l'effervescence des passions, que les règles ordinaires de la moralité sont ordinairement sacrifiées. Dans ces conditions, ne vaudrait-il pas mieux refuser purement et simplement le droit de révolte, puisque, dans la plupart des cas, on s'en sert à si mauvais escient? C'est à quoi ont incliné plusieurs auteurs catholiques modernes, effrayés par les révolutions des deux derniers siècles. — Notons d'abord que l'abus ne saurait condamner tout usage ni détruire un droit. Il faut reconnaître aux hommes le droit de résistance parce qu'ils ont ce droit, même en prévoyant qu'ils en abuseront. D'ailleurs les abus de la tyrannie sont égaux ou pires que ceux du droit de révolte. En face des dangers de l'arbitraire, « la résistance à l'oppression judicieusement comprise, sagement contenue en ses lignes directrices, maniée avec tact, demeure... le palladium suprême de la justice et du droit. » Gény, *Science et technique en droit privé*, t. IV, p. 133.

e) Une autre objection vient de la difficulté à délimiter le droit de résistance. Où commence-t-il exactement? A quel point cesse-t-il? Par qui peut-il être exercé? et surtout, qui décidera de son existence dans un cas donné? — Nul doute que donner une réponse à ces diverses questions ne soit parfois chose délicate, mais ce n'est point impossible, et la difficulté ne saurait nuire à la légitimité du droit. Nous avons dit que le droit de *résistance active n'appartient pas normalement aux simples particuliers*, qui n'ont reçu mission de défendre le bien commun ni contre

la tyrannie, ni contre la sédition. Cependant, ainsi que le note Pie XI, il n'est nullement interdit aux citoyens *de se grouper pour leur propre défense et la sauvegarde de la cité* et de mettre en œuvre des moyens honnêtes et appropriés contre ceux qui abusent de leur autorité pour conduire le pays à la ruine. Saint Thomas lui-même avait souligné « qu'il ne relève pas de l'initiative privée de sévir contre la cruauté des tyrans, mais de l'autorité publique. » *De regimine*, l. I, c. VI. Suarez précisait de son côté que « la nation toute entière *(respublica tota)* pourrait déposer le roi par délibération publique et commune des cités et de la noblesse, *publico et communi consilio civitatum et procerum. Defensio fidei*, l. VI, c. IV. On notera que saint Thomas comme Suarez se sont placés dans l'hypothèse de l'état monarchique tel qu'il était réalisé de leur temps : la souveraineté est tout entière entre les mains du roi; à côté de lui une classe dirigeante, noblesse et représentants des cités, qui forment les cadres de la nation et sont qualifiés pour intervenir au nom du peuple en cas de tyrannie. Mais, dans la période contemporaine où l'État, même monarchique, a pris une forme plus ou moins parlementaire, on comprend que la théorie thomiste ne soit plus guère applicable. « L'État n'est plus un homme s'opposant à la nation; l'État est l'émanation de la nation elle-même. Il ne peut devenir tyrannique que si l'organisation politique fonctionne à faux; mais, même dans ce cas, on ne voit pas qui, en dehors des pouvoirs gouvernants, pourrait se donner comme gouvernant et tête de la nation. » J. Leclercq, *Leçons de droit naturel*, t. II, 2e éd., p. 204. Pratiquement donc, et en dehors de cas exceptionnels, où, par exemple, les représentants du peuple régulièrement élus prendraient eux-mêmes l'initiative de la révolte, c'est à la conscience individuelle qu'il revient, en fin de compte et tout bien considéré, de prendre une décision; c'est aux citoyens qu'il appartient, isolément d'abord, puis groupés pour le salut commun, de prendre leurs responsabilités. Cette solution manifeste d'une part la dignité que le christianisme reconnaît à la personne humaine; elle témoigne d'autre part de l'extrême prudence et du parfait désintéressement dont devront faire preuve les hommes qui entreprennent l'œuvre de salut public, en l'absence d'organismes compétents. Il est si facile de se laisser entraîner par la passion politique ou l'esprit de parti, pour ne rien dire des rancunes personnelles, et de se persuader que la cité court à sa ruine parce qu'elle n'est point gouvernée conformément aux idées de telle ou telle faction, de telle ou telle personne!... Sous ce rapport, on ne peut nier que nombreuses furent les révolutions ou tentatives de révolutions marquées au coin de l'illégitimité soit au XIXe, soit au XXe siècle.

f) Mais alors, dira-t-on, en présence de semblables incertitudes, en face de tels risques, ne serait-il pas opportun de réserver l'initiative de toute résistance exclusivement à des autorités humaines hautement qualifiées, en particulier à l'Église et à ses pasteurs, qui, après avoir éclairé les consciences, donneraient l'impulsion au mouvement de sauvegarde du bien commun? — Après ce que nous avons dit sur la prudence et la réserve qui s'imposent, il est hors de doute que les fidèles en observeront les règles en consultant la hiérarchie ou les autorités qualifiées pour éclairer leur jugement et guider leur action. Il va de soi également que, si le pape ou les évêques donnaient, en un cas déterminé, des directives précises ou des ordres, les catholiques devraient s'y conformer avec soumission. Mais la question, plus délicate, est de savoir s'il faut obligatoirement attendre, pour agir, que l'initiative vienne des pasteurs ou autorités légitimes, comme si leur impulsion était une conséquence nécessaire de leur juridiction? Dans une enquête menée par les *Études* au cours des années 1925-1926, sur « les droits du Droit et Sa Majesté la Loi », le P. Michel Riquet, organisateur de l'enquête, conclut ainsi à propos de la résistance aux lois injustes : « Nous pouvons, nous devons *savoir* ce que nos chefs, autorités sociales et autorités religieuses *peuvent* légitimement nous conseiller ou nous prescrire : à eux de prendre les *décisions* pratiques, et de lancer les mots d'ordre. » Cf. *Études*, 20 avril 1925, p. 168. Différente est la réponse que donnait le P. de la Taille en 1910, au moins en ce qui concerne l'autorité religieuse : « Cette impulsion serait nécessaire si nos évêques étaient des chefs militaires ou que se défendre fût un acte directement religieux. Mais se défendre est en soi un acte de la vie civile, et nos évêques sont proprement des chefs spirituels. On ne voit donc pas qu'il y ait lieu d'attendre leur initiative, soit sous forme d'ordre, soit sous forme d'invitation. Mais les consulter sur le cas de conscience reste toujours chose loisible et même recommandable. Et, par ailleurs, puisque la légitimité de la résistance dépend de son opportunité, et que l'opportunité est régie par les intérêts religieux, dont les évêques ont la garde, il est clair que l'intervention de la hiérarchie, soit pour exclure, soit pour modérer l'action, a droit à toute la déférence des catholiques. » *Face au pouvoir*, Tours, 1910, p. 177.

En fait, il n'existe pas, à notre connaissance, dans la période contemporaine si féconde en coups d'État, de cas concret où la hiérarchie ecclésiastique ait approuvé explicitement ou favorisé ouvertement un soulèvement légitime, sauf quelques prélats espagnols lors de l'insurrection de Franco; encore est-il qu'on ne saurait attribuer à l'épiscopat le mot d'ordre de la révolte ou l'initiative de la résistance armée. On se souvient que le cardinal Segura, primat d'Espagne, avait jugé opportun de démissionner à la suite de son attitude favorable à Alphonse XIII et à la monarchie, lors de l'avènement de la République (1931). De 1919 à 1921, l'épiscopat irlandais a protesté contre les violences de l'Angleterre et a proclamé le droit de l'Irlande à se gouverner elle-même; mais il n'a pas approuvé positivement la révolte. Même attitude des évêques mexicains durant la période troublée de 1926 à 1928 : ils se contentent de proclamer le droit qu'ont leurs ouailles de défendre, même par la force, leurs droits inaliénables. Cf. Leclercq, *Leçons de droit naturel*, t. II, p. 200. L'épiscopat allemand ou italien fut aussi réservé durant la persécution plus ou moins ouverte de l'hitlérisme ou du fascisme. En revanche, les évêques de Belgique déclarèrent que le droit de résistance active n'existait pas pour les séparatistes flamands. En général, la hiérarchie se borne à des conseils de prudence et de modération. On se souviendra, par ailleurs, que là où les gouvernements civils ont leur mot à dire dans la nomination des évêques, ceux-ci sont tenus à une particulière réserve et leur silence ne saurait toujours être interprété dans le sens d'une désapprobation.

IV. Conclusions. — 1° L'exposé qui précède montre assez à quel point le droit de résistance au pouvoir oppresseur, théoriquement acceptable, est d'un maniement délicat. C'est même au nom des difficultés pratiques qu'il soulève et des risques qu'il comporte, que certains sont allés jusqu'à condamner toute résistance active, même défensive; et ils ont allégué, à l'appui de leur doctrine, l'attitude des premiers chrétiens et l'exemple des martyrs. Mais la vertu de force a deux visages : supporter, mais aussi entreprendre, *sustinere et aggredi fortitudinis est*. Et s'il est permis de tolérer des injures personnelles, supporter ou dissimuler les injures faites à Dieu ou

au prochain peut être une lâcheté, préjudiciable à l'honneur divin comme au bien commun. Cf. IIª-IIæ, q. CVIII, a. 1, ad 2um et ad 5um; q. XLIII, a. 8, ad 2um; q. LXXII, a. 3. D'ailleurs, gênante ou facile, la vérité garde ses droits. Les difficultés et les risques ne sauraient empêcher une résistance à l'oppression, judicieusement comprise et sagement contenue, de demeurer le « palladium suprême de la justice et du droit ».

2° En face des *lois injustes*, il est des cas où la résistance est non seulement un droit, mais encore un devoir : c'est, selon le mot de Léon XIII, lorsque « obéir serait un crime ». Pour discerner ce droit ou ce devoir, la conscience individuelle bien formée suffit, s'il s'agit d'actes contraires aux principes premiers de la morale. Dans les cas plus complexes, la conscience devra s'éclairer du jugement des hommes prudents, et spécialement du jugement de l'Église. Les limites du droit de résistance seront tracées par les exigences du bien commun, les probabilités de désordre ou de scandale, la gravité des dommages spirituels ou temporels causés par la loi, comme aussi par les heureux résultats que l'on peut attendre de l'entreprise défensive.

3° Quant à la *résistance violente au pouvoir* lui-même, pouvant aller jusqu'au renversement du gouvernement tyrannique, ni Grégoire XVI, ni Pie IX, ni Léon XIII n'ont envisagé le cas où semblable entreprise pourrait procurer un plus grand bien. Pie XI a été le premier à ne pas exclure l'hypothèse d'une rébellion ou violence *non injuste* contre un pouvoir légitimement constitué : ce cas extrême est celui où ce pouvoir « s'insurge contre la justice et la vérité, au point de détruire jusqu'aux fondements de l'autorité ». *Firmissimam*, 28 mars 1937. Un tel régime, dont la conception a cessé d'être chimérique en ces derniers temps n'est assurément plus apte à procurer le bien commun : il peut être encore légal; il a cessé d'être légitime. C'est pourquoi un soulèvement contre pareil gouvernement n'est plus une sédition et peut être envisagé aux cinq conditions suivantes : tyrannie habituelle et non transitoire, tyrannie grave, mettant en péril les biens essentiels de la nation, tyrannie évidente, de l'aveu général des « honnêtes gens » (c'est-à-dire la partie la plus saine du peuple, les autorités sociales, les *optimates* et les *prudentes* du Moyen Age), impossibilité de recourir à un autre moyen, probabilité sérieuse de succès. Cf. Magnin, *L'État, conception païenne, conception chrétienne*, Paris, 1931, p. 127. Cependant Pie XI n'a fait état que du droit d'insurrection dans des conjonctures extrêmes; nulle part il n'a parlé de devoir. On pourra donc toujours se demander si la résignation des martyrs n'est pas préférable à une entreprise violente, même destinée à pourvoir au bien de la patrie et de l'humanité. Semblable entreprise ne relève d'ailleurs pas de l'initiative individuelle, elle requiert l'union des cités et même des provinces.

4° C'est dire qu'on ne saurait régler d'avance et mathématiquement les cas où le droit strict devra s'effacer devant la charité et le bien commun, et les conjonctures où le bien des âmes ou celui de la nation commanderont d'aller jusqu'au bout de ce droit. Il y faudra du tact et du coup d'œil, de la discrétion et, par-dessus tout, de la prudence; une prudence qui n'est pourtant pas pusillanimité, qui sait oser, même hardiment, et ne redoute pas les responsabilités. Les Irlandais qui se rebellèrent contre la puissante Angleterre en 1920, ne prévoyaient sans doute pas qu'ils obtiendraient à si bon compte leur indépendance un an plus tard. A l'opposé, le *pronunciamiento* des généraux espagnols en 1936 n'aboutit qu'après une longue et atroce guerre civile. L'insurrection française de 1944 contre l'envahisseur eût pu paraître une témérité... La prudence devra tenir compte même de ces éventualités où l'enthousiasme aussi bien que le désespoir d'un peuple sont susceptibles d'obtenir des résultats inespérés.

5° Le rôle du théologien est de peser avec sagesse les circonstances de droit et de fait, en recommandant à tous la prudence et la modération. Puis, toute passion partisane écartée, il tracera ou rappellera les règles de la justice et de la charité dans le cas concret, laissant aux consciences individuelles comme aux autorités sociales la charge de leurs propres responsabilités, ainsi que le soin de trancher les derniers problèmes et de prendre les ultimes résolutions de l'ordre pratique.

Pour la bibliographie, se reporter à la fin de l'art. suivant : TYRANNICIDE.

A. BRIDE.

TYRANNICIDE, meurtre d'un tyran; se dit aussi du meurtrier d'un tyran. On emploiera ici le mot surtout dans sa première acception, sans exclure totalement le deuxième. — La question du tyrannicide intéresse la morale aussi bien que la politique. Elle a fait l'objet d'âpres controverses un peu dans tous les siècles, mais surtout à l'époque du protestantisme et durant les guerres de religion. C'est dire que la passion ne fut pas toujours étrangère aux solutions théoriques et pratiques qui furent alors données à un problème, qui est d'ailleurs de tous les temps. Après un exposé historique des doctrines, nous nous efforcerons de dégager l'enseignement actuel de l'Église sur ce sujet. — I. Aperçu historique. II. Appréciation morale (col. 2010).

I. APERÇU HISTORIQUE. — 1° *Dans l'antiquité païenne.* — 1. *Chez les Grecs*, le culte de la liberté et l'aversion instinctive pour tout ce qui offrait l'apparence même de la tyrannie étaient à ce point exacerbés, que l'on en vint à considérer comme un malheur pour la cité l'élévation d'un homme au-dessus de ses semblables, fût-ce pour écarter des dangers menaçants et pourvoir au salut du peuple. L'histoire nous montre nombre de héros nationaux qui reçurent le nom de tyrans et furent frappés d'ostracisme ou de la peine capitale. Les écrits des sages eux-mêmes ne surent pas toujours se garder de ces préjugés, et beaucoup parmi les philosophes se firent de façon plus ou moins ouverte les avocats ou les approbateurs des meurtriers des tyrans.

Xénophon, dans le dialogue qu'il imagine entre le poète Simonide et le tyran de Syracuse, se fait le rapporteur complaisant de l'opinion de son temps : « Non seulement, dit-il, les cités ne tirent pas vengeance des meurtriers du tyran, mais elles les élèvent au sommet des honneurs. On ne les éloigne pas des cérémonies sacrées, comme on fait pour les meurtriers des simples citoyens; mais on place leurs images dans les temples pour graver plus profondément le souvenir de leurs hauts-faits. » *Hiéron*, c. IV. — Platon, disciple de Socrate et interprète de sa pensée, explique cette haine que l'on vouait aux tyrans, en comparant les sévices de ces monstres à l'égard de la patrie au meurtre d'une mère. Il appelle les plus lourds châtiments de la justice humaine sur les infâmes oppresseurs et les arguments qu'il apporte sont tels, qu'on y trouverait facilement une incitation au meurtre. Cf. *République*, l. IX. — Aristote est plus modéré. Il fait la distinction entre le roi et le tyran, *Politique*, l. VIII; mais, reconnaissant dans la tyrannie un régime « sans remède », il lui réserve ses injures et ses traits les plus acérés. Cf. *Politique*, l. IV, 1. Cependant, s'il raconte avec complaisance l'histoire de tyrans qui furent victimes de conspirations, il s'abstient de juger les faits : il blâme le tyran sans approuver le tyrannicide.

2. *Chez les Romains.* le tyrannicide fut franchement loué et honoré par quelques écrivains. Le despotisme des Tarquins avait suscité une telle horreur pour le pouvoir royal, que le nom même de roi était devenu suspect au peuple. Brutus (l'Ancien) avait, racontait-on, instauré le régime démocratique; il n'hésita pas à le sanctionner par le meurtre de ses deux fils, coupables d'avoir conspiré en faveur du régime déchu. On en conclut aisément qu'il était permis d'user de violence pour résister aux tyrans; et ce droit trouva sa première expression dans la loi Valérienne, qui vouait à la haine et à la vindicte publique quiconque tentait de s'emparer indûment du pouvoir.

Il faut néanmoins attendre Cicéron pour trouver une plume qui osât accorder des éloges aux tyrannicides. Brutus et Cassius, meurtriers de César, sont appelés par lui du nom grec de *tyrannoctonoi* (tueurs de tyrans); il leur confère le titre de héros et compte les ides de Mars parmi les grands jours de Rome : *Omnia licet concurrant, idus Martiæ consolantur. Nostri autem ἥρωες quod per ipsos confici potuit, gloriosissime et magnificentissime confecerunt. Ad Atticum*, XIV, 6. Dans son *De officiis*, Cicéron exprime clairement son sentiment et celui du peuple romain en la matière : *...Num igitur se adstrinxit scelere, si quis tyrannum occidit, quamvis familiarem? Populo quidem Romano non videtur, qui ex omnibus præclare factis illud pulcherrimum existimat. Vicit ergo utilitas honestatem? imo vero honestatem utilitas est consecuta... De off.*, l. III, IV.

Sénèque se contente de dire qu'entre le roi et le tyran il y a cette différence que le tyran est cruel par plaisir; le roi au contraire ne sévit que pour une cause et par nécessité; et il conclut : *Tyrannus a rege distat factis, non nomine. De clementia ad Neronem*, l. I, c. XII. — Quintilien n'hésite pas à dire qu'un honnête homme peut accepter la charge de défenseur d'un tyrannicide, car le courage et la religion ne sont pas étrangers à l'acte de ce dernier. *De institutione oratoria*, l. XII, § 1 et 36. — On peut lire dans Suétone, *De claris rhetoribus*, c. VI, un éloge de Brutus par le rhéteur Albutius, dont la péroraison fut applaudie par l'assistance. Et on n'est pas peu surpris de constater que, dans les écoles, rhéteurs et disciples dissertent ouvertement des tyrans et du tyrannicide, sans égard au temps où ils vivent. Quintilien traitait ces questions sous les règnes de Néron et de Domitien.

2° *Chez les Juifs et les premiers chrétiens.* — La loi de Moïse avait interdit le meurtre aux anciens Hébreux. Jusqu'à l'époque des Juges, la Bible ne nous donne guère de récits de meurtre d'un chef ou patriarche. Au moment de l'entrée dans la Terre promise, le geste d'Aod qui tua Églon, roi de Moab, oppresseur d'Israël, valut au meurtrier le titre de juge du peuple. Jud., III, 15. Saint Thomas a refusé de voir dans cet acte un tyrannicide, *De reg. principum*, l, I, c. VI. Cf. Sylvius, *In IIam-IIæ*, q. LXIV, a. 3, concl 1.

Au temps des rois, le tyrannicide ne fut pas chose rare chez les Juifs; il devint même comme un instrument de règne; des dynasties s'éteignirent dans le sang : Joram, Ochozias, Jézabel, Athalie, Amasias... Sans doute, ces monarques avaient été rejetés de Dieu, « par qui règnent les rois », et le jugement avait été proclamé par la voix des prophètes, puis par celle du peuple. Cependant ces meurtres ne sont ni loués ni blâmés par le texte sacré; tout au plus souligne-t-on la joie du peuple et la paix qui en résulta pour la nation, IV Reg., XI, 20. Il est vrai que David fit mourir sur le champ le messager amalécite qui avait osé achever Saül blessé à mort, II Reg., I, 13, et qu'il traita de même les deux meurtriers qui venaient lui annoncer la mort d'Isboseth, fils de Saül. *Ibid.*, IV, 1-12. Mais par ces gestes, le nouveau roi entendait sans doute inculquer à son peuple un respect inviolable pour sa personne, autant que lui signifier qu'il n'appartenait pas à un particulier d'attenter à la vie du souverain.

Quoi qu'il en soit, l'Évangile infusa à ses adeptes un esprit différent. Le Christ n'avait été ni un agitateur, ni un révolutionnaire, ni un ambitieux possédé du désir de régner. Cf. Joa., XVIII, 36 sq.; Matth., XX, 25; XXII, 21. Le premier, il a séparé la domination terrestre du pouvoir spirituel et il n'a pas voulu que l'un dominât l'autre. Aussi, dans la perspective de la doctrine évangélique, le tyrannicide devient chose « impensable ». Saint Paul est l'interprète fidèle du Maître, lorsqu'il écrit : « Celui qui se révolte contre l'autorité se révolte contre l'ordre établi par Dieu, et les rebelles s'attirent une condamnation. » Rom., XIII, 2. L'apôtre ne met aucune limite ni distinction; Saint Pierre sera net : Si l'autorité vient à poursuivre la violation des droits de Dieu, « mieux vaut obéir à Dieu qu'aux hommes », Act., V, 29. Mais cela ne l'empêche pas de prêcher l'obéissance aux maîtres humains, *etiam dyscolis*, I Petr., II, 13, 18. Or, c'était Néron qui se trouvait pour lors à la tête de l'empire.

Les premiers écrivains ecclésiastiques font un écho fidèle à cet enseignement. Parlant aux païens des philosophes rebelles à l'égard des autorités civiles, Tertullien s'exprime ainsi : « La plupart aboient contre les princes, avec votre approbation, et ils sont plus facilement récompensés avec des statues ou de l'argent, que condamnés aux bêtes. Mais c'est juste : ils portent le nom de philosophes, non celui de chrétiens. » *Apologet.*, c. XLVI, *P. L.*, t. I, col. 502. Et dans un autre passage : « D'où viennent les Cassius, les Niger, les Albinus? D'où viennent ceux qui assiègent César entre deux victoires? D'où viennent ceux qui se font un jeu de le prendre à la gorge; d'où viennent ceux qui, armés, envahissent le palais avec une audace supérieure à celle de tous les Sigerius ou des Parthenius? C'étaient des Romains, si je ne me trompe, c'est-à-dire des gens qui ne sont pas chrétiens. » *Ibid.*, c. XXXV, t. I, col. 457.

3° *Au Moyen Age.* — Après l'arrivée des Barbares, l'Église ne manqua pas de prendre la défense des faibles et de protéger les opprimés. En face des abus de pouvoir des princes, comme en présence des révoltes des sujets, elle proclama librement ce qui était bien ou mal, permis ou défendu, au nom du droit naturel dont elle avait la garde, et eu égard au droit humain en vigueur à l'époque. Rien cependant qui ressemblât, chez elle, ainsi qu'on l'a prétendu, à une « tyrannie théocratique », succédant à la tyrannie impériale ou féodale. Douarche, *De tyrannicidio*, thèse, Paris, 1888, p. 13. Cf. P. Janet, *Hist. de la science politique dans ses rapports avec la morale*, t. I, p. 344.

Sous quelles influences le courant doctrinal concernant le respect dû aux princes et gouvernements légitimes, subit-il alors certaines déviations? La cruauté et l'indignité de certains monarques, les compétitions sanglantes qui se déroulaient autour des trônes et sans doute aussi un certain affaiblissement du sens chrétien contribuèrent, dans une mesure variable, à affaiblir, dans la théorie et dans les faits, les sentiments de soumission et de respect à l'égard du pouvoir, jusque-là traditionnels chez les peuples chrétiens.

1. *Jean de Salisbury.* — Au XIIe siècle, Jean de Salisbury (1110-1180), ami de saint Thomas de Cantorbéry et son compagnon de lutte contre Henri II d'Angleterre, effrayé sans doute des abus de pouvoir de son temps, s'élève contre le despotisme des princes; comme remède à la tyrannie il suggère une plus grande soumission aux ordres du pape. C'est ainsi

qu'il est amené à soulever la question du tyrannicide, tombée dans l'oubli depuis la chute de l'empire. Sans traiter le problème *ex professo*, il en parle à maintes reprises, et c'est toujours pour affirmer qu'il est permis de tuer le tyran, lequel est d'ailleurs soigneusement distingué du roi. Voici quelques passages caractéristiques : ...*Aliter cum amico, aliter vivendum est cum tyranno. Amico utique adulari non licet, sed aures tyranni mulcere licitum est. Ei namque licet adulari, quem licet occidere. Porro tyrannum occidere non modo licitum est, sed æquum et justum : qui enim gladium accipit, gladio dignus est interire. Polycraticus*, l. III, c. xv, *P. L.*, t. cxcix, col. 572. Il s'agit ici du tyran d'usurpation, *qui propria temeritate usurpat (gladium) ... vel potestatem*, col. 512; l'exécution ne revient d'ailleurs pas à n'importe quel citoyen, mais à qui en a le droit et possède la puissance publique : *in eum merito armantur jura... et potestas publica sævit.*

La solution que donne notre auteur n'est pas différente pour le tyran de gouvernement, qu'il définit : « celui qui abuse du pouvoir que Dieu a donné aux hommes », col. 786, ou bien « celui qui opprime la nation », col. 788. Pour celui-là aussi : *semper licuit adulari, licuit eum decipere, et honestum fuit occidere, si tamen aliter coerceri non poterat. Ibid.*, c. xviii, col. 788. Il apporte cependant plusieurs restrictions : d'abord il faut que ce soit l'unique moyen de mettre fin à la tyrannie; si le tyran est un prêtre, il faudra auparavant le dégrader; le meurtre ne devra pas être accompli par ceux qui sont attachés au tyran par des liens spéciaux, serments ou charges de cour, c. xx, col. 793; enfin, l'usage du poison est interdit, encore que les païens y aient eu recours, col. 796. « Ce n'est pas, ajoute l'auteur, que je pense qu'il faille laisser vivre les tyrans, mais il faut les faire disparaître sans dommage pour l'honnêteté et la religion. » Col. 796. Toutefois, il suggère des moyens moins sanglants et pourtant « très utiles et très sûrs » : c'est, pour les opprimés, le recours à Dieu par la prière et l'amendement de vie, car, dit-il : *peccata delinquentium, vires sunt tyrannorum*, col. 796. Toutes ces idées seront reprises plus ou moins explicitement dans les siècles suivants.

2. *Géraud le Cambrien.* — Au début du xiiie siècle, un autre Anglais, Géraud le Cambrien, cite comme un axiome traditionnel dans son pays le mot de Cicéron justifiant le meurtre de César : « Celui qui tue le tyran pour délivrer la patrie, est loué et reçoit une récompense. » *De officiis*, l. III, iv. Cet adage ne semble pas répugner à notre auteur, qui écrit : *Percussori vero tyranni, non quidem pœna sed palma promittitur, juxta illud : qui tyrannum occiderit, præmium accipiat.* Cf. A. Coville, *Jean Petit*, Paris, 1932, p. 195.

3. *Saint Thomas.* — Cependant cette doctrine d'outre-Manche ne trouva pas beaucoup d'écho sur le continent, du moins à cette époque. Saint Thomas, qui n'a jamais traité *ex professo* la question de la résistance à la tyrannie, n'envisage nulle part dans la *Somme* la question du tyrannicide. Le problème pourrait cependant être soulevé à propos de la question xliv, dont l'article 2 pose en thèse que l'on peut licitement mettre à mort un homme pécheur, si le bien commun l'exige. Or, le tyran est au premier chef un malfaiteur public. Mais l'a. 3 réserve à celui qui a la charge de la communauté le droit de vie et de mort; un particulier ne saurait se l'arroger, soit à titre de vindicte, a. 3, ad 3um, soit à titre de légitime défense, a. 7. Pourtant, comment faire appel à l'autorité publique, si, par hypothèse, c'est elle qui gouverne tyranniquement? Il faut se rappeler que saint Thomas écrit au xiiie siècle, au temps de l'Empereur, dont l'autorité était, au moins dans la théorie, supérieure à celle des autres rois de la chrétienté. Cf. Redslob, *Hist. des grands principes du droit des gens*, Paris, 1923, p. 178.

C'est dans le *De regimine principum*, l. I, c. vi, que saint Thomas semble nous avoir livré sa pensée sur la question du tyrannicide. Il s'agit bien dans cet opuscule, du tyran de gouvernement : « Quelques-uns ont pensé que, lorsque le joug de la tyrannie est devenu insupportable, c'est au plus brave de tuer le tyran et de se dévouer à la mort pour le salut du peuple. » Et il cite l'exemple d'Aod. « Mais, ajoute-t-il aussitôt, cette opinion est opposée à la doctrine apostolique... » D'ailleurs, poursuit notre Docteur, « il y aurait danger pour la société, si chacun, suivant son idée, pouvait attenter à la vie des princes, même tyrans... Si chacun pouvait, à son gré, attenter à la vie d'un roi, il y aurait plus de dangers à sacrifier un roi, qu'il n'y aurait d'avantages dans la mort d'un tyran. Il semble en effet, que c'est par l'autorité publique qu'on doit s'opposer à la tyrannie des princes, et non par les entreprises de quelques particuliers. » Saint Thomas explique ensuite ce qu'il faut entendre par « autorité publique ». Dans l'hypothèse où il n'y a pas de suzerain, d'empereur détenant un pouvoir supérieur, c'est le « peuple », *multitudo*, c'est-à-dire la nation elle-même, qui, ayant (d'après la doctrine scolastique), « le droit de se donner un roi, a également celui de le déposer ou de tempérer son pouvoir ». [Ici intervient une question de critique textuelle, certains manuscrits portant *destrui* au lieu de *destitui*, dans la phrase précitée. Il semble que ce soit la dernière leçon qui soit exacte. Cf. *Bulletin thomiste*, 1926, p. 29, n. 581. D'ailleurs la suite du texte est favorable à cette interprétation] : « Et il ne faut pas croire que cette société-là agisse de façon injuste en destituant le tyran *(tyrannum destituens)* qu'elle s'est donné, même à titre héréditaire, parce qu'en se conduisant en mauvais prince, il a mérité que ses sujets brisassent le pacte d'obéissance. » C'est la première hypothèse envisagée par saint Thomas : la nation destitue le roi tyran. A-t-elle le droit de le mettre à mort? Le Docteur angélique ne le dit pas; pourtant dans les exemples qu'il donne à l'appui de son assertion, il cite le cas de Tarquin « chassé du trône par les Romains » *(a regno ejecerunt)*, mais aussi celui de Domitien, « mis à mort par le sénat » *(a senatu interemptus)*.

Dans le cas où le droit de donner un roi au peuple appartient à une autorité supérieure (par exemple à l'empereur), c'est d'elle qu'il faut attendre un remède contre les excès de la tyrannie. Ce remède pourrait-il comporter la mise à mort du tyran? Saint Thomas ne le dit pas explicitement, et l'exemple, qu'il donne à ce propos, d'Archélaüs exilé par Tibère, ne nous renseigne pas davantage. Enfin, dernière hypothèse, si l'on ne peut espérer aucun secours humain, alors il n'y a plus qu'à se tourner vers Dieu dans une prière humble et fervente, et à cesser de pécher, *recurrendum est ad regem omnium Deum..., tollenda est culpa ut cesset tyrannorum plaga.* L. I, c. vi.

La doctrine de saint Thomas peut se résumer de la sorte : 1. un simple particulier ne peut s'arroger le droit de tuer le tyran dont le pouvoir est légitime (tyrannie de gouvernement) : ce serait dangereux pour le peuple et les chefs, car ce ne sont pas toujours les meilleurs qui tentent de pareilles entreprises et le successeur risquerait d'être pire que le tyran; 2. s'il existe une autorité supérieure, c'est à elle de pourvoir; 3. sinon, c'est à la nation elle-même, c'est-à-dire aux notabilités qui ont la confiance du peuple et le représentent en quelque sorte. Il semble que d'après les principes généraux exposés à la question lxix, à propos de l'exécution des malfaiteurs, ni le suzerain, ni les comices de la nation ne seraient dépourvus du

droit d'infliger la peine capitale au tyran *si cela était nécessaire au bien commun.* En ce cas, l'acte répressif serait moins un tyrannicide que « le châtiment d'un souverain responsable » dont les abus de pouvoir auraient été d'une gravité extrême et très caractérisés. Cf. *Somme théol.*, éd. de la *Revue des Jeunes, La justice*, trad. Spicq, t. II, p. 226-227.

Pour avoir la pensée complète du Docteur angélique, il faut encore consulter le *Commentaire des Sentences, In IIum*, dist. XLIV, q. II, a. 2, passage où est abordée la question du *tyran d'usurpation,* à propos de l'obéissance due aux princes. La cinquième objection rapporte le fameux jugement de Cicéron à propos des meurtriers de César : *qui ad liberationem patriæ tyrannum occidit, laudatur et præmium accipit.* Voici la réponse de saint Thomas : « Cicéron parle du cas où quelqu'un s'arroge le pouvoir par la violence, contre la volonté des sujets ou en forçant leur consentement, et lorsqu'il n'y a pas de recours possible à une autorité supérieure qui puisse juger l'usurpateur. Alors, celui qui tue le tyran pour délivrer sa patrie est loué et reçoit une récompense. » Impossible, d'après ce seul texte, de savoir dans quelle mesure saint Thomas fait sienne la pensée de Cicéron. Il y a là, semble-t-il, un exposé explicatif, une exégèse plutôt qu'un jugement personnel. Cependant, puisque c'est le tyran d'usurpation qui est en cause, on peut se référer, pour juger le cas, aux principes exposés dans la IIa-IIæ aux questions XLII, LXIV et LXIX : l'usurpateur ne saurait être considéré comme un souverain légitime, mais comme un ennemi du peuple, auquel on peut résister même par la violence. *Sicut licet resistere latronibus, ita resistere licet malis principibus*, q. LXIX, a. 4. Il y a guerre implicite entre le tyran et la nation, dès lors qu'il n'a pu se faire admettre par elle et qu'il est repoussé par tous les honnêtes gens. En conséquence, quelqu'un du peuple peut s'ériger en justicier et mener contre l'usurpateur une guerre juste. Du même coup ce particulier se trouve investi en quelque sorte d'une autorité publique.

Telle est bien d'ailleurs la conclusion à laquelle aboutit Sylvius (1581-1649), dans son *Commentaire sur la Somme*, IIa-IIæ, q. LXIX, a. 3 : *Eum tyrannum qui, nullum habens jus ad regnum, illud per vim invadit seu occupat, licet privatis personis interficere, quamdiu Respublica in eum non consensit*, concl. 3. Mais, comme le Docteur angélique, Sylvius pose à l'exercice de ce droit une triple condition : 1. que l'usurpation soit évidente et incontestable; 2. que le meurtre du tyran ne soit pas l'occasion de plus grands maux pour le peuple; 3. qu'il n'existe pas de supérieur compétent auquel on puisse recourir pour remédier à la situation. Ainsi, pour saint Thomas, comme pour ses commentateurs, il faudrait un cas d'urgence extrême, joint à l'absence de tout autre remède efficace : ce qui sera toujours exceptionnel. Cf. dans le même sens Cajétan, *In IIam-IIæ*, q. LXIV, a. 3, et F. de Vittoria, *ibid.*, n. 5.

4. *La question au XVe siècle : Jean Petit.* — La doctrine modérée de l'Ange de l'École parut devoir l'emporter sur les opinions téméraires de J. de Salisbury jusqu'au début du XVe siècle. La question du tyrannicide connut alors un regain d'actualité et elle trouva dans le cordelier Jean Petit (1360-1411), un avocat fougueux. Voir PETIT *(Jean)*, t. XII, col. 1338-1344. L'occasion fut l'assassinat du duc d'Orléans, frère de Charles VI, par le duc de Bourgogne, Jean sans Peur, le 23 novembre 1407. Petit se fit le défenseur du meurtrier devant le roi et son conseil. L'histoire nous a conservé le fameux discours prononcé à cette occasion le 8 mars 1408; l'auteur y dit en substance que « si un vassal trame un complot contre son roi pour le renverser du trône — c'était le cas, déclarait-il, du duc d'Orléans — non seulement il est permis à tout sujet, mais il est même méritoire d'assassiner ou de faire assassiner un pareil traître et déloyal tyran. » Cf. *Justificatio ducis Burgundiæ*, dans les *Opera* de Gerson, éd. Ellies du Pin, t. V, p. 15-42.

Sans égard pour cette apologie, le parlement déclara Jean sans Peur coupable de meurtre et le condamna à l'exil, août 1408. De plus, l'évêque de Paris et l'inquisiteur condamnèrent cette même apologie, le 23 février 1413. Voir le texte des neuf propositions condamnées, dans Hefele-Leclercq, *Hist. des conciles*, t. VII *a*, p. 293, n. 3. Entre temps, Jean Petit était mort, 15 juillet 1411, repentant, à ce qu'on disait. Mais le duc de Bourgogne avait interjeté appel en cour de Rome de la sentence de l'évêque et avait offert de se justifier devant le concile général. Cf. Hefele-Leclercq, *op. cit.*, t. VII *a*, p. 288 sq. C'est alors que se leva un docteur aussi érudit que courageux, le chancelier Jean Gerson, pour flétrir les doctrines de Petit et en poursuivre la condamnation devant le concile de Constance. Il n'eut guère de peine à démontrer que les doctrines de Jean Petit ne s'écartaient pas de celles de Wiclef, déjà condamnées par le même concile à la VIIIe session, 4 mai 1415 : *Populares possunt ad arbitrium dominos delinquentes corrigere.* Prop. 17, Denz.-Bannw., n. 597. Mais les esprits étaient si échauffés et les circonstances si difficiles, que le concile voulut éviter une condamnation nominative de Petit, l'estimant préjudiciable aux intérêts de l'Église et de la politique. Après bien des discussions, on prit un moyen terme : à la XVe session, 6 juillet 1415, on formula, sans nommer Jean Petit, la proposition suivante : *Quilibet tyrannus potest et debet licite et meritorie occidi per quemlibet vasallum suum vel subditum, etiam per clanculares insidias et subtiles blanditias et adulationes, non obstante quocunque præstito juramento, seu confœderatione factis cum eo, non expectata sententia vel mandato judicis cujuscunque.* Denz. Bannw, n. 690. La proposition était déclarée *erronea in fide et moribus, hæretica, scandalosa.* Mansi, *Concil.*, t. XXVII, col. 765. Les vives discussions, poursuivies en congrégation générale après cette condamnation aux termes assez vagues, n'ajoutèrent rien de plus à la question. Hefele-Leclercq, *op. cit.*, t. VII *a*, p. 289 sq. Elles montrent seulement que les circonstances politiques et l'ambiance passionnée qui entourèrent le débat, ne permirent pas de porter sur Jean Petit et sur le tyrannicide une condamnation aussi précise et aussi motivée qu'on l'eût souhaitée. En effet la condamnation conciliaire ne fait aucune distinction entre la tyrannie d'usurpation et celle de gouvernement. En fait, nous savons que c'est la première qui était en cause dans l'assassinat du duc d'Orléans; mais précisément, c'est dans cette hypothèse que le tyrannicide était plus facilement reconnu comme légitime. Le texte du concile avait une portée universelle, *quilibet tyrannus;* de plus, tant de propositions étaient frappées à la fois, qu'on pouvait se demander si chacune d'elles était réprouvée et méritait toutes ces qualifications; enfin, même si l'ensemble était jugé erroné, scandaleux, hérétique..., on sait que ce n'est pas sans restrictions ou conditions : on suppose que le meurtrier agit « au mépris de la foi jurée » ou « en foulant aux pieds un pacte conclu avec le tyran », « sans attendre la sentence ou l'ordre du juge » (que l'on envisage comme possible)... Mais de telles précisions nous ramènent plutôt à l'hypothèse d'un tyran de gouvernement... Quoi qu'il en soit, le décret de Constance ne suffira pas à contenir les excès des théologiens de la Ligue au siècle suivant.

Ce n'était pas seulement en France que la question du tyrannicide était agitée. Le même concile de Cons-

tance eut à s'occuper d'un dominicain polonais, Jean de Falkenberg, qui, mêlé aux différends de l'Ordre teutonique avec le roi Ladislas, avait écrit un pamphlet contre ce dernier, dans lequel il promettait la vie éternelle à qui tuerait le souverain et tous ses sujets. L'affaire fut portée au concile par l'archevêque de Gnesen, qui avait eu connaissance du factum. La réprobation fut unanime. Mais, après l'élection de Martin V, lorsque le cas fut traité en congrégation générale, le pape déclara s'en tenir simplement à la condamnation portée à la xve session contre le tyrannicide. Cf. Hefele-Leclercq, *op. cit.*, t. vii *a*, p. 505 sq.

Au xive siècle, le jurisconsulte italien Bartole (1313-1356) avait écrit son livre *De tyranno*, dans lequel il ne soulève pas explicitement la question du tyrannicide; mais il distingue, parmi les actes du tyran, ceux qui sont légitimes et gardent leur valeur même après la chute du prince; ce sont ceux qui sont faits *per modum contractus :* les pactes et contrats. Quant aux actes politiques accomplis *per modum jurisconditionis*, c'est-à-dire pour fonder un droit arbitraire, ils sont de nulle valeur. Cette distinction fera fortune chez les doctrinaires de la révolution aux siècles suivants.

4° *La Renaissance et le protestantisme.* — Au xvie siècle, sur cette même terre d'Italie, apparaît un écrivain aussi illustre que néfaste, Nicolas Machiavel. Secouant tout frein de la morale et de la religion, il ne voit dans la politique que l'art de vaincre et de régner par la force et la ruse. Bien qu'il n'ignore pas la distinction du bien et du mal, du juste et de l'injuste, il place au-dessus de tout la raison d'État, le succès et l'intérêt de la cité. Sans ériger le crime en norme, il le déclare légitime dès lors qu'il est utile ou avantageux; la violence et la perfidie sont les armes politiques qu'il propose aux citoyens comme aux rois. Rien d'étonnant que Machiavel, dans ses ouvrages comme le *De principe*, le *De Titi Liviioratio-nibus*, traite ouvertement de la conspiration. Mais c'est moins pour légitimer théoriquement la chose que pour suggérer les moyens de la faire réussir : il indique avec précision les méthodes les meilleures pour se débarrasser d'un tyran; il attire même l'attention sur les dangers qu'il y aurait à laisser subsister quelque rejeton de la famille du prince déchu, qui soit capable de le venger. *De Titi Livii orat.*, l. III, c. vii. Ruse, violence, meurtre, appel à l'étranger, tout est bon, pourvu que les conjurés arrivent à leur fin. Le succès de ces théories fut considérable, non seulement auprès des despotes italiens, les Sforza, les Borghèse ou les Médicis, mais encore à la cour de France.

Parmi les hommes de la Renaissance, on ne trouve ni théoricien ni apologiste du tyrannicide. Dans ses *Adages*, Érasme (voir ce mot, t. v, col. 388), s'élève avec vigueur contre les misères de son temps, dont il rend responsable la méchanceté des rois; mais il ne dépasse pas le stade de la plainte et de l'accusation. Cf. *Adagiorum chiliades quatuor*, chiliade III, centurie vii, n. 1. — De même, Étienne La Boétie, admirateur passionné de l'antiquité, élève des protestations indignées contre les tyrans et la tyrannie et plaide la cause des opprimés. Dans son ouvrage *De servitute spontanea*, qui ne fut pas publié de son vivant, il ne loue pas le tyrannicide, mais ne blâme pas les auteurs de l'antiquité qui l'exaltent. Personnellement, il réprouve la sédition et préfère remettre au jugement de Dieu dans l'au-delà le juste châtiment des tyrans. L'édition de son ouvrage par les calvinistes, après la Saint-Barthélemy, en un opuscule intitulé *Mémoire de l'Estat de France sous Charles IX*, charge d'invectives le pouvoir royal, mais ne représente pas la vraie pensée de l'auteur. — Quant à Montaigne, son ami, il professe un tel respect pour les institutions politiques du pays, qu'il ne peut qu'avoir en horreur la révolte et le tyrannicide.

Pas de place non plus pour les doctrines politiques subversives chez les premiers protagonistes de la Réforme. Si Luther tire le glaive, c'est contre le pape, non contre l'empereur. Il reconnaît qu'il n'appartient pas à un simple particulier de mettre à mort un tyran, en vertu du précepte divin : *Non occides.* Calvin fait preuve de la même modération : pour propager le nouvel évangile, il croit davantage à la vertu du martyre et à celle de la prédestination, qu'aux exploits des soldats en armes. Il n'en fut pas de même chez tous les adeptes de la religion réformée. La passion partisane autant que le zèle religieux excitèrent certains d'entre eux à l'opposition, puis à la guerre ouverte contre les représentants catholiques du pouvoir. Des chefs, comme Condé ou Henri de Navarre, tirèrent le glaive pour la cause de Dieu. A l'esprit de douceur de l'Évangile, ils préférèrent les leçons de force données par Aod, Jahel, Judith ou Jéhu. Quand François de Guise fut assassiné, les réformés applaudirent, comparant l'assassin à Brutus ou à David vainqueur de Goliath, et promettant au meurtrier la récompense éternelle.

Pendant que le glaive frappe, la plume ne demeure pas oisive : une foule de pamphlets, le plus souvent anonymes, paraissent pour exciter les esprits à la révolte et pousser les hésitants à prendre les armes. Citons, à titre d'échantillon, un passage d'un opuscule ayant pour titre : *Le réveille-matin des Français et de leurs voisins, composé par Eusèbe Philadelphe, cosmopolite, en forme de dialogue* (1574). L'auteur véritable est inconnu; peut-être est-ce une œuvre collective dans le genre de la *Satyre Ménippée.* Dans cet ouvrage, dédié à Élisabeth d'Angleterre, le tyrannicide est loué et présenté comme un droit : « C'est de tous les actes le plus illustre, le plus magnanime, étant, comme très bien le montre Cicéron, un tel acte, quand bien il sera exécuté par un familier du tyran, tout plein d'honnêteté et de bienséance, conjointe avec le salut et l'utilité publique. » Cf. Douarche, *De tyrannicidio*, p. 60. D'autres textes ont été réunis par Janssen, *L'Allemagne et la Réforme*, t. v, p. 584 sq.

Plus modéré de ton et plus juste est l'ouvrage calviniste imprimé en 1579 et intitulé *Vindiciæ contra tyrannos*, dont on a attribué la paternité à du Plessis-Mornay, ou, avec plus de probabilité, à Hubert Languet. Voici les solutions qu'il donne à la question de la légitimité du tyrannicide. S'il s'agit d'un tyran d'usurpation *(absque titulo)*, un simple particulier peut chasser l'intrus, attendu qu'aucun serment, aucun pacte public ou privé ne crée d'obligation à son égard. Quant au prince légitime qui abuse de son pouvoir *(tyrannus ab exercitio)*, il faut d'abord le tolérer; s'il ne s'amende pas, il sera considéré comme rebelle et renversé, non par la multitude agissant tumultueusement, mais par ceux qui ont reçu du peuple la charge de pourvoir au bien commun : *Quum de universo populo loquimur, eos intelligimus qui a populo authoritatem acceperunt; ...ejus generis sunt, in omni regno bene constituto, officiarii regni, principes, pares, patricii, optimates et cæteri ab ordinibus delegati, e quibus constat aut concilium extra ordinem, Parlamentum, Diæta, cæterique conventus..., in quibus ne quid aut Respublica aut Ecclesia detrimenti capiat providendum est.* Quant à tirer vengeance du tyran par le meurtre, Languet ne reconnaît pas ce droit à un particulier, sauf mission reçue de Dieu, comme ce fut le cas de Moïse, Aod, Jéhu. Cf. Labitte, *De la démocratie chez les prédicateurs de la Ligue*, Paris, 1841, p. 201-295.

Dans son ouvrage intitulé *De jure regni apud*

Scotos, qui parut à Édimbourg en 1580, un autre protestant, Buchanan, est beaucoup moins réservé. Il démontre par l'autorité de l'Écriture, que, si le roi devient tyran, il peut être justement mis à mort, attendu qu'il est un ennemi public contre lequel les bons citoyens ont le droit d'être toujours en guerre.

Si, du camp protestant, nous passons chez les catholiques, nous ne trouvons guère plus de sang-froid ni de mesure, au moins chez les fougueux théoriciens de la Ligue. Un des livres les plus violents de l'époque paraît être celui de Boucher, *De justa Henrici tertii abdicatione e Francorum regno libri quatuor*, imprimé en 1589, après l'assassinat du monarque par Jacques Clément. Cf. l'édition lyonnaise de 1591, chez Pillehote. C'est au l. III qu'il traite la question de la tyrannie et du tyrannicide. Après avoir parlé des cas où il pourrait être légitime de déposer un tyran, il en vient à la question du meurtre : *An autem liceat occidere, majus quiddam et gravius est. Quod mirum est tamen, quum magnum affirmando consensum habeat, non profanorum authorum tantum, verum etiam et nostrorum.* Les solutions qu'il donne sont celles des théologiens de son temps : 1. l'usurpateur en acte peut être tué par n'importe quel particulier, qui, ayant le droit d'user de violence contre quiconque s'empare du bien d'autrui, peut en user à fortiori contre celui qui s'empare du gouvernement de l'État; 2. si l'on est en face d'un tyran de gouvernement qui ne fait tort qu'aux particuliers, il n'appartient pas à ceux-ci de le tuer, car il n'est pas un ennemi public; 3. mais si le tyran se montre l'ennemi du bien commun, dangereux pour la religion et la patrie, et qu'il ait été proclamé tel par la nation, alors les simples particuliers comme l'autorité publique ont le droit de le faire disparaître.

Quand Boucher parle d'autorité publique, il l'entend sans doute des grands fonctionnaires civils et des grands dignitaires ecclésiastiques : ce que Languet désignait sous le nom de « peuple ». Cf. P. Viollet, *Hist. des instit. polit. et administratives de la France*, t. I, p. 205 sq. Avec une dialectique aussi faible que subtile, Boucher établit sa doctrine du tyrannicide en faisant appel à Jean de Salisbury et à Gerson, aussi bien qu'aux écrits des prophètes; la position prise par Jean-Baptiste, le Christ et les prophètes à l'égard des tyrans est, dit-il, dépassée. Et il conclut : « Les temps sont révolus; l'heure est venue où la république chrétienne peut et doit user de son droit. » Cf. Douarche, *op. cit.*, p. 81. Mais l'auteur ne se tient pas uniquement dans la spéculation; il fait à Henri III l'application de ce qu'il a dit du tyran authentique. Son ouvrage allait être livré aux presses, lorsqu'arriva la nouvelle de l'assassinat du monarque par J. Clément. Boucher loue aussitôt le meurtrier pour son courage et son zèle en faveur du bien de la patrie et de la religion.

Quelques années plus tard, en 1595, sous le pseudonyme de François de Vérone Constantin, ce fut probablement lui encore qui composa l'*Apologie pour Jehan Chastel, Parisien, exécuté à mort, et pour les pères et eschottiers de la Société de Jésus, bannis du royaume de France.* L'auteur était alors exilé en Belgique, sous la protection des Espagnols. Il démontre dans la IIe partie de l'ouvrage que le geste de Châtel est louable et que le meurtre de tout tyran est légitime, tout en protestant de son respect et de son obéissance à l'égard des rois et en réprouvant le régicide. Mais, dit-il, ni Henri III, condamné et excommunié par Sixte-Quint, ni Henri IV, hérétique, excommunié et non absous par le pape, ne méritent le titre de rois. Et ce dernier fût-il absous au for de l'Église, la sentence du pape ne saurait lui rendre ses droits perdus au for civil. Aussi est-il loisible à tout individu de le tuer, au double titre d'hérétique et de tyran. Et le livre se termine par un appel au tyrannicide : « Heureux celuy par la forte dextre de qui sera la bête terrassée... C'est là que les armes sont justes, plus que contre tout infidèle. » Voir les textes dans Douarche, *De tyrannicidio*, p. 90-91, ou encore dans les *Mémoires de Condé*, t. VI, La Haye, 1743.

Dans le même goût, on pourrait encore citer un ouvrage dont l'auteur n'est pas connu avec certitude et qui a pour titre *De justa reipublicæ in reges impios et hæreticos authoritate...*, Paris, 1590. On y trouve des injures à l'adresse de Henri III, accusé de toutes sortes de vices et qualifié de tyran dans toute la force du terme; le geste de J. Clément y est approuvé. Faisant la théorie du tyrannicide, l'auteur ne s'écarte guère des idées de son temps : si le tyran (de gouvernement) sévit non pas seulement contre les particuliers, mais contre la nation, il peut être d'abord déposé; s'il s'obstine sur le trône, tout citoyen peut le mettre à mort. Il faut cependant bien se garder de déclarer un prince coupable de tyrannie pour un seul délit. Cependant, si la nation entière lui résiste comme à un tyran et que cette volonté nationale soit évidente à un simple citoyen, celui-ci se trouve investi d'une autorité suffisante pour tuer le tyran comme un vulgaire voleur ou malfaiteur. Toutefois, note l'auteur, afin d'éviter un danger d'erreur, il sera prudent de consulter l'Église et de s'en tenir à sa sentence. Mais en même temps il souligne que la philosophie grecque et romaine, non moins que la loi mosaïque, ont permis le meurtre d'un tyran à un simple particulier, qui, pour prix de son courage, a reçu le gouvernement de la nation.

Chez les juristes célèbres de l'époque, on rencontre heureusement plus de modération. Ni le grand Cujas (1520-1590), ni Dumoulin (1500-1566) n'ont abordé la question du tyrannicide, bien que le second ait posé les principes qui établissent la distinction entre le roi et le tyran. Mais un peu plus tard, Jean Bodin (1530-1596), disciple de Cujas, pose le problème du tyrannicide, au IIe livre de son *De republica*, Paris, 1596. Il s'applique d'abord à définir le tyran, « ce mot dont le sens est ignoré de beaucoup, qui a induit en erreur un grand nombre et armé trop de bras pour la perte des princes... » Parlant de celui qui « s'empare de la république contre la volonté des citoyens ou de ses pairs, sans y être appelé par le prince ou le suffrage du peuple, par le sort ou un droit héréditaire, sans y être porté par une guerre juste ou un oracle du ciel », il déclare que les anciens « ordonnent de le tuer et offrent au meurtrier les plus belles récompenses... » Il ajoute : « cela tient toujours », *hoc igitur fixum maneat.* En d'autres termes, le tyran d'usurpation peut être mis à mort soit par la nation, soit par les particuliers. Et l'auteur de faire remarquer combien il est difficile de purger cette illégitimité d'origine, même par une élection subséquente, lorsque celle-ci est viciée par la crainte ou la présence d'hommes armés : on ne saurait appeler cela consentement des citoyens; et il cite en exemple Sylla, César, Cosme de Médicis. Quant au tyran de régime, il note que *plerique certe divini et humani juris interpretes fas esse tradunt.* Lui-même ne s'écarte pas de cette doctrine. Mais il apporte aussitôt toutes sortes de réserves, de peur qu'on en fasse l'application aux dynasties régnantes. Il précise même que les monarchies établies en France, en Angleterre, en Espagne sont absolument hors de cause, et qu'on ne saurait y mettre en question la vie, la réputation ou la conduite du souverain, ni par la violence, ni par un jugement régulier, *etiamsi omni scelerum ac flagitiorum, quæ in tyrannos antea diximus, turpitudine infamis esset.* La raison en est que ni les magistrats ni les particuliers ne sont qualifiés pour

le juger. Notre juriste va même plus loin : il professe que le seul fait de méditer la mort du roi mérite la peine capitale; et le même châtiment est dû à ceux qui, dans leurs écrits, approuvent le régicide ou y incitent les sujets. Ainsi Bodin distingue soigneusement le régicide du tyrannicide. S'il admet la légitimité du meurtre de l'usurpateur, il s'insurge contre ceux qui l'accomplissent par passion politique ou religieuse. Quant au tyran de gouvernement, s'il admet théoriquement qu'on puisse parfois le mettre à mort, il prend toutes ses précautions pour enlever à ses principes toute nocivité pratique : par là il se distingue nettement de ses contemporains. C'est dire qu'en définitive, Bodin n'est pas aussi éloigné qu'il paraît au premier abord, de la doctrine orthodoxe, qui subordonne la légitimité du tyrannicide à une série de conditions assez difficilement réalisées.

Chez Dominique Soto (1494-1560), nous rencontrons une doctrine d'une timidité vraiment excessive en matière de résistance à la tyrannie. Dans son *De justitia et jure*, ce théologien en renom, parlant du droit de légitime défense, professe que si l'agresseur est un roi, un prince ou tout autre personnage très utile à l'État, et que la personne attaquée soit de condition vile et sans utilité pour la nation, elle doit subir la mort et ne peut se défendre! L. V., q. I, a. 3 et 8. Dans une telle perspective la question de licéité du tyrannicide ne se pose même pas.

Le jésuite Louis Molina (1535-1600) donne une note plus juste lorsqu'il écrit : *Tyrannum primo modo (id est regiminis) nefas est privatis interficere. Posset tamen unusquisque ab eo se defendere vim vi repellendo, cum moderamine incutpatæ tutelæ eum interficere, si ita esset opus ad propriam vitam defendendam, quam ille injuste inferre vellet. Posset etiam respublica ipsa quoad capita convenire eique resistere..., si id ita excessus illius bonumque commune efflagitarent.* Quant au tyran d'usurpation, l'auteur professe que tout citoyen peut licitement le mettre à mort, à moins que de ce meurtre ne doivent résulter de plus grands maux pour la nation. *De just. et jure*, Cologne, 1614, t. IV, col. 539-540.

5° *Le cas Mariana* (1536-1624). — L'ouvrage de ce jésuite espagnol, *De rege et regis institutione*, mérite une mention spéciale, tant à cause du retentissement qu'il eut, à peine composé, que des polémiques qu'il suscita même après la mort de l'auteur. Le livre parut à la fin de 1598 (l'édition de Tolède porte la date de 1599), entre la mort d'Henri III et celle d'Henri IV, c'est-à-dire à une époque où les passions religieuses et politiques étaient particulièrement excitées. Le savant religieux, plus historien que moraliste, ne fut pas personnellement mêlé aux querelles de son temps. Voir MARIANA, t. IX, col. 2336-2338. Mais les circonstances expliquent les réactions qui se produisirent dès la première édition de son ouvrage. Les éditions subséquentes subirent des modifications. Cf. Labitte, *De jure politico quid senserit Mariana*, Paris, 1841.

Au sujet de l'origine du pouvoir, l'auteur enseigne que le peuple est au-dessus des princes, auxquels il délègue son autorité non pour toujours, mais pour un temps. Ayant fait la distinction entre le roi et le tyran, il pose au c. VI du l. I la question : *An tyrannum opprimere fas sit?* Avant de répondre, il fait appel aux exemples célèbres de l'antiquité, et, dans un passé tout récent, au meurtre d'Henri III. De ces faits, il conclut à la nécessité pour les princes d'apaiser les âmes de la multitude, « âmes auxquelles on ne commande pas comme aux corps »; les souverains y apprendront aussi que « leur puissance est chancelante, lorsque le respect est disparu de l'esprit des sujets ». Il en vient ensuite au meurtrier d'Henri III, au sujet duquel il écrit ces paroles qu'on lui a si souvent reprochées, et qui ont été supprimées dans les éditions postérieures : *Cæso rege, ingens sibi nomen fecit cæde; cædes expiata, ac manibus* (aux mânes) *Gui sani ducis perfide perempti regio sanguine est parentatum... Sic Clemens periit, æternum Galliæ decus, ut plerisque visum est, viginti quatuor natus annos, simplici juvenis ingenio, neque robusto corpore, sed major vis vires et animum confirmabat...* L. I, c. VI, éd. de Tolède, 1599, p. 68-69, Bibl. nat., E, 1106. Mariana note cependant qu'au sujet du geste du moine, les opinions sont partagées : *non una opinio fuit...*, p. 70 : à côté des admirateurs, il y a ceux qui refusent à un simple particulier le droit de tuer un roi accepté par le peuple et ayant reçu l'onction du sacre, fût-il de mœurs perdues et dégénéré en tyran. Même si l'on admet que l'auteur incline à se ranger parmi les admirateurs de Jacques Clément, on ne saurait lui attribuer sans réserve des éloges qu'il place dans des bouches autres que la sienne : « Clément gloire éternelle de la France!... *il a paru tel* à la plupart. » Mariana, religieux confiné dans son monastère, au milieu de ses livres, a sans doute accepté le jugement que portait son entourage espagnol sur le roi Henri III, et cela expliquerait l'enthousiasme qui l'anime à la nouvelle de la disparition de celui que l'on avait représenté comme le type accompli du tyran.

Quoi qu'il en soit, ce qui nous intéresse ici et ce qui paraît clair, c'est que le théologien espagnol admet la légitimité du tyrannicide accompli dans certaines circonstances : « ...Les Thrasybule, les Harmodius, les Brutus ont acquis de la sorte la gloire dont brille leur nom, en même temps que le droit à la gratitude que leur voua publiquement la postérité : Qui osa jamais blâmer leur audace? Ne l'a-t-on pas plutôt jugée digne des plus hautes louanges? » Et cela, dit notre auteur, *est communis sensus, quasi quædam naturæ vox mentibus nostris indita, auribus insonans lex, qua a turpi honestum secernimus;* autrement dit c'est le bon sens et le droit naturel; c'est pourquoi, « loin de blâmer, il semble qu'il faille plutôt louer celui qui, au péril de sa vie, procure le salut de tous ».

Un peu plus loin, l'auteur donne les précisions suivantes : s'il s'agit d'un tyran d'usurpation, tout particulier peut le tuer, même sans jugement ni mandat reçu du peuple. Quant à celui qui détient le royaume par droit héréditaire ou en vertu de la libre élection de la nation, il faut user de beaucoup plus de prudence et de circonspection. La première attitude est d'abord la résignation, le support des vices du prince, par crainte de plus grands maux. Mais, lorsque la tyrannie devient intolérable, par exemple, « si le prince perd la patrie, s'il appelle sur son sol l'ennemi du dehors, s'il pille les richesses nationales et celles des particuliers, s'il affecte le mépris des lois et de la religion », voici la procédure modérée qu'indique Mariana : Il faudra d'abord, si la chose est possible, rassembler les États *(publici conventus)*, c'est-à-dire les représentants de la nation qui feront au prince une monition *(monendus)*. S'il refuse de s'amender et qu'il n'y ait aucun autre moyen de le ramener à de meilleurs sentiments, la nation pourra le déclarer déchu du trône et, comme la guerre s'ensuivra, elle déclarera son intention de se défendre. Et si la nation était dans l'impossibilité de sauvegarder ses intérêts vitaux par un autre moyen, elle pourrait faire périr le tyran, après l'avoir déclaré ennemi public. Même pouvoir est alors reconnu à tout particulier qui se sent le courage d'agir : *Eademque facultas esto cuique privato, qui spe impunitatis abjecta, neglecta salute, in conatum adjuvandi rempublicam ingredi voluerit.* C. VI, p. 75. Sur ce dernier point, notre auteur se sépare déjà de l'enseignement commun des théologiens de son temps. Mais il va plus loin encore.

Examinant l'hypothèse où il ne serait pas possible à une assemblée nationale de se réunir et de porter un jugement sur le cas de tyrannie, le peuple conserve le droit de s'élever contre l'oppresseur et garde partout et toujours sur lui le droit de vie et de mort. De plus, Mariana se refuse à condamner le particulier qui, répondant aux vœux de la nation, tente de tuer le tyran, à condition que la tyrannie soit évidente et l'opinion publique unanime sur ce point. *Op. cit.*, p. 77. Il n'échappe point à notre théologien combien l'illusion peut être facile en la matière; aussi précise-t-il « qu'il n'appartient pas à un simple citoyen d'apprécier si le prince est tyran ou non; mais il sera fait appel aux conseils d'hommes sages et éclairés, *nisi vox populi adsit* ». Cette dernière incise est inquiétante, car, selon Mariana, le critère définitif de la tyrannie du prince ne sera plus réservé à l'appréciation des représentants de la nation ou au jugement des sages, mais abandonné à cet instinct souvent aveugle des foules qu'il appelle *vox populi*, comme il l'appelait plus haut, « les vœux de la nation », *votis publicis favens*. On ne saurait sous-estimer les dangers d'une telle théorie quant on connaît d'une part la mobilité de l'opinion publique et d'autre part la difficulté de connaître cette même opinion.

Le VIIe livre du *De rege* traite une question qui nous fait sourire, aujourd'hui, mais qui était discutée sérieusement à l'époque et avait été posée par un prince de Sicile à l'auteur, alors qu'il était étudiant en théologie dans cette île : *An par facultas sit veneno herbisque lethalibus hostem publicum tyrannumque (idem enim judicium est) occidendi?* Mariana note que le procédé est courant, mais il veut le juger uniquement en regard du droit naturel. Bien qu'il paraisse indifférent de tuer quelqu'un par le fer ou le poison, notre auteur réprouve ce dernier moyen au nom de la piété et de la religion car « il est trop cruel de contraindre un homme à se donner la mort lui-même par l'absorption d'une nourriture ou boisson empoisonnée ». *Ibid.*, p. 84. On sait que Jean de Salisbury avait eu jadis les mêmes scrupules. Mais ce qui étonne davantage c'est que l'auteur ne s'oppose pas à l'usage de poisons mortels appliqués *de l'extérieur*, sans coopération aucune de celui que l'on veut supprimer, par exemple, un vêtement ou un siège empoisonné. *Ibid.*, p. 85. A ce prix, les lois de l'humanité sont sauves! C'est quelque peu subtil.

On sait que le *De rege*, qui avait paru avec l'approbation du visiteur général de la Compagnie de Jésus, fut dénoncé par plusieurs membres de la société et blâmé par le général, tant à cause de son contenu, qu'en raison de l'inobservation des règlements. Cf. Labitte, *De jure politico quid senserit Mariana*, p. 34 sq.; Michael, *Die Jesuiten und Tyrannenmord*, dans *Zeitschr. für kathol. Theologie*, 1892, p. 556. Écrivant dans la catholique Espagne où régnait la paix religieuse et politique, sans risque d'application pratique des théories tyrannicides, l'auteur avait traité la question librement, comme un homme de cabinet. Mais dans des nations agitées comme la France et l'Allemagne, l'ouvrage fit scandale et souleva des tempêtes, qui aujourd'hui encore ne sont point totalement apaisées : l'affaire fut exploitée par les ennemis de l'Église et des jésuites. En fait, Mariana ne fit pas école et ses théories s'influencèrent pas ses contemporains.

6° *La période moderne.* — La question du tyrannicide avait trop agité les esprits au XVIe siècle pour ne pas trouver place dans les traités de morale ou de politique au XVIIe. Mais, à cette époque, les guerres civiles et religieuses commençaient à s'apaiser et les passions à s'assoupir; le problème fut posé et résolu avec un peu plus de sérénité.

Voici en quels termes Suarez s'exprime sur ce point : 1. « Contre le tyran d'*usurpation* la nation entière et chacun de ses membres a le droit d'agir, *habet jus contra illum...* Ce tyran est un agresseur; il fait une guerre injuste à la république et à chacun de ses membres; c'est pourquoi tous ont le droit de se défendre. *De virtutibus*, disp. XIII, sect. VIII, concl. 4, *Opera*, éd. Vivès, t. XII, p. 759. Sur ce point, Suarez est d'accord avec saint Thomas, comme avec Cajétan, à l'autorité desquels il se réfère. Jean Hus lui-même n'enseigna pas autre chose, mais eut tort d'appliquer cette théorie au tyran de gouvernement; ce qui lui valut d'être condamné au concile de Constance, sessions VIII et XV. On peut voir la doctrine de Suarez exposée en termes identiques dans sa *Defensio fidei*, l. VI, c. IV, n. 7. Il ajoute que le tyrannicide ne constitue pas, dans ce cas, un crime de lèse-majesté, car l'usurpateur ne possède pas de vraie majesté et ne mérite pas le nom de prince. Mais il précise en même temps les conditions de licéité du meurtre : *si aliter non potest respublica liberari;* c'est-à-dire d'abord si aucun recours à un supérieur, par exemple au suzerain, n'est possible; ensuite, à condition que le tyran soit encore dans l'acte d'usurpation et avant qu'il soit devenu gouvernement de fait; il faut aussi que l'usurpation soit publique et manifeste; enfin, qu'on ne puisse pourvoir au salut et à la liberté du royaume par un autre moyen. *Opera*, t. XXIV, p. 677-678.

2. Dans le cas du *tyran de gouvernement*, Suarez refuse à un particulier ou même à une autorité imparfaite (c'est-à-dire non souveraine), le droit d'attaquer le mauvais prince : ce serait, dit-il, une sédition. Or, les inférieurs n'ont pas le droit d'engager la guerre contre le tyran, mais seulement celui de se défendre. En revanche, la nation tout entière a le droit de s'insurger les armes à la main : ce n'est pas une sédition, car alors la nation est supérieure au prince, attendu qu'elle est censée lui avoir donné le pouvoir pour qu'il gouverne politiquement non tyranniquement, sous peine de déposition. Disp. VIII, *de bello*, *Opera*, t. XII, p. 759. Même doctrine dans la *Defensio fidei*, l. VI, c. IV, n. 6 : *Tunc aggredi principem esset bellum contra illum movere privata auctoritate, quod nullo modo licet.* Cf. *Opera*, t. XXIV, p. 677. Cependant, dans ce même ouvrage, Suarez posant la question précise : *An possit rex occidi a privato propter solam tyrannicam gubernationem?* répond en faisant les distinctions suivantes : *a)* Si le particulier se défend *lui-même*, il ne lui est pas permis de tuer le prince pour la protection de ses seuls biens extérieurs, car la vie du roi est plus précieuse, sans parler de sa dignité et de l'intérêt de la nation. Mais, si le sujet défend sa propre vie, injustement et violemment attaquée par le prince, alors ordinairement le citoyen pourra se défendre, même si la mort du roi devait s'ensuivre : en effet le droit à la vie est le plus grand des droits et il n'y a aucune nécessité qui oblige le sujet à sacrifier son existence pour un prince qui s'expose volontairement et injustement à la mort. L'auteur souligne l'adverbe *ordinairement*, voulant excepter le cas où la mort du souverain serait source de troubles dans la nation ou bien l'occasion de graves dommages pour le bien public; *tunc charitas patriæ et boni communis obligaret ad non interficiendum regem, etiam cum mortis propriæ discrimine. Ibid.*, c. IV, n. 5, p. 676. — *b)* S'il s'agit de défendre *l'État*, il n'y a pas lieu de permettre l'intervention d'un particulier, sauf le cas d'un roi qui attaquerait *actu* la cité pour la perdre, mettrait à mort les citoyens ou commettrait d'autres méfaits semblables. Alors la résistance pourrait aller jusqu'au meurtre du roi, s'il n'y avait d'autres moyens de défense..., et tout membre de la nation, requis expressément ou tacitement par elle,

pourrait la défendre de son mieux. *Ibid.*, c. IV, n. 6, t. XXIV, p. 676.

Ainsi, Suarez, que certains ont essayé de représenter comme un des apologistes du tyrannicide à la suite de Mariana, cf. Douarche, *De tyrannicidio*, p. 98-99, n'enseigne rien qui ne soit dans la ligne d'une saine tradition théologique. Les moralistes ses contemporains et ceux du siècle suivant bénéficièrent d'une ambiance apaisée et d'une doctrine stabilisée; si bien que peu de divergences sont à signaler dans leur enseignement.

Martin Bonacina, un séculier († 1631) n'admet la licéité du tyrannicide que s'il s'agit d'un usurpateur en acte. Quant au tyran de gouvernement, il subordonne son meurtre aux quatre conditions classiques exigées par tous les auteurs. Si un sujet est lié au souverain par un serment de fidélité, il devra le respecter toutes les fois qu'il pourra l'observer sans péché ni dommage pour autrui. *Opera de morali theologia*, t. II, Lyon, 1700, p. 458-459.

Martin Bécan, S. J. (1550-1624) donne une solution analogue : *Qui est tyrannus ratione tituli, id est qui absque jure armis principatum vel occupat vel invadit, sicut Turca regna Orientis et vicina, potest a quovis de regno interfici, jure defensionis innocentium.* Et l'auteur énumère ici les trois conditions de licéité de l'acte vengeur. En revanche le tyran de gouvernement ne peut être mis à mort par un particulier, tant qu'il reste souverain, à moins que le sujet ne soit obligé de se défendre. Si pourtant la tyrannie devenait intolérable et sans remède, il appartient à la nation, aux grands corps de l'État ou à toute autre autorité de déclarer le prince déchu et ennemi du peuple, de sorte qu'il devienne licite pour quiconque de l'attaquer : à ce moment il a cessé d'être le souverain. *Summa theol. schol.*, Lyon, 1683; *De jure et justitia*, c. LXIV, q. IV, p. 593.

Lessius, S. J. (1554-1625) répond par les mêmes arguments et avec les mêmes réserves à la question : « Est-il permis à un particulier de tuer un tyran? » *De justitia et jure*, sect. II, c. IX, dub. 4, dans Migne, *Cursus theol.*, t. XV, col. 596-598. Après avoir cité la réponse négative d'Alphonse de Castro, *Liber de hæresibus* au mot *Tyrannus*, l'auteur fait les distinctions habituelles. Le tyran d'usurpation *(ratione tituli)*, par exemple le sultan turc dans l'empire d'Orient, peut être mis à mort par tout sujet du royaume, car ce n'est pas un prince mais un envahisseur et un oppresseur. Or, tout particulier peut, quand il n'y a pas d'autre remède, supprimer un injuste oppresseur de l'État; cela en vertu d'un double droit : *a)* droit de défense d'un innocent et, en cette qualité, même un étranger au royaume pourrait agir; *b)* droit de vindicte, qui appartient à la nation ou à son chef, pourvu que la vengeance n'excède pas l'injure. L'usage de ce droit exige la possession de l'autorité : en temps de paix il requiert une sentence judiciaire préalable; en temps de guerre, il est réservé aux soldats. De plus l'auteur exige pour la licéité de l'intervention, la réalisation des trois conditions habituelles : évidence de la tyrannie, consentement ou volonté expresse de la nation, garanties contre des maux plus grands. Le tyran d'administration ne peut être tué par un simple particulier tant qu'il reste le prince, sauf le cas de légitime défense de sa propre vie. Mais, lorsque la nation a décidé en assemblée plénière la déposition du tyran et l'a déclaré ennemi de l'État, alors n'importe qui peut attenter à sa vie, car il n'est plus souverain.

Sylvius, un séculier (1581-1649) est, nous l'avons dit, l'écho fidèle de la pensée de saint Thomas, dans ses *Commentarii in II^{am}-II^{æ}*. Cf., 4e éd., Anvers, 1682, p. 421. Il est un des derniers représentants de l'école scolastique authentique sur le point précis qui nous occupe. Les solutions données par les théoriciens de l'École s'appuient sur deux supposés : d'abord la délégation du pouvoir au prince par le peuple et le retour du pouvoir à la communauté, dès que le souverain ne remplit plus son mandat et ne procure plus le bien commun; ensuite l'organisation politique de la nation telle qu'elle était réalisée au Moyen Age et même à la Renaissance : l'État est monarchique, mais, à côté du roi, il y a une classe dirigeante, la noblesse, et aussi des organismes qualifiés, parlements ou assemblées, qui représentent la nation et peuvent, en son nom, juger le tyran. De plus, au-dessus du roi, il y a encore l'autorité de l'empereur, qui est comme le suzerain auquel on peut faire appel dans les conjonctures graves de la nation. Mais ce système politique ayant été remplacé par la monarchie absolue d'abord, puis par la monarchie constitutionnelle ou par la démocratie, les solutions des scolastiques devront, pour rester justes, être adaptées en tenant compte des modifications survenues.

On ne sera pas surpris que Bossuet (1627-1704) n'ait pas soulevé dans sa *Politique* la question du tyrannicide : la chose s'explique d'une part par le respect souverain qui à cette époque entourait la royauté en France, et d'autre part par le but même de l'ouvrage, qui était destiné à l'éducation du dauphin. Malgré ce silence, la pensée de l'auteur ne saurait faire de doute; lui qui n'admet aucun droit de révolte et ne tolère que des « remontrances sans mutinerie ni aigreurs » à l'égard du souverain, l. VII, a. 2, prop. 6, ne saurait légitimer le tyrannicide sous aucun prétexte. Pour lui, en toute hypothèse, « la mort du prince est une calamité publique », et un homme de bien doit « préférer la vie du prince à la sienne propre ». *Ibid.*, a. 1, prop. 5 et 6.

Pontas, un séculier (1638-1728), dans son fameux *Dictionnaire des cas de conscience*, rappelle le décret de Constance, sess. XV, sur le tyrannicide et l'ordonnance de la Chambre ecclésiastique des États, qui renouvela ce décret. La doctrine du tyrannicide est qualifiée de « monstrueuse », sans nuance ni distinction. Cf. *Abrégé du Dictionnaire*, par l'abbé Collet, t. II, Paris, 1764, col. 546-547.

Au XVIIIe siècle, le dominicain Daniel Concina (1676-1756), qui fut le vigoureux antagoniste des casuistes relâchés, proscrit sans hésiter le meurtre du tyran de gouvernement : *tyrannos de regimine nemini licitum est occidere.* Cependant, au sujet du tyran qui attente à la vie d'un particulier, il donne des réponses intéressantes. Il pose d'abord en principe que nul n'est strictement tenu de se défendre, sauf dans deux cas : si l'attaqué est lui-même en état de péché mortel, et si sa vie est plus utile à l'État que celle de l'agresseur. Puis, reprenant l'opinion émise par Soto, à savoir qu' « une personne vile ou sans fonction dans l'État doit subir la mort plutôt que de tuer l'agresseur, si c'est un roi, prince ou autre personnage utile à l'État », l'auteur déclare sans ambages : *Hæc Soti sententia mihi sane non arridet, nec probatur. Hominis quippe innocentis vita suapte natura melior est vita hominis sontis, tametsi principis.* Et il ajoute trois raisons pour confirmer son sentiment : l'ordre dans la charité, l'intérêt de l'État, qui préfère l'innocence à l'iniquité, et enfin l'instinct de défense de sa propre vie. *Theol. christiana dogm. et mor.*, l. VI, *de homicidio*, c. V, § 1 et 2, t. IV, Rome, 1773, p. 179-180.

Un autre dominicain, Billuart (1685-1757), adopte les solutions classiques sur les deux genres de tyrannie. L'usurpateur, non encore accepté par la nation, peut être tué par un simple particulier, lorsque sont réalisées les quatre conditions habituelles. Mais il

n'est pas permis à un simple citoyen de porter la main sur le tyran de régime. Billuart se fait ensuite le rapporteur de la théorie suivant laquelle la nation, ayant réuni ses comices, peut décider la déposition ou même la mise à mort d'un tyran « trop insolent », lorsqu'il n'y a plus aucun autre remède possible : de l'avis de ces auteurs, *rex habet a republica auctoritatem regiam, non in destructionem, sed in ædificationem et conservationem, per quam proinde potest tolli si in apertam perniciem vergat.* Mais, note Billuart, « souvent, de cette manière de faire résultent des maux pires que la tyrannie elle-même... ». C'est pourquoi la dernière conclusion de notre auteur sera : « Mieux vaut supporter l'oppression et recourir à Dieu. » *Summa sancti Thomæ*, dissert. X, a. 2, Paris, 1877, t. IV, p. 212 sq.

Le nom le plus marquant de la théologie morale au XVIIIe siècle est incontestablement celui de saint Alphonse de Liguori (1696-1787). Ce Docteur, qui traite la question du tyrannicide de façon assez ample dans son *Homo apostolicus*, tract. VIII, c. II, n. 13, inaugure dans son enseignement la réaction contre la doctrine scolastique, réaction qu'avait déjà entamée Bossuet. Certes, les exemples concrets de tyrannie ne manquaient pas de son temps, ne fût-ce que chez les rois de Naples. Mais peut-être notre auteur fut-il encore plus impressionné par les théories révolutionnaires qui s'élaboraient un peu partout et devaient aboutir, comme en France, à des explosions tragiques. Entre les déficiences qu'il constatait dans les gouvernants contemporains et les dangers que les séditions faisaient courir à l'ordre social, il a jugé que le second mal était le pire. Il écrit : *Si subditi de titulo aut possessione principis judicium ferre possint, nunquam deesset iis, qui pravo animo affecti sunt, prætextum invenire ad se concitandos adversus principem. Homo apost.*, t. I, Paris, 1832, p. 277.

C'est dans cette perspective qu'il va résoudre la question du tyrannicide. Il n'ignore rien des doctrines antérieures, tant à propos du tyran d'usurpation qu'à propos du tyran de gouvernement. Quant à lui, il prend nettement position : *Sed nos dicimus privatis hominibus semper esse illicitum interficere tyrannum tam primæ quam secundæ speciei. Op. cit.*, t. I, p. 277. Une affirmation aussi universelle *(semper)*, prise isolément peut sembler trop absolue. Cependant, en lisant les explications qu'il donne, on s'aperçoit que le *tyrannus in titulo* (usurpateur) qu'il envisage n'est pas l'intrus « en acte d'usurpation », mais celui qui, à la suite d'un coup de force inique, a été accepté par la nation et est devenu le gouvernement de fait, l'*actualis dominator*. En réclamant pour lui l'obéissance, l'auteur ne s'écarte pas de l'enseignement de saint Thomas, à l'autorité duquel il fait appel. Mais il faut voir le motif qu'invoque le saint Docteur : *Subditorum est obedire, non judicare de principe, qui Deo solummodo subjacet circa res sui dominii, nec ab alia terrena potestate dependet.* Ces mots indiquent assez toute la distance qui sépare saint Alphonse de Suarez et des scolastiques au sujet de l'origine et de l'attribution du pouvoir : alors que ces derniers professent des théories démocratiques, notre auteur se rapproche des partisans du droit divin des rois.

On comprend dès lors que le saint Docteur qualifie d'*improbabilis, falsa, falsissima* l'opinion de ceux qui admettent la licéité du meurtre du tyran *in titulo* et qu'il fasse un reproche à l'espagnol Jean Azor, S. J. († 1603) de ne la qualifier que de *dubia*, car, dit-il, « le prince, tout comme un particulier, ne peut être dépouillé de ce qu'il possède sans avoir été entendu et jugé; or les sujets n'ont aucun droit de porter une sentence contre leur *seigneur actuel* ». Cette dernière phrase montre une fois de plus que saint Alphonse n'entendait pas le *tyran in titulo* dans le même sens que les théologiens antérieurs : ceux-ci voyaient en lui un usurpateur encore en acte, tandis que notre Docteur le considérait déjà comme un « seigneur actuel », un souverain de fait. Rien d'étonnant que la solution donnée de part et d'autre soit différente; mais l'opposition en réalité existe à peine.

En revanche, l'opposition avec la doctrine de Gerson et de Suarez est nette à propos du tyran de gouvernement. « S'il n'est pas permis aux sujets de tuer un tyran *in titulo*, même s'il a occupé le trône sans aucun droit et continue à l'occuper injustement, combien à plus forte raison sera-t-il défendu de chercher à donner la mort à un prince qualifié de tyran de régime, qui possède le royaume avec un juste titre. » *Ibid.*, p. 279. Jean Gerson avait essayé de légitimer son point de vue en disant que « la nation constitue le tout du royaume, le prince n'en est qu'une partie; c'est pourquoi l'autorité suprême réside dans la nation ». *Principium non tantum falsum, sed perniciosissimum*, écrit le saint Docteur, *nam hoc modo duo essent in regno supremæ potestates, unde enormissima evenirent schismata, regnique desolatio.* Dans cette ambiance d'idées, on n'est pas surpris de voir saint Alphonse se montrer favorable à l'opinion de Dominique Soto, *De just. et jure*, l. V, q. I, a. 8, qui interdisait à un sujet de basse condition de défendre sa vie contre un roi ou prince agresseur, dont l'existence est utile à l'État : car, dit-il, « ce qui vaut pour la vie des particuliers ne vaut pas pour la vie des rois ». Le roi est l'oint du Seigneur, sa personne est sacrée, sa vie est précieuse, trop nécessaire à la paix des peuples et à la conservation du bien commun. *Homo apost.*, t. I, p. 281.

Saint Alphonse n'a pas traité explicitement le cas du tyran *en acte d'usurpation*. Mais, vu ses conceptions sur l'origine du pouvoir et les représentants de l'autorité, il est probable qu'il eût répondu négativement à la question de la licéité du tyrannicide en cette occurrence. C'est dans ce sens d'ailleurs que ses disciples et ceux qui se disent les héritiers de sa doctrine, ont interprété sa pensée.

A l'heure où saint Alphonse écrivait son ouvrage, un vent de libéralisme et de scepticisme commençait à souffler sur l'Europe. Les ministres philosophes des différentes cours soutenaient les idées nouvelles, répandues principalement en France par d'Alembert et Diderot.

Le fameux dictionnaire, connu sous le nom d'*Encyclopédie*, et qui fut achevé en 1772 après maintes interruptions et interdictions, parle ainsi du tyran et du tyrannicide : « Il faut distinguer entre l'abus extrême de la souveraineté qui tend à la ruine des sujets et l'abus médiocre, tel qu'on peut l'attribuer à la faiblesse humaine »... Dans le premier cas, « les peuples ont tout droit de reprendre la souveraineté qu'ils ont confiée à leurs conducteurs et dont ils abusent excessivement ». Dans le deuxième cas, il est du devoir des peuples « de souffrir quelque chose, plutôt que de s'élever par la force contre leur souverain ». Mais si la tyrannie est extrême, « les peuples ont le droit d'arracher au tyran le dépôt sacré de la souveraineté..., de marcher, pour ainsi dire, enseignes déployées, à l'assaut de la tyrannie ». Cf. t. XXXIV, Genève, 1777, p. 490-492. Quelques années auparavant avait paru un ouvrage curieux intitulé *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes*, 1re éd. en 1770; éd. corrigée en 1780, Genève, 5 vol. L'auteur en était l'ex-abbé Guillaume Raynal, qui avait exercé le ministère paroissial à Paris, après un essai infructueux chez les jésuites. La Sorbonne condamna, le 1er août 1781, huit propositions extraites de l'ou-

vrage (LXXVI à LXXXIV), comme *falsas, absurdas, impias, nefarias, blasphemas, plenas dementiæ et furoris.* « Elles excitent, ajoutait la Faculté, ouvertement et avec force le peuple aux séditions, aux révoltes et au meurtre des rois, princes et magistrats, préparant ainsi la fin du genre humain. »

C'est dans cette atmosphère qu'éclata et se développa la Révolution française. Le 26 août 1789, la Constituante faisait paraître la première *Déclaration des droits de l'homme*, dont Pie VI écrivait au cardinal de La Rochefoucauld, 11 mars 1791, qu'elle « n'a en vue et ne poursuit d'autre but que d'anéantir la religion catholique, et, avec elle, l'obéissance aux rois... » Cf. Raulx, *Encycliques et documents*, Bar-le-Duc, 1845, t. II, p. 15. Au nombre de ces droits figurait « la résistance à l'oppression », art. 2. Mais ce n'était pas suffisant. Une nouvelle *Déclaration* du 24 juin 1793, issue de la Convention, qui venait de voter la mort de Louis XVI, explicitait la première; on y lisait : « Quand le gouvernement viole les lois du peuple, l'insurrection est, pour chaque portion du peuple, le plus sacré des droits et le plus indispensable des devoirs. » Art. 35. On n'y parlait pas explicitement du droit de mettre à mort les rois; mais déjà les faits s'étaient chargés de prouver qu'on ne s'en tenait pas aux menaces. Tous les rois furent considérés comme des tyrans. Le *Journal des Révolutionnaires de Paris* mettait en avant, dès le mois de décembre 1790 (n. 74), l'idée d'organiser une « Légion de Brutus » pour délivrer l'Europe des tyrans; les « volontaires du tyrannicide » étaient invités à s'inscrire sur l'autel de la patrie. La première adhésion fut, dit-on, celle de l'ex-capucin Chabot, qui n'eut que peu d'imitateurs. Le 10 août 1792, un député de la Législative, Jean Debry, proposa sérieusement à l'assemblée la création d'un corps de volontaires, les « tyrannicides », destinés à combattre les rois en guerre contre la France et leurs généraux. Ceux qui, sous la Convention, votèrent la mort de Louis XVI furent flétris de l'étiquette de « régicides ». Nombre d'entre eux protestèrent, en alléguant que la mort du roi avait été décidée par une assemblée délibérant souverainement et à la suite d'une sentence en forme.

7° *Le XIXe siècle.* — Le souvenir des événements tragiques qui marquèrent les dernières années du siècle précédent demeura longtemps vivant en France et à l'étranger. Les abus possibles de la liberté, les horreurs de l'émeute, la terreur de la révolution rendirent les écrivains, surtout les écrivains chrétiens, particulièrement circonspects. Philosophes, juristes et théologiens professent, dans l'ensemble, une grande sagesse en matière de tyrannicide. Les moralistes, tous assez médiocres, s'en tiennent d'ailleurs à l'enseignement de saint Alphonse de Liguori. On peut dire que tous s'en réclament, même quand ils y mêlent quelques vues personnelles. La doctrine scolastique est délibérément laissée dans l'ombre.

Citons pour commencer le sulpicien Joseph Carrière, dont les *Prælectiones theologicæ*, Paris, 1839, servirent à la formation d'une grande partie du clergé de France de l'époque. Au t. II, l'auteur traite en six pages la question *De occisione tyranni*, pars IIa, sect. II, c. III, p. 380-386. Il distingue trois sortes de tyran : d'administration, d'usurpation et le tyran injuste agresseur. Pour le tyran de gouvernement, il ne peut être mis à mort par un simple particulier. Pourrait-il être déposé par la communauté et même condamné à mort si la déposition ne suffisait pas? Sur ce point l'auteur est plus hésitant; après avoir noté que certains théologiens avaient jadis soutenu la légitimité de la déposition du tyran par la nation, il souligne que la déposition n'entraîne pas l'autorisation pour tout particulier de mettre à mort le souverain déposé, à moins que cette peine ne soit exprimée dans la sentence. Et il fait remarquer pour finir que beaucoup de ces docteurs avertissaient que cette doctrine, même si elle était vraie théoriquement, ne devait pas être proposée au peuple, à cause du danger d'abus. Il semble que telle soit la pensée de notre auteur. A propos du tyran en acte d'usurpation, celui-ci n'est pas moins prudent. Il n'ignore pas que jadis on admettait communément la licéité du meurtre de l'usurpateur; pourtant, note-t-il, les théologiens subordonnaient cette licéité à une série de conditions qui n'étaient que rarement réalisées. « Les modernes vont plus loin, poursuit Carrière, et proclament de façon absolue l'illicéité du tyrannicide : *nam, vel ille tyrannus occideretur auctoritate privata, vel auctoritate reipublicæ : porro neutrum dici potest.* Et si cette réponse vaut pour le tyran qui n'a pas encore obtenu le consentement de la nation, elle vaut à fortiori pour celui qui est désormais en possession paisible du pouvoir... » T. II, p. 386. Quant au tyran injuste agresseur, Carrière commence par citer l'opinion de nombreux théologiens qui permettent à un innocent de défendre sa vie, même aux dépens de celle d'un prince qui l'attaquerait indûment. « D'autres plus sages *(sapientiores)*, — et parmi eux il cite Billuart, — ont mis cette restriction : *nisi aggressor sit persona reipublicæ necessaria aut utilis, vel nisi ex occisione multa timeantur mala;* car alors le bien privé devrait céder le pas au bien public. » Mais c'est là, conclut notre auteur, « un cas à peu près métaphysique ». *Ibid.*, n. 775, p. 386. Cf. n. 793, p. 408.

Chose digne de remarque, Carrière ne cite jamais, en ces pages, l'opinion de saint Alphonse et ne fait point appel à son autorité. Il préfère celle des *sapientiores* ou *recentiores.* Est-ce timidité, ou simple complaisance pour l'opinion courante au début du XIXe siècle, qui trouvait la doctrine du saint Docteur trop « large », alors que nous la trouvons plutôt rigide? Pourtant, à l'époque où parut son ouvrage, la Pénitencerie s'était déjà prononcée d'une manière très générale en faveur des solutions données par saint Alphonse, 5 juillet 1831.

Sans afficher ouvertement un tel souci de prudence, la plupart des moralistes de la seconde moitié du XIXe siècle donneront des solutions plutôt sages et, dans le fond, peu divergentes.

Le rédemptoriste Konings, *Theol. moralis novissimi Eccl. doctoris*, 3e éd., New-York, 1870, se réfère tout naturellement à la doctrine de l'*Homo apostolicus* : Il est certain qu'il n'est pas permis de mettre à mort un tyran de gouvernement. Il n'est pas davantage licite de tuer un usurpateur en possession pacifique du pouvoir. L'auteur souligne à ce propos que le tyran usurpateur pèche en faisant des lois, en rendant la justice, en levant des impôts, en incarcérant les mauvais sujets, « parce qu'il n'est pas le prince ». Et pourtant il a l'obligation de procurer le bien commun et il pécherait davantage en ne rendant pas la justice, etc., lorsque cela est nécessaire. — Les sujets peuvent fournir au pouvoir établi l'aide et les services indispensables à la conservation du bien public. Ils sont même tenus, dans cette même mesure, d'observer les lois et d'exécuter les sentences. Pour l'obéissance et le serment de fidélité, l'auteur conseille de s'en tenir à l'instruction donnée par Pie VII aux sujets de l'État pontifical, le 29 mai 1809. Ci-dessus, col. 1973. — Il n'est pas permis de tuer le tyran même en acte d'usurpation, si ce n'est de par l'autorité du prince légitime, ou pour une juste défense, ou au cours d'une guerre que la nation aurait entreprise contre lui, t. I, n. 466.

Même doctrine chez Aertnys, de la même congré-

gation. *Theol. mor.*, 6e éd., Paderborn, 1901, t. I, n. 184, p. 234. Et encore chez Neyraguet, *Comp. theol. mor.*, Lyon, 1841, p. 157.

Voici d'autre part les réponses données par Gury-Palmieri, *Compend. theol. mor.*, Rome, 1878, t. I, p. 375 : Il n'est pas permis de mettre à mort le tyran de gouvernement; ni le tyran d'usurpation qui est déjà en possession du royaume. Quant à l'usurpateur « en acte », il ne peut être mis à mort si ce n'est de par l'autorité du prince légitime ou pour cause de légitime défense, ou enfin au cours d'une guerre que la nation a entreprise contre lui. En ce cas, on présume que mandat a été donné à tout citoyen pour exécuter le tyran. — Buceeroni, *Instit. theol. mor.*, 4e éd., Rome, 1900, donne une réponse plus absolue : *Nemini licet principem unquam interficere*, t. I, n. 706, 3°; et il cite à l'appui l'autorité de saint Alphonse et la réfutation que fait celui-ci de l'opinion de Gerson. — La pensée de Lehmkuhl, un autre jésuite, est moins nette. Il ne traite pas, il est vrai, *ex professo* la question du tyrannicide, mais seulement de la résistance à une violence injuste. Tout en condamnant la rébellion, il affirme le droit naturel de défense, *vim vi repellere*, d'après le texte des Décrétales de Grégoire IX, l. V, tit. XXXIX, c. 3. Si la violence est le fait de l'autorité, l'auteur subordonne l'usage de ce droit à deux conditions : chance de succès, absence de crainte de plus grands maux, *Theol. mor.*, 10e éd., Fribourg, 1902, n. 797. Il ajoute cependant un peu plus loin : *In raro aliquo casu, prohiberi possum quominus me defendam : verbi gratia si aggressor, etsi injustus, bono communi sit multum necessarius*, *ibid.*, p. 495, n. 834. Ce cas, rarement réalisé, pourrait être celui d'un tyran, dont la vie serait précieuse pour la nation. Mais en dehors de l'hypothèse de la légitime défense, Lehmkuhl n'envisage pas la question du tyrannicide.

Avec Marc, *Instit. morales Alphonsianæ*, c'est encore la doctrine de saint Alphonse que nous retrouvons. A la question : *An liceat tyrannum occidere*, il répond : *Negative* de façon absolue, « soit qu'il s'agisse d'un tyran de gouvernement, soit qu'il s'agisse d'un usurpateur qui est arrivé à la possession pacifique du pouvoir, soit qu'il s'agisse même d'un envahisseur qui n'a pas encore obtenu cette possession pacifique, à moins que, dans ce dernier cas, le meurtre n'ait lieu de par l'ordre du prince légitime, ou en défendant légitimement sa propre vie, ou au cours d'une guerre entreprise par la nation contre l'usurpateur ». Cf. 7e éd., Rome, 1892, t. I, n. 732. La raison que donne l'auteur est que : *nunquam licet occidere hominem privata auctoritate*. L'édition de 1933, revue par Gesterman-Raus, ajoute simplement cette réserve : *nisi in actu injustæ aggressionis, ad propriam vitam tuendam*. Il semble bien que la tradition scolastique soit rompue; la théorie des modernes l'emporte.

« Le renversement du tyran n'implique nullement la légitimité du tyrannicide », note Salsmans, *Droit et morale*, Bruges, 1925, p. 32. Et il poursuit : « Beaucoup de moralistes catholiques rejettent absolument celui-ci..., tout en admettant qu'une révolution peut être légitime dans un cas exceptionnel. » Vittrant, *Théol. morale*, Paris, 1941, semble être de cette école. Il admet, sous certaines conditions, le renversement, par la force, d'un gouvernement nuisible au bien commun, mais il n'envisage pas le cas du tyrannicide, n. 462, p. 242.

Parmi les contemporains, Merkelbach, O. P., est à peu près le seul à se rattacher à la tradition scolastique, par l'intermédiaire de Billuart, aux conclusions pratiques duquel il se réfère. Voici sa doctrine sur le tyrannicide, telle qu'il l'expose dans sa *Summa theol. moralis*, 3e éd., Paris, 1939, t. II, n. 364, 5° : « Il n'est pas permis de mettre à mort un prince qui est légitime, mais qui gouverne tyranniquement et en opprimant son peuple. » La raison donnée est classique : nul n'a le droit, s'il n'est revêtu de l'autorité publique, de tuer un malfaiteur, quelque insigne qu'il soit. Mais à cette prohibition, notre auteur reconnaît deux exceptions, qu'il emprunte au passé et qui légitimeraient le tyrannicide : *nisi populus constituendo regem, hanc potestatem puniendi sibi reservaverit, vel nisi agatur de defensione necessaria contra actualem aggressionem injustam*. Quant à l'usurpateur *(tyrannus ex titulo)*, qui n'a pas encore obtenu la légitimité, il peut être mis à mort, « non seulement dans le cas de légitime défense, mais encore sur l'ordre du prince légitime ou bien au cours d'une guerre entreprise par la nation contre lui, dans le cas où il ne possède pas encore pacifiquement le pouvoir; mais s'il en a déjà obtenu la permission paisible, le tyrannicide ne peut être accompli que sur ordre du prince légitime. » Cependant, conclut l'auteur, le meurtre du tyran d'usurpation ne sera permis *pratiquement* qu'aux quatre conditions suivantes : le tyran n'a certainement aucun droit au pouvoir; il n'existe aucun supérieur auquel on puisse recourir; la nation, dans son ensemble, n'est pas opposée au meurtre du tyran; de ce meurtre ne doivent pas résulter, selon de prudentes prévisions, des maux plus grands et plus nombreux. *Ibid.*, n. 364, p. 367.

II. Appréciation morale. — En dépit d'un fatras de doctrines si diverses et à travers le dédale d'opinions qui se sont affrontées au cours des âges, il n'est pas impossible, croyons-nous, de retrouver le fil conducteur de la saine morale, à la lumière des enseignements de l'Église et de la droite raison.

1° *Constatation préalable*. — L'enquête que nous avons menée, au sujet du tyrannicide, à travers huit siècles d'histoire, nous amène à des conclusions analogues à celles que nous avons énoncées à propos de la résistance au pouvoir tyrannique. Si, dans l'ensemble, les auteurs qui ne sont pas des partisans sont d'accord pour refuser à un simple particulier ou à un groupe de particuliers sans mandat le droit de mettre à mort un usurpateur ou un prince qui abuse de son pouvoir, l'unanimité est loin d'être acquise en ce qui concerne les droits de la nation en pareille occurrence. En mettant à part les périodes troublées, dans lesquelles le droit n'est pas très clair et les passions sont déchaînées, on constate une assez nette évolution des doctrines. Les vieilles théories scolastiques développées par Gerson et Suarez, après un temps de défaveur et même de réprobation, semblent connaître un regain d'actualité tant chez les théologiens que chez les civilistes contemporains. Pourquoi ce changement de ton?

1. On peut l'expliquer d'abord par un souci général de sauvegarder les droits imprescriptibles de la personne humaine, plus ou moins menacés d'écrasement ou d'absorption dans des conceptions *totalitaires* de l'État. Sur ce point les préoccupations des juristes se rencontrent avec les avertissements solennels des derniers papes.

2. Cela tient aussi, semble-t-il, à une conception plus juste de l'autorité politique, de ses limites et de ses relations avec le corps social. Accorder à l'État un pouvoir illimité est une erreur nuisible à l'autorité elle-même. La théorie du droit divin des rois a pesé, parfois lourdement, sur la notion des pouvoirs de l'État. En partant du principe de l'indépendance absolue à l'égard de Dieu, les théoriciens du « totalitarisme » étatique ont abouti à des conclusions pratiquement identiques : l'attribution à l'État ou au prince de droits illimités sur les citoyens; absolutisme et totalitarisme sont frères jumeaux. De là à faire de l'autorité (comme on l'a tenté pour l'obéissance), une

fin en soi, il n'y avait qu'un pas. Bien vite on perdit de vue la fonction sociale et les devoirs de l'autorité : on parla seulement de ses droits, ou bien on la conçut à la façon d'un titre personnel, inamissible, une sorte de propriété ou d'apanage héréditaire. Laissant de côté cette conception un peu byzantine, les traités récents de droit public ont souligné justement que l'autorité est avant tout un moyen, absolument indispensable et éminent, mais un moyen, d'atteindre la fin sociale. De cette fonction, de ce « service », découlent pour elle des droits et prérogatives indéniables, mais aussi des devoirs très stricts. Ce n'est pas rabaisser son rôle ni diminuer son prestige, c'est lui assurer, avec la durée, l'assurance de demeurer à la hauteur de sa noble mission. Il n'y a pas de société possible, si elle n'est fondée sur le respect du pouvoir par les peuples et des peuples par le pouvoir. Celui-ci sera d'autant mieux fondé à exiger des sujets une obéissance entière, que lui-même remplira plus parfaitement son rôle.

3. Le retour aux théories scolastiques et aux solutions qu'elles donnent des problèmes politiques paraît s'appuyer également sur une évolution sensible des systèmes de gouvernement dans le monde moderne. Rares sont aujourd'hui les États dans lesquels le pouvoir ose se proclamer absolu et indépendant de la nation. Au contraire, à part quelques dictatures retentissantes, qui elles-mêmes se proclament populaires, on voit de vieux pays traditionnellement monarchiques, comme l'Angleterre, se proclamer, par la bouche même de leurs souverains, des « démocraties ». Ce sont là des conjonctures, dont le moraliste doit tenir compte, non point pour sacrifier au goût du jour, mais pour donner des solutions adéquates en tenant compte de la part plus ou moins grande que les constitutions elles-mêmes font à la communauté populaire dans la gestion des affaires de l'État.

4. Enfin il semble qu'il faille faire entrer en ligne de compte la considération de quelques maladies politico-sociales propres à notre temps. En effet, alors que les gouvernements paraissent s'orienter vers des formes plus ou moins populaires et qu'ils proclament leur identité avec la nation, on constate trop souvent que le pouvoir est, en réalité, entre les mains de minorités qui s'efforcent de se maintenir en faisant peser sur l'ensemble des citoyens une oppression très voisine de la tyrannie. Celle-ci s'exerce, non seulement sur les corps, mais encore sur les âmes, par le moyen de la propagande (presse, radiophonie, cinéma), du mensonge ou de l'intimidation : tout cela au nom d'une idéologie le plus souvent étrangère au bien commun et à laquelle tout est sacrifié, même la justice et la vérité. On en vient à ce point où, selon le mot de Pie XI, « les bases mêmes de l'autorité se trouvent sapées ». C'est le cas de répéter : *corruptio optimi pessima*. Pareil régime peut encore conserver les formes extérieures de la légalité, en réalité il a cessé d'être légitime.

2° *La doctrine de l'Église.* — Sur le point précis du tyrannicide, les actes officiels de l'Église sont rares. Aucune encyclique récente n'a abordé la question. Les textes que nous possédons ont une certaine antiquité. Rappelons-en la lettre pour en dégager ensuite l'esprit.

1. *La lettre.* — C'est à la VIIIe session du concile de Constance que fut condamnée cette proposition extraite des erreurs de Wiclef : *Populares possunt ad suum arbitrium dominos delinquentes corrigere*, Prop. 17, Denz.-Bannw., n. 597. C'est une théorie anarchique qui livre pratiquement le représentant du pouvoir au caprice de la foule. Nul doute que le tyrannicide, qui est le degré suprême de la « correction », ne tombe sous la réprobation; mais c'est surtout son caractère arbitraire qui semble condamné. Nous avons cité intégralement d'autre part, ci-dessus, col. 1994, à propos de Jean Petit, la proposition soumise au même concile dans sa XVe session, 6 juillet 1415, cf. Denz.-Bannw., n. 690, et qui fut condamnée comme « erronée, hérétique, scandaleuse, ouvrant la voie à la fourberie aux intrigues, mensonges, trahisons et parjures ». Mais, ainsi que nous l'avons souligné, l'énoncé contient une telle accumulation d'hypothèses et de conditions que les qualificatifs ont l'air de s'appliquer à un ensemble particulièrement odieux de violations du droit naturel. Il y est affirmé en effet que *tout* tyran, sans aucune distinction, non seulement peut, mais *doit* être tué; que c'est une chose non seulement licite, mais *méritoire*, nonobstant la qualité de sujet et de vassal. Quant aux moyens, il n'y a à reculer ni devant la « conspiration, ni devant la flatterie ou l'adulation », pourvu que le but soit atteint. Le serment prêté au tyran ou le pacte conclu avec lui ne sont pas des obstacles; et, pour accomplir le meurtre, il n'y a pas à attendre la sentence du juge ni l'ordre de qui que ce soit... Après une telle énumération, il n'y a pas à s'étonner de la sentence. Mais on ne saurait en conclure que tout tyrannicide y soit condamné sans appel. Bien plus, les dernières lignes permettraient même de supposer qu'un juge pourrait, dans certains cas, prononcer légitimement une sentence capitale contre le tyran et donner l'ordre de l'exécuter. De toutes façons, la portée de la condamnation ne saurait être ni générale ni absolue.

Deux années auparavant, un synode parisien présidé par l'évêque et le grand inquisiteur s'était tenu pour examiner neuf propositions attribuées au même Jean Petit et que Gerson s'efforça, mais en vain, de faire condamner au concile de Constance. Cf. Dupin, *Opera Gersonii*, t. V, col. 322; Hefele-Leclercq, *Hist. des conc.*, t. VII *a*, p. 293, note 3. La première de ces propositions était ainsi conçue : « Il est permis à tout sujet, sans en avoir reçu ordre ou mandat de quiconque, en vertu des seules lois naturelle, morale et divine, de tuer ou faire tuer tout tyran qui, par avarice, fraude, sortilège ou mauvais sort, complote contre la vie de son roi et souverain, pour s'emparer de son très noble et suprême pouvoir. Et cela est non seulement licite, mais honorable et méritoire, surtout lorsque le tyran a une telle puissance que la justice ne peut s'exercer correctement au-dessus de lui. » Cette proposition fut déclarée *erronea in fide et multipliciter scandalosa.* Dans sa teneur, elle ne fait que condamner une erreur rejetée par l'ensemble des théologiens, à savoir qu'un simple particulier, fût-il le sujet du monarque attaqué, peut s'instituer de lui-même justicier d'un tyran qui médite d'usurper le trône d'un prince légitime. En résumé, ces textes nous fournissent assez peu de lumière sur la moralité des différents cas de tyrannicide.

2. *L'esprit.* — Si de la lettre nous passons à l'esprit, il est clair que l'Église est à la fois une école de respect et l'ennemie déclarée de tout faux culte. Gardienne de la vraie religion, elle a pour mission de garantir les hommes contre tout excès. Autant elle courbe ses sujets dans l'obéissance aux représentants d'un pouvoir légitime, autant elle répudie le fétichisme de l'autorité cultivée pour elle-même. Si, dans les cas où cette autorité abuse de son pouvoir, l'Église ne permet pas à ses sujets de se soulever de leur propre chef, cf. *Apostolici muneris*, 18 décembre 1878, Denz.-Bannw., n. 1850, c'est moins par respect pour une autorité « qui perd sa force en renversant l'ordre de la justice », que pour « sauvegarder l'ordre public et éviter de plus grands maux ». En règle générale, l'Église a horreur du sang, *abhorret a sanguine;* c'est pourquoi même dans les cas d'oppression extrême, elle recom-

mande la patience, la pénitence et la prière. Cf. Noldin, *Summa theol. mor.*, *De præceptis*, Inspruck, 1938, n. 312, nota.

Cependant elle ne va pas jusqu'à faire de la passivité une règle absolue dans tous les cas et toutes les hypothèses. Dans les conjonctures extrêmes, ainsi que l'a souligné Pie XI, malgré son amour de la paix, elle n'interdit pas la défense même par la force. Cette défense pourrait-elle aller jusqu'au meurtre du tyran et, tranchons le mot, jusqu'à l'assassinat, en prenant ce mot dans toute son acception juridique? C'est la dernière question qu'il nous reste à examiner.

3° *Les solutions qui paraissent acceptables.* — Elles concernent soit le cas du simple particulier en face du tyran, soit le cas de la nation opprimée par un pouvoir tyrannique.

1. *Le simple citoyen.* — *a)* Il lui est toujours permis de se défendre contre un tyran (soit de régime, soit d'usurpation) qui prendrait à son égard l'attitude d'un injuste agresseur. Sans doute, comme tout autre, il devra garder le *moderamen inculpatæ tutelæ*, mais son droit s'étendra jusqu'au meurtre de l'agresseur inclusivement, si cela est nécessaire pour sa propre sauvegarde. Il ne nous semble pas possible d'accepter l'opinion de quelques théologiens, par ailleurs très respectables, qui font au simple particulier injustement attaqué une obligation de subir la mort, plutôt que de la donner à un personnage utile à la nation. En réalité, on ne voit pas bien comment un coquin, fût-il couronné, serait plus utile à la nation qu'un homme honnête et innocent! D'ailleurs la nature a parlé : l'instinct de la conservation aussi bien que l'ordre dans la charité donnent à la victime le droit de se défendre. Ce droit ne constitue pourtant pas un devoir, une obligation : la victime pourra *ordinairement* y renoncer. Bien plus, la charité pourrait l'obliger dans certains cas, à exposer sa propre vie plutôt que de provoquer, par le meurtre du prince, des troubles graves et des dommages certains et irréparables dans la nation. L'obligation, quand elle existe, sera toujours de charité, non de justice.

b) Un simple citoyen pourrait recevoir du prince légitime le mandat d'exécuter un usurpateur en acte. Il pourrait aussi recevoir un ordre semblable de la nation en état de guerre juste contre un tyran de régime. Mais on notera alors que, dans ces deux cas, l'exécuteur n'est plus un simple particulier, mais bien un agent officiel d'un pouvoir légitime ou du moins « établi ». A l'encontre de Gury-Palmieri, nous ne pensons pas que ce mandat puisse être « présumé », car tout homicide reste soumis au *moderamen inculpatæ tutelæ.* Or, même si la nation s'est légitimement soulevée contre le prince, ce n'est pas à un simple particulier de juger si la mort du tyran est le seul et indispensable moyen de salut de la chose publique. Cependant si le tyran avait été justement et régulièrement condamné à mort, tout citoyen pourrait légitimement présumer le mandat d'exécution.

2. *Le cas de la nation.* — *a)* Dans les cas extrêmes de *tyrannie de gouvernement*, alors que tous les moyens pacifiques ont été employés pour sauvegarder la chose publique, il est du devoir de la nation, dit Léon XIII, de « pourvoir à elle-même ». Cela n'exclut nullement d'ailleurs le devoir de recourir à Dieu par la prière et la pénitence et de poursuivre l'amendement moral des citoyens, selon les recommandations du même pontife, à la suite de saint Thomas. Mais les abus peuvent être tels, que l'organisation défensive des citoyens, même avec recours aux méthodes violentes, peut être légitimement envisagée, de l'aveu de Pie XI. Si la protection des citoyens et la sauvegarde du bien commun exigeaient alors la condamnation à mort du tyran et l'exécution de cette sentence, une telle mesure pourrait-elle être envisagée légitimement? Suarez, nous l'avons vu, répondait par l'affirmative, à la suite de Gerson. Cf. *Defensio fidei*, l. VI, c. IV, n. 7. Cette opinion a été traitée assez durement par saint Alphonse. Peut-être celui-ci parlerait-il autrement aujourd'hui, alors que les constitutions ont pris un caractère plus démocratique. D'ailleurs les raisons qu'il apporte à l'appui de sa doctrine ne sont guère valables dans les cas extrêmes envisagés de sang-froid par Pie XI et dont nous traitons ici. Le pouvoir qui, ayant foulé aux pieds toutes les lois de la justice et de la vérité, renverse ainsi les fondements mêmes de l'autorité, n'est plus un pouvoir légitime, même s'il conserve extérieurement les signes de la légalité. Dès lors, il n'est plus tout à fait exact d'affirmer, à la suite de saint Thomas et de saint Alphonse, que semblable personnage « ne relève que de Dieu », qu'il est « supérieur à la nation » et ne peut « être jugé par personne ici-bas »; en réalité et, quelles que soient les apparences, il est « découronné ».

La question serait sans doute plus claire encore, si la constitution elle-même, comme le suppose Merkelbach, réservait à la nation le châtiment du prince dans de telles conjonctures. Mais cela ne nous paraît pas nécessaire, attendu que la nation, c'est-à-dire pratiquement les *optimates*, ont à juger non plus un authentique dépositaire de l'autorité, mais un grand malfaiteur public. Si le salut de la nation est à ce prix, nous ne voyons pas de quel droit on lui enlèverait cette faculté naturelle de « pourvoir à elle-même ». Le droit public moderne est plutôt d'accord avec Suarez et Gerson; nous n'oserions affirmer qu'il a tort. Pratiquement, en raison des formes plutôt démocratiques que revêtent les gouvernements de notre époque, il sera extrêmement rare que le tyrannicide soit l'unique moyen de pourvoir au salut de la cité. Et pourtant, quelques récents exemples de tyrannies nous semblent des raisons suffisantes pour maintenir l'affirmation du droit, même si, en fait, l'usage en demeure extrêmement limité.

b) Le cas du *tyran d'usurpation* est moins épineux. Si, comme le suppose saint Alphonse, il est déjà « seigneur actuel », en possession pacifique du pouvoir, il a déjà qualité de « pouvoir établi » et son cas diffère à peine de celui du tyran de gouvernement. En effet, pour que le prince dépossédé puisse à bon droit susciter une guerre contre lui et ordonner sa mise à mort, il faudrait que la légitimité de ce prince fût encore intègre. Or, précisément elle s'amenuise dans la mesure même où s'établit le pouvoir de l'usurpateur et s'affermit la possession pacifique de ce même pouvoir. En pratique, la persistance de la légitimité et des droits du prince déchu supposerait : que le tyran n'avait et n'a encore aucun droit au pouvoir; que la nation n'est pas opposée au meurtre de l'usurpateur; que par conséquent elle a conservé sa foi au souverain déchu; qu'il n'existe pas de supérieur auquel on pourrait avoir recours ni aucun autre moyen efficace, pour dirimer pacifiquement le conflit; enfin, que le meurtre du tyran usurpateur n'entraînera pas des maux plus grands pour la nation.

Lorsque l'intrus est encore en acte d'usurpation et n'a pas encore acquis la qualité de gouvernement de fait, le cas est clair. Il peut être mis à mort, non pas par tout citoyen, mais par celui qui est en état de légitime défense. De plus, il peut être tué sur ordre ou au nom du prince légitime, ainsi qu'au cours d'une guerre entreprise contre lui par l'ensemble de la nation. Pratiquement, sauf s'il s'agit d'un criminel de droit commun, on se contente aujourd'hui d'arrêter, d'emprisonner ou d'exiler l'usurpateur ou l'agitateur public. Cela est tout à fait conforme à la morale naturelle, qui demande dans tout acte de

défense l'observation du *moderamen*. Mais cela n'enlève pas au prince ou à la nation le droit d'user de plus de rigueur, toutes les fois que la mort du coupable est nécessaire, soit pour châtier l'usurpateur qualifié, soit pour sauvegarder la paix publique.

4° *Conclusion*. — On voit dans quel sens nous pensons que doivent être réformées ou du moins nuancées certaines affirmations de moralistes, même contemporains, qui proclament sans distinction, « qu'il n'est jamais permis de mettre à mort un tyran »... Le point de vue auquel ils se placent est sans doute la sauvegarde du principe d'autorité, si fondamental dans une société et si gravement battu en brèche en ces derniers temps. Mais ce point de vue ne doit pas faire oublier le souci de la personne humaine et surtout la sauvegarde du bien commun, auquel l'autorité elle-même reste subordonnée. Une prise de position aussi absolue nous semble entachée d'une double erreur de perspective : tout d'abord l'adoption d'opinions anciennes, qui étaient justes à une époque où l'existence d'un suzerain permettait des solutions pacifiques, et en des temps où la tyrannie n'avait pas à son service des moyens de pression qui pratiquement laissent le peuple sans défense. En second lieu, beaucoup ont été hypnotisés par ce principe, très juste d'ailleurs, qu'un inférieur ne saurait juger, encore moins condamner à mort un supérieur. Mais précisément, il s'agit de savoir où est le supérieur. Ce n'est pas toujours et nécessairement le tyran.

En résumé, le tyrannicide, hormis le cas de légitime défense en cas d'agression injuste, n'est pleinement licite que lorsque le tyran ou bien n'est pas encore, ou bien a cessé d'être le « prince ». Dès lors que le tyran est devenu ou qu'il est encore le représentant authentique de l'autorité, nul ne saurait attenter légitimement à sa vie. Nous n'ignorons pas les anxiétés et les conflits douloureux que cette solution laisse pratiquement subsister entre un pouvoir plus ou moins capable ou plus ou moins digne et le bien commun des citoyens. Il n'est pas douteux toutefois que les régimes politiques modernes qui se proclament « gouvernements d'opinion » ou du moins ont besoin de l'appui de l'opinion, offrent aux citoyens des moyens plus pacifiques et pourtant efficaces d'éliminer les tyrans et de faire disparaître les lois injustes. Au nombre de ces moyens, il faut citer les campagnes d'opinion (ce qui suppose une certaine liberté de la parole, de la presse, de la radiophonie, etc...), le choix de représentants dignes, la pétition ou le referendum, les associations et les réunions de masse (meetings).

On trouvera l'enseignement officiel de l'Église dans les encycliques des papes, spécialement de Léon XIII (citées ici d'après l'édition française de la Bonne Presse), Pie XI et Pie XII, ainsi que dans les actes des conciles. Les diverses théologies morales ont d'autre part traité ou du moins effleuré le sujet; les principaux auteurs ont été cités au cours de l'article.

Les ouvrages contemporains ci-après pourront être consultés pour l'exposé du droit, la connaissance de l'histoire, ou enfin pour l'étude des diverses solutions données à la question. — Nous mettons en tête quelques ouvrages anciens : Buchanan, *De jure regni apud Scotos*, 1579; Cl. Joly, *Recueil de maximes véritables et importantes pour l'institution d'un roi*, Paris, 1652; Turquet de Mayerne, *Monarchie aristo-démocratique*, Paris, 1611; sans compter les ouvrages cités au cours de l'article.

J. Barthélemy, *La crise de la démocratie contemporaine*, Paris, 1931; Bélorgey, *Le respect et l'obéissance due aux pouvoirs constitués*, Dijon, 1928; Beudant, *Le droit individuel et l'État*, 3e éd., Paris, 1920; Carrière, *De justitia et jure*, Paris, 1839; Castelein, *Droit naturel*, Paris, 1903; De Cepeda, *Éléments de droit naturel*, trad. Onclair, Paris, 1890; Chénon, *Histoire générale du droit français*, Paris, 1926; le même, *Le rôle social de l'Église*, Paris, 1922; Crahay, *La politique de saint Thomas d'Aquin*, Louvain, 1896; Y. de la Brière, *Origine du pouvoir politique*, dans *Dict. apologétique de la foi catholique*, Paris, 1923; Deploige, *Le conflit de la morale et de la sociologie*, Louvain, 1911; Desjardin, *De la liberté politique dans l'État moderne*, Paris, 1894; Devès, *Le droit divin et la souveraineté populaire*, Paris, 1905; Douarche, *De tyrannicidio apud scriptores decimi sexti sæculi* (thèse), Paris, 1888; Duguit, *Traité de droit constitutionnel*, Paris, 1921; Duthoit, *Aux confins de la morale et du droit public*, Paris, 1919; Egger, *Études d'histoire et de morale sur le meurtre politique chez les Grecs et les Romains*, dans *Mémoires de la Royale Académie de Turin*, Turin, 1866; Faguet, *Politiques et moralistes du XIXe siècle*, 5e éd., Paris, 1891; Forbes, *Les bases de la morale ou la synthèse de la morale et du droit devant la raison*, Paris, 1899; Gény, *Science et technique en droit privé positif*, Paris, 1914; Gordon, *Les nouvelles constitutions européennes et le rôle du chef de l'État*, Paris, 1932; Mgr d'Hulst, *La morale du citoyen*, Carême de 1895, Paris, 1895; Paul Janet, *Hist. de la science politique dans ses rapports avec la morale*, Paris, 1872, 2e éd.; Lallement, *Principes catholiques d'action civique*, Paris, 1934; Leclercq, *Leçons de droit naturel*, 2e éd., Namur, 1933, t. II, *l'État ou la politique* ; Leroy-Beaulieu, *L'État moderne et ses fonctions*, 3e éd., Paris, 1900; Magnin, *L'État, conception païenne et conception chrétienne*, Paris, 1927; Maurras, *La démocratie religieuse*, Paris, 1921; le même, *Enquête sur la monarchie*, Paris, 1924; Montagne, *Études sur l'origine de la société*, Paris, 1900; de Pascal, *Philosophie morale et sociale*, Paris, 1896; Parisis, *La démocratie devant l'enseignement catholique*, Paris, 1849; Nys, *Les théories politiques et le droit international en France au XVIIe siècle*, 2e éd., Paris, 1899; Reclus, *L'évolution, la révolution et l'idéal anarchique*, Paris, 1902; Riquet, *Sa Majesté la Loi*, Paris, 1924; Rothe, *Traité de droit naturel théorique et appliqué*, Paris, 1885; Salsmans, *Droit et morale*, Bruges, 1925; de la Servière, art. *Tyrannicide*, dans *Diction. apologétique*, 1928; de la Taille, *En face du pouvoir*, Tours, 1910; le même, art. *Insurrection*, dans *Diction. apologétique*, Paris, 1914; Taparelli d'Azeglio, *Essai théorique de droit naturel*, 3e éd., Paris, 1883; Albert Valensin, *Traité de droit naturel*, Paris, 1921; de Vareilles-Sommière, *Les principes fondamentaux du droit*, Paris, 1889; Vermeersch, *Principes de morale sociale*, Paris, 1922; Vialatoux, *Morale et politique*, Paris, 1931; von Gierke, *Les théories politiques au Moyen Age*, trad. de Pange, Paris, 1914; Waffelaert, *Étude de théologie morale sur l'obligation en conscience des lois civiles*, Tournai, 1884.

On trouvera dans les *Études*, t. CLXXXIII, CLXXXV et CLXXXVI (années 1925-1926) les réponses à l'enquête du P. Riquet sur *Sa majesté la Loi*. Voir aussi dans la *Vie intellectuelle*, les articles du P. Spicq et de dom Sturzo sur *La soumission aux pouvoirs établis* et le *Droit de révolte*, t. LII, p. 165; t. LIV, p. 165; t. LVIII, p. 395 (année 1937-1938). Dans *Periodica de re morali, canonica, liturgica*, Rome, t. XXVI (1937), *De catholicorum civium officiis secundum doctrinam Leonis papæ XIII*, p. 129, et le commentaire de l'encyclique *Firmissimam constantiam*, concernant le droit de sédition, p. 338. L'*Ami du clergé* a traité de la rébellion et de la sédition, t. XVII, 1895, p. 272; t. XXXV, 1913, p. 215; t. XLIV, 1927, p. 762.

A. Bride

TYRRELL Georges (1861-1909), un des principaux animateurs du modernisme. I. Vie. II. Œuvres. III. Doctrine.

I. Vie. — Par sa naissance (Dublin, 6 février 1861) et sa première éducation, il appartenait au calvinisme le plus strict. Mais une crise religieuse précoce inclina d'abord son âme inquiète vers la Haute-Église et, bientôt après, vers le catholicisme, dont il fit profession en se donnant, au cours de sa 17e année, à la compagnie de Jésus (1879).

1° *Période catholique*. — Un moment consacré aux œuvres paroissiales, puis à l'enseignement de la philosophie au collège de Stonyhurst (1894-1896) où il se fit remarquer par son thomisme intégral, il fut définitivement attaché au ministère de la prédication. L'originalité de sa manière lui valut un prompt succès, que de petits livres de spiritualité ne tardèrent pas à prolonger auprès d'un plus large public. Sa collaboration régulière au *Month*, à partir de 1896, acheva de le mettre au rang des apologistes les plus distingués.

Cependant une évolution intime s'accomplissait en lui sous l'influence des grands théologiens libéraux anglais Mathew Arnold et B. Jowett, puis de la philosophie allemande que lui faisait connaître son ami le baron Fr. von Hügel, grâce auquel il était également initié à l'école française du dogmatisme moral et de l' « action », ainsi qu'à la critique d'A. Loisy. D'où le besoin finit par s'imposer à lui de rénover l'enseignement de la foi catholique en subordonnant le caractère intellectuel de la révélation aux émotions de la piété, la valeur absolue du dogme à la caducité de ses formules, le rôle de l'Église aux poussées de l'Esprit. Au triomphe de ce « modernisme » il allait vouer désormais toutes les ressources de son esprit subtil et de son tempérament passionné.

2° *Période moderniste.* — Ses nouvelles tendances qui filtraient à peine dans ses productions publiques, auxquelles les milieux étrangers commençaient à prendre un intérêt de plus en plus vif, s'exprimaient nettement dans des publications clandestines, qui se multiplièrent à partir de 1902 et que la presse finit par ébruiter. Aussi le général des jésuites, auprès de qui G. Tyrrell était justement en train de négocier administrativement sa sortie, prononça-t-il d'autorité son exclusion (1er février 1906). Mesure qui lui enlevait de plein droit toute situation et tous pouvoirs ecclésiastiques, dès là qu'il se trouvait congédié de la compagnie *sine episcopo receptore.*

Recueilli par Miss Petre dans la maison de famille qu'elle dirigeait à Storrington, G. Tyrrell mit à profit sa liberté pour entreprendre une campagne d'agitation et de propagande, où les lettres et notes relatives à son cas personnel destinées aux journaux de tous les pays s'ajoutaient aux livres de circonstance et aux articles de revue dans lesquels il plaidait avec ardeur la cause du « modernisme » doctrinal. L'encyclique *Pascendi* provoqua de sa part des protestations indignées dans le *Giornale d'Italia* du 26 septembre, puis dans le *Times* des 30 septembre et 1er octobre 1907. Ce qui lui valut, dès le 22 octobre, une sentence de Rome aux termes de laquelle il était « privé des sacrements ».

Plus intraitable que jamais, il prônait « l'excommunication salutaire ». Tenté parfois de revenir à l'anglicanisme, il préférait s'attacher à la communion catholique, sauf à rêver que s'organisât « un fort noyau d'excommuniés qui constitueraient une protestation vivante contre la papauté ». En attendant, il payait de sa personne tant dans les revues de langue anglaise que dans le *Rinnovamento* de Milan et autres feuilles italiennes qui s'efforçaient de combattre le bon combat pour la modernisation de l'Église. Au cardinal Mercier, qui l'avait nommément cité comme adepte du « modernisme » dans son mandement pour le carême de 1908, il répliquait par un livre où il dénonçait le « médiévalisme » du catholicisme actuel et en préparait un autre où il montrerait le christianisme luimême « à la croisée des chemins ».

C'est au milieu de cette activité débordante que la mort surprit l'impétueux sectaire le 15 juillet 1909, sans qu'il pût se réconcilier avec cette Église de son choix dont il ne cessa pas un instant de se dire — et de se croire — le défenseur contre l'aveuglement de ses chefs.

II. Œuvres. — De ses nombreuses publications, seules méritent d'être ici retenues celles qui intéressent de près ou de loin la théologie. Échelonnées sur tout le cours de sa carrière, elles en reflètent l'histoire et en marquent l'évolution.

1° *Avant la crise.* — Littérature pieuse et apologétique religieuse au jour le jour se partagèrent ses premiers travaux : *Nova et vetera*, 1897 (trad. fr. par A. Clément, Paris, 1905); *Hard sayings*, 1898 (trad. fr. par A. Clément : *Dures paroles*, Paris, 1907); *On external religion*, 1899 (trad. fr. par Aug. Léger : *La religion extérieure*, 1902); *Oil and wine*, 1900 (imprimé seulement à titre confidentiel); *The faith of the millions*, 1901, réunion en deux volumes des principaux « essais » parus dans le *Month* depuis 1896, parmi lesquels se distingue un article plus important, où se trouve déjà contenu le germe de sa doctrine postérieure, sur « les rapports de la théologie et de la piété ».

2° *Préparation de la crise.* — Écrits pseudonymes : « Dr Ernest Engels », *Religion as a factor of life*, 1902 (trad. ital. par S. Gelli, pseudonyme de R. Murri : *Psicologia della religione*, Rome, 1905); « Hilaire Bourdon », *The Church and the future*, 1903. — Écrits avérés : *Lex orandi*, 1903, où se retrouve en substance, avec l'*Imprimatur* de la compagnie, le fond plus ou moins remanié de la brochure clandestine d' « Ernest Engels »; *Lex credendi*, 1906, ouvrage de caractère plutôt pieux et de fond assez équilibré, qui consiste surtout dans un commentaire mystique du *Pater.*

3° *Explosion de la crise.* — *A much abused letter*, 1906, reprise publique, augmentée de « réflexions sur le catholicisme », de la « Lettre confidentielle » — toute fictive d'ailleurs — « à un ami professeur d'anthropologie », qui circulait sous le manteau depuis 1904 et dont la divulgation intempestive par le *Corriere della sera*, le 31 décembre 1905, avait amené le général des jésuites à prononcer la peine d'exclusion contre G. Tyrrell; *Through Scylla and Charybdis*, 1907, recueil d'articles divers parus au cours des années précédentes en vue de frayer une sorte de *via media*, sur la base de l'expérience mystique, entre le dogmatisme de l'Église et le pragmatisme purement utilitaire de la pensée moderne : l'auteur y reproduit en particulier les pages qui avaient été reçues dans le *Month* de janvier 1904, sous le titre de *Semper eadem*, où il dénonçait à mots couverts la faillite de la conception newmanienne du développement et dont la rédaction subtile avait surpris la vigilance des éditeurs ainsi que de la plupart des lecteurs.

4° *Paroxysme de la crise.* — A la condamnation portée contre le modernisme par ce qu'il appelait l'encyclique *Perdendi gregis*, sa plume féconde opposait tour à tour : *L'excommunication salutaire*, dans la *Grande Revue* du 10 octobre 1907, t. xlv, p. 661-672 (notes qui dataient, en réalité, du 18 mai 1904); *The programme of modernism*, Londres, 1908, traduction d'*Il programma dei modernisti*, manifeste anonyme lancé à Rome par Ern. Buonaiuti dès le 28 octobre 1907; *Mediaevalism*, Londres, 1908, réplique au mandement du cardinal Mercier; *Christianity at the crossroads*, 1909 (œuvre posthume dont la préface est datée du 29 juin 1909); *Essays on faith and immortality*, 1914, fragments groupés après sa mort par les soins de ses amis.

A mesure que la crise moderniste prenait les allures d'un mouvement international, les principaux ouvrages de G. Tyrrell bénéficièrent de traductions jusqu'en Allemagne et en Italie. Chez nous la « Bibliothèque de critique religieuse » éditée par la maison Nourry publiait successivement : *Lettre à un professeur d'anthropologie*, 1908; *Suis-je catholique? Examen de conscience d'un moderniste.* Réponse au mandement quadragésimal de Son Éminence le cardinal Mercier, 1908; *De Charybde en Scylla.* Ancienne et nouvelle théologie, 1910; *Le christianisme à la croisée des chemins*, 1911.

III. Doctrine. — Autant il serait peut-être excessif de chercher, à travers cette littérature de guerre, un système cohérent, autant se dessinent avec une suffisante clarté les grandes lignes de la pensée novatrice qui s'y exprimait à bâtons rompus.

1° *Principes directeurs.* — 1. Dans l'ordre de la philosophie religieuse, le seul où il pût prétendre à une

certaine originalité, G. Tyrrell professa de bonne heure ce qu'il nommait « un agnosticisme tempéré », qui s'étendit bientôt des systématisations théologiques au concept même de révélation. Celle-ci était, à ses yeux, une *lex orandi* avant d'être une *lex credendi* et les termes simples qui la constituent étaient confiées à l'Église qui devait en assurer la direction fondamentale au prix de multiples traductions. Dans ce travail, une large place, à côté de la hiérarchie, revenait à la conscience des simples chrétiens. Il y eut toujours, chez G. Tyrrell, un fond de « protestantisme inavoué, pallié mais jamais éliminé ». L. de Grandmaison, dans *Études*, t. CXLII, 1915, p. 99.

2. « En fait d'histoire et de sciences bibliques, Tyrrell ne fut jamais qu'un disciple, d'autant plus dépendant de ses maîtres nouveaux qu'il se méfiait davantage de ceux qu'il avait quittés. » J.-V. Bainvel, dans *Études*, t. CXXIII, 1910, p. 741. De ces « maîtres », le principal, pour ne pas dire le seul, fut toujours A. Loisy, dont il acceptait docilement les pires postulats.

2° *Applications : Nature du sentiment religieux.* — C'est autour de ce thème que roulait, en majeure partie, la plaquette du « Dr Ernest Engels ».

1. En soi, la *religion* se ramène au « sens de l'absolu ». Plus tard seulement l'intelligence humaine s'efforce de traduire en concepts cette primitive intuition. Dans cette œuvre, elle n'aboutit d'ailleurs qu'à des symboles « spéculativement faux mais pratiquement vrais » (p. 6-8) : c'est à la vie morale, en effet, qu'il appartient de nous faire sentir Dieu comme la suprême volonté que nous devons aimer et servir.

2. Parce que le monde religieux ne se manifeste que progressivement, on peut parler de *révélation*. A chacune de ses étapes correspond le désir d'une autre et l'effort pour la provoquer : c'est en quoi consiste l'*inspiration*. Si toute les religions portent jusqu'à un certain point ce double caractère, il se vérifie surtout chez les prophètes d'Israël (p. 13-15), dont le Christ achève la lignée.

3. Héritier de cette tradition, le *christianisme*, par sa prédication de l'amour divin, par sa doctrine de la grâce et des sacrements, est l'éducateur par excellence des volontés (p. 24-31). Le secret de sa valeur est dans la vie qu'il est capable d'infuser aux âmes (p. 32-37). Mais c'est à condition de lui appliquer la parole évangélique : *Spiritus est qui vivificat*, en subordonnant à sa fécondité religieuse les conceptions intellectuelles dont il s'est chargé au cours des temps (p. 50-51). Un essai d'explication pragmatiste du *Credo* (p. 57-58) accompagnait cet exposé.

3° *Application : Rôle de l'Église.* — Cette philosophie religieuse se prolongeait en une ecclésiologie, dont le programme était tracé par le « petit livre gris » d' « Hilaire Bourdon ».

1. *Partie négative.* — Sous sa forme traditionnelle, le catholicisme est caduc : la critique biblique en a ruiné les fondements (p. 7-19) et l'histoire des dogmes lui enlève tous ses droits à l'infaillibilité (p. 19-22). La Curie romaine, avec son despotisme désuet, ne fait que révéler aux yeux de tous la gravité du mal.

2. *Partie positive.* — Étant donné que le christianisme est moins une doctrine qu'un esprit, l'Église a pour mission essentielle de se faire l'école de la charité divine ici-bas (p. 33-84). Comme expression de la vérité, ses dogmes ne sont qu'une « approximation nécessairement faillible » (p. 95) : ils ne peuvent passer pour infaillibles que dans la mesure où ils se montrent générateurs de vie et d'action. A ce titre, ils s'expriment tout d'abord dans la conscience des fidèles, d'où les formules officielles ne font que les dégager (p. 101). De ce *consensus fidelium* la hiérarchie n'est que l'interprète, sous l'impulsion de l'esprit du Christ qui est l'unique règle de foi (p. 112-113) : l'infaillibilité du pape, en particulier, n'a pas d'autre sens (p. 108-109).

3. *Conséquences pratiques.* — Il reste à l'Église telle que nous la voyons le mérite de représenter en fait l'idée nécessaire d'un christianisme organisé. Le Christ se retrouve en elle, moyennant de remonter à la foi qui l'anime à travers la lettre de son enseignement (p. 142-150). Aux plus éclairés de ses fils le devoir s'impose de rester dans son sein pour travailler à sa transformation (p. 155-163) : en quoi ils ressemblent aux bons citoyens qui ne combattent leur gouvernement que pour mieux servir le pays. De même donc que le judaïsme a fait place au christianisme, on peut entrevoir, à la limite, « que le catholicisme ait à mourir pour revivre sous une forme plus large et plus élevée ». *A much abused letter*, p. 89.

Pragmatisme agnostique et évolutionniste dans la notion de la révélation et du dogme; mysticisme individualiste d'origine protestante dans la conception de l'Église et de son magistère : les œuvres postérieures de G. Tyrrell n'ont guère ajouté à ce programme initial. Aussi bien est-ce à lui notoirement que la synthèse du « modernisme » construite par l'encyclique *Pascendi* doit le plus de son architecture et de ses matériaux.

I. MILIEU. — Ern. Dimnet, *La pensée catholique dans l'Angleterre contemporaine*, Paris, 1906; A. Lilley, *Modernism. A record and a review*, Londres, 1908; A. Bawkes, *Studies in modernism*, Londres, 1913; A. Houtin, *Histoire du modernisme catholique*, Paris, 1913; J. Rivière, *Le modernisme dans l'Église. Étude d'histoire religieuse contemporaine*, Paris, 1929 (résumé ici même à l'art. MODERNISME, t. X, col. 2009-2047); M.-D. Petre, *Modernism. Its failure and his fruits*, Londres, 1918; Percy Gardner, *Modernism in the english Church*, Paris, 1926; A.-R. Vidler (anglican libéral), *The modernist movement in the Roman Church*, Cambridge, 1934 (recension par J. Rivière, *La crise moderniste devant l'opinion d'aujourd'hui*, dans *Revue des sciences religieuses*, t. XX, 1940, p. 140-157); A. Loisy, *Mémoires*, Paris, 1930-1931; P. Sabatier, *Les modernistes*, Paris, 1909.

II. BIOGRAPHIE. — 1. *Sources :* M.-D. Petre, *Autobiography and life of George Tyrrell*, Londres, 1912 (trad. ital., Milan, 1915); *G. Tyrrell's letters (1898-1909)*, Londres, 1920; Fr. von Hügel, *Selected letters*, éd. Holland, Londres, 1927; L. Gougaud, *Le modernisme en Angleterre*, dans *Revue du clergé fr.*, t. LVII, 1909, p. 549-565; *Congrès d'histoire du christianisme*, t. III, Paris, 1928 (en l'honneur du jubilé d'A. Loisy).

2. *Monographies :* R. Gout (prot.), *L'affaire Tyrrell*, Paris, 1910 (paru d'abord dans la *Revue de théologie* publiée par la Faculté de théologie protestante de Montauban à partir de 1908); R. Thibaut, *Dom Columba Marmion*, Maredsous, 1929; J.-L. May (prot.), *Father Tyrrell and the modernist movement*, Londres, 1932; J.-J. Stam (prot.), *George Tyrrell*, Utrecht, 1938 (en néerlandais).

III. DISCUSSION DOCTRINALE. — A défaut d'une étude complète de sa théologie, qui reste encore à faire, quelques essais du premier jour méritent de survivre à l'actualité. — 1. Chez les protestants : « Hakluyt Egerton » (pseudonyme d'Arthur Boutwood), *Father Tyrrell's modernism*, Londres, 1909 (critique de *Through Scylla and Charybdis*). — 2. Chez les catholiques : Eug. Franon, *Un nouveau manifeste catholique d'agnosticisme*, dans *Bulletin de littérature eccl.*, 1903, p. 157-166 (sur la brochure du « Dr Ernest Engels »); *La philosophie religieuse du P. Tyrrell*, *ibid.*, 1906, p. 33-49; note anonyme de la « Rédaction », dans *Études*, t. CVI, 1906, p. 693-695; J. Lebreton, Chronique de théologie, dans *Revue pratique d'apologétique*, t. III, 1907, p. 542-550; *Catholicisme*, *ibid.*, t. IV, 1907, p. 526-548 (en réponse à *Théologisme* de G. Tyrrell, paru *ibid.*, p. 499-526); J.-V. Bainvel, *Le dernier livre de George Tyrrell*, dans *Études*, t. CXXIII, 1910, p. 737-775 (étude très irénique de l'ouvrage posthume : *Christianity at the cross-roads*).

J. RIVIÈRE.

U

UBAGHS, Gérard-Casimir, ecclésiastique et philosophe belge (1800-1875). — Ubaghs naquit à Bergues, dans le Limbourg, le 26 novembre 1800. Dès 1834, il fut pourvu d'une chaire de philosophie à l'université de Louvain. Son enseignement et les ouvrages qu'il écrivit pour le diffuser contribuèrent puissamment à répandre le système philosophique auquel on a donné le nom d'ontologisme. La position philosophique d'Ubaghs a été étudiée ici même, art. Ontologisme, t. xi, col. 1001, 1037, 1048, 1050, 1059. Condamné par le Saint-Siège, Ubaghs se soumit et renonça à sa chaire. Il mourut à Louvain le 15 février 1875. Ses principaux ouvrages sont : *Logicæ seu philosophiæ elementa*, Louvain, 1834, 1860; *Theodiceæ elementa*, Louvain, 1841, 1863; *Essai d'idéologie ontologique*, 1869. Ubaghs a publié également *Du dynamisme considéré en lui-même et de ses rapports avec la sainte eucharistie*, 1852, 1868.

Jacob, *Note sur la vie et les travaux de G.-C. Ubaghs*, dans l'*Annuaire de l'université de Louvain*, 1876, p. 417 sq.; *Catholic Encyclopedia* (New-York), t. xv, p. 114; *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, t. v, Tubingue, 1931, col. 1335; Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. v, col. 1553; Reusch, *Der Index der verbotenen Bücher*, Bonn, 1885, t. ii, p. 1147-1152; Henry, *Le traditionalisme et l'ontologisme à l'université de Louvain*, 1922; M. de Wulf, *Histoire de la philosophie en Belgique*,

J. Mercier.

UBERTIN DE CASALE, d'abord frère mineur (1273-1317), puis bénédictin (1317-132?), l'un des chefs du mouvement des « spirituels ». — I. Vie. II. Œuvres et doctrine.

I. Vie. — Comme il a déjà été fréquemment question ici du chef des spirituels de Toscane, cf. t. xiv, col. 2523, 2527, 2530, nous nous contenterons de compléter sa biographie et de renvoyer aux articles déjà parus.

N...Ilia naquit, de famille noble, en 1259, au diocèse de Verceil, à Casale, en Piémont. En 1273, il reçut l'habit franciscain, sous le nom de frère Ubertin, bien probablement en quelque couvent de la province de Gênes. A partir de 1274, date de sa profession, deux chronologies, la traditionnelle et la moderne, se disputent sa biographie. Pour les raisons alléguées par M. Bihl, *Arch. franc. hist.*, t. iv, 1911, p. 597; t. vi, 1913, p. 207, et par A. Martini, *La Verna*, 1913, p. 329-332, nous adoptons, comme plus probable, la chronologie traditionnelle.

Son noviciat terminé, Ubertin partit pour le *Studium generale* de Paris où il devint maître en théologie et resta neuf ans. Il y suivit l'observance mitigée. De retour en Italie, vers 1283, il séjourna pendant quelques mois vraisemblablement dans un couvent de la province de Gênes. Vers 1284-1285, à l'occasion d'un voyage en Toscane, ayant fait rencontre d'Angèle de Foligno, toute dévouée aux franciscains rigoristes, Ubertin s'orienta dès lors vers les spirituels. Le 25 juillet 1285, il est à Greccio. Il s'y confesse au bienheureux Jean de Parme qui le met en garde contre la « communauté » et l'initie au joachimisme. La même année, après avoir visité les sanctuaires de Rome et d'Assise, il passe à Cortone pour y voir sainte Marguerite. Peut-être est-ce lors de ce passage que le spirituel fit connaissance en cette ville d'une pieuse fille qu'il appelle « la très dévote vierge Cécile de Florence » et qui l'initia « à la contemplation de la vie du Christ ». *Arb. vitæ*, prol., f° 11 v°; A. Martini, p. 336-337. Nommé lecteur en théologie, en 1285, au *Studium* franciscain de Santa-Croce à Florence, il y fait connaissance, en 1287, de Pierre de Jean Olieu qui achève de le gagner au rigorisme et au joachimisme. Ici t. xi, col. 984; t. xiv, col. 2538.

En 1289 Ubertin quitta le lectorat pour la prédication. Pendant dix ans le spirituel répandit, sans être inquiété, ses idées rigoristes et joachimites dans la Toscane, la Vallée de Spolète, la Marche d'Ancône. C'est probablement au cours de ces randonnées apostoliques que le missionnaire entra en relations avec le bienheureux Pierre de Sienne, du tiers-ordre franciscain, lequel lui donna d'utiles avis spirituels. Quant à un autre de ses amis et guides, le bienheureux Conrad d'Offida, frère mineur, on ignore où et dans quelles circonstances il le rencontra. *Arb. vitæ*, prol., f° 11 v°; l. V, c. iii, f° 215 r°.

Dès cette époque les spirituels de Toscane qu'il visite et réconforte saluent en lui leur chef incontesté. Une action qu'il entreprit en faveur des fratricelles, disciples persécutés d'Ange de Clareno, échoua totalement. Plus heureux dans sa lutte contre « l'hérésie de la liberté de l'esprit », cf. ici, t. xi, col. 804, il n'en eut pas moins, de ce chef, à supporter de nombreux déboires. *Arch. für Litt. und Kirch. Gesch. des M.-A.*, que nous citerons désormais *A. L. K. G.*, t. iii, p. 163.

Pris en affection, bien probablement vers la seconde moitié de l'an 1300, par le cardinal Napoléon Orsini, légat pontifical dans le duché de Spolète et protecteur des franciscains rigoristes, Ubertin est, cependant, cité à Rome, au début de 1304, pour avoir tonné à Pérouse contre l'Église charnelle et contre le pape Benoît XI. Une délégation de Pérugins, venue tout exprès à Rome, obtint la libération de l'imprudent orateur. Mais ses supérieurs le suspendirent de la prédication et, en mars 1304, le reléguèrent sur le mont Alverne. Après un an de silence, Ubertin mit, le 9 mars 1305, la première main à un grand ouvrage qu'il intitula : l'*Arbor vitæ crucifixæ Jesu* et qu'il termina le 28 septembre 1305. Sur ces entrefaites le cardinal Napoléon Orsini, nommé en 1306 légat en Italie centrale, réussit à s'attacher Ubertin en qualité « de chapelain et familier ». Toutefois, en 1308. Orsini, envoyé auprès de l'empereur Henri VII, partit pour l'Allemagne sans emmener son chapelain.

A la fin de cette même année 1308, on retrouve Ubertin à Rome avec les cardinaux Napoléon Orsini et Jacques Colonna. Il fait avec eux la reconnaissance des instruments de la Passion trouvés dans le cœur de Claire de Montefalco et il est guéri par celle-ci d'une hernie inguinale droite. Le miraculé « frère Ubertin de Casale, frère-mineur » est qualifié à cette occasion de

« fameux prédicateur, lecteur en théologie, chapelain et familier du cardinal Napoléon Orsini », preuve évidente que le spirituel était de nouveau au service d'Orsini. Toutefois le cardinal rentre en Avignon, le 12 juin 1309, sans son protégé. Vraisemblablement il le laissa sous la protection du cardinal Jacques Colonna, ami fidèle des spirituels. Il est probable qu'Ubertin arriva avec ce prince de l'Église en cour d'Avignon le 8 septembre 1310. *Rev. hist. francisc.*, t. II, 1925, p. 33.

Vers cette époque les spirituels, surtout ceux de Provence, sont cruellement persécutés. Pour faire cesser les sévices, les protecteurs des rigoristes s'adressent à Clément V et obtiennent du pape, à l'aurore du concile de Vienne, que la cause des spirituels soit évoquée devant une commission pontificale. En octobre 1309, Ubertin devient l'avocat autorisé des rigoristes contre les mitigés. Ici, t. VI, col. 775 et 814; t. XIV, col. 2533. Exempté avec les autres défenseurs de son parti de la juridiction de la communauté, bulle *Dudum ad apostolatus*, dans *Bullarium franc.*, t. V, p. 65; cf. ici, t. VI, col. 2534, Ubertin soutint, en de nombreux factums, l'assaut de ses adversaires jusqu'à ce que, le 6 mai 1312, Clément V mit fin au débat en publiant la décrétale : *Exivi de paradiso;* cf. t. VI, col. 814; t. XIV, col. 2536, 2537. Quelques mois plus tard, pendant l'hiver, le pape après avoir révoqué la bulle d'exemption concédée aux rigoristes, leur ordonna de rentrer sous l'obédience de la communauté. Ubertin s'y refusa, mais ne quitta pas l'ordre. Tous les avatars qu'on lui a prêtés à cette époque sont fantaisistes. Il resta franciscain. Cf. M. Bihl, *Arch. franc. hist.*, t. IV, p. 598.

La protection des cardinaux, N. Orsini et J. Colonna n'empêcha pas le chef rigoriste d'être accusé vers, la fin de 1316, d'adhérer aux spirituels de Provence et de propager les doctrines d'Olieu. Ubertin évita une condamnation, mais Jean XXII lui ordonna de rentrer sous l'obédience de la communauté. Le spirituel s'y étant de nouveau refusé, le pape le transféra, le 20 octobre 1317, par la bulle *Verbum attendentes* (*Bull. franc.*, t. V, p. 127), à l'ordre de Saint-Benoît et le rattacha à l'abbaye de Gembloux, au diocèse de Liége. Devenu profès bénédictin, l'ex-franciscain n'en demeura pas moins à la curie d'Avignon, au service de son protecteur, le cardinal Orsini. Cf. t. VI, col. 778; t. XIV, col. 2540. Le cardinal l'employa en nombre d'affaires, mais Ubertin sur les controverses en cours gardait le silence. Il le rompit, tout d'abord, le 26 ou 28 mars 1322, pour fournir une solution ingénieuse et mixte au débat sur la pauvreté du Christ et de ses apôtres, puis, ensuite, en 1323, pour publier une amplification de cette sentence sous le titre de *Tractatus... de altissima paupertate Christi et apostolorum ejus et verorum apostolicorum* (voir ci-dessous). Peut-être quelques allusions qu'il fit en ce traité aux doctrines d'Olieu furent-elles jugées inopportunes. Quoi qu'il en soit, au cours de l'année 1325, Bonagrazia de Bergame, procureur de l'ordre séraphique, profitant d'un renouveau d'opposition aux doctrines d'Olieu, accusa Ubertin d'hérésie en se fondant sur les écrits et les propos de l'ex-frère-mineur. Jean XXII chargea Guillaume, évêque de Sainte-Sabine, d'ouvrir une enquête. Ubertin n'en attendit pas la conclusion; vers la fin de l'été, en 1325, il s'enfuit d'Avignon. Reprit-il alors l'habit étriqué des spirituels et se cacha-t-il dans les régions où dominaient les rigoristes? C'est possible et ce fait expliquerait que Jean XXII ait fulminé, le 16 septembre 1325, un mandat d'arrêt contre le fugitif, qu'il représente *vagabundus per mundum*, et qu'il ait chargé de l'exécution de cette sentence non pas les abbés bénédictins, mais les ministres franciscains. *Bull. franc.*, t. V, p. 292.

Quoi qu'il en soit, à dater de ce moment l'ex-spirituel disparaît dans l'ombre. A la vérité l'un de ses contemporains, Mussatus, assure que, le 18 avril 1328, Ubertin de Casale aurait, avec Marsile de Padoue, prononcé à Rome un réquisitoire violent contre Jean XXII, en présence de Louis de Bavière, mais il semble bien qu'il y ait là confusion de personnes. D'ailleurs d'autres contemporains comptent l'ancien spirituel parmi les adversaires des frères mineurs ralliés à Louis de Bavière. Quant aux diverses versions imaginées sur la fin du spirituel, elles relèvent de l'imagination, non de l'histoire. Peut-être la solution de cette énigme nous est-elle fournie par un texte fratricelle hérétique, postérieur à ces événements : *De' suoi discipoli* (à Olieu) *fu quel santo d'alto e di levatissimo spirito frate Ubertino da Chasale, il qual fu gran chonforto de' frati spirituali, che rimasono dopo lui, del qual si dice per alchono che per esse verità* (la, doctrine d'Olieu) *fu am*[*m*]*azato*. F. Tocco, *Studi franc.* Naples, 1909, p. 516. D'après ce document, Ubertin, en raison de son attachement aux doctrines des spirituels et d'Olieu, aurait été mis à mort par quelque obscur comparse de ce bras séculier auquel le pape l'avait dévoué. Rien jusqu'à présent n'est venu contredire cette version, qui a le mérite d'expliquer et la brusque disparition d'Ubertin et le silence qui entoure sa fin.

II. Œuvres. — 1° *Écrits authentiques.* — 1. *L'Arbor vitæ.* — La première en date des œuvres authentiques d'Ubertin est un ouvrage mystique : l'*Arbor vitæ crucifixæ Jesu*, dont le titre est bien probablement emprunté au *Lignum vitæ* de saint Bonaventure.

Ubertin cite, à travers tout son livre, des textes de la Genèse, des Proverbes, de Job, des prophètes, des évangiles, des Actes et des épîtres des Apôtres, de l'Apocalypse. Il use et abuse, en son exégèse, du sens accommodatice. Il met très fréquemment à contribution les Pères, les docteurs grecs et latins qu'il cite d'après les traductions latines et des auteurs plus récents. L'un de ses auteurs préférés est saint Bernard; cf. l. II, c. V, fol. 52 r°; l. III, c. III, fol. 72 v°, c. XIII, fol. 92 r°, 110 v°, 111 r°, 116 v°; l. IV, c. XXXIII, fol. 182 r°, etc... Mais son grand inspirateur est Joachim de Flore. Les œuvres authentiques du prophète calabrais : *Concordia Novi et Veteris Testamenti*, *Expositio super Apocalypsim*, *Psalterium decem chordarum*, cf. ici t. VIII, col. 1429, 1451, 1452, et aussi ses œuvres apocryphes, entre autres l'*Epistola ad Cyrillum*, *ibid.*, col. 1431, ont inspiré à Ubertin son ascétisme rigide et son mysticisme exalté, cf. *Arbor*, l. V, *passim*. En outre il a exploité les sources franciscaines : La *Lettre eucharistique* et certains cantiques spirituels de saint François, l'*Intentio regulæ*, les *Verba sancti Francisci* de frère Léon, le *De finibus paupertatis* d'Hugues de Digne, le *Sacrum commercium sancti Francisci cum domina Paupertate* (du bienheureux Jean de Parme?), le *Lignum vitæ*, le *Vitis mystica*, le *De quinque festivitatibus pueri Jesu*, l'*Apologia pauperum*, les *Sermones de B. V. Maria* et d'autres encore, l'*Officium de Passione Domini* et en général les œuvres mystiques de saint Bonaventure; l'*Introductio ad evangelium æternum* de fr. Gérard de Borgo San-Donnino, ici t. VIII, col. 1433, et la *Postilla super Apocalypsim*, ici t. XI, col. 987 d'Olieu, enfin certains opuscules d'Angèle de Foligno.

L'ouvrage comprend cent onze chapitres, totalisant, dans le foliotage moderne de notre exemplaire, deux cent quarante-sept folios, suivis d'une « Table des chapitres » et d'un « Registre », fol. 248 r° et v°. Un *Prologus primus*, fol. 1 à 3, et un *Prologus secundus*, fol. 3-4, fournissent une autobiographie de l'auteur. L'*Arbor* est divisé en cinq livres qui tous, sauf le l. V, sont précédés d'un prologue. Le l. I, *racine de*

l'arbre, 11 chapitres, dépeint, fol. 4 r°-39 r°, la préexistence du Fils au sein du Père, sa collaboration à la création du monde, son incarnation; le l. II, *la tige de l'arbre*, 8 ch., traite, fol. 39 v°-67 r°, depuis l'enfance jusqu'au baptême du Christ; le l. III, *rameaux de l'arbre*, 23 ch., narre, fol. 67 r°-137 r°, les miracles du Christ; le l. IV, *le faîle de l'arbre*, 41 ch., est consacré, fol. 137 r°-202 r°, à la passion, la mort, la résurrection, l'ascension du Sauveur. Il se termine sur l'assomption de la Vierge. Ubertin nous avertit, *Prol. sec.*, fol. 4 r°, que ce chapitre a été rédigé le premier; le l. V, *les fruits de l'arbre*, 18 ch., déroule, fol. 204 r°-247 v°, les rêves joachimites de l'auteur.

Ennemi déclaré de la philosophie, l. V, c. I, fol. 209 v°-210 r°, 212 v°, 219 r°, Ubertin attaque Aristote, Averroès et plusieurs païens » et leur « vaine science ». Il reproche « à certains maîtres parisiens, disciples d'Averroès », de n'avoir plus qu'une « notion fausse, incomplète et chimérique du libre arbitre » lequel, ajoute-t-il, n'a rien à voir avec les révolutions astrales. L. V, c. VIII, fol. 228 r°.

a) Il traite *De Deo uno et trino* dans son *Expositio... symboli*, l. III, c. XIII, fol. 242 r°-243 r° et, dans son opuscule *De articulis fidei*, l. III, c. XIV, il réfute les objections sur la création *ex nihilo;* quant à la création *ab æterno* il la déclare « impossible ». L. I, c. IV, fol. 5 v°-6 v°. Dans l'exposé de la doctrine trinitaire, l. I, c. I, fol. 4 r° et 4 v°; c. IV, fol. 5 r° et c. VI, fol. 6 r°, il suit à la lettre le *Breviloquium* de saint Bonaventure. Rien d'original non plus quand il parle *de Verbo incarnalo*, sauf sur un point alors peu abordé : la dévotion au Sacré-Cœur. Le spirituel, sans nommer ni saint Antoine de Padoue, ni saint Bonaventure, précurseurs de cette dévotion dans l'ordre séraphique, fait gloire à Olieu de l'avoir instruit « sur les douleurs intérieures du Cœur de Jésus ». *Prol. princ.*, fol. 2 r°. L'étude du Sacré-Cœur et de la vie intérieure de Jésus, professe-t-il, est beaucoup plus profitable à l'âme que celle de la vie extérieure du Christ. L. III, c. XVIII, fol. 123 r°. Pendant trente-trois ans, Jésus a consommé la passion en son divin Cœur. Il l'a soufferte en son Cœur avant de la subir extérieurement. L. IV, c. VI, fol. 151 r°. Ce Cœur adorable a été transpersé spirituellement lors du massacre des Innocents. L. II, c. VII fol. 60 r°. Une profonde tristesse a toujours affecté ce Cœur divin qui s'offrait au Père céleste pour la satisfaction de tous nos crimes. Le Sacré-Cœur, principal agent de notre rédemption, source de toute grâce et de tout mérite, est un abîme d'amour, de douleur et de force; l'âme dévote au Sacré-Cœur reçoit une pleine illumination sur elle-même, sur le prochain et sur Dieu; elle puise dans ce Cœur très saint une divine douceur, mélange ineffable de pureté et de miséricorde. Les perfections du Sacré-Cœur sont, comme les dons du Saint-Esprit, au nombre de sept, à savoir : la miséricorde, la justice, la sagesse, la science, la patience, la force et l'ardeur d'un amour ineffable pour Dieu et pour l'homme. Jésus invite ses amis à pénétrer dans la plaie de son côté pour trouver dans son Cœur le zèle, le sacrifice, la ferveur qui changent en joie les plus grandes peines. Quand le Cœur de Marie intercède pour nous auprès du Cœur de Jésus, le Christ, découvrant la plaie de son côté, dit à sa mère : « Ma Mère, cachez-y tous vos enfants. » La dévotion au Sacré-Cœur, prédit Ubertin, sera celle de la fin des temps. L'Église, alors, s'abîmera dans la contemplation du Sacré-Cœur et se reposera sur la poitrine de son époux divin. Et le spirituel de conclure : « O mon âme, pénètre dans cette terre promise qu'est le divin Cœur de Jésus. Non seulement tu y trouveras lait et miel en abondance, mais, par surcroît, la douceur, la pureté, l'amour de Dieu même. Et maintenant, mon âme, ne sors plus jamais de ce Cœur sacré, ni sous prétexte de vaines curiosités, ni poussée par l'ambition ou par l'avarice, mais demeures-y éternellement. » *Prol.*, fol. 3 v°; l. I, c. IX, fol. 21 v°; l. III, c. I, fol. 136 v°; l. IV, c. VIII, fol. 152 v°; c. XI, fol. 156 v°, 157 r°.

Ubertin, en raison de cet enseignement neuf pour l'époque, a reçu le titre sans doute un peu ambitieux de *Docteur du Sacré-Cœur.* Il s'est montré également novateur sur le chapitre de la dévotion au *Sainl Nom de Jésus.* « Ce Nom qui est au-dessus de tout nom, développe-t-il, est un refuge pour les pénitents, pour les malades un remède, pour les combattants une forteresse, pour les souffrants un soulagement, une aide pour les déficients », puis il décrit les merveilleux effets produits par cette dévotion dans l'âme chrétienne affermie dans la confiance en Dieu et dans la pratique de la pénitence. L. II, c. II, fol. 71 v°-72 r°.

b) Il ressort de la *Vie de la sainle Vierge*, racontée par Ubertin dans ses quatre premiers livres, que Marie est vraiment Mère de Dieu et notre Mère. Elle est également notre médiatrice auprès du Sacré-Cœur. Ubertin fait allusion aux douleurs du Cœur de Marie. L. I, c. IX, fol. 16 r°, fol. 156 v°, 157 r°. La « bienheureuse Vierge est pleine de grâce comme il convient à la très excellente mère de Dieu » et cependant elle est remplie d'humilité, d'esprit de pauvreté et de charité. Ubertin fait un très beau commentaire du *Magnificat*, l. I, c. IX, fol. 29 r°; dans sa prière au bon larron il nous montre la Vierge condolente, pleurant au pied de la croix sur les souffrances de son fils. L. IV, c. XIV, fol. 160 r°. Il reprend le même thème en l'élargissant dans le *Dialogue de Marie avec la Croix.* La Vierge consent à céder Jésus à la croix pour le salut du monde. L. IV, c. XXV, fol. 147 v°. La vie de Marie n'a été qu'une longue croix. L. IV, c. XXXVII, fol. 190 r°. Il considère également la mère de Jésus comme la *Vierge-prêtre* et lui prête ce langage : « Il (l'Agneau de Dieu) n'a pu être offert que par moi seule... pour la libération des pauvres et malheureux fils adoptifs du Père céleste... » L. II, c. V, fol. 51 r° et v°. Gerson désapprouvera ce passage.

L'époux de la T.-S. Vierge, saint Joseph, laissé dans l'ombre à l'époque, inspire au spirituel de très belles pages. Il célèbre son rôle auprès de Marie et il met en lumière ce qu'il estime avoir été les sentiments du fiancé de la Vierge lorsque celle-ci revint de chez Élisabeth. Si Joseph voulut se séparer de Marie, affirme Ubertin citant saint Bernard, ce fut par humilité, car il s'estimait indigne de devenir l'époux de la Mère de Dieu et le père adoptif du Sauveur. L. II, c. IX, fol. 25 r°, 25 v°. En d'autres endroits il fait l'éloge du « sage et pieux vieillard » à qui Dieu remet le soin de gouverner son Fils unique. L. I, c. VI, fol. 9 v°-10 r°; l. II, c. IX, fol. 65 r°.

c) De sacramentis. — L'auteur de l'*Arbor* traite de la grâce de façon traditionnelle : la grâce d'union, grâce habituelle, se confère par les sacrements. L. I, c. IX, fol. 16 r° et v°, 18 r°. Ubertin développe cette pensée dans un petit traité *De seplem Ecclesiæ sacramentis*, fondu dans son ouvrage, l. IV, c. XXXVI, fol. 187 v°-190 r°, et aussi *passim*, sans beaucoup d'originalité d'ailleurs. Relevons seulement quelques particularités. Ubertin expose toute la doctrine catholique sur le baptême au l. III, c. II, *Jesus vir baptizalus*, fol. 68 v°-71 r°. Contre certains hérétiques de son temps, il fait remarquer que, pour que le baptême soit valide, il n'est pas nécessaire que le baptiseur soit en état de grâce. Notre franciscain rigoriste enseigne que les enfants morts sans baptême supporteront éternellement la peine du dam et aussi celle du sens parce que, éternellement, ils seront souillés de la tâche originelle. Ubertin attribue cette opinion à saint Augustin. L. III, c. II, fol. 69 r° et

69 v°. Pour ce qui est de la pénitence, l'auteur de l'*Arbor* réfute les hérétiques de son temps qui déclaraient nulle et invalide l'absolution donnée par un prêtre en état de péché mortel et les patarins qui prétendaient que tout laïc pouvait validement absoudre. L. IX, c. xxxvi, fol. 188 v°, 189 v°. Administrée, avec, pour matière, de l'huile, du baume et de l'eau et, pour forme, des paroles hébraïques prononcées sur la tête du patient, l'extrême-onction, telle que la donnent les hérétiques, n'est pas un sacrement, mais un simulacre sacrilège et inutile, fol. 188 v°. Malgré ses doctrines erronées sur la constitution de l'Église, Ubertin reconnaît la légitimité du sacrement de l'ordre et de la hiérarchie. Il insiste sur la nécessité de la vocation sacerdotale et sur la dignité de vie pour quiconque veut recevoir avec fruit ce sacrement. L. IV, c. xxvi, fol. 188 v°; l. V, c. viii, fol. 234 r°. L'auteur a inséré dans son *Arbor* un traité complet concernant l'eucharistie, l. IV, c. v, *Jesus panis sacratus*, fol. 141 r°-151 r°, auquel il renvoie lui-même, l. IV, c. xxxvi, fol. 188 r°. A signaler par ailleurs une méthode d'assistance à la messe qui consiste essentiellement à se servir des gestes rituels du prêtre pour méditer sur la passion, la mort, l'ensevelissement du Sauveur. L. V, c. vii, fol. 149 r°-150 r°.

d) Sur le chapitre *De novissimis*, l'auteur est tributaire de la théorie des trois époques et des sept états, l. V, c. i, fol. 204 r° sq., qu'il a apprise d'Olieu. Cf. ici t. viii, col. 1450, 1452; t. xi, col. 987. Comme pour son maître, le règne du Saint-Esprit, à son avis tout proche, doit se terminer par le suprême avènement du Christ et par le jugement général. Ubertin établit contre certains hérétiques l'existence du jugement dernier et il termine l'*Arbor* en nous montrant le Christ régnant dans la gloire avec ses élus pendant que les damnés brûlent en enfer pour l'éternité. L. V, c. xiv, fol. 244 r°-245 r°; c. xv, fol. 245 v°.

e) Théologie fondamentale. De Ecclesia. — Dès le début de l'*Arbor vitæ*, Ubertin professe *pleno corde et aperto ore* la soumission la plus complète envers la « sainte Église romaine », au jugement de laquelle il entend soumettre pleinement et sa personne et son ouvrage ». *Prologus scc.*, fol. 4 r°. Dans un autre passage, l'auteur traite de la puissance suprême dont jouit le vicaire du Christ et de la plénitude de la juridiction qu'il possède. L. IV, c. xxxvi, fol. 189 v°. Étant donné les attaques qui abondent dans l'*Arbor* contre l'Église et les papes Boniface VIII, Benoît XI et même Clément V, on pourrait taxer Ubertin d'hypocrisie. Ce serait une erreur. La notion d'Église est obscurcie chez lui par le joachimisme et ses invectives contre les papes lui ont été suggérées par l'interprétation qu'il donne aux événements, mais *in abstracto* le spirituel admet la *potestas regendi* de l'Église et du pape. Pour Ubertin la véritable Église ce n'est pas cette Église charnelle, adonnée aux trois concupiscences, telle que l'a décrite son maître Olieu, cf. ici t. xi, col. 987, mais l'Église renouvelée que saint François et saint Dominique ressuscités, aidés des vrais pauvres évangéliques, l. V, c. viii, fol. 230 r°-234 v°, allaient bientôt faire revivre lors de l'avènement du règne du Saint-Esprit. Quant à lui, Ubertin, en bon catholique qu'il s'estimait, son devoir était de frayer les voies à cette Église spirituelle en dénonçant les crimes de l'Église charnelle, la « grande prostituée de Babylone ». L. V, c. i, fol. 208 r°.

Quant aux papes Boniface VIII, la *mala bestia*, Benoît XI, l'*altera bestia* de l'Apocalypse, Clément V, « troisième successeur de la *mala bestia* et oppresseur du Siège apostolique », l. V, c. viii, fol. 228 v°, 229 r°, 230 r°, 232 r° et v°, 233 r°, 234 r°, si le spirituel les tient pour hérétiques, intrus et même Boniface VIII pour l' « Antéchrist mystique », l. V, c. viii, fol. 230 v°, c'est qu'il estime, se séparant sur ce point d'Olieu, que depuis l'abdication de Célestin V, invalide parce qu'elle était illicite et de droit divin et de droit naturel, l. IV, c. xxvi, fol. 188 v°, 189 r°; l. V, c. viii, fol, 231 v°, 234 v°, il n'y a plus de pape légitime dans l'Église. L. V, c. viii, fol. 229 r°. Pour lui, il attend « que siège ce pape qui doit tout réformer » et c'est à ce chef futur de l'Église régénérée qu'il soumet, par avance, sa personne et sa doctrine. L. V, c. vii, fol. 234 r°. Plus tard, il obéira à Clément V et à Jean XXII, mais ce ne sera pas parce qu'il les tiendra pour légitimes, mais pour ne point s'exposer à ce châtiment qu'il entrevoyait déjà avec terreur dans son *Arbor* si son ouvrage et sa personne venaient à tomber entre les mains de ceux qui *regunt populum*. L. V, c. iv, fol. 218 r°.

g) Théologie mystique. — Ubertin traite dans son livre avant tout de la vie spirituelle, l. III, c. xiii, fol. 108 r°-117 r°, et particulièrement des moyens d'arriver à la contemplation. Trois choses, enseigne-t-il, sont essentielles à la contemplation : la pureté intérieure..., la garde exacte des sens, l'obéissance aux inspirations intérieures. La pureté intérieure est un fruit du don de sagesse, qui engendre dans l'âme une double humilité, l'une qui est fille de la vérité (on est humble lorsqu'on se connaît), l'autre qui est un effet de la charité (on s'humilie par amour pour Jésus souffrant et abaissé). L. II, c. viii, fol. 66 v°. Pour parvenir à cette forme d'humilité il faut, dans la méditation, s'assimiler la passion du Christ avec tant d'ardeur qu'on en arrive non seulement à y assister en esprit, mais bel et bien à la revivre en toute vérité. Sans doute les sujets d'oraison peuvent et doivent varier; aussi Ubertin dresse-t-il un calendrier mystique de la semaine dans lequel chaque jour est consacré à la méditation d'un mystère de l'Ancien ou du Nouveau Testament. *Prol. prim.*, fol. 2 r° et v°. Enfin il conseille de méditer sur les exemples d'humilité et de détachement donnés par saint François, *minimus minorum*, l'ennemi de la vaine science. L. V, c. iii, fol. 209 r°, 211 r°, 212 r° et v°. La garde des sens exige l'abstinence, le jeûne, la pénitence, la vie solitaire, l. III, c. iii, fol. 71 v°, 72 v°, 74 r°, mais surtout l'amour surhumain et surnaturel de la sainte pauvreté, l. III, c. xiii, fol. 108 r°-117 v°, amour qu'Ubertin a exprimé dans la plus belle page mystique de *l'Arbor : La prière à Madame la Pauvreté*. L. V, c. iii, fol. 211 v°. La pratique de la pauvreté universelle se confond avec le renoncement à tout le créé, sans lequel il n'y a pas de perfection possible. Or, renoncer de la sorte aux réalités extérieures, c'est couvrir la première étape qui mène à la contemplation; reste à parcourir la seconde : le renoncement à soi-même. On y arrive par l'obéissance, l. III, c. iii, fol. 75 r°, et particulièrement par l'obéissance aux inspirations intérieures, à l'exemple du Christ qui obéit à l'Esprit le poussant au désert. L. II, c. viii, fol. 66 v°. Parvenue à ce stade, l'âme entrera alors dans le domaine de la contemplation active ou passive, selon qu'il plaira à l'Esprit d'en disposer. Se dépouillant d'eux-mêmes, sous l'influence de la pauvreté et de la charité, grâce à l' « amour de transformation », *Prol. sec.*, fol. 3 r°, les vrais contemplatifs se transformeront en *Jesunculi*, en petits Jésus. L. V, c. viii, fol. 234 r°. Transportés alors d' « amour extatique », *Prol. sec.*, fol. 3 r°, état qui suppose la défaite totale de la nature et l'abstraction des sens, plus la mort du moi et la vue de Dieu en toutes choses, les hommes spirituels jouiront alors de la *contemplatio exstatica*, l. I, c. ix, fol. 26 r°, 30 r°; l. III, c. iii, fol. 74 r°, qui apparaît à Ubertin comme le terme ultime de la connaissance.

L'analogie de cette doctrine avec celle de saint Bonaventure est évidente. Toutefois Ubertin préconise, surtout sur le chapitre de la pauvreté, une ascèse plus rigide. En outre, sa conception de l'obéissance intérieure, que ne contrôle pas suffisamment l'obéissance extérieure, l. III, c. III, fol. 75 r°; l. V, c. VIII, fol. 225 r° peut favoriser l'illuminisme.

h) Influence de l'Arbor vitæ. — L'ouvrage circula d'abord sous le manteau parmi les spirituels. Les mitigés l'ignorèrent, tout au moins sous sa forme complète; autrement ils s'en seraient servis contre Ubertin au concile de Vienne. On en fit de bonne heure des copies expurgées. Dante, tertiaire franciscain, a dû le connaître pourtant dans son intégrité, car dans la Divine Comédie, il a adopté les vues d'Ubertin sur Célestin V, Boniface VIII, Benoît XI. Le *Decalogus evangelicæ paupertatis* (1340-1342), cf. *Arch. franc. hist.*, 1939, t. XXII, p. 307, d'auteur inconnu, s'est inspiré également de *l'Arbor* sur la pauvreté évangélique et sur les luttes à soutenir contre l'Antéchrist mystique. Saint Bernardin de Sienne a puisé à pleines mains dans *l'Arbor* les thèmes de nombreux sermons, ainsi que les éléments de la dévotion au Saint Nom et au Sacré-Cœur de Jésus. Saint Pierre d'Alcantara s'est intéressé aux considérations d'Ubertin sur saint Joseph. Le P. Matthias Bellintani, second commissaire en France des capucins, adapta dans son *Historia capuccina* aux événements du XVI[e] siècle les vues joachimites d'Ubertin. Saint Léonard de Port-Maurice s'est peut-être inspiré de *l'Arbor* pour rédiger sa méthode d'assistance à la messe. En dehors de l'ordre séraphique le livre du spirituel, sans doute en raison de ses extravagances joachimites et apocalyptiques, n'a pas exercé une influence ascétique et mystique appréciable, sauf en Espagne et aux Pays-Bas.

En plus de l'*Arbor vitæ*, Ubertin aurait composé un autre ouvrage mystique intitulé : *Tractatus de nomine Jesus* et resté jusqu'ici inédit. J.-H. Sbaralea, *Supplementum*, Rome, 1806, p. 684.

2. *Œuvres polémiques.* — *a) Responsio sanctissimo patri domino nostro Clementi, divina providentia papæ V°, tradenda; incipit: sanctitas vestra. A. L. K. G.* t. III, p. 51-89. Cette réponse aux quatre questions de Clément V parut au début de 1310; cf. ici t. XIV, col. 2536. Passant rapidement sur tout autre point, Ubertin énumère longuement les qualités que doit posséder la pauvreté franciscaine, puis, il stigmatise les manquements de la communauté sur ce chapitre. Sur la doctrine d'Olieu, il évite de s'attarder : sans embrasser toutes les opinions de son maître, dit-il, il ne croit pas cependant qu'il y en ait d'essentiellement erronées, au reste si la communauté les attaque, c'est avant tout parce qu'Olieu défendit l'*usus pauper*.

b) Rotulus. — Ce document, publié fin 1310 ou début 1311, dénonce vingt-cinq violations de la règle commises par la communauté. Ubertin soutient que l'observance de la règle franciscaine entraîne celle des conseils évangéliques dans leur ensemble. S'en prenant ensuite à la décrétale *Exiit qui seminat*, le polémiste s'efforce de prouver, en dix articles, qu'elle est violée, comme la règle, par la communauté; cf. ici t. XI, col. 2536; *A. L. K. G.*, t. III, p. 93-137.

c) Super tribus sceleribus Damasci. Arch. franc. hist., t. X, 1917, p. 123-174. Ce *factum*, composé en juillet et produit en août 1311, est une réponse au traité : *Circa materiam de usu paupere*, exposant le point de vue des mitigés sur l'usage pauvre. Ubertin cherche à établir que tout frère mineur est essentiellement tenu à l'usage pauvre en raison de son vœu de pauvreté; c'est-à-dire à n'avoir, à l'exemple du Christ, de Marie, des apôtres, de saint François, qu'un simple usage de fait et étroit des choses nécessaires à la subsistance et à l'entretien.

d) Sanctitati apostolicæ notum fiat quod. — Ce traité, produit au début de l'été de 1311, est connu sous le nom d'*Apologie d'Olieu*, ici t. XI, col. 2536. Après ses habituelles violences contre le relâchement des mitigés, Ubertin réfute les dix chefs d'accusation dressés par la communauté contre la doctrine d'Olieu. Il démontre qu'Olieu est orthodoxe sur la question du baptême et du mariage, *A. L. K. G.*, t. II, p. 389-396; à propos de l'union de l'âme et du corps, il se borne à représenter cette théorie comme une simple opinion philosophique ne tirant pas à conséquence pour quiconque est, par ailleurs, attaché aux enseignements de l'Église, *ibid.*, p. 391; il rétablit la doctrine d'Olieu sur les bénéfices et la sépulture des ecclésiastiques, p. 391, 398, 399. Quant à l'enseignement du *Docteur spéculatif* sur l'essence divine, *ibid.*, p. 260, Ubertin s'efforce de le montrer conforme à celui des Pères; au surplus, ajoute-t-il, Olieu s'en est toujours remis au pape, mais si on le condamne il faudra anathématiser également le ministre général, Gonzalve de Valbos qui, lecteur à Paris, enseignait les mêmes doctrines. *Ibid.*, p. 383, 392, 393. D'après le polémiste, les adversaires d'Olieu et des spirituels sont tombés dans l'hérésie pour avoir nié au pape et aux cardinaux le pouvoir d'exempter les avocats des rigoristes de la juridiction de la communauté et pour en avoir appelé du pape au pape. *Ibid.*, t. III, p. 383. Puis Ubertin établit qu'Olieu n'avait jamais avancé qu'il fallait équiparer le caractère conféré à l'âme par les sacrements à l'effet produit par la dédicace sur un édifice cultuel. Enfin, affirme-t-il, la vraie raison de l'animosité déployée par la communauté contre les doctrines d'Olieu provient de ce que le maître a enseigné que l'*usus pauper* est obligatoire pour tout frère mineur et fait partie essentielle du vœu de pauvreté. Sur ce terrain Ubertin prend l'offensive et démontre la légitimité de son point de vue. Le défenseur d'Olieu nie que son maître ait affirmé que le Christ a reçu, vivant, le coup de lance; il a seulement avancé que le fait était possible. Jamais Olieu n'a dit que l'Église romaine est la grande prostituée de Babylone. Ubertin établit que son maître a soumis tous ses enseignements à l'Église romaine et s'en est remis sur son lit de mort au pape Boniface VIII. Une pareille conduite peut bien faire excuser quelques opinions moins sûres; quant aux disciples d'Olieu, ils ont toujours reconnu que l'exercice et les effets de la puissance sacerdotale ne dépendent pas de l'état d'âme bon ou mauvais du ministre du Christ. De plus, jamais ils n'ont tenu certains papes pour des intrus. P. 397-414. Il eût suffi à la communauté pour anéantir cette partie de l'Apologie de produire le livre V[e] de l'*Arbor vitæ*. Elle ne le fit pas, preuve évidente qu'en 1311 le texte intégral d'Ubertin n'était connu que des initiés. Pour finir, Ubertin en appelle au pape pour sa protection personnelle et pour la réforme de l'ordre. P. 414-416.

e) Declaratio fr. Ubertini de Casali et sociorum eius contra falsitates datas per fr. Raymundum, procuratorem, et Bonagratiam de Pergamo et sociorum. A. L. K. G., t. III, p. 162-195. Ce *factum* est une réponse au procureur et à l'avocat de la communauté qui, en juin 1311, avaient accusé Ubertin de calomnies contre les institutions et les personnes. Le polémiste les accuse, à son tour, d'être des faussaires et des menteurs. Il se pose, sur la question de l'hérésie de la liberté de l'esprit, comme le champion, persécuté, de l'orthodoxie; il aggrave ses accusations relatives à l'observance, puis il en arrive aux doctrines d'Olieu. Il est probable que l'*Apologie* qu'il avait rédigée entre mars et juillet 1311, cf. *A. L. K. G.*, t. II, p. 375, n'était pas encore entre les mains de ses adversaires car alors qu'il fait allusion pour défendre l'*usus pauper* à

son traité antécédent : *Super tribus sceleribus Damasci*, t. III, p. 189, il reste muet sur une production qui aurait dû émouvoir les milieux mitigés et même conciliaires. Quoi qu'il en soit, sa défense d'Olieu est brève. Il ne s'y engage pas à fond. « Seul, dit-il, le pape a le droit de décider si le frère Pierre a professé des doctrines répréhensibles. » P. 190. Il ne faut pourtant pas perdre de vue, remarque-t-il, que les avocats de l'accusation ont falsifié la réponse de la défense. Puis Ubertin passe en revue les certificats d'orthodoxie obtenus par son maître. Les théologiens de la commission conciliaire sur dix points en ont retenu seulement trois, ceux concernant l'essence divine, l'âme raisonnable, le coup de lance, et ils se montrent plutôt favorables à Olieu. Au reste, réaffirme-t-il, ni mes confrères, ni moi, ne nous portons garants de toutes les opinions de frère Pierre, notre seul but c'est de montrer *veraciter et abunde*, ce qu'ont d'excusables celles que l'on incrimine. P. 191. La déclaration prend fin par un hymne à la Pauvreté. P. 194-195.

f) Ostendam vos fabricatores mendacii et cultores perversorum dogmatum. A. L. K. G., t. III, p. 23, XXVII. Jusqu'à présent ce document n'a pu être identifié. Au factum *Ostendam*, la communauté répondit par d'autres libelles auxquels Ubertin donna la réplique, mais ces réponses n'ont pas encore été jusqu'ici retrouvées. Voici l'*incipit* de deux d'entre elles : *Contra quosdam, A. L. K. G.*, t. II, p. 356; t. III, p. 42; *Nova bella*, défense étendue des doctrines d'Olieu sur la pauvreté. *Bull. franc.*, t. I p. 163; *A. L. K. G.*, t. II, p. 357.

3. *Écrits polémiques postérieurs au concile.* — Après la clôture du concile de Vienne, Ubertin de Casale écrivit un traité intitulé *Ne in posterum* dans lequel il défendait la doctrine d'Olieu sur la génération et la distinction de l'essence divine. É. Baluze, *Miscellanea*, Paris, 1668, t. I, p. 300.

4. *Écrits d'Ubertin postérieurs à sa sortie de l'ordre de Saint-François. — a) Sentence sur la pauvreté du Christ et des Apôtres* (1322). — En voici le résumé : « Si l'on considère en Jésus et en ses apôtres les prélats universels de l'Église et du Nouveau Testament, à ce titre ils possédèrent des biens afin de pouvoir les distribuer aux pauvres et aux ministres de l'Évangile. Les envisage-t-on, en tant qu'individus, fondateurs et docteurs de la perfection évangélique, alors il faut reconnaître qu'ils ne furent pas propriétaires dans le sens légal du mot, sans avoir perdu pour cela le droit naturel qu'ils avaient sur les choses nécessaires à leur entretien et à leur subsistance. Contester l'une ou l'autre de ces vérités serait également hérétique. »

b) Tractatus Ubertini de altissima paupertate Christi et apostolorum ejus et verorum apostolicorum (Vienne, Hofbibliotek, ms. *809*). — Ce *tractatus*, amplification de la sentence précédente, et paru en 1323, est encore inédit. Certains de ses chapitres s'inspirent de l'*Arbor vitæ* et de la constitution *Exivi de paradiso*. Avec ce traité se termine la liste des œuvres authentiques aujourd'hui connues d'Ubertin de Casale.

2° *Écrits douteux ou disparus.* — 1. *Fasciculus myrrhæ*, et 2. *Liber thymeus.* — Ces deux traités mystiques, d'après dom Le Coulteux, chartreux, et Mgr Puyol, seraient des œuvres de jeunesse d'Ubertin. Ils auraient composé le fonds de l'*Arbor vitæ*, dont le l. V seul aurait été dicté en trois mois et sept jours. Quoi qu'il soit certain aujourd'hui, en dépit des affirmations d'Ubertin, qu'il a employé pour la rédaction de son *Arbor* des documents préexistants, cf. A. Martini, p. 292-306, cependant jusqu'à présent aucune découverte ne permet d'affirmer que figurent, parmi ceux-ci, des manuscrits portant les titres précités.

3. *Super tribus sceleribus.* — Sbaralea, p. 684, c. 2, cite deux traités polémiques de cet *incipit.* Le premier est celui analysé ci-dessus. Le second, qui aurait été une défense d'Olieu, est aujourd'hui disparu, à moins que ce ne soit celui de même *incipit* qui est conservé en Angleterre (ms. Philipps, *3119*, fol. 71, Thirlestame House, Cheltenham) et que l'on attribue plutôt à Jean Peckham.

4. *Circa materiam de usu paupere...* — 5. *Vidi de ore drachonis.* — Ces deux traités sur l'usage pauvre, attribués à Ubertin par Sbaralea et les auteurs qui l'ont suivi, semblent bien plutôt sortir de la communauté, ainsi que : 6. le *factum : Quicumque hanc regulam* (Knoth, p. 163), traitant *pro parte ordinis de formali ratione voti (paupertatis) fratrum.* Quant à un autre opuscule : 7. *Decretalis etiam*, que l'on veut indépendant (F. Callaey, p. 271), il semble bien ne faire qu'un avec l'*Accusatio... contra ordinis communitatem ficta ex X articulis ex Declaratione (Exiit qui seminat) sumptis*, jointe par Ubertin à son *Rotulus* (*A. L. K. G.*, t. III, p. 19; t. VII, p. 23, XXV, XXXII, p. 21, XVII).

8. *Pentitoquium, seu de potentia papæ.* — Ce traité n'est peut-être qu'un extrait du l. V de l'*Arbor* et un *compendium* des erreurs d'Ubertin sur la puissance pontificale; peut-être aussi est-ce une œuvre de Guillaume Occam. Le *Pentitoquium* est aujourd'hui perdu (F. Callaey, p. 271).

9. *Sermones, Epistolæ et quædam alia.* — L'existence de ces sermons, lettres et opuscules divers signalés par Trithème est mise en doute par la plupart des auteurs modernes, à tort, semble-t-il, car Ubertin prédicateur de 1289 à 1305, avait composé de nombreux sermons, à l'occasion des principales fêtes de N.-S., de la Vierge, de saint François, des saints, qu'il a intercalés çà et là dans son *Arbor*, sans même les retoucher. On sait qu'il fut, par ailleurs, l'un des principaux correspondants d'Angèle de Foligno. Par malheur, les lettres d'Ubertin, qui ont pu être connues d'auteurs anciens, ont aujourd'hui disparu. Quant à ses opuscules divers ce sont sans doute différents traités qu'il rédigea à Paris durant ses études et à Florence pendant son lectorat, tels que les traités sur le Symbole, sur les articles de foi, sur la perfection, sur les sacrements, sur l'eucharistie, sur la grâce, etc., qui forment chacun un tout et qu'il a intercalés également sans retouches dans l'*Arbor* (voir plus haut). Peut-être a-t-il, jadis, existé de ces traités des rédactions séparées.

10. *Tractatus contra errores Almerici*, signalé par Sbaralea (p. 684, c. 2) et par Sigismond de Venise (t. I, p. 129). — Ce traité aurait été écrit pour « réfuter les erreurs d'Amaury de Bène, disséminées à travers la France », ce qui laisserait supposer si cet ouvrage, d'ailleurs non identifié, est d'Ubertin que celui-ci l'aurait peut-être composé pendant son séjour à Paris.

11. *Refutatio eorum quæ in Postilla fratris Petri Johannis Olivi super Apocalypsim videntur esse hæretica vel periculosa aut erronea, secundum quod sunt ab eo intellecta et declarata prout etiam verbum sonant.*— Cette « Refutatio » que Sbaralea distingue de l'*Apologie* expresse d'Olieu et de toutes autres, aurait été rédigée sous Jean XXII. C'est tout ce que nous en savons.

Les bibliographes citent encore sous des intitulés divers des ouvrages attribués à Ubertin, mais, lorsque l'on examine de près ces titres fantaisistes, on s'aperçoit qu'ils désignent des œuvres analysées ci-dessus sous leur titre véritable.

Quant à l'attribution à Ubertin de la totalité de quatre ou de l'un des livres de l'*Imitation de Jésus-Christ*, elle ne trouve plus aujourd'hui aucun partisan. Il est possible cependant que l'auteur de l'*Imitation* ait connu et utilisé l'*Arbor vitæ*.

Presque toute la bibliographie sur le sujet ayant été fournie par F. Callaey, dans son ouvrage : *L'idéatisme franciscain spirituel au XIVe siècle*; *Étude sur Ubertin de Casal*, Louvain, Paris, Bruxelles, 1911, et dans les articles précédents du Dictionnaire, t. VI, *Fratricelles; Frères du libre esprit, Frères mineurs;* t. VIII, *Joachim de Flore;* t. XI, *Olieu;* t. XIV, *Spirituels*, nous nous bornerons à l'essentiel et aux références postérieures à ces travaux.

I. Publication de sources. — *Ubertini de Casali, arbor vitæ crucifixæ Jesu*, éd. André de Bonettis, Venise, 1485 (Paris, *Bibl. franc. prov. des capucins*. Réserve : Incunables. Le foliotage moderne étant fautif, il faut prévoir un léger décalage); *De septem statibus Ecclesiæ* (extrait du l. V de l'*Arbor*, c. I-VIII), 1re éd., Lazare de Soardis, Venise, 1516, 2e éd., Bernardin Bernalius, Venise, 1525; Lorenzo da Foiano, *Il quarto libro d'Ubertino, della Passione, Resurrectione et Ascensione di Christo* (trad. ital. du l. IV de l'*Arbor*), Foligno, 1564; *Arbor vitæ crucifixæ Jesu*, trad. ital. par Fausta Casolini, du prologue et de quelques chapitres du l. V, Lanciano, 1937; *Œuvres polémiques* d'Ubertin publiées par F. Ehrle, dans *Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des M.-A.*, t. II et III (voir ci-dessus références dans le texte); *Super tribus sceleribus Damasci*, éd. A. Heysse, dans *Arch. franc. hist.*, t. X, 1917, p. 123-174; *Responsio f. Ubertini... circa quæstionem de paupertate Christi...*, dans É. Baluze, *Miscellanea sacra* t. VI, éd. Mansi, Lucques, 1671, p. 274-280; *Communitatis, responsio « Religiosi viri » ad rotulum fr. Ubertini de Casali*, éd. A. Chiappini, dans *Arch. franc. hist.*, 1914, t. VII, p. 654-675; t. VIII, 1915, p. 56-80; *Abbreviatio communitatis de paupertate evangelica*, éd. A. Heysse, *ibid.*, t. XXIII, 1930, p. 66-69; F. Tocco, *La quistione della Poverta nel sec. XIV*, Naples, 1910, p. 276-306; *Fratris Joannis a Seravalle, translatio et commentatus totius libri Dantis Allighcri*, trad. lat. de la *Divine Comédie*, Prato, 1891 (Ub. « magister in theologia »), p. 696-697; *Acta aragoniensia...*, éd. H. Finke, Berlin-Leipzig, t. II, 1908, p. 616-618, 672, 674, 675; A. Mussati, *Ludovicus Bavarus*, éd. J.-G. Grœvius et P. Burmann, dans *Thes. antiquit. et histor. Italiæ*, Leyde, t. VI, 1722, p. 362; *De interitu Uberlini, Extr. dal cod. Magliabechiano... che contiene polemiche fraticellesche*, éd. F. Tocco, dans *Studi francescani*, Naples, 1909, p. 287; *B. Francisci opuscula*, éd. L. Wadding, Anvers, 1623; *Scripta fr. Leonis*, éd. L. Lemmens, *Docum. antiq. francisc.*, Quaracchi, 1901; *Sacrum Commercium B. Francisci cum Domina Paupertate*, éd. Edouard d'Alençon, Rome, 1900, et éd. Quaracchi, 1929; Saint Bonaventure, *Opuscula varia ad theologiam mysticam...*, *Sermones...*, dans *Op. omnia*, t. VIII, t. IX, Quaracchi, 1898, 1901; Hugues de Digne, *De finibus paupertatis*, éd. Claudia Florovsky, dans *Arch. franc. hist.*, t. V, 1912, p. 279-290; D. Laberge, *Fr. P. J. Olivi... tria scripta sui ipsius apologetica an. 1283 et 1285*, *ibid.*, t. XXIX, 1936, p. 99, 115, 124, 131, 369, 386; *Decalogus evangelicæ paupertatis...* (1340-1342), *ibid.*, t. XXXIII, 1939, p. 307-308; D. Pacetti, *I Codici autografi di S. Bernardino di Siena della Vatic. et della Comun. di Siena*, *ibid.*, t. XXIX, 1936, p. 216, 217, 225, 240, 518, 530, 532; *Bullarium francis.*, éd. J.-H. Sbaralea, t. I et IV; éd. Eubel, t. V; *Bullar. ordin. Rigestum*, dans *Annal. ord. min. cap.*, Rome, t. VIII, 1892, p. 365.

II. Travaux. — P. R. Tossinianensis, *Hist. seraph. relig. libri tres*, Venise, 1586, fol. 181, 334, 335; J. Gerson, *Opera*, t. I, Paris, 1606, p. 573; L. Wadding, *Scrip. ord. min.*, Rome, 1650, rééd. par J.-H. Sbaralea, avec un *Supplementum*, Rome, 1806, p. 684, c. 2; p. 685, c. 1; L. Ellies du Pin, *Bibliothèque des auteurs ecclés.*, t. XIV, p. 231, 232; D. Cornejo, *Chronica serafica...*, t. III, Madrid, 1734, p. 292-297; G. de Grégory, *Istoria della vercellesa litteratura ed arti*, Turin, 1819, parte prima, sect. XIV, p. 401; F. Ehrle, *Die Spiritualen...*, dans *A. L. K. G.*, t. II, p. 108-336, Berlin, 1886; t. III, p. 553-623, Berlin, 1887; t. IV, p. 1-90, Fribourg-en-Brisgau, 1888; du même, *Vorgeschichte des Concils von Vienne*, t. II, p. 353-416; t. III, p. 1-195; du même, *P. J. Olivi, sein Leben und seine Schriften*, t. III, p. 409-552; Le Couteulx, *Ann. ord. Carthusiensis*, Montreuil, 1889, t. V, p. 53; Henri de Grèzes, *Le Sacré-Cœur de Jésus*, Paris, 1890, p. 102-110; E. Knoth, *Ubertino von Casale. Ein Beitrag zur Geschichte der Franziskaner an der Wende des 13. und 14. Jahrhunderts*, Marbourg, 1903; Ch. Huck, *Ubertin von Casale und dessen Ideenkreis. Ein Beitrag zum Zeitalter Dantes*, Fribourg-en-Brisgau, 1903; F. Glaser, *Die Franziskanische Bewegung. Ein Beitrag zur Geschichte sozialer Reformideen im Mittelalter*, Stuttgart et Berlin, 1903, p. 136, 137, 152, 153, 157; Hilarin de Lucerne, *Hist. des études dans l'ordre de S. François*, trad. Eusèbe de Bar-le-Duc, Paris, 1908, *passim;* N. Valois, *J. Duèse, pape sous le nom de Jean XXII*, dans *Hist. litt. de la France*, t. XXXIII, Paris, 1906, p. 444, 445; René de Nantes, *Hist. des spirituels*, Paris, Couvin, 1909; F. Callaey, *L'infiltration des idées franciscaines spirituelles chez les frères mineurs capucins au XVIe siècle* (Extrait des *Miscellan.* Fr. Ehrle), Rome, 1924; P. Gratien, *Hist. de l'évolution de l'ordre des frères mineurs au XIIIe siècle*, Paris, 1928; M.-T. d'Alverny, *Les écrits historiques concernant la pauvreté évangélique depuis P. J. Olieu jusqu'à la bulle « Cum inter nonnullos »* (12 novembre 1323), dans *Position de thèses*, École des Chartes, Paris, 1928, p. 7; L. Wadding, *Annales minorum*, 3e éd., Quaracchi, 1931, t. I-VI; E. Benz, *Ecclesia spiritualis, Kirchenidee und Geschichtstheologie der franziskanischen Reformation*, Stuttgart, 1934, p. 332; E. Müller, *Das Konzil von Vienne*, Munster-en-W., 1934, p. 236, 386; A. Gemelli, *Le message de S. François au monde moderne*, Paris, 1935, *passim;* F. de Sessevalle, *Hist. génér. de l'ord. de S. François*, Paris, 1935, t. I, p. 378; G. Schnürer, *Église et civilisation au Moyen Age*, Paris, 1938.

Sur les rapports d'Ubertin et d'Angèle de Foligno : *Acta sanct.*, 11 janv., Venise, 1734, p. 234; Faloci Pulignani, *Angela di Folig.*, dans *Miscel. franc.*, 1909, t. XI, fasc. I, p. 32; J. Pacheu. *Rencontre de sainte Angèle de Foligne et d'Ubertin de Casal*, append. au *Livre des visions et instructions de la B. Angèle de Foligno*, éd. E. Hello, 6e éd., Paris, 1914, p. 341-346; *Le livre de la B. Angèle de Foligno*, éd. P. Doncœur, dans *Bibl. asc. et mystiq.*, Paris, 1925, fasc. IV, fol. XXXIX; M.-J. Ferré, *Les principales dates de la vie d'Angèle de Foligno; Une lettre importante d'Angèle de Foligno*, dans *Rev. hist. francisc.*, t. II, 1925, p. 21, 33, 361, 369; *Le livre de la B. Angèle de Foligno*, éd. P. Doncœur, Paris, 1926, p. 17-20; M.-J. Ferré, *Le livre de l'expérience des vrais fidèles*, Paris, 1927, p. 363, 369; *La spiritualité de S. Angèle de Foligno*, Paris, 1927, p. 153, 178.

Sur Ubertin et Marguerite de Cortone : Giunta Bevegnati, *Légende de la vie et des miracles de S. Marguerite de Cortone*, trad. franç. de Mgr Luguet, Paris, 1859, p. 332, 333, 464; *Antiq. leggenda della vita et dei miracoli di S. Margherita de Cortone...*, éd. E. Crivelli, Sienne, 1897, p. 348; Léopold de Chérancé, *Sainte Marguerite de Cortone*, Paris, 1910; R. Pierazzi, *Sainte Marguerite de Cortone*, trad. B. Dayen, Paris (1939), Introduction et p. 130.

Sur Ubertin et Claire de Montefalco : *Processo antico della Beata Chiara di Montefalco*, Rome, *Arch. de la Postulation des PP. augustins*, ms. fol. 214, n. 211; Berengario di San Africano, *Vita della B. Chiara di Montefalco*, éd. Faloci-Pulignani, Foligno, 1885, p. 131, n. 136; N. de Toeth, *Storia di S. Chiara di Montefalco*, Sienne, 1908, p. 74.

P. Godefroy.

UBIQUISME. — L'ubiquisme est une doctrine luthérienne qui prétend expliquer, par la communication véritable de l'omniprésence divine à la nature humaine du Christ, la présence réelle du corps et du sang du Sauveur dans l'eucharistie, nonobstant la multilocation des hosties consacrées. Ainsi le problème eucharistique se trouverait commandé par celui de l'union hypostatique. Cet aspect métaphysique de l'ubiquisme a été exposé à l'art. Hypostatique *(Union)*, t. VII, col. 542. On envisagera donc ici l'ubiquisme uniquement au point de vue de l'application qui en fut faite à la présence réelle dans l'eucharistie. I. Origines de l'ubiquisme. II. Controverses ubiquistes.

I. Origines. — 1° *Origines lointaines.* — Luther et ses disciples ont parfois prétendu que leur doctrine de l'ubiquisme n'était qu'un retour à l'enseignement de l'Église primitive. Rien n'est moins exact. Tous les textes invoqués chez les Pères — chez les Grecs depuis Origène jusqu'à Jean Damascène en passant par les Cappadociens et Léonce de Byzance, chez les Latins principalement avec Augustin — s'expliquent par la simple communication des idiomes. Voir Idiomes *(Communication des)*, t. VII, col. 595. Les Pères, qu'ils admettent la session du Fils *ad dexteram Patris* dans un sens réaliste ou symbolique, tiennent

fermement que l'omniprésence du Christ doit s'entendre exclusivement de sa divinité. La formule stéréotypée du Moyen Age : *Christus secundum humanitatem in cælo est, secundum divinitatem ubique* est résumée d'Hugues de Saint-Victor, *De sacramentis*, l. II, part. I, c. XIII, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 413-416. Pierre Lombard y ajoute la mention de la présence eucharistique : *Intelligendum est corpus Christi esse in uno loco, scilicet visibiliter in forma humana; veritas tamen ejus, id est divinitas, ubique est; veritas etiam ejus, id est verum corpus in omni altari est, ubicumque celebratum est. Sent.*, l. IV, dist. X, n. 2, *P. L.*, t. CXCII, col. 860.

Toutefois il faut reconnaître que le problème de la multiprésence du corps et du sang du Christ dans l'eucharistie n'a pas reçu d'explications bien fermes, dans la théologie catholique, avant le XIIIe siècle. Le dogme, sans doute, est reçu avec foi; mais la plupart des auteurs affirment cette foi sans chercher à la pénétrer. Parmi les rares solutions envisagées, quelques-unes sont franchement mauvaises, et mettent en péril le dogme lui-même; d'autres sont hésitantes ou formulées en termes équivoques ou encore incomplètement présentées. Il est intéressant de rechercher quels antécédents, de formules principalement, de doctrine très exceptionnellement, l'ubiquisme luthérien pourrait revendiquer du IXe au XVe siècle.

1. Le « triple » corps du Christ, imaginé par Amalaire, même entendu au sens purement symbolique, ne saurait être retenu que comme une expression maladroite de la présence simultanée du Christ déjà ressuscité au ciel et dans l'âme du communiant, comme gage de la résurrection future. Voir ici EUCHARISTIE, t. V, col. 1211-1212.

Malgré l'orthodoxie de Paschase Radbert quant à la présence réelle, certaines de ses expressions présentent quelque analogie avec les explications dont les luthériens, au moment des controverses ubiquistes, tentèrent de couvrir leur opinion. Il s'agit surtout de la « spiritualisation » de la chair du Christ dans l'eucharistie, ainsi qu'on l'a exposé à RADBERT *(Paschase)*, t. XIII, col. 1636; spiritualisation qui, dans la théologie de Radbert, veut expliquer la multiplication des présences réelles. Ce terme est d'ailleurs à rapprocher de certaines formules de saint Augustin. Voir EUCHARISTIE, col. 1178-1179.

Plus directement apparentée aux formules ubiquistes se présente l'exposé de Ratramne. La chair du Christ crucifié était *vraie;* mais *sacramentelle* est la chair eucharistique et, quand nous disons que la communion nous fait posséder le corps du Christ, il faut entendre le mystère d'une façon purement spirituelle : l'eucharistie est le corps du Christ, parce que l'esprit du Christ y devient présent, *fit in eo spiritus Christi, id est divini potentia Verbi.* Voir RATRAMNE, t. XIII, col. 1782; STERCORANISME, t. XIV, col. 2599. Il est piquant de constater que Ratramne, dont les conceptions sont hésitantes pour ce qui est de la présence réelle, emploie des expressions qu'on retrouvera, plus tard, sous la plume de défenseurs outranciers et maladroits de la présence eucharistique.

L'ouvrage de Ratramne, *De corpore et sanguine Domini* sera condamné plus tard sous le nom d'Érigène lors du premier éclat de la controverse bérengarienne. C'est que l'Érigène lui-même, dans son ouvrage capital, n'est pas irréprochable en sa doctrine eucharistique. Voir t. V, col. 419. Il semble concéder une sorte d'ubiquité au corps glorieux du Christ et cette ubiquité serait loin de constituer un obstacle à la présence réelle, puisque l'Érigène admet qu' « à l'instar des anges qui, tout en n'ayant pas des corps matériels, mais spirituels, apparaissent aux sens humains, *nec tamen phantastice, sed veraciter,* le corps glorifié du Christ, non plus matériel, mais spirituel, put apparaître véritablement aux apôtres après la résurrection, étant le même corps qui était né de Marie et avait souffert sur la croix, mais de mortel devenu immortel, d'animal, spirituel et de terrestre, céleste ». *Ibid.*, col. 420.

Ces trois noms du IXe siècle suffisent : autour d'eux se groupent tous les auteurs de la même époque qui ont, en tâtonnant plus ou moins, abordé le difficile problème de la présence eucharistique. Voir EUCHARISTIE, col. 1214-1217.

2. Au XIe siècle, Bérenger de Tours pose le principe sur lequel s'appuieront les sacramentaires, adversaires de l'ubiquisme et de la présence réelle : l'incorruptibilité et l'unicité du corps céleste de Jésus-Christ. Toute substance corporelle étant essentiellement soumise aux lois de l'espace, il est impossible que le corps céleste du Christ soit ailleurs qu'au ciel. Si le corps du Christ était dans l'hostie, il ne pourrait y être que partiellement. Or, le Christ est indivisible et, s'il était tout entier dans une hostie, il ne saurait être simultanément présent au ciel et sur un million d'autels. Comment donc expliquer le dogme de la présence réelle? Bérenger propose des formules dangereuses, sinon fausses, qu'on peut également rapprocher des explications ubiquistes. Après la consécration, le pain subsiste, mais s'unit au corps du Christ par une sorte de présence spirituelle ou intellectuelle de celui-ci. Voir t. II, col. 729, 731-732. Toutefois cette présence « spirituelle » semble devoir être interprétée d'une manière subjective par rapport au communiant, car, selon l'expression même de Bérenger, pain et vin, après la consécration, deviennent *fidei et intellectui* le vrai corps et le vrai sang du Christ. Col. 732. Mais « que le même corps, présent au ciel dans son être matériel et physique, soit présent dans les hosties consacrées selon un mode d'être spirituel, cette idée ne semble pas même un instant effleurer son esprit ». EUCHARISTIE, col. 1223. Voir aussi dans le sens d'une présence incorporelle un texte attribué à Hildebert du Mans (?); *ibid.*, col. 1272.

3. La controverse bérengarienne eut l'excellent résultat de faire progresser l'exposé théologique du dogme de la présence réelle et de la transsubstantiation. Mais, au XIIe siècle, d'autres catégories d'adversaires succèdent aux bérengariens : cathares, vaudois, patarins, pétrobrussiens, etc. A des degrés divers, tous attaquent le dogme de la présence réelle; les objections bérengariennes se retrouvent chez ces hérétiques. Voir EUCHARISTIE, col. 1241-1242. Toutefois le groupe des partisans d'Amaury de Bène semble plus particulièrement préluder à l'erreur ubiquiste. La présence réelle, telle que l'enseigne l'Église catholique, est pour eux un mot vide de sens; car le corps du Christ est partout et on peut l'adorer dans du pain ordinaire. Voir les textes dans le traité *Contra amaurianos* de Garnier de Rochefort, évêque de Langres (dans *Jahrbuch für Philosophie und speculative Theologie*, 1893, t. VII, p. 56-57). Aussi les paroles de la consécration n'ont aucune efficacité; elles ne produisent pas la présence réelle; elles la constatent : *subesse ostenditur.* Voir, à ce sujet, les décrets du concile de Sens (1210), dans Mansi, *Concil.*, t. XXII, col. 809-810.

Contre de telles énormités, le dogme catholique est affirmé par tous sans hésitation. Mais il s'en faut de beaucoup que le progrès théologique suive le progrès dogmatique. Les objections formulées contre la multiprésence du Christ ne trouvent pas encore leur solution adéquate. Pour expliquer la présence de Jésus-Christ dans les fragments d'hostie, Hugues de Saint-Victor se contente de faire appel à la toute-puissance divine, *quia opus Dei est. Op. cit.*, l. II,

part. VIII, c. x, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 469. Ce problème de la fraction de l'hostie, relativement à la présence du Christ dans les fragments, a donné lieu, au XIIe siècle, à diverses solutions, les unes outrancières et fausses, voir EUCHARISTIE, col. 1275, d'autres (Roland Bandinelli moins clairement et Pierre Lombard plus nettement), s'arrêtant à une doctrine solide, que les grands théologiens du XIIIe siècle mettront en relief : *fractio et partitio... fit non in substantia sed in sacramento, id est in specie.* Le Christ est présent dans l'eucharistie *per modum substantiæ;* donc la fraction — et conséquemment la multilocation — ne peut concerner que les espèces sacramentelles qui gardent leur relation avec l'espace; le Christ lui-même n'est pas multiplié; sa présence seule est multipliée en raison de la multilocation des espèces sacrées. Mais, au XIIe siècle, nos auteurs, pour la plupart, ne sont pas encore arrivés à cette solution métaphysique. Pour Honorius Augustodunensis, la foi ne permet pas de douter d'un fait que la raison est impuissante à expliquer. L'auteur du *Brevis tractatus de sacramento altaris* invoque, sans le préciser, un mode d'existence consécutif à l'intervention de la puissance divine. C'est aussi la réponse de Robert Pulleyn, d'Hugues de Rouen et d'autres. Voir EUCHARISTIE, col. 1272-1273. Tous admettent que le corps du Christ échappe aux lois de l'espace, mais hésitent sur les raisons à en fournir. Voir, en particulier, Pierre de Poitiers concluant, pour le Christ, à un état très spécial de localisation, *sicut habuit singularem statum beatitudinis, ita etiam singularem modum localitatis. Sent.*, l. V, c. XII; cf. c. XIII, *P. L.*, t. CCXI, col. 1251 A; 1254 B. Cet état de localisation ne peut s'expliquer que par le miracle.

Un seul auteur de cette époque, Folmar de Triefenstein, a pu être invoqué nettement comme précurseur de l'ubiquisme eucharistique. Cf. Hunzinger, art. *Ubiquität*, dans *Protestant. Realencyclopädie*, Leipzig, t. XX, 1908, p. 183. C'est sur un texte d'un de ses adversaires, Arno de Reichenberg († 1175) qu'on l'accuse d'ubiquisme : *Non quod doceamus sicut Follis ille amarus nobis imponit, corpus Christi quod sumimus non aliter in tam multis locis simul esse posse, nisi Christus corporaliter sit ubique, sed quod virtutem specialem in corpore Christi essendi ubi ipse voluerit prædicamus. Et hæc quidem facultas in eodem corpore Christi etiam adhuc mortali erat, sed donec tempus dispensatoriæ obœdientiæ transiret, exercenda non erat. Apologeticus contra Folmarum*, éd. Weichert, Leipzig, 1888, p. 162. La dernière partie du texte montre que l'accusation d'ubiquisme pourrait se retourner contre les adversaires de Folmar (voir également la suite, p. 164) : la vertu spéciale propre au corps glorifié du Christ et lui permettant d'être présent là où il veut, constitue précisément une des échappatoires de l'ubiquisme. Voir plus loin, col. 000.

4. Deux siècles plus tard, on retrouve chez Occam, une explication bien voisine de l'ubiquisme luthérien. Les grands théologiens du XIIIe siècle avaient distingué la substance de la quantité et, en s'aiguillant dans la voie qu'on a rappelée tout à l'heure, avaient pu résoudre — sans contradiction, quoi qu'en pense Hunzinger, *loc. cit.* — les difficultés inhérentes aux multiples présences du Christ dans l'eucharistie. Ils affirment que le Christ n'y est pas *localiter* et « par » ses propres dimensions, puisqu'il s'y trouve *per modum substantiæ*, quoiqu'il y soit *réellement* et « avec » ses dimensions. Le nominalisme outrancier d'Occam entreprit de résoudre différemment la difficulté. Pour lui, la quantité n'est pas réellement distincte de la substance, voir ici EUCHARISTIQUES *(Accidents)*, t. V, col. 1394; elle fait seulement que la substance devient *res quanta*. Mais elle peut croître ou diminuer au point que la *res quanta* se réduise à un point mathématique, tout en contenant l'intégralité de la substance. C'est ainsi que le corps du Christ est présent dans l'hostie et dans chaque parcelle de l'hostie non plus *circumscriptive*, mais *definitive*, pour ainsi dire à la manière des esprits. (Cette doctrine se retrouvera plus tard chez nombre de théologiens des XVIe et XVIIe siècles; voir TRANSSUBSTANTIATION, col. 1400. Évidemment, c'est par la puissance divine seule qu'une présence de ce genre peut être réalisée; mais si l'*esse definitive* des esprits peut être ainsi conféré au Christ avec la multiprésence, rien n'empêche de concevoir la possibilité d'un *esse repletive* propre à la divinité et communiqué par la puissance divine à la chair eucharistiée du Sauveur : *quia potest esse in divinis locis simul immo ubique per potentiam divinam, non virtute propria. In IVum Sent.*, l. IV, q. IV; cf. *Quodlibet*, I, 4, *de sacramento altaris*, 6. Voir ici EUCHARISTIE, col. 1312. C'est ainsi que Steitz a pu logiquement présenter la possibilité de l'ubiquité du corps eucharistié du Christ comme une thèse spécifiquement occamienne. *Protest. Realencyclopädie* 2e éd., art. *Transsubstantiatio und Ubiquität*, p. 355 sq. Cf. Rettberg, *Occam und Luther*, dans *Theologische Studien und Kritiken*, t. I, 1839, p. 81 sq.; Hunzinger, *Realencycl...* (3e éd.), art. *Ubiquität*, p. 184; R. Seeberg, *ibid.*, art. *Occam*, p. 189 et ici OCCAM, t. XI, col. 894. La doctrine d'Occam peut être résumée en quatre points : 1. Le réel *esse repletive* propre à la divinité; 2. la présence unilocale du corps du Christ dans le ciel; 3. la multiprésence du corps du Christ dans l'eucharistie sans extension locale par une sorte de condensation en un point mathématique; 4. la possibilité de l'ubiquité communiquée à la chair du Christ par la toute-puissance divine. G. Biel qui admet, à la suite d'Occam, la réduction *ad punctum*, *Expositio in can. missæ*, lect. XLIII, ne suit pas son maître jusqu'à la possibilité de l'ubiquité. Gerson combat formellement cette dernière hypothèse.

5. Luther s'est peut-être inspiré d'Occam; mais à coup sûr il a connu la formule de Lefèvre d'Étaples sur l'ubiquisme, formule énoncée d'ailleurs sans préoccupation eucharistique. On a lu les textes de Lefèvre à HYPOSTATIQUE *(Union)*, col. 543. Dans ses *Vindiciæ bellarminianæ*, le P. Erbermann fait observer que l'assertion de Lefèvre d'Étaples fut censurée par la Sorbonne le 15 février 1526. Dans Bellarmin, *Controv.*, *De Christo*, l. III, c. I, *vindiciæ*, n. 2. (La censure ne se trouve pas indiquée dans la *Collectio...* de Duplessis d'Argentré; elle est relatée par L. Fourier, *Testificatio orbis contra Christi ubiquitatem*, Paris, 1658.)

2° *Origine immédiate.* — 1. *Luther et l'explication de la consubstantiation.* — Si, dès le début (1516-1518), Luther s'insurgea contre *l'opus operatum* catholique, c'est peu à peu seulement que sa pensée sur l'eucharistie a revêtu une forme définitive. En 1519, dans le sermon *Vom hochwürdigen Sakrament* (éd. de Weimar, t. II, p. 738 sq.), il se sert encore du terme de transsubstantiation. Sa lettre aux chrétiens de Strasbourg (15 décembre 1524) pourrait laisser supposer qu'il fut un instant tenté de se ranger du côté de l'interprétation symbolique; mais à mesure que l'idée purement sacramentaire s'affirme chez les autres réformateurs, Luther prend nettement position et ce sera tout d'abord en face de Carlostadt. Voir EUCHARISTIE, col. 1341-1342. Il s'élève avec véhémence contre ceux qui enseignent *es sei im Sakrament des Altars schlecht und eitel Brod und Wein. Cf. Vom Anbeten des Sakram.* (1523), éd. cit., t. XI, p. 434. Il s'agit, non plus de transsubstantiation, mais de consubstantiation : la substance du corps du Christ s'ajoutant à la substance du pain dans l'eucharistie,

tout comme, dans l'incarnation, la divinité et l'humanité sont unies dans la même personne. Cf. *Captivité de Babylone, De sacram. panis*, et *Vom Abendmahl Christi, Bekenntnis*, éd. cit., t. VI, p. 508; t. XXVI, p. 507. On sait qu'une théorie analogue avait été proposée au Moyen Age par quelques auteurs combattus par Alger de Liége et Guitmond d'Aversa. Voir EUCHARISTIE, col. 1286. L'impanation fut vraisemblablement aussi professée par Rupert de Deutz, voir t. XIV, col. 199-202. Ce qui ne signifie pas, comme l'insinuent cependant certains théologiens protestants, que la doctrine de l'impanation était commune dans l'enseignement catholique avant le XIII[e] siècle.

Le point de départ de l'enseignement de Luther touchant l'ubiquité du corps du Christ est marqué dans ses premières discussions sur la présence réelle avec Zwingle et Œcolampade, à coup sûr pas avant 1525, vraisemblablement dans son écrit *Wider die himmlischen Prophcten*, où il insinue déjà que le Christ « tient tout en main et remplit toutes choses ». Éd. cit., t. XVIII, p. 62 sq. Sur la querelle sacramentaire entre Luther et ses adversaires Zwingle, Karlstadt et Œcolampade, voir SACRAMENTAIRE *(Controverse)* , t. XIV, col. 442-463. Mais l'enseignement ubiquiste est formel dans le sermon *Vom Sakrament des Leibes und Blutes Christi* (29 mars 1526, éd. cit., t. XIX, p. 482 sq.); dans l'écrit polémique contre Zwingle et Œcolampade, *Dass diese Worte, das ist mein Leib noch feststehen* (mars 1527, t. XXIII, p. 28 sq.) et dans *Vom Abendmahl Christi, Bekenntnis* (1528, t. XXVI, p. 261 sq). On le retrouve dans la position adoptée par Luther lors de la rédaction des articles de Schwabach (16 octobre 1529). Voir SACRAMENTAIRE *(Controverse)*, col. 457. Luther défend la présence réelle au double point de vue exégétique et dogmatique. C'est dans l'exposé dogmatique que l'ubiquisme prend place. En même temps, en effet, que Luther enseigne la réalité du corps dans l'eucharistie, il se défend de donner à la présence réelle une signification matérielle. C'est bien la chair et le sang du Christ qui se trouvent dans le pain et dans le vin, mais le corps du Christ « est né de l'Esprit et il est saint; aussi ne doit-il pas être viande, mais esprit ». *Dass diese Worte...*, p. 201. Reprenant certaines expressions déjà rencontrées au IX[e] siècle, Luther proclame le corps eucharistié du Christ « chair spirituelle », *ibid.*, p. 205, 206; possédant « une essence surnaturelle », *ibid.*, p. 215. De ce concept de « chair spirituelle », Luther déduit deux propriétés. Tout d'abord, toutes choses deviennent ainsi présentes au corps du Christ qui peut les pénétrer « sans y faire de trou », comme le corps glorieux du Sauveur pénétra, portes closes, dans le Cénacle. Voir *Vom Sakrament...*, éd. cit., t. XIX, p. 480; *Dass diese Worte...*, t. XXIII, p. 147. Ensuite, le corps du Christ peut être présent tout entier dans la plus petite parcelle de pain; le pain peut être rompu, partagé; le Christ n'est pas atteint pour autant et demeure sous chaque parcelle tout entier. *Vom Abendmahl, Bekenntnis*, t. XXVI, p. 448 sq. C'est un mode d'être propre aux esprits et qui permet aux anges comme aux démons d'être présents en plusieurs endroits simultanément. C'est la présence selon un *esse definitive*, telle que l'avait enseignée Occam.

Pour expliquer la multiprésence du Christ, au ciel et dans les hosties, sans changement ni altération en son corps, Occam avait recouru à la toute-puissance divine. Luther, à maintes reprises, invoque aussi cet argument. Voir surtout le sermon *Vom Sakrament des Leibes*, p. 487, 489, 490 sq., 493. Dieu veut qu'il en soit ainsi et nous devons le croire, car ce miracle ne lui est pas impossible. *Ibid.*, p. 495. Mais Luther va plus loin. Ses adversaires lui objectaient que le Christ ne peut être corporellement à la fois au ciel et dans l'eucharistie. *Dass diese Worte...*, p. 119. Aussi veut-il s'élever de l'*esse definitive* à l'*esse repletive*, de la multiprésence à l'omniprésence et, à cette fin, il a recours à l'interprétation symbolique de la « droite de Dieu » et à la communication des idiomes. La « droite de Dieu » ne saurait être entendue en un sens local et déterminé. Luther, après saint Augustin, l'avait cependant ainsi interprété dans ses premiers écrits sur les psaumes (1513, éd. cit., t. IV, p. 227 sq.). Mais désormais la « droite de Dieu » signifiera la toute-puissance divine, laquelle ne connaît aucune limite dans le temps et dans l'espace. Luther peut donc raisonner ainsi : le corps du Christ est à la droite de Dieu; or la droite de Dieu est partout jusqu'aux extrémités du monde — et donc dans le pain — donc le corps du Christ est aussi dans le pain. *Dass diese Worte...*, p. 143. En conséquence l'explication par la transsubstantiation est inutile. *Ibid.*, p. 145. Pour confirmer cette conclusion, il recourt à l'article fondamental de la christologie : en Jésus-Christ, les deux natures sont unies en une seule personne. L'unité de personne exige que l'humanité du Christ participe à l'omniprésence de la divinité : *necesse habes quod Jesus Christus sit juxta humanitatem super omnes creaturas collocatus et omnia impleat;* non pas que cette omniprésence soit naturelle à l'humanité dont l'être sera toujours, par lui-même, circonscrit localement; mais elle lui est surnaturellement communiquée. Ainsi la communication des idiomes comporte — surnaturellement — la communication de l'omniprésence.

Mais alors — et c'est là l'une des grandes objections des adversaires de l'ubiquisme — par suite de son union avec la divinité, le corps et le sang du Christ seront donc dans toutes les créatures, dans n'importe quel pain ou quel vin, et le chrétien mangera ce pain et boira ce sang en prenant n'importe quelle nourriture ou boisson. Luther a prévu l'objection. *Vom Sakrament...*, p. 492; *Dass diese Worte...*, p. 138-140. Sa réponse tient en une distinction subtile : sans doute, en vertu de la communication de l'omniprésence divine, le corps du Sauveur est en toutes choses, mais il ne s'y trouve présent, pour être pris par les chrétiens, que si Dieu le veut. Autre chose est que Dieu soit là, autre chose qu'il soit là *pour nous*. Et c'est seulement dans l'eucharistie que la parole du Christ nous présente sa chair à manger. *Dass diese Worte...*, p. 149-151. Un pareil *effugium* revient, en somme, à la réponse d'Occam, plaçant dans la volonté divine, la raison suprême de l'ubiquité de la chair du Christ.

Si l'on voulait résumer la doctrine de Luther, comme on l'a fait plus haut pour celle d'Occam, il faudrait dire que Luther admet, pour le corps du Christ, trois sortes de présence : 1. une présence localement circonscrite *(esse circumscriptive* ou *localiter)*, propre au Christ durant sa vie mortelle et quand il reviendra à la fin du monde; 2. une présence localement définie *(esse definitive)*, à la manière dont les esprits sont présents, lorsqu'il traversa la pierre du tombeau ou les portes du cénacle; et selon cette présence il se trouve dans l'hostie; 3. une présence réplétive (omniprésence) participée de la divinité en raison de l'union personnelle de sa nature humaine à sa divinité et de sa session à la droite du Père, sans toutefois que cette omniprésence nous permette de saisir le Christ ailleurs que dans l'eucharistie. Et, dans sa science infinie, Dieu peut connaître encore d'autres modes possibles de présence. *Vom Abendmahl, Bekenntnis...*, p. 448 sq., pass.

2. *L'attitude négative des autres réformateurs.* — En face de l'ubiquisme luthérien, les positions de Zwingle et de Calvin sont faciles à préciser.

Zwingle déclare sans ambages que l'ubiquité du corps du Christ ne repose sur aucun fondement sérieux. La session de l'humanité à la droite de Dieu est purement locale. La communication des idiomes ne supprime pas la différence des deux natures. Pour le Christ même glorifié il ne peut y avoir d'*esse repletive* ni même d'*esse definitive :* le corps du Christ demeure localement circonscrit dans le ciel comme il l'est sur la terre. *Amica exegesis*, III, 525; IV, 52. Voir aussi *Commentarius de vera et falsa religione; Subsidium sive coronis de eucharistia.* Sur cette doctrine eucharistique de Zwingle, voir RÉFORME, t. XIII, col. 2070-2071; SACRAMENTAIRE *(Controverse)*, t. XIV, col. 453-454; et ZWINGLI.

Avec sa théorie de la présence virtuelle, Calvin évite la contradiction que Zwingle reprochait à l'ubiquisme luthérien dont il rejette expressément l'idée et la formule : « Comme nous ne doutons pas qu'Il (Christ) n'ait sa mesure comme requiert la nature d'un corps humain et qu'il ne soit contenu au ciel, auquel il a esté receu iusques à tant qu'il viendra au iugement; aussi nous estimons que c'est une chose illicite de l'abbaisser entre les elements corporels ou imaginer qu'il soit partout présent. » *Inst. chrét.*, IV, XVII, 13. Toutefois, ajoute Calvin, si le corps et le sang du Christ ne sont présents en aucune manière par leur substance, même dans l'eucharistie, ils y sont présents par leur vertu sanctificatrice, puisque, par les symboles du pain et du vin, le Christ s'offre au croyant avec la vertu sanctificatrice de son corps et de son sang véritables. *Ibid.*, n. 32. Voir ici t. XIII, col. 2075.

Quant à Mélanchthon, sa pensée est moins facile à préciser. Elle suit une courbe parallèle à son sentiment sur la présence réelle. On a dit, t. X, col. 509-510, comment Mélanchthon s'était peu à peu séparé de Luther sur ce dernier point. Il accepte donc d'abord l'ubiquité de l'humanité du Christ, sans toutefois y voir la raison nécessaire de la présence eucharistique. *Corp. reform.*, t. I, p. 949. Puis, au fur et à mesure qu'il se rapproche des sacramentaires, il conteste le bien-fondé de l'ubiquisme. Cf. *Corp. reform.*, t. VII, p. 780, 884; t. VIII, p. 385; t. IX, p. 387, 962. En 1540, l'évolution est terminée : rejetant expressément l'ubiquisme, Mélanchthon en vient à professer la session locale du Christ *ad dexteram Dei.* La communication des idiomes n'est plus une communication réelle des propriétés d'une nature à l'autre, mais une attribution personnelle des propriétés, comme Calvin le professe lui-même, *Inst. chrét.*, II, XIV, 1-3. C'est, au fond, l'idée même que s'en fait la théologie catholique.

II. LA CONTROVERSE. — Chez les luthériens, depuis Schwabach, l'ubiquisme était devenu un dogme. Mais la véritable controverse ubiquitaire n'éclata que plus tard.

1° *Le synode de Stuttgart (1559) et l'intervention de Brenz.* — En 1557, le duc luthérien Christophe de Wurtemberg décide de réduire tous les « sectaires », les « partisans d'erreurs détestables », de les exiler et de confisquer leurs biens. Mélanchthon lui-même lui devint suspect, « car, écrit-il, à Wittenberg, à Leipzig, s'élèvent toutes sortes de disputes sur l'ubiquité; il est à craindre qu'il ne s'y glisse un calvinisme subtil et Philippe [Mélanchthon] n'en est peut-être pas exempt. » Cf. Kugler, *H. Christoph, Herzog zu Wittenberg*, Stuttgart, 1868-1872, t. II, p. 153-168. On enseignait, en effet, que « le Sauveur, selon son humanité, était assis à la droite de Dieu son Père céleste, d'une manière locale, et qu'il occupait un espace ». Pressel, *Anecdota Brentiana*, Tubingue, 1868, p. 462-464. C'était là, on le sait, l'argument principal des sacramentaires contre la présence réelle.

Un synode se réunit (1559) à Stuttgart, sous l'inspiration du duc Christophe. Brenz y rédigea sa profession de foi, laquelle fut contresignée par l'assemblée : la doctrine ubiquitaire relative à l'eucharistie y était consignée comme un article intéressant la foi. Ce fut le signal d'une polémique où, contre Brenz, prirent position Bullinger et Pierre Martyr. Brenz publia alors, en faveur de l'ubiquisme, plusieurs écrits, aujourd'hui insérés au t. VIII de ses œuvres, Tubingue, 1561 : *De personali unione duarum naturarum*, p. 834 sq.; *Sententia de libello Bullingeri*, etc., p. 868 sq.; *De majestate D. N. Jesu Christi hominis*, p. 891 sq.; *Recognitio proph. et apost. doctrinæ*, p. 976 sq.

Dans le *De majestate*, il résume en une phrase tout le fondement de son système : *Cum enim in Ecclesia fit sermo de incarnatione Christi, non solum dicitur duas naturas in Christo esse personaliter unitas, verum etiam dicitur humanitatem esse assumptam in Deum et Christum hominem conscendisse ac elevatum, exaltatum et evectum esse in majestatem Dei adeoque factum esse Deum.* Il y a donc un double fondement à l'ubiquité du corps du Christ dans l'eucharistie : l'union hypostatique et l'assomption de l'humanité par la divinité, c'est-à-dire plus expressément, sa déification. Pour Brenz, l'union personnelle est *qua Deus et homo in una persona Christi ita conjuncti sunt, ut nullo loci spatio a se invicem separari queant. De personali unione*, p. 841 sq.; cf. *De majestate*, p. 900 sq. Cette union personnelle est réalisée par la toute-puissance divine sans préjudice de la distinction et de l'indépendance des deux natures : il n'y a donc ni absorption de l'humanité par la divinité, ni dédoublement de la personne. *Ibid.*, p. 834-837; cf. *ibid.*, p. 902-904. C'est en vertu de cette union que tous les auteurs proclament la communication des idiomes entre la nature divine et la nature humaine, communication d'où résulte un échange réel des propriétés spécifiques des deux natures, y compris l'omniprésence divine.

Mais alors, la nature humaine ne risque-t-elle pas de perdre son être? — Non, répond Brenz, en distinguant qualités substantielles et qualités accidentelles : *res non tollitur cum accidens tollitur.* Or, être en un lieu n'est, dans la nature humaine, qu'un simple accident. Cette qualité peut être absente de la nature humaine et y être remplacée par une propriété divine sans que, pour autant, la nature humaine du Christ soit altérée. *Ibid.*, p. 837; cf. p. 934. Et le propre de la nature humaine dans le Christ, c'est précisément, à la différence des autres hommes, d'avoir la capacité de recevoir ainsi *toutes* les propriétés divines :

> La différence entre le Christ et Pierre doit être conçue non pas simplement du fait de l'inhabitation du Fils de Dieu, mais de la communication de ses propriétés. Le Fils de Dieu, en effet, remplit de son essence Pierre comme il remplit le Christ-homme, et cependant il ne communique pas à Pierre toutes ses propriétés, mais seulement quelques-unes. Il vivifie Pierre; il lui conserve la vie; il donne à Pierre le pouvoir de chasser les démons ou même de ressusciter les morts. Mais il ne le rend pas pour autant tout-puissant, omniscient, infiniment sage et juste et présent partout; tandis qu'il orne le Fils de l'homme, non de quelques-unes de ses propriétés, mais de toutes sans exception. *De majestate.*

La faiblesse de la position de Brenz est de considérer l'*esse in loco* comme une qualité séparable de la nature humaine. Pour faire admettre cette thèse, il bataille à coup d'arguments métaphysiques et finalement il est obligé de recourir à la toute-puissance divine, à laquelle, déclare-t-il, ses adversaires refusent de croire; cf. p. 833, 837, 899, 902, 905, 920 sq., 934. En bref, la communication des idiomes explique l'ubiquité et l'ubiquité explique la présence réelle. Toute-

fois ce n'est pas le dernier aspect de la thèse de Brenz : l'incarnation n'a pas été pour la nature humaine une simple élévation à l'existence divine; elle est une réelle divinisation de l'humanité par la personne du Fils de Dieu. Pendant la vie mortelle du Christ, cette divinisation n'apparaissait pas, car le Christ « a voulu prendre alors les faiblesses de l'humanité et laisser à son corps la localisation circonscriptive propre à sa condition d'homme ». C'est en cela que consiste l'humiliation, l'*exinanitio* du Christ Homme-Dieu, *ut et videretur et palparetur adeoque loco circumscriberetur.* P. 925. Mais maintenant, siégeant à la droite de Dieu, ce n'est plus localement qu'il faut envisager la situation de son corps : l'humanité du Christ participe de l'omniprésence divine et acquiert ainsi, dans l'eucharistie, l'*esse definitive* des esprits et, dans l'univers entier, l'*esse repletive Dei.* P. 849-850.

Grâce à Brenz, la doctrine de l'ubiquité avait été élevée, à Stuttgart et dans les Églises luthériennes, à la hauteur d'un dogme et mise au rang des articles du symbole protestant. Cf. Döllinger, *Die Reformation, ihre innere Entwicklung und ihre Wirkungen im Umfangen des lutherischen Bekenntnisses*, Ratisbonne, 1846-1848, t. II, p. 363-364; H. Heppe, *Geschichte des deutschen Protestantismus in den Jahren 1555-1581*, Marbourg, 1852-1859, t. I, p. 312-314. C'est à partir de ce moment que la controverse ubiquitaire rejaillit sur la personne même du Christ. Mélanchthon se sépare des ubiquistes et de la confession de Wittenberg « aussi opposée à la pure doctrine que la doctrine des papistes ».

2° *Réactions en Palatinat; intervention d'Andreä : le formulaire de Torgau.* — C'est alors que Frédéric III le Pieux, électeur du Palatinat, découvrit que la *Confession d'Augsbourg* était papiste sur l'eucharistie; il s'aperçut aussi que les écrits de Luther renfermaient des erreurs. La doctrine de l'ubiquisme, défendue à Wittenberg, lui répugnait singulièrement. A son sens, elle annihilait complètement l'humanité du Christ ou du moins elle en faisait « une chose subtile et vague, puisqu'il fallait la reconnaître dans les pierres, le bois, le feuillage, les gazons, les pommes, les poires et tout ce qui vit; même dans les pourceaux infects et même, comme un docteur l'avait affirmé au vieux landgrave, dans le grand tonneau de Stuttgart ». A. Kluckhorn, *Briefe. Friedrich der Fromme, Kurfürst von der Pfalz (1559-1576)*, Nordlingen, 1879, t. I, p. 587. En conséquence, Frédéric fit une réaction brutale contre la messe et tout ce que les luthériens avaient conservé du culte catholique. Cf. J. Janssens, *Hist. de l'Allemagne protestante*, tr. fr., t. IV, p. 204-205.

La discussion reprit au colloque de Maulbronn (1564), où calvinistes et zwingliens, d'une part, luthériens, d'autre part, s'affrontèrent. Des prédicants wurtembergeois ayant affirmé que Luther, sur la fin de sa vie, avait rétracté ses erreurs ubiquistes, les luthériens prétendirent le contraire. Heppe, *op. cit.*, t. II, p. 101 sq. Les luthériens naturellement étaient soutenus par Christophe; leurs adversaires, par Frédéric. Tout en maintenant fondamentalement la doctrine ubiquiste, on adoucit les formules de Brenz, dont la fragilité était rendue plus évidente encore par les considérations métaphysiques qu'y avait ajoutées Andreä, prévôt et chancelier de Tubingue. L'apologie de la convention de Maulbronn (1565) concède déjà une κένωσις χρήσεως à la place de la κρύψις χρήσεως de Brenz. Sur la signification de ces deux expressions, voir KÉNOSE, t. VIII, col. 2339. Mais l'on maintenait l'opposition entre l'état de la nature humaine considérée dans le Christ encore sur cette terre et celui de sa nature glorifiée dans le ciel.

Adversaire acharné de Rome et des papistes, Andreä déplorait cependant l'absence de vertu chez les réformés. Tout en se proclamant ennemi des disputes et partisan de la concorde, il voulut restaurer le luthéranisme dans le Palatinat, avec le seul catéchisme de Luther comme symbole de foi. Par les soins de l'électeur Auguste de Saxe, un nouveau colloque eut lieu à Torgau (1576), où intervinrent douze théologiens de l'électorat et cinq étrangers dont Andreä. Les Églises saxonnes avaient déjà changé d'avis au sujet de l'ubiquisme. Elles l'avaient enseigné sous Luther; mais, après la mort du réformateur, sous l'influence de Mélanchthon, elles commencèrent à attaquer l'ubiquisme défendu par Illyricus *(Liber de ascensione Domini)* et Brenz. Dans une lettre à Frédéric, comte Palatin (1559), Philippe de Hesse avait blâmé ceux qui ont rêvé cette ubiquité pour le corps du Christ : *hæc sunt portentosa omnia, ignota eruditæ vetustati.* Bien plus, en 1571, le synode de Dresde, auquel prirent part tous les surintendants du duché de Saxe, les docteurs de Leipzig et de Wittenberg, décida que l'ubiquité du corps du Christ était « une horrible profanation de tous les articles du symbole et le renouvellement de toutes les hérésies ». C'est dans ces conditions qu'Andreä intervint en faveur de l'ubiquisme. Nommé inquisiteur de l'électorat de Saxe, il prononça devant le sénat universitaire de Wittenberg un discours où il déclarait que Jésus-Christ, présent partout selon son humanité sainte comme selon sa divinité, l'avait choisi comme instrument et lui avait confié la mission de répandre la bonne doctrine. Il accabla d'injures Mélanchthon et voulut même renvoyer Chemnitz, jugé trop hésitant. Sur Chemnitz et sa doctrine ubiquiste, voir plus loin. Cf. Pressel, *Die fünf Lehre des Dr Andreä in Chursachsen*, dans *Jahrbücher für deutsche Theologie*, t. XXV, p. 239 sq. Pour Andreä, quiconque repousse l'ubiquité du corps du Christ est un hérétique endurci contre lequel l'autorité a le devoir de sévir. Une violente dispute s'éleva entre Andreä et Luc Major, surintendant de Halle. Andreä soutenait que la nature humaine du Christ est toute-puissante et partout présente, présente « dans les pierres, les herbes, les bâtons, les cordes ». Major ripostait en colère qu'on devait chercher le Sauveur non dans les corps inanimés, mais dans ses paroles et dans les sacrements. Andreä dira plus tard que cette présence du Christ en toutes les créatures est un article de foi. Mais, ajoutera-t-il, « nous enseignons qu'il [le Christ] n'y est que d'une manière toute spirituelle et non pas comme si, dans toutes les créatures, il était présent en chair et en os, avec ses mains et ses jambes, comme la paille dans le sac ou le pain dans la corbeille. Une telle doctrine nous ferait horreur; nous l'attribuer est une calomnie ». Dans *Das Bericht von der Ubiquität an eine hohe fürstliche Person gestellt*, Tubingue, 1589.

Andreä eut finalement le dessus à Wittenberg : le « livre de Torgau » fut accepté dans le Wurtemberg, à Bade, Brunswick, Mecklembourg, Lubeck, Hambourg et Lunebourg, enfin à Magdebourg. Mélanchthon fut déclaré « hérétique et séducteur du peuple ». En Saxe, ceux-là même qui, au synode de Dresde en 1571, avaient protesté contre l'ubiquisme, acceptèrent pleinement cette doctrine : *Revera omnia implet et ubique, non tantum ut Deus, verum etiam ut homo præsens, dominatur a mari usque ad mare.* Cf. Bellarmin, *De Christo*, l. III, c. I, n. 17. Par contre, la Poméranie rejeta l'accord de Torgau. Les deux ducs d'Holstein refusèrent de la signer; les théologiens d'Anhalt protestèrent et, sous l'influence du landgrave Philippe, la Hesse lui fit une très vive opposition. Philippe s'opposa même à ce que l'université de Marbourg enseignât l'ubiquisme : « Je ne puis comprendre, disait-il, quelle sorte d'hommage nous rendons au Christ en admettant... que Jésus-Christ

habite personnellement dans le diable, que l'enfer est en Dieu et que le ciel n'existe peut-être pas...; conséquences naturelles d'une première absurdité. » H. Heppe, *Geschichte der hessischen Generalsynoden von 1568-1582*, Cassel, 1847, t. I, p. 75-78.

Remanié à Berg (1577), le formulaire de Torgau continue à être combattu à outrance par le landgrave Guillaume IV de Hesse : « Par la doctrine de l'ubiquité et les horribles interprétations qu'on lui donne, dit celui-ci, l'homme du peuple, simple et crédule, n'est exposé à rien de moins qu'à tomber dans l'athéisme. » Cf. H. Heppe, *Geschichte des deutschen Protestantismus*, t. III, p. 271-290. Le prince fait publier une liste d'opinions contradictoires de Luther sur la Cène. Id., *Geschichte der... Generalsynoden*, t. I, doc., p. 81. A son tour, Joachim Ernest d'Anhalt attaque Andreä; et Paul de Eitzen, surintendant général, déclare l'ubiquisme une « erreur grossière ». Cf. Pressel, *Churfürst Ludwig von der Pfalz und die Concordienformel*, dans *Zeitschrift für hist. Theologie*, neue Folge, t. XXXIX, Gotha, 1868, p. 504-509.

3° *L'ubiquisme mitigé*. — 1. *Chemnitz*. — Chemnitz se pose en conciliateur des thèses opposées. Sans doute, il n'est pas parvenu à construire une véritable synthèse; son enseignement sur la présence du Christ demeure un agrégat d'éléments disparates empruntés tant à Mélanchthon qu'à Luther et à Brenz. C'est dans le *De duabus naturis in Christo*, Wittenberg-Leipzig, 1578, qu'il développe (dès 1571) sa thèse. Il admet pleinement la formule aristotélicienne : *propria non egrediuntur sua subjecta* (p. 280) et en cela il demeure disciple de Mélanchthon. L'*esse in loco* appartient donc essentiellement à l'humanité du Christ. Mais, ce principe une fois posé, Chemnitz revient par un détour vers la thèse luthérienne. On conçoit très bien, dit-il en substance, que la nature humaine (en général) reçoive, à titre de dons infus et gratuits, une sorte de participation de la divinité, dans la mesure finie où elle en est capable. L'exemple proposé est celui de l'habitation de la divinité dans les âmes saintes (p. 263 sq.). A plus forte raison, en vertu de l'union personnelle, l'humanité du Christ, enhypostasiée dans le Verbe, peut recevoir en elle quelque chose des propriétés divines (lesquelles, en réalité, s'identifient avec l'essence divine); mais — et c'est ici que Chemnitz se différencie de Brenz, tout en s'en rapprochant — elle les recevra, non à titre de possession essentielle, mais simplement comme un « don, d'ordre potentiel et dynamique » (p. 229 sq., 279, 328, etc.). C'est le Logos, dans l'unité duquel elle vit, qui lui communique son vouloir et son activité; ainsi devient-elle l'organe même de ce vouloir et de cette activité, et il est impossible de séparer, même par la pensée, le Verbe de son union avec l'humanité : *quæ unio adeo arcta, individua et insolubilis est, ut divina natura* τοῦ Λόγου *nec velit nec possit nec debeat extra hanc cum carne unionem, sed in arctissima illa unione cogitari, quæri aut deprehendi*. La divinité ne s'identifie pas avec l'humanité; elle se manifeste par elle. Pour exprimer cette union intime, Chemnitz revient avec prédilection sur la comparaison du fer incandescent plongé dans le feu (p. 305 et ailleurs). Il concède que, dans l'état de l'abaissement terrestre, le Christ, à son gré, a pu passer de la κένωσις τῆς χρήσεως à la κρύψις τῆς χρήσεως, tandis que dans l'état de l'exaltation, la nature humaine jouit pleinement de la communication de la divinité. Mais là où Brenz avait dit : nature humaine divinisée, Chemnitz rectifie : « transdéifiée ».Cette conception permet à Chemnitz de maintenir la distinction des deux natures; mais, en même temps, il croit pouvoir en déduire que le Christ, localement circonscrit dans sa nature humaine, devient, *propter utriusque (naturæ) inter se præsentissimam unionem et unitissimam præsentiam*, potentionnellement omniprésent.

2. *La formule de concorde de 1580*. — Elle s'inspire visiblement (part. II, a. 7 et 8) des concessions de Brenz. Les termes en sont habilement rédigés pour établir un prudent compromis. Directement elle n'enseigne pas l'ubiquité du corps du Christ, mais seulement sa présence multipliée dans l'eucharistie et même multipliable au gré de la volonté divine (multi ou ubivoliprésence). A la vérité, elle ne manque pas d'attribuer à l'humanité du Christ, soit dans l'état d'abaissement, soit dans son exaltation, la pleine possession de la divine majesté; mais des attributs divins, elle ne mentionne que la toute-puissance et l'omniscience, jamais l'omniprésence. Cf. J.-Th. Müller, *Die symbolischen Bücher der evangelisch-lutherischen Kirche*, 11ᵉ éd., Gütersloh, 1912, p. 549, 680, 691, 692, 695. Si elle parle de l'omniprésence de Dieu, *ibid.*, p. 548, 692, 695, jamais il n'est question de l'omniprésence de l'humanité du Christ, mais bien de sa présence « sur terre », « dans l'Église », « chez les croyants », présence réalisée grâce à la toute-puissance. *Ibid.*, p. 672, 680, 691, 692, 695. Une seule fois on lit le texte, si souvent invoqué par les partisans de l'ubiquisme : *omnia implet et ubique non tantum ut Deus, sed etiam ut homo præsens dominatur et regnat*. *Ibid.*, p. 680. Bellarmin a condensé la doctrine de la *Formule de concorde* en deux propositions, la première, tirée de l'art. 7, § 5 : « La droite de Dieu est partout et l'humanité du Christ est élevée jusqu'à elle »; la seconde, tirée de l'art. 8, § 11 : « Dès la conception du Christ, son humanité a été élevée à la droite de Dieu; aussi, même comme homme, le Christ est présent à toute créature. » *Op. cit.*, c. I, n. 14; *Symbolische Bücher*, p. 672, 676. On remarquera toutefois que *præsens ubique* n'est pas l'équivalent de *ubique esse*. D'ailleurs, une interprétation exagérée de l'ubiquisme est nettement rejetée à deux reprises. *Symbol. Bücher*, p. 548, 695.

Il n'en reste pas moins vrai que la Formule semble indirectement approuver l'ubiquisme luthérien par les larges citations qu'elle emprunte aux écrits de Luther sur l'eucharistie, dans les phrases mêmes qui enseignent l'ubiquisme et l'*esse repletive*. On peut le voir également dans la doctrine de l'« ubivoliprésence », ainsi que dans l'interprétation métaphorique de la droite de Dieu, uniquement considérée comme la majesté divine. *Symbol. Bücher* p. 540, 546. Mais, à côté de ces assertions de portée générale, des concessions particulières faites à la terminologie de Chemnitz, de Luther et de Brenz montrent bien l'intention conciliatrice du document. Le problème comme l'indique Chemnitz lui-même dans sa souscription, est loin d'être résolu. Quoi qu'il en soit, « le réalisme de la communication des idiomes est conçu dans le document comme le fondement de l'ensemble de la christologie, en accentuant cependant l'intégrité des deux natures et de leurs propriétés, l'inaccessibilité de la nature divine aux propriétés humaines et la distinction des états. La Formule (de concorde) pourrait ainsi être accueillie comme du « brenzianisme » adouci, à la manière d'Andreä ou comme du « mélanchthonisme » un peu forcé de Chemnitz. » Hunzinger, art. *Ubiquität*, dans *Prot., Realenc.*, t. XX, p. 195.

4° *Fin de la controverse*. — Bien que la modération de Chemnitz l'ait emporté dans la Formule de concorde de 1580, l'ubiquisme intégral trouva encore pendant un certain temps d'ardents défenseurs, notamment les deux théologiens souabes, Léonard Hutter et Aeg. Hunnius. Le premier reprend purement et simplement l'enseignement rigide de Brenz. Le second est plus nuancé et semble s'inspirer de

Chemnitz : il réclame pour l'humanité du Christ terrestre une présence intime, passive — *præsentia intima* — dans le Logos, présence qui la met en contact avec toutes choses. Mais cette présence intime s'extériorise et devient en quelque sorte active — *præsentia extima* — dans l'état d'élévation de la nature humaine à la gloire. Cf. Steitz, art. cit. *Transsubstantiatio und Ubiquität*, p. 599 sq.

Trois écoles se partagèrent alors l'enseignement ubiquitaire. Les théologiens de Tubingue y apportaient une énergie qui ne reculait pas devant les conséquences extrêmes. Pour eux, l'omniprésence, comme les autres qualités divines, appartenaient à la nature humaine dès sa conception et le Christ n'en faisait usage qu'en secret, κρύψις τῆς χρήσεως. Ainsi, présent dans le sein de la Vierge *locatiter*, il l'était aussi dans le sein de toutes les vierges, dans tous les hommes, femmes et enfants, mais *non localiter*, c'est-à-dire *indistanter*. Cf. A. Tholuck, *Geist der Theologen Wittenbergs*, Berlin, 1852, p. 14. Les théologiens de Giessen ne demandaient l'omniprésence pour le Christ qu'à partir de la glorification, c'est-à-dire de l'ascension. Jusque là, le Christ s'était dépouillé de ses qualités divines, κένωσις τῆς χρήσεως. L'omniprésence n'est ainsi que la participation active de la nature humaine à l'omniprésence de la nature divine en vue du gouvernement du monde qui lui incombe, *omnipræsentia modificata seu operosa*. Enfin les théologiens d'Helmstædt restreignaient l'ubiquité du Christ à une omniprésence respective. Le Christ pouvait, selon sa nature humaine, être présent là où il le voudrait; il est présent actuellement là où il l'a promis et voulu, c'est-à-dire dans la Cène. Cf. Rocholl, *Die Realpräsenz*, Gütersloh, 1875.

Ces dernières indications montrent comment les discussions sur l'ubiquité du corps du Christ étaient fatalement destinées à s'orienter vers le problème de la kénose et finalement à s'y résorber. Voir Kénose, t. viii, col. 2339.

Au début du xvii[e] siècle, Georges Altenrath attaqua violemment l'ubiquisme dans son *Catechismus ubiquisticus oder der ubiquistische Glaube von der Person Christi und vom hl. Nachtmahl* (s. d.). Il cite les étranges assertions des théologiens ubiquistes, Jean Parsimonius, Luc Osiander, Simon Paulus de Rostock, Jean Brenz (fils du vieux Brenz) et surtout Jacques Andreä. Il ridiculise la « grossièreté » et l' « abomination » de leur doctrine qui « mêle le corps de Jésus-Christ à toute créature » et le met « non seulement dans le pain et le vin de la Cène, mais aussi dans les morceaux de bois, les pierres, dans l'air, le feu, l'eau; dans les pommes, les poires, le fromage, la bière » (Parsimonius); qui fait du Christ « un nouveau Protée » (Simon Paulus); qui place le Christ « dans toutes sortes de cuvettes de bière, gobelets, cordes de pendus, etc. » Andreä. *Op. cit.*, p. 9-17. On a vu plus haut comment Andreä se défendait. Après la première moitié du xvii[e] siècle, l'ubiquisme avait disparu de la scène théologique.

On ajoutera à la bibliographie déjà donnée à Hypostatique (union), t. vii, col. 547 : A. Ehrard, *Das Dogma vom hl. Abendmahl und seine Geschichte*, 2 vol., Francfort-sur-le-Mein, 1845; Kahnis, *Die Lehre vom Abendmahl*, Leipzig, 1851; H. Heppe, *Geschichte des deutschen Protestantismus im XVI. Jahrhundert*, 3 vol., Gotha, 1857; Dieckhoff, *Die evang. Abendsmahlslehre in der Reformationszeit*, Gœttingue, 1854; H. Schmid, *Der Kampf der luth. Kirche um Luthers Lehre vom Abendmahl*, Leipzig, 1868; Werner, *Geschichte der apologetischen und polemischen Literatur der christlichen Theologie*, Schaffouse, 1861-1867, t. iv, p. 621 sq., et surtout Walch, *Historisch und theologisch Einleitung in die Religionsstreitigkeiten der evangelisch-lutherischen Kirche*, Iéna, 1733-1739, part. IV, p. 63 sq., qui contient la liste des ouvrages publiés depuis 1585 sur la dispute des théologiens du Wurtemberg avec ceux d'Helmstædt... touchant l'ubiquité du Christ.

Adversaires protestants de l'ubiquisme. — Zwingle et Calvin, dans les ouvrages cités au cours de l'article; Théodore de Bèze, *De corporis Christi omnipræsentia*, Genève, 1578; Bullinger, *De duabus naturis Christi*, Zurich, 1564; Pierre Martyr, *Dialogus de loco corporis Christi. Loci communes*, Heidelberg, 1603; Georges Altenrath, *Catechismus ubiquisticus.*

Controversistes catholiques. — Grég. de Valencia, *Contra fundamenta duarum sectarum, ubiquetariæ et sacramentariæ*, Ingolstadt, 1582, et *Comment. in Sum. theol. S. Thomæ*, III[a], l. I, q. ii, part. III; Busæus (Buys), *Disputatio de persona Christi adversus ubiquetarios*, Mayence, 1585; Bellarmin, *Controv., de Christo*, l. III; Becan, *Manuale controversiarum hujus temporis*, l. II, c. i, dans *Opera omnia*, Mayence, 1649, t. ii; Th. Raynaud, *Christus Deus homo*, l. II, sect. iv, c. ii, dans *Opera omnia*, Lyon, 1665, t. i, p. 147 sq.; Suarez, *De incarnatione* (comment. sur la *Somme théol.*), disp. XXXII, sect. iv.

A. Michel.

UGOLINI ou **HUGOLINI** **Barthélemy**, savant canoniste, né en Toscane vers 1540, mort en 1610. Ses écrits les plus dignes d'intérêt sont : *De censuris ecclesiasticis*, Bologne, 1594, Venise, 1602, in-4°; *De censuris reservatis summo pontifici in bulla Cœna Domini*, Venise, 1609, in-fol.; *De simonia*. Venise, 1609; *De irregularitatibus*, Venise, 1601, in-fol.; *Tractatus de officio et potestate episcopi*, Rome, 1617, in-fol.

Hurter, *Nomenclator*, 3[e] éd., t. iii, col. 598-599.

J. Mercier.

ULFILA, apôtre des Goths danubiens au iv[e] siècle (311?-383?). I. Sources. II. Vie et écrits. III. Doctrine.

I. Sources. — Les renseignements les plus importants que nous possédions sur Ulfila sont ceux qu'apporte une lettre d'Auxence de Durostorum jointe par l'évêque arien Maximin à sa *Dissertatio contra Ambrosium*. Cette lettre n'est malheureusement pas conservée telle qu'elle a d'abord été composée. Son auteur, Auxence, se présente comme un disciple d'Ulfila, il déclare que, dès son premier âge, il a suivi ses leçons et qu'il a appris les saintes Lettres auprès de lui. Comme nous n'avons pas de raison pour suspecter ces affirmations, nous pourrions attacher le plus grand crédit à l'œuvre d'un contemporain, bien plus d'un témoin oculaire, si elle nous était parvenue dans son intégrité. Mais le texte en a été transmis dans de mauvaises conditions; il nous est connu par un seul manuscrit, le *Parisinus latinus 8907*, du v[e]-vi[e] siècle, qui renferme les deux premiers livres du *De fide* de saint Ambroise et les Actes du concile d'Aquilée et dans les marges duquel il a été transcrit, comme la *Dissertatio* elle-même. Cette copie, parfois difficile à lire, renferme des fautes nombreuses et l'on est en droit d'y soupçonner des lacunes. Ce qui est plus grave, c'est que Maximin ne s'est pas fait faute, en ajoutant à sa *Dissertatio* la lettre d'Auxence, de corriger cette lettre et, semble-t-il, de la compléter d'une manière qui n'est pas toujours exacte. Cf. B. Capelle, *La lettre d'Auxence sur Ulfila*, dans *Revue bénédictine*, t. xxxiv, 1922, p. 224-233. Malgré tout, il faut recourir à ce document : on y trouve l'indication de la doctrine enseignée par Ulfila, le résumé de sa carrière, enfin la formule de la profession de foi que l'évêque goth, au moment de sa mort, laissa par testament à son peuple. Le texte, déjà connu par les travaux de Waitz, *Ueber das Leben und die Lehre des Ulfilas*, Hanovre, 1840, et de Bessel, *Ueber das Leben des Ulfilas*, Gœttingue, 1860, a été édité avec soin par F. Kauffmann, *Aus der Schule des Ulfila*, Strasbourg, 1899. Cf. ici t. x, col. 467-468.

En dehors de la lettre d'Auxence, nous pouvons trouver sur Ulfila des indications précieuses dans les Histoires ecclésiastiques de Philostorge, ii, 5; de

Socrate, II, 41; IV, 33; Sozomène, IV, 24; VI, 37 et dans les *Getica*, 31, de Jordanès. Philostorge présente ici un intérêt particulier : non seulement il partageait les convictions ariennes d'Ulfila, mais il était originaire de la Cappadoce, comme les ancêtres d'Ulfila lui-même. On s'explique sans peine qu'il se soit arrêté assez longuement à rappeler avec sympathie la vie et l'œuvre d'un compatriote et d'un coreligionnaire. Socrate et Sozomène n'ont pas les mêmes raisons de s'attacher à l'évêque goth, ils ne sont pas exempts d'erreurs et leurs récits doivent être assez souvent corrigés, surtout en ce qui touche à la chronologie; ils ne sont pourtant pas négligeables.

II. Vie et écrits. — Ulfila — telle est l'orthographe qu'il faut préférer, car c'est ainsi que lui-même écrivait son nom; cf. E. Schröder, dans *Festschrift Bezzenberger*, Gœttingue, 1922, p. 132-139, bien que la forme Wulfila soit plus rapprochée de l'étymologie — descendait d'une famille de captifs cappadociens, originaire du bourg de Sadagolthina près de Parnassos. Ses grands-parents avaient été enlevés lors de l'invasion gothique qui dévasta l'Asie-Mineure sous le règne de Valérien. Il est probable qu'il était fils d'un goth et d'une cappadocienne, fille elle-même de ces prisonniers et l'on peut croire qu'il n'était pas de naissance libre. Comme au moment de sa promotion à l'épiscopat, vers 341, il était âgé de trente ans, Philostorge, *H. E.*, II, 5; *Dissert. Maximini*, p. 75, sa naissance doit être fixée aux environs de 311.

On ne sait pas d'ailleurs où il faut situer cet événement. Une légende, racontée, sinon imaginée, par Socrate, *H. E.*, II, 41, 23, et reproduite par la Passion de saint Nicétas, veut qu'il ait été instruit dans la foi chrétienne par un certain Théophile qui, en 325, prit part au concile de Nicée dont il souscrivit les Actes en qualité d'évêque de Gothie : ce nom désigne la côte septentrionale du Pont-Euxin et tout particulièrement la Chersonèse Taurique où s'étaient fixés un certain nombre de Goths, pendant que la plus grande partie de la nation poursuivait sa route vers l'Ouest. Si la légende avait un fondement historique, on pourrait admettre qu'Ulfila était originaire de Crimée et qu'il y passa sa jeunesse, ce qui n'est pas invraisemblable. Mais on a quelque raison de croire que les hagiographes, en reliant le futur évêque des Goths du Danube à l'évêque des Goths de la Chersonèse Taurique ont eu une arrière-pensée apologétique, et cela n'est pas fait pour nous donner confiance.

Ulfila devint sans doute chrétien de bonne heure, si même il ne l'était pas de naissance et ce fut dans l'orthodoxie catholique qu'il fut d'abord instruit, voire qu'il commença sa carrière ecclésiastique. Il dut être ordonné lecteur d'assez bonne heure et exercer son ministère dans les régions situées au nord du Danube, qui resteront toujours le théâtre de son apostolat; et sans doute il acquit rapidement beaucoup d'influence sur ses compatriotes, même païens, puisqu'il fut envoyé, jeune encore, en ambassade auprès de l'empereur Constance. Philostorge, *H. E.*, II, 5. Philostorge, il est vrai, place cette légation sous le règne de Constantin; mais il se trompe sans doute, car il ajoute que ce fut au cours du voyage qu'Ulfila reçut la consécration épiscopale d'Eusèbe et des évêques qui étaient avec lui. Nous savons par la lettre d'Auxence qu'au moment de sa mort, entre 381 et 383, il était évêque depuis quarante ans : son ordination a donc eu lieu vers 341 et ne saurait être reportée assez loin en arrière pour être encore fixée au temps de Constantin. D'autre part, elle n'est pas postérieure, semble-t-il, à 341, car cette année est celle de la mort d'Eusèbe de Nicomédie, devenu depuis peu évêque de Constantinople et c'est assurément de cet Eusèbe, la principale illustration du parti arien à cette date, que veut parler Philostorge. Est-ce à dire qu'Ulfila fut consacré à Antioche, lors du concile de la Dédicace, ainsi que le pense J. Zeiller, *Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes de l'empire romain*, Paris, 1918, p. 445? Rien ne permet de l'affirmer avec certitude. Il nous suffit d'ailleurs de connaître les rapports d'Ulfila et d'Eusèbe, pour savoir du même coup comment la théologie arienne devint celle du nouvel évêque des Goths. Jusqu'à son élévation à l'épiscopat, Ulfila n'avait pas dû se préoccuper beaucoup des problèmes théologiques, bien que la région du Danube fût déjà, grâce à l'activité de Valens de Mursa et d'Ursace de Singidunum, un centre de diffusion de l'arianisme. Devenu chef d'une Église en formation, chargé officiellement de travailler à la conversion de ses compatriotes et d'organiser parmi eux des communautés chrétiennes, il sentit le besoin d'approfondir sa foi et tout naturellement il se mit d'accord avec l'empereur et avec l'évêque de sa capitale.

Rentré dans son pays, Ulfila entreprit courageusement la besogne dont il avait été chargé et se mit à annoncer l'Évangile aux Goths. Il comprit sans peine l'importance que présenterait, tant pour la conversion des infidèles que pour la persévérance des croyants, une traduction des Livres saints dans leur langue nationale et il conçut l'ambition de faire lui-même cette traduction. Il commença par inventer un alphabet (Philostorge, *H. E.*, II, 5; Sozomène, *H. E.*, III, 37; Socrate, *H. E.*, IV, 33) destiné à remplacer les vieux caractères runiques, encore en usage chez les Goths, tout en les utilisant dans la mesure du possible. Cette invention obtint le plus grand succès : grâce aux nouveaux caractères, la transcription en langue gothique des termes proprement chrétiens qu'on était obligé d'emprunter au grec ou au latin devint non seulement possible, mais facile. La traduction de la Bible suivit de près la création de l'alphabet. Suivant Philostorge, *H. E.*, II, 5, Ulfila aurait traduit en gothique tous les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament, à l'exception des livres des Rois, remplis d'histoires de batailles, qu'il était inutile de raconter à un peuple déjà naturellement enclin à la guerre. La remarque de l'historien est un peu suspecte. Nous ne sommes même pas certains qu'Ulfila ait traduit personnellement autre chose que le Nouveau Testament; à plus forte raison pouvons-nous hésiter à lui attribuer la traduction de tous les livres de l'Ancien Testament. Cette question sera reprise tout à l'heure.

Pendant de longues années, Ulfila poursuivit son ministère auprès de ses compatriotes sur la rive septentrionale du Danube. S'il fallait ajouter foi au texte de la lettre d'Auxence tel qu'il nous est conservé, l'évêque n'aurait pourtant exercé librement son apostolat que durant sept ans. A ce moment, une persécution sanglante aurait décimé la jeune chrétienté gothique et l'évêque aurait été obligé de passer le fleuve avec une grande quantité de confesseurs; lui-même aurait d'ailleurs mérité le titre glorieux de confesseur pour le courage dont il aurait alors fait preuve. Reçu avec honneur en Romanie par l'empereur Constance, il s'y serait établi et c'est là surtout, aux environs de Nicopolis, qu'il aurait développé son influence sur les fidèles groupés autour de lui, au point d'être regardé non seulement comme leur chef religieux, mais comme leur véritable souverain. *Dissertat. Maximini*, p. 75. Ce témoignage a le grand tort de ne pouvoir s'accorder ni avec celui d'Ammien Marcellin, ni avec celui des historiens ecclésiastiques. Socrate, *H. E.*, IV, 33-34, raconte qu'une guerre intestine éclata entre les deux chefs goths Athanaric et Fritigern, alors que leur peuple habitait encore au-

delà du Danube. Fritigern aurait demandé et obtenu l'aide des Romains, en suite de quoi il aurait embrassé la foi chrétienne. L'historien parle ensuite de la persécution d'Athanaric, en connexion avec l'apostolat d'Ulfila. Il mentionne enfin que, peu de temps après, les Goths passèrent le Danube sous la pression des Huns et s'établirent en terre romaine. Sozomène, *H. E.*, vi, 37, intervertit l'ordre des faits; il raconte d'abord le passage du Danube devant les Huns, en notant que le chef de la légation chargée d'obtenir l'autorisation de traverser le fleuve était Ulfila; puis il parle de la guerre intestine entre les deux chefs goths et enfin de la persécution d'Athanaric. Philostorge, *H. E.*, ii, 5, dit « qu'Urphilas fit passer sur le sol romain une foule nombreuse de Scythes transistriens (appelés jadis Gètes, maintenant Goths) qui venaient d'être chassés de chez eux pour cause de piété... L'empereur recueillit cette foule d'émigrés dans les terres de Mésie, chacun se casant où il voulait. Quant à Urphilas, il l'entoura d'honneurs ». De son côté, Ammien Marcellin, *Hist.*, XXXI, iii-iv, contemporain des événements et particulièrement bien renseigné sur les choses de la région danubienne, raconte comment les Goths ont passé le Danube en 376 sous la poussée des Huns. Il souligne le fait que, jusqu'alors, les Barbares ne s'étaient pas encore installés en deçà du fleuve et insiste sur l'hésitation des Romains à leur accorder le droit de passage. D'un mot, tous les historiens s'accordent contre Auxence pour placer l'établissement des Goths en terre romaine après l'invasion des Huns. La persécution que mentionnent les historiens ecclésiastiques est d'ailleurs bien connue par un calendrier gothique qui en signale les martyrs et par des passions qui permettent de la dater : elle fut déchaînée par Athanaric, entre 370 et 372 environ. Cf. H. Delehaye, *Saints de Thrace et de Mésie*, dans *Analecta Bollandiana*, t. xxxi, 1912, p. 274-294. Dans ces conditions, si l'on veut à tout prix maintenir le témoignage d'Auxence, on devra supposer deux passages du Danube, l'un en 350 environ, l'autre en 376 et telle est en effet l'hypothèse acceptée par L. Saltet, *Un texte nouveau, la « Dissertatio Maximini contra Ambrosium »*, dans *Bull. de litt. ecclés.*, de Toulouse, 1900, p. 118-129; par J. Zeiller, *Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes*, Paris, 1918, p. 420, par d'autres encore. Cette hypothèse est difficilement acceptable. Sozomène montre l'émigration de 376 dirigée par Ulfila en personne; Jordanès, *Getica*, 51, parlant de l'invasion hunnique raconte que les fuyards Goths, *populus immensus cum suo pontifice, ipsoque primate Vulfila*, s'établirent en Mésie, où, ajoute-t-il, ils sont encore de son temps : *hodieque sunt in Mœsia, regionem incolentes Nicopolitanam;* Ammien Marcellin présente l'installation des Goths en terre romaine comme un événement décisif; et Philostorge, tout comme Auxence d'ailleurs, mentionne l'émigration d'une grande multitude. Si, en 350, il y avait eu une première tentative, elle aurait été peu importante et n'aurait pas laissé de souvenirs, mais on comprendrait mal, dans ce cas, comment Ulfila aurait pu jouer un rôle décisif dans l'une et dans l'autre circonstance et surtout comment Auxence, après avoir rappelé avec emphase les faits de 350, aurait passé sous silence ceux de 376 beaucoup plus importants. Il est vraisemblable d'ailleurs qu'Auxence lui-même n'est pas l'auteur de la confusion et qu'il faut en rejeter sur Maximin l'erreur qui repose, en dernière analyse, sur un parallélisme factice entre les événements du règne de David et ceux de l'épiscopat d'Ulfila regardé comme un nouveau David. Cf. B. Capelle, *La lettre d'Auxence sur Ulfila*, dans *Revue bénéd.*, t. xxxiv, 1922, p. 224-233.

Dans ces conditions, Ulfila a sans doute vécu dans les pays transdanubiens, exerçant sur ses compatriotes une action de plus en plus profonde et devenant peu à peu un de leurs chefs spirituels les plus écoutés. Il garda cependant le contact avec les chrétiens de l'empire, en assistant, suivant Auxence, à de nombreux synodes, *Dissert. Maximini*, p. 73. Les conciles furent en effet nombreux dans les provinces illyriennes après 350, mais la présence d'Ulfila n'est attestée qu'au concile de Constantinople en 360. Socrate, *H. E.*, ii, 41; Sozomène, *H. E.*, iv, 24; vi, 37. Du moins fut-il un des membres les plus considérables de cette assemblée et Sozomène le nomme seul à côté de Maris de Chalcédoine. Il est vrai que le même historien prétend qu'il aurait assisté aux délibérations du concile sans se douter qu'il passait ainsi à l'arianisme. Sozomène, *H. E.*, vi, 37. Cette affirmation est de la pure fantaisie : en 360, Ulfila savait fort bien ce qu'était l'arianisme et comment il se distinguait de l'orthodoxie. Il n'ignorait pas non plus que l'empereur Constance favorisait cette doctrine de tout son pouvoir et qu'au lendemain des conciles de Rimini et de Séleucie, le synode de Constantinople n'avait d'autre but que de mettre le dernier sceau à la théologie impériale. Auxence d'ailleurs nous renseigne au mieux sur la croyance de son maître lorsqu'il écrit : *Prædicatione vel expositione sua omnes hæreticos non cristianos sed antecristos, non pios sed impios, non religiosos sed inreligiosos, non timoratos sed temerarios, non in spe sed sine spe, non cultores Dei sed sine Deo esse, non doctores sed seductores, non... sed prævaricatores adserebat, sive manichæos, sive marcionistas, sive montanistas, sive paulinianos, sive sabellianos, sive antropianos, sive patripassianos, sive fotinianos, sive novatianos, sive donatianos, sive omousianos, sive omeousianos, sive macedonianos.* Une telle liste ne doit pas nous émouvoir outre mesure, et nous n'avons pas besoin de nous demander comment Ulfila a pu rencontrer et combattre tous les hérétiques dont les noms s'alignent de manière si impressionnante. Ces énumérations sont de style : seuls les derniers noms indiqués méritent d'être retenus, car ils indiquent nettement l'orientation de l'évêque Goth. Celui-ci regardait comme ses adversaires les homoousiens aussi bien que les homéousiens et les macédoniens. Qu'est-ce à dire sinon qu'il partageait la croyance officiellement proclamée par la volonté de Constance, non certes l'arianisme intransigeant d'Aèce mais celui des Illyriens, devenu celui d'un trop grand nombre d'évêques craintifs et obéissants?

Après comme avant le concile de Constantinople, qui est pour nous comme une éclaircie dans un ciel obscur, la vie d'Ulfila nous reste inconnue. Son nom, nous le savons déjà, reparaît, entouré d'une auréole de célébrité, dans les divers récits qui nous ont conservé le souvenir de l'invasion hunnique et de l'établissement des Goths en deçà du Danube, en 376. Nous ne saurions douter qu'à ce moment là Ulfila ait joué un rôle décisif. Au cours de la récente persécution, il avait acquis le titre de confesseur; son autorité faisait de lui non seulement l'évêque, mais ce que Jordanès appelle le primat de ses concitoyens; les relations qu'il avait nouées avec ses collègues de l'empire lui assuraient la bienveillance de Valens. Sozomène affirme qu'il fut le chef de la députation chargée de demander à l'empereur la permission de traverser le Danube : il n'y a rien là que de très vraisemblable.

Accueillis par l'empereur Valens, les Goths ne tardèrent pas à se révolter contre lui. Ammien Marcellin, *Hist.*, XL, xii, 8, raconte même qu'à ce moment des négociations furent encore tentées, pour empêcher

le soulèvement, par un prêtre chrétien et l'on a pu émettre l'hypothèse que ce prêtre est Ulfila lui-même. La chose reste possible sans plus. Ce qui est assuré tout au moins, c'est la fidélité d'Ulfila à la *Romania :* cette fidélité ne se démentit pas jusqu'à sa mort. D'après la *Dissertatio Maximini*, Ulfila prit à Constantinople, devant l'empereur Théodose, la défense des deux évêques ariens déposés en 381 par le concile d'Aquilée, Palladius de Ratiaria et Secundinianus de Singidunum : pour être capable de faire cette démarche avec quelques chances de succès, il devait jouir d'un large crédit à la cour. La fit-il réellement? La chose n'est pas assurée, car Maximin ne connaît qu'un seul voyage d'Ulfila à Constantinople, celui au cours duquel il mourut et dont nous savons qu'il eut lieu en 383. Cette date est bien tardive pour être celle d'une intervention en faveur des condamnés d'Aquilée. Il est donc assez probable qu'Ulfila n'eut pas à exercer son action en pareille circonstance. Par contre, en 383, lorsque Théodose tenta un suprême effort pour rétablir l'unité religieuse et invita à une conférence des évêques de tous les partis (Socrate, *H. E.*, v, 10; Sozomène, *H. E.*, vii, 12), l'évêque goth fut convoqué et descendit en effet à Constantinople. La lettre d'Auxence précise qu'il alla y combattre les pneumatomaques, *Dissert. Maximini*, p. 75; cf. J. Zeiller, *op. cit.*, p. 456-458. Le sens de cette formule reste assez obscur pour nous, d'autant plus que la réunion projetée ne put avoir lieu, Socrate, *loc. cit.;* Sozomène, *loc. cit.* : devant la mauvaise volonté des évêques, Théodose préféra se faire remettre par les représentants de chaque parti une profession de foi d'après laquelle il pourrait rendre sa sentence. Ulfila rédigea donc, comme ses collègues, un symbole, dont la lettre d'Auxence nous a conservé le texte. Ce fut là son dernier acte. Tombé malade dès son arrivée à Constantinople, il ne tarda pas à y mourir. Son épiscopat avait duré quarante ans, comme le règne de David lui-même.

Au cours de sa longue vie, Ulfila écrivit sans doute assez peu. Le seul ouvrage que nous puissions lui attribuer avec certitude est la traduction de la Bible en langue gothique. Nous avons déjà dit que, suivant Philostorge, Ulfila aurait traduit lui-même tous les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament, à l'exception des livres des Rois. On croit plutôt aujourd'hui que l'historien s'est trompé en parlant ainsi et que l'évêque goth n'a pas accompli une besogne aussi considérable. Nous ne possédons en effet de l'ancienne version gothique que des portions des quatre évangiles rangés selon l'ordre ancien : Matthieu, Jean, Luc et Marc, dans le *Codex argenteus* du vi^e siècle, conservé à Upsal; un fragment bilingue, goth et latin, de saint Luc, dans un palimpseste du vi^e siècle, acheté à Antinoé; une quarantaine de versets de l'épître aux Romains dans un palimpseste bilingue de Wolfenbüttel; des restes assez importants des épîtres de saint Paul, sauf de l'épître aux Hébreux dans trois anciens manuscrits de Bobbio, aujourd'hui conservés à Milan et à Turin; enfin trois feuillets du livre de Néhémie, dans un quatrième manuscrit de Bobbio conservé à Milan. Ces feuillets de Néhémie sont les seuls témoins de l'Ancien Testament en langue gothique qui nous soient parvenus. Sont-ils suffisants pour nous autoriser à croire à l'existence d'une traduction intégrale et surtout pour nous amener à croire qu'Ulfila lui-même est l'auteur de cette traduction? De telles questions sont à peu près impossibles à résoudre. Tout au plus l'existence de la traduction de Néhémie, un des livres les moins importants de l'Ancien Testament est-elle un argument sérieux en faveur d'une version intégrale. On comprendrait mal que les Goths n'aient pas eu à leur disposition une version du Pentateuque et des psaumes par exemple, alors qu'ils pouvaient lire le livre de Néhémie dans leur langue. Cependant, il n'est pas permis d'utiliser, pour démontrer l'existence d'une traduction gothique des psaumes, la lettre de saint Jérôme à Sunnia et à Fretela. Même s'il ne s'agit pas ici de personnages imaginaires, ainsi que l'a pensé dom de Bruyne, ils ne s'intéressent qu'aux divergences entre la traduction grecque et la traduction latine des psaumes et c'est sur ces divergences qu'ils consultent le savant exégète de Bethléem. Un texte gothique, quel qu'il soit, reste en dehors de leur horizon. Il faut ajouter que Sunnia et Fretela sont des orthodoxes : auraient-ils utilisé couramment et avec confiance une traduction faite par un arien? La même remarque vaut à propos d'une allusion de saint Jean Chrysostome affirmant que de son temps, à Constantinople, le peuple chrétien chante les psaumes en toutes langues, en latin, en syriaque, en barbare et en grec, *Hom. ii ad popul. Constantin.*, *P. G.*, t. lxiii, col. 467. Sans doute la langue barbare dont il s'agit ici est-elle bien le gothique; mais on a peine à croire que les goths catholiques aient employé dans leur liturgie une traduction due à un hérétique. S'il est donc assuré qu'Ulfila a traduit en gothique les évangiles, les épîtres de saint Paul, à l'exception de l'épître aux Hébreux, et même les autres livres du Nouveau Testament, il est sage de conclure par un *non liquet* lorsqu'il s'agit de l'Ancien Testament.

En toute hypothèse, la traduction d'Ulfila présente les caractères suivants : « 1. elle a pour principe fondamental un strict littéralisme. (En quoi elle ressemble fort aux anciennes versions latines, surtout à l'africaine.) Le traducteur observe une double règle : le mot à mot, le même ordre des mots dans la phrase. 2. Un second trait remarquable, mais pas aussi rigide, de la technique wulfilienne est l'uniformité générale de la traduction : toutes les fois que le sens le permet, le même mot grec est rendu par le même mot gothique. 3. En dépit de cette méthode, dont l'effet naturel est une rédaction médiocrement intelligible à part des originaux grecs, le choix des termes révèle un respect profond pour le génie de l'idiome, en même temps que le souci de l'exactitude... 4. Les déviations par rapport à la norme s'expliquent, pour une part, par le désir d'éviter dans le même contexte la répétition d'un mot; toutefois ces variantes purement stylistiques sont peu nombreuses, beaucoup plus rares que les critiques ne le prétendaient jusqu'à présent. » A. Wilmart, *Les Évangiles gothiques*, dans *Revue biblique*, 1927, p. 49-50.

A côté de la traduction gothique de la Bible, Ulfila a-t-il écrit d'autres œuvres? Auxence l'affirme : après avoir dit qu'Ulfila prêchait sans répit dans la seule et unique Église du Christ, en grec, en latin et en gothique, il ajoute : *Qui et ipsis tribus linguis plures tractatus et multas interpretationes... post se dereliquit. Dissert. Maximini*, p. 74. Les *tractatus* sont assurément des sermons; les *interpretationes* des commentaires exégétiques. Nous n'avons pas de raison pour mettre en doute le témoignage d'Auxence; mais de toute cette production, il ne nous est plus possible de juger, car elle n'est pas parvenue jusqu'à nous. Il est vrai que J. Zeiller, *op. cit.*, p. 505-511, lui attribue la composition du *Skeirein*, série d'homélies, à la fois exégétiques, morales et dogmatiques, sur au moins sept chapitres du IVe évangile. Mais les arguments qu'il fait valoir en faveur de cette hypothèse ne dépassent pas les limites d'une simple possibilité. Il serait imprudent de s'y arrêter.

« Ulfila fut surtout un conducteur d'hommes; il avait à instruire des fidèles sortis d'une nation où le christianisme commençait seulement à pénétrer. Une

science profonde était pour eux superflue. Ce que leur a donné Ulfila et qu'il pouvait lui-même emprunter à d'autres, correspondait à leurs besoins, et leurs besoins théologiques étaient minces : la transcription des Écritures dans leur langue, quelques commentaires inspirés d'auteurs réputés, cela suffisait à peu près. » J. Zeiller, *op. cit.*, p. 511.

III. Doctrine. — La doctrine professée par Ulfila nous est connue par deux documents que nous reproduirons en entier. Le premier est une appréciation fournie par Auxence de Durostorum sur l'enseignement de son maître :

Secundum traditionem et auctoritatem divinarum scributurarum hunc (le Christ) secundum Deum et auctorem omnium a Patre et post Patrem et ad gloriam Patris esse nunquam celavit; majorem habentem Deum et Patrem suum secundum sanctum Evangelium semper manifestavit... et ipse de divinis scripturis caute instructus et in multis conciliis sanctorum episcoporum diligenter confirmatus et per sermones et tractatus suos ostendit, differentiam esse divinitatis Patris et Filii, Dei ingeniti et Dei unigeniti, et Patrem quidem esse creatorem creatoris, Filium vero creatorem totius creationis; et Patrem esse Deum Domini, Filium autem Deum esse universæ creaturæ... sed et Spiritum Sanctum non esse nec Patrem nec Filium, sed a Patre per Filium ante omnia factum; non esse primum nec secundum, sed a primo per secundum in tertio gradu substitutum; non esse ingenitum nec genitum sed ab ingenito per unigenitum in tertio gradu creatum secundum evangelicam prædicationem et apostolicam traditionem, sancto Joanne dicente : « Omnia per ipsum facta sunt et sine ipso factum est nec unum »; et beato Paulo adscrente : « unus Deus Pater ex quo omnia et unus Dominus Iesus Christus per quem omnia adprovabat. » *Dissert. Maximini*, p. 73-74.

La doctrine exprimée dans ce texte est l'arianisme le plus net. Le Fils et l'Esprit-Saint sont appelés les créatures du Père. Seul le Père est proprement Dieu; Dieu en premier. Le Fils occupe le deuxième rang après lui; l'Esprit-Saint ne vient qu'à la troisième place. Il est vrai que le Fils est aussi engendré et même que ce dernier mot lui est applicable d'une manière exclusive. A côté du Dieu inengendré, il est, lui, le Dieu engendré. L'Esprit-Saint, lui, n'est pas autre chose qu'une créature; il n'est ni inengendré, ni engendré; il n'est même pas dit procédant, selon l'expression si heureuse que les docteurs cappadociens introduiront d'une manière définitive dans la langue de la théologie et dont ils feront le caractère propre du Saint-Esprit. C'est donc à peine s'il prend encore place dans l'ordre des réalités divines. Il n'est pas impossible qu'Auxence ait interprété à sa manière les enseignements d'Ulfila et qu'il leur ait donné une tonalité plus accentuée que celle à laquelle Ulfila lui-même était attaché. Cependant, il ne faudrait pas se hâter de l'accuser d'infidélité, car le second document, la profession de foi rédigée par Ulfila lui-même peu de temps avant sa mort, rend au fond le même son :

« Ego Ulfila episcopus et confessor semper sic credidi et in hac fide sola et vera transitum facio ad dominum meum. Credo unum esse Deum Patrem, solum ingenitum et invisibilem; et in unigenitum Filium ejus Dominum et Deum nostrum, opificem et factorem universæ creaturæ, non habentem similem suum; ideo unus est omnium Deus Pater, qui et Dei nostri est Deus. Et unum Spiritum Sanctum, virtutem inluminantem et sanctificantem, ut ait Christus post resurrectionem ad apostolos suos : « ecce ego mitto promissum Patris mei in vobis, vos autem sedete in civitatem Hierusalem, quoadusque induamini virtute(m) ab alto »; item « et accipietis virtutem superveniente(m) in vos sancti Spiritus », nec Deum nec Dominum, sed ministrum Christi (fidelem) nec (equalem) sed subditum et oboedientem in omnibus Filio. Et Filium subditum et oboedientem (suo) omnibus Deo Patri, eique similem secundum scripturas qui per Christum ejus a Spiritu sancto... » *Dissert. Maximini* p. 76.

Ce texte est malheureusement incomplet. Tel quel il n'en a pas moins une importance capitale. Il nous apparaît comme le testament spirituel de l'évêque goth, mais en même temps comme l'expression de la foi que celui-ci a toujours professée, qu'il a transmise à son peuple, pour laquelle il a mérité le titre glorieux de confesseur. Cette foi est bien arienne, et tous les efforts accomplis pour la tirer en d'autres sens apparaissent singulièrement vains. W. Luft, *Die arianische Quellen über Wulfila*, dans *Zeitschrift für deutsches Altertum*, t. XLII, 1898, p. 291 sq., essaie de ranger Ulfila au nombre des homéousiens, sous prétexte qu'il insiste particulièrement sur la création du Saint-Esprit. Mais nous savons, d'après le témoignage d'Auxence, que les homéousiens figuraient parmi les hérétiques dont il combattait les doctrines. D'autres, comme F. Jostes, *Das Todesjahr des Ulfilas und der Uebertritt der Goten zum Arianismus*, dans *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur*, t. XXII, 1897, p. 158 sq., présentent à l'inverse le symbole d'Ulfila comme une formule d'union et estiment que, jusqu'en 383, Ulfila n'aurait pas eu une position théologique très nette, mais serait resté en communion avec les orthodoxes. Ce qui contredit de la façon la plus formelle tout ce que nous savons d'ailleurs sur l'évêque goth, sur ses disciples et sur la doctrine qu'il a léguée à son peuple. En réalité, il suffit de lire le symbole que nous venons de transcrire pour en connaître le véritable sens. Seul le Père, inengendré et invisible, mérite au sens propre le nom de Dieu. Après lui vient son Fils unique : celui-ci est notre Dieu, c'est-à-dire qu'il est l'intermédiaire entre le Père invisible et la création. Il est sans doute le créateur, le démiurge de tout ce qui existe et il ne saurait être comparé à aucune des créatures, mais il est lui-même soumis au Père qui est *son* Dieu comme il est le nôtre. S'il peut lui être dit semblable, c'est d'une manière large, qui exclut tout aussi bien l'homoousianisme des orthodoxes que l'homéousianisme enseigné naguère par Basile d'Ancyre et par ceux de son groupe. Quant à l'Esprit-Saint, son rôle est encore moindre que celui du Fils. Il n'est ni Dieu, ni Seigneur, car il n'y a qu'un seul Dieu, le Père; et un seul Seigneur, Jésus-Christ. Il n'est pas égal au Fils; mais il est son serviteur, obéissant en toutes choses à ses ordres. On peut comparer la place qu'il occupe par rapport au Fils à celle que le Fils lui-même occupe par rapport au Père; mais elle est encore plus subordonnée, car le Fils, engendré, reste Fils, tandis que l'Esprit, créé, n'est qu'un ministre docile des volontés du Fils qui l'envoie sur la terre pour y accomplir l'œuvre de la sanctification des âmes. On ne saurait affirmer d'une manière plus claire l'infériorité de l'Esprit-Saint. Qu'après cela, l'Esprit-Saint soit, après le Fils lui-même, la plus noble et la plus excellente des créatures, on ne saurait le nier. Mais cela importe peu, car on ne voit guère comment il mérite encore le nom de Dieu. Peut-être la partie perdue du symbole était-elle plus explicite sur ce point, car l'Écriture ne permet pas, même aux ariens, de faire de l'Esprit-Saint une créature en tout semblable aux autres et elle lui assigne une place dans l'ordre des réalités divines; il n'en est pas moins assuré qu'Ulfila est aussi éloigné que possible de la doctrine orthodoxe sur la troisième personne de la divinité; et après la décision du concile de 381, son symbole n'avait aucune chance d'être agréé de l'empereur Théodose.

On a beaucoup écrit sur Ulfila et il n'est pas possible, ni utile de signaler tous les travaux publiés à son sujet. Parmi les plus importants, nous citerons seulement Waitz, *Ueber das Leben und die Lehre des Ulfilas*, Hanovre, 1840; Bessel, *Ueber das Leben des Ulfilas*, Gœttingue, 1860; F. Kauffmann, *Aus der Schule des Wulfila*, Strasbourg, 1899; W.

Luft, *Die arianischen Quellen über Wulfila*, dans *Zeitschrift für deutsches Altertum*, t. XLII, 1898, p. 291 sq.; F. Jostes, *Das Todesjahr des Ulfilas und der Uebertritt der Goten zum Arianismus*, dans *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur*, t. LXXII, 1897, p. 158 sq.; J. Zeiller, *Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes de l'empire romain*, Paris, 1918, p. 440-464; B. Capelle, *La lettre d'Auxence sur Ulfila*, dans *Rev. bénédictine*, t. XXXIV, 1922, p. 223-233; H.-C. Giesecke, *Die Ostgermanen und der Arianismus*, Leipzig, 1939.

Sur la traduction de la Bible on verra H.-C. von der Gabelentz et J. Loebe, *Ulfilas*, réédité dans *P. L.*, t. XVIII, col. 457-1560; F. Kauffmann, *Beiträge zur Quellenkritik der gotischen Bibelübersetzung*, dans *Zeitschrift für deutsche Philologie*, t. XXXIII, 1900, p. 305 sq.; le même, *Der Stil der gotischen Bibel, ibid.*, t. XLVIII, 1919, p. 7 sq.; t. XLIX, 1920-1921, p. 11 sq.; W. Streitberg, *Die gotische Bibel*, Heidelberg, 1919-1928; A. Jülicher, *Die griechische Vorlage der gotischen Bibel*, dans *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur*, t. LII, p. 355-387; le même, *Ein letztes Wort zur Geschichte der gotischen Bibel, ibid.*, t. LIII, p. 369-381; G.-W.-S. Frierrichsen, *The gothic version of the Gospels. A study of its style and textual history*, Oxford, 1926; A. Wilmart, *Les évangiles gothiques*, dans *Revue biblique*, 1927, p. 46-61; J.-M. Lagrange, *Critique textuelle : La critique rationnelle*, Paris, 1935, p. 325-341; G.-W.-S. Frierrichsen, *The gothic Version of the Epistles*, Oxford, 1939.

G. BARDY.

ULLOA Jean, jésuite espagnol. — Né à Madrid le 20 juin 1639, il entra dans la Compagnie de Jésus en 1671, enseigna la philosophie à Alcala, l'Écriture sainte et la théologie à Murcie, puis la théologie à Rome, où il mourut entre 1721 et 1725. Sa connaissance de la philosophie et de la théologie scolastique et sa subtilité dialectique lui valurent de son temps un grand renom.

Ouvrages théologiques : Theologia scholastica, 5 vol. in-fol., Augsbourg et Gratz, 1719. — *De primis et ultimis temporibus, seu de principio et fine mundi disputationes quatuor, ibid.*, 1719. — *Decades quinque principiorum seu regularum pro intelligentia sacræ Scripturæ sive super modis loquendi sacræ Scripturæ*, Tyrnau, 1717; rééditions : Gratz, 1718; Tyrnau, 1749.

Ouvrages philosophiques : Prodromus seu prolegomena ad scholasticas disciplinas, ubi axiomata, aphorismi, proverbia, principiaque metaphysica illarum ex primis suis authoribus eruuntur atque explicantur, Rome, 1711; réédition, Madrid, 1748. — *Dialectica seu logica minor*, Rome, 1711. — *Logica major*, Rome, 1712. — *Philosophia naturalis*, Rome, 1712. — *Physica speculativa*, Rome, 1713. — *De anima*, Rome, 1715.

Sommervogel, *Bibl. de la comp. de Jésus*, t. VIII, col. 340-343; Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. IV, col. 1016.

J.-P. GRAUSEM.

ULRICH OU UDALRIC DE BAMBERG. — Clerc de cette ville au XIIe siècle, peut-être fut-il prêtre et moine de Saint-Michel de Bamberg. Il mourut le 3 janvier 1147 après avoir écrit, nous dit-on, de nombreux ouvrages. Le seul qui ait été retenu par la postérité est un recueil historique canonique, connu sous le titre de : *Codex Udalrici*.

Dès 1717, dom Bernard Pez avait attiré l'attention des savants sur ce recueil dont il avait découvert un manuscrit : il contient, disait-il, de précieux renseignements sur l'histoire des démêlés entre Henri IV et Grégoire VII. Des fragments en avaient déjà été publiés ici ou là; Pez recommandait la publication intégrale. Cette publication fut exécutée d'après un manuscrit de Vienne par George Eccart, au t. II de son *Corpus historicum Medii Ævi*, p. 1-374, Leipzig, 1723. Fabricius, de ce fait, consacre une notice à Ulrich dans sa *Bibliotheca mediæ et infimæ latinitatis*, édition Mansi, Padoue, 1754, t. VI, p. 286. Une édition très soignée a été donnée depuis par Jaffé dans la *Bibliotheca rerum germanicarum*, t. V : *Monumenta bambergensia*, Berlin, 1869, p. 1-469.

Une dédicace en vers à Gebhard, évêque de Wurtzbourg (?), nous fait connaître le nom de l'auteur et la date de sa composition : 1125. Ulrich ou Udalric, suivant les exigences des hexamètres, a pris la peine de rassembler un nombre important de documents : lettres et diplômes de papes, d'empereurs, de cardinaux, de princes ecclésiastiques ou séculiers de l'Empire; actes de conciles; serments; professions de foi, etc..., du XIe siècle et des premières années du XIIe; quelques-uns de ces documents étant cependant antérieurs au XIe siècle; d'autres, ajoutés après, sont postérieurs à 1125.

On se demande dans quelle intention le clerc de Bamberg s'imposa ce travail, car si on l'envisage à un point de vue strictement historique ou canonique, on constate avec surprise que l'auteur se montre parfois assez négligent sur les dates, les noms, les titres; et puis, certains textes, certaines pièces de vers en particulier, incorporés au recueil, ne présentent apparemment qu'un intérêt littéraire. On a donc été amené à penser que le but d'Ulrich était plutôt littéraire; il aurait voulu seulement réunir des modèles de style diplomatique et autre. La préoccupation historique en tous cas ne saurait être complètement absente d'une telle compilation et, de fait, le *Codex Udalrici* est une source très précieuse pour l'étude de la querelle du Sacerdoce et de l'Empire.

Outre les ouvrages cités dans l'article : R. Ceillier, *Hist. gén. des auteurs sacrés et eccl.*, 2e éd., Paris, 1863, t. XIV, p. 247; A. Potthast, *Bibliotheca historica Medii Ævi*, t. II, Berlin, 1896, p. 1078; Manitius, *Gesch. der lat. Lit. des M. A.*, t. III, Munich, 1931, p. 287; A. Fliche, *La réforme grégorienne*, 3 vol., Louvain, 1924-1925-1937.

H. PELTIER.

ULRICH DE STRASBOURG. — Ulrich Engelbrecht : originaire peut-être de Strasbourg, ayant appartenu du moins au couvent de cette ville, est avec Hugues Ripelin et Thomas de Strasbourg une des principales illustrations de ce couvent des prêcheurs au XIIIe siècle. Disciple d'Albert le Grand dont il suivit les cours à Cologne, vers 1248-1254 sans doute, il demeura en relations assez étroites avec son maître, comme en témoignent certaines lettres qui nous sont restées de cette correspondance. Il connut également saint Thomas durant ces mêmes années d'études. Il devint ensuite lecteur en théologie à Strasbourg, et nous savons que Jean de Fribourg y fut un de ses étudiants. C'est à cette période de sa vie que se place probablement sa plus grande activité littéraire. Nommé en 1272 provincial de Teutonie, il exerça cette charge durant cinq années, jusqu'à ce que le chapitre de Bordeaux l'en releva, pour l'envoyer lire les Sentences à Paris et conquérir la maîtrise en théologie. La mort l'y surprit avant l'achèvement de ses deux années, probablement en 1278.

ŒUVRES. — Les catalogues lui attribuent : 1. un *Commentaire sur les Météores*; 2. *sur le De anima* d'Aristote; 3. un *Commentaire sur les livres des Sentences*, resté sans doute inachevé; tous ouvrages dont on ne connaît ni éditions ni manuscrits. Peut-être, 4. un *Liber de foro conscientiæ ac casibus juris*. 5. On possède de lui, éditées cette fois, vingt-cinq *lettres* datant de son provincialat; dans H. Finke, *Ungedruckte Dominikanerbriefe des 13. Jahrhunderts* (1891), n. 47-59, 66-78, 81. Puis également 6. un *sermon*, en vieil allemand, édité par J. Daguillon dans la *Vie spirituelle*, 1927, suppl. 90-94. Il est possible qu'on lui doive attribuer aussi 7. un *Tractatus de anima ejusque potentiis*, conservé dans le ms. Louvain *D. 320*, fol. 293 v°-320 v°, encore qu'une main récente l'attribue à maître Jean de Malines. Voir les

arguments invoqués par O. Lottin, dans *Recherches de théol. anc. et médiév.*, juillet 1930, Bulletin, p. 225.

Son œuvre principale est et demeure 8. la *Summa de bono*, ou, comme il l'intitule lui-même le *Liber de Summo Bono*, véritable somme théologique qui, écrite entre 1262 et 1272, se trouve donc être contemporaine ou légèrement antérieure à celle de saint Thomas. Vingt-deux manuscrits nous la conservent. Elle n'a été que partiellement éditée : le l. Ier par J. Daguillon, *Ulrich de Strasbourg. La « Summa de Bono »*, Paris, 1930; des extraits du l. II (le chapitre *De Pulchro*) par M. Grabmann, *Des Ulrichs Engelberts von Strassburg O. P. Abhandlung « De Pulchro »*, Munster, 1926; du l. V, tr. 1, c. 13 (sur le Corps mystique) par I. Baekes, dans *Florilegium patristicum*, 40, 1935; et du l. VI, tr. IV (relatifs à la contemplation) par J. Daguillon, dans *Vie spirituelle*, Suppl. t. XIV, 1926, p. 19-37, 89-102; t. XV, p. 56-67.

Dans la pensée de son auteur, cette Somme devait comporter huit livres traitant respectivement : de la connaissance de Dieu; de l'Etre de Dieu : *de essentia Summi Boni;* de la Trinité. Puis, se rattachant à chacune des trois personnes : de la création : *De Patre et de sibi appropriato effectu creationis rerum et de creaturis;* de l'incarnation : *De Filio et de incarnatione et ejus mysteriis quæ discrete conveniunt Filio et non Patri nec Spiritui sancto;* du Saint-Esprit, avec les dons et les vertus. Le l. VII devait traiter des sacrements; le dernier de la Béatitude. Dans tous les manuscrits, même les plus complets, l'ouvrage s'arrête, inachevé, au traité V du l. VI. Cependant certains indices, assez ténus il est vrai, laissent croire que les deux derniers n'ont pas été simplement à l'état de projet, mais ont été écrits, bien que nous n'en connaissions aucun manuscrit.

Par sa forme, cette Somme marque un progrès sérieux sur les Sommes antérieures, celles de Guillaume d'Auxerre, par exemple, d'Alexandre de Halès ou d'Albert le Grand. Elle n'atteint pas encore cependant à la netteté de celle de saint Thomas. Elle ne se présente pas d'ailleurs comme celle-ci subdivisée en questions et articles étroitement liés, mais plutôt sous forme de commentaires et développements à partir d'un texte ou d'un thème; les paragraphes s'y laissant cependant suffisamment reconnaître.

Son principal intérêt, en dehors même de l'essai de synthèse qu'elle présente, consiste en cette orientation néo-platonicienne qu'elle tient d'Albert le Grand, et de la place spéciale qu'elle occupe par le fait dans l'histoire de la pensée philosophique et théologique. Elle y fait en quelque sorte le trait d'union entre la doctrine albertinienne et les grands mystiques rhénans du XIVe siècle. Car elle n'est pas seulement philosophique, ni même théologique, comme le disait déjà Jean de Fribourg, mais elle se présente comme une œuvre éminemment mystique. A travers Albert le Grand, l'influence de Denys s'y fait sentir profonde; et les premiers livres de la *Summa de Bono* sont en réalité un véritable commentaire du *De divinis nominibus*. Il y a d'ailleurs tout un problème littéraire et théologique qui se pose encore sur les rapports existant entre le commentaire, encore inédit d'Albert sur les Noms divins, qu'Ulrich de Strasbourg et Thomas d'Aquin entendirent également des lèvres de leur maître, et le double travail auquel ces deux disciples s'adonnèrent ensuite sur le même thème, Ulrich dans sa Somme, et Thomas dans un traité, encore inédit lui aussi. Ulrich utilise et connaît également tout le matériel doctrinal du néo-platonisme, depuis le *Liber de causis* jusqu'à la *Métaphysique* d'Avicenne.

C'est dans son exposé sur la connaissance de Dieu, sa possibilité et ses voies, que se manifestent plus particulièrement ses tendances. On y retrouve les théories sur l'être, première émanation, produit propre de l'être suprême, celui-ci devenant l'*esse formale* de toutes choses, non au sens panthéiste, évidemment, mais en tant que toutes les autres formes dérivent de cette forme primordiale, et se faisant également lumière de toutes les intelligences. Ainsi dans l'intellect possible se trouve déjà déposée une connaissance confuse de Dieu, dont le contact avec les œuvres divines permet de prendre conscience. L'action illuminatrice de Dieu s'accomplit en outre avec le concours des intelligences, inférieures à lui, qui meuvent les corps célestes.

Il expose plus loin, à propos de la théologie et de ses principes, comment un certain nombre de vérités nous sont naturellement connues, indépendamment de la foi, et commandent toute l'étude théologique comme ses principes premiers : à savoir que Dieu est la vérité suprême et la cause de toute vérité; que cette première vérité ne peut ni se tromper ni nous tromper; qu'il faut donc croire tout ce qu'elle affirme. Qu'il faut accorder la même créance à ceux dont Dieu ratifie le témoignage par les miracles dont il les accompagne; enfin que la sainte Écriture, pour ces mêmes motifs, possède la même vérité.

Pour la doctrine de la Providence, c'est de Denys qu'il dépend beaucoup plus que d'Aristote; car ce n'est pas à ce dernier qu'il a emprunté les noms de *sanctus*, *dominus*, *rex*, sous lesquels il désigne ce Dieu Providence Pour sa notion de la loi éternelle, il se rattache à saint Augustin.

Dans le détail de ses positions théologiques, de celles du moins qui ont fait l'objet d'études particulières, l'influence néo-platonicienne semble moins accusée. Il en est ainsi pour ses doctrines trinitaires. Malgré les éléments grecs de son système, il n'est pas tant apparenté à un Richard de Saint-Victor, un Alexandre de Halès ou un saint Bonaventure qu'à la psychologie augustinienne, et donc à Pierre Lombard, Albert le Grand et saint Thomas. Sa christologie se rapproche sensiblement de celle exposée par ce dernier dans son Commentaire sur le IIIe livre des *Sentences*. Ses positions sur l'immaculée conception sont conformes à celles de son ordre, et de toute son époque, d'ailleurs. Son traité sur les vertus, au l. VI, suit de très près la paraphrase d'Albert sur l'*Éthique à Nicomaque*.

Quand l'œuvre d'Ulrich aura été publiée dans son intégrité, on saisira mieux l'importance qu'elle présente pour l'histoire de la théologie dominicaine, plus particulièrement de l'école rhénane. C'est à Strasbourg que vécurent Tauler, Nicolas de Strasbourg, Jean de Dambach. Dans quelle mesure ont-ils subi l'influence d'Ulrich et de sa *Somme?* Jean de Fribourg, lui, Jean Nider, Denis le Chartreux accuseront plus nettement leurs emprunts. Il y a là, pour la mystique comme pour la pensée théologique, tout un chapitre, et non des moins intéressants, à écrire.

M. Grabmann, *Studien über Ulrich von Strassburg*, 2e éd. dans *Mittelalterliches Geistesleben*, Munich, 1926, p. 147-221; G. Théry, *Extraits de la Summa de Bono d'Ulrich de Strasbourg, relatifs à la connaissance de Dieu*, dans *Vie spirituelle*, suppl. t. VII, 1922, p. 38-46; t. IX, 1923, p. 28-42; G. Théry, *Originalité du plan de la Summa de Bono d'Ulrich de Strasbourg*, dans *Revue thomiste*, 1922, p. 376-397; M. Grabmann, *Des Ulrich Engelberts von Strassburg O. P. Abhandlung De Pulchro*, dans *Sitzungsber. der Bayer. Akad.*, Munich, 1926, p. 73-84; A. Stohr, *Die Trinitätslehre Ulrichs von Strassburg*, Munster, 1926; J. Daguillon, *Ulrich de Strasbourg, O. P., La Summa de Bono, livre I*, dans *Bibliothèque thomiste*, t. XII, 1930; A. Dyroff, *Ueber die Entwicklung und den Wert der Æsthetik des Thomas von Aquino*, dans *Archiv für systematische Philosophie und Soziologie*, 1929, p. 157-215; I. Backes, *Der Aufbau der*

Christologie Ulrichs von Strassburg, dans *Aus der Geisteswelt des Mittelalters*, t. I, p. 651-666; G. Meersseman, *Geschichte des Albertismus*, Rome, 1933-1935; J. Goergen, *Des hl. Albertus Magnus Lehre von der göttlichen Vorsehung und dem Fatum...*, Vechta, 1932.

P. Glorieux.

UNIGENITUS (Bulle). — La bulle *Unigenitus Dei Filius* qui condamne cent et une propositions extraites du livre des *Réflexions morales* de Quesnel fut publiée à Rome le 8 septembre 1713. Cette bulle que le roi Louis XIV avait enfin arrachée au pape Clément XI par des démarches multipliées (voir ici, t. XIII, col. 1528-1535) souleva des polémiques interminables qui ont rempli toute la première moitié du XVIIIe siècle : l'histoire de ces discussions a été racontée en d'innombrables volumes, plus ou moins passionnés : la décadence religieuse d'abord, puis, à la fin du siècle, la Révolution furent les conséquences naturelles de ces divisions qui discréditèrent l'autorité royale et l'autorité religieuse et favorisèrent le développement de l'incrédulité.

Les jansénistes furent d'abord surpris et décontenancés : ils étaient convaincus que Rome ne condamnerait jamais, par une bulle, un livre qu'elle avait déjà condamné par le bref *Vineam Domini Sabaoth*, mais ils se ressaisirent bientôt et leurs attaques furent plus violentes. « La bulle est l'ouvrage du diable. C'est un essai des tentations de l'Antéchrist... La foi, la morale, la discipline, tout cela se trouve mortellement blessé par la condamnation étonnante des cent et une propositions... » « Les propositions qu'elle condamne renferment les vérités les plus essentielles du christianisme. » « Cet affreux décret renverse la religion tout entière; elle condamne ce que Jésus est venu enseigner et elle enseigne tout ce que Jésus a condamné... » « Dénoncer au concile cette constitution, c'est sauver la foi, la morale et la discipline. » L'avertissement du *Quatrième gémissement* signale « les vérités obscurcies dans cette surprenante bulle, les règles de la discipline et des mœurs dangereusement attaquées, tous les fondements de la religion ébranlés... »

Pour donner une idée aussi exacte que possible de la bulle *Unigenitus*, il paraît nécessaire : 1. d'indiquer sommairement les procédures suivies en France pour son acceptation, soit devant le Parlement, soit devant l'assemblée du clergé; 2. de donner une analyse détaillée des cent et une propositions, pour en faire saisir le sens et la portée; 3. de donner un aperçu des objections répandues par les jansénistes dans leurs nombreux écrits, et les réponses faites par les défenseurs de Rome. — I. Procédures pour l'acceptation de la bulle. II. Analyse de la bulle, col. 2078. III. L'agitation autour de la bulle, col. 2125. IV. Polémiques autour de la bulle, col. 2134.

I. Procédures pour l'acceptation de la bulle en France. — La bulle *Unigenitus* arriva à Fontainebleau le 25 septembre 1713. « Le Roi, écrit Daguesseau dans ses *Mémoires*, fut si heureux que, contrairement à ses habitudes, il ne demanda point de nouvelles de la Constitution, plus maître de cacher sa joie que de cacher son impatience. » De fait, il pouvait croire que tout était bien fini. Le cardinal de Noailles avait plusieurs fois promis qu'il se soumettrait, si le livre de Quesnel était condamné, dans les formes canoniques, par le souverain pontife, et lui-même avait donné l'assurance que la censure pontificale serait acceptée sans réserve par tout l'épiscopat. D'autre part, le cardinal de La Trémoille, ambassadeur à Rome, avait affirmé que la bulle ne contenait aucune expression qui pût provoquer l'opposition des parlementaires. Dans son empressement, le roi crut qu'il pourrait faire expédier sans retard des lettres patentes, qui seraient enregistrées, comme l'avait été l'Édit de Nantes, à la Chambre des vacations du Parlement. Ainsi la bulle serait loi de l'Église et loi de l'État, elle serait aussitôt appliquée et on pourrait poursuivre les partisans de l'hérésie et les opposants à la bulle, s'il s'en rencontrait.

Tel était aussi l'espoir du pape, dans la lettre qu'il avait envoyée au nonce. Celui-ci devait se présenter au roi et lui faire connaître ses intentions : « Il a voulu détruire le venin d'une doctrine perverse qui a été jusqu'ici d'autant plus contagieux qu'il a été plus caché. » Il espère que cette constitution « fera tout rentrer paisiblement dans la voie de la vérité et de l'unité. » Mais, pour cela, il faut que le Roi « accorde son appui et un secours tout puissant pour que les efforts des esprits inquiets et rebelles « soient réprimés et que la présente décision du Siège apostolique soit universellement reçue dans toute l'étendue de vos États ».

Ces espoirs du roi et du pape furent déçus et l'acceptation de la bulle provoqua de vives oppositions devant le Parlement et devant le clergé. L'étude de ces oppositions permettra de saisir sur le vif les thèses du gallicanisme parlementaire. D'autre part, les délibérations longues et délicates de l'assemblée du clergé mettront à nu les prétentions du gallicanisme épiscopal. Les procédures parlementaires et épiscopales compliquèrent la tâche de l'autorité royale, et par le fait même, laissèrent aux jansénistes le temps d'envenimer les querelles. Suivant le mot de Daguesseau, dans ses *Mémoires*, la bulle « devint la croix non seulement des théologiens, mais encore des premiers magistrats du royaume ».

1° *Procédures devant le Parlement.* — Daguesseau a laissé un récit pittoresque (publié par M. Gazier en 1920) des séances du Parlement : avec ces notes et celles de Joly de Fleury, il est facile de se représenter l'état des esprits. Le roi pensait faire expédier des lettres patentes par le Parlement et il parla de son projet au Président de Mesmes qui proposa de rassembler chez lui les membres du Parlement. Il convoqua les avocats généraux et Daguesseau, qui se rendirent, le 27 septembre, chez lui. « Nous devenons presque théologiens malgré nous », écrit Daguesseau. Les réunions ont lieu chez de Mesmes, malade. Les 27 et 28 septembre, on lut la bulle. Daguesseau note qu'il lui échappa de dire, que, comme procureur général, il avait intérêt à demander que cette bulle fût déposée au greffe du Parlement, pour être une preuve durable et un monument éternel de la faillibilité du pape. « Ce fut de la surprise, de l'étonnement, de l'indignation, écrit Daguesseau. » Les questions posées furent les suivantes : les lettres patentes doivent-elles précéder ou suivre la délibération des évêques? Comment la constitution serait-elle adressée? Comment et avec quelles précautions pourrait-elle être enregistrée au Parlement? Le 29 septembre, Daguesseau, ayant vu le roi, reçut les avocats généraux chez lui et présenta un *Mémoire* sur la constitution elle-même et sur la manière de la recevoir.

Les magistrats acceptèrent dans ses grandes lignes le *Mémoire* de Daguesseau. Pour la constitution en elle-même, dans sa forme extérieure et au point de vue des maximes gallicanes, on ne pouvait rien dire : Rome n'a jamais envoyé en France une bulle plus innocente et moins contraire aux usages du royaume; on n'y trouve pas les clauses accoutumées; on n'y dit pas que la bulle est émanée du *propre mouvement du pape*, mais on y fait mention des instances réitérées de Sa Majesté, et on n'a pas mis la clause *Decernentes*, qui restreint le pouvoir des évêques. Sans doute, on y cite le décret du 13 juillet 1708 (qui condamnait le livre de Quesnel), non reçu en France, mais on pourrait, dans l'enregistrement, dire qu'on n'entendait recevoir et approuver que les condamna-

tions prononcées par la constitution présente; pour les clauses insérées à la fin de la bulle, il suffirait que le Parlement fît les réserves usitées pour empêcher qu'on pût en abuser.

Sous cette réserve et d'autres, la bulle pouvait être acceptée. Quant au fond, il s'agissait de questions théologiques, dont le jugement appartenait aux évêques et pour lesquelles des magistrats séculiers n'avaient point de compétence.

La constitution devait être acceptée, comme la bulle qui avait condamné les *Maximes des saints*, dans les assemblées provinciales des évêques de chaque province. Une assemblée générale de tous les évêques présentait trop de difficultés. L'envoi de la bulle à chaque évêque exigerait trop de temps et n'aboutirait pas à une acceptation uniforme. Une assemblée des évêques réunis fortuitement à la Cour ne serait pas canonique et ne procurerait pas la paix. L'assemblée provinciale était donc le moyen le plus pratique et le plus efficace. D'autre part, c'était la tradition constante. Sans doute, pour l'acceptation de la constitution d'Innocent IX contre les cinq propositions, on s'était contenté d'abord de l'acceptation des évêques qui se trouvaient à la Cour, mais cette forme d'acceptation avait été jugée si peu solide, à cette époque même, qu'elle fut fortifiée par une acceptation plus solennelle dans l'assemblée générale du clergé de 1656 et ce ne fut qu'après cette dernière acceptation que le roi dressa des lettres patentes au Parlement pour la publication de la bulle. Après cette acceptation doctrinale par la voie la plus sûre et la plus prompte, le Parlement pourrait enregistrer les lettres patentes pour la publication de la bulle dans tout le royaume. Ainsi l'acceptation des évêques devait précéder l'enregistrement de la bulle au Parlement.

Fleury et Lamoignon approuvèrent le *Mémoire* de Daguesseau, mais Chauvelin y fit des objections. Des observations furent faites : on supprima une allusion à la condamnation du Nouveau Testament de Mons et la question de la lecture de l'Écriture sainte, parce que la décision de ces deux points appartenait aux évêques. Puis on examina si les lettres patentes devaient précéder ou suivre l'acceptation des évêques.

Le *Mémoire* fut présenté au roi le 2 octobre. L'audience fut courte et très froide. Joly de Fleury commença à exposer les difficultés qui s'opposaient à la publication de la bulle. Pour abréger la séance, le roi demanda qu'on lui remît le *Mémoire* et il ajouta : « des difficultés, on en peut faire sur tout ». Il aurait voulu l'enregistrement de la bulle à la Chambre des vacations, comme pour l'édit de Nantes.

Cependant le roi consulta son conseil secret, qui décidait en matière ecclésiastique. C'était le P. Le Tellier, l'évêque de Meaux, Bissy, et le secrétaire d'État, Voysin. Le premier aurait voulu que, sans aucune formalité, le roi donnât des lettres patentes pour autoriser la bulle, qui serait ensuite envoyée à chaque évêque, pour qu'il la publiât dans son diocèse. Bissy était d'avis que le roi assemblât les évêques pour délibérer sur l'acceptation de la bulle, après l'enregistrement des lettres patentes. Enfin Voysin approuva d'abord le P. Le Tellier, puis proposa d'assembler les évêques qui se trouveraient à la Cour. En réalité, les avis étaient très partagés. L'affaire fut mise en délibération au Conseil du 4 octobre; on se trouva d'accord pour demander l'assemblée des évêques présents à Paris, et le roi choisit ce parti. Comme l'évêque de Meaux rappelait l'heureux succès des assemblées provinciales en 1699 pour la condamnation des *Maximes des saints*, le roi fit remarquer que l'archevêque était alors seul de son parti et que personne ne soutenait son livre, tandis que le livre de Quesnel était soutenu par un parti puissant. Comment arriverait-on à l'unité et à l'uniformité, si les assemblées se partageaient?

2° *La bulle et l'assemblée du clergé.* — Dès que la décision fut prise, des ordres furent donnés pour réunir les évêques qui se trouvaient à Paris et à la Cour. L'assemblée, à la composition de laquelle le P. Le Tellier s'était spécialement intéressé, serait présidée par le cardinal de Noailles, archevêque de Paris, qui avait mérité cet honneur par la publication de son mandement du 28 septembre, dans lequel il condamnait le livre de Quesnel, parce qu'il avait appris la condamnation portée par le pape. Le cardinal justifiait sa conduite par la promesse qu'il avait faite de se soumettre, dès que le pape aurait prononcé un jugement authentique.

L'assemblée fut convoquée pour le lundi 16 octobre, à l'archevêché. Voir *Archives Nat.*, G[8] 673, minute du procès-verbal de l'assemblée des cardinaux, archevêques et évêques, tenue à Paris, en l'année 1713-1714 (16 octobre 1713 au 5 février 1714). Au début de la séance, Noailles lut la lettre du roi, dans laquelle Sa Majesté rappelait que, sur ses instances réitérées, le pape avait condamné le livre des *Réflexions morales*, par la bulle du 8 septembre; une copie de cette bulle fut remise aux évêques. Le roi demandait que l'on travaillât incessamment aux moyens les plus convenables pour la faire accepter d'une manière uniforme dans tous les diocèses du royaume; après cette acceptation, le roi ferait expédier des lettres patentes pour la publication et l'exécution de cette bulle dans toute l'étendue du royaume. Puis Noailles fit l'apologie de sa conduite à l'égard de Quesnel et de son livre : après les approbations déjà données à ce livre, il avait cru que sa lecture n'était pas dangereuse, mais puisque le pape en jugeait autrement, il se soumettait sans peine à sa décision. S'il ne l'avait pas fait plus tôt, c'est qu'il n'avait pas voulu céder aux injures et aux calomnies. Voir un résumé de ce discours dans les *Anecdotes* et dans Vincent Thuillier, *Histoire de la Constitution Unigenitus*, p. 196-197. Puis il proposa de nommer des commissaires pour examiner la bulle. A cette première assemblée, assistaient vingt-neuf évêques auxquels vinrent s'en joindre, plus tard, vingt-trois autres.

Une commission fut nommée : le cardinal de Rohan en fut le président, avec, comme membres, l'archevêque de Bordeaux, Bazin de Bezons, l'archevêque d'Auch, Jacques Desmarets; l'évêque de Meaux, Bissy, celui de Blois, Berthon, celui de Soissons, Brulart de Sillery. Le promoteur était l'abbé de Broglie. La première réunion eut lieu le 18 octobre chez le cardinal de Rohan et le lendemain à l'archevêché. Les autres réunions se tinrent ou chez le cardinal de Rohan, ou chez le cardinal de Noailles, et celui-ci, en sa qualité de président de l'assemblée, assista aux conférences.

Noailles n'avait donné aucune solennité à l'ouverture de l'assemblée, sous prétexte que le temps pressait. Pour éviter toute contestation ultérieure, le roi ordonna que l'assemblée se fît avec toutes les cérémonies qui pourraient la rendre plus solennelle. Voir *Procès-verbaux du Clergé*, col. 1254. Une messe du Saint-Esprit fut dite le 21 octobre dans la chapelle de l'archevêché; il n'y eut pas de sermon, mais tous les évêques assistèrent à la messe, en rochet et camail. Le baiser de paix fut donné à tous par le cardinal de Noailles, qui célébra la messe. Tous les députés prêtèrent serment et, après la messe, Noailles invita tous ces Messieurs à déjeuner. *Journal* de Dorsanne, t. I, p. 46. Le serment est cité par Thuillier, *op. cit.*, p. 203.

Le travail de la commission dura trois mois; chacune des propositions fut examinée en détail et Bissy

dira plus tard : on vérifia si les cent une propositions, rapportées par la bulle, se trouvent dans les éditions désignées, on examina tout ce qu'on opposait à la bulle dans les écrits imprimés ou manuscrits. Ce fut, en effet, un véritable déluge de libelles, en prose et en vers. Quesnel envoya plusieurs *mémoires*. D'après lui, la constitution frappait, d'un seul coup, cent une vérités, tirées de saint Augustin. Recevoir cette constitution, ce serait causer un grand dommage à la doctrine chrétienne, à la discipline de l'Église et à la piété. Il fallait demander au pape d'expliquer plus clairement sa pensée. Les jansénistes en général, voulaient obtenir des évêques une déclaration formelle qu'ils étaient juges de la constitution; Rome, pensaient-ils, protesterait et la constitution n'aurait pas plus de succès que la bulle *Vineam*.

La question avait déjà été portée devant le public. Un écrit anonyme, qu'on attribue à Tournely, demandait comment les évêques devaient recevoir la bulle : serait-ce par un *jugement d'examen et de discussion*, ou bien par un jugement *d'acceptation et d'obéissance?* S'appuyant sur la *Relation des délibérations du clergé de France* pour la réception des constitutions d'Innocent X et d'Alexandre VII et pour la réception de la bulle qui condamnait les *Maximes des saints*, l'auteur donnait une conclusion ferme : lorsqu'on consulte le pape et qu'on lui demande un jugement, on accepte implicitement son jugement. Les évêques auraient pu juger la cause en première instance, mais la cause ayant été portée au Saint-Siège, les évêques doivent accepter la décision qu'on a demandée. Les évêques ne peuvent juger le jugement du pape; seul, le concile œcuménique est supérieur au pape et pourrait réformer ses jugements.

Cet écrit ne paraît pas avoir été imprimé, mais il fut connu et Daguesseau fit un *mémoire* pour y répondre. Les évêques, d'après lui, sont juges dans les matières de foi et de discipline; ils peuvent juger avec le pape, soit avant, soit après lui. S'ils oublient ce droit, les magistrats protesteront pour le maintien des libertés de l'Église gallicane. Sans doute, les évêques doivent respecter les décisions du Saint-Siège, mais ils ont le droit et le devoir d'examiner les propositions condamnées par Rome, surtout lorsque les censures sont globales et indéterminées, car elles sont inégalement condamnables : quelques-unes ne sont que téméraires ou malsonnantes et, par conséquent, elles pourront, en d'autres temps, devenir soutenables. Telle est la thèse de Daguesseau. Les écrits se multipliaient de façon inquiétante : beaucoup soulignaient les obscurités de la bulle, la diversité des sens dont les propositions condamnées étaient susceptibles et dont quelques-unes semblaient empruntées à l'Écriture et aux Pères; surtout, faisait-on remarquer, les censures étaient données *in globo*, sur des propositions dont aucune n'était qualifiée en détail.

A Rome, on était inquiet. Une dépêche au nonce, en date du 28 octobre (Thuillier, *op. cit.*, p. 207-214) indiquait ce qu'on attendait des évêques de France : ils devaient imiter la conduite des évêques à l'égard des constitutions d'Innocent X et d'Alexandre VII, et non point vouloir faire de la bulle un examen semblable à celui qui fut fait de la bulle *Vineam Domini*. Le clergé ne saurait s'arroger le droit de soumettre à son examen les décisions du pape pour en juger. D'ailleurs, toutes les propositions méritaient absolument d'être censurées, telles qu'elles étaient couchées, sans qu'il fût besoin de dire qu'elles étaient condamnables dans le sens de l'auteur; les censures étaient portées *respectivement* et toutes les propositions condamnées étaient condamnables en quelques-uns de leurs sens; cela suffisait pour justifier la constitution. Elle devait être acceptée purement, simplement, absolument avec toute la soumission qui lui était due; d'ailleurs, le roi avait promis formellement qu'il en serait ainsi; il avait demandé au pape un jugement. « Ce serait une chose monstrueuse et en même temps outrageante pour le Saint-Siège, si l'on permettait qu'après un jugement si solennel, les évêques se donnent la liberté d'y retoucher. Ce ne serait plus les évêques qui se soumettraient au jugement du pape, mais ce serait le pape qui serait soumis au jugement des évêques. »

Les membres de la commission étaient d'accord, mais pour arriver à une unanimité parfaite, ils désiraient connaître les sentiments intimes de Noailles, qu'ils redoutaient de voir résister à Rome. Le 21 novembre, le cardinal de Rohan eut une longue entrevue avec Noailles. Celui-ci, avec tous les disciples de Jansénius, exposa son sentiment : parmi les propositions condamnées, certaines étaient, en propres termes, dans saint Augustin et dans les Pères de l'Église et, par conséquent, on ne pouvait pas les condamner purement et simplement; le plus court était d'accepter la constitution, quant à la condamnation du livre de Quesnel, mais on ne pouvait l'accepter quant à la condamnation des cent une propositions, à moins d'indiquer le sens condamné de certaines propositions. Mais, répliqua Rohan, cette distinction des articles vrais et des articles faux n'est pas supportable. Ce serait faire, pour ainsi dire, la leçon au pape. « On pourrait, peut-être, dans un mandement, en forme d'instruction, indiquer le sens condamnable des propositions qu'on jugerait susceptibles d'un sens vrai. Le sens de l'acceptation serait ainsi marqué dans le mandement, qui servirait de préambule. Cela satisferait à la vérité, aux intentions du roi, au respect que nous devons au pape et à ce que nous nous devons à nous-mêmes. »

Noailles répondit que ce serait une tromperie, car l'acceptation qu'on dirait pure et simple, en réalité, ne le serait pas, puisqu'elle serait relative aux explications données dans le mandement; d'ailleurs, Noailles ajouta qu'il voulait réfléchir et consulter quelques prélats. Le 10 décembre, il apporta sa réponse : il n'accepterait la bulle que si elle était précédée du rapport entier et d'une instruction pastorale à laquelle l'acceptation serait liée. Durant plusieurs jours, Rohan et Bissy travaillèrent très activement pour rédiger un mandement qui pût satisfaire les exigences de Noailles et de ses amis. D'autre part, le rapport de la commission fut achevée au mois de décembre et il fut présenté à l'assemblée générale. Aussitôt la bataille commença. L'archevêque de Bordeaux aurait voulu qu'on publiât la constitution, avec un court préambule de quelques lignes, pour répondre aux objections soulevées par les jansénistes; mais l'évêque d'Évreux, Le Normand, fut d'avis que ce préambule serait l'occasion de nouvelles polémiques; plusieurs évêques se rallièrent à lui : il ne fallait lier la bulle à aucune explication qui pût paraître un jugement. D'après Rohan, une instruction est nécessaire, non point pour servir d'explication à la bulle, mais pour instruire les pasteurs et les fidèles et prémunir contre les libelles artificieux des jansénistes.

A l'occasion du jour de l'an, les réunions furent interrompues et, au début de janvier 1714, certains évêques proposèrent de rédiger une instruction pastorale, qui serait publiée dans chaque diocèse. En dépit de certaines oppositions, la majorité se décida pour une acceptation pure et simple, avec une instruction pastorale qui serait publiée *après* l'acceptation. Bref, deux partis étaient nettement dessinés au sein de l'assemblée. Pour Rohan et la majorité, l'instruction devait servir non point à expliquer la bulle, mais à

instruire les fidèles contre les attaques des jansénistes. Pour Noailles et ses huit adhérents, l'instruction devait être détaillée et s'appuyer sur l'Écriture et les Pères, car les évêques devaient parler en évêques et l'instruction devait surtout expliquer la bulle.

Rohan rédigea une instruction et Bissy en composa une autre. Les deux prélats combinèrent leur travail, le 3 janvier 1714, et, dès le lendemain, à l'archevêché, Noailles entendit la lecture de l'instruction ainsi arrangée. Il demanda des corrections, qui furent toutes accordées, dit Lafitau.

L'*Instruction pastorale* que les jansénistes ont si vivement attaquée (*Procès-verbaux*, col. 1260-1299) expose et réfute les sentiments de Quesnel sur la grâce nécessitante, sur les vertus théologales et la lecture de l'Écriture sainte en langue vulgaire. Elle établit la vérité, la visibilité, l'autorité et la sainteté de l'Église, la discipline et l'obéissance due à l'Église. L'instruction n'a d'autre but « que de faciliter aux fidèles l'intelligence de la bulle et de les prémunir contre les mauvaises interprétations par lesquelles des personnes malintentionnées tâcheraient d'en obscurcir le vrai sens... ». Noailles refusa de signer cette lettre.

Pour qu'il n'y eut pas de surprise, au jour de l'assemblée générale, Rohan convoqua chez lui tous les députés. Les lettres que le P. Timothée écrivit pour lors à Clément XI, mettent en relief les efforts de Rohan et de Bissy pour obtenir l'unanimité des évêques et vaincre l'opposition de Noailles et de ses amis.

Comme Noailles aurait voulu un *Précis de doctrine*, le roi consulté repoussa cette demande, car ce précis serait « une pomme de discorde »; d'ailleurs, une dépêche de Rome au nonce, à la date du 6 janvier, rappelait au roi sa promesse de faire accepter la bulle purement et simplement. Après l'acceptation, les évêques pourraient, s'ils le jugeaient à propos, faire des discours, dresser des instructions pour les fidèles; pour excuser les retards, on pourrait dire qu'on s'était employé à concerter les instructions et mandements que les évêques voulaient publier dans leurs diocèses. L'autorité pontificale serait blessée, si on disait que ces longs délais avaient été employés à *examiner* la bulle.

Le vendredi 13 janvier, Noailles convoqua les sept évêques qui étaient d'accord avec lui, contre la majorité et ils décidèrent de dresser une *Déclaration* pour expliquer à leurs confrères qu'ils se séparaient d'eux : ils demandaient des explications, parce que la bulle est obscure et on ne peut l'accepter qu'avec des explications. Les évêques sont les juges de la foi : « Nous demandons qu'on ne donne pas à la Cour de Rome une juste raison de croire que nous n'agissons que comme de simples exécuteurs de ses décrets. » « Il n'y a entre nous (et les autres évêques) aucune contestation sur les vérités de la foi; nous sommes tous d'accord de condamner non seulement les hérésies proscrites dans les cinq fameuses propositions, tirées du livre de Jansénius, mais encore toutes les autres erreurs que nous croyons que le pape a condamnées par sa constitution. Il s'agit donc uniquement de savoir si les évêques doivent parler comme ils pensent. » Ils sont décidés à proscrire le livre des *Réflexions*, et, pour cela, ils sont unis au pape dans le principal objet de la bulle. Cette lettre est signée du cardinal de Noailles, de l'archevêque de Tours et des évêques de Verdun, Laon, Chalon-sur-Saône, Boulogne, Auxerre et Bayonne.

Les évêques de l'assemblée protestèrent contre les termes de cette lettre et contre la lettre que les opposants envoyèrent aux agents du clergé, pour indiquer les motifs de leur séparation. Le roi apprit cette réunion des évêques opposants et il fit aussitôt écrire à Noailles pour lui ordonner de se trouver avec ses amis à l'assemblée des évêques, pour y exposer leurs raisons, « avec toute liberté d'expliquer leurs sentiments ». L'assemblée générale eut lieu le lundi 15 janvier, à l'archevêché. Les dissidents y assistèrent, « mais en simples témoins », écrit Joly de Fleury; les évêques étaient au nombre de cinquante. Le cardinal de Rohan exposa, en détail, les travaux de la commission et les justes raisons qui avaient fait condamner le livre de Quesnel; il rappela que Bossuet avait tenté de corriger ce livre, mais qu'il avait avoué, depuis, qu'il n'était pas possible de le faire et qu'il fallait le refondre d'un bout à l'autre; ces efforts reconnus inutiles condamnaient le livre des *Réflexions*. Puis Rohan résuma les objections faites à la bulle : elle était trop chargée; elle condamnait des propositions corrigées dans les plus récentes éditions; quelques propositions condamnées étaient susceptibles d'un sens catholique et quelques-unes se trouvaient en propres termes ou en termes équivalents dans les saints Pères et chez saint Augustin... Rohan répondit qu'il était nécessaire de condamner les différentes erreurs répandues dans ce livre, même dans des éditions anciennes, toujours en circulation; les propositions condamnées étaient au moins dangereuses, équivoques et susceptibles d'un mauvais sens, à cause de leur ambiguïté; il était légitime de les proscrire surtout dans un livre à l'usage du peuple; d'ailleurs, les hérétiques ont coutume d'emprunter des expressions aux Pères, et des disputes récentes avaient prouvé qu'on avait employé ces expressions dans des sens condamnables. Rohan justifiait les condamnations globales des propositions contre des novateurs subtils qui ne cherchent qu'à provoquer des discussions, afin d'insinuer artificieusement les erreurs qu'ils voulaient enseigner : la multitude des propositions, l'ambiguïté et les termes captieux de plusieurs d'entre elles, la diversité des matières, la disposition des esprits, l'indocilité et l'ardeur d'un parti qui ne cherche qu'à écrire et qu'à disputer sur tout, le zèle de certains théologiens qui, en combattant les nouveautés, poussent leur censure trop loin; tous ces motifs ont déterminé le souverain pontife, dans un jugement semblable, à se conformer à la forme du concile de Constance. Le concile de Constance contre les erreurs de Wiclef et de Jean Huss, la constitution de Pie V confirmée par plusieurs papes, les deux bulles contre Molinos et contre les *Maximes des saints* fournissent des exemples authentiques de condamnations portées sans des qualifications respectives (Thuillier, *ibid.*, p. 244). Toutes les propositions sont condamnables et la bulle censure des propositions dangereuses. Est-il nécessaire de déclarer jusqu'à quel point elles sont condamnables? Ne suffit-il pas de prononcer que toutes doivent être bannies?

L'abbé de Broglie lut ensuite la constitution elle-même et Rohan indiqua les conclusions de la commission. Après avoir lu les mémoires d'auteurs connus ou inconnus, après avoir consulté les théologiens de toutes les écoles, la commission est convenue : 1. que des cent une propositions condamnées il n'en est aucune, qui ne mérite quelqu'une des qualifications exprimées dans la bulle; 2. qu'il n'y a aucune des qualifications, qui ne se puisse appliquer avec justice à quelqu'une ou à plusieurs des propositions du livre de Quesnel. Rohan analysa ensuite chacune des propositions et réfuta les raisons par lesquelles Quesnel, dans ses *mémoires*, avait prétendu les justifier. Rohan acheva la lecture du rapport, le lundi 22 janvier, après six séances entières.

A la demande de Noailles, le cardinal de Rohan exposa l'avis de la commission : l'assemblée doit

reconnaître la doctrine de l'Église et de la constitution de Clément XI; elle doit accepter avec soumission et respect cette constitution qui condamne le livre de Quesnel et condamne, en même temps, les cent une propositions qui en sont extraites. Avant de se séparer, l'assemblée doit arrêter un modèle de l'instruction pastorale qui serait publiée dans tous les diocèses avec la constitution, traduite en français, afin de montrer l'unanimité de l'épiscopat, étouffer les erreurs condamnées et prémunir contre les mauvaises interprétations de personnes malintentionnées. On enverrait cette instruction et la constitution aux archevêques et évêques absents et on les engagerait à s'y conformer; on écrirait au pape pour le remercier de la condamnation du livre de Quesnel. Après avoir remercié Sa Majesté de la protection qu'elle avait accordée à l'Église, on supplierait le roi de donner des lettres patentes pour l'enregistrement et la publication de la bulle. Rohan expliqua les motifs des diverses décisions prises par la commission pour sauvegarder les droits de l'épiscopat : « Nous ne nous sommes point regardés comme de simples exécuteurs des bulles apostoliques, mais nous avons reçu la constitution en connaissance de cause et avec une discussion plus exacte que n'ont jamais fait nos prédécesseurs. Les expressions par lesquelles vous marquez votre jugement sont les mêmes dont se sont servis les quarante-trois évêques des Gaules, en écrivant à saint Léon et elles ont été employées par nos prédécesseurs dans l'assemblée de 1656... Ainsi nous conservons les droits de notre dignité et nous rendons au Saint-Siège ce qui lui est dû. »

Lorsque Rohan eut achevé d'exposer l'avis de la commission, Noailles fit une longue harangue. Il souligna les nombreux points de doctrine soulevés par la bulle; il ne s'agit pas, dit-il, de condamner un livre que tous les évêques pouvaient condamner; il ne s'agit pas de condamner le jansénisme. Mais, dans la bulle, il y avait bien d'autres questions sur la morale, sur la discipline, sur la juridiction, sur les vertus théologales; il s'agissait de cent une propositions, dont l'erreur, du moins pour quelques-unes, n'était pas bien sensible et dont la condamnation avait alarmé le public. Pour résoudre tant de questions, il faudrait un concile général. « Si cinq propositions justement condamnées avaient troublé si longtemps l'Église, que ne devait-on pas craindre de la condamnation des cent une propositions, faite avec des qualifications vagues et indéterminées, dont chacun pourrait, selon son caprice, faire des explications abusives *(sic)*. »

Il y avait trois partis au sein de l'assemblée : les uns ne voulaient accepter la constitution qu'après avoir expliqué le mauvais sens des propositions : c'était le parti de Noailles. Les autres voulaient une acceptation pure et simple, sans aucune explication; enfin la plupart des évêques voulaient une acceptation pure et simple, mais avec une lettre pastorale annexée, afin d'instruire les esprits ignorants ou prévenus. Rohan groupa ces deux derniers partis. Le mardi 23 janvier, quarante évêques acceptèrent la constitution contre neuf qui ne la rejetaient point, mais qui suspendaient leur acceptation jusqu'à ce qu'ils eussent vu l'instruction pastorale : ils ne refusaient pas, mais ils différaient leur acceptation.

La commission se mit aussitôt à l'œuvre pour rédiger l'*Instruction pastorale*. Le I[er] février, l'instruction était prête et elle fut lue devant l'assemblée. Noailles et ses amis ne voulurent pas souscrire et, au nom de tous, l'archevêque déclara qu'il s'adresserait au pape « pour lui exposer leurs difficultés et le supplier de donner les moyens de calmer les consciences alarmées, de soutenir la liberté des écoles catholiques et de conserver la paix dans nos Églises ». Ils écrivirent au roi qu'ils auraient cru abandonner la vérité, les droits de l'épiscopat, les maximes du royaume et ne donner à l'Église qu'une paix fausse et dangereuse; il était plus convenable et plus respectueux pour le Saint-Siège de s'adresser au pape et de le supplier de déterminer le sens des propositions que de contester entre évêques. Ils proscrivaient le livre de Quesnel et, pour le surplus, ils priaient le pape de déclarer ses intentions. Cinq jours après, en fait, ils écrivirent au pape pour lui exposer leurs sentiments et lui demander de censurer, avec des qualifications distinctes et particulières, chacune des propositions condamnées... pour ôter toute ressource à l'erreur et prévenir les maux dont ils étaient menacés. Les évêques acceptants furent fort mécontents de ces deux lettres et le roi défendit aux opposants d'écrire en nom collectif. Le 7 février, une lettre de cachet leur ordonnait de se retirer dans leurs diocèses. Mais, avant de se quitter, les membres de la minorité donnèrent à Noailles une procuration pour « faire opposition, réquisition, protestation, appel tant simple que d'abus et tels autres actes qu'il jugerait nécessaires ». Ils rédigèrent aussi un exposé doctrinal, intitulé : *Précis des erreurs que nous croyons que le pape a voulu condamner par la constitution, et des vérités auxquelles nous ne croyons pas qu'il ait voulu donner atteinte.*

De leur côté, les évêques acceptants déclarèrent que l'Instruction pastorale dressée par eux serait « comme une espèce de rempart et de digue opposée aux interprétations fausses et contraires au véritable sens de la constitution ». Ils envoyèrent une lettre circulaire aux prélats absents pour leur expliquer leur conduite et les prier de publier, chacun, dans son diocèse, l'Instruction pastorale dont ils joignent un exemplaire. Le 6 février, Rohan et les cinq commissaires se rendirent à Versailles, pour faire connaître au roi la fin de l'assemblée.

Dès le 9 février, le roi avait convoqué à Versailles le président de Mesmes et les gens du roi; il y eut des entrevues orageuses et, d'après le *Mémoire* inédit de Joly de Fleury, Louis XIV se montra particulièrement violent contre le procureur général Daguesseau, qu'il savait opposé à l'enregistrement des lettres patentes. Le même jour, Louis XIV reçut le procureur général et les avocats généraux qui lui présentèrent de respectueuses remontrances sur le libellé des lettres patentes. Ils critiquaient le terme *Enjoignons* appliqué à l'épiscopat, comme contraire à l'usage constant de l'Église et demandaient qu'on employât l'expression *Admonestons* ou *Exhortons*, parce que le roi ne peut ordonner à des évêques de recevoir une bulle, lorsqu'elle a été acceptée dans une assemblée du clergé. Le roi refusa de faire les modifications demandées et, le 13 février, il congédia les magistrats en termes vifs. Le 14, il ordonna de dresser un projet de lettres patentes, pour qu'il fût communiqué à Messieurs du Parquet.

La bulle fut enregistrée le 15 février 1714, au milieu d'un profond silence qu'interrompit seulement la harangue de l'abbé Pucelle. La Cour enregistra sans approuver « les décrets non reçus dans le royaume énoncés dans ladite Constitution, comme aussi sans préjudice des libertés de l'Église gallicane, droits et prééminences de la couronne, pouvoir et jurisdiction des évêques du royaume et sans que la condamnation des propositions qui regardent la matière de l'excommunication puisse donner atteinte aux maximes du royaume ». Cette dernière restriction concerne la proposition 91, relative à la crainte d'une excommunication injuste qui ne saurait empêcher les sujets du roi d'observer les lois de l'État et autres devoirs réels et véritables.

Dorsanne, *Journal*, 2 vol., Rome, 1753, t. I; Lafitau, *Histoire de la Constitution Unigenitus*, 2 vol., Avignon, p. 138-154; *Procès-verbaux* des assemblées du Clergé, t. VI; Le Roy, *La France et Rome de 1700 à 1715*, Paris, 1892, p. 458-549 (très partial en faveur du jansénisme); dom Vincent Thuillier, *Histoire de la Constitution*, publiée par Ingold, p. 190-285 (l'édition du P. Ingold est une réponse à l'écrit de Le Roy); *Mémoires et Lettres du P. Timothée de La Flèche sur les affaires ecclésiastiques de son temps (1703-1730)*, publiés par le P. Ubald d'Alençon, Paris, 1907, p. 79-91; *Fragment inédit des mémoires du chancelier Daguesseau*, Paris, 1920; Extrait du *Bulletin philologique et historique* de 1918 (éd. Gazier).

Mss. : *Archives nationales*, *G*[8] *673* et *L. 438; Bibl. Nat.*, mss. fr. n. *6949* et *17 748; Aff. Étrang., Corr. Rome*, t. DXXX et DXXXV.

3° *L'assemblée des évêques jugée par Rome.* — La division des prélats au sein de l'assemblée, les discussions, les démarches, les difficultés, la longueur des séances surprirent la Cour de Rome. Pour calmer le pape, Rohan crut nécessaire d'envoyer à Rome un courrier extraordinaire, afin de prévenir et d'arrêter des décisions fâcheuses. Le P. Timothée, capucin, fut choisi, après quelques hésitations du roi. Les historiens jansénistes se sont parfois moqués de ce courrier singulier, quelque peu vaniteux, qui a raconté lui-même son voyage pittoresque en termes piquants. Il partit de Paris le 30 janvier 1714 et arriva à Rome le 15 février. Il demanda aussitôt audience au pape, qui le reçut le lendemain. Le même jour, il visita le P. Daubenton, jésuite, et le cardinal de La Trémoille, ambassadeur officiel. Celui-ci, dans ses lettres à Torcy, plaisante ce courrier barbu qu'il regarde un peu comme un espion et un surveillant.

Le P. Timothée fut reçu par le pape « de la façon la plus obligeante »; il écouta l'éloge des prélats catholiques, soumis à la bulle, bien qu'ils se fussent montrés trop bienveillants pour Noailles et ses amis. Le pape se plaignit en particulier de l'archevêque de Tours, M. d'Hervaux, avec lequel il était fort lié à l'époque où d'Hervaux était auditeur de rote. Dans ses lettres le P. Timothée raconte en détail et avec complaisance le résultat de ses démarches; il exagère l'influence qu'il exerça sur le pape; mais cependant, dans sa correspondance avec Torcy, l'ambassadeur officiel, La Trémoille, se montre blessé des visites du capucin. Par ailleurs le cardinal de La Trémoille renseignait aussi Clément XI. Le 5 février, il reçut le projet d'acceptation de l'assemblée du clergé et le communiqua au pape, dès le 6 février. Celui-ci lut et relut le projet et en parut assez satisfait, mais l'opposition de Noailles et de ses amis l'émut fort et l'ambassadeur eut peine à soutenir que ce n'était pas une *opposition*, mais seulement un *délai* dans l'acceptation : ces prélats voulaient connaître l'Instruction pastorale, avant d'accepter la constitution. Cela, Noailles l'avait écrit à l'ambassadeur, le 29 janvier.

Le 18 février, Louis XIV envoya un courrier spécial qui portait la lettre des évêques au pape et un mémoire pour accompagner cette lettre. Le 27 février, La Trémoille reçut ce courrier, avec une dépêche du roi, une lettre de Rohan, un extrait du procès-verbal des séances et l'instruction pastorale adressée par le nonce au cardinal Paulucci. Tous ces documents font connaître l'état des esprits.

Dans sa dépêche, le roi demande au pape de l'aider à finir l'ouvrage et de contribuer, par sa douceur, à ramener les prélats qui se sont écartés de la majorité; l'ambassadeur devra remettre à Sa Sainteté la lettre des évêques et suivre les indications données par Rohan. La lettre du cardinal de Rohan rappelle « la différente situation des esprits : quarante et un évêques ont accepté la Constitution et les absents n'ont pas encore parlé; huit prélats attendent les explications de Sa Sainteté. Pour arriver à l'unanimité, étant donné les préventions du public pour le livre de Quesnel, la majorité des évêques a jugé nécessaire de dresser une *Instruction pastorale* pour instruire les fidèles. Cette instruction suit l'acceptation de la bulle et elle n'a été faite que pour ramener les huit prélats, pour ne pas alarmer les magistrats et leur ôter tout prétexte de s'opposer à l'enregistrement des lettres patentes. Cette instruction doit amener les peuples à l'obéissance; elle répond dignement aux objections des hérétiques; elle doit détruire les efforts extraordinaires qu'on a faits pour diminuer l'autorité du successeur de Pierre, pour rendre ses décisions odieuses et pour calomnier les évêques de France, en appelant leur union avec le pape un esclavage et une soumission aveugle aux volontés de la Cour de Rome ». Pour faciliter l'unanimité, il serait souhaitable que le pape envoyât un bref pour approuver la conduite de l'assemblée, louer les évêques de France de leur union au Saint-Siège, et blâmer fraternellement la conduite des huit prélats. Ce bref devrait paraître le plus tôt possible, car les évêques absents se joindraient à la majorité et ne seraient pas tentés de suivre le cardinal de Noailles. Sinon on dira que Rome désapprouve l'assemblée. Si Sa Sainteté veut écrire à Noailles, il faut que, dans sa lettre, « il n'y ait rien qui puisse blesser les usages de France et que Sa Sainteté lui marque de suivre l'assemblée et que c'est le seul moyen de réparer ce qu'il aurait pu faire de désagréable à Sa Sainteté ». Le mémoire qui est joint à cette lettre est un précis de tout ce qui s'est fait depuis le 23 janvier.

Dans l'audience qu'il eut le 28 février, La Trémoille remit au pape les lettres patentes enregistrées au Parlement, l'extrait du procès-verbal de l'assemblée et la lettre des évêques. L'instruction envoyée par le nonce à Paulucci n'arriva que plus tard. Le pape fit d'abord quelques remarques, en particulier sur le discours du procureur général et sur les réserves stipulées dans l'enregistrement et il demanda du temps pour répondre aux évêques, après avoir examiné leur lettre et l'instruction pastorale.

La minute du bref fut communiquée à La Trémoille par le P. Daubenton, le 14 mars; le 16 mars, il fut appelé par le pape. Celui-ci se plaignit des expressions employées par le procureur général dans les lettres patentes et l'acte d'acceptation, mais surtout de la conduite de quelques-uns des évêques qui avaient suivi le cardinal de Rohan. En effet, une lettre datée du 5 février et envoyée de France fut communiquée au pape par le comte Fédé. D'après cette lettre, les commissaires de l'assemblée étaient persuadés que la constitution ne pouvait être publiée sans des explications qui en préciseraient le sens. L'instruction pastorale n'avait été proposée que pour indiquer le sens dans lequel les évêques condamnaient, *avec* le pape, les cent une propositions : quarante évêques avaient décidé de donner eux-mêmes ces explications et neuf autres avaient préféré demander ces explications au pape. Ainsi l'acceptation est *relative* aux explications qui sont insérées dans l'instruction pastorale, « mais cela a été fait de manière que le pape ne s'en aperçoive pas ». Ils veulent que l'acceptation et l'instruction ne fassent qu'un même corps, qu'elles soient sous la même signature, que l'une ne puisse jamais être séparée de l'autre...; ils veulent que la constitution ne soit jamais lue sans l'instruction, afin que cette instruction serve de contre-poison à la constitution. L'auteur de cette lettre ajoutait que les quarante évêques publiaient partout que leur acceptation était *relative* aux explications et qu'ils avaient ainsi jugé *avec* le pape. La conduite des opposants avait été plus franche. L'auteur affirmait, en termi-

nant, que le roi avait interdit aux évêques opposants d'écrire au pape, parce que, dans leur lettre, ils disaient franchement ce qui s'était passé dans l'assemblée et faisaient sentir le piège que les quarante tendaient au Saint-Père, dans leur acceptation. La Trémoille se contenta de dire que cette lettre était visiblement écrite par des esprits séditieux, émissaires des jansénistes, et qu'il fallait « couper la racine à tous ces écrits, en approuvant ce qui avait été fait dans l'assemblée, suivant les réflexions contenues dans la lettre de M. le cardinal de Rohan ».

Le pape dressa un bref et l'envoya à Rohan et aux archevêques et évêques assemblés à Paris. Le bref fut traduit en français, imprimé et envoyé à tous les évêques de France. Le pape louait les ménagements, la patience, la longanimité que le désir de conserver la paix avait inspirés aux prélats de l'assemblée et il espérait que ceux qui avaient refusé d'accepter rentreraient en eux-mêmes. Des écrits anonymes attaquèrent ce bref comme contraire au droit des évêques de juger et comme susceptible de persuader que l'acceptation de la constitution avait été pure et simple; on aurait voulu une approbation explicite de l'instruction pastorale. Le cardinal de La Trémoille trouvait cette instruction « très judicieuse, très solide, très bien tournée, pleine d'une érudition exquise, mais surtout très capable de justifier la bulle, et de faire revenir ceux qui se sont laissés prévenir contre les censures de quelques propositions, innocentes en apparence, mais très ambiguës en effet ». Dans l'audience du 17 avril, le pape déclara à l'ambassadeur « que l'approbation que le Saint-Siège a coutume de donner à ces sortes de pièces était de ne les point désapprouver, et que non seulement il n'avait pas désapprouvé l'instruction pastorale, mais qu'il avait loué la conduite des évêques ». Cependant les disciples de Quesnel n'ont pas manqué d'écrire que le pape se montra indigné et qu'il fit condamner l'instruction par la Congrégation de l'Index comme contraire au véritable sens de la bulle.

D'autre part, Rohan recevait de Rome une lettre du 5 juin : « l'instruction, y disait-on, est fort applaudie (à Rome); on s'empresse pour l'avoir et chacun en parle comme d'un chef-d'œuvre. On la regarde comme la plus belle et la plus forte apologie qu'on pouvait faire de la bulle et dont Rome doit envier la gloire à la France. »

Par contre, la conduite de Noailles était très sévèrement jugée. Non content de ne pas signer l'acceptation, il avait publié, le 25 février, une instruction pastorale, par laquelle il défendait aux prêtres de son diocèse de recevoir la bulle indépendamment de son autorité, sous peine de suspense, et, en même temps, il réitérait la condamnation du livre de Quesnel. Il déclarait qu'il s'était séparé des autres archevêques et évêques de France, mais cette diversité ne touchait point la substance de la foi et ne rompait point les nœuds sacrés de la charité... « Les évêques avaient seulement choisi des expédients différents pour terminer l'affaire, qui attire aujourd'hui l'attention de l'Église. » Pour justifier sa manière d'agir, il s'appuyait principalement sur l'obscurité et l'ambiguïté de certaines propositions condamnées. Cette instruction singulière était du 25 février; le lendemain, Noailles écrivait au cardinal Paulucci, pour lui demander sa protection auprès du pape, « dans la crainte qu'il ne soit prévenu par ses adversaires, qui s'appliquent, tous les jours, à exciter de nouveaux orages contre lui ». Le 5 mars, il envoyait au même cardinal son instruction pastorale. Paulucci lui répondit le 28 mars, pour lui faire part de la surprise que son mandement avait causée au Saint Père, au Sacré Collège et à toute cette Cour, dont les tribunaux ont jugé ne pouvoir pas différer d'en donner des témoignages certains. En effet, un décret du Saint-Office du 28 mars condamna cette instruction de Noailles « comme captieuse, scandaleuse, téméraire, injurieuse au Saint-Siège, sentant le schisme et y conduisant ». Dans sa dépêche au nonce, Paulucci expliquait l'émotion causée par ce mandement de Noailles. « On ne trouvera aucun archevêque catholique et cardinal qui ait osé, non seulement désobéir à une bulle dogmatique, mais empêcher qu'on ne s'y soumette par des censures encourues *ipso facto*. Cet acte public est plus d'un rebelle et d'un schismatique déclaré que d'un cardinal qui fait profession de grande piété. » Le même décret du Saint-Office condamnait un mandement de l'archevêque de Tours, daté du 9 février, avec les mêmes notes. L'archevêque y déclarait que la bulle n'était pas acceptée dans le diocèse de Tours, mais qu'on devait cependant la regarder avec le respect dû, en tout temps et en toutes circonstances, au souverain pontife; il condamnait le livre de Quesnel, dont il défendait la lecture, et enfin il se disait toujours opposé à l'hérésie du jansénisme.

Le Parlement eût voulu appeler comme d'abus de ce décret du Saint-Office, mais le roi refusa, et « pour éviter tout incident capable de former de nouveaux embarras », il préféra ignorer le décret. Les évêques de Boulogne, de Bayonne et de Châlons-sur-Marne firent des mandements pour suspendre leur acceptation jusqu'à ce que le pape se fût expliqué; un nouveau décret, le 28 avril, condamna ces trois mandements avec les mêmes qualifications.

Sa Sainteté écrivit au roi lui-même un bref (8 mai 1714), pour signaler l'opiniâtreté des huit prélats et demander le secours du bras séculier pour réduire au silence les amateurs de contestations et de nouveautés et ramener la paix et l'unité. Le roi répondit le 8 juin : il promit d'employer au bien et à la paix de l'Église l'autorité qu'il avait reçue de Dieu pour soutenir la vérité, combattre et détruire l'erreur et ramener au centre de l'unité et de la véritable doctrine ceux qui ont le malheur de s'en écarter. Mais Rome eût désiré davantage. Le nonce avait déjà demandé qu'on envoyât le cardinal de Noailles à Rome pour l'éloigner de Paris. A Paris, on se contenta de rédiger un mémoire pour demander un arrêt du Conseil contre le mandement de Noailles et contre les lettres de ses amis. Le mémoire, d'ailleurs, resta sans effet, car on espérait ramener Noailles à l'unité; en réalité, celui-ci continuait de faire des promesses, jamais réalisées.

L'instruction pastorale, qui devait accompagner la publication de la bulle commença à paraître le 20 mars. La bulle et les lettres patentes furent envoyées de la part du roi, le 25 mars. Aussitôt les disciples de Jansénius et de Quesnel la firent imprimer avec des *Observations* et des *Considérations*, pour en signaler la mauvaise foi, les erreurs grossières et pour défendre les propositions censurées. Les *Réflexions sur l'instruction pastorale* et l'*Examen théologique sur l'instruction pastorale* attaquent la foi des prélats qui l'ont souscrite.

La bataille s'engage autour de Noailles que ses amis sentent prêt à entrer dans des accommodements pour accepter la bulle. Son frère, l'évêque de Châlons-sur-Marne, les amis de Quesnel, les évêques de Montpellier et de Senez lui écrivent pour lui prêcher la fermeté contre cette bulle « radicalement irréformable »; des conférences eurent lieu à Paris, de mai à juillet 1714, pour dresser une instruction pastorale relative à des explications. Les termes en étaient si mesurés que Noailles « croirait corriger son acceptation par la relation, tandis qu'à Rome, on montrerait que l'acceptation annulerait la relation ». Mais

la tentative ne réussit pas et on songea, dit-on, à enlever Noailles pour le transporter à Rome, où il serait jugé. Le prétendu complot échoua. Noailles usa de subterfuges, demanda des sursis et fit traîner de semaine en semaine la remise du mandement que le roi lui avait imposé. Il reçut ordre de le déposer avant le 18 octobre entre les mains du cardinal de Polignac. Il dut obéir et il obéit de mauvaise grâce, omettant de faire les corrections qu'on lui avait demandées. C'est alors qu'il fut question du concile national.

4° *Acceptation de la bulle.* — 1. *L'épiscopat.* — Au sein de l'assemblée, huit évêques seulement n'avaient pas accepté la constitution et l'instruction pastorale. Le tout fut envoyé aux évêques qui n'avaient pas assisté à cette réunion. La plupart en accusèrent réception aux agents généraux du clergé « avec des témoignages de joie ». Au 1er octobre 1714, cent onze évêques avaient accepté la constitution, d'après le *Recueil des mandements et ordonnances.* Cependant quelques-uns sont plutôt hostiles à l'acceptation : l'évêque de Pamiers, M. de Verthamon, l'évêque de Mirepoix, M. de La Broue, l'évêque d'Arras, Guy de Sèves de Rochechouart, l'évêque de Tréguier, Kervilis, l'évêque d'Angoulême, et surtout l'évêque de Montpellier, M. Colbert de Croissy. D'autres sont plus timides : ils acceptent avec des restrictions plus ou moins formelles sur le sens et la canonicité de la bulle. Parmi eux, certains inclinent à combattre : l'évêque de Sisteron, Thomassin, l'évêque de Tournay, Caillebot de la Salles, l'évêque de Mâcon, de Tilladet et l'évêque de Metz, de Cambout de Coislin, tandis que d'autres usent de ménagements : l'évêque de Lectoure, de Polastron, l'évêque de Condom, Milon, l'évêque de Dax, d'Arbocave, l'évêque de Castres, Quiqueron de Beaujeu et l'évêque d'Agen, Hébert. Seuls, les évêques d'Angoulême et de Montpellier se joignent ouvertement aux huit évêques de l'assemblée et les autres acceptent relativement aux explications. Bref, la très grosse majorité des évêques de France, cent douze contre treize, et à peu près tous les évêques étrangers, qui ont eu l'occasion de donner leur avis, acceptent la bulle *Unigenitus.* Les affirmations de Le Roy, p. 593, sont notoirement erronées : « La majorité des prêtres et des moines, la masse des laïques soutiennent les prélats opposants. Les femmes elles-mêmes interviennent (Mlle de Joncoux). » Il ajoute « que les évêques étrangers, peu intéressés à la question du jansénisme, ne publient pas, en général, la constitution, qui avait été faite pour la France et les Pays-Bas. Les historiens jansénistes sont donc autorisés (?) à compter les évêques acceptants : vingt-deux ou vingt-trois prélats sur les quatre cents soixante-six archevêchés ou évêchés des diverses Églises; six en Italie sur près de trois cents sièges, huit ou neuf en Espagne et en Portugal pour soixante-six, sept ou huit en Allemagne, en Hongrie et en Pologne pour soixante-sept ». Le Roy emprunte tous ces chiffres à l'*Histoire du livre des Réflexions morales* dont les tendances jansénistes ne sont pas dissimulées.

2. *Les facultés de théologie.* — Dès le 28 février 1714, le roi écrivit à la faculté de théologie de Paris, pour lui enjoindre « de tenir la main à ce que, dans les leçons de théologie et de philosophie, il ne soit avancé ou enseigné aucune proposition contraire aux décisions contenues dans la bulle et de faire insérer dans les registres ladite constitution ». Rohan convoqua le syndic, Le Rouge, pour le prier de se rendre avec six anciens à son hôtel, où il recevrait les ordres de Sa Majesté. La lettre du roi fut lue, à la séance du 1er mars, tandis que, dit une chronique janséniste, « les docteurs parcouraient le mandement de Noailles daté du 25 février, qui venait de leur être remis, et dans lequel le cardinal défendait de recevoir la bulle, indépendamment de son autorité, et d'une autre main que la sienne ». Le syndic requit la faculté de recevoir par un décret solennel la bulle *Unigenitus*, comme elle avait reçu la bulle *Vineam.* On pouvait craindre que le mandement de Noailles intimidât quelques docteurs. Aussi le roi écrivit-il une nouvelle lettre le 2 mars et Rohan rappela au syndic que la faculté était indépendante de l'archevêque de Paris et n'avait rien à redouter de lui, puisqu'elle relevait immédiatement du Saint-Siège.

Alors, un docteur, nommé Vitasse, exposa le presbytérianisme le plus pur et déclara qu'on ne devait accepter la bulle que si on la jugeait catholique et approuvée par *toute* l'Église. Or, disait-il, « l'Église n'est pas seulement composée d'évêques, mais encore de curés et de prêtres, qui, de droit divin, leur sont associés pour la gouverner, et des peuples qui leur sont soumis ». La discussion s'envenima et la séance fut renvoyée au lundi, 5 mars.

Les discussions recommencèrent, puis on vota. Mais les *Relations* sont ici en désaccord complet. La bulle fut enfin acceptée le 10 mars; la conclusion ne souleva pas d'opposition et elle fut enregistrée. Il y eut cependant quelques protestations, à l'assemblée du 4 avril suivant, contre cette conclusion que quelques docteurs affirmèrent avoir été modifiée : elle était beaucoup plus longue que celle qui avait été lue et approuvée et on y avait fourré des articles sur lesquels on n'avait point délibéré, comme, par exemple, l'exclusion de ceux qui soutiendraient des propositions contraires aux décisions de la bulle et les peines contre ceux qui contreviendraient au décret. Une nouvelle lettre du roi, du 10 avril, imposa la soumission. Quelques protestataires furent exilés : de Bragelongne à Saint-Flour, Bidal à Noyon et Hulot à Saint-Brieuc.

La plupart des autres facultés du royaume acceptèrent la constitution à peu près sans résistance. Cependant la faculté de Reims, durant le mois de mai 1714, resta très divisée. Le 12 mai, il y eut de vives discussions, et le 23 mai, à la pluralité de dix-sept voix contre neuf, il fut conclu que la faculté recevrait la bulle de la même manière que l'assemblée des prélats « *respectivement aux explications*, contenues dans les actes de l'assemblée et dans l'arrêt du Parlement pour l'enregistrement de la bulle ». Le docteur Le Gros se distingua parmi les opposants.

3. *Projet de concile national.* — Cependant l'entente était loin d'être parfaite. Aussi, après quelque hésitation, on décida de convoquer un concile national, pour procéder contre Noailles et contre les opposants. Ce projet semble avoir été conçu par l'archevêque de Cambrai, Fénelon, et il fut approuvé par le P. Le Tellier. Fénelon avait publié quelques écrits qui aboutissaient à cette conclusion : *Mémoire sur la nécessité et les moyens de ramener le cardinal de Noailles et les autres prélats réfractaires à l'avis de l'assemblée du clergé; — Mémoire sur l'affaire des huit prélats réfractaires et de leurs adhérents; — Mémoire sur la voie de procéder contre les huit prélats; — Mémoire sur les motifs qui doivent engager le Saint-Siège à envoyer la constitution Unigenitus à toutes les Églises catholiques*, dans *Œuvres*, t. VIII, p. 260-281.

Le projet fut adopté par le roi, qui, le 29 octobre, désigna Amelot pour régler cette affaire à Rome. Ce choix, écrit Saint-Simon, t. XXV, p. 134, était excellent, car Amelot n'était suspect à personne : « ami des jésuites, mais homme d'honneur et de grand talent, pour les négociations et les affaires ». Il partit pour Rome, le 14 décembre, avec l'abbé Targny, doc-

teur de Sorbonne, comme secrétaire. Amelot apportait des *Instructions* (*Aff. étr.*, *Corr. Rome*, t. DXL). Sa correspondance et celle de Targny se trouvent aux *Aff. étr.*, t. DXL à DLV.

Quatre moyens étaient proposés : 1. Le pape citerait à Rome le cardinal de Noailles et ses adhérents; ils y seraient entendus et jugés et le roi leur enjoindrait de répondre à cette citation. — 2. Le pape nommerait des commissaires pour juger l'affaire de ces évêques. — 3. Le pape enverrait au nonce ou à quelques évêques du royaume une commission pour ordonner aux évêques séparés de recevoir la bulle comme l'assemblée l'a reçue, sous peine d'interdiction de leurs fonctions et de l'entrée de leur église. — 4. Il serait tenu un concile national.

Amelot devait montrer que, seul, ce dernier projet était réalisable et capable de terminer les divisions. Aussitôt les intrigues commencèrent. D'un côté, l'abbé Philopald, prêtre de la Mission et correspondant de Noailles tenait celui-ci au courant de tout ce qui se passait; de l'autre, l'abbé de Targny, le P. Timothée et le P. Daubenton travaillaient à l'insu d'Amelot et de La Trémoille. Le P. Timothée fut éloigné, car il fut nommé évêque de Béryte et coadjuteur de l'évêque de Babylone.

Dès son arrivée à Rome, Amelot constata que le pape ne consentirait pas à la convocation d'un concile national, surtout parce qu'il estimait ce moyen dangereux et sujet à trop de lenteur. Jugeant que l'autorité du roi et la sienne devaient suffire à ramener l'unité, Clément XI projeta d'envoyer deux brefs au cardinal de Noailles, par l'intermédiaire du roi. Le premier exhortait Noailles à la soumission; le second ordonnait et menaçait Noailles de le dégrader du cardinalat et de le traiter ensuite suivant la rigueur des canons. Si le cardinal se soumettait, on lui remettrait seulement le premier bref; s'il résistait, on lui remettrait le second. Le projet, communiqué par Fabroni à Amelot, fut agréé et signé par lui. Dans le premier bref, le bref de douceur, le pape avait inséré quelques explications de la bulle, à condition que ce bref ne serait remis à Noailles que lorsqu'on aurait des assurances certaines de sa soumission.

Amelot confia le secret à l'abbé Philopald, qui se hâta d'apprendre la nouvelle à Noailles et lui conseilla de profiter des explications contenues dans le premier bref pour publier en France qu'il avait réduit le pape à expliquer la bulle. Il engageait le cardinal à recevoir le bref de douceur, à publier ce bref en tête de son mandement, à expliquer la bulle en donnant ces explications comme implicitement contenues dans le bref de Sa Sainteté et à accepter ensuite la constitution.

Le pape ignorait toute cette intrigue et, lorsqu'il l'apprit, il ordonna à Philopald de sortir de Rome dans les vingt-quatre heures et sans délai de tout l'État ecclésiastique.

Le cardinal de Rohan craignait qu'on s'opposât au bref de rigueur et il demanda que ce bref ne fut pas présenté par le nonce. Il aurait voulu que le bref de douceur fût d'abord remis à Noailles; mais convaincu que le pape ne consentirait pas, il insista de nouveau sur la nécessité de convoquer un concile national en France. Le pape rejeta le projet dont on lui avait fait connaître les conditions : le concile ne serait convoqué que si les deux brefs de Sa Sainteté restaient sans résultat; le pape désignerait ses légats et on laisserait au roi la liberté de convoquer le concile.

Mais Amelot, en maintes circonstances, avait constaté que le pape et les cardinaux de Rome ne voulaient à aucun prix d'un concile national. Cependant, excédé par les instances et inquiété par un bruit qui circulait, Clément XI se décida, le 4 août 1715, à accepter cette solution, pourvu que tout fût prévu en détail, « pourvu que préalablement l'on concertât, l'on établît et l'on assurât les formes qu'il faudra observer et les mesures qui sont à prendre, afin que tout se commence, se poursuive et se conclue, de manière qu'en mettant à couvert l'autorité du Siège apostolique et l'obéissance due à la constitution dont il s'agit, on fasse cesser tout danger de confusion et de rupture, qui sont si abhorrées du cœur paternel de Sa Sainteté ».

De son côté, Louis XIV semblait décidé à réunir un concile national et à le convoquer lui-même, si le pape refusait de le faire. Une lettre de Voysin (24 juillet 1715) réunissait les magistrats à Marly; on parla d'un lit de justice et les magistrats firent une très vive opposition, durant la première quinzaine d'août. Mais bientôt la maladie et la mort du roi, le 1er septembre 1715, changèrent complètement la face des événements. On ne parla plus d'un concile national.

II. Analyse de la constitution Unigenitus. — La constitution *Unigenitus* condamne cent une propositions, extraites d'un livre imprimé en français et divisé en plusieurs tomes, intitulé : *Le Nouveau Testament en français, avec des réflexions morales sur chaque verset*, etc., à Paris, 1699, et autrement, *Abrégé de la morale de l'Évangile, des Épîtres de saint Paul des Épîtres canoniques et de l'Apocalypse*, ou *Pensées chrétiennes sur le texte de ces Livres sacrés*, etc., à Paris, 1693 et 1694. Le livre avait déjà été condamné; cependant le pape a cru nécessaire de le condamner à nouveau et en détail, à cause de la propagande qu'en faisaient les novateurs et à cause du caractère hypocrite de ce livre, « dont le venin est très caché sous les apparences de la piété et du respect pour l'Écriture sainte. Ce ne sont pas seulement les évêques, mais c'est encore le roi très chrétien, qui, par des instances réitérées, a demandé la condamnation de ce livre, pour l'intérêt de la foi catholique et le repos des consciences... Nous avons fait examiner par plusieurs docteurs en théologie, en présence de deux cardinaux, un grand nombre de propositions extraites avec fidélité des différentes éditions du livre, tant françaises que latines. Nous avons ensuite été présent à cet examen. Nous y avons appelé plusieurs autres cardinaux pour avoir leur avis, et après avoir confronté chacune des propositions avec le texte du livre. Nous avons ordonné qu'elles fussent examinées et discutées soigneusement dans plusieurs congrégations qui se sont tenues à cet effet. » Ces paroles suffisent pour montrer la fausseté des affirmations qu'on trouve couramment chez les historiens jansénistes, d'après lesquels les propositions auraient été condamnées sur l'ordre du roi et sans aucun examen.

Les propositions condamnées sont très diverses : elles résument la plupart des thèses jansénistes sur la grâce, sur les vertus théologales et surtout sur la foi et la charité, sur le sacrement de pénitence et la crainte des peines, sur l'Église, les censures et l'excommunication.

Le quesnellisme peut se ramener à trois thèses fondamentales : 1. Dans l'état présent de la nature déchue, il faut reconnaître deux délectations indélibérées : l'une *céleste* qui mène au bien et l'autre *terrestre* qui conduit au mal; ces deux délectations meuvent la volonté, suivant leur degré de force et d'intensité, selon les formules de Jansénius et de Quesnel : *quod amplius nos delectat, secundum id operemur necesse est*. C'est le résumé des quarante-trois premières propositions condamnées. — 2. Il n'y a pas de milieu entre la cupidité vicieuse et la charité surnaturelle, par laquelle on aime Dieu pour lui-même. Donc l'acte dans lequel la charité n'intervient pas est mauvais, non seulement parce qu'il n'est pas rapporté

à Dieu, mais en lui-même et intrinsèquement, car cet acte procède de la cupidité vicieuse. C'est la proposition 44 de Quesnel, qui reproduit la proposition 38 de Baïus et la thèse de Jansénius (*De gratia Christi*, c. VI). De cette thèse découlent plus ou moins directement les propositions 44 à 93. — 3. Les huit dernières propositions reprennent les thèses du richérisme presbytérien sur l'origine et les caractères des pouvoirs que l'Église exerce par les premiers pasteurs, mais avec le consentement au moins présumé de tout le corps du clergé et des fidèles.

Les propositions condamnées sont empruntées textuellement au livre de Quesnel. Les jansénistes répètent que ces propositions sont souvent détournées de leur sens naturel et qu'on chercherait en vain le mauvais sens de certaines propositions. Nous verrons en détail ce qu'il faut penser de ces affirmations et nous essaierons de préciser le sens exact des condamnations. Il y a beaucoup de propositions équivoques; mais l'Église, en les condamnant, voulait démêler l'erreur qui se cachait et qui pouvait s'insinuer dans des esprits non prévenus. On a toujours accusé le jansénisme d'user de ce moyen de propagande et c'est assurément à cause de cette tactique bien connue que l'Église a condamné certaines propositions que nous trouverons dans la liste. Bref, pour comprendre la condamnation, il suffit de ne pas oublier les procédés habituels de ceux que l'Église voulait découvrir et désarmer pour les rendre inoffensifs. Elle a condamné les propositions susceptibles d'un mauvais sens, parce qu'elle se défiait, et à juste titre, des intentions de Quesnel.

L'examen de chaque proposition en particulier permettra de connaître le vrai sens de la condamnation et ainsi de compléter ce que nous avons dit de la bulle *Auctorem fidei*, au synode de Pistoie; voir ici, t. XII, col. 2202-2222.

1. Quid aliud remanet animæ quæ Deum atque ipsius gratiam amisit, nisi peccatum et peccati consecutiones, superba paupertas, et segnis indigentia, hoc est, generalis impotentia ad laborem, ad orationem et ad omne opus bonum?	**1. Que reste-t-il à une âme qui a perdu Dieu et sa grâce, sinon le péché et ses suites, une orgueilleuse pauvreté et une indigence paresseuse, c'est-à-dire, une impuissance générale au travail, à la prière et à tout bien? Luc., XVI, 3, édit. 1693, 1699.**

Cette proposition affirme que l'âme en état de péché mortel ne peut faire aucune action bonne; par suite, le pécheur pèche dans toutes ses actions. Proposition condamnée par le concile de Trente (sess. VI, can. 7), chez Luther et dans les propositions 35 et 40 de Baius. Proposition scandaleuse et pernicieuse, car elle porte le pécheur à abandonner la pratique des bonnes œuvres, l'exercice de la prière et le désir même de la conversion. Sans doute, les partisans de Quesnel ont mis en avant le texte évangélique : « Sans moi, vous ne pouvez rien » (Joa., XV, 57); le concile d'Orange, c. 22, déclare que, sans la grâce actuelle, on ne peut rien faire de bien et on n'a de soi-même que le mensonge et le péché. *L'Imitation*, l. III, c. LV, dit : « Que suis-je sans la grâce, qu'un bois sec et un tronc inutile qui n'est bon qu'à être jeté au feu? » Enfin, saint Augustin écrivait que, sans les grâces les œuvres peuvent être bonnes quant au *devoir (ex officio)*, mais elles sont toujours défectueuses *ex fine*, parce qu'elles ne sont pas rapportées à Dieu, comme fin dernière. Sans la grâce, par les seules forces de la nature, l'homme ne peut faire aucun acte d'amour de Dieu, donc aucun acte bon.

Mais Augustin lui-même donne la solution. Dans une lettre à Simplicien, il écrit : « Que reste-t-il au pécheur? Il reste au libre arbitre, dans cette vie mortelle, non pas d'accomplir la justice, quand il veut, mais de se tourner par une humble prière vers Celui par le don duquel il peut l'accomplir. Il ne dépend que de moi de demander; je suis prévenu et aidé par la grâce, par le pouvoir de demander; je ne puis mériter, mais il me reste l'humble espérance que Dieu daignera écouter ma voix. » Au l. I des *Rétractations*, Augustin a écrit : « Il est au pouvoir de l'homme d'améliorer sa volonté », et saint Thomas, *De veritate*, q. XXIV, art. 11, a dit : *Infideles bona opera ad quæ sufficit bonum naturæ operari possunt*. Bref, les œuvres des pécheurs ne peuvent être appelées des péchés au sens vrai du mot; leurs actions ne peuvent mériter une récompense éternelle, ce sont des actions mortes et infructueuses, mais elles peuvent être bonnes. Saint Augustin va jusqu'à dire que, chez les pécheurs, les restes de l'image de Dieu ne sont pas complètement effacés par le péché et cela leur permet de faire encore des actions bonnes au sens propre du mot, des actions en vertu desquelles le pécheur sera moins puni.

Pour atténuer l'erreur de Quesnel, quelques jansénistes ont dit que, dans cette proposition et dans celles qui suivent, l'impuissance dont il est question est une impuissance qui n'exclut pas le vrai pouvoir, lequel reste attaché au libre arbitre et que cette impuissance peut être supprimée par la grâce, dont l'homme s'est privé par sa faute; bref, sans la grâce, le pécheur *peut* faire quelques bonnes actions, mais, en réalité, il ne *fait* aucune action bonne; même ainsi atténuée, la proposition reste équivoque et mérite une condamnation.

2. Jesu Christi gratia, principium efficax boni cujuscumque generis, necessaria est ad omne opus bonum; absque illa, non solum nihil fit, sed nec fieri potest.	**2. La grâce de Jésus-Christ, principe efficace de toute sorte de bien, est nécessaire pour toute bonne action (grande ou petite, facile ou difficile, pour la commencer, la continuer et l'achever). Sans elle, non seulement on ne fait rien, mais on ne peut rien faire. Joa., XV, 5, éd. de 1693.**

Cette proposition suppose : 1. que la grâce efficace est le principe de tout bien et qu'elle est nécessaire pour toute bonne action; 2. que, sans elle, on ne peut rien faire de bien. Donc, il n'y a qu'une seule grâce, la grâce efficace par elle-même, et, sans cette grâce, on ne peut rien faire de bien. Donc les préceptes sont impossibles à ceux qui ne reçoivent pas cette grâce et on peut dire que ceux qui n'accomplissent pas ces préceptes n'ont pas reçu cette grâce. C'est la première proposition de Jansénius, condamnée comme « téméraire, impie, blasphématoire, digne d'anathème et hérétique ». Si j'ai la grâce efficace, j'éviterai le péché; si je ne l'ai pas, quoi que je fasse, je ne l'éviterai pas. « Il est insensé, écrit saint Augustin, *De fide*, c. IX, de demander à quelqu'un ce qu'il lui est impossible de faire et injuste de le condamner pour n'avoir pas fait ce qu'il lui était impossible de faire. » On peut dire que, sans la grâce efficace, on n'a pas tout ce qui est nécessaire pour agir *actuellement* et on ne peut pas faire le bien surnaturel, méritoire du ciel; mais on peut faire des actions moralement bonnes, conformes à l'ordre naturel établi par Dieu. Tel est le sens du texte de saint Jean et de la condamnation des propositions 25, 27 et 62 de Baius.

D'autre part, tous les théologiens affirment l'existence d'une grâce suffisante, qui donne un vrai pouvoir de faire ce qu'en réalité on ne fait pas. Les jansénistes dénoncent comme moliniste cette grâce qui ne donne qu'un pouvoir, dont le libre arbitre dispose à son gré, pour en faire l'usage qu'il lui plaît. On peut ne pas admettre cette conception de la grâce suffisante, mais aucun théologien catholique n'acceptera

la conception janséniste de la grâce efficace par elle-même : à savoir que la grâce efficace donne la bonne volonté et la meut de manière que, sans elle, nous ne puissions bien agir. On peut avoir le *pouvoir* de faire un acte et cependant ne pas le faire. Le pouvoir suffisant pour faire l'acte peut être séparé de l'acte lui-même. Les thomistes, derrière lesquels les jansénistes s'abritent souvent, disent que, pour agir, il faut avoir une grâce distincte de celle qui donne le pouvoir. Donc, il est vrai de dire que, sans la grâce efficace, on ne fait rien de bon *surnaturellement;* mais on n'a pas le droit d'ajouter, que, sans cette grâce efficace, on ne *peut* rien faire; avec la grâce suffisante, on *peut* agir. Bref, l'homme a un *pouvoir* réel et naturel, inséparable du libre arbitre et, avec la grâce suffisante, il a un *pouvoir* surnaturel; donc, sans la grâce efficace, l'homme *peut* faire le bien et il est coupable de ne pas le faire.

3. In vanum, Domine, præcipis, si tu ipse non das quod præcipis.	**3. En vain, vous commandez, Seigneur; si vous ne donnez vous-même ce que vous commandez. Act., xvi, 10, éd. de 1693, 1699.**

Cette proposition renferme la même erreur que la précédente. Dieu, dit le concile de Trente, n'abandonne jamais le juste le premier et il lui accorde toujours les grâces nécessaires pour éviter le péché et persévérer dans le bien. L'impuissance du juste peut venir ou de la soustraction de la grâce provoquée par lui-même, ou de ce qu'il ne prie pas pour demander et obtenir la grâce nécessaire. La chute du juste ne vient donc ni de l'impossibilité d'accomplir le précepte, ni du défaut de pouvoir; mais de ce que, ayant, par la grâce, le pouvoir d'accomplir le précepte, cependant, par sa faute, il ne correspond pas à la grâce.

4. Ita, Domine. Omnia possibilia sunt ei, cui omnia possibilia facis, eadem operando in illo.	**4. Oui, Seigneur, tout est possible à celui à qui vous rendez tout possible, en le faisant en lui. Marc., ix, 22, éd. de 1693 et de 1699.**

Proposition captieuse, car elle suppose que tout pouvoir de faire le bien vient de la grâce efficace, qui l'opère en nous. Donc le bien ne serait possible que par la grâce efficace qui le fait en nous. « En l'absence de la grâce efficace, écrit un janséniste (*La constitution Unigenitus avec des remarques*, p. 30), les commandements ne sont pas possibles d'une possibilité prochaine et jointe à l'effet. » Or, il est faux de dire que le bien ne nous est possible que lorsque Dieu nous le rend possible par sa grâce efficace. Pour que le bien surnaturel nous soit possible, il faut la grâce prévenante, qui est suffisante; la grâce efficace n'est nécessaire que pour l'accomplissement effectif de l'acte. Pour passer de la puissance à l'acte, il faut la grâce efficace, que cette grâce vienne directement de Dieu, comme l'enseignent les thomistes, ou qu'elle soit le résultat de la coopération de la liberté humaine à la grâce prévenante, comme l'enseigne le molinisme. C'est une erreur que de dire avec Quesnel : « le juste qui pèche était dans l'impuissance de résister à la tentation et d'accomplir le précepte qui s'imposait à lui, parce qu'il n'avait pas le secours qui lui était nécessaire et que Dieu seul pouvait lui accorder. » Nos péchés sont de nous seuls; mais nos bonnes œuvres sont à la fois de Dieu et de nous. Dieu nous prévient par sa grâce, afin que nous voulions, et il nous aide, afin que nous fassions ce que nous voulons. La grâce prévient, la bonne volonté suit et ainsi ce qui est un don de Dieu devient notre propre mérite; c'est la grâce de Dieu avec nous, *gratia Dei mecum.* Celui qui ne fait pas le bien, pouvait le faire, mais, s'il le fait, c'est que Dieu lui a donné de le faire. *Coronando merita nostra, coronat dona sua.*

5. Quando Deus non emollit cor per interiorem unctionem gratiæ suæ, exhortationes et gratiæ exteriores non inserviunt, nisi ad illud magis obdurandum.	**5. Quand Dieu n'amollit pas le cœur par l'onction intérieure de sa grâce, les exhortations et les grâces extérieures ne servent qu'à l'endurcir davantage. Rom., ix, 18, éd. de 1693.**

Dire, en général et sans exception, que les grâces extérieures (prédication, lectures, bons exemples, exhortations pieuses) ne servent qu'à endurcir le cœur, si l'onction intérieure, c'est-à-dire la grâce efficace n'amollit pas le cœur, c'est affirmer que ces grâces extérieures, toutes seules, sont nuisibles et c'est donc faire injure à Dieu, qui souvent accorde de telles grâces au pécheur. D'après Quesnel, sans la grâce efficace, on ne peut qu'abuser de ces grâces; il écrit (Rom., vii, 12), « la loi, l'incarnation même et tous les mystères sont des grâces extérieures dont on ne peut qu'abuser, si l'Esprit de Dieu n'en fait faire un bon usage ». Proposition pernicieuse qui diminue l'estime que nous devons avoir des grâces extérieures et fait croire que ces grâces extérieures sont des occasions de péché et d'endurcissement, à moins que Dieu ne nous donne une grâce efficace. Quesnel fait retomber sur la grâce l'abus qu'on en peut faire, lequel doit être attribué à la malice de l'homme. C'est reprendre la proposition 6 condamnée par Alexandre VII : « la grâce suffisante est plus pernicieuse qu'utile dans l'état où nous sommes, en sorte que nous avons sujet de faire à Dieu cette prière : Seigneur, délivrez-nous de la grâce suffisante. »

En fait, l'expérience démontre que les grâces extérieures préparent le cœur à bien recevoir la grâce intérieure et par elle la justification; par elles-mêmes, elles n'endurcissent pas le cœur. Saint Augustin dit que la loi ne sert de rien et qu'elle nuit plutôt sans le secours de la grâce, mais il ajoute que cela vient de la dépravation du cœur qui refuse d'obéir à la loi. Quesnel a repris la thèse de Jansénius : dans la distribution des grâces extérieures, Dieu n'a d'autre dessein que de procurer un plus grand endurcissement du cœur chez ceux qui n'en profitent pas.

D'ailleurs cette proposition semble en opposition avec les propositions 79 et 80, où Quesnel parle de la lecture de l'Écriture sainte qu'il affirme nécessaire en tout temps et pour toutes sortes de personnes, même pour les pécheurs, alors que cette grâce extérieure, d'après la proposition 5 ne peut être utile qu'à ceux auxquels Dieu accorde la grâce efficace.

6. Discrimen inter fœdus judaicum et christianum est, quod in illo Deus exigit fugam peccati et implementum legis a peccatore, relinquendo illum in sua impotentia; in isto vero, Deus peccatori dat quod jubet, illum sua gratia purificando.	**6. Quelle différence, ô mon Dieu, entre l'alliance judaïque et l'alliance chrétienne! L'une et l'autre ont pour condition le renoncement au péché et l'accomplissement de votre Loi; mais là vous l'exigez du pécheur, en le laissant dans son impuissance; ici, vous lui donnez ce que vous lui commandez, en le purifiant par votre grâce. Rom., xi, 27, éd. de 1693 et 1699.**

Cette proposition et les deux suivantes résument les thèses jansénistes sur la distinction et l'opposition des deux alliances. De l'impuissance de la Loi, si nettement indiquée par saint Paul, les jansénistes concluent l'impuissance des Juifs, qui n'avaient aucun secours pour observer la Loi. Sans doute, la Loi était impuissante par elle-même et elle ne donnait point le pouvoir de l'accomplir, mais Dieu pouvait accorder aux Juifs les secours, c'est-à-dire, les grâces néces-

saires pour l'accomplir. Le Juif, en vertu de la Loi, restait dans l'impuissance, mais par la foi au Messie à venir et par la grâce qu'il pouvait demander à Dieu et recevoir de Lui, il pouvait sortir de cette impuissance. Or, le texte condamné exclut toute grâce, même celle de Jésus-Christ.

Il est donc faux d'affirmer que Dieu laissait les Juifs dans leur impuissance et il est également faux de dire que Dieu cependant exigeait d'eux l'accomplissement de la Loi, comme si Dieu demandait l'impossible. Saint Thomas (Ia-IIæ, q. XCVIII, a. 2, ad 4um), écrit à ce sujet : *Dicendum quod Lex vetus non sufficiebat ad salvandos homines, tamen aderat aliud auxilium... per quod salvari poterant et sic Deus non deficiebat hominibus, quin daret eis auxilium.* Les affirmations jansénistes sont donc erronées, à savoir que, pour le Juif, la Loi était plutôt un obstacle, à cause de son impuissance à l'accomplir; la grâce nécessaire pour sortir de cette impuissance naturelle n'a été accordée qu'à un petit nombre de privilégiés. La plupart ont été abandonnés à leur propre impuissance, sans aucune grâce intérieure. En conséquence, les Juifs, laissés sans grâce, étaient forcés de violer la Loi, dont cependant Dieu exigeait l'accomplissement.

De même, les deux affirmations relatives à la Nouvelle Alliance sont fausses et hérétiques. Il est faux que Dieu ne donne aux chrétiens le pouvoir d'accomplir la Loi qu'en tant qu'il leur accorde la grâce efficace, par laquelle il donne ce qu'il commande, en purifiant par sa grâce. La proposition condamnée suppose évidemment que Dieu n'accorde la grâce efficace que dans la Nouvelle Alliance. Les Juifs, avant l'incarnation, n'auraient eu aucune grâce qui leur permît d'accomplir la Loi qui leur était imposée. Il faut seulement dire, avec les Pères, que, sous l'Ancienne Loi, la grâce était moins abondante et beaucoup moins répandue que sous la Nouvelle Alliance. La foi au Rédempteur est nécessaire au salut. La fin principale de l'Ancienne Alliance était de préparer les hommes à la venue de ce Rédempteur. De là, la supériorité des Juifs sur les Gentils; mais le chrétien est tout à fait au-dessus du Juif, car celui-ci était dans l'attente du Rédempteur, tandis que celui-là est dans la possession du Christ.

7. Quæ utilitas pro homine in veteri fœdere, in quo Deus illum relinquit ejus propriæ infirmitati, imponendo illi suam legem? Quæ vero felicitas non est, admitti ad fœdus, in quo Deus nobis donat, quod petit a nobis.	7. Quel avantage y a-t-il pour l'homme dans une alliance où Dieu le laisse à sa propre faiblesse en lui imposant une loi? Mais quel bonheur n'y a-t-il point d'entrer dans une alliance, où Dieu nous donne ce qu'il demande de nous. Heb., VIII, 7, éd. 1693 et 1699.

Cette proposition soulève les mêmes critiques que la précédente, et elle ajoute que, pour les Juifs, le fait d'avoir une loi, n'est point un privilège, mais une occasion constante et universelle de pécher. Dans l'Ancienne Loi, les Juifs ne recevaient aucune grâce du futur Rédempteur, et ainsi sans grâce, et soumis à une loi qu'ils ne pouvaient accomplir, ils étaient inférieurs aux Gentils, car ils étaient tenus dans leur impuissance et leur faiblesse. Mais Dieu, en vertu des mérites de Jésus-Christ, le futur Rédempteur, pouvait leur accorder des grâces pour observer la Loi. *Lex data est ut gratia quæreretur.*

Dans *Plainte et protestation*, p. 56 et dans *Exposé plus ample*, p. 226-227, Quesnel convient qu'il y a eu des justes et des élus dans l'Ancienne Loi, qu'ils ont accomplie par la grâce de Jésus-Christ, mais, alors, dit-il, ils appartiennent à la Loi nouvelle et ils sont membres de Jésus-Christ. Et il ajoute : les Juifs, qui, en très grand nombre, n'ont pas accompli la Loi étaient dans l'impuissance de l'accomplir, parce qu'ils appartenaient à la Loi ancienne. Si quelques-uns étaient tirés de cette impuissance, ce n'était point par la vertu de la Loi, mais par la grâce qui n'a été accordée qu'à un tout petit nombre (*paucis exceptis*, avait dit Jansénius, *De gratia Salvatoris*, l. III, c. V). « Cette grâce, dit Jansénius c. VIII, était plutôt une grâce empêchante, qui éclairait l'intelligence, en excitant la concupiscence et en augmentant les mauvais désirs. »

8. Nos non pertinemus ad novum fœdus, nisi in quantum participes sumus ipsius novæ gratiæ, quæ operatur in nobis, id quod nobis Deus præcipit.	8. Nous n'appartenons à la Nouvelle Alliance qu'autant que nous avons part à cette nouvelle grâce, qui opère en nous ce que Dieu nous commande. Heb., VIII, 10, éd. de 1693 et 1699.

D'après cette proposition, la grâce efficace est la seule qui convienne à la Nouvelle Alliance et elle est la seule grâce de Jésus-Christ. Il faut donc conclure que le chrétien, qui ne possède pas cette grâce, que le pécheur et le juste qui tombe dans le péché, n'appartiennent plus à la Nouvelle Alliance. Seuls, les justes, qui persévèrent dans l'état de grâce, appartiennent à cette Alliance. Sans doute, pour être de vrais et parfaits chrétiens, il faut, avec la grâce efficace, faire ce que Dieu commande, mais on appartient à la Nouvelle Alliance, par le fait qu'on professe la foi chrétienne, même si l'on n'en remplit pas tous les préceptes. La proposition est donc suspecte d'hérésie, car elle suppose que, dans l'Église de la Nouvelle Alliance, il n'y a que des justes et des saints en qui agit la grâce efficace.

9. Gratia Christi est gratia suprema, sine qua confiteri Christum nunquam possumus et cum qua nunquam illum abnegamus.	9. La grâce de Dieu est une grâce souveraine sans laquelle on ne peut jamais confesser Jésus-Christ et avec laquelle on ne le renie jamais. I Cor., XII, 3, éd. de 1693.

Cette proposition est indéfinie et universelle; elle affirme que toute grâce est efficace et souveraine; que, sans cette grâce, on n'a pas le pouvoir réel de confesser Jésus-Christ et qu'avec elle jamais on ne le renie. C'est la seconde proposition de Jansénius : « la grâce de Jésus-Christ est toujours efficace et on n'y résiste jamais », condamnée comme hérétique. Sans doute, la grâce est nécessaire pour faire le bien, pour confesser Jésus-Christ, mais cette grâce n'est pas toujours efficace. En fait, beaucoup de ceux qui reçoivent la grâce, en abusent et la rejettent; c'est la grâce suffisante dont Quesnel nie l'existence. On peut avoir le pouvoir de confesser Jésus-Christ, comme Pierre avant sa chute; mais pour le confesser effectivement, il faut la grâce efficace. Lorsque la grâce de Jésus-Christ est efficace — mais elle ne l'est pas toujours pour des raisons diverses — elle est souveraine et avec elle on confesse Jésus-Christ et on ne le renie point.

10. Gratia est operatio manus omnipotentis Dei, quam nihil impedire potest, aut retardare.	10. La grâce est une opération de la main toute-puissante de Dieu, que rien ne peut ni empêcher, ni retarder. Matth., XX, 34, éd. 1693 et 1699.

Cette proposition va encore plus loin que la précédente : non seulement, on ne peut pas résister à la grâce, mais on ne peut empêcher ou retarder son cours. N'est-ce pas nier la liberté humaine, dont il ne reste que le nom? La liberté ne consiste plus qu'à suivre volontairement l'opération de la grâce. Dès lors, si toute grâce a l'effet voulu de Dieu, c'est donc

que, lorsqu'un effet salutaire n'est pas produit, la grâce n'a pas été donnée. Or, il est de foi que l'homme, prévenu même par une grâce très forte, peut lui résister, et, par conséquent, empêcher ou retarder son effet. Saint Augustin a dit : *Misericordia Dei prævenit nos; consentire autem vocationi Dei, vel ab ea dissentire, propriæ voluntatis est.* Lib. *De spiritu et littera*, c. XXXIV.

11. **Gratia non est aliud quam voluntas omnipotens Dei jubentis et facientis quod jubet.**

11. La grâce n'est autre chose que la volonté toute-puissante de Dieu qui commande, et qui fait ce qu'il commande. Marc., II, 11, éd. 1693 et 1699.

Il est faux de dire que toute grâce n'est que la volonté toute-puissante de Dieu; Quesnel lui-même dit que la grâce est une lumière (prop. 14), une onction (prop. 15), un charme (prop. 16), une voix (prop. 17). Il est hérétique d'affirmer que toute grâce fait ce que Dieu commande, car il y a la grâce suffisante. Cette proposition est la conséquence logique des thèses jansénistes sur les effets du péché originel : le péché a lié et enchaîné la volonté humaine par la concupiscence, qui la porte au péché, et le seul remède à cette concupiscence terrestre est la grâce efficace de Jésus-Christ. Le juste lui-même, sans cette grâce efficace, ne peut observer les commandements de Dieu, car, seule, cette grâce fait ce que Dieu commande. L'auteur de *La constitution Unigenitus avec des remarques*, p. 43 et 44, écrit : « Toutes les grâces ont leur source dans la volonté de Dieu; donc elles sont efficaces et elles font tout ce que Dieu veut qu'elles opèrent, quoique souvent elles soient inefficaces par rapport à l'effet, auquel elles portaient la volonté, qui y résiste par corruption... La volonté de Dieu opère dans le cœur de l'homme, quand et autant qu'il lui plaît, sans qu'il puisse résister à sa volonté. »

12. **Quando Deus vult salvare animam, quocumque tempore, quocumque loco, effectus indubitabilis sequitur voluntatem Dei.**

12. Quand Dieu veut sauver l'âme, en tout temps, en tout lieu, l'indubitable effet suit le vouloir d'un Dieu. Marc., II, 11, éd. 1693 et 1699.

Cette proposition est empruntée textuellement à saint Prosper. Mais Quesnel l'emploie d'une manière absolue : tous ceux que Dieu veut sauver sont sauvés, donc Dieu ne veut pas vraiment sauver ceux qui ne se sauvent pas et, par conséquent, Dieu ne veut vraiment le salut que des seuls élus. C'est la 5ᵉ proposition de Jansénius. Pour soutenir la proposition de Quesnel, les jansénistes ont dit : Dieu est tout-puissant et il fait tout ce qu'il veut, donc tous ceux que Dieu veut sauver, le sont infailliblement. Ceux qui sont sauvés sont les seuls auxquels Dieu a vraiment rendu le salut possible; aux autres, Dieu n'a voulu et accordé que des grâces passagères, avec lesquelles ils ne pouvaient pas vraiment se sauver.

13. **Quando Deus vult animam salvare, et eam tangit interiori gratiæ suæ manu, nulla voluntas humana ei resistit.**

13. Quand Dieu veut sauver une âme, et qu'il la touche de la main intérieure de sa grâce, nulle volonté humaine ne lui résiste. Luc., V, 13, éd. de 1693.

Rien ne résiste et ne peut résister à la volonté absolue de Dieu, qui est tout-puissant, mais Quesnel est ici condamné pour avoir affirmé que, dans l'économie du salut et dans la distribution des grâces, il n'y a que cette volonté absolue de Dieu. Qu'il y ait des grâces fortes, efficaces, victorieuses qui nous font agir, quand Dieu veut exercer son pouvoir souverain sur les cœurs, quand il veut d'une volonté absolue et qu'il emploie des moyens sûrs et infaillibles auxquels aucune volonté humaine ne résiste, c'est certain. Mais Quesnel est condamné pour avoir affirmé que Dieu agit toujours de la sorte, et qu'il n'y a pas d'autre grâce que ces grâces efficaces auxquelles on ne résiste pas. L'Église n'a rien décidé touchant la grâce efficace par elle-même, et la question reste controversée, mais l'Église n'admet pas que toute grâce soit efficace et qu'on ne lui résiste jamais. Il y a une grâce intérieure, qui n'est pas toujours efficace et à laquelle la volonté humaine peut résister et en fait résiste (concile de Trente, sess. VI, can. 4, 5, 13 et 2ᵉ propos. de Jansénius).

14. **Quantumcumque remotus a salute sit peccator obstinatus, quando Jesus se ei videndum exhibet lumine salutari suæ gratiæ, oportet ut se dedat, accurrat, sese humiliet et adoret Salvatorem suum.**

14. Quelque éloigné que soit du salut un pécheur obstiné, quand Jésus se fait voir à lui par la lumière salutaire de sa grâce, il faut qu'il se rende, qu'il accoure, qu'il s'humilie, et qu'il adore son Sauveur. Marc., V, 6, 7, éd. 1693.

Cette proposition, comme la précédente, affirme que toute grâce intérieure est efficace; elle affirme le caractère irrésistible de la grâce et la nécessité pour l'âme du pécheur de suivre son mouvement; il faut qu'il se rende. Sans doute, par la grâce prévenante, Dieu va à la poursuite du pécheur, lequel, par lui-même ne saurait vouloir vraiment se convertir; mais, lorsque le pécheur a reçu cette grâce, il doit y coopérer et, sauf des cas exceptionnels, le pécheur conserve le pouvoir de résister au mouvement de la grâce. Quesnel semble atténuer le sens de la proposition justement condamnée, lorsqu'il ajoute : « on ne quitte pas le péché sans violence; on ne déracine pas une mauvaise habitude sans qu'il en coûte beaucoup à la nature. Elle combat contre la grâce... »; mais il ne dit pas que, dans ce combat, la nature puisse résister à la grâce.

15. **Quando Deus mandatum suum et suam externam locutionem comitatur unctione sui Spiritus et interiori vi gratiæ suæ, operatur illa in corde obedientiam, quam petit.**

15. Quand Dieu accompagne son commandement et sa parole extérieure de l'onction de son Esprit et de la force intérieure de sa grâce, elle opère dans le cœur l'obéissance qu'elle demande. Luc., IX, 60, éd. de 1693 et de 1699.

Cette proposition affirme encore que toute grâce intérieure est efficace et que cette grâce supprime vraiment l'exercice de la liberté, puisqu'elle opère dans le cœur l'obéissance qu'elle demande, sans la moindre coopération de la volonté; c'est la 2ᵉ proposition de Jansénius. Il y a, en fait, des grâces intérieures qui n'ont pas l'effet pour lequel Dieu les accordait; ce sont des grâces suffisantes, pleinement suffisantes, car elles donnent un pouvoir surnaturel, mais, parce que la volonté n'apporte pas sa coopération, l'acte n'est point produit. *Vocavi et renuistis*, Prov., I, 24. *Non omnes qui vocati sunt, venire voluerunt.*

16. **Nullæ sunt illecebræ, quæ non cedant illecebris gratiæ, quia nihil resistit Omnipotenti.**

16. Il n'y a point de charmes qui ne cèdent à ceux de la grâce; parce que rien ne résiste au Tout-Puissant. Act., VIII, 12, éd. 1693 et 1699.

C'est toujours la même erreur : la grâce est infailliblement victorieuse des attraits du péché. Cela est faux, car on peut sentir les attraits de la grâce et cependant y résister.

17. **Gratia est vox illa Patris, quæ homines interius docet, ac eos venire facit ad Jesum Christum. Quicumque ad eum non**

17. La grâce est cette voix du Père qui enseigne intérieurement les hommes et les fait venir à Jésus-Christ. Quiconque ne vient pas à

venit, postquam audivit vocem exteriorem Filii, nullatenus est doctus a Patre.

lui, après avoir entendu la voix extérieure du Fils, n'est point enseigné par le Père. Joa., VI, 45, éd. 1693 et 1699.

18. Semen verbi, quod manus Dei irrigat, semper affert fructum suum.

18. La semence de la parole que la main de Dieu arrose porte toujours son fruit. Act., XI, 21, éd. 1693 et 1699.

Ces deux propositions, sous une forme différente, énoncent la même erreur : la grâce intérieure (voix de Dieu, ou semence divine) est toujours efficace et on ne peut lui résister, car la voix du Père conduit au Fils, et la semence de la parole produit toujours son fruit. Or, il ne suffit pas d'entendre la voix de Dieu; il faut aussi lui être docile. D'autre part, la semence ne produit pas toujours son fruit, car la nature du terrain et les circonstances peuvent l'empêcher de germer et de se développer. Dans la parabole de la semence, la stérilité de la semence est attribuée, non point au fait qu'elle n'a pas été arrosée, mais à l'intervention du diable, ou au mauvais terrain, aux pierres, aux ronces... Si la proposition de Quesnel était vraie, les pécheurs qui demeurent dans leur péché pourraient se plaindre à Dieu et lui reprocher de ne pas porter de fruit, parce que la main de Dieu ne les a pas arrosés, car autrement ils auraient infailliblement porté du fruit. Tout au contraire, c'est Dieu qui reprochera au pécheur de n'avoir pas coopéré aux grâces qu'il lui avait accordées.

19. Dei gratia nihil aliud est quam ejus omnipotens voluntas : hæc est idea quam Deus ipse tradit in omnibus suis Scripturis.

19. La grâce de Dieu n'est autre chose que sa volonté toute-puissante. C'est l'idée que Dieu lui-même nous en donne dans toutes ses Écritures. Rom., XIV, 4, éd. 1693 et 1699.

Cette proposition est erronée, car la grâce de Dieu n'est pas que cela, et elle ne saurait être identifiée avec la toute-puissance divine. La bonté, la sagesse, la Providence de Dieu concourent à ce don précieux de la grâce. D'autre part, la grâce doit être envisagée du côté de l'homme à qui elle est accordée et à qui elle demande une coopération.

L'auteur de l'*Examen théologique* prétend que dans les éditions postérieures, Quesnel aurait écrit : « La grâce n'est autre chose, de la part de Dieu, que sa volonté toute-puissante »; ainsi, il semble indiquer qu'il ne parle que de la grâce incréée, telle qu'elle est en Dieu; mais, malgré cette correction, la proposition reste fausse, car même en Dieu, la grâce ne s'identifie pas avec la toute-puissance. Quesnel lui-même dit ailleurs que la grâce est un charme, une lumière, la voix de Dieu... La grâce est toujours regardée comme un secours intérieur, accordé à l'homme pour le bien surnaturel, et elle se distingue de la volonté toute-puissante de Dieu.

20. Vera gratiæ idea est quod Deus vult sibi a nobis obediri, et obeditur; imperat et omnia fiunt; loquitur tanquam Dominus, et omnia sibi submissa sunt.

20. La vraie idée de la grâce est que Dieu veut que nous lui obéissions, et il est obéi; il commande et tout se fait; il parle en maître et tout est soumis. Marc., IV, 39, éd. 1693 et 1699.

C'est la même erreur; la grâce est identifiée avec la toute-puissance divine et, comme la proposition est générale, il faut conclure que toute grâce est efficace. En fait, il y a de vraies grâces intérieures, auxquelles on résiste. Dieu commande et n'est pas obéi; il parle en maître et tout ne lui est pas soumis, car l'homme lui résiste.

Bref, les propositions 16-20, sous des formes diverses, affirment : 1. que toute grâce est efficace; 2. que jamais on ne lui résiste et qu'on ne peut lui résister, car elle est la volonté toute-puissante de Dieu.

21. Gratia Jesu Christi est gratia fortis, potens, suprema, invincibilis, utpote quæ est operatio voluntatis omnipotentis, sequela et imitatio operationis Dei incarnantis et ressuscitantis Filium suum.

21. La grâce de Jésus-Christ est une grâce forte, puissante, souveraine, invincible, comme étant l'opération de la volonté toute-puissante, une suite et une imitation de Dieu incarnant et ressuscitant son Fils. II Cor., V, 21, éd. 1693 et 1699.

Cette proposition, ainsi que les trois suivantes, identifie la grâce avec la toute-puissance divine, se manifestant principalement dans l'incarnation et la résurrection de Jésus-Christ. La proposition 21 compare, sans aucune réserve, la grâce de Jésus-Christ à l'opération de Dieu incarnant et ressuscitant son Fils. Elle fait entendre, par conséquent, que la volonté de l'homme ne coopère pas plus à l'opération de la grâce que la nature humaine n'a coopéré à l'incarnation et que le corps de Jésus-Christ ne coopéra à sa résurrection. Donc la grâce est toute-puissante, souveraine, invincible.

22. Concordia omnipotentis operationis Dei in corde hominis, cum libero ejus voluntatis consensu, demonstratur illico nobis incarnatione, veluti in fonte atque archetypo omnium aliarum operationum misericordiæ et gratiæ, quæ omnes ita gratuitæ atque ita dependentes a Deo sunt sicut ipsa originalis operatio.

22. L'accord de l'opération toute-puissante de Dieu dans le cœur de l'homme avec le libre consentement de sa volonté, nous est montré dans l'incarnation, comme dans la source et le modèle de toutes les autres opérations de miséricorde et de grâce, toutes aussi gratuites et aussi dépendantes de Dieu que cette opération originale. Luc., I, 38, éd. 1693 et 1699.

Cette proposition mérite les mêmes critiques que la précédente. Sans doute, la gratuité de la première grâce est démontrée dans l'incarnation qui est toute gratuite, mais l'accord de la grâce avec la liberté humaine n'est point représenté par l'incarnation car l'union hypostatique du Verbe avec la nature humaine n'a point été libre pour cette dernière.

D'après l'auteur de *La constitution Unigenitus avec des remarques*, p. 62, Quesnel comparerait l'accord de la liberté et de la grâce non point au consentement de la nature humaine de Jésus-Christ dans l'incarnation, « mais la comparaison consiste en ce que, comme Dieu ne s'est point servi de la sainte Vierge pour opérer en elle l'incarnation de son Fils, sans lui demander auparavant son consentement, de même aussi il n'opère point dans les cœurs sans leur demander, pour ainsi dire, leur consentement pour ce qu'il veut opérer en eux, c'est-à-dire, qu'il n'opère en eux qu'en conservant leur liberté dans son entier, quoique ce soit lui qui donne ce qu'il demande ».

D'ailleurs on ne peut pas dire d'une manière absolue que toutes les opérations de la grâce soient totalement gratuites, comme l'incarnation, car il est de foi que le juste, par ses bonnes œuvres, mérite l'augmentation de la grâce et de la vie éternelle. Concile de Trente, sess. VI, can. 32.

23. Deus ipse nobis ideam tradidit omnipotentis operationis suæ gratiæ, eam significans per illam qua creaturas e nihilo producit et mortuis vitam reddit.

23. Dieu nous a donné lui-même l'idée qu'il veut que nous ayons de l'opération toute-puissante de sa grâce, en la figurant par celle qui tire les créatures du néant, et qui redonne la vie aux morts. Rom., IV, 17, éd. 1693 et 1699.

Cette idée est empruntée au synode de Dordrecht, qui comparait l'opération de la grâce à la création et à la résurrection des corps. C'est évidemment la

négation pure et simple de la liberté, car le néant ne peut coopérer à la création, ni un mort à sa résurrection. Quesnel indique que Dieu agit sur notre cœur par la grâce efficace, de la même manière qu'il agit par sa seule volonté dans la création et sur les morts pour les ressusciter. L'idée de la grâce est très distincte de l'idée de création et de résurrection, dans lesquelles Dieu seul agit et ne demande aucune coopération. Dans la justification, l'homme peut résister. « La voix du Sauveur traverse les parois du tombeau et ressuscite Lazare, mais la voix de Dieu peut ne pas pénétrer la dureté du cœur », écrit saint Augustin.

24. Justa idea, quam centurio habet de omnipotentia Dei et Jesu Christi, in sanandis corporibus solo motu suæ voluntatis, est imago ideæ quæ haberi debet de omnipotentia suæ gratiæ in sanandis animabus a cupiditate.	24. L'idée juste qu'a le centenier de la toute-puissance de Dieu et de Jésus-Christ sur les corps, pour les guérir par le seul mouvement de sa volonté, est l'image de celle qu'on doit avoir de la toute-puissance de sa grâce à guérir les âmes de la cupidité. Luc., VII, 7, éd. 1693 et 1699.

Dans cette proposition, Quesnel insinue nettement que la grâce est invincible. Dieu guérit les âmes comme il guérit les corps, sans la coopération de l'âme. C'est toujours l'identification de la grâce avec la toute-puissance divine et la passivité totale de l'âme dans sa guérison. Dieu guérit les corps sans eux; mais ne guérit pas les âmes sans elles. Dans les deux cas, l'opération de Dieu est gratuite, mais dans la guérison de l'âme, il faut sa coopération. Dans les *Entretiens d'un ecclésiastique et d'un laïc*, p. XIV-XVI, on lit : « La bulle attaque le souverain pouvoir de Dieu sur nos âmes, car Dieu exerce la même puissance sur les âmes et sur les corps. Il n'est pas plus difficile à Dieu de guérir les âmes que de guérir les corps; Dieu n'a qu'à commander. » Sans doute, mais Dieu peut guérir n'importe quel malade, car cette guérison ne dépend que de lui, tandis qu'il ne guérit pas une âme malgré elle, car pour sa guérison, l'âme doit apporter sa coopération.

25. Deus illuminat animam et eam sanat æque ac corpus sola sua voluntate; jubet et ipsi obtemperatur.	25. Dieu éclaire l'âme et la guérit, aussi bien que le corps, par sa seule volonté; il commande et il est obéi. Luc., XVIII, 42, éd. 1693 et 1699.

C'est encore la même erreur. Quesnel exclut la coopération de la volonté humaine dans la guérison de l'âme.

Dans toutes ces propositions, Quesnel abuse de comparaisons que l'on trouve chez quelques Pères, pour insinuer que, sous l'influence de la grâce efficace, notre volonté reste passive, que notre volonté ne peut résister et ne peut refuser son consentement. Or, la doctrine catholique, exposée par le concile de Trente, est très nette : après la chute d'Adam, la liberté humaine est affaiblie, mais n'est point détruite, et la volonté humaine doit coopérer à l'action de la grâce.

Il ne sert de rien de dire avec l'auteur de *La constitution Unigenitus avec des remarques*, p. 65 : « Dans les propositions précédentes, on compare l'opération toute-puissante de Dieu sur les corps avec son opération toute-puissante sur les âmes. Ce ne sont pas les corps que l'on compare aux âmes, mais c'est une opération de Dieu que l'on compare à une autre opération... Il opère, dans chaque être, conformément à la nature de cet être. Ainsi il guérit l'âme, en produisant en elle de bonnes volontés. Elle agit donc, puisqu'elle veut, mais c'est Dieu qui la fait vouloir, et vouloir librement, parce que sa nature est d'être libre. »

Les Pères et les docteurs disent que le pécheur justifié reçoit un être nouveau, qu'il renaît enfant de Dieu, que la justification est une sorte de création, de résurrection, et ils comparent parfois la justification à l'opération par laquelle le Verbe divin s'est uni à la nature humaine par l'incarnation, pour nous apprendre que la grâce est toute gratuite et indépendante de nos mérites, comme l'opération de Dieu dans l'incarnation. Mais aucun d'eux n'a dit, comme Quesnel, que la grâce de Jésus-Christ, en général, est l'opération de la volonté toute-puissante de Dieu et qu'elle est invincible (prop. 21), comme si, dans l'économie du salut, la toute-puissance divine suffisait à tout expliquer. Aucun n'a dit, comme Quesnel (prop. 22), que l'accord de la volonté toute-puissante de Dieu dans le cœur de l'homme avec le libre consentement de sa volonté, nous est montré dans l'incarnation, comme si le consentement de la volonté humaine de Jésus-Christ, dans le mystère de l'incarnation, avait été libre, parce qu'il était volontaire (3[e] prop. de Jansénius). Aucun d'eux, en comparant l'opération de la grâce, en général, à celle qui tire les créatures du néant, qui redonne la vie aux morts, qui guérit les corps, n'a fait tomber la force de cette comparaison sur la toute-puissance de Dieu dans la création, dans la résurrection, dans la guérison miraculeuse des corps (prop. 23). Aucun d'eux, enfin, n'a dit que Dieu employait également sa toute-puissance, dans toutes les opérations de la grâce (prop. 24 et 25).

Conclusions sur les propositions relatives à la grâce. — Pour bien comprendre la valeur des condamnations portées contre les propositions de Quesnel, relatives à la grâce efficace, il importe de mettre en relief les thèses jansénistes sur la nature de cette grâce et de la liberté humaine et de montrer en quoi elles sont en opposition avec la doctrine catholique.

Sous l'influence de la grâce, la volonté est déterminée au bien, mais il lui reste encore le *pouvoir* de pécher, parce que, outre sa flexibilité naturelle pour le mal, la concupiscence demeure, qui l'attire au mal. Jansénius, *De gratia Christi*, l. VIII, c. X. De son côté, Quesnel écrit : « Sous la grâce efficace, le libre arbitre, qui est une faculté active, capable de se porter tantôt à un objet et tantôt à un autre, conserve toujours un vrai pouvoir. Lorsque Dieu, par la délectation dominante de la charité, porte la volonté au bien, il lui laisse toujours le pouvoir, qui est en elle, de se porter dans la suite et dans d'autres circonstances, à un acte mauvais. Au moment de la délectation dominante, la volonté ne peut pas choisir, puisqu'elle doit suivre cette délectation, mais le pouvoir reste dans la volonté; seul, l'exercice de ce pouvoir est lié dans le moment. L'acte est libre, parce qu'il est produit par une puissance libre de sa nature, quoiqu'elle soit déterminée maintenant à l'acte qu'elle produit. »

Les jansénistes rejettent la grâce *nécessitante*, c'est-à-dire, celle qui imposerait une nécessité naturelle, physique, absolue, d'une manière constante et durable; ils admettent une grâce efficace, qui établit une nécessité passagère, mais n'ôte point à la volonté le fond de son pouvoir, dont l'exercice n'est lié que pour un temps. L'acte produit par une faculté libre est déterminé par la délectation dominante du moment (charité ou concupiscence). Aussi lorsqu'ils parlent avec précision, les jansénistes disent non point que la volonté peut résister, mais qu'elle a le pouvoir de résister.

D'autres disent, avec une légère nuance : la volonté peut, si elle le veut, refuser son consentement à la grâce efficace, mais, comme c'est la délectation dominante qui fait agir la volonté, celle-ci ne peut vouloir autre chose que ce qu'elle veut et qu'elle fait par l'impression de la délectation; autrement dit, la volonté

pourrait, si elle le voulait, mais elle ne peut pas le vouloir. Notre volonté est libre, comme les saints sont libres de haïr Dieu et les démons d'aimer Dieu.

En résumé, la grâce n'ôte point à la volonté le *pouvoir naturel* qu'elle a de se porter au bien ou au mal; la volonté a le pouvoir de résister à la grâce, mais pas au moment précis où la grâce meut; seulement cette détermination actuelle n'est que passagère et relative. La volonté n'a pas l'exercice actuel de son pouvoir, mais le pouvoir lui reste tout entier. La volonté, libre quant au pouvoir, ne l'est pas quant à l'exercice de ce pouvoir.

Par conséquent, la liberté n'est qu'une simple *versatilité naturelle*, qui peut se porter successivement tantôt sur un objet, tantôt sur un autre; c'est une puissance qui peut agir successivement dans un sens ou dans un autre, suivant qu'elle est mue par la charité ou par la concupiscence, mais sous l'influence de la délectation dominante, l'usage et l'exercice de cette puissance sont liés momentanément. La liberté n'est que la capacité de recevoir une autre impression que celle qui est actuellement dominante et elle est toujours enchaînée par la délectation dominante du moment. L'homme qui agit ne peut à la fois agir et ne pas agir, mais il garde en lui-même le pouvoir de ne pas agir. L'âme, mue par Dieu, ne peut pas ne pas consentir à cette motion, mais dans son fond reste la possibilité de ne pas consentir, dont elle aurait pu user, si elle n'avait pas reçu cette motion. Pour faire comprendre sa thèse, Jansénius compare la liberté à une balance, qui penche toujours du côté des poids les plus lourds, mais qui conserve le pouvoir de pencher d'un autre côté, si le poids le plus lourd est placé de ce côté.

A cette thèse janséniste il faut opposer la doctrine catholique, exposée en particulier par le concile de Trente. Celui-ci, sess. VI, can. 4, 5, 32, a défini que la grâce laisse au libre arbitre sa nature et son essence; elle le guérit et le fortifie. Or, l'essence de la liberté, même sous l'influence de la grâce, est le pouvoir de vouloir ou de ne pas vouloir, d'être maîtresse de l'action, de choisir entre deux actions *simultanément* possibles, et de pouvoir, sauf des cas exceptionnels, résister à l'inclination dominante, surmonter les difficultés ou se procurer les moyens de vaincre ces difficultés. Si l'impulsion est insurmontable, si les difficultés sont invincibles ou si l'homme ne peut se procurer les moyens nécessaires pour vaincre ces difficultés, on dit que l'homme n'est pas libre, par rapport à l'action, puisqu'il est forcé de la faire ou de ne pas la faire. Bref, par sa liberté, l'homme, même sous l'influence de la grâce, reste maître de l'action, et, avant l'action, il est libre d'agir ou de ne pas agir. Le concile a certainement voulu définir que, sous la motion divine, le libre arbitre peut user du pouvoir qu'il a de refuser son consentement à la motion.

Mais est-il nécessaire qu'il y ait équilibre et égalité d'inclination et de penchant? Nullement. Le pélagianisme prétend que le péché originel n'a en rien affaibli le libre arbitre, que la volonté a autant de facilité et d'inclination pour le bien et pour le mal et il ajoute que, par elle-même et sans le secours de la grâce, la volonté a le pouvoir complet de faire le bien même surnaturel. C'est une double erreur condamnée par l'Église.

La nature a été blessée et affaiblie par le péché originel; elle est ordinairement inclinée au mal; par conséquent, elle a plus de penchant et de facilité pour le mal; mais, pour être vraiment libre, il n'est pas nécessaire d'avoir toujours des forces égales, une égale facilité, une égale inclination pour les actes proposés au choix de la volonté. Il suffit que la volonté ait un vrai pouvoir de choisir, un pouvoir actuel et réel, de sorte qu'elle est vraiment responsable de l'acte choisi, qu'elle est digne d'éloge et de récompense, si elle a choisi le bien, et digne de châtiment, si elle a choisi le mal.

En résumé, en face de la thèse janséniste, condamnée dans les propositions de Quesnel, la doctrine catholique est la suivante : 1. l'homme, par ses seules forces, n'a point, comme le prétend le pélagianisme, une égale inclination pour le bien et pour le mal, car ordinairement il est plus porté au mal. — 2. L'homme, avec la grâce suffisante, garde encore souvent plus de penchant pour le mal que pour le bien et cette grâce ne replace pas l'homme dans l'état d'Adam innocent. Le libre arbitre a été affaibli, mais non détruit, par le péché originel; avec cette grâce, l'homme est établi dans un équilibre de pouvoir qui lui permet de faire le bien, s'il le veut vraiment. — 3. Avec cette seule grâce suffisante, l'homme devient-il capable de faire réellement le bien surnaturel, sans avoir besoin d'une autre grâce? C'est une question controversée. Le molinisme soutient que la volonté humaine, prévenue par cette grâce, peut la transformer en grâce efficace et faire des œuvres surnaturelles. La grâce suffisante est une motion au bien, qui est vraiment capable de faire agir, car cette grâce ne serait pas suffisante, si celui qui la reçoit était incapable, avec son secours, de faire une œuvre surnaturelle. Le thomisme affirme, au contraire, que la volonté humaine ne saurait transformer la grâce suffisante en grâce efficace. Il faut, de plus, une grâce efficace par elle-même, accordée par Dieu à celui qui correspond à la grâce suffisante, et cette grâce efficace laisse la liberté entière; ainsi le thomisme se distingue essentiellement du jansénisme, qui, au moment où la grâce efficace agit, ne laisse à la volonté humaine qu'un pouvoir de résister, qui ne deviendra réel que lorsque la grâce efficace cessera d'exercer son influence.

26. Nullæ dantur gratiæ, nisi per fidem.	26. Point de grâces que par la foi. Luc., VIII, 48, éd. 1693 et 1699.

La foi est la première des vertus théologales, car c'est par elle que nous commençons à approcher de Dieu, mais il y a des lumières surnaturelles, des grâces qui préparent le don de la foi, il est donc faux que la foi soit nécessairement et toujours la première grâce que Dieu accorde aux hommes; il y a des grâces actuelles prévenantes, nécessaires pour le commencement de la foi, qui disposent l'âme à recevoir ce grand don de la foi; ces grâces précèdent la foi, par conséquent, ne viennent pas dans l'âme par la foi. Les infidèles peuvent recevoir des grâces, même avant qu'on leur prêche l'Évangile; ils reçoivent des grâces, quand on leur prêche l'Évangile et ces grâces précèdent la foi claire et distincte en Dieu et en Jésus-Christ, à savoir celles qui préparent leur âme à recevoir la foi. Toutes les bonnes actions qu'a faites le centurion Corneille, avant d'arriver à la foi, étaient un don de Dieu et supposent des grâces antérieures à la foi.

27. Fides est prima gratia et fons omnium aliarum.	27. La foi est la première grâce, et la source de toutes les autres. II Pet., I, 3, éd. 1693 et 1699.

Cette proposition est fausse, ou du moins équivoque. S'il était vrai que la foi est la première grâce, dans le sens de Quesnel, il faudrait conclure que ceux qui ne croient pas, ne reçoivent aucune grâce pour croire, et, d'autre part, que les dispositions qui précèdent et préparent la foi ne sont pas des grâces.

28. Prima gratia, quam Deus concedit peccatori, est peccatorum remissio.	28. La première grâce que Dieu accorde au pécheur, c'est le pardon de ses péchés. Marc., XI, 25, éd. 1693 et 1699.

D'après l'auteur de *La constitution Unigenitus avec des remarques*, p. 74, Quesnel aurait seulement voulu dire « que dans l'ordre de la justification et de la justice, c'est la rémission des péchés qui est la première grâce, laquelle est suivie, selon notre manière de concevoir, des habitudes infuses, et, après cela, des grâces qui font avancer et persévérer dans la vertu ». Cela est bien évident et revient à dire que la grâce sanctifiante est obtenue par le pardon des péchés; mais Quesnel parle de la grâce en général, et alors la proposition est fausse, car les dispositions requises pour arriver à la justification sont des grâces actuelles, qui précèdent la justification par l'infusion de la grâce sanctifiante. Lorsque saint Augustin dans son *Tract. in Joannem*, écrit que la première grâce que reçoit le pécheur, c'est celle par laquelle ses péchés lui sont remis, il veut dire que la rémission des péchés précède la justification. Le concile de Trente, sess. VI, can. 3, dit qu'il faut une grâce prévenante pour se repentir, comme il faut obtenir de Dieu le pardon de ses fautes. La foi, l'espérance et d'autres dispositions précèdent la rémission des péchés et la justification.

29. Extra Ecclesiam, nulla conceditur gratia.	29. Hors de l'Église point de grâce. Luc., x, 35, éd. 1693 et 1699.

Cette proposition, dans sa généralité, est fausse. Ceux qui sont appelés à la foi, avant d'entrer dans l'Église, reçoivent des grâces actuelles, pour devenir membres de cette Église, puisqu'ils ne peuvent entrer dans l'Église que par le secours de la grâce. La proposition est même fausse en elle-même, s'il s'agit de la grâce sanctifiante, car il peut y avoir des justes qui ne faisant pas partie de l'Église extérieure, font néanmoins partie de l'âme de l'Église. Dieu accorde des grâces aux infidèles, aux hérétiques, aux schismatiques. La proposition 5, condamnée par Alexandre VIII, le 7 décembre 1690, affirme implicitement que, hors de l'Église, il peut y avoir des grâces.

30. Omnes quos Deus vult salvare per Christum, salvantur infallibiliter.	30. Tous ceux que Dieu veut sauver par Jésus-Christ, le sont infailliblement. Joa., VI, 40, éd. 1693.

C'est la 5ᵉ proposition de Jansénius. Seuls, les élus sont sauvés infailliblement par Dieu, qui ne veut pas sauver ceux qui se damnent. Quesnel reprend la pensée de Jansénius : Dieu voulait véritablement sauver tous les hommes avant le péché d'Adam, en leur accordant des grâces suffisantes, mais à la suite et en punition du péché d'Adam, Dieu ne veut vraiment sauver que les seuls prédestinés; dès lors, Dieu veut sauver, par Jésus-Christ et en vertu de sa médiation, les seuls élus qui sont infailliblement sauvés, et il ne veut pas sauver les réprouvés.

A la thèse de Quesnel il faut opposer la doctrine catholique : Dieu veut le salut de tous les fidèles; il veut le salut des fidèles qui se damnent et il leur donne les moyens de se sauver. Lorsque l'homme pèche, sa volonté, par malice, s'oppose à la volonté formelle et positive de Dieu, qui n'est pas accomplie par la seule faute de l'homme. Dieu ne cesse pas d'être tout-puissant, lorsque l'homme s'oppose à lui, car ce que l'homme fait par sa volonté libre, il ne le fait que par la permission de Dieu. Ce n'est point avilir la majesté divine et donner de Dieu une idée fausse que de représenter Dieu comme désirant la conversion du pécheur, attendant son consentement et lui accordant des grâces pour rentrer dans l'ordre. Dieu veut le salut de tous les hommes d'une vraie volonté; ce n'est pas une simple velléité, un désir, un mouvement de compassion et de pitié; c'est une volonté vraie et sincère. Il est faux de dire, d'une manière absolue, que la volonté de Dieu est toujours accomplie, de telle sorte que les créatures libres ne peuvent pas résister à sa volonté. L'homme, par sa malice, peut s'opposer et résister à la volonté de Dieu, parce que Dieu lui a donné la liberté; d'ailleurs, la punition qui attend la volonté rebelle, le fait rentrer dans l'ordre voulu de Dieu.

31. Desideria Christi semper habent suum effectum, pacem intimo cordium infert, quando eis illam optat.	31. Les souhaits de Jésus-Christ ont toujours leur effet : il porte la paix jusqu'au fond des cœurs, quand il la leur désire. Joa., XX, 19, éd. 1693 et 1699.

D'après Quesnel, les souhaits de Jésus-Christ sont toujours accomplis, parce qu'il est tout-puissant; il faut conclure que Jésus-Christ ne souhaite pas le salut des damnés et ne souhaite que le salut des élus; il ne souhaite pas la paix à ceux qui n'en jouissent pas. Or cela est faux, car les souhaits de Jésus ne sont pas toujours réalisés, parce que la volonté libre de l'homme leur fait échec.

32. Jesus Christus se morti tradidit ad liberandum pro semper suo sanguine primogenitos, id est, electos, de manu angeli exterminatoris.	32. Assujettissement volontaire, médicinal et divin de Jésus-Christ... de se livrer à la mort, afin de délivrer pour jamais par son sang les aînés, c'est-à-dire, les élus, de la main de l'ange exterminateur. Gal., IV, 4-7, éd. 1693 et 1699.

C'est tout à fait la 5ᵉ proposition de Jansénius. Jésus n'est mort que pour les prédestinés. Les disciples de Quesnel ont prétendu que la proposition n'est pas exclusive : Jésus a mérité même pour les réprouvés, mais seulement des grâces plus ou moins grandes, des grâces passagères, qui, en fait, ne rendaient pas le salut possible. Le commentateur de Quesnel, *op. cit.*, p. 75, précise : « On doit convenir que Jésus-Christ n'a de volonté efficace et absolue de sauver que les prédestinés. Quoiqu'il soit mort pour d'autres que les prédestinés et qu'il ait offert son sang pour d'autres que pour les élus, cependant ce n'est point pour leur salut éternel et pour les délivrer à jamais de la main de l'ange exterminateur, mais pour leur obtenir des grâces passagères qu'il a offert sa mort, car s'il avait effectivement voulu les sauver, ils le seraient sans doute. »

Contre cette thèse, il faut affirmer que Dieu veut vraiment le salut de tous, que Jésus-Christ est vraiment mort pour tous et a mérité pour tous des grâces de salut, que Dieu ne prive de sa grâce que ceux qui, librement, y mettent obstacle; il accorde à tous des moyens suffisants, pour qu'ils puissent se sauver, et c'est pour mériter ces grâces que Jésus-Christ est mort.

33. Proh! quantum oportet bonis terrenis et sibimetipsi renunciasse ad hoc ut quis fiduciam habeat sibi, ut ita dicam, appropriandi Christum Jesum, ejus amorem, mortem et mysteria, ut facit S. Paulus, dicens : « Qui dilexit me et tradidit semetipsum pro me. »	33. Combien faut-il avoir renoncé aux choses de la terre et à soi-même pour avoir la confiance de s'approprier, pour ainsi dire, Jésus-Christ, son amour, sa mort et ses mystères, comme fait saint Paul, en disant : « Il m'a aimé et s'est livré pour moi. » Gal., II, 20, éd. 1693 et 1699.

D'après ce texte, il n'y aurait que les parfaits chrétiens et les élus, comme saint Paul, qui pourraient vraiment espérer que Jésus les aime et qu'il s'est livré à la mort pour leur salut éternel; seuls, les parfaits peuvent s'approprier avec confiance les mérites de Jésus-Christ. Cette proposition suspecte reprend la 5ᵉ proposition de Jansénius. Les grands pécheurs eux-mêmes peuvent et doivent avoir confiance dans la

mort de Jésus-Christ et dans ses mérites. Les saints appuient leur confiance dans la miséricorde et les promesses de Jésus, plutôt que dans le renoncement aux biens d'ici-bas. Bref, tous les hommes, même ceux qui sont encore attachés aux choses de la terre doivent avoir confiance en Jésus-Christ, qui nous a tous rachetés et veut tous nous sauver... Tous peuvent répéter les paroles de saint Paul : « Il m'a aimé et il s'est livré pour moi. »

34. Gratia Adami non producebat nisi merita humana.

34. La grâce d'Adam ne produisait que des mérites humains. Joa., I, 16, éd. de 1693 et de 1699.

La grâce accordée à Adam innocent était proportionnée à sa nature saine. C'est la première proposition de Baius, proposition fausse, car même chez Adam innocent, la grâce était gratuite et surnaturelle, par conséquent, les actes produits par elle n'étaient pas seulement des mérites humains, puisqu'ils étaient faits avec une grâce toute divine. Les mérites que la grâce fait produire, même avec la coopération humaine, ne sont pas des mérites humains seulement, mais ils sont surnaturels, puisque la grâce surnaturelle en est le principe.

35. Gratia Adami est sequela creationis, et erat debita naturæ sanæ et integræ.

35. La grâce d'Adam est une suite de la création et était due à la nature saine et entière. II Cor., V, 21, éd. 1693 et 1699.

Cette proposition reprend les thèses de Luther au c. III de la Genèse et la proposition 7 de Baius : La grâce était naturelle à Adam, comme la lumière aux yeux, écrit Luther; elle constituait comme une sorte de dette à l'égard d'Adam et elle était due à la nature humaine, en ce sens que Dieu devait à sa sagesse et à sa justice de créer l'homme dans cet état de justice; c'est pour cela, d'ailleurs, que les actes d'Adam innocent étaient dotés de mérites purement humains (prop. précédente).

C'est une doctrine formellement condamnée par l'Église; on peut dire que la grâce convenait à la nature innocente, mais elle n'était pas due. Avant comme après le péché originel, la grâce, nécessaire pour le bien surnaturel, est gratuite et surnaturelle. Dieu aurait pu créer l'homme sans le destiner à une fin surnaturelle, sans lui donner la grâce; dans ce cas, l'homme n'aurait pas été appelé au bonheur surnaturel, et n'aurait pas eu besoin de la grâce. Donc, la grâce n'est pas due à la nature humaine en elle-même, en conséquence de sa création.

36. Differentia essentialis inter gratiam Adami et status innocentiæ ac gratiam christianam, est quod primam unusquisque in propria persona recepisset; ista vero non recipitur, nisi in persona Jesus Christi ressuscitati, cui nos uniti sumus.

36. C'est une différence essentielle de la grâce d'Adam et de l'état d'innocence, d'avec la grâce chrétienne, que chacun aurait reçu la première en sa propre personne; au lieu qu'on ne reçoit celle-ci qu'en la personne de Jésus-Christ ressuscité à qui nous sommes unis. Rom., VII, 4, éd. 1693 et 1699.

« C'est en Jésus-Christ et par Jésus-Christ que nous recevons la grâce, au lieu qu'Adam la reçoit de Dieu, sans que personne ne la lui ait méritée », écrit l'auteur de *La constitution Unigenitus avec des remarques*, mais faut-il conclure que la grâce chrétienne n'est reçue que dans la personne de Jésus-Christ? Si oui, il faut dire que la grâce nous est simplement imputée et c'est une thèse condamnée par le concile de Trente. Sess. VI, can. 11. Jésus nous a mérité la grâce par sa mort; il est médiateur et source de la grâce; mais cette grâce découle vraiment en nous, nous la recevons en notre âme et non point en la personne de Jésus-Christ. La grâce chrétienne, comme la grâce d'Adam innocent, est une qualité divine, inhérente et infuse en notre âme; nous sommes justifiés formellement par la justice inhérente en nous, et non point comme le prétend Luther, par une imputation de la justice qui est en la personne de Jésus-Christ.

37. Gratia Adami sanctificando illum in semetipso erat illi proportionata; gratia christiana, nos sanctificando in Jesu Christo, est omnipotens et digna Filio Dei.

37. La grâce d'Adam le sanctifiant en lui-même, lui était proportionnée; la grâce chrétienne nous sanctifiant en Jésus-Christ est toute-puissante et digne du Fils de Dieu. Eph., I, 6, éd. 1693 et 1699.

Cette proposition complète la précédente et contient la même erreur; de plus, elle réédite la thèse de la proposition 35, à savoir que la grâce d'Adam était proportionnée à sa nature et lui était due. La grâce sanctifiante nous est imputée en la personne de Jésus-Christ; elle ne nous est pas inhérente et, de plus, elle est toute-puissante, comme si tout était irrésistible dans les effets qu'elle produit en nous. Quesnel ajoute que la grâce chrétienne est digne du Fils de Dieu, mais la grâce d'Adam n'était-elle pas digne de Dieu?

38. Peccator non est liber, nisi ad malum, sine gratia liberatoris.

38. Le pécheur n'est libre que pour le mal sans la grâce du libérateur. Luc., VIII, 29, éd. 1693 et 1699.

C'est la proposition 27 de Baius : *liberum arbitrium, sine gratiæ Dei adjutorio, nonnisi ad peccandum valet.* C'est le fond de la doctrine de Jansénius. L'homme pèche, dans toutes ses actions, s'il n'a pas la charité pour principe et pour motif; or, sans la grâce du Libérateur, la charité ne saurait être le principe et le motif de nos actions. Seule, la grâce nous donne la liberté de faire le bien, parce que seule elle rompt les chaînes de la concupiscence. Sans la grâce, le pécheur ne peut que pécher. C'est une proposition hérétique, condamnée par le concile de Trente, sess. VI, can. 7, qu'on retrouve dans la proposition 35 de Baius : *Omne quod agit peccator vel servus peccati, peccatum est.*

39. Voluntas, quam gratia non prævenit, nihil habet luminis, nisi ad aberrandum; ardoris nisi ad se præcipitandum, virium nisi ad se vulnerandum. Est capax omnis mali et incapax ad omne bonum.

39. La volonté que la grâce ne prévient point n'a de lumière que pour s'égarer, d'ardeur que pour se précipiter, de force que pour se blesser : capable de tout mal et impuissante à tout bien. Matth., XX, 3, éd. 1693 et 1699.

C'est la même erreur condamnée dans la proposition précédente et dans les propositions 27 et 35 de Baius et par le concile de Trente. Quesnel réédite la pensée exprimée par Jansénius, *De statu naturæ lapsæ*, l. IV, c. XVIII : *Ita peccato periit libertas arbitrii, ut ante gratiam proprie dictam non sit liberum a peccato abstinere;* proposition contraire à l'expérience, car l'homme peut faire quelque bien, sans la grâce proprement dite; tous les actes des infidèles ne sont pas des péchés. Cela découle des propositions 7-15 condamnées par Alexandre VIII. Il est faux de dire que, sans la grâce prévenante, la liberté de faire le bien n'est plus parce que le péché a détruit la liberté. Contre cette thèse, le concile de Trente a défini qu'après la chute d'Adam, la liberté a été affaiblie, mais non point détruite; les forces pour lutter contre le péché ont été diminuées, mais on peut encore lutter contre les tentations. La faiblesse du pécheur

consiste non point dans l'impuissance de surmonter les tentations et de faire des actions bonnes; mais dans une tendance plus forte vers le mal. Cette tendance est la conséquence de mauvaises habitudes qui inclinent vers de nouveaux péchés. Cependant il reste encore au pécheur un vrai pouvoir de choisir. Bien qu'inclinée au mal, la volonté peut résister, au moins quelque temps, et choisir le parti vers lequel elle est le moins inclinée. Cela est vrai surtout lorsque le pécheur est secouru par la grâce suffisante que les jansénistes n'admettent pas.

40. Sine gratia nihil amare possumus, nisi ad nostram condemnationem.	40. Sans la grâce nous ne pouvons rien aimer qu'à notre condamnation. II Th., III, 18, éd. 1693 et 1699.

Cette proposition est la suite logique de la précédente : sans la grâce, nous ne pouvons aimer que d'un amour mauvais, qui mérite une condamnation (proposition 36 de Baius); donc, sans la grâce, nous ne pouvons faire aucune action qui soit exempte de péché mortel, puisqu'il s'agit de notre condamnation. L'auteur de *La constitution avec des remarques*, p. 88, écrit : « Il est de foi que l'homme ne peut faire aucun usage de sa liberté que par la grâce de Jésus-Christ. Son libre arbitre, affaibli par le péché d'Adam, n'a plus assez de force pour faire le bien, s'il n'est délivré de sa faiblesse. » Il est vrai que, sans la grâce prévenante, le pécheur ne peut faire aucun acte qui le justifie et lui fasse éviter la condamnation, car, pour arriver au salut, il faut la grâce sanctifiante, à laquelle on ne peut parvenir sans le secours de Dieu. Par un décret du 27 juin 1560, la Sorbonne avait condamné, comme hérétique, la proposition suivante : *liberum arbitrium ex se non potest nisi peccare, et omne opus liberi arbitrii sibi dimissi est peccatum mortale aut veniale.*

41. Omnis cognitio Dei, etiam naturalis, etiam in philosophis ethnicis, non potest venire nisi a Deo, et sine gratia non producit nisi præsumptionem, vanitatem et oppositionem ad ipsum Deum, loco affectuum adorationis, gratitudinis et amoris.	41. Toute connaissance de Dieu, même naturelle, même dans les philosophes païens ne peut venir que de Dieu. Sans la grâce, elle ne produit qu'orgueil, que vanité, qu'opposition à Dieu même; au lieu des sentiments d'adoration, de reconnaissance et d'amour. Rom., I, 19, éd. 1693 et 1699.

La première proposition peut être vraie en elle-même, mais elle n'est donnée que pour préparer la seconde, qui est certainement fausse, à savoir que, sans la grâce, il n'y a qu'opposition et volonté dépravée. Cette connaissance naturelle qui vient de Dieu ne saurait être mauvaise en elle-même et conduire au mal, sans la grâce. Par elle-même, cette connaissance ne produit pas nécessairement l'orgueil, la vanité, puisqu'elle est un don de Dieu. C'est l'abus de cette connaissance, l'amour-propre, l'orgueil, qui parfois accompagnent cette connaissance, qui sont les causes du péché. Lorsqu'un homme arrive à connaître Dieu par sa raison, s'il se laisse, en fait, aller à l'orgueil et à la vanité, ce n'est pas à cause de la connaissance elle-même, mais c'est qu'il abuse de cette connaissance par un mauvais usage de sa liberté.

Il peut y avoir une connaissance naturelle et un amour naturel de Dieu. Par les lumières de la raison, nous pouvons arriver à quelque connaissance de Dieu, et, sans la grâce, nous pouvons avoir pour Dieu quelque sentiment d'un amour purement naturel. Ces sentiments, sans doute, en eux-mêmes, sont inutiles pour le salut et ils ne peuvent pas même disposer à la foi, mais pourtant ils ne sont point des péchés, et ils peuvent être l'occasion de grâces qui conduiront à la foi et à la justification.

42. Sola gratia reddit hominem aptum ad sacrificium fidei; sine hoc, nihil nisi impuritas, nihil nisi indignitas.	42. Il n'y a que la grâce de Jésus-Christ qui rende l'homme propre au sacrifice de la foi : sans cela, rien qu'impureté, rien qu'indignité. Act., XI, 9, éd. 1693 et 1699.

Proposition évidemment fausse, qui affirme que, sans la grâce, il n'y a aucune action exempte de péché, donc aucune bonne œuvre possible. Il n'y a pas de foi sans la charité et, sans la charité, il n'y a qu'impureté et qu'indignité. Cette proposition est fausse dans sa généralité : le pécheur, en perdant la grâce, a perdu la charité, et dès lors en lui, comme dans l'infidèle, il n'y a qu'impureté et qu'indignité.

Les cinq propositions précédentes, 38-42, sont justement condamnées comme reproduisant des propositions déjà condamnées chez Baius. Sans la grâce, l'homme peut faire quelques bonnes œuvres dans l'ordre naturel; il peut observer quelques préceptes de la loi naturelle et produire des œuvres conformes à la raison, pour un temps et dans les occasions aisées qui ne présentent pas trop de difficultés.

Mais, en fait, saint Augustin fait remarquer — et c'est cela que les jansénistes mettent en relief, en l'exagérant — les œuvres moralement bonnes sont rares chez les païens, à cause de la vanité et de l'orgueil qui se mêlent aisément à ces actes. « Tout, dans l'infidèle, dit Bossuet, est aveuglement ou péché, ou y aboutit, car l'infidèle ne peut mériter, par ses bonnes œuvres, la moindre grâce; ses actions tout naturellement tournent au mal. » Peut-être pourrait-on dire que l'infidèle et surtout le pécheur qui a conservé la foi, reçoivent de Dieu une grâce actuelle, toutes les fois qu'ils font une œuvre moralement bonne. S. Thomas, IIa-IIæ, q. X, a. 4.

43. Primus effectus gratiæ baptismalis est facere ut moriamur peccato; adeo ut spiritus, cor, sensus non habeant plus vitæ pro peccato quam homo mortuus habeat pro rebus mundi.	43. Le premier effet de la grâce du baptême est de nous faire mourir au péché; en sorte que l'esprit, le cœur, les sens n'aient non plus de vie pour le péché que ceux d'un mort pour les choses du monde. Rom., VI, 2, éd. 1699.

Le premier effet du baptême est d'effacer le péché, et non point de rendre le fidèle insensible au péché, comme le mort est insensible aux choses du monde, car la concupiscence demeure en ceux qui ont été baptisés. Faire mourir au péché, expression équivoque chez Quesnel, surtout après la comparaison entre le baptisé et le mort, et qui paraît reprendre la proposition 55 de Molinos. Un mort ne peut, sans miracle, revenir à la vie, tandis que le baptisé peut perdre la grâce par le mauvais usage de sa liberté. Sans doute, par le baptême, le cœur de l'homme est disposé à se tourner vers Dieu, mais il n'est point insensible au péché.

44. Non sunt nisi duo amores, unde volitiones et actiones omnes nostræ nascuntur : amor Dei, qui omnia agit propter Deum, quemque Deus remunerat; et amor, quo nos ipsos ac mundum diligimus, qui,quod ad Deum referendum est, non refert, et propter hoc ipsum, fit malus.	44. Il n'y a que deux amours d'où naissent toutes nos volontés et toutes nos actions : l'amour de Dieu qui fait tout pour Dieu et que Dieu récompense; l'amour de nous-mêmes et du monde, qui ne rapporte pas à Dieu ce qui doit lui être rapporté et qui, par cette raison même, devient mauvais. Joa., V, 29, éd. 1693 et 1699.

Cette proposition reprend les propositions 34, 35, 38 et 40 de Baius et la proposition 7 condamnée par Alexandre VIII le 7 décembre 1690; c'est la thèse de Jansénius : il n'y a que deux amours : l'amour de

Dieu et la cupidité vicieuse, et toutes nos actions viennent ou de l'un ou de l'autre. La conclusion est que toutes les volitions et toutes les actions des hommes sont mauvaises, à moins qu'elles ne viennent de l'amour de Dieu et toutes les vertus se ramènent à la charité, sans laquelle on ne peut rien faire de bon. Dès lors, toutes les actions des infidèles et des pécheurs sont mauvaises, puisqu'elles ne peuvent procéder de l'amour de Dieu; dès lors, les actes préparatoires à la justification, sont eux-mêmes mauvais pour la même raison. Tout cela est contraire à la doctrine du concile de Trente, sess. v, can. 7. Il peut y avoir un amour naturel, conforme à l'ordre et à la raison, et cet amour, bien que ne venant pas de la charité surnaturelle, peut n'être pas mauvais. Sans doute, il n'y a pas de milieu entre la charité habituelle et le péché mortel, mais l'homme juste peut faire des actions mauvaises et le pécheur peut faire des actes qui ne sont pas mauvais. Les actions du pécheur sont en elles-mêmes inutiles au salut, mais elles peuvent n'être pas mauvaises en elles-mêmes.

D'autre part, on n'est pas obligé de rapporter toutes les actions à Dieu par un motif de charité; c'est l'idéal; mais ce n'est pas strictement obligatoire. Cette question de l'obligation de rapporter toutes nos actions à Dieu par un motif de charité a été vivement discutée par les écrivains jansénistes; en particulier, dans la Lettre pastorale de Caylus, évêque d'Auxerre, 28 février 1732, et dans celle de Bossuet, évêque de Troyes, 20 février 1732, contre le mandement de son métropolitain, Languet de Gergy.

45. Amore Dei in corde peccatorum non amplius regnante, necesse est ut in eo carnalis regnet cupiditas, omnesque actiones ejus corrumpat.

45. Quand l'amour de Dieu ne règne plus dans le cœur du pécheur, il est nécessaire que la cupidité charnelle y règne et corrompe toutes les actions. Luc., xv, 13, éd. 1693.

Si la cupidité seule règne dans le cœur du pécheur et inspire tous ses actes, il suit que toutes les actions du pécheur sont des péchés : il pèche même quand il prie, même quand il se prépare à la justification, puisque, jusqu'à ce qu'il ait recouvré la grâce, c'est la cupidité vicieuse qui seule inspire tous ses actes. Thèse condamnée par le concile de Trente et chez Baius (prop. 38 et 40). La charité habituelle, qui justifie l'homme, est la condition nécessaire des actes méritoires du salut; sans elle, on peut encore faire quelques actions bonnes, non méritoires du salut, et ces actions, avec le secours de la grâce actuelle, permettent au pécheur de se disposer à la justification. Il est faux de dire que la cupidité corrompe toutes les actions, dès que la charité ne règne plus dans le cœur. L'amour des créatures dont parlent les Pères, et qui règne dans le cœur du pécheur n'est pas nécessairement la cupidité vicieuse, qui ne peut faire que le mal; c'est souvent un simple mouvement vers la créature, et non point un péché.

46. Cupiditas aut charitas usum sensuum bonum vel malum faciunt.

46. La cupidité ou la charité rendent l'usage des sens bon ou mauvais. Matth., v, 28, éd. 1693 et 1699.

Cette proposition est fausse, dans le sens où la prend Quesnel : il prétend qu'il n'y a qu'un seul bon usage des sens, celui qui procède de la charité parfaite; c'est pourquoi les infidèles ne pourraient faire qu'un mauvais usage de leurs sens, parce qu'ils n'ont pas la charité. Un chrétien qui détourne ses yeux d'un spectacle dangereux, qui ferme ses oreilles à une calomnie, qui mortifie sa chair par d'autres motifs que la charité, par exemple par crainte de l'enfer, ferait un mauvais usage de ses sens. L'espérance ne pourrait pas rendre bon l'usage des sens.

47. Obedientia legis profluere debet ex fonte, et hic fons est charitas. Quando Dei amor est illius principium interius et Dei gloria, ejus finis, tunc purum est quod apparet exterius; alioquin non est nisi hypocrisis, aut falsa justitia.

47. L'obéissance à la loi doit couler de source, et cette source c'est la charité. Quand l'amour de Dieu en est le principe intérieur, et sa gloire, la fin, le dehors est net; sans cela, ce n'est qu'hypocrisie ou fausse justice. Matth., xxiii, 26, éd. 1693 et 1699.

La proposition affirme que l'obéissance à la loi n'est qu'hypocrisie ou fausse justice, lorsque la charité ou l'amour de Dieu n'en est pas le principe et la gloire de Dieu la fin. C'est la proposition 16 de Baius et les propositions 9, 10, 15 condamnées par Alexandre VIII. Dès lors, la crainte que le concile de Trente recommande comme préparation à la justification n'est qu'hypocrisie et fausse justice. Obéir à la loi, parce qu'il est conforme à la raison de le faire, par crainte de se damner ou en vue des récompenses promises par Dieu, n'est donc qu'hypocrisie. Or, tout cela est condamné par le concile de Trente. Sess. vi, can. 25 et sess. xiv, can. 5. Déjà Calvin avait dit qu'il n'y a rien de pur et de bon, au jugement de Dieu, que ce qui procède de la parfaite charité.

48. Quid aliud esse possumus, nisi tenebræ, nisi aberratio et nisi peccatum, sine fidei lumine, sine Christo, sine caritate.

48. Que peut-on être autre chose que ténèbres, qu'égarement et que péché, sans la lumière de la foi, sans Jésus-Christ, sans la charité? Eph., v, 8, éd. 1693 et 1699.

Si on ne peut être que ténèbres, qu'égarement, que péché sans la lumière de la foi, il faut conclure que tous les actes des infidèles sont des péchés. Prop. 25 et 35 de Baius et prop. 8 condamnée par Alexandre VIII. D'autre part, la foi peut être séparée de la charité; par conséquent, le pécheur qui a perdu la charité, sans perdre la foi, ne serait que ténèbres et qu'égarement.

49. Ut nullum peccatum est sine amore nostri, ita nullum est opus bonum sine amore Dei.

49. Nul péché sans l'amour de nous-mêmes, comme nulle bonne œuvre sans l'amour de Dieu. Marc., vii, 22, éd. 1693 et 1699.

Il n'y a donc pas de milieu entre ces deux amours qui sont les principes de toutes nos actions. L'amour de soi est le principe de toutes les actions mauvaises et l'amour de Dieu le principe de toutes les actions bonnes. Dans leur généralité, ces deux propositions sont fausses. Tout amour de soi-même n'est pas un péché; c'est seulement l'amour de soi désordonné, déréglé qui est un péché. D'autre part, l'amour de Dieu n'est pas le seul principe des actions bonnes : la justice, la tempérance, la fidélité, la foi, l'espérance, la crainte des peines, peuvent produire des actions bonnes, bien qu'elles n'aient pas l'amour de Dieu comme principe et comme motif.

50. Frustra clamamus ad Deum : Pater mi, si spiritus caritatis non est ille qui clamat.

50. C'est en vain qu'on crie à Dieu : mon Père, si ce n'est point l'esprit de charité qui crie. Rom., viii, 15, éd. 1693 et 1699.

La prière, inspirée par un motif louable, autre que la charité, peut être bonne et par conséquent il est faux que toute prière qui ne procède pas de la charité soit mauvaise et inutile; s'il en était autrement, la prière des infidèles et des pécheurs serait vaine et inutile, et même la prière du juste, lorsqu'elle aurait un autre principe que la charité, quand même ce motif serait bon.

51. Fides justificat quando operatur, sed ipsa non operatur, nisi per caritatem.

51. La foi justifie, quand elle opère; mais elle n'opère que par la charité. Act., xiii, 39, éd. 1693 et 1699.

Cette proposition est fausse, car la foi peut opérer sans la charité, par exemple, chez le pécheur qui croit et déteste ses péchés par la crainte des châtiments, quand il confesse ses péchés dans le sacrement de pénitence. La foi peut disposer à la justification, mais, seule, elle ne justifie pas, conc. de Trente, sess. VI, c. VI, car il faut la charité, mais cependant sans la charité, la foi peut produire des actes qui préparent la justification. L'auteur de *La constitution avec des remarques*, prétend que la foi, qui n'est pas animée par la charité, n'est pas une vraie vertu. On peut bien tenir avec saint Thomas que, sans la charité, la foi n'est pas au plein sens du mot une vertu, mais elle peut néanmoins exister et s'exercer.

52. Omnia alia salutis media continentur in fide, tanquam in suo germine et semine; sed hæc fides non est absque amore et fiducia.

52. Tous les autres moyens du salut sont renfermés dans la foi, comme dans leur germe et leur semence; mais ce n'est pas une foi sans amour ni sans confiance. Act., x, 43, éd. 1693 et 1699.

Il y a des grâces actuelles qui précèdent la foi, par exemple, des actes d'humilité, de mortification, d'obéissance, et ces grâces sont des moyens de salut, distincts de la foi et qui la préparent. La grâce nécessaire pour croire précède la foi proprement dite. Or, on ne peut pas dire que ce qui précède la foi est contenu dans la foi comme dans son germe. La seconde proposition semble insinuer que la foi n'existe pas sans amour et sans espérance. Or, on peut perdre la charité sans perdre la foi et la foi qui survit est une vraie foi, bien qu'elle ne soit pas capable de produire des actes méritoires. On peut croire sans aimer, et avec cette foi sans amour, le pécheur conserve le germe et la semence du salut. Il est donc faux de dire que celui qui a la foi sans la charité n'est pas chrétien et que cette foi n'est qu'une foi de démon, que la crainte n'est qu'une crainte de bête, que le culte est tout païen, si cette crainte et ce culte ne sont pas rapportés à Dieu par la charité. La proposition de Quesnel ne fait que reprendre la proposition 12 condamnée par Alexandre VIII.

53. Sola caritas christiano modo facit (actiones christianas) per relationem ad Deum et Jesum Christum.

53. La seule charité fait les actions chrétiennes chrétiennement par rapport à Dieu et à Jésus-Christ. Col., III, 14, éd. 1693 et 1699.

Cette proposition identifie toutes les vertus chrétiennes à la charité. La charité n'est pas la seule vertu qui fasse chrétiennement les œuvres prescrites ou conseillées par Dieu; d'autres vertus peuvent avoir le même effet, quoique à un moindre degré, parce que la charité fournit les motifs les plus excellents. Prier, jeûner, se mortifier par crainte d'être réprouvé sont des œuvres chrétiennes faites chrétiennement, bien que ces actions soient moins parfaites que si elles étaient faites pour l'amour de Dieu. La crainte de l'enfer et l'espérance du ciel font agir chrétiennement.

54. Sola caritas est, quæ Deo loquitur; eam solam Deus audit.

54. C'est la charité seule qui parle à Dieu; c'est elle seule que Dieu entend. I Cor., XIII, 1, éd. 1693 et 1699.

C'est l'idée déjà exprimée dans la proposition 50. Dieu écoute aussi les prières des pécheurs qui le supplient de leur accorder sa grâce. Il est donc faux que, seule, la charité parle à Dieu et que Dieu n'entend que la charité. La foi, qui a confiance en Dieu, est entendue de Dieu, qui l'écoute et l'exauce.

55. Deus non coronat, nisi caritatem; qui currit ex alio impulsu et ex alio motivo, in vanum currit.

55. Dieu ne couronne que la charité; qui court par un autre mouvement et un autre motif, court en vain. I Cor., IX, 23, éd. 1693 et 1699.

Cette proposition reprend les propositions 16, 25, 27, 35 et 38 de Baius et les propositions 7-15 condamnées par Alexandre VIII. Sans doute, Dieu ne couronne dans le ciel que les bonnes actions qui ont été faites avec la charité pour principe et pour motif, mais il est faux qu'il ne couronne que la charité, car il y a d'autres vertus; donc celui qui court pour un autre motif que la charité ne court pas nécessairement en vain; il court avec fruit, quand il pratique les autres vertus chrétiennes. Les actions faites par un motif de crainte ou en vue d'une récompense ne sont pas inutiles au salut.

56. Deus non remunerat nisi caritatem, quoniam caritas sola Deum honorat.

56. Dieu ne récompense que la charité, parce que la charité seule honore Dieu. Matth., XXV, 36, éd. 1693 et 1699.

Sans doute, la charité seule honore parfaitement Dieu et Dieu ne récompense au ciel que les actions qui ont été faites avec la charité habituelle. Mais la proposition condamnée est absolument générale, et il est faux que la charité seule honore Dieu : la foi, l'espérance, les sacrifices, l'obéissance, l'aumône honorent Dieu et Dieu récompense ces vertus. Ici-bas, Dieu récompense parfois par des biens temporels les œuvres moralement bonnes faites par des pécheurs ou des païens; saint Augustin le dit des anciens Romains. De plus, bien que les œuvres faites par le pécheur par des motifs de foi, d'espérance, de religion, de crainte, ne méritent pas vraiment une récompense (*de condigno*, comme disent les théologiens), cependant elles peuvent *de congruo* attirer des grâces qui disposent à la justification.

57. Totum deest peccatori, quando ei deest spes; et non est spes in Deo, ubi non est amor Dei.

57. Tout manque à un pécheur, quand l'espérance lui manque, et il n'y a point d'espérance en Dieu, où il n'y a point d'amour de Dieu. Matth., XXVII, 5, éd. 1693 et 1699.

Pour comprendre l'erreur de Quesnel, il faut se rappeler que l'amour de Dieu ou charité désigne parfois l'amour de Dieu actuel naissant ou dominant, la grâce actuelle; mais d'ordinaire ce mot désigne la grâce habituelle, qui n'existe que chez le juste; or, c'est de cette dernière qu'il s'agit ici, puisque Quesnel parle du pécheur. Et cette proposition est fausse, car la foi et l'espérance peuvent subsister chez le pécheur, qui a perdu la grâce sanctifiante. D'autre part, tout ne manque pas nécessairement au pécheur qui a perdu l'espérance, il peut avoir conservé la foi, d'autres vertus aussi et des grâces actuelles, qui disposent à la charité. Au fond, Quesnel identifie la charité avec les autres vertus, qui en seraient inséparables, alors que le concile de Trente définit que la perte de la charité n'entraîne pas nécessairement la perte de la foi et de l'espérance. Sess. VI, can. 28.

58. Nec Deus est, nec religio, ubi non est caritas.

58. Il n'y a ni Dieu, ni religion, où il n'y a point de charité. I Joa., IV, 8, éd. 1693 et 1699.

« Ne pas aimer Dieu, c'est ne pas le connaître comme il faut; donc, sans amour et sans charité, il ne peut y avoir de religion véritable », écrit l'auteur de *La constitution avec des remarques*, p. 122, et un peu plus loin : « les jésuites ne connaissent que l'écorce de la religion, la faisant consister dans les seules pratiques extérieures, dans les décorations des églises, la musique, les spectacles de la piété et dans la fré

quentation des sacrements, sans conversion et sans amendement. »

Cette proposition est erronée; sans doute, la charité est la reine des vertus et elle seule honore parfaitement Dieu; mais il y a d'autres vertus qui honorent aussi Dieu et qui sont nécessaires pour conserver et augmenter le règne de la charité dans les âmes; s'il en était autrement, il faudrait conclure que le chrétien, dès qu'il perd la charité, cesse d'avoir la moindre vertu, cesse d'être chrétien et d'avoir une religion.

59. Oratio impiorum est novum peccatum; et quod Deus illis concedit, est novum in eos judicium.	59. La prière des impies est un nouveau péché; et ce que Dieu leur accorde, un nouveau jugement sur eux. Joa., x, 25, éd. 1693 et 1699.

Proposition fausse et pernicieuse, car elle détourne les pécheurs de la prière, puisque la prière serait pour eux un nouveau péché et leur vaudrait un nouveau jugement de condamnation; proposition hérétique, car elle est formellement opposée à l'Écriture, où il est dit que la prière du pécheur est louée par Dieu et bien reçue de lui, pourvu qu'elle soit bien faite; proposition blasphématoire, car elle condamne le pécheur, qui, par sa prière, recourt à la bonté de Dieu. D'autre part, la prière est la meilleure disposition pour retrouver l'état de grâce, car au pécheur qui prie avec confiance, Dieu accorde des grâces actuelles, qui le préparent à la justification. Cette proposition est la conséquence logique du principe faux et dangereux : tout ce qui ne vient pas de la charité vient de la cupidité vicieuse, laquelle ne peut produire que le péché. En fait, la prière de l'impie n'est un nouveau péché, que lorsqu'il prie mal, hypocritement et par orgueil.

60. Si solus supplicii timor animat pænitentiam, quo hæc est magis violenta, eo magis ducit ad desperationem.	60. Si la seule crainte du supplice anime le repentir, plus ce repentir est violent, plus il conduit au désespoir. Matth., xxvii, 5, éd. 1693 et 1699.

Le texte complet de Quesnel est le suivant : « tout manque à un pécheur quand l'espérance lui manque, et il n'y a point d'espérance en Dieu, où il n'y a point d'amour de Dieu... Si la seule crainte du supplice anime le repentir, plus ce repentir est violent, plus il conduit au désespoir. » Cette théorie est tirée de Chemnitz, disciple de Luther, qui enseigne que la contrition, inspirée par le motif de la colère de Dieu et de ses jugements n'est point salutaire et qu'elle conduit au désespoir, comme Judas. Or, cela est en opposition avec la doctrine du concile de Trente, sess. vi, c. iv. Dans les c. vi et viii, le concile déclare que la peur du supplice ne rend pas le pécheur pire et l'amène, au contraire, à penser à la miséricorde de Dieu et à l'espérance.

La crainte des jugements de Dieu ne conduit au désespoir, que lorsqu'on a perdu toute espérance. Le texte de Quesnel attache le désespoir au repentir, qui n'est inspiré que par la crainte, et ce désespoir serait d'autant plus violent que le repentir serait plus inspiré par la crainte de l'enfer. Or, cela est entièrement faux, si le sujet est soutenu par l'espoir du pardon. Il faut regarder Dieu comme bon et miséricordieux dans ses récompenses, mais aussi comme juste dans ses châtiments. Il est exagéré de dire avec l'auteur de *La constitution...* : « il n'y a que l'amour de Dieu qui puisse détruire l'affection au péché et en détacher le cœur. La crainte peut bien en suspendre les actes, mais non pas l'affection, arrêter la main, mais point changer et convertir le cœur. » Sans doute, certains prétendent que l'affection au péché subsiste toujours, tant que la seule crainte du supplice anime le repentir, mais tous sont d'accord pour dire, avec le concile de Trente, que le repentir, ainsi animé par la seule crainte, n'est pas un nouveau péché et qu'il dispose au repentir parfait et à la conversion.

61. Timor nonnisi manum cohibet; cor autem tamdiu peccato addicitur, quamdiu ab amore justitiæ non ducitur.	61. La crainte n'arrête que la main, et le cœur est livré au péché, tant que l'amour de la justice ne le conduit pas. Luc., xx, 19, éd. 1693 et 1699.

Jansénius avait déjà dit que la crainte n'empêche que l'acte extérieur et qu'elle laisse le cœur attaché intérieurement au mal : *Timor continet manum, non animum, qui, eodem modo ac si non timeret, peccato alicui affixus manet.* T. iii, l. V, c. iv. Proposition fausse dans sa généralité. Sans doute, la crainte des hommes n'arrête ordinairement que la main, parce que les hommes ne peuvent voir que les actes extérieurs, mais il n'en est pas de même de la crainte de Dieu, car celui-ci voit les mouvements du cœur et les intentions, aussi bien que les actes extérieurs. La crainte de l'enfer peut arrêter tout ce qui peut attirer les châtiments éternels, donc les mouvements du cœur aussi bien que les actes extérieurs. La crainte des châtiments, si elle est vraie, doit vouloir échapper aux châtiments, donc combattre l'affection au péché, qui entraînerait des châtiments. Ainsi, la crainte, en arrêtant les actes extérieurs, peut aussi arrêter la mauvaise volonté, qu'elle empêche de donner un nouveau consentement au péché et, par là, elle dispose à l'amour de la justice. Il est donc faux de dire que la crainte laisse le cœur livré au péché, puisqu'elle arrête la volonté actuelle de le commettre. Sans doute, la crainte seule ne suffit pas pour changer le cœur, mais elle arrête pourtant la volonté, et c'est par le commandement de la volonté qu'elle arrête la main; elle exclut la volonté actuelle de commettre le péché. L'homme qui évite le mal par la seule crainte du châtiment et de l'enfer ne pèche point; cette crainte salutaire non seulement fait éviter le péché, mais elle détourne la volonté de pécher.

62. Qui a malo non abstinet nisi timore pœnæ, illud committit in corde suo, et jam est reus coram Deo.	62. Qui ne s'abstient du mal que par la crainte du châtiment, le commet dans son cœur, et est déjà coupable devant Dieu. Matth., xxi, 46, éd. 1693 et 1699.

Quelques amis de Quesnel ont prétendu qu'il ne s'agit ici que de la crainte des hommes, mais cette interprétation est fausse, et la proposition, prise en elle-même, est tout à fait conforme à la doctrine janséniste : « la crainte des peines éternelles rend semblable aux bêtes; elle est un effet de la cupidité et n'est point une grâce de Jésus-Christ... Celui-là pèche qui agit par le motif de cette crainte, soit en s'abstenant d'un crime, soit en faisant une œuvre pieuse. Celui qui s'abstient d'un crime par le motif seul de la crainte, commet ce crime dans son cœur; cette crainte ne peut ôter la volonté actuelle de pécher. La crainte surnaturelle et inspirée de Dieu est inséparable de la charité théologale. »

Ainsi entendue, la proposition est hérétique, car elle est en opposition formelle avec le concile de Trente, qui déclare que ce n'est point un mal de se repentir de ses fautes ou de s'abstenir du péché par la seule crainte de l'enfer, mais que cette crainte peut être une disposition à la justification.

63. Baptizatus adhuc est sub Lege sicut Judæus, si Legem non adimpleat, aut adimpleat ex solo timore.	63. Un baptisé est encore sous la Loi, comme un Juif, s'il n'accomplit pas la Loi, ou s'il l'accomplit par la seule crainte. Rom., vi, 14, éd. 1693 et 1699.

La proposition affirme d'abord qu'accomplir la loi par crainte, c'est ne pas l'accomplir, ce qui revient à la proposition précédente. Elle ajoute qu'un baptisé qui n'observe pas la loi, ou ne l'observe que par crainte, cesse d'être chrétien et agit comme un Juif; or, cela est faux, car un chrétien ne cesse pas d'être chrétien, parce qu'il accomplit la loi par la seule crainte; même sous la Loi nouvelle, il est permis de suivre les mouvements inspirés par la crainte des châtiments, bien qu'il soit plus parfait d'agir par amour pour Dieu. Enfin, la proposition semble insinuer que les Juifs n'agissaient, sous la Loi, que par crainte et cela est encore faux, car beaucoup d'entre eux, sans doute, ont agi par amour de Dieu et en reconnaissance des bienfaits reçus de lui.

64. Sub maledicto Legis, numquam fit bonum, quia peccatur, sive faciendo malum, sive illud nonnisi ob timorem evitando.	64. Sous la malédiction de la Loi, on ne fait jamais le bien, parce qu'on pèche ou en faisant le mal, ou en ne l'évitant que par la crainte. Gal., v, 18, éd. 1693 et 1699.

Proposition hérétique, car elle affirme qu'on fait le mal, en ne l'évitant que par crainte, et aussi elle affirme que, sous la Loi, on ne fait jamais le bien. Il est faux que les actions des Juifs fussent toutes des péchés, parce qu'ils agissaient par crainte des châtiments. Dans le même sens, dans un *Entretien entre un ecclésiastique et un laïc*, p. XXIII, on lit : « Un serviteur qui ne s'abstient de voler son maître, ni par amour pour son devoir, ni par amour pour son maître, mais uniquement par la crainte d'être mis entre les mains de la justice... conserve dans son cœur un vrai désir de voler, et, s'il est plus timide que les autres voleurs, au fond il ne laisse pas d'être voleur par les dispositions de son cœur... Ce serviteur est coupable, car c'est un crime d'avoir la volonté de voler, et c'est en avoir la volonté que de s'en abstenir uniquement par crainte. » Il faut remarquer que cet exemple est tiré de la crainte des hommes, qui ne voient que l'extérieur.

65. Moyses, prophetæ, sacerdotes et doctores legis mortui sunt, absque eo quod ullum Deo dederint filium, cum non effecerint nisi mancipia per timorem.	65. Moïse et les prophètes, les prêtres et les docteurs de la loi sont morts sans donner d'enfants à Dieu, n'ayant fait que des esclaves par la crainte. Marc., XII, 19, éd. 1693 et 1699.

L'auteur de *La constitution avec des remarques*, p. 134, a repris et complété cette proposition de Quesnel : la Loi de Moïse était une loi de crainte et d'esclavage, qui ne donnait point la grâce, et ne justifiait personne; cet avantage n'appartient qu'à la Loi nouvelle, qui est une loi d'amour. Ceux qui étaient justes, en réalité, étaient des chrétiens par anticipaion, justifiés par la grâce de Jésus-Christ, qui leur fut accordée en vue de la mort de Jésus-Christ. » Ainsi on affirme que l'Ancienne Alliance, par elle-même, ne pouvait faire que des pécheurs et des esclaves. Prop. 6, 7, 8.

Ainsi comprise, cette proposition est malsonnante et équivoque, car il est de foi que Moïse et les prophètes enseignaient aux Juifs à aimer Dieu de tout leur cœur : c'est le premier commandement de la Loi de Moïse. Les préceptes moraux de la Loi ancienne portaient les Juifs à aimer Dieu par dessus tout. La crainte que la Loi inspirait n'était point une crainte servile, qui ne détruit que les désirs mauvais et fait agir en esclave. Parmi les Juifs, il y a eu des justes. La Loi de Moïse était impuissante par elle-même, mais il y avait des remèdes au péché, par exemple des sacrements qui pouvaient donner des enfants à Dieu; les paroles des prophètes pouvaient provoquer des mérites surnaturels, en suggérant des motifs surnaturels. Il est donc faux de dire, d'une manière absolue, qu'ils sont morts sans donner des enfants à Dieu et qu'ils n'ont fait que des esclaves par la crainte qu'ils ont inspirée.

66. Qui vult Deo appropinquare, nec debet ad ipsum venire cum brutalibus passionibus, neque adduci per instinctum naturalem, aut per timorem, sicuti bestiæ, sed per fidem et per amorem, sicuti filii.	66. Qui veut s'approcher de Dieu ne doit ni venir à lui avec des passions brutales, ni se conduire par un instinct naturel, ou par crainte, comme les bêtes; mais par la foi et par l'amour comme les enfants. Hebr., XII, 20, éd. 1694 et 1699.

D'après le livre de *La constitution avec des remarques*, p. 135, la condamnation de cette proposition « découvre à toute la terre la turpitude de la morale des jésuites et de leur conduite dans l'administration des sacrements qu'ils profanent indignement, en les accordant aux pécheurs d'habitude, qui sont livrés aux passions les plus infâmes et qui vivent sans foi et sans religion ». Mais cependant la proposition est justement condamnée comme erronée. Craindre les jugements de Dieu, est-ce agir en bête? La crainte est raisonnable; l'Évangile et les Pères la recommandent souvent comme une préparation à la justification.

67. Timor servilis non sibi repræsentat Deum, nisi ut dominum durum, imperiosum, injustum, intractabilem.	67. La crainte servile ne se représente Dieu que comme un maître impérieux, injuste, intraitable. Luc., XIX, 21, éd. 1693.

Cette proposition a été retranchée dans l'édition de 1699. La crainte servile a pour objet le châtiment dont Dieu punit le péché; elle est bonne en elle-même : inspirée par la foi, elle représente Dieu comme un juste vengeur du péché, prêt à pardonner le pécheur repentant. La crainte servilement servile regarde le châtiment comme le souverain mal, en sorte qu'elle fait plus craindre d'être puni que d'offenser Dieu, et elle ferait le mal qu'elle aime, si elle pouvait le faire impunément. Enfin la crainte raisonnable regarde Dieu comme un souverain puissant et juste, qui punit ceux qui ont abusé de ses grâces et fait le mal, en lui désobéissant. Seule, la crainte vicieuse fait regarder Dieu comme un maître dur, impitoyable, injuste et intraitable. La vraie crainte vient de la foi et est inspirée par la grâce; elle est un acte d'intelligence qui considère les peines de l'enfer et cette considération fait qu'on veut éviter ces peines et qu'on est stimulé à pratiquer les vertus qui font éviter ces peines.

Conclusion. — Les propositions de Quesnel sur la crainte sont la conséquence logique de quelques thèses jansénistes, à savoir qu'on n'écarte le péché que par la charité et qu'il n'y a aucune action bonne sans l'amour de Dieu. Or, la crainte ne vient point de la charité; elle est une forme de l'amour de soi, de la cupidité, qui est le principe du péché.

Les thèses de Quesnel sont en opposition absolue avec la doctrine chrétienne exposée par le concile de Trente (sess. VI, c. VI et can. 8; sess. XIV, can. 15) qu'on peut ramener aux propositions suivantes : 1. La crainte de l'enfer est une douleur vraie et salutaire. 2. Elle est un don de Dieu et une impulsion qui nous excite à la pénitence. 3. Elle porte l'homme à recourir à la miséricorde de Dieu et à l'espérance et non point au désespoir et au blasphème contre Dieu. 4. Elle chasse le péché et exclut la volonté de pécher. 5. Elle n'est donc pas un péché et elle ne rend pas le pécheur qui prie hypocrite et plus criminel devant Dieu. 6. Elle prépare le pécheur à la justification. 7. Loin de représenter Dieu comme un maître dur et impitoyable, elle amène l'homme à penser à la miséricorde de Dieu et aux mérites de Jésus, mort pour

nos péchés et pour apaiser la justice de Dieu contre nos péchés.

Les huit propositions (60-67) de Quesnel sur la crainte font injure à Dieu et au Saint-Esprit, elles détournent l'homme de la crainte des jugements de Dieu que Jésus-Christ a recommandée comme un moyen de salut. Pour bien comprendre le sens des condamnations portées par l'Église contre ces huit propositions, il faut faire quelques remarques, en particulier, que les propositions de Quesnel sont générales et absolues, et, d'autre part, établir quelques distinctions essentielles.

1. La crainte *humaine* et *mondaine* peut détourner de Dieu et porter au péché par la considération des maux dont les hommes menacent; cette crainte est alors mauvaise, car elle place la fin de l'homme dans les avantages temporels, dont elle redoute la perte. Elle est une forme du respect humain.

2. La crainte *servile* redoute les peines et les châtiments dont Dieu punit les pécheurs, et tout particulièrement les peines de l'enfer. Cette crainte, en elle-même, est bonne et louable, bien qu'elle soit imparfaite dans son motif. Dieu s'en sert chez certaines âmes pour préparer les voies à la justice et amener la charité dans le cœur. Conc. de Trente, sess. VI, can. 8 et sess. XIV, c. IV et can. 5; prop. 61-64 de Quesnel.

3. La crainte *servilement servile* regarde le châtiment comme le souverain mal, en sorte qu'elle redoute plus d'être punie que d'offenser Dieu. On serait disposé à faire le mal, si on pouvait le faire sans être puni et on n'évite le péché que par crainte de l'enfer; on s'abstient extérieurement de la faute, en regrettant que cette faute entraîne un châtiment et on conserve intérieurement le désir de faire le mal, que l'on ferait, si on pouvait éviter le châtiment. Cette crainte est évidemment mauvaise et les thèses de Quesnel ne s'appliquent qu'à cette crainte. Cette servilité, qui la rend mauvaise, n'est point essentielle à la crainte, et elle a sa source dans les mauvaises dispositions du sujet.

4. La crainte *filiale* est jointe à l'amour de Dieu et elle a plusieurs degrés suivant les degrés de l'amour de Dieu; elle se perfectionne à mesure que l'amour de Dieu grandit dans l'âme. Au ciel, cette crainte disparaîtra tout à fait pour faire place à la charité parfaite, sans aucun mélange de crainte.

Bref, la crainte proprement dite fait craindre ce qui mérite d'être craint et elle est parfaitement raisonnable; elle est un don de Dieu; elle est sainte et salutaire, car elle prépare au repentir de la faute et elle conduit à la charité. La crainte empêche d'abord de pécher, à cause des justes châtiments que Dieu inflige au péché et elle amène à comprendre la malice du péché et la gravité du péché par la gravité des châtiments qu'un Dieu, juste et bon, lui inflige; elle arrête la main et ensuite elle change le cœur, en détournant le consentement de la volonté au mal, dont elle fait connaître la malice.

68. Dei bonitas abbreviavit viam salutis claudendo totum in fide et precibus.	68. Quelle bonté de Dieu d'avoir ainsi abrégé la voie du salut, en renfermant tout dans la foi et dans la prière! Act., II, 21, éd. 1693 et 1699.

Cette proposition ramène la pratique de toutes les vertus chrétiennes et de toutes les bonnes œuvres à la foi et à la prière, comme Luther ramenait tout à la foi justifiante. Mais alors l'observation des autres commandements est superflue. Les jansénistes ont dit que la foi est la source de toutes les vertus et la prière, la source de toutes les grâces, et, par conséquent, de toutes les bonnes œuvres, mais cela n'est pas indiqué dans le texte condamné de Quesnel. De ce texte, il serait facile de tirer des conséquences toutes protestantes. Pour se sauver, il suffit de croire et de demander la grâce par la prière, donc l'effort personnel pour seconder la grâce est inutile, tout comme les bonnes œuvres elles-mêmes : c'est la thèse protestante. La doctrine catholique est plus précise : la grâce est le principe et la source de tous les mérites; la foi et la prière sont les moyens pour obtenir la grâce, mais la voie du salut n'est pas dans ces seuls moyens : notre coopération libre est nécessaire pour réaliser les bonnes œuvres, lesquelles seules méritent la vie éternelle.

69. Fides, usus, augmentum et præmium fidei, totum est donum puræ liberalitatis Dei.	69. La foi, l'usage, l'accroissement et la récompense de la foi; tout est un don de votre pure libéralité. Marc., IX, 22, éd. 1693 et 1699.

Cette proposition est fausse; elle reproduit la proposition 8 de Baius et elle avait déjà été condamnée par le concile de Trente, sess. VI, can. 32. Divers mérites ne sont pas seulement des dons de Dieu; sans doute, tout nous vient de Dieu, nos mérites eux-mêmes, parce qu'ils supposent la grâce, don de Dieu, mais il faut aussi notre coopération; par suite, la récompense que Dieu nous donne n'est pas un don de la pure libéralité de Dieu. L'usage libre que le juste fait de la grâce mérite l'accroissement de cette grâce et la vie éternelle. Dieu ne nous doit nullement la foi et la grâce, mais, si le juste fait un bon usage de ces dons, il a droit à une récompense. L'homme justifié mérite véritablement, par les bonnes œuvres qu'il fait avec la grâce de Dieu, l'augmentation de la grâce. La proposition de Quesnel aurait pu être acceptée, mais sans le mot *pure* libéralité.

70. Nunquam Deus affligit innocentes; et afflictiones semper serviunt, vel ad puniendum peccatum, vel ad purificandum peccatorem.	70. Dieu n'afflige jamais des innocents; et les afflictions servent toujours ou à punir, ou à purifier le pécheur. Joa., IX, 3, éd. 1693 et 1699.

Cette proposition découle de la thèse fondamentale des jansénistes, à savoir que les peines et les misères de cette vie ne sont et ne peuvent être que les conséquences du péché originel; elle réédite les propositions 72 et 73 de Baius; elle est d'ailleurs en opposition avec les propositions 96 et 98 (voir col. 2122).

Dieu parfois afflige des innocents et les afflictions ne servent pas toujours à purifier les pécheurs et à punir le péché. Dieu le fait tantôt pour manifester sa gloire (aveugle-né de l'Évangile), tantôt pour notre instruction (Job), tantôt pour exercer la vertu et la perfectionner. Les afflictions du juste ne sont pas toujours des punitions du péché; elles sont souvent des épreuves et des sources de mérites.

Souvent, en fait, les souffrances viennent du péché et servent à purifier les pécheurs, mais cela n'est pas toujours vrai; il est donc faux que Dieu n'afflige *jamais* des innocents.

71. Homo ob sui conservationem potest sese dispensare ab ea lege, quam Deus condidit propter ejus utilitatem.	71. L'homme peut se dispenser, pour sa conservation, d'une loi que Dieu a faite pour son utilité. Marc., II, 28, éd. 1693 et 1699.

L'auteur de *La constitution avec des remarques*, p. 13, dit qu'on peut, tout au plus, craindre qu'on abuse de cette proposition et qu'elle est véritable en elle-même, et, ajoute-t-il, il est uniquement question des lois positives, le sabbat, dont on peut être dispensé en certaines circonstances. En fait, le contexte de saint Marc parle de la loi du sabbat, mais le texte de Quesnel est général et ne fait aucune distinction entre les lois positives et la loi naturelle, dont personne ne peut dispenser. De plus, seul, le supérieur peut légitimement dispenser d'une loi

positive. Or, le texte de Quesnel, général, affirme que tout homme, de sa propre autorité, pour sa conservation, peut se dispenser d'une loi.

Cette proposition, d'ailleurs, ouvre la voie à des conséquences fâcheuses : si chaque homme est juge et interprète de la loi, même de la loi positive, on pourra s'octroyer le droit de se dispenser d'une loi qu'on estime contraire à sa conservation. Il est des cas où on doit sacrifier sa vie, pour observer une loi; un chrétien ne peut abjurer sa foi, même pour conserver sa vie.

72. Notæ Ecclesiæ christianæ est, quod sit catholica, comprehendens et omnes angelos cœli, et omnes electos et justos terræ, et omnium sæculorum.	72. Marques et propriétés de l'Église chrétienne. Elle est catholique, comprenant et tous les anges du ciel, et tous les élus, et les justes de la terre et de tous les siècles. Hebr., XII, 22, éd. 1693 et 1699.

Cette proposition insinue une hérésie déjà condamnée chez les donatistes, puis par les conciles de Constance et de Bâle et par la bulle de Léon X contre les écrits de Wiclef, Hus et Luther : l'Église ne comprend que les justes et les élus; les pécheurs n'en font pas partie; par suite, le sacrement de pénitence n'aurait aucune place dans l'Église et les évêques n'auraient pas de juridiction sur les pécheurs; les pasteurs, en état de péché, ne feraient plus partie de l'Église et ils n'auraient aucun droit à l'obéissance des fidèles; les peines et les censures édictées par eux n'auraient aucune valeur.

Pour justifier sa proposition, Quesnel écrit dans *Plainte et protestation*, p. 57-58 : « Il est inouï et même ridicule de vouloir faire entrer les méchants dans la définition de l'Église; il n'est point de son essence qu'il y ait des méchants dans son sein et c'est comme par accident et contre le premier dessein de Dieu qu'ils y soient mêlés avec les bons. » Ainsi, seuls, les parfaits chrétiens forment la véritable Église, qui, dès lors, est invisible, car on ne saurait reconnaître quels sont les vrais chrétiens, puisque nul ne peut savoir s'il est juste ou pécheur. En fait, l'Église comprend tous les baptisés, qu'ils soient justes ou pécheurs. Il n'y a qu'une Église de Jésus-Christ, qui est visible et dont les membres sont unis par la profession d'une même foi et par la communion des sacrements, sous la direction des pasteurs légitimes et d'un chef visible. Les infidèles, les hérétiques, les schismatiques, les excommuniés et même les catéchumènes n'en font pas partie.

73. Quid est Ecclesia, nisi cœtus filiorum Dei manentium in ejus sinu, adoptatorum in Christo, subsistentium in ejus persona, redemptorum ejus sanguine, viventium ejus spiritu, agentium per ejus gratiam et exspectantium gratiam futuri sæculi.	73. Qu'est-ce que l'Église, sinon l'assemblée des enfants de Dieu, demeurant dans son sein, adoptés en Jésus-Christ, subsistant en sa personne, rachetés de son sang, vivant de son esprit, agissant par sa grâce, et attendant la paix du siècle à venir? II Thess., I, 2, éd. 1693 et 1699.

Cette proposition est fausse comme la précédente, car les divers caractères indiqués par Quesnel comme appartenant aux membres de l'Église ne conviennent qu'aux justes : le pape, les évêques et les prêtres, qui seraient en état de péché, ne feraient plus partie de l'Église et l'Église serait entièrement invisible. C'est la doctrine même de Jean Hus, condamné par le concile de Constance (prop. 20). Bossuet, dans l'examen du livre de Quesnel, avait demandé la suppression de cette proposition, qu'il jugeait scandaleuse, parce qu'elle exclut de l'Église les fidèles qui sont en état de péché.

74. Ecclesia, sive integer Christus, incarnatum Verbum habet ut caput, omnes vero sanctos ut membra.	74. L'Église, ou le Christ entier, a pour chef le Verbe incarné, et pour membres tous les saints. I Tim., III, 16, éd. 1693 et 1699.

Cette proposition est erronée et hérétique, car elle n'admet comme membres de l'Église que les saints. Pour légitimer la proposition, l'auteur de *La constitution avec des remarques*, p. 143, écrit : « Quesnel a dit que les pécheurs sont *dans* l'Église, mais ils ne sont pas de vrais membres de l'Église; il n'attache pas d'importance à ce mot, car ailleurs il a dit que l'Église a des membres pourris et de mauvaises humeurs »; et il ajoute : « Quesnel dit bien que l'Église est composée de justes, mais il ne dit pas qu'elle ne soit composée que de justes, comme ont fait les Pères (p. 114). » Cette explication, trouvée après coup, est insoutenable et la proposition de Quesnel est d'autant plus condamnable qu'elle est affirmée au sujet du texte de saint Paul, sur lequel l'Église s'appuie pour combattre les protestants. Saint Paul dit que l'Église est la colonne et la base de la vérité, parce que, écrit Quesnel, « elle a, seule, la clef et l'intelligence de l'Écriture; c'est ce qu'affirme l'Église contre les protestants ». Mais la réflexion de Quesnel énerve singulièrement cette vérité capitale, lorsqu'il dit que l'Église, qui a seule la clef et l'intelligence de l'Écriture est l'Église *invisible*, le Christ entier. Dès lors, les protestants pourront dire que l'Église infaillible, qui peut les condamner, c'est l'Église des élus et des saints, laquelle ne peut décider aucune controverse et ne peut être consultée, puisque elle est invisible et inconnue.

75. Ecclesia est unus solus homo, compositus ex pluribus membris, quorum Christus est caput, vita, subsistentia et persona; unus solus Christus, compositus ex pluribus sanctis, quorum est sanctificator.	75. Unité admirable de l'Église... C'est un seul homme composé de plusieurs membres, dont Jésus-Christ est la tête, la vie, la subsistance et la personne... Un seul Christ composé de plusieurs saints, dont il est le sanctificateur. Eph., II, 14, éd. 1693 et 1699.

Cette proposition est fausse comme les précédentes. L'unité, note caractéristique de l'Église, doit être visible. Or, si l'Église est le Christ avec les saints comme membres, son unité n'est pas visible. Dans l'Église, il y a des bons et des méchants. L'Église n'est pas la personne du Christ. Comment peut-on dire, par ailleurs, que l'Église est un seul homme, composé de plusieurs membres, dont Jésus-Christ est... la personne?

76. Nihil spatiosius Ecclesia Dei, quia omnes electi et justi omnium sæculorum illam componunt.	76. Rien de si spacieux que l'Église de Dieu, puisque tous les élus et les justes de tous les siècles la composent. Eph., II, 22, éd. 1693 et 1699.

Quesnel ne parle encore que des élus et des justes comme membres de l'Église. Il veut montrer l'étendue de l'Église spacieuse, et il ne nomme pas les pécheurs, avec lesquels cependant elle serait encore plus spacieuse. Il donne des armes aux protestants, en affirmant implicitement que l'Église est invisible et, par conséquent, distincte de l'Église romaine.

77. Qui non ducit vitam dignam Filio Dei et membro Christi cessat interius habere Deum pro Patre, et Christum pro capite.	77. Qui ne mène pas une vie digne d'un enfant de Dieu ou d'un membre de Jésus-Christ cesse d'avoir intérieurement Dieu pour Père et Jésus-Christ pour chef. I Joa., II, 22, éd. 1693.

Cette proposition, comme les précédentes, suppose que Jésus-Christ, en tant que chef de l'Église,

n'a que les élus et les saints pour membres. Le fidèle, qui commet un péché grave, ne cesse pas d'être membre de l'Église. On ne cesse d'avoir Dieu pour Père que si on perd la foi et on ne cesse d'avoir Jésus-Christ pour chef qu'en cessant d'être membre de l'Église. Le pécheur n'est plus uni intimement á Dieu et il n'est plus un membre aussi parfait que le juste; mais íl ne cesse pas d'avoir Dieu pour Père et d'être membre de l'Église, dont Jésus-Christ est le chef. Dieu est le père de tous les hommes et particulièrement des fidèles, mais il reste encore le père des pécheurs, et Jésus-Christ a enseigné à tous les hommes sans exception à dire : Notre Père qui êtes aux cieux. Bossuet avait fait supprimer cette proposition de l'édition de 1699.

78. (Separatur quis a populo electo), cujus fuit populus Judaicus figura, et caput est Jesus Christus, tam non vivendo secundum Evangelium, quam non credendo Evangelio.	78. Le peuple juif était la figure du peuple élu dont Jésus-Christ est le chef... On s'en retranche aussi bien en ne vivant pas selon l'Évangile qu'en ne croyant pas à l'Évangile. Act., III, 23, éd. 1693 et 1699.

Cette proposition renferme plusieurs erreurs. Remarquons d'abord que le peuple juif ne fut pas seulement la figure du peuple élu, mais qu'il fut, lui-même, le peuple élu. D'autre part, ne pas vivre selon l'Évangile, c'est-à-dire commettre des péchés, ce n'est point se séparer de l'Église. Si on est retranché de l'Église en ne vivant pas selon l'Évangile (c'est le cas des pécheurs), aussi bien qu'en ne croyant pas à l'Évangile (c'est le cas des infidèles), c'est dire que les pécheurs ne font pas plus partie de l'Église que les infidèles. Cela est faux. Les pécheurs sont séparés de l'Église par l'excommunication et le schisme ou la profession d'une foi autre que la foi chrétienne, mais non poínt par le péché mortel en lui-même. Quesnel affirme la même erreur, I Joa., III, 6, lorsqu'il dit : « Par le péché, on s'arrache soi-même du corps de Jésus-Christ et l'on renonce à l'union que nous avons avec luí, comme ses membres. » C'est la doctrine même de Luther condamnée par le concile de Trente.

L'auteur de *La constitution Unigenitus avec des remarques*, p. 149, prétend que les jésuites ont fait condamner les sept propositions précédentes, parce qu'ils « n'aiment point á entendre parler de la distinction des justes et des pécheurs. Selon leurs principes, aujourd'hui un homme est pécheur, demain il se confesse et le voilà juste. Le même jour, il retombe et devient encore pécheur; le dimanche suivant, íl se confesse, et le voilà encore juste... Pourquoi donc cette distinction des justes et des pécheurs? Ils aiment mieux n'en faire qu'une classe, puisque ce sont les mêmes hommes qui sont justes et pécheurs, presqu'en même temps... Un juste ne perd pas si aisément la justice, s'il est vraiment juste, et, s'il a le malheur de la perdre, il ne la recouvre pas si aisément ». Il est inutile de faire remarquer ce qu'il y a d'erroné dans cette explication, où l'on trouve les thèses jansénistes sur les délais de la pénitence. La doctrine de l'Église, exposée par le concile de Trente, est plus simple : tous les baptisés sont membres de l'Église, à moins qu'ils n'en soient exclus par l'autorité légitime. Quesnel s'obstine à restreindre l'Église à la société des saints et des élus dont Jésus-Christ est le chef. Dès lors, il n'a point à redouter les condamnations unanimes des papes et des évêques, puisqu'il n'admet que l'assemblée des saints et des élus, dispersée çà et là, et inconnue au moins des hommes. D'ailleurs, il dira (prop. 91) qu'on ne sort point de l'Église, quand on est attaché à Dieu, à Jésus-Christ et à l'Église par la charité, même lorsqu'on en est banni par la méchanceté des hommes, qui n'appartiennent pas à la véritable Église.

79. Utile et necessarium est omni tempore, omni loco et omni personarum generi studere et cognoscere spiritum, pietatem et mysteria sacræ Scripturæ.	79. Il est utile et nécessaire en tout temps, en tous lieux, et à toutes sortes de personnes, d'étudier l'Écriture et d'en connaître l'esprit, la piété et les mystéres. I Cor., XIV, 5, éd. 1693 et 1699.
80. Lectio sacræ Scripturæ est pro omnibus.	80. La lecture de l'Écriture sainte est pour tout le monde. Act., VIII, 23, éd. 1693 et 1699.

Cette double proposition est en opposition avec la pratique de l'Église au cours des siècles, et elle réédite les erreurs de Wiclef, Jean Hus, Luther et Calvin; Quesnel y reprend les thèses d'Arnauld dans son écrit *De la lecture de l'Écriture sainte contre les paradoxes de M. Mallet*, l. III, c. VIII. La lecture de l'Écriture saínte n'est pas utíle à toutes sortes de personnes; elle peut même être pernicieuse à des personnes ignorantes et elle a été l'occasion de plusieurs erreurs; les hérétiques en ont souvent abusé. Cette lecture n'est point indispensable. Dans l'Ancien Testament, les prêtres avaient la mission d'expliquer l'Écríture au peuple; Jésus-Chríst n'a point donné son Évangile par écrit et ses Apôtres l'ont d'abord annoncé de vive voix; nulle part, dans la Tradition, il n'est question de cette lecture comme d'une condition de salut. Les fidèles peuvent connaître la doctrine chrétienne par d'autres moyens, qui sont plus á leur portée (prédication et instruction des pasteurs).

La lecture de l'Écriture est souhaitable pour les personnes capables d'en profiter, mais elle n'est indispensable que pour ceux qui sont chargés d'instruire les fidèles ou de combattre les ennemis de la religion. L'Église a toujours conseillé cette lecture, mais elle exerce sa surveillance, afin d'éviter les abus qu'on en pourrait faire. La bulle *Unigenitus* confirme cette conduite sage par la condamnation des principes dangereux soutenus par les jansénistes. Il est sage d'interdíre cette lecture aux personnes incapables de la comprendre ou mal disposées; certains livres ou certaines parties de livre ne doivent pas être permis á certaines personnes mal préparées. Pour que cette lecture soit vraiment profitable, il faut apporter une préparation particulière et certaines dispositions.

Si, cette lecture était nécessaire, ou même utile á tous, l'Église n'aurait pu interdire, comme elle l'a fait jadis, de lire la Bible en langue vulgaire. Il est vraiment singulier de dire, avec l'auteur de *La constitution*, p. 151 : « C'est un artifice des ennemis de l'Église de discréditer malignement cette lecture et de détourner les fidèles de lire les saints Livres, afin d'introduire, par ce moyen, l'ignorance dans l'Église et d'y faire plus facilement recevoir leurs corruptions et leur mauvaise doctrine, qui ne peut subsister avec la connaissance de la religion et de l'Évangile. »

81. Obscuritas sancta verbi Dei non est laicis ratio dispensandi seipsos ab ejus lectione.	81. L'obscurité sainte de la parole de Dieu n'est pas aux laïques une raison pour se dispenser de la lire. Act., VIII, 31, éd. 1693 et 1699.

Cette proposition suppose que les laïques sans distinction sont tenus de lire l'Écriture sainte. En fait, les emplois et les occupations des laïques ne leur permettent pas toujours de faire avec profit cette lecture; ils n'ont pas toujours le temps, ni la préparation suffisante pour pénétrer le sens de l'Écriture.

82. Dies dominicus a christianis debet sanctificari lectionibus pietatis et super omnia sanctarum	82. Le dimanche doit être sanctifié par des lectures de piété et surtout des saintes Écritures. C'est le lait du

Scripturarum. Damnosum est velle christianum ab hac lectione retrahere.

chrétien, et que Dieu même qui connaît son œuvre, lui a donné. Il est dangereux de l'en vouloir sevrer. Act., xv, 21, éd. 1693 et 1699.

La proposition de Quesnel affirme qu'il y a obligation de sanctifier le dimanche par la lecture de l'Écriture sainte et, par suite, on n'a nu besoin d'une permission pour faire cette lecture olbligatoire; D'ailleurs, le fidèle peut sanctifier le dimanche par d'autres moyens, par l'assistance à la messe et aux offices de l'Église, aux prières publiques el par des prières privées, par l'exercice de la charité chrétienne. Bref, la lecture de l'Écriture sainte n'est pas nécessaire pour sanctifier le dimanche. Cette proposition condamne encore la conduite de l'Église, qui a pu jadis interdire parfois cette lecture en langue vulgaire à certaines personnes; les ignorants et. les enfants ne peuvent faire cette lecture avec profit Il faut ajouter qu'à l'origine et pendant longtemps, les fidèles ne pouvaient que difficilement se procurer les Livres saints, alors peu répandus.

83. Est illusio sibi persuadere, quod notitia mysteriorum religionis non debeat communicari feminis, lectione sacrorum Librorum. Non ex feminarum simplicitate, sed ex superba virorum scientia, ortus est Scripturarum abusus et natæ sunt hæreses.

83. C'est une illusion de s'imaginer que la connaissance des mystères de la religion ne doive pas être communiquée à ce sexe par la lecture des Livres saints... Ce n'est pas de la simplicité des femmes, mais de la science orgueilleuse des hommes que sont nées les hérésies. Joa., iv, 26, éd. 1693 et 1699.

Quesnel fait cette remarque à propos des grandes vérités que Jésus révèle à la Samaritaine; mais la proposition est fausse en elle-même, car elle semble imposer aux femmes l'obligation de lire l'Écriture sainte. En fait, la science orgueilleuse des hommes a souvent donné naissance aux hérésies et ensuite la simplicité crédule des femmes a propagé ces hérésies. Souvent, des femmes ignorantes, aisément trompées et très difficiles à détromper, très capables de séduire, ont été les propagatrices des nouvelles hérésies. Les femmes, comme les hommes, doivent connaître la religion, mais les uns et les autres peuvent arriver à cette connaissance par des moyens plus pratiques et plus adaptés que la lecture de l'Écriture sainte.

84. Abripere e christianorum manibus novum Testamentum, seu eis illud clausum tenere, auferendo eis modum illud intelligendi, est illis Christi os obturare.

84. C'est fermer aux chrétiens la bouche de Jésus-Christ que de leur arracher des mains ce Livre saint ou de le leur tenir fermé, en leur ôtant le moyen de l'entendre. Matth., v, 2, éd. 1693 et 1699.

85. Interdicere christianis lectionem sacræ Scripturæ, præsertim Evangelii, est interdicere usum luminis filiis lucis et facere ut patiantur speciem quamdam excommunicationis.

85. Interdire la lecture de l'Écriture, et, particulièrement de l'Évangile, aux chrétiens, c'est interdire l'usage de la lumière aux enfants de la lumière et leur faire souffrir une espèce d'excommunication. Luc., xi, 33, éd. 1693 et 1699.

Jésus-Christ ne parle pas seulement par l'Écriture; il parle aussi par la Tradition, par l'Église, par les pontifes et les docteurs, par les livres pieux approuvés, par la prédication des pasteurs, par les instructions écrites. Donc interdire le Nouveau Testament, ce n'est pas fermer la bouche de Jésus-Christ, qui a d'autres moyens de nous instruire. Luc., xi. Quesnel ajoute qu'on arrive au même résultat désastreux, en ôtant le moyen d'entendre les Livres saints par la défense des versions en langue vulgaire. « Il n'appartient pas au pape, écrit l'auteur de *La constitution*, p. 156, de défendre ce que Dieu a commandé, qui est de lire les Livres saints. » Ainsi on condamne la pratique de l'Église et des conciles, qui à certains moments ont interdit les traductions en langue vulgaire, à cause des erreurs qu'y avaient répandues les protestants.

Cette interdiction n'est point une espèce d'excommunication, mais une sage précaution; c'est arrêter des aveugles au milieu des précipices où ils risquent de tomber. Bref, il y a des motifs raisonnables d'interdire la lecture des saints Livres, et il y a d'autres moyens, plus pratiques, de connaître la religion. Ces remarques sont tellement vraies que les commentateurs de Quesnel ont essayé d'atténuer ses propositions générales. L'auteur des *Réflexions sur les propositions de la constitution du 8 septembre 1713, qui regardent la lecture de l'Écriture sainte*, fait siennes les règles posées par les docteurs de Paris : 1. on doit joindre des explications plus simples; 2. certains livres doivent être ôtés à ceux qui en abusent; 3. les fidèles doivent lire l'Écriture avec humilité et dépendance des pasteurs; 4. les fidèles ne doivent pas mépriser les prédications et les instructions des pasteurs.

Observations sur les propositions 79-85 relatives à la lecture de l'Écriture sainte. Les jansénistes ont vivement attaqué la condamnation des propositions relatives à la lecture de l'Écriture sainte, parce qu'ils multipliaient les traductions en langue vulgaire, afin que tous les fidèles pussent faire cette lecture.

L'ouvrage anonyme intitulé *Analyse exacte et véritable de la doctrine contenue dans la constitution du 8 septembre 1713*, in-12, s. l., 15 janvier 1714, prétend que « la pratique et la doctrine des saints Pères est ouvertement condamnée par la bulle, que la discipline de l'Église de France est absolument renversée, sans qu'on ait consulté les évêques et sans qu'on se soit informé de ce qui convient aux besoins de nos Églises; par une telle décision, on cause un scandale capable d'éloigner les nouveaux réunis; enfin on fournit des armes aux hérétiques pour attaquer l'Église. Et on fait cela, alors que les jésuites donnent eux-mêmes des versions de l'Écriture, où ils exhortent les fidèles à cette lecture et ils font approuver ces versions par des évêques, qui déclarent que l'Écriture est le livre de tous les fidèles ».

Un autre écrit anonyme intitulé *Réflexions sur les propositions de la constitution du 8 septembre 1713, qui regardent la lecture de l'Écriture sainte*, datée du 6 décembre 1713 et 2ᵉ édition, corrigée et augmentée du 17 juillet 1714, in-12 de 72 pages, détaille des objections contre la bulle. Il rappelle que les protestants reprochent à l'Église de défendre aux fidèles la lecture de l'Écriture sainte, pour tenir le peuple dans l'ignorance, l'empêcher de découvrir les erreurs et les abus autorisés par l'Église et dans l'Église. Cependant les évêques exhortent à faire cette lecture. L'assemblée du clergé de 1655 ordonne de traduire en français toute l'Écriture, et cette traduction fut faite par le P. Amelote. Les remarques du P. Lallemand, jésuite, ont été recommandées par plusieurs archevêques et évêques, et il a toujours été reconnu en France qu'on peut faire des réserves aux décisions du concile de Trente et y apporter des modifications. D'ailleurs, d'après le P. Pallavicini, les Pères du concile ne voulurent rien prononcer sur l'usage de traduire et de lire l'Écriture. De plus, les saints Pères ont sans cesse recommandé la lecture de l'Écriture, comme le prouvent les nombreux textes cités par M. Arnauld, dans son ouvrage intitulé : *De la lecture de l'Écriture sainte contre les paradoxes de M. Mallet* (l. III, c. viii jusqu'à la fin de l'ouvrage). C'est dans l'Écriture enfin que les fidèles doivent apprendre leurs devoirs

envers Dieu et envers le prochain. « On ne doit user de réserve que par exception, à cause des dispositions de certaines personnes, ou en certaines circonstances. L'auteur examine ensuite et discute chacune des propositions condamnées et prend la défense des thèses de Quesnel, qu'il déclare absolument conformes à la doctrine des Pères, qui déplorent les conséquences de l'ignorance des Écritures. Si quelques conciles ont ôté la Bible de la main des fidèles, c'est que les traductions en vogue avaient été faites par des hérétiques, qui leur conseillaient de mépriser les explications données par les pasteurs et de juger par eux-mêmes. »

86. Eripere simplici populo hoc solatium jungendi vocem suam voci totius Ecclesiæ, est usus contrarius praxi apostolicæ et intentioni Dei.

86. Ravir au simple peuple la consolation d'unir sa voix à celle de toute l'Église, c'est un usage contraire à la pratique apostolique et au dessein de Dieu. I Cor., XIV, 16, éd. 1693 et 1699.

Sous prétexte d'unir la voix du peuple à celle de l'Église, Quesnel insinue, et, après lui, plusieurs jansénistes ont dit que les prêtres doivent dire la messe à haute voix, pour que les fidèles se joignent à eux et qu'ils doivent employer la langue vulgaire pour que les fidèles puissent les comprendre. L'office divin doit aussi être chanté en langue vulgaire. Ce sont des points de discipline qui sont des nouveautés dans l'Église, car l'Église romaine tout au moins a toujours employé la langue latine. Cette coutume est consacrée par le concile de Trente, sess. XXII, can. 9; le concile condamne ceux qui blâment l'usage de réciter le canon de la messe à voix basse et ceux qui affirment la nécessité de célébrer l'office divin en langue vulgaire et réprouvent l'usage de dire la messe et les offices dans une langue que le peuple ne comprend plus. Le Clergé de France, en 1660, interdit la traduction française du Missel romain et le pape Alexandre VII, le 12 janvier 1661, condamna cette traduction. On sait combien de nos jours les idées et la pratique ont changé à ce point de vue.

87. Modus plenus sapientia, lumine et caritate, est dare animabus tempus portandi cum humilitate et sentiendi statum peccati, petendi spiritum pænitentiæ et contritionis, et incipiendi, ad minus, satisfacere justitiæ Dei antequam reconcilientur.

87. C'est une conduite pleine de sagesse, de lumière et de charité, de donner aux âmes le temps de porter avec humilité et de sentir l'état du péché; de demander l'esprit de pénitence et de contrition et de commencer au moins à satisfaire à la justice de Dieu, avant que de les réconcilier. Act., IX, 9, éd. 1693 et 1699.

La proposition est générale et ne fait aucune exception même pour les âmes les mieux disposées; sans doute, Quesnel ne dit pas que cette règle découle de la nature du sacrement, mais il dit que cette conduite est pleine de sagesse et de charité; donc la conduite contraire est imprudente. Ainsi Quesnel renouvelle les erreurs d'Osma et de ses disciples, condamnées par le décret du 4 août 1479, et jette la suspicion sur la pratique de l'Église. L'Église veut qu'on refuse l'absolution aux âmes mal disposées; elle approuve qu'on diffère l'absolution à celles qui pourraient être mieux disposées, mais depuis fort longtemps elle donne l'absolution aux âmes bien disposées qui trouvent dans l'absolution un secours nouveau. Par conséquent, le délai dans l'absolution est accidentel et dépend de circonstances extrinsèques. L'Église aujourd'hui ne recommande le délai que lorsqu'elle le juge utile pour le pénitent; lorsque le pénitent est bien disposé, l'Église l'absout aussitôt, comme le Père de famille absout son fils prodigue et comme Jésus absout le bon larron.

Ajoutons que Quesnel semble ici contredire les propositions 38 et 44 : le pécheur non absous fera ses actes de pénitence en état de péché, donc commettra de nouveaux péchés.

88. Ignoramus quid sit peccatum et vera pœnitentia, quando volumus statim restitui possessioni bonorum illorum quibus nos peccatum spoliavit, et detrectamus separationis istius ferre confusionem.

88. On ne sait ce que c'est que le péché et la vraie pénitence, quand on veut être rétabli d'abord dans la possession des biens dont le péché nous a dépouillés, et qu'on ne veut point porter la confusion de cette séparation. Luc,, XVII, 11, éd. 1693 et 1699.

Dans cette proposition, Quesnel fonde le délai de l'absolution sur la nature du péché; le délai de l'absolution est nécessaire pour faire comprendre ce qu'est le péché; le délai est donc essentiel au sacrement de pénitence et l'absolution doit toujours être différée, puisque accorder l'absolution aussitôt après la confession, c'est ignorer ce qu'est le péché et ce qu'est la vraie pénitence. Quesnel blâme les pécheurs de vouloir être rétablis sans délai dans la possession des biens dont le péché les a dépouillés, mais n'est-il pas naturel, au contraire, que le pécheur veuille être réconcilié au plus tôt avec Dieu? L'absolution, pour être immédiate, n'est pas moins efficace et utile, quand elle est accompagnée, chez le pénitent, d'un vrai repentir. C'est bien connaître la nature du péché que de vouloir en être débarrassé le plus tôt possible, car, plus on sait ce qu'est le péché, plus on doit désirer en sortir par la grâce de l'absolution. Dès lors, le désir d'une prompte réconciliation avec Dieu, au lieu d'être la marque d'une fausse pénitence est le signe d'un véritable amour de Dieu.

Quesnel, en condamnant la pratique actuelle de l'Église, lui reproche d'ignorer la nature du péché, parce qu'elle conseille de ne pas différer l'absolution, lorsque le pénitent apporte les dispositions suffisantes.

89. Quartus decimus gradus conversionis peccatoris est quod, cum sit jam reconciliatus, habet jus assistendi sacrificio Ecclesiæ.

89. Le quatorzième degré de la conversion du pécheur est, qu'étant réconcilié, il a droit d'assister au sacrifice de l'Église. (Le texte de 1699 dit : il assiste au sacrifice). Luc., XV, 23, éd. 1693 et 1699.

Au sujet du retour de l'enfant prodigue, Quesnel étudie les quinze étapes de sa conversion. Cette analyse représente l'ordre de la pénitence et montre nettement la théorie archaïsante du jansénisme : le pécheur pénitent et converti, même après s'être confessé, n'a pas le droit d'assister à la messe, mais seulement après avoir accompli la pénitence et reçu l'absolution; alors seulement il est vraiment réconcilié et redevenu membre de l'Église. Le droit d'assister à la messe est attaché à cette réconciliation.

Cette proposition préconise la discipline ancienne, qui n'aurait été abolie que par un abus regrettable. En fait, depuis fort longtemps, la pratique de donner l'absolution après la confession et avant la pénitence, a été la plus commune.

La proposition de Quesnel est donc en opposition avec le concile de Trente, qui n'exclut de l'assistance à la messe que les criminels publics et notoires. Tous les autres fidèles, même les pécheurs, sont tenus d'assister à la messe le dimanche. Or, Quesnel suppose que c'est par une indulgence excessive que l'Église leur permet d'assister à la messe. Donc ces pécheurs pourraient légitimement se dispenser d'assister à la messe, car on n'est pas tenu d'user d'une simple permission.

Quesnel lui-même a corrigé la proposition de l'édition de 1693, mais elle se trouve reproduite dans de

nombreux exemplaires de l'édition de 1699 avec une correction qui maintient tout le sens de la proposition : le pécheur réconcilié assiste au sacrifice de l'Église, donc il n'y assistait pas auparavant.

90. Ecclesia auctoritatem excommunicandi habet, ut eam exerceat per primos pastores, de consensu, saltem præsumpto, totius corporis.	90. C'est l'Église qui a l'autorité de l'excommunication, pour l'exercer par les premiers pasteurs, du consentement au moins présumé de tout le corps. Matth., XVIII, 17, éd. 1693 et 1699.

Les douze dernières propositions de la bulle ont pour but, plus ou moins direct, de justifier la conduite de ceux qui avaient refusé de signer le Formulaire : ils ont le droit et le devoir de se soustraire à cette persécution et de regarder comme injustes les censures portées par l'Église contre ceux qui refusent de s'y soumettre.

Les propositions 90-93 renferment quatre erreurs sur le gouvernement de l'Église et rééditent les thèses de Richer, à savoir que l'Église exerce l'autorité par les premiers pasteurs, mais avec le consentement, au moins présumé, de tout le corps de l'Église; le pouvoir des clefs appartient immédiatement non aux évêques, mais à l'assemblée des fidèles.

La proposition 90 est la thèse même de Richer, dans son *Traité de la puissance ecclésiastique et politique.* D'après Richer, la juridiction ecclésiastique appartient principalement, proprement et essentiellement à l'Église seule; le pape et les évêques n'exercent cette juridiction que comme des ministres, des instruments et de simples exécuteurs. L'Église comprend tout l'ordre hiérarchique, dont font partie les prêtres, au moins ceux qui ont charge d'âmes. L'évêque ne reçoit sa juridiction que du peuple et du concours du clergé. Ainsi l'Église est distinguée des premiers pasteurs, qui exercent l'autorité; les évêques n'ont que l'exercice de la juridiction et cet exercice dépend du consentement, au moins présumé, de tout le corps. Dès lors, le pape ne peut validement excommunier et retrancher de l'Église, sans le consentement du corps des fidèles qui la composent.

La proposition 90 affirme et suppose les thèses suivantes qui sont le pur richérisme : 1. La juridiction n'a point été donnée aux apôtres et à leurs successeurs, mais à la société des fidèles; les évêques ne sont que les ministres de cette juridiction. — 2. La propriété des clefs appartient au corps des fidèles, en tant qu'il comprend les prêtres, les laïcs, les femmes, et c'est de ce corps ainsi constitué que les évêques reçoivent le pouvoir d'exercer la juridiction dans toute l'Église. — 3. Les évêques ne sont que les ministres de ce corps. — 4. Le consentement formel, ou du moins présumé, est nécessaire pour rendre valide le jugement des premiers pasteurs.

Quesnel a repris la même thèse dans un autre endroit des *Réflexions morales*, quand il commente I Cor., v, 4 : « La puissance et l'autorité de punir et d'excommunier y réside (dans l'Église); elle est donnée au corps avec dépendance du chef; elle est exercée par le chef pour et au nom du corps entier de l'Église et de son chef invisible; c'est-à-dire par son autorité, dans son esprit et selon ses intentions, en sa personne et comme il le ferait lui-même. C'est un abus étrange de le faire en maître, par passion et par caprice et par des vues particulières, au lieu de le faire en pasteur de l'Église et en vicaire de Jésus-Christ et en suivant leurs règles. » Dans *Vains efforts*, art. x, n. 19, Quesnel explique qu'un évêque ne peut prononcer une sentence d'excommunication, sans présumer que l'Église y consent, car s'il ne le présumait pas, ce ne pourrait être que parce qu'il croirait sa sentence contraire aux règles de l'Église, contraire à son esprit, contraire au jugement que Dieu en porte au ciel...; en un mot, c'est qu'il la croirait injuste.

91. Excommunicationis injustæ metus nunquam debet nos impedire ab implendo debito nostro... Nunquam eximus ab Ecclesia, etiam quando hominum nequitia videmur ab ea expulsi, quando Deo, Jesu Christo, atque ipsi Ecclesiæ per caritatem affixi sumus.	91. La crainte d'une excommunication injuste ne nous doit jamais empêcher de faire notre devoir... On ne sort jamais de l'Église, lors même qu'il semble qu'on en soit banni par la méchanceté des hommes, quand on est attaché à Dieu, à Jésus-Christ et à l'Église même par la charité. Joa., IX, 23, éd. 1693 et 1699.

La proposition complète de Quesnel ajoute que l'excommunication « ne nuit à celui qui en est frappé, que lorsqu'il s'en est rendu digne, et elle retombe sur ceux qui l'en frappent, lorsqu'ils le font injustement ». La condamnation de la proposition 91 est celle qui provoqua le plus de polémiques, parmi les théologiens et surtout devant le Parlement, qui y découvrit une grave atteinte aux libertés de l'Église gallicane. Le but de Quesnel n'est pas douteux : il veut justifier le refus de signer le Formulaire, qu'il rend odieux et méprisable, en parlant des excommunications injustes. Prise dans le sens de l'auteur, la proposition est certainement fausse, car par « excommunication injuste », Quesnel entend les censures déjà portées contre les défenseurs de Jansénius, contre son propre livre des *Réflexions*, et par « devoir », il entend l'obligation de soutenir cette doctrine et de refuser de signer les condamnations et les Formulaires (prop. 92-98) dans lesquelles il est question de persécutions supportées par les amis de Jansénius. C'est un devoir de refuser la signature, donc l'excommunication attachée à ce refus est *injuste* et ne doit pas empêcher de faire son devoir, c'est-à-dire, de refuser la signature. Quesnel veut justifier les prêtres qui, au mépris des censures portées contre eux, exercent des fonctions qui leur sont interdites, qui couvrent leur rebellion contre le Formulaire et contre la puissance ecclésiastique laquelle en exige la signature, sous des apparences de devoir, de sainteté, de charité, de martyre, qui s'efforcent enfin d'expliquer leur conduite par des appréciations injustes sur les supérieurs qui ont porté les censures. Quesnel lui-même écrit (Act., IV, 11) : « Il n'arrive que trop souvent que les membres les plus saints et les plus étroitement unis à l'Église sont regardés et traités comme indignes d'y être ou comme en étant déjà séparés. Mais le juste vit de la foi, et non point de l'opinion des hommes. »

Prise en elle-même, la proposition est fausse dans sa généralité. Il y a deux sortes de devoirs : des devoirs essentiels prescrits par la loi naturelle ou la loi divine positive, le culte de Dieu par exemple. En aucun cas, on ne peut omettre ces devoirs sans commettre une faute. La crainte d'une excommunication injuste ne saurait empêcher de remplir ces devoirs. Mais il y a d'autres devoirs que l'Église impose et dont l'Église peut dispenser et qu'elle peut même interdire. Ainsi un évêque peut défendre, sous peine d'excommunication, à un curé d'administrer les sacrements dans sa paroisse, s'il le juge nécessaire. Après l'ordonnance de l'évêque, le curé peut et même doit omettre son devoir pastoral, et il est certain qu'il pécherait gravement, en administrant les sacrements, car lorsqu'un supérieur commande, dans l'étendue de ses pouvoirs, on est tenu en conscience de lui obéir, dès qu'on le peut sans péché. Dans ce cas, la crainte d'une excommunication même injuste doit empêcher de remplir son devoir. Sans doute, lorsque l'excommunication est notoirement injuste et procède d'une erreur certaine, elle ne saurait obliger, car elle est évi-

demment nulle; mais la crainte d'une excommunication dont l'injustice est incertaine doit nous empêcher de remplir des devoirs qui ne sont pas essentiels.

D'une manière générale, on doit craindre et respecter les censures de l'Église, respecter l'autorité des évêques, même quand ceux-ci abusent de leur autorité. Hors les cas d'une excommunication notoirement injuste, les fidèles ne doivent pas se fier à leur propre jugement, pour décider si la censure est juste ou non; dans le doute, la présomption est toujours en faveur de l'autorité. Un fidèle n'a pas le droit de se révolter contre une censure même injuste, sous prétexte de remplir un devoir prescrit par l'autorité ecclésiastique (pour un laïc, faire ses pâques; pour un prêtre, célébrer la messe), lorsque cela est interdit par l'autorité légitime, mais il a le droit de faire connaître son cas, afin d'arriver à faire constater l'injustice de la censure.

La proposition de Quesnel n'est pas seulement fausse dans sa généralité, elle est encore très dangereuse en pratique, car elle fait le fidèle juge de la justice ou de l'injustice de l'excommunication; on regardera comme injuste la censure qui déplaît; des particuliers, par ignorance, par entêtement, par passion, seront amenés à déclarer injustes les censures dont on les menace et ainsi à mépriser les censures des supérieurs et à faire des actes défendus, sous prétexte que la défense n'est pas raisonnable.

D'ailleurs, Quesnel a encore aggravé sa doctrine, dont le but est de minimiser les censures de l'Église, qu'il déclare injustes, dès qu'elles atteignent ses partisans : les chrétiens injustement excommuniés ont la consolation qu'ils n'en sont que plus intimement et plus fortement unis et attachés à l'Église. « Ceux qui séparent d'eux des gens de bien par une excommunication très injuste, s'excommunient eux-mêmes, en se séparant de la communion des saints, et les unissent davantage à Jésus-Christ, en les rendant conformes à lui. » Joa., IX, 34.

La doctrine de l'Église est bien plus raisonnable : une personne excommuniée injustement, n'est pas intérieurement séparée de l'Église...; mais elle est obligée, par le respect qu'elle doit aux censures de l'Église et pour éviter le scandale, de se comporter extérieurement comme si elle était véritablement excommuniée, à moins que l'excommunication ne soit manifestement injuste et nulle, et qu'elle puisse être négligée sans scandale. Dans aucun cas, la personne excommuniée ne peut décider elle-même que l'excommunication est injuste, et l'inférieur ne saurait être juge de la justice d'une censure; la présomption est toujours en faveur du supérieur.

92. Potius pati in pace excommunicationem et anathema injustum, quam prodere veritatem, est imitari sanctum Paulum : tantum abest, ut sit erigere se contra auctoritatem aut scindere unitatem.	92. C'est imiter saint Paul que de souffrir en paix l'excommunication et l'anathème injuste, plutôt que de trahir la vérité, loin de s'élever contre l'autorité, ou de rompre l'unité. Rom., IX, 3, éd. 1693 et 1699.

Le principal vice de cette proposition est d'inspirer pour les censures de l'Église une indifférence qui va jusqu'au mépris et de supposer un cas qui ne peut se produire sans compromettre l'infaillibilité de l'Église, à savoir qu'en ce qui concerne la foi et la vérité, le fidèle peut se trouver sans défense, dans l'Église, contre une excommunication injuste et, par conséquent, se trouver dans la nécessité de la souffrir en paix. D'autre part, la maxime est fausse et pernicieuse en elle-même, car elle affirme, sans distinction et sans nuance, qu'on doit souffrir en paix toute excommunication injuste. Or, saint Thomas dit avec raison qu'en ce cas, on doit ou bien obéir à la sentence avec humilité — et cela est fort méritoire — ou bien demander l'absolution à celui qui a porté la sentence, ou bien recourir à un juge supérieur pour faire réformer la sentence injuste. Se voir privé des sacrements, sans essayer de se justifier et laisser ainsi subsister le scandale, sans rien faire pour le faire cesser, n'est-ce pas encourir le reproche du concile de Trente (sess. XXV, c. III, *De reform.*) qui recommande de procéder contre celui qui reste tranquillement, pendant un an, sous l'excommunication, comme on procède contre un homme suspect d'hérésie?

Quesnel conseille de souffrir plutôt que de « trahir la vérité », mais c'est qu'il s'agit dans ce cas, d'une question de doctrine, et le cas paraît tout à fait impossible, où l'on se trouve dans l'alternative de souffrir une excommunication injuste ou de trahir la vérité, car dans les causes personnelles il ne s'agit pas de trahir la vérité ou de rompre l'unité. Pour comprendre ces expressions, il faut se rappeler que, pour Quesnel, « trahir la vérité », c'est sans doute condamner le jansénisme qui est « la vérité ». Au fond, Quesnel veut dire : il faut vivre en paix et ne rien faire pour être absous d'une excommunication qu'on déclare injuste, afin de ne pas condamner la doctrine janséniste.

Dans la lettre écrite le 5 février 1714 aux prélats absents de Paris pour les engager à publier un mandement uniforme, le cardinal de Rohan met ce point en relief : « On conseille à ces enfants rebelles de ne pas appréhender les excommunications et de persister dans leur désobéissance. On ne parle sur cela que de persécutions, d'injustice, d'entêtement, d'obstination de la part des pasteurs... C'est la vérité qui est persécutée dans la personne de ses prédicateurs et de ses disciples. On ose donner ce nom à ceux que l'Église juge dignes de ses censures, pour ne vouloir pas obéir à ses décisions et ce qu'elle a si justement ordonné contre eux par la signature du Formulaire, c'est ce qu'on appelle dominer sur la foi des fidèles, multiplier les occasions de parjures, dresser des pièges aux fidèles et aux ignorants, être contraires à l'esprit de Dieu et à la doctrine de Jésus-Christ... Étranges excès. »

93. Jesus quandoque sanat quæ præceps primorum pastorum festinatio infligit sine ipsius mandato; Jesus restituit quod ipsi inconsiderato zelo rescindunt.	93. Jésus guérit quelquefois les blessures que la précipitation des premiers pasteurs fait sans son ordre. Il rétablit ce qu'ils retranchent par un zèle inconsidéré. Joa., XVIII, 11, éd. 1693 et 1699.

Le but évident de cette proposition est de critiquer la conduite de l'Église et des pasteurs. Il peut arriver que des pasteurs retranchent injustement du corps de l'Église des fidèles qui ne le méritent pas. A ces membres ainsi injustement excommuniés, Jésus-Christ accorde des grâces intérieures, car ils font toujours partie de l'âme de l'Église, mais, pour que le fidèle excommunié puisse être de nouveau incorporé, le ministère extérieur et visible de l'Église est nécessaire. Il est donc faux que, par lui-même et sans le ministère de l'Église, Jésus-Christ guérisse les blessures faites injustement par les premiers pasteurs : il faut l'intervention de l'Église visible, bien que Jésus n'approuve point la précipitation et le zèle inconsidéré des pasteurs. Bref, ou bien l'excommunication est nulle; dans ce cas, il n'y a pas de blessure. Ou bien l'excommunication est douteuse, et l'excommunié ne peut être rétabli dans la société extérieure et réincorporé, sans l'intervention des premiers pasteurs.

La proposition de Quesnel est téméraire et injurieuse, car elle accuse l'Église d'un zèle intempestif et elle encourage les fidèles à se faire les juges des sentences de l'Église et à mépriser les excommuni-

cations; elle renferme une erreur par rapport à la constitution et au gouvernement de l'Église.

Les quatre dernières propositions de Quesnel prêchent la révolte contre l'Église : la proposition 90 détruit le pouvoir réel de l'Église; la proposition 91 encourage l'excommunié à continuer ses fonctions, malgré la censure; la proposition 92 conseille de souffrir en paix, c'est-à-dire avec indifférence, les censures; la proposition 93 affirme que l'excommunié peut être réincorporé dans l'Église, sans le ministère des pasteurs.

94. Nihil pejorem de Ecclesia opinionem ingerit ejus inimicis, quam videre illic dominatum exerceri supra fidem fidelium et foveri divisiones propter res, quæ nec fidem lædunt nec mores.

94. Rien ne donne une plus mauvaise opinion de l'Église à ses ennemis, que d'y voir dominer sur la foi des fidèles, et y entretenir des divisions pour des choses qui ne blessent ni la foi ni les mœurs. Rom., XIV, 16, éd. 1693 et 1699.

Cette proposition est injurieuse pour l'Église que Quesnel accuse de donner mauvaise opinion d'elle-même, de dominer sur la foi des fidèles et d'entretenir parmi eux des divisions pour des choses insignifiantes. En fait, Quesnel reproche à l'Église d'avoir condamné le jansénisme, lequel n'intéresse ni la foi ni les mœurs, alors que l'Église affirme le contraire par ses condamnations répétées. Obliger les fidèles à croire les vérités contraires au jansénisme et enseignées par l'Église, ce n'est point exercer une domination sur la foi des fidèles, mais empêcher les novateurs d'exercer leur domination et de répandre leurs erreurs parmi les fidèles ignorants. S'il y a des divisions, ne viennent-elles pas des jansénistes, qui refusent de se soumettre à l'autorité légitime?

95. Veritates eo devenerunt, ut sint lingua quasi peregrina pleris christianis, et modus eas prædicandi est veluti idioma incognitum; adeo remotus est a simplicitate apostolorum, et supra communem captum fidelium; neque satis advertitur, quod hic defectus sit unum ex signis maxime sensibilibus senectutis Ecclesiæ et iræ Dei in filios suos.

95. Les vérités sont devenues comme une langue étrangère à la plupart des chrétiens; et la manière de les prêcher est comme un langage inconnu, tant elle est éloignée de la simplicité des apôtres, et au dessus de la portée du commun des fidèles; et on ne fait pas réflexion que ce déchet est une des marques les plus sensibles de la vieillesse de l'Église, et de la colère de Dieu sur ses enfants. I Cor., XIV, 21, éd. 1693 et 1699.

Cette proposition est calomnieuse pour l'Église tout entière; on reproche aux fidèles de ne plus entendre les vérités de la religion et aux pasteurs de ne plus les enseigner convenablement; l'Église tout entière est tombée dans la sénilité et est devenue comme l'objet de la colère de Dieu; dans son ensemble, l'Église est livrée à l'erreur et à l'ignorance, puisque les vérités de la religion sont devenues comme une langue étrangère et inintelligible à la plupart des chrétiens, parce qu'elles ne leur sont plus prêchées d'une manière assez claire et d'une manière apostolique. C'est donc nier l'infaillibilité et l'indéfectibilité de l'Église, et, par suite, déclarer que Jésus-Christ n'a pas tenu les promesses faites à ses apôtres. Quesnel insinue que, seuls, les jansénistes ont conservé la vérité, parce qu'ils ont gardé la vraie manière de prêcher la parole de Dieu et d'expliquer les vérités divines avec la simplicité des apôtres et dans un langage qui soit à la portée des fidèles. Dans sa Réponse à Raconis, évêque de Lavaur, en 1644, Arnauld avait déjà intitulé ses deux chapitres : la vieillesse de l'Église et l'Église finissante.

Ici les jansénistes ne peuvent pas dire, comme ils le font pour les propositions précédentes, que Quesnel n'attaque que les pasteurs infidèles à leurs devoirs, ceux qui entretiennent les divisions, ceux qui usent d'un zèle inconsidéré, car les propositions sont absolument générales et semblent énoncer un fait : les vérités sont devenues comme une langue étrangère; elles sont prêchées dans une langue inconnue et inintelligible au commun des fidèles.

96. Deus permittit ut omnes potestates sint contrariæ prædicatoribus veritatis, ut ejus victoria attribui non possit, nisi divinæ gratiæ.

96. Dieu permet que toutes les puissances soient contraires aux prédicateurs de la vérité, afin que la victoire ne puisse être attribuée qu'à sa grâce. Act., XVII, 8, éd. 1693 et 1699.

Cette proposition est injurieuse et outrageante pour les puissances séculières et ecclésiastiques, qui sont déclarées contraires aux prédicateurs de la vérité; donc ceux-ci doivent s'élever contre ces puissances, afin de remplir leur mission : les particuliers doivent résister à l'Église et à l'État, qui les condamnent. D'autre part, Dieu n'a jamais permis — c'est sa promesse formelle — que la puissance ecclésiastique, établie par lui, ait été, dans son ensemble, contraire à la vérité. Par suite, la proposition serait condamnable, même si elle n'exprimait qu'une simple hypothèse; or elle exprime ici un fait : Dieu « permet ». Il est facile de voir l'application que Quesnel veut faire de sa maxime : les jansénistes sont évidemment les prédicateurs de la vérité, persécutés par les deux puissances, par une permission divine, afin que leur victoire ne puisse être attribuée qu'à la grâce de Dieu.

Ajoutons que la souffrance et les persécutions qu'on supporte ne prouvent pas avec une certitude absolue, la vérité de la cause que l'on défend, comme l'insinue Quesnel. On ne doit pas céder à la violence et abandonner la vérité mais, d'autre part, on ne doit pas rendre méprisables les sentences des premiers pasteurs, en les présentant comme des persécuteurs de la vérité et de la justice, et cela par la permission de Dieu, qui voudrait, par ce moyen, manifester la toute puissance de sa grâce.

97. Nimis sæpe contingit membra illa, quæ magis sancte ac magis stricte unita Ecclesiæ sunt, respici atque tractari tanquam indigna ut sint in Ecclesia, vel tanquam ab ea separata. Sed justus vivit ex fide, et non ex opinione hominum.

97. Il n'arrive que trop souvent que les membres le plus saintement et le plus étroitement unis à l'Église, sont regardés et traités comme indignes d'y être, ou comme en étant déjà séparés; mais le juste vit de la foi de Dieu, et non pas de l'opinion des hommes. Act., IV, 11, éd. 1693 et 1699.

Il peut arriver parfois — mais c'est une exception — qu'un homme saint et innocent soit censuré par l'Église; mais c'est un cas rare, qui n'autorise pas un particulier à mépriser les censures de l'Église, comme l'insinue la proposition de Quesnel, laquelle affirme que « trop souvent » les membres les plus saints sont indignement traités par l'Église. On rend odieuse l'autorité de l'Église et on légitime la révolte et la désobéissance des fidèles qui, s'estimant innocents, ne se soumettent pas aux décisions de l'Église. Sans doute, pour Quesnel, les membres les plus étroitement unis à l'Église, ce sont évidemment les jansénistes, tous gens saints et sans reproche, et cependant regardés et traités par le pape, les évêques et l'Église, comme indignes d'être membres de l'Église.

Quesnel ajoute : « Le juste vit de la foi et non de l'opinion des hommes », et il conclut que le juste ne doit pas s'inquiéter des censures de l'Église, sans doute parce que ces censures ne sont qu'une opinion humaine, et voilà une erreur redoutable. Lorsque

l'Église condamne une doctrine, elle n'exprime pas seulement une opinion humaine, dont la conscience pourrait ne pas tenir compte, mais la vérité, à laquelle tout fidèle doit croire, s'il veut rester catholique.

98. Status persecutionis et pœnarum, quas quis tolerat, tanquam hæreticus, flagitiosus et impius, ultima plerumque probatio est, et maxime meritoria, utpote quæ facit hominem magis conformem Jesu Christo.	98. L'état d'être persécuté et de souffrir comme un hérétique, un méchant, un impie, est ordinairement la dernière épreuve et la plus méritoire, comme celle qui donne plus de conformité à Jésus-Christ. Luc., XXII, 37, éd. 1693 et 1699.

Cette proposition est un encouragement aux jansénistes déjà condamnés : ils s'arrogent ainsi le droit d'apprécier leur condamnation et de se regarder comme les martyrs de la persécution de l'Église qui les a condamnés. C'est une maxime empruntée aux calvinistes, qui, en France, se consolaient les uns les autres, au moment des premières condamnations. L'auteur du *Quatrième gémissement*, p. 111, en fait l'application au P. Quesnel lui-même. D'ailleurs, il ne suffit pas d'être persécuté, pour être conforme à Jésus-Christ; il faut être persécuté « pour la justice ». Matth., V, 10. Quesnel appelle martyre ce qui n'est qu'entêtement et obstination, opiniâtreté pour des opinions personnelles. De plus, on ne saurait dire que cette épreuve est en soi la plus méritoire ordinairement, comme si ce genre de persécution était commun et *ordinaire?* N'est-ce pas encourager le mépris des censures de l'Église et insinuer qu'un grand nombre de fidèles sont injustement condamnés et persécutés par elle?

99. Pervicacia, præventio, obstinatio in nolendo aut aliquid examinare, aut agnoscere se fuisse deceptum, mutant quotidie,quoad multos, in odorem mortis, id quod Deus in sua Ecclesia posuit ut in ea esset odor vitæ; v. g. bonos libros, instructiones, sancta exempla etc.	99. L'entêtement, la prévention, l'obstination à ne vouloir ni rien examiner, ni reconnaître qu'on s'est trompé, changent tous les jours en odeur de mort à l'égard de bien des gens ce que Dieu a mis dans son Église pour y être une odeur de vie : livres, instructions, exemples. II Cor., II, 16, éd. 1693 et 1699.

Voilà une autre accusation grave portée contre l'Église. D'ailleurs, la proposition, prise en elle-même et indépendamment de l'application faite à l'Église, est fausse et dangereuse; c'est aux pasteurs d'examiner les livres et les instructions et de dire le jugement qu'il faut porter. De plus, Qnesnel regarde les faits qu'il critique comme ordinaires et communs (souvent, ordinairement, tous les jours, à l'égard de bien des gens); or, il est faux que tous les jours, les bons livres et les saintes instructions sont regardés comme de mauvais écrits, parce que les pasteurs s'obstinent à ne pas vouloir les examiner, à ne pas vouloir reconnaître qu'ils se sont trompés. Aux yeux de ceux qui sont condamnés, ce sont toujours les juges qui ont tort. Parler ainsi, c'est jeter le discrédit sur tous les jugements de l'Église et encourager les fidèles à ne tenir aucun compte des censures de l'Église.

100. Tempus deplorabile, quo creditur honorari Deus, persequendo veritatem ejusque discipulos. Tempus hoc advenit... Haberi et tractari a religionis ministris, tanquam impium et indignum omni commercio cum Deo, tanquam membrum putridum, capax corrumpendi omnia in societate sanctorum, est hominibus piis morte corporis mors terribilior. Frustra quis sibi blanditur de suarum intentionum puritate et zelo quodam religionis, persequendo flamma ferroque viros probatos, si propria passione est excæcatus aut abreptus aliena, propterea quod nihil vult examinare. Frequenter credimus sacrificare Deo impium et sacrificamus diabolo Dei servum.	100. Temps déplorable, où on croit honorer Dieu en persécutant la vérité! Ce temps est venu... Etre regardé et traité par ceux qui en sont les ministres (de la religion) comme un impie, indigne de tout commerce avec Dieu, comme un membre pourri, capable de tout corrompre dans la société des saints, c'est pour les personnes pieuses une mort plus terrible que celle du corps. En vain on se flatte de la pureté de ses intentions en poursuivant des gens de bien à feu et à sang, si on est aveuglé par sa propre passion ou emporté par celle des autres, faute de vouloir rien examiner. On croit souvent sacrifier à Dieu un impie et on sacrifie au diable un serviteur de Dieu. Joa., XVI, 2, éd. 1693 et 1699.

Ce texte est la critique passionnée de tout ce qui a été fait contre le jansénisme, par le pape et les évêques, car tous les verbes sont au présent et la persécution violente dont il est question sévit en ce moment même : la vérité et ceux qui la défendent sont persécutés par les ministres de l'Église, chargés officiellement de la représenter, et ceux-ci persécutent, parce qu'ils sont aveuglés par leurs propres passions ou emportés par les passions des autres. L'Église, par ses ministres, poursuit ces vrais serviteurs de Dieu comme des impies et les sacrifie au diable; les gens de bien sont persécutés à feu et à sang par les ministres de la religion. Ces accusations injustes légitiment toutes les révoltes contre l'autorité hiérarchique de l'Église; ce n'est pas ainsi qu'agissaient les premiers chrétiens persécutés.

101. Nihil spiritui Dei et doctrinæ Jesu Christi magis opponitur quam communia facere juramenta in Ecclesia; quia hoc est multiplicare occasiones perjurandi, laqueos tendere infirmis et idiotis, et efficere ut nomen et veritas Dei aliquando deserviant consilio impiorum.	101. Rien n'est plus contraire à l'esprit de Dieu et à la doctrine de Jésus-Christ que de rendre communs les serments dans l'Église, parce que c'est multiplier les occasions de parjures, dresser des pièges aux faibles et aux ignorants, et faire quelquefois servir le nom et la vérité de Dieu aux desseins des méchants. Matth., V, 37, éd. 1693 et 1699.

Immédiatement avant la proposition condamnée, se lisent les mots suivants : « la simplicité se trouve ordinairement avec la vérité... L'abus du jurement vient ou de la défiance de celui qui l'exige, ou de la malice de celui de qui on l'exige, ou de légèreté, d'irrévérence; la sagesse, la probité et la religion remédieraient à tout. Rien n'est plus contraire, etc. ». Quesnel critique ici le serment exigé pour la signature du Formulaire et il a raison de dire que l'Église demande le serment parce qu'elle redoute la malice de ceux de qui elle l'exige, car elle n'a guère confiance en leur sincérité. Le serment est légitime, quand il s'agit de terminer des contestations importantes; c'est un moyen efficace de découvrir les hérétiques... L'Église exigeait le serment pour la signature du Formulaire, afin de détruire le jansénisme. Voilà le serment dont se plaint Quesnel, parce que ce serment permet à l'Église de trouver les jansénistes.

Les huit dernières propositions de la bulle renferment de graves calomnies contre l'Église; Quesnel s'y érige en censeur de l'Église, et elles sont propres à entretenir la désobéissance et la révolte qu'elles encouragent sous le nom de patience dans la persécution; elles visent à faire supposer qu'il y a une persécution dont les jansénistes sont les victimes et les martyrs.

Telle est la bulle *Unigenitus* qui condamne « toutes et chacune des propositions ci-dessus rapportées, comme étant respectivement fausses, captieuses, malsonnantes, capables de blesser les oreilles pieuses, scandaleuses, pernicieuses, téméraires, injurieuses à l'Église et à ses usages, outrageantes, non seulement

pour elle, mais pour les puissances séculières, séditieuses, impies, blasphématoires, suspectes d'hérésie, sentant l'hérésie, favorables aux hérétiques, aux hérésies et aux schismes, erronées, approchant de l'hérésie, et souvent condamnées, enfin comme hérétiques et comme renouvelant diverses hérésies, principalement celles qui sont contenues dans les fameuses propositions de Jansénius, prises dans le sens auquel elles ont été condamnées ». Après cette longue énumération de notes théologiques, qui condamnent respectivement les cent une propositions, la bulle ajoute : « Au reste, par la condamnation expresse et particulière que nous faisons des susdites propositions, Nous ne prétendons nullement approuver ce qui est contenu dans le reste du même livre, d'autant plus que, dans le cours de l'examen que Nous en avons fait, Nous y avons remarqué plusieurs autres propositions, qui ont beaucoup de ressemblance et d'affinité avec celles que Nous venons de condamner, et qui sont toutes remplies des mêmes erreurs. De plus, Nous y en avons trouvé beaucoup d'autres qui sont propres à entretenir la désobéissance et la rébellion qu'elles veulent insinuer insensiblement sous le faux nom de patience chrétienne, par l'idée chimérique qu'elles donnent aux lecteurs d'une persécution qui règne aujourd'hui. » Elle condamne aussi le livre, parce que souvent il altère le texte du Nouveau Testament et qu'il est « conforme en beaucoup d'endroits à une traduction dite de Mons, qui a été censurée depuis longtemps » et le texte « est différent et s'éloigne en diverses façons de la version Vulgate, qui est en usage dans l'Église depuis tant de siècles, et qui doit être regardée comme authentique par toutes les personnes orthodoxes ».

III. L'agitation autour de la bulle. — 1° *De la mort de Louis XIV à la mort de Noailles* (1715-1729). — 1. *Sous Clément XI.* — Les procédures qui préparèrent l'acceptation de la bulle n'épuisèrent pas l'ardeur des polémiques. Après la mort de Louis XIV, l'opposition reprit plus vive que jamais, d'autant plus que le régent parut d'abord favoriser le jansénisme. Neuf évêques seulement, à l'assemblée du clergé, avaient refusé d'accepter la bulle mais, dirent les jansénistes, c'était l'élite des évêques. « C'était la partie la plus éclairée et la plus instruite du haut clergé, tandis que les autres prélats, qui avaient à leur tête Rohan, n'étaient que des créatures d'antichambre, des fanatiques, des énergumènes, des politiques, des peureux, des méprisés, bref, une majorité ignorante et servile. » Voilà comment étaient jugés les évêques acceptants! Ils étaient le nombre, mais l'opposition représentait la qualité. D'ailleurs, les évêques présents à l'assemblée, ceux qui avaient ajouté leur voix après l'assemblée et les évêques étrangers avaient tout accepté sans examen préalable, les yeux fermés, car, étant convaincus de l'infaillibilité pontificale et Rome ayant parlé, comment auraient-ils osé examiner la bulle avant de la recevoir? Au contraire, les opposants avaient examiné la constitution, et c'est après cet examen personnel qu'ils avaient, en connaissance de cause, refusé leur adhésion.

A la tête des opposants, était le cardinal de Noailles, archevêque de Paris; il était leur chef par son titre de cardinal et par sa situation dans le royaume; en fait, il était à la remorque des plus audacieux et des plus entreprenants qui le manœuvrèrent constamment jusqu'à sa mort en 1729, et l'empêchèrent de faire des démarches qui auraient compromis la cause.

Le régent, de concert avec le cardinal de Rohan, essaya, dès 1715, de concilier les évêques de France et de négocier à Rome, par l'intermédiaire de l'ambassadeur officiel, le cardinal de la Trémoille, et d'envoyés plus ou moins secrets, comme le P. Lafitau, l'abbé Chevalier, l'abbé de Tencin; en même temps, il favorisait les jansénistes et il plaçait Noailles à la tête du Conseil de conscience. Mais l'accord se révéla bientôt impossible; l'entente n'existait pas, même entre les opposants : quelques-uns, comme les évêques de Montpellier, de Senez, de Boulogne, regardaient la bulle comme essentiellement mauvaise, donc absolument inacceptable, tandis que la plupart des autres opposants étaient prêts à la recevoir, pourvu qu'on donnât des explications. La division ne régnait pas seulement dans l'épiscopat : à la Sorbonne, les assemblées étaient toujours fort houleuses et les moindres incidents dégénéraient en batailles rangées; ainsi l'élection d'un syndic, pour remplacer Le Rouge, en 1715, fut l'occasion de paroles très violentes. A Rome, on pensa un moment à enlever à la Sorbonne tous ses anciens privilèges. D'autres facultés, entre autres les facultés de Nantes et de Reims, furent aussi fort agitées. Enfin, les Parlements, au nom des maximes du royaume et des libertés de l'Église gallicane, intervinrent pour défendre les droits de l'épiscopat et des facultés contre les « prétentions de Rome ».

Le régent engagea des négociations avec Rome, afin d'obtenir des explications qui pourraient satisfaire les opposants, mais le pape mécontent de la conduite des évêques à l'assemblée du clergé, mécontent de l'*Instruction pastorale* de Noailles, en date du 25 février 1714, mécontent de la Sorbonne et des arrêts du Parlement, n'était pas disposé à donner des explications; il refusa leurs bulles à des évêques nommés, afin de ne pas grossir le nombre des opposants. L'abbé Bossuet, neveu de l'évêque de Meaux, celui-là même qui avait intrigué à Rome pour obtenir la condamnation des *Maximes des saints*, se vit refuser ses bulles durant trois ans, pour l'évêché de Troyes, où il devait se distinguer par son opposition à la Constitution. Un groupe d'évêques, à l'instigation du régent et sous la direction du cardinal de Rohan, rédigea un corps de doctrine qui pût réunir les opposants, et le régent choisit un négociateur habile, l'abbé Chevalier, qui se rendit à Rome et visita les cardinaux désignés par Clément XI. Celui-ci convoqua une congrégation générale; mais les arrêts du Parlement contre des mandements d'évêques, les batailles de la Sorbonne, impressionnèrent fâcheusement les cardinaux; aussi, malgré l'intervention pressante de l'ambassadeur, le cardinal de la Trémoille, malgré l'appui de quelques cardinaux gagnés par Chevalier, les démarches échouèrent. Le Sacré-Collège écrivit à Noailles et le pape envoya un bref aux évêques, mais les démarches de Noailles qui, sur les entrefaites, jeta l'interdit sur les jésuites du diocèse de Paris, les déclarations de quelques évêques et les assemblées de Sorbonne arrêtèrent tous les projets d'accommodement. L'appel des quatre évêques de Montpellier, Senez, Boulogne et Mirepoix, le 1er mars 1717, enregistré le 3 mars, et l'appel de la Sorbonne elle-même rendit tout accord impossible. Des troubles éclatèrent dans quelques diocèses; à Reims, Paris, Soissons, Auxerre, Montpellier, Boulogne, Senez. Cependant le pape écrivit à Noailles le 25 mars, pour le supplier de faire cesser les divisions et d'offrir l'exemple de la soumission; mais Noailles, loin d'écouter ces conseils, préparait, en secret, son propre appel, qu'il publia le 3 avril.

Pour arrêter les disputes, le régent fit signer par le roi la déclaration du 7 octobre 1717, qui imposait silence à tous les partis. Cependant le calme ne fut qu'apparent : les libelles se multiplièrent sous forme d'apologies, de réflexions, d'observations, de remarques, de critiques. Les cardinaux de Rohan et de Bissy firent de vains efforts pour retenir leurs amis acceptants, qui étaient indignés de la conduite du cardinal

de Noailles et voulaient engager Rome à agir; on parla de « décardinaliser » Noailles et un décret de l'Inquisition, publié le 8 mars 1718, condamna l'appel des quatre évêques. Quelque temps après, le 8 septembre 1718, le pape publia les lettres *Pastoralis officii*, qui provoquèrent de nouvelles oppositions. Le 14 janvier 1719, le cardinal de Noailles publia une *Instruction pastorale* contre l'écrit intitulé *Témoignage de l'Église universelle*, tandis que les Parlements multipliaient leurs arrêts contre les évêques acceptants. Les trois *Avertissements* de l'évêque de Soissons, Languet de Gergy, quoique fort modérés, n'amenèrent aucune conciliation et les thèses presbytériennes, soutenues alors par La Borde et Le Gros, et un peu plus tard par Nicolas Petitpied, marquaient le début du mouvement qui devait aboutir à la Constitution civile du clergé. Les *Avertissements* provoquèrent même de violentes attaques et les libelles qui se répandirent dans les diocèses de Boulogne, d'Angoulême, de Tours, de Soissons furent l'occasion de graves désordres. Le roi publia une nouvelle déclaration, le 5 juin 1719, pour imposer silence durant une année. Par ses arrêts contre les évêques, le Parlement ne faisait qu'envenimer les querelles. A Rome, le P. Lafitau remplissait une double mission : obtenir le chapeau de cardinal pour Dubois et arracher des explications de la bulle, mais les négociations étaient sans cesse entravées par les évêques et les Parlements.

La mort de Quesnel, le 2 décembre 1719, ne calma point les esprits. Lafitau, devenu ambassadeur officiel après la mort du cardinal de la Trémoille, le 10 janvier 1720, poursuivit ses démarches, un peu moins secrètement. Elles aboutirent à un accommodement (13 mars 1720). Un corps de doctrine en treize articles, connu sous le nom d'*Explications sur la bulle Unigenitus*, fut signé par trente-huit évêques. Mais il fut bien vite l'occasion de nouvelles discussions, bien que Noailles, cette fois, dans un *Mémoire sur la paix de l'Église*, eût engagé ses amis à le signer. Ce fut un déchaînement contre le pauvre archevêque, qu'on attaqua violemment, en affirmant que, seul, un concile général pouvait trancher le différend. D'ailleurs, à Rome, on n'acceptait pas cet accommodement qu'on regardait comme l'œuvre de Noailles. Le Parlement s'opposa à l'enregistrement de cette pièce et, de ce chef, il fut exilé à Pontoise. Aussitôt la bataille des libelles recommença. Enfin, Noailles, après bien des hésitations, se décida à publier un mandement d'acceptation suivant les *Explications approuvées par un grand nombre d'évêques de France, avec des Explications de la Bulle en dix articles*. Ce mandement contenait quelques expressions ambiguës qui firent douter de la sincérité de Noailles et qui lui permettraient de reprendre son opposition. Noailles avait exhorté ses amis à le suivre; or, plusieurs d'entre eux publièrent alors un nouvel acte d'appel avec des listes de souscription contenant les noms de prêtres et de religieux, en novembre 1720. Le mandement de Noailles n'avait donc contribué qu'à ranimer les polémiques. Pour le détacher de ses amis, l'évêque de Soissons publia une longue lettre pastorale, afin de justifier la conduite du cardinal; mais l'archevêque sembla le désavouer et tout fut remis en question. Alors parut la *Tour de Babel* ou *Division des évêques de France sur la constitution de 1714 jusqu'en 1721, pour servir de plan à l'histoire des variations arrivées à cette bulle*.

2. *Sous les successeurs de Clément XI : Innocent XIII* (1721-1724) et *Benoît XIII* (1724-1730). — Les batailles continuaient autour de Noailles, lorsque Clément XI mourut le 19 mars 1721. Noailles fut invité au Conclave avec l'espoir qu'il ne viendrait pas; en fait, il ne répondit pas à l'invitation à cause de son grand âge. Rohan partit avec la double mission d'obtenir un accommodement et un chapeau de cardinal pour Dubois. Le cardinal Conti fut élu le 8 mai, et il prit le nom d'Innocent XIII. Un nouvel envoyé parut alors, l'abbé de Tencin, conclaviste du cardinal de Bissy. Rohan tâcha d'obtenir du nouveau pape une réponse d'approbation à Noailles, mais les discussions de la Sorbonne excitaient les esprits; Noailles hésitait toujours et la publication de la bulle de jubilé en novembre 1721 provoqua de nouvelles polémiques, à cause des additions faites par quelques évêques et des catéchismes publiés à cette occasion. La mort du cardinal de Mailly, le 10 septembre 1721, fournit au chapitre de Reims l'occasion d'une manifestation tapageuse contre la bulle; sept évêques écrivirent au pape pour lui exposer les maux causés par la bulle. Cette lettre fit une impression fâcheuse à Rome; elle fut condamnée par un décret du Saint-Office du 24 mars 1722, comme « contenant plusieurs propositions injurieuses aux évêques catholiques et principalement à ceux de France, à Clément XI, au pape régnant et au Siège apostolique et comme étant, dans son ensemble, schismatique et pleine d'un esprit hérétique ». A ce décret, le pape joignait deux brefs au roi et au régent pour se plaindre de la conduite de quelques évêques; un arrêt du Grand Conseil condamna la lettre des sept évêques comme téméraire, séditieuse et injurieuse au Sacerdoce et à l'Empire. Les sept évêques répliquèrent. En même temps, Noailles refusait d'accorder aux jésuites les pouvoirs de confesser et, par cet acte inattendu, rendait très suspecte son acceptation de l'accommodement... Malgré les efforts du cardinal Dubois, devenu premier ministre le 22 août 1722, malgré le silence relatif qui régna en France, à l'époque du sacre de Louis XV (25 octobre 1722), la situation religieuse restait très précaire et le moindre incident suffisait pour renouveler les discussions.

Bissy publia, le 17 juin 1722, une longue *Instruction pastorale* et quelque temps après deux volumes contre les *Hexaples*, sous le titre de *Traité théologique sur les cent une propositions*. Ce dernier écrit provoqua la colère des jansénistes et une réplique des sept évêques. D'un autre côté, l'évêque de Soissons, Languet de Gergy, dont l'autorité grandissait chaque jour, publia une *Lettre pastorale*, où il exposait en détail la doctrine catholique, en quatre parties, et critiquait les nombreux écrits anticonstitutionnaires parus depuis l'origine; il signalait une poussée de presbytérianisme, inspiré des idées de Richer. Dans leurs libelles, dit-il, les jansénistes répètent que la bulle est l'œuvre des jésuites, qui ont voulu canoniser le molinisme, lequel n'est qu'une forme du pélagianisme. Et Languet s'applique à leur montrer que le molinisme est d'accord avec le thomisme pour affirmer que la liberté humaine a été affaiblie et non détruite par le péché originel; les écoles se divisent, lorsqu'il s'agit d'expliquer la nature du secours nécessaire à la liberté pour faire le bien (grâce efficace et grâce suffisante); sur cette question le concile de Trente n'a rien décidé; mais toutes les écoles catholiques sont d'accord pour affirmer la nécessité de ce secours surnaturel. Enfin il montrait nettement le sens dans lequel les propositions de Quesnel avaient été condamnées; il prenait la défense de Bissy, dans la quatrième partie de sa *Lettre pastorale* et montrait qu'il était lui-même pleinement d'accord avec ce dernier, bien que, parfois, il donnât de la condamnation des propositions de Quesnel des raisons différentes : l'union est complète sur le dogme, la diversité n'existe que sur la manière de justifier la condamnation elle-même. Entre temps, le 25 mai 1723, Languet répondait à l'évêque de Bou-

logne et à la *Seconde lettre d'un théologien* qui avait prétendu que « les prêtres sont juges de la foi, juges de droit, car ils appartiennent au corps de l'Église; que les laïques ne sont pas juges de la foi, mais qu'ils en sont les témoins; en sorte que les conciles généraux doivent tenir compte de leur témoignage et que les décisions conciliaires ne tirent leur force et leur autorité que du consentement de l'Église». Le 2 septembre, Languet répondit encore à l'évêque d'Auxerre, Caylus, l'appelant irréductible ami des évêques de Senez et de Montpellier. Celui-ci, dans une *Lettre*, avait violemment attaqué la bulle et prétendu que les principes admis par les acceptants conduisaient au schisme et à l'hérésie. A cette occasion parurent plusieurs écrits relatifs à l'autorité et à l'infaillibilité de l'Église et des papes.

La question du Formulaire sema alors la division dans quelques diocèses, en particulier à Montpellier, où l'évêque, Colbert de Croissy, restait toujours opposé à la bulle et entretenait avec l'évêque de Senez une correspondance active. Rome surveillait les mandements publiés en France; le 14 juillet 1723, un décret du Saint-Office condamna des lettres des évêques d'Auxerre, de Bayeux, de Rodez. La mort du cardinal Dubois, le 10 août, et celle du régent, le 2 décembre 1723, n'arrêtèrent en rien les discussions.

Les assemblées provinciales, qui préparaient l'assemblée générale du clergé furent une nouvelle cause d'agitation : à Reims, on dénonça l'évêque de Boulogne. L'assemblée générale se réunit à Paris le 25 mai 1723 et elle aborda les questions religieuses, en de nombreuses séances. Par ses arrêts, disait l'assemblée, le Parlement attaquait quelques évêques, faisait saisir leur temporel, supprimait leurs mandements, autorisait des particuliers de l'un et l'autre sexe à se soulever contre des ordonnances d'évêques soumis au Saint-Siège. Des prêtres, des curés s'appuyaient sur ces arrêts pour braver les censures lancées contre eux par leurs supérieurs et continuaient impunément l'exercice des fonctions dont ils étaient chargés; des prélats attaquaient la doctrine enseignée par les évêques à leurs fidèles. Telles sont les remontrances du clergé au roi. Le 7 septembre, le roi fit répondre que les constitutions contre le jansénisme et, en particulier, la bulle *Unigenitus* sont lois de l'État comme de l'Église, suivant la Déclaration royale du 4 août 1720 et l'arrêt du Conseil portant condamnation de la Lettre des sept évêques.

Après un court pontificat de trois ans, Innocent XIII mourut le 7 mars 1724 et il eut pour successeur le cardinal Corsini, qui prit le nom de Benoît XIII, le 29 mai 1724. Le nouveau pape était dominicain. Le 6 novembre, il publia la bulle *Pretiosus*, dans laquelle il déclarait que la doctrine de saint Augustin et de saint Thomas sur la grâce efficace et la prédestination gratuite n'avaient reçu aucun préjudice de la bulle *Unigenitus*, mais en même temps il fit rendre par le général des dominicains un décret pour exclure de la congrégation tous ceux qui ne se soumettraient pas à cette bulle. Benoît XIII réunit un concile dans l'église Saint-Jean de Latran, le 15 avril 1725 : après avoir insisté sur l'obligation pour les évêques de réunir des synodes, il fit insérer le décret suivant : « Comme pour maintenir et conserver dans son intégrité et sa pureté la profession de la foi catholique, il est très nécessaire que tous les fidèles évitent avec le plus grand soin et détestent les erreurs qui, dans ces temps modernes, s'élèvent contre cette même foi, tous les évêques et pasteurs des âmes veilleront avec la plus grande exactitude, comme par le passé, à ce que la constitution donnée par Clément XI... que nous considérons comme une règle de foi, soit observée et exécutée par tous, de quelque grade et condition qu'ils soient, avec l'obéissance entière qui lui est due. » Ils doivent sévir contre ceux qui ne se soumettraient pas.

L'assemblée du clergé de 1725 poursuivit les démarches de celle de 1723. L'insubordination des appelants, l'audace d'un grand nombre d'ecclésiastiques, la protection accordée par quelques tribunaux aux rebelles amenèrent les évêques fidèles à intervenir au nom de l'Église. Des désordres graves eurent lieu dans quelques diocèses et il fut question d'assembler des conciles provinciaux pour juger les responsables, à Narbonne, l'évêque de Montpellier, et à Rouen, l'évêque de Bayeux. L'assemblée se proposait de condamner quelques écrits, lorsqu'elle reçut l'ordre de clôturer ses séances le 27 octobre. Les évêques se plaignirent au roi dans une lettre où ils déclaraient que la bulle *Unigenitus* était une loi de l'Église et de l'État et ils annonçaient qu'ils étaient décidés à la faire observer par les ecclésiastiques de leurs diocèses. La dernière séance fut longue et mouvementée, mais le duc de Bourbon fit raturer le procès-verbal de cette séance, et le 10 janvier 1726, Gilbert des Voisins, avocat général, en demanda la suppression dans un réquisitoire qui eut un écho au parlement.

Cependant on travaillait à obtenir de Noailles une acceptation de la bulle, afin de le détacher des appelants et de décapiter ce groupe autour duquel se rangeaient les séculiers et les réguliers appelants. Benoît XIII exigeait l'acceptation de la bulle avec le rejet de l'*Instruction pastorale* de 1719. De son côté, Noailles demandait l'approbation des douze articles qu'on présentait comme la pure doctrine de saint Augustin et de saint Thomas; or, quelques-uns de ces articles étaient obscurs et d'autres semblaient favorables au jansénisme. Le troisième était ainsi conçu : « Personne ne résiste à la volonté absolue de Dieu. » Le septième affirmait que : le rapport de toutes nos actions à Dieu est un précepte et non point seulement un conseil et qu'il ne suffit pas que nos actions y tendent interprétativement. Le dixième disait : « C'est une conduite conforme aux préceptes de l'Évangile et aux règles de l'Église de différer le bienfait de l'absolution aux pénitents qui sont chargés de très grands crimes ou de crimes publics, à tous ceux qui sont dans l'habitude ou dans l'occasion prochaine du péché mortel. » Les opposants répandirent le bruit que le pape approuvait ces articles, mais le bref qu'on annonçait n'arriva jamais.

Les négociations annoncées à grand fracas inquiétèrent quelques évêques. Aussi, le 19 octobre, les cardinaux de Rohan et de Bissy et l'évêque de Fréjus, Fleury, écrivirent-ils au pape une lettre célèbre connue sous le nom de *Lettre des trois puissances*, afin de faire ressortir les raisons de ne pas se contenter de l'acceptation faite en 1720 par Noailles. La *Lettre* critiquait les douze articles et signalait que, dès que ces articles avaient été connus, ils avaient soulevé tant de disputes et de troubles que l'autorité royale avait dû intervenir par un arrêt du Conseil du 2 juin 1725. Il fallait une acceptation pure et simple. De son côté, l'évêque de Saintes, Beaumont, neveu de Fénelon, dans un mandement du 26 novembre, montrait « le venin que ces prétendues explications renferment et l'artifice de ceux qui les ont fabriquées ». A l'encontre, l'évêque de Montpellier prenait la défense des douze articles et attaquait la constitution, tandis que l'évêque de Senez, dans son *Instruction pastorale* du 28 août 1726, proclamait les douze articles comme autant de vérités incontestables; il critiquait la conduite de Clément XI et de ses successeurs, celle des évêques acceptants et exhortait ses diocésains à persévérer dans les sentiments qu'il leur avait inspirés : les appelants étaient les vrais défenseurs de la vérité

et ils ne devaient se laisser abattre ni par la multitude des ennemis qui combattaient la vérité, ni par le petit nombre de ceux qui avaient le courage de se déclarer pour elle.

En présence d'une telle division, une assemblée extraordinaire du clergé fut convoquée en 1726, après la disgrâce du duc de Bourbon, le 11 mars 1727 et la nomination de l'évêque de Fréjus, Fleury, comme ministre d'État. Dans une lettre au roi, en date du 18 novembre 1726, l'assemblée soulignait les injures faites à l'Église par les libelles qui attaquaient la constitution *Unigenitus*, les droits de l'Église et des évêques et semaient les divisions dans le clergé. La lettre demandait la suppression des écrits qui soufflaient l'esprit de révolte dans les communautés et les séminaires et demandait la convocation de conciles provinciaux. « Ce moyen, disaient les évêques, nous fournirait peut-être la consolation de réunir à l'unanimité quelques-uns de nos confrères qui s'en sont éloignés, de leur faire connaître combien leur résistance à la bulle est condamnable. »

L'*Instruction pastorale* de l'évêque de Senez avait provoqué un véritable scandale. Son métropolitain, l'archevêque d'Embrun, Guérin de Tencin, obtint du roi la permission de réunir le concile provincial pour juger ce prélat. Voir ici l'art. SOANEN, t. XIV, col. 2263 sq. Dans la lettre de convocation, l'archevêque indiquait le motif de cette assemblée : « Arracher l'ivraie qui avait pu être semée dans le champ du père de famille, examiner et régler ce qui serait jugé nécessaire pour conserver intact le dépôt de la foi, pour corriger les abus afin que, si quelque chose avait été attenté contre l'obéissance due à la foi catholique, on réprimât l'obstination des réfractaires. » Il s'agissait évidemment de l'évêque de Senez. Le janséniste Boursier fit un mémoire, qui fut signé de vingt avocats du Parlement de Paris pour justifier l'appel au futur concile œcuménique et déclarer que l'*Instruction pastorale* du 28 août ne pouvait fournir un prétexte à un jugement. L'évêque de Senez se rendit au concile, mais il déclara qu'il ne pouvait reconnaître le concile particulier d'Embrun comme juge compétent dans une matière dont le tribunal de l'Église universelle était saisi par l'appel qu'il avait interjeté en 1717, de concert avec plusieurs de ses collègues et la faculté de théologie de Paris, par un seul et même acte indivisible. Le concile s'ouvrit le 16 août, et, dès le 18, le promoteur dénonça l'*Instruction* de Soanen et demanda que l'évêque fût mis en demeure de condamner et de rétracter cette *Instruction*. Soanen récusa ses juges et les déclara incompétents. Il protesta de nullité « contre tout ce qui avait été fait ou pourrait être fait dans la suite et il fit appel des jugements qui seraient portés contre lui, à cause des nullités, abus et injustices qu'ils renfermaient ». Le 27 août, l'évêque de Senez envoya à tous les évêques du royaume une lettre circulaire de protestation, où il signalait quatorze griefs principaux. Comme pour juger un évêque, il fallait un certain nombre de juges, des évêques voisins de la province furent convoqués et la réunion générale du 9 septembre commença à examiner l'*Instruction* pastorale du 28 août. Soanen récusa les évêques des provinces voisines, mais le 21 septembre, le concile condamna l'*Instruction* comme « téméraire scandaleuse, séditieuse, injurieuse à l'Église, aux évêques et à l'autorité royale, schismatique, remplie d'un esprit hérétique, pleine d'erreurs et favorisant les hérésies, surtout en ce qu'elle s'oppose à la signature pure et simple du Formulaire d'Alexandre VII, en ce qu'elle affirme de faux et d'injurieux à la bulle *Unigenitus* qu'elle accuse de détruire le dogme, la morale, la discipline et la hiérarchie, en ce qu'elle permet et conseille la lecture du livre des *Réflexions morales* de Quesnel, en ce qu'elle exhorte ceux qui pourraient être inquiétés après sa mort à ne pas s'éloigner des principes exprimés ». A l'unanimité, le concile déclara l'évêque de Senez « suspens de toute juridiction épiscopale et de l'exercice de la puissance épiscopale et sacerdotale ». Le concile fit connaître ces décisions aux évêques du royaume et nomma un vicaire général, l'abbé de Saléon, et un promoteur, l'abbé Allard, pour gouverner le diocèse de Senez. Le 2 octobre, Soanen reçut une lettre de cachet, datée du 30 septembre et l'exilant à la Chaise-Dieu, à vingt lieues de Lyon. Les amis de Soanen s'élevèrent contre ce qu'ils appellèrent le « conciliabule » ou le « brigandage » d'Embrun ; ils espéraient que le pape n'approuverait pas le concile, car la déposition d'un évêque était une cause majeure réservée au souverain pontife, mais Benoît XIII, par un bref du 13 décembre, confirma les décrets du concile. Un arrêt du Conseil d'État du 10 janvier 1728 affecta le tiers des revenus du diocèse de Senez au grand vicaire et à l'official désignés par le concile, et ainsi les cours de Rome et de Paris étaient pleinement d'accord.

La sentence du concile d'Embrun eut des conséquences inattendues. L'intervention très active des avocats du Parlement de Paris contribua à envenimer les discussions : le parti anticonstitutionnaire s'identifia de plus en plus avec le gallicanisme parlementaire : il groupa autour de lui les mécontents de tous les partis et devint une coterie politique ; les préoccupations relatives à la théologie de la grâce seront de plus en plus reléguées à l'arrière-plan, ce qui se manifestera, ce sera surtout l'opposition aux maximes de la Cour de Rome, au nom des maximes et des libertés de l'Église gallicane. Cinquante avocats de Paris donnèrent, le 30 octobre 1727, une *Consultation au sujet du jugement rendu à Embrun contre l'évêque de Senez*. C'est un véritable réquisitoire contre la bulle et contre la Cour de Rome, contre la politique du cardinal de Fleury et contre le concile d'Embrun. Du point de vue de la forme, ce concile « est un tissu d'irrégularités dont il n'y a pas d'exemple dans l'antiquité ». Il est incompétent « eu égard à la qualité des matières et à l'appel interjeté à l'Église universelle et le corps du délit imputé à l'évêque de Senez est inexistant ». Les jansénistes criaient partout ; l'évêque de Montpellier envoyait une lettre aux cardinaux, archevêques et évêques et une lettre au roi pour protester. La première était signée de douze prélats, en tête desquels était le cardinal de Noailles ; le 16 mars, paraissait une lettre de trente curés de la ville, faubourgs et banlieue de Paris à S. Ém. le cardinal de Noailles pour le féliciter et exprimer leur joie de voir les évêques se dresser contre le concile. Le roi renvoya la lettre des douze prélats et le ministre Maurepas exprima le mécontentement du roi. Des prélats se réunirent à Paris autour du cardinal de Rohan pour critiquer et condamner la *Consultation* des avocats et la lettre des douze prélats ; la lettre rédigée par Rohan fut signée par trois cardinaux, cinq archevêques, dix-huit évêques et cinq prélats non encore sacrés. La *Consultation* fut aussi vivement critiquée dans les *Cinq Lettres d'un avocat de province à M. Aubry, avocat au Parlement de Paris*. Le 14 mai, une lettre signée de neuf évêques s'opposait à l'enregistrement de tout ce qui confirmerait le concile d'Embrun, en particulier le bref du 17 décembre 1727. Noailles avait signé cette dernière lettre, mais il se rétracta.

Fleury travaillait alors à détacher Noailles du groupe des appelants ; il écrivait à Rome et s'efforçait de répondre aux objections qu'on lui faisait. Il finit par obtenir, de Noailles, à la date du 11 octobre 1728, un mandement d'acceptation pure et simple. Cette

acceptation jeta le désarroi parmi les appelants, mais ceux-ci publièrent une déclaration signée le 22 août, dans laquelle Noailles rétractait à l'avance tout ce qu'on pourrait lui arracher. Cette déclaration fut regardée comme apocryphe et anonyme, mais les démarches de Noailles purent faire douter de la sincérité de sa soumission et, lorsqu'il mourut, le 3 mai 1729, les jansénistes continuaient à le compter comme leur chef.

2° *Après la mort de Noailles* (1729). — Après la mort de Noailles, les polémiques semblèrent se calmer un peu, mais elles se réveillèrent à l'occasion de la *Légende de Grégoire VII* qui fut attaquée par les jansénistes comme favorisant les prétentions ultramontaines; un arrêt du Parlement condamna l'office de Grégoire VII, le 22 juillet 1729; les évêques d'Auxerre, de Montpellier, de Troyes, de Castres, de Metz publièrent des mandements contre la Légende, dans laquelle on lisait que Grégoire « en athlète généreux et intrépide, avait résisté aux efforts impies de l'empereur Henri : il le priva de la communion des fidèles et il déchargea les peuples qui lui étaient soumis de la fidélité qu'ils lui avaient jurée ».

Vintimille du Luc, archevêque d'Aix, remplaça Noailles à Paris et il constata l'état déplorable du diocèse; dès le 29 septembre, dans une *Ordonnance*, il fixa le terme de quatre mois durant lesquels tous les confesseurs devraient se présenter devant des examinateurs avant d'obtenir les pouvoirs de confesser. Des libelles anonymes attaquèrent cette *Ordonnance* et vingt-cinq curés protestèrent contre la déclaration du chapitre métropolitain qui s'était soumis à l'archevêque. Celui-ci, dans une lettre au roi, raconta en détail ses démarches auprès du clergé pour le gagner et la révolte de quelques curés; il demanda la protection du prince afin que « par un parfait concours des deux puissances, tout ce qui troublait le bon ordre fût puni selon les voies canoniques et civiles ». A cette lettre du 8 février, le roi répondit, le 15 du même mois, et il lui promit « de le soutenir de toute son autorité, s'il ne pouvait ramener par la douceur ces esprits opiniâtres ». Le gouvernement royal, avec l'appui du cardinal Fleury, travailla à l'épuration des congrégations religieuses.

Le supérieur général des lazaristes, Bonnet, ordonna que tous ceux qui ne souscriraient pas sans délai seraient exclus et le général de l'Oratoire, le P. de La Tour, promit d'employer les moyens suggérés par la prudence pour exclure tous les opposants. La faculté de théologie elle-même reçut une lettre de cachet « pour exclure des assemblées et de toutes les fonctions et prérogatives ceux qui avaient appelé depuis la Déclaration de 1720 ou qui avaient adhéré à la cause de l'évêque de Senez ». La grande majorité des docteurs se soumit et la faculté écrivit une lettre circulaire aux facultés de province pour les engager à suivre son exemple.

La lutte qui était restée jusque là à peu près cantonnée dans la sphère religieuse cesse alors d'intéresser la théologie proprement dite; elle descend jusque dans les couches profondes du peuple qui va se prosterner devant le tombeau du diacre Pâris, tandis que de bruyantes manifestations se multiplient dans les rues. Voir l'art. PARIS, t. XI, col. 2032. Le Parlement, qui était souvent intervenu sous prétexte de défendre les maximes et les libertés du royaume contre Rome et contre l'épiscopat, ne fait qu'accroître les divisions dans la question des refus de sacrement. La phase religieuse du jansénisme est vraiment terminée à la mort de Noailles et au moment où la Déclaration royale du 24 mars 1730 enregistrée au lit de justice tenu par le roi en son Parlement le 5 avril 1730, impose comme loi dogmatique de l'Église universelle la constitution *Unigenitus* contre le livre de Quesnel. Il y aura encore, durant de trop longues années, des polémiques violentes dont les *Nouvelles ecclésiastiques* se feront l'écho très partial, mais le jansénisme ne vivra plus d'une vie vraiment religieuse.

Il serait trop long de donner une bibliographie même sommaire pour cette histoire rapide de la bulle *Unigenitus;* il suffira d'indiquer, à la fin, les principaux ouvrages dans lesquels la bulle a été attaquée par ses adversaires ou défendue par ses partisans.

IV. POLÉMIQUES AUTOUR DE LA BULLE. — Il n'est pas un document, qui, dans le cours de l'histoire de l'Église, ait provoqué autant de polémiques que la bulle *Unigenitus*, avant et surtout après sa promulgation. Elle a été attaquée en d'innombrables écrits de tous formats, depuis les feuilles volantes jusqu'aux in-folios. Assez souvent, d'ailleurs, les mêmes objections reviennent sous des formes multiples et avec des variantes très légères. Il est utile de relever les principales, car elles montrent le caractère particulièrement violent du jansénisme au début du XVIIIe siècle et ses efforts désespérés pour détruire la portée et les conséquences de la bulle qui le condamnait; elles mettent en relief les difficultés, parfois inextricables, que rencontra alors l'Église; elles développent avec une subtilité incroyable, les arguments qu'on retrouve toujours, même aujourd'hui, pour éluder, quand ils déplaisent, les décrets romains non garantis par l'infaillibilité pontificale.

On y trouve d'abord les grands principes qui doivent inspirer l'Église dans l'accomplissement de sa mission, laquelle est de gouverner les âmes par son autorité et d'éclairer les esprits par la prédication de la vérité. A ceux qui leur reprochent de compromettre l'autorité de l'Église dans son gouvernement et d'accréditer le protestantisme, les adversaires de la bulle répondent : « L'attachement à l'autorité ne doit pas faire tort à la vérité, comme l'amour de la vérité ne doit pas porter préjudice à l'autorité. Il y a des signes certains qui permettent de reconnaître et cette autorité qui doit soumettre tous les esprits et cette vérité qui doit tous les réunir pour les conduire à la paix, laquelle ne peut être vraie sans la vérité, ni solide sans une ferme subordination à l'autorité légitime. L'unanimité dans la doctrine est le caractère décisif qui met le comble à l'autorité et qui fixe la vérité. »

L'analyse détaillée de la bulle a montré nettement qu'elle renouvelle et confirme les condamnations des cinq propositions de Jansénius; de plus, elle réprouve les moyens dont les jansénistes ont usé pour échapper à ces diverses condamnations et pour attaquer, à cette occasion, soit la constitution et le gouvernement de l'Église, soit des points de discipline, comme la lecture de l'Écriture sainte et la pratique du sacrement de pénitence. On comprend, dès lors, pourquoi les jansénistes se sont acharnés contre cette bulle pour lui enlever toute autorité auprès des fidèles et ainsi amener la révision des jugements portés contre le jansénisme.

1. DÉFENSE DE QUESNEL PAR BOSSUET. — Avant d'examiner les principaux arguments des jansénistes, qui ont attaqué la bulle après sa publication, il est bon de parcourir un livre dont l'authenticité n'est plus contestée et dont l'auteur jouissait d'un grand prestige auprès des jansénistes. Beaucoup d'arguments d'ailleurs ont été empruntés à cet écrit, par ceux qui écrivirent après 1714. Il s'agit du livre intitulé : *Justification des « Réflexions morales sur le Nouveau Testament », approuvées par le cardinal de Noailles, composée en 1699, contre le « Problème ecclésiastique », par feu messire Jacques-Bénigne Bossuet, évêque de Meaux*, in-12, Lille, 1710 et Paris, 1711.

Noailles avait publié le 20 août 1696 une *Instruction pastorale*, dont une partie était tirée de mémoires fournis par Bossuet (d'après son secrétaire Ledieu, 28 août 1702). Cette *Instruction* fut attaquée dans un écrit intitulé *Problème ecclésiastique*, qui mettait Noailles en contradiction avec lui-même et l'accusait de soutenir le jansénisme. Pour défendre cette *Instruction pastorale*, qui était en partie son œuvre, et pour défendre son ami Noailles, contre l'accusation de jansénisme, Bossuet, à la demande du cardinal, rédigea en 1699, un *Avertissement;* cet écrit devait être mis en tête d'une nouvelle édition du livre des *Réflexions morales*, qui allait paraître avec l'approbation de Noailles. L'écrit de Bossuet ne parut pas à cette époque. Pourquoi? Certains disent que Quesnel refusa de faire les corrections demandées par Bossuet. Ledieu, secrétaire de Bossuet, écrit à la date du 15 juin 1711 : « M. l'Archevêque de Paris ne jugea point à propos de le faire imprimer et il se contenta de faire publier, pour répondre au *Problème*, *Quatre Lettres* imprimées à Anvers en 1700, qu'il a lui-même avouées et fait répandre dans Paris et qui n'étaient qu'un extrait de l'*Avertissement* composé par feu M. Bossuet. » Il s'agit des *Lettres d'un théologien à un de ses amis, à l'occasion du Problème ecclésiastique, adressé à M. l'abbé Boileau.* L'auteur, l'abbé de Beaufort, théologien de Noailles, reproduit littéralement, sauf quelques changements imposés par la forme littéraire, l'ouvrage de Bossuet, en supprimant les huit derniers chapitres (XVII à XXIV), auxquels, dit-on, Bossuet tenait beaucoup : il y est question des vertus théologales en tant que séparées de la charité, de la crainte de l'enfer, de la nécessité d'un commencement d'amour de Dieu pour recevoir l'absolution dans le sacrement de pénitence, des membres de l'Église, de l'état de pure nature et des principes fondamentaux de la grâce.

L'ouvrage lui-même ne fut publié qu'après la mort de Bossuet (1704), à Lille en 1710, et à Paris en 1711, par les soins de Quesnel. Celui-ci mit en tête, pour expliquer le dessein de Bossuet, un *Avertissement* que Bossuet n'aurait pas probablement signé et il donna à l'écrit un titre que Bossuet n'eut certainement pas approuvé : *Justification des Réflexions morales.* Mais l'ouvrage lui-même est authentique et il a été rédigé par Bossuet : à la Bibliothèque Nationale, le mss. latin *17 680* contient deux copies, dont l'une porte de nombreuses corrections écrites de la main de Bossuet, ce qui, dit Ledieu, « est la marque d'un ouvrage achevé et prêt à donner », voir Urbain : *Bossuet apologiste de Quesnel*, dans la *Revue du clergé français*, du 15 janvier 1901, t. XXV, p. 361-392.

Bossuet plaide les circonstances atténuantes en faveur de Noailles qu'on ne saurait accuser de jansénisme, car, à maintes reprises, il a condamné les cinq propositions de Jansénius, et en faveur de Quesnel qu'il juge avec beaucoup de bienveillance, car il s'applique à justifier son écrit, et en particulier, plusieurs propositions que la bulle *Unigenitus* condamna en 1713. Bossuet les interprète dans le sens de saint Augustin : en défendant le livre de Quesnel, il veut défendre la doctrine du Docteur de la grâce, doctrine « consacrée par l'Église et adoptée par tant d'actes solennels des souverains pontifes depuis saint Innocent Ier jusqu'à Innocent XII ».

Après la publication de la bulle *Unigenitus* en 1713, les amis de Quesnel, pour protester contre la condamnation du livre dont, en 1699, Bossuet avait entrepris la justification, cherchèrent à s'appuyer sur la grande autorité de l'évêque de Meaux et on retrouve, chez eux, beaucoup d'arguments qui lui sont empruntés. Dès lors, on comprend les polémiques qui se sont élevées, jusqu'au début du XXe siècle, au sujet du jansénisme, vrai ou prétendu, de Bossuet. Quelle eût été la conduite de Bossuet, s'il eût vécu en 1714, après la condamnation officielle du livre de Quesnel, approuvée par l'assemblée du clergé de France? Il est probable que les discussions violentes soulevées par les jansénistes après la bulle *Vineam Domini*, après le *bref* de condamnation du 13 juillet 1708, après la bulle *Unigenitus* du 6 septembre 1713, après les tergiversations de son ami Noailles, lui auraient ouvert les yeux sur les desseins cachés des jansénistes, et peut-être sa grande autorité aurait-elle réussi à arrêter ses amis dans leur marche à l'abîme.

Quoi qu'il en soit, Bossuet a défendu le livre des *Réflexions morales* de Quesnel, ouvrage dont la bulle *Unigenitus* a extrait cent une propositions, pour les condamner avec des qualifications plus ou moins graves. Il est intéressant de relire ce livre, d'où les amis de Quesnel tirèrent, en les exagérant et en les développant, les remarques et les arguments à l'aide desquels ils essayèrent de grouper leurs partisans et de multiplier les opposants à la bulle.

Pour excuser certaines expressions moins exactes, Bossuet fait observer, plusieurs fois, que « les *Réflexions morales* ne disputent pas scolastiquement » (§ 16), « qu'il ne faut pas apporter aux lectures spirituelles un esprit de chicane » (§ 20), bref, déclare-t-il, « pour peu qu'on apportât à cette lecture un esprit d'équité et que l'on s'attachât à considérer toute la suite du discours, au lieu du trouble que quelques-uns voudraient inspirer, on n'y trouverait qu'édification et bon conseil » (§ 17). Et il ajoute : « Plusieurs voudraient que l'auteur des *Réflexions* ait moins parlé des excommunications et des persécutions suscitées aux serviteurs de Notre-Seigneur et aux défenseurs de la vérité, du côté des rois et des prêtres. Pour nous, sans nous arrêter au particulier, nous regardons tout cela comme une partie du mystère de Jésus-Christ, si souvent marqué dans l'Évangile, qu'on ne peut pas, en l'expliquant, oublier cette circonstance, pour accomplir ces paroles du Sauveur à ses disciples : « Le « temps va venir que quiconque vous fera mourir « croira servir Dieu » (§ 22). Mais, pourrait-on objecter : cela est-il nécessaire dans un ouvrage de piété?

Parfois, d'ailleurs Bossuet exprime des regrets; il s'étonne, à propos de l'état de pure nature, que certaines expressions « aient échappé dans les éditions précédentes, par exemple, celle où il est porté que la grâce d'Adam était due à la nature saine et entière » (§ 24); c'est qu'en effet, cette proposition nie le caractère surnaturel de la grâce et reproduit une erreur condamnée chez Baius. Bossuet tente en particulier de justifier Quesnel du reproche de jansénisme sur les questions de la liberté humaine et de la résistance à la grâce, de l'observation des commandements de Dieu. Sur ces points, les amis de Quesnel reprendront souvent les remarques de Bossuet pour justifier les propositions condamnées par la bulle *Unigenitus*.

1° *Résistance à la grâce et liberté humaine.* — Bossuet reproche aux adversaires de Quesnel de n'avoir pas tenu compte des passages qui expriment clairement la possibilité de résister à la grâce et qui affirment que la grâce ne nécessite pas. Sans doute, on ne peut résister à la toute-puissance de Dieu, quand il veut sauver les pécheurs, ni en empêcher ou retarder l'effet; ces expressions si fréquentes chez les Pères ne prouvent point que la grâce soit nécessitante. Dieu tourne où il lui plaît les volontés les plus rebelles, mais sans les violenter, car Dieu fait agir librement les agents libres. « L'efficace toute puissante de la volonté de Dieu, qui opère que ce qu'il veut sera, opère aussi qu'il sera avec la modification qu'il y veut mettre, c'est-à-dire, que ce qu'il veut du libre arbitre arrive

contingemment et peut absolument ne pas arriver, parce que telle est la nature de cette faculté, quoique conditionnellement et supposé que Dieu le veuille, cela ne se puisse autrement. » Voilà la doctrine commune de l'École. Ainsi la grâce de Jésus-Christ est toujours victorieuse, « elle fléchit invinciblement les cœurs les plus obstinés et les fait voulants de non voulants qu'ils étaient auparavant, *volentes de nolentibus*, comme parle perpétuellement saint Augustin et tous les autres saints docteurs de la grâce » (§ 6). La grâce de Jésus-Christ donne toujours l'effet, cela veut dire « son caractère particulier, sa propriété spécifique, sa différence essentielle d'avec la grâce d'Adam », laquelle ne donne que le pouvoir de persévérer dans le bien, et n'en donne pas l'action (§ 7). L'*Instruction pastorale* de 1696 à laquelle Bossuet avait collaboré, atténuant la pensée de Quesnel, expose la doctrine de saint Thomas. La toute-puissance de la grâce efficace ne détruit pas la liberté humaine. « Dieu tire l'âme après lui, mais c'est en faisant qu'elle suive cet attrait avec toute la liberté de son choix... La puissance de la grâce ne détruit pas la liberté et la liberté de l'homme n'affaiblit pas la puissance de Dieu... Dieu qui a fait l'homme libre, le fait agir librement et le met en état de choisir ce qu'il lui plaît. Quelque pouvoir que nous sentions en nous de refuser notre consentement à la grâce, même la plus efficace, la foi nous apprend que Dieu est tout-puissant et qu'ainsi il peut faire ce qu'il veut de notre volonté et par notre volonté ». Suit un beau passage de saint Bernard : « La grâce excite la volonté, en lui inspirant de bonnes pensées; elle la guérit en changeant ses affections; elle la fortifie en la portant aux bonnes actions, et la volonté consent et coopère à la grâce, en suivant ses mouvements. Ainsi, ce qui d'abord a été commencé dans la volonté par la grâce seule, se continue et s'accomplit conjointement par la grâce et par la volonté, mais en telle sorte que tout se faisant dans la volonté et par la volonté, tout vient cependant de la grâce, *totum quidem hoc et totum illa, sed ut totum in illo, sic totum ex illa.* »

2° *Commandements de Dieu.* — Au sujet de l'observation des commandements de Dieu par les justes, Quesnel, d'après Bossuet, n'aurait fait que développer les textes du concile de Trente : Dieu ne commande pas de choses impossibles, mais, en commandant, il avertit de faire ce qu'on peut, et de demander ce que l'on ne peut pas, et il aide afin que l'on puisse. Il ne commande rien qui ne soit possible, mais il avertit le fidèle qu'il y a des choses même commandées que souvent il ne peut pas faire, afin qu'il apprenne à recourir sans cesse à la prière, par laquelle seule il peut obtenir ce pouvoir. C'est pour exciter à la prière que l'auteur des *Réflexions* écrit « qu'il y a des choses même commandées qu'on ne peut pas en certains moments. Cette impuissance vient de ce qu'on ne veut pas assez fortement, de ce qu'on est trop faible, de ce qu'on n'a pas de courage et de volonté. C'est pourquoi il ne faut pas se fier à la bonne volonté, quand on est faible. C'est donc, par le défaut de notre volonté et non point des secours absolument nécessaires pour pouvoir éviter tous les péchés, que les plus justes pèchent quelquefois. Dieu accorde à tous les justes les grâces nécessaires pour ne pas pécher, mais il sait par sa prescience que tous les hommes rendront ces grâces inefficaces, faute d'employer, comme ils le pourraient, toutes les forces de leur volonté ». Ce qui ne manque que par le défaut de la volonté est attribué par le concile de Trente à une espèce d'impuissance : *neminem posse, in tota vita, peccata etiam venialia vitare.* Cependant on n'est pas excusable, parce qu'on pourrait, si on voulait avec force. « On peut tout, par la grâce, qui donne le simple pouvoir, sans donner la volonté actuelle, et, en même temps, on ne le peut pas, parce que, pour pouvoir, en un certain sens, une chose si difficile, il faut le vouloir assez fortement pour vaincre tous les obstacles qu'une volonté faible et qui ne déploierait pas toutes ses forces, ne surmonterait pas. » Il faut vouloir puissamment pour pouvoir efficacement. Ainsi on peut et on ne peut pas. On peut, puisqu'on a la grâce qui donne plein pouvoir dans le genre de pouvoir; on ne peut pas, puisqu'on doit attendre une autre grâce qui tire, qui donne de croire actuellement, enfin qui inspire le vouloir où saint Augustin a mis une sorte de pouvoir, sans lequel très certainement on n'obtient pas le salut, parce qu'on ne le veut pas assez fortement. *Non potest, nisi adjutum (liberum arbitrium).* Nul ne peut venir à moi, si Dieu ne le tire, en le faisant vouloir ce qu'il ne voulait pas. »

Ainsi, sans la grâce, on ne peut rien en un certain sens, par le défaut du pouvoir qui est attaché au vouloir même, de même qu'on ne peut venir à Jésus-Christ sans la grâce qui nous y tire et qui nous donne actuellement de venir à lui. C'est ainsi que le concile de Trente n'a pas voulu définir que Dieu n'abandonne personne à lui-même et à sa propre faiblesse, mais qu'il n'abandonne personne, si on ne l'abandonne le premier... La grâce ne manque pas aux justes, il ne leur manque que la volonté, qui ne leur manque que par leur faute. Quesnel aurait pu ici reconnaître expressément la grâce suffisante, au sens des thomistes, mais il n'a pas voulu employer un terme d'école, dans un ouvrage de piété.

C'est atténuer fortement la portée des textes de Quesnel que de les interpréter ainsi, dans le sens thomiste, et la bulle *Unigenitus*, qui a condamné les propositions de Quesnel, n'a pas adopté l'interprétation favorable de Bossuet, après avoir constaté que Baius et Jansénius avaient abusé nettement des mêmes expressions ambiguës.

II. Les « Règles de l'équité » par Nicolas Petitpied. — Le plaidoyer de Bossuet en faveur du livre des *Réflexions morales* a été repris après la condamnation définitive du livre. Un janséniste célèbre, Nicolas Petitpied, dans un écrit intitulé : *Les règles de l'équité naturelle et du bon sens pour l'examen de la constitution du 8 septembre 1713 et des propositions qui y sont condamnées, comme extraites du livre des Réflexions morales*, demande qu'on applique au livre de Quesnel les mêmes règles qu'un jésuite, le P. Lallemand a mises en tête de ses *Réflexions morales avec des Notes sur le Nouveau Testament*, et il essaie de montrer que l'application de ces règles de bon sens justifierait les propositions condamnées par la bulle.

1° Dans un ouvrage de piété, on se propose d'édifier les fidèles, et non point de leur apprendre à disputer. L'auteur ne fait pas de dissertations théologiques, mais des réflexions morales, pour exciter chez ses lecteurs des sentiments de piété. On ne doit donc pas s'occuper de questions d'école, et on n'a pas le droit d'exiger une précision rigoureuse, comme on le pourrait dans un livre de théologie. Cette première remarque suffit pour justifier plus du tiers des propositions condamnées par la bulle, en particulier les propositions qui concernent l'Église, où Quesnel ne parle que de ce qui est de foi et n'aborde pas les questions controversées, par exemple, si les pécheurs sont *de* l'Église ou seulement *dans* l'Église.

2° On ne doit pas chicaner sur les expressions employées dans un livre de piété; il faut lire simplement, bonnement, avec bienveillance, ne pas prendre en mal ce qui peut être pris en bien, ou ce qui n'est mal que si on l'entend dans l'extrême rigueur des termes, et sans tenir compte du reste du livre et des passages qui corrigent ce qui pourrait n'être pas rigoureuse-

ment exact. Les explications sont déplacées dans un livre de piété. D'autre part, certaines expressions sont autorisées par l'Écriture et les Pères, en particulier, par saint Augustin et saint Prosper, qui paraîtraient d'abord inexactes. On n'a aucune raison de penser que Quesnel a détourné ces expressions du sens qu'elles ont dans l'Écriture ou les Pères. C'est pour n'avoir pas tenu compte de cette règle que la bulle a condamné des propositions qui, au premier abord, présentent un sens mauvais, mais qui, en fait, ne sont susceptibles de ce mauvais sens que si l'on oublie qu'elles ont été employées par des auteurs respectables.

On ne doit pas prendre à la rigueur des expressions qui ne sont fausses que dans leur littéralité et qui sont vraies, quand on les prend moralement et avec les corrections qu'impose le bon sens, surtout dans un écrit dont le but est d'édifier, dans un livre où les distinctions subtiles seraient déplacées. Un lecteur équitable entend ce que l'auteur veut dire et ne s'attache pas strictement à ce qu'il dit, pour frapper l'imagination. L'application de cette règle justifierait les propositions relatives à la lecture de l'Écriture sainte : on exhorte tout le monde à lire l'Écriture, comme on exhorte tout le monde à s'approcher de la Table sainte. De même, beaucoup de propositions sont condamnées, parce que générales ; mais il est bien évident que ces propositions admettent des exceptions, qui sont sous-entendues. Ainsi la règle générale de lire l'Écriture sainte n'exclut pas et renferme implicitement les précautions qu'on doit prendre pour empêcher les abus qui pourraient résulter de cette lecture pour certains esprits. On sait bien que les règles les plus générales ne doivent pas être prises à la lettre et avec une rigueur métaphysique, car il n'y a pas de règle si générale qui n'admette quelque exception. On doit lire l'Écriture sainte, c'est seulement par exception qu'on n'est pas tenu de la lire. Cette remarque de bon sens s'applique aussi aux nombreuses propositions qui touchent les points si délicats de la liberté et de la grâce. Saint Augustin disait déjà que, lorsqu'on défend le libre arbitre, on paraît négliger ou même nier la grâce de Dieu, et quand on souligne la force de la grâce de Dieu, on semble nier la liberté de l'homme. Dix-huit propositions sur la grâce ont été condamnées, comme renouvelant la deuxième proposition de Jansénius : « Dans l'état de nature corrompue, on ne résiste jamais à la grâce. » On a oublié et omis les nombreux passages du livre des *Réflexions*, où Quesnel affirme clairement qu'on résiste parfois à la grâce. Il serait injuste de reprocher à Quesnel de n'avoir pas, toutes les fois qu'il parle de la toute-puissance de Dieu, qui est incontestable, ajouté aussitôt que l'homme reste libre, d'autant que les réflexions portent sur un texte donné de l'Écriture et qu'on ne peut, chaque fois, exposer la doctrine tout entière. Si le texte de l'Écriture souligne la puissance de Dieu, le commentateur doit parler de la puissance de Dieu et n'a pas à s'occuper de la liberté humaine. Après avoir affirmé certaines vérités, on est en droit de les supposer en d'autres passages, sans être obligé de les répéter. Les divers passages, rapprochés, se complètent les uns les autres et découvrent la vraie pensée de l'auteur. C'est le trahir que de vouloir le juger d'après une proposition séparée du contexte, et de l'ensemble de l'ouvrage, comme aussi, du but poursuivi par l'auteur.

Toutes ces remarques sont parfaitement raisonnables en elles-mêmes et Benoît XIV, dans son encyclique *Sollicita* de 1753, fait observer que, si un auteur sincèrement catholique, d'une science et d'une intégrité reconnues, écrit quelque proposition équivoque, l'équité exige que ses paroles soient expliquées avec bienveillance et prises en bonne part. Mais si, tout au contraire, l'auteur est suspect, on a le droit et le devoir d'être, non point malveillant, mais d'être prudent et d'être attentif aux mots employés. Il faut, en effet, se rappeler la conduite de tous les hérétiques, et des jansénistes en particulier, depuis Saint-Cyran et Arnauld. Ils ont coutume d'envelopper leurs erreurs en des expressions équivoques, auxquelles on peut donner un sens catholique ; ils emploient de préférence les termes de l'Écriture et des Pères et évitent tout ce qui exprimerait ouvertement leur pensée ; ils prennent soin, au risque de se contredire, d'employer des expressions orthodoxes, afin de pouvoir se défendre, au cas d'une condamnation, comme si la vérité établie en quelques endroits empêchait que des erreurs certaines fussent énoncées en d'autres. De semblables contradictions, loin de justifier les ouvrages et les auteurs, les rendent, au contraire, plus suspects et plus dangereux. Ainsi, souvent les hérétiques affectent un langage orthodoxe pour donner le change et éluder leur condamnation. C'est une remarque que faisait saint Augustin, au sujet de Pélage et de Julien d'Éclane, qu'il combattait. La lettre de Pélage au pape Innocent I[er] parut si catholique que le pape Zosime se laissa convaincre et crut que les évêques d'Afrique l'avaient faussement accusé d'hérésie. Cette observation doit être rappelée, quand il s'agit du jansénisme. L'auteur des *Quatre lettres théologiques*, écrites en 1699 et tirées des *mémoires* fournis par Bossuet, cite de nombreux passages, extraits du livre des *Réflexions*, qui sont en opposition formelle avec les cinq propositions de Jansénius ; Quesnel y parle comme l'Écriture, comme saint Augustin, comme le concile de Trente ; c'est exact, mais l'auteur de ces *Lettres* oublie, comme Bossuet, de dire qu'en d'autres endroits, qu'il ne cite pas, les propositions de Jansénius sont plus ou moins franchement affirmées.

Bien plus, la vie et la conduite personnelle de Quesnel, l'auteur du livre des *Réflexions*, même au temps où il résidait à l'Oratoire, le rendent fort suspect et inspirent la défiance. En 1678, il refusa de se soumettre au règlement qui imposait aux pères de l'Oratoire de condamner les erreurs de Baius et de Jansénius, et c'est pour cela qu'il fut éloigné de Paris et envoyé à Orléans ; en février 1685, pour ne pas souscrire à un nouveau règlement, il quitta l'Oratoire et la France et se retira dans les Pays-Bas, où il vécut sous des noms divers et en habit séculier. Il fut arrêté et emprisonné à la requête du promoteur de Malines, qui prouva que Quesnel avait formé un parti et une espèce d'ordre, dont il était abbé et prieur. Quesnel publia alors plusieurs écrits fort suspects et les pièces du procès recueillies dans la *Causa Quesnelliana* montrent que Quesnel prit la défense des écrits et des auteurs jansénistes, ou favorables au jansénisme, et qu'il rédigea, au nom du parti, des explications du Formulaire qui permettaient de souscrire, sans condamner le livre de Jansénius. D'ailleurs, Quesnel refusa toujours de rétracter formellement les erreurs dont il était accusé. Sans doute, on n'a pas le droit de juger les intentions d'un auteur et il est probable que Quesnel n'a pas eu l'intention de soutenir tous les mauvais sens que l'Église a condamnés dans les propositions extraites de son livre, mais ces mauvais sens condamnés existent, quand on prend les propositions dans leur étendue et selon la force des termes employés. Les lecteurs, quand ils connaissent l'auteur de ce livre, trouvent ces mauvais sens et, par conséquent, l'Église a justement condamné ces propositions et le livre qui les contient.

Bref, l'Église a condamné les propositions de Quesnel, en tant qu'elles renouvellent les propositions de Jansénius. Elle n'a point voulu pénétrer les pensées intimes et les intentions secrètes de Quesnel. L'Église

a d'ailleurs tenu compte de la doctrine que l'auteur avait déjà soutenue dans d'autres écrits. On peut contester la pensée de Petitpied : « Il n'est pas permis d'attribuer un mauvais sens à des expressions et à des textes qui se trouvent autorisés par l'usage des Docteurs de l'Église et de ceux qui ont écrit des matières de piété. » Le sens des termes n'est pas fixé, une fois pour toutes, par l'usage des Pères et des théologiens qui les ont suivis, car le sens peut varier d'après le contexte, d'après l'auteur, d'après les temps et les circonstances, et, par suite, les mêmes expressions peuvent n'avoir pas toujours et partout le même sens.

III. LES MÉMOIRES DE QUESNEL. — L'auteur du livre des *Réflexions*, pour justifier son livre et faire sa propre apologie, publia sept *mémoires*. Avant de discuter en détail chacune des propositions condamnées, Quesnel expose, dans les *Avertissements* qui précèdent les deux premiers *mémoires*, les principes généraux de sa défense et il les oppose à la bulle et à l'Instruction pastorale de l'assemblée du clergé de 1714, qui accepta la bulle. On a mal interprété sa pensée et surtout on a faussé le sens des propositions; on a fait violence aux paroles, au lieu de les prendre dans leur sens naturel. Il avoue que parfois il a employé des termes peu clairs et pas assez précis, mais cela tient à la nature de l'ouvrage, où il devait être bref. « Les censures, dit-il, viennent ou de ce que les censeurs sont imbus de sentiments nouveaux, ou de ce que, faute de lumière et de capacité, ils auront tiré de plusieurs propositions des conséquences erronées, qu'ils auront imputées à l'auteur sans aucun fondement. » En tête du second *mémoire*, il se plaint de ce qu'on ne l'ait pas entendu et qu'on n'ait pas tenu compte de la lettre qu'il a écrite le 5 février 1714; il s'élève contre l'Instruction pastorale des quarante prélats qui souscrivent à toutes les qualifications de la constitution et approuvent « toutes les injures et calomnies horribles que la constitution contient contre lui, comme auteur de ce livre ».

C'est pourquoi il ne peut se soumettre à la censure qui le frappe, même, comme on le dit, pour éviter le scandale et pour édifier les fidèles. « Comment pourrais-je édifier l'Église, en consentant à la destruction d'une partie de la foi et de plusieurs vérités auxquelles la constitution porte un grand préjudice? » Il s'appuie sur la lettre des neuf évêques qui se sont opposés à l'Instruction des quarante et qui ont écrit « qu'ils croiraient abandonner la vérité, les droits de l'épiscopat, les maximes du royaume et ne donner à l'Église qu'une paix fausse et dangereuse, s'ils acceptaient la constitution, même avec les explications et les Actes de l'assemblée ».

IV. LES ÉCRITS JANSÉNISTES. — Il ne faut pas songer à analyser les innombrables écrits jansénistes qui ont attaqué la bulle, et dont on trouvera la liste, incomplète, à la suite de cet article. D'ailleurs, ce sont toujours les mêmes objections, qu'on trouve résumées dans le petit écrit intitulé : *Jésus-Christ sous l'anathème*. Quesnel n'a pas été entendu; toutes les règles du jugement ont été violées et tout s'y est fait par cabale, par intrigue et par violence, sans liberté et sans unanimité. On ne peut se soumettre à un pareil jugement... « Comme Caïphe condamna Jésus, ainsi la constitution a condamné la vérité... Il faut méditer le procès de Jésus, qui est condamné dans ses membres par la constitution *Unigenitus*. Plutôt mourir sans sacrement que d'accepter une pareille injustice. »

Les adversaires de la bulle, dès le lendemain de la publication, se partagèrent en trois groupes. Les plus acharnés soutiennent que la bulle est mauvaise en soi et qu'on ne peut donc la recevoir, sous quelque forme que ce soit, même avec des explications. D'autres, plus modérés, lui reprochent d'être obscure et ambiguë, donc susceptible de divers sens et par suite, on ne peut l'accepter qu'avec des explications préalables. D'autres, enfin, sans examiner son contenu, la déclarent nulle et non avenue, parce qu'elle ne présente pas les conditions requises pour la validité d'un jugement de l'Église. En effet, les décrets des papes sur des points contestés ne s'imposent aux fidèles que lorsqu'ils sont acceptés unanimement par l'Église, car une décision ne devient infaillible et irréformable que lorsqu'elle est reçue de tous les fidèles, ou au moins de tous les pasteurs du premier et même du second rang. On retrouve ici toutes les thèses du gallicanisme outrancier et du richérisme presbytérien.

Pour bien connaître la mentalité des amis et défenseurs de Quesnel, il faut dégager et discuter les principales objections soulevées contre la bulle qui condamnait le livre de Quesnel. On les trouve presque toutes dans l'*Instruction pastorale* publiée par le cardinal de Noailles, le 14 janvier 1719. On peut les diviser en deux groupes : 1. les objections tirées du contenu de la bulle prise en elle-même et de l'examen des propositions; 2. les objections tirées des conditions dans lesquelles la bulle fut dressée, promulguée et reçue.

1° *Objections tirées du contenu de la bulle et de l'examen des propositions condamnées.* — 1. *Propositions vraies condamnées.* — La bulle condamne de nombreuses proposition qui sont vraies en elles-mêmes, si on les prend dans leur sens le plus naturel, ou dont le sens, s'il paraît défectueux, est corrigé par d'autres propositions qui énoncent l'exacte vérité, des propositions qui, si elles ne sont pas rigoureusement exactes, sont expliquées par le contexte, des propositions qui pourraient être aisément interprétées dans un sens pleinement catholique. Il ne faut pas oublier qu'il s'agit d'un livre dans lequel on se propose d'édifier le lecteur; il n'est donc pas question de discuter et d'apporter, à chaque instant, des preuves rigoureuses que le lecteur ne comprendrait pas. Bref, les propositions ont été examinées avec malveillance, isolées du contexte et jugées sans tenir compte du but poursuivi par l'auteur. « On se fatigue à chercher le mauvais sens de quelques propositions condamnées »; ainsi pourquoi la proposition suivante a-t-elle été condamnée : Jésus-Christ est mort pour les élus? Sans aller jusqu'à dire, comme certains, que les cent une propositions condamnées énoncent, en fait, cent une vérités, cependant un esprit impartial doit se demander pourquoi telle et telle proposition est condamnée. Aussi on ne saurait accepter la bulle, même avec des explications, car il ne peut y avoir d'explication raisonnable et digne de l'Église, pour un grand nombre de propositions condamnées parce que ces propositions sont en elles-mêmes et dans leur sens naturel, rigoureusement vraies.

Les jansénistes oublient les règles de logique, posées dans un ouvrage qui doit leur être cher, *L'art de penser* ou *La Logique de Port-Royal* (2e partie, c. x) : « les propositions indéfinies sont universelles, car elles n'indiquent aucune exception. » Or, beaucoup, parmi les propositions condamnées, ont ce caractère d'universalité, qui les rend équivoques en elles-mêmes, et, par conséquent condamnables. Ainsi la proposition Jésus-Christ est mort pour les élus est vraie en elle-même et cependant condamnable, car elle insinue nettement que Jésus-Christ est mort pour les *seuls* élus. En effet, ne parler que des élus, lorsqu'on indique le but et la fin de la mort de Jésus-Christ, c'est évidemment suggérer que les autres hommes n'ont eu aucune part à la rédemption.

De plus, des propositions vraies, dans leur sens grammatical, peuvent être justement censurées à cause des intentions marquées de ceux qui les emploient, ou à cause des erreurs déjà enseignées. Ainsi, à cause des circonstances et de l'usage qui a été fait de certaines propositions vraies en elles-mêmes, celles-ci sont devenues *captieuses* et *suspectes;* elles sont devenues dangereuses par le sens qu'on leur attache. Elles ne sont point fausses, mais, vu les circonstances de temps, de lieu, de personne, l'Église peut légitimement les condamner, car leur vérité apparente ou même réelle n'empêche pas qu'on leur attache des sens erronés. L'Église alors ne condamne point la *vérité* en elle-même, mais gardienne fidèle de la foi de ses enfants, elle a le droit d'interdire l'emploi d'expressions qui blessent la vérité. On pourrait employer ces expressions sans erreur, sans hérésie, mais on ne peut les employer sans exposer la foi des autres et la sienne propre aux soupçons, surtout si des hérétiques se sont servis de ces expressions dangereuses. Et, lorsque l'Église les a proscrites, on ne peut plus les employer sans se révolter contre l'autorité de l'Église.

Nicolas Petitpied, un des plus célèbres défenseurs du livre de Quesnel, dans ses *Réponses aux Avertissements* de Languet de Gergy, évêque de Soissons (5 vol. in-12), écrit : « L'abus est un défaut extrinsèque et étranger à la proposition. Sans doute, l'abus est toujours condamnable, aussi bien que les personnes qui le commettent, mais les choses dont on abuse, ne le sont nullement... Il faut aimer et respecter la vérité, quelque part qu'elle se trouve... On n'a condamné ces propositions que par peur du jansénisme, dont on a voulu faire un épouvantail, alors que ce n'est qu'un fantôme. » Ces remarques de Petitpied supposent que l'Église ne peut condamner que l'erreur formelle et caractérisée. Mais l'Église a le droit de condamner aussi ce qui, sans être l'erreur proprement dite, ressemble à l'erreur ou conduit à l'erreur. L'Église alors ne condamne pas la vérité mais le langage qui, en énonçant une vérité, conduit à l'erreur qu'il cache. Des propositions vraies peuvent devenir *captieuses :* elles présentent à l'esprit une vérité apparente, mais sous cette vérité qui frappe d'abord elles dissimulent un sens plus profond qui suggère ou renferme une erreur. Ainsi il y a des propositions qui, quoique vraies, sont suspectes et rendent suspects ceux qui les emploient. Pour garder la foi de ses enfants, l'Église a le droit de régler leur langage et d'interdire des expressions, innocentes en elles-mêmes, mais qu'elle sait dangereuses.

Ordinairement, l'Église condamne le texte pris en lui-même et indépendamment de l'auteur, mais cependant si l'auteur est notoirement suspect, elle peut condamner certaines de ses expressions devenues suspectes par l'usage qu'il en fait. L'Église connaissait les tendances de Quesnel et de ses amis, qui se gardaient d'exprimer clairement et ouvertement leur pensée, afin de surprendre les esprits non prévenus. On a toujours accusé les jansénistes d'user de cette tactique, ainsi que de l'anonymat et du pseudonymat, qui leur permettaient de multiplier le nombre de leurs écrivains et de leurs partisans; c'est pourquoi, afin de les découvrir et de les désarmer, l'Église condamna des propositions, qui auraient pu être acceptées en d'autres circonstances et sous la plume d'autres écrivains, mais qu'elle a jugé prudent de condamner, parce qu'elles étaient susceptibles d'un mauvais sens et qu'elle-même se défiait et avait de justes raisons de se défier de Quesnel. Alors on peut dire que l'Église a condamné certaines expressions à cause de l'auteur qui les a employées, parce qu'elle suppose que cet auteur a voulu cacher ses erreurs sous des termes en apparence exacts. Dans ce cas, l'Église ne juge pas les *intentions* réelles de l'auteur, qui lui échappent, mais les *expressions* employées par lui, et le livre lui-même, qui, indépendamment des intentions de l'auteur, peut être dangereux pour la foi des fidèles.

S'il en est ainsi, disent les jansénistes, il n'est pas de proposition qu'on ne puisse détourner en un mauvais sens, dont on ne puisse abuser; et, par conséquent, qui ne puisse devenir condamnable. On en arrive à trouver le sens qu'on veut, par des interprétations arbitraires; il n'est pas de propositions, pas de livre que l'Église ne puisse condamner, s'il lui plaît, un jour ou l'autre, car il n'est pas de propositions dont on ne puisse abuser ou même dont on ne puisse craindre que l'on abuse.

Cela pourrait être vrai, si l'autorité qui juge et qui condamne, était une autorité humaine, plus ou moins tyrannique, mais il s'agit de l'Église dont les jugements échappent aux caprices et aux passions des hommes, parce que, lorsqu'ils intéressent la doctrine catholique, comme c'est le cas de la bulle *Unigenitus*, ils engagent l'autorité même de Dieu, et lorsqu'ils n'intéressent pas la doctrine elle-même, on doit estimer que la sagesse et la prudence ont inspiré les juges, conscients de leur responsabilité devant les hommes et devant Dieu.

Un auteur, janséniste très ardent, le P. Vivien de La Borde, dans un opuscule intitulé : *Dissertation où l'on établit les principes généraux pour juger la constitution et où l'on montre d'une manière géométrique que l'on ne peut la recevoir absolument même avec des explications*, écrit, p. 23-24 : « Un mauvais sens ne rend une proposition condamnable que si ce sens est en même temps prédominant et le plus naturel. Lorsqu'une proposition renferme deux sens, on ne peut la diviser et en condamnant le mauvais sens, on condamnerait aussi le bon; si celui-ci est prédominant, il est sage de ne pas condamner la proposition. Or, pour trouver un mauvais sens dans beaucoup de propositions condamnées, il a fallu se donner la torture, forcer les expressions, subtiliser, chicaner sur les plus mesurées, fouiller jusque dans le secret des cœurs, avoir recours aux intentions cachées. »

Ces remarques pourraient avoir une valeur, au point de vue grammatical et logique et trouver leur application, s'il s'agissait de propositions abstraites et sans conséquences pratiques; mais il est question ici de propositions qui peuvent être dangereuses pour la foi et, dès lors, l'Église est en droit de les proscrire pour sauvegarder la foi. Il faut observer, de plus, que la bulle n'a pas condamné toutes les propositions comme hérétiques ou erronées; certaines sont captieuses, ambiguës, donc elles ont une apparence de vérité, et c'est parce que l'Église les a estimées dangereuses, qu'elle a jugé opportun de les condamner, et d'en interdire l'emploi.

2. *Propositions tirées de l'Écriture et des Pères, spécialement de saint Augustin.* — A la suite de Bossuet, beaucoup d'écrivains jansénistes ont voulu justifier les propositions condamnées de Quesnel, en montrant qu'elles étaient empruntées soit à l'Écriture, soit aux Pères de l'Église et tout particulièrement à saint Augustin et à saint Prosper. Le livre des *Hexaples*, 1714, ou *Écrit à six colonnes*, composé par l'élite des auteurs jansénistes : Boursier, Fouillou, d'Étemare, Nivelle, et réédité en 1721, en 7 vol. in-4°, s'efforce de justifier les cent une propositions condamnées par des textes conformes, extraits des auteurs ecclésiastiques; on conclut que condamner ces propositions, c'est condamner des auteurs autrefois approuvés par l'Église. Il faut dire, d'ailleurs, que les *Anti-Hexaples* ont groupé des textes tout opposés et montré

que les textes cités par les *Hexaples* sont presque toujours falsifiés. Mais que faut-il penser de l'affirmation elle-même?

Il faut rappeler d'abord que c'est l'Église qui est la véritable interprète de l'Écriture et des Pères; c'est elle qui fixe le sens de l'Écriture et de la tradition. L'Écriture n'est règle de foi qu'en tant qu'elle est interprétée par l'Église, qui en fixe le sens authentique. On sait d'ailleurs que toutes les hérésies, au cours de l'histoire, ont prétendu s'appuyer sur l'Écriture et les Pères, entendus dans leur sens particulier. Les propositions condamnées sont, disent les jansénistes, tirées de l'Écriture et des Pères; sans doute. Mais elles ressemblent beaucoup à des expressions employées par Calvin, Baius, Jansénius, et leur conformité avec l'Écriture et les Pères est souvent plus apparente que réelle.

D'autre part, l'autorité des Pères en général et de saint Augustin en particulier sur la question de la grâce, est assurément très grande, mais quoi qu'en ait dit Jansénius, l'autorité de saint Augustin n'est pas infaillible et elle est inférieure à l'autorité de l'Église et aux constitutions reçues par l'unanimité des pasteurs unis au pape. La doctrine d'Augustin sur la grâce est approuvée, en général, par l'Église, mais Augustin n'est pas le docteur infaillible et il a pu se tromper de bonne foi sur tel ou tel point. De plus, il écrivait au v[e] siècle, contre les pélagiens qui exagéraient la liberté humaine au détriment de la toute-puissance divine; or, lorsqu'on combat une doctrine, on est porté à exagérer dans le sens opposé, afin de frapper plus fort. Dans sa lutte contre les pélagiens, Augustin n'aurait-il pas exagéré la toute-puissance divine, comme, lorsqu'il combattait les manichéens, il a parfois exagéré la liberté humaine? A Julien d'Éclane, qui lui opposait des expressions qu'il avait employées dans ses polémiques contre les manichéens, l'évêque d'Hippone avoue que les expressions dont il se servait à cette époque, exagéraient sa pensée pour répondre à ses adversaires d'alors. C'est pourquoi un ouvrage polémique ne doit pas être compris et apprécié dans toute la rigueur des termes, comme on a le droit de le faire pour un ouvrage qui expose une doctrine de manière irénique. Bref, pour saisir la vraie pensée d'un auteur, il ne faut pas isoler ses termes; il faut tenir compte du contexte, qui comprend non seulement les propositions qui l'entourent, mais encore le but que poursuit l'auteur.

Ajoutons qu'Augustin écrivait avant la naissance d'erreurs toutes modernes; il a pu employer des expressions moins exactes, dont les hérétiques ont abusé au cours des temps et qui sont ainsi devenues franchement mauvaises par l'usage qui en a été fait. C'est cela qu'ont oublié au xvi[e] siècle Luther et Calvin; c'est cela qu'après eux ont oublié Baius, Jansénius et Quesnel. C'est pourquoi l'Église peut justement condamner des expressions devenues dangereuses pour la foi, parce qu'elles sont employées dans un sens qu'Augustin ne connaissait pas et ne pouvait pas prévoir et qu'il aurait certainement désavoué. Quesnel est coupable d'avoir employé, au xvii[e] siècle, au milieu des protestants, et après Baius et Jansénius, des expressions qui ressemblent parfois si parfaitement aux leurs, des expressions captieuses que l'Église avait déjà condamnées chez eux, des expressions qui se trouvent peut-être dans l'Écriture et chez les Pères, mais qui sont devenues suspectes. L'Église proscrit par précaution ce qu'elle tolérait autrefois. Après l'hérésie de Calvin et de Luther, l'Église condamne tout ce qui renouvelle, favorise ou insinue les mêmes erreurs.

3. *La bulle ne tient pas compte des propositions contraires.* — La bulle a faussé la pensée de Quesnel pour la condamner : elle l'accuse de renouveler le jansénisme et de reprendre, sous une forme dissimulée, les cinq propositions de Jansénius et, pour soutenir cette affirmation, elle passe sous silence des propositions formellement opposées au jansénisme. Bossuet avait déjà signalé des propositions dans lesquelles Quesnel déclarait qu'on peut résister à la grâce efficace, que les commandements de Dieu peuvent être observés par les justes, que Jésus-Christ est mort pour tous les hommes. Après la publication de la bulle, les jansénistes reprirent le même plaidoyer, opposant aux propositions condamnées des propositions formellement contraires.

Pour répondre à cette objection, il n'est pas nécessaire de lire le livre des *Réflexions* pour voir s'il renferme vraiment des propositions antijansénistes, que la bulle a négligées pour extraire les propositions qu'elle a condamnées. Il suffit de faire la remarque suivante : même en admettant que toutes les propositions qu'on cite soient rigoureusement exactes dans les termes et le sens qu'on leur attribue, il n'en reste pas moins que les propositions condamnées se trouvent dans le livre de Quesnel, aux endroits indiqués. Tout n'est pas mauvais nécessairement dans un ouvrage que l'Église a cru opportun de condamner, et toutes les propositions condamnées ne sont pas également fausses; il en est qui ne sont que captieuses, téméraires, ambiguës, et cela suffit pour que l'Église les ait justement condamnées comme suspectes chez un auteur dont la conduite et les écrits l'étaient déjà depuis longtemps.

4. *La bulle ne tient pas compte des corrections faites.* — Quesnel, dans ses *Mémoires*, se plaint de ce qu'on n'ait pas tenu compte des corrections qu'il avait faites soit spontanément, soit à la demande du cardinal de Noailles, dans les éditions de 1699 et 1705, et qu'on ait condamnées des propositions légèrement inexactes dans les éditions antérieures, par exemple les propositions 2, 5, 13, 19, 30, 35, 45, 59, 67, 85, 98. Mais les éditions anciennes continuaient à circuler, donc à répandre l'erreur et, d'autre part, les propositions échappées à la plume non surveillée de Quesnel expriment la pensée spontanée de Quesnel et indiquent mieux les tendances de l'auteur et sa pensée profonde.

Il faut ajouter que, même lorsqu'il se défend, Quesnel emploie des expressions équivoques qui voilent sa pensée, laquelle reste toujours identique. Dans ses *Plaintes et protestations*, il admet l'existence de grâces efficaces, auxquelles on résiste effectivement et qui n'ont pas l'effet qu'elles devraient avoir. Faut-il conclure que la volonté peut résister à la grâce? Point du tout. En effet, cette résistance à la grâce ne vient point de la volonté libre de l'homme, qui choisirait entre deux actes, mais de la cupidité qui se trouve plus forte. La volonté est placée entre deux délectations (grâce et cupidité terrestre) et elle penche invinciblement du côté de la délectation la plus forte, comme la balance penche du côté où sont les poids les plus lourds. Voilà l'erreur que l'Église condamne et que Quesnel défend toujours, malgré les termes ambigus par lesquels il exprime sa pensée. La résistance à la grâce vient non de la volonté libre, mais de la concupiscence plus forte que la grâce. L'Église enseigne que la volonté n'est pas le simple témoin de la lutte entre les deux délectations, dont la force relative fixerait l'issue, mais qu'elle intervient dans la lutte et que c'est son intervention qui décide du triomphe de la grâce pour le bien ou qui résiste pour le mal.

5. *Les propositions sont condamnées en bloc, sans qualification.* — Les jansénistes ont surtout appuyé

leur opposition à la bulle sur le fait que les propositions y sont condamnées en bloc, *in globo*, sans aucune qualification particulière, en sorte qu'on ignore la note théologique qui convient à chacune. « Par cette condamnation vague et indéterminée, l'Église n'indique ni les erreurs qu'elle condamne, ni les vérités qu'elle veut enseigner et qu'il faut croire; cette bulle ne peut donc être dogmatique et elle ne saurait fonder une règle de foi. »

Cette forme de condamnation n'est pas inouïe, comme semblent l'insinuer certains jansénistes. L'Église l'a souvent employée. C'est sous cette forme qu'elle a condamné les neuf propositions de Pierre d'Osma, le 4 août 1479, les quarante-cinq propositions de Wiclef et les trente propositions de J. Hus, le 22 février 1518, les quarante et une propositions de Luther, le 15 juin 1520, les soixante-dix-neuf propositions de Baius, le 1er octobre 1567 et le 29 janvier 1579, les soixante-huit propositions de Molinos, le 28 août et le 19 novembre 1687, les vingt-trois propositions des *Maximes des saints*, le 12 mars 1699.

Cette condamnation vague et indéterminée a certainement des inconvénients; elle ne laisse pas d'avoir des avantages, surtout lorsque les propositions condamnées sont nombreuses; le jugement global permet d'éviter des controverses inutiles, qui font naître l'inquiétude et troublent la foi des fidèles. En ne parlant pas du sens de l'auteur, de la liaison des propositions entr'elles, on évite les disputes que ces sortes de clauses font naître, comme il est arrivé, lorsque l'Église condamna les erreurs de Baius.

La condamnation générale apprend que toutes les propositions condamnées par la bulle sont mauvaises plus ou moins, de quelque manière; il n'y a aucune des propositions qui ne mérite quelqu'une des qualifications et il n'y a aucune des qualifications qui ne s'applique à une ou plusieurs propositions. En condamnant toutes ces propositions en général, sans les qualifier d'une note particulière, le pape a montré que toutes doivent indistinctement être rejetées. Les théologiens restent libres, après cela, d'examiner les qualifications particulières de chaque proposition. Peu importe que, parmi les théologiens ou parmi les évêques, il y ait des opinions diverses à ce sujet. Il est permis de discuter *dans* l'Église sur les matières que l'Église laisse libres, mais il n'est pas permis de disputer *contre* l'Église, comme le font les jansénistes qui veulent soutenir les propositions condamnées par l'Église.

2° *Objections tirées des conditions dans lesquelles la bulle a été dressée, promulguée et reçue.* — Aux objections tirées de l'analyse des propositions elles-mêmes, il faut ajouter celles qui sont tirées des circonstances extérieures qui ont accompagné sa publication. Les conditions, a-t-on dit, dans lesquelles la bulle a été dressée, promulguée et reçue lui ôtent tout caractère canonique et la rendent irrecevable surtout en France.

1. *Quesnel n'a pas été interrogé.* — Pour connaître les intentions et les idées de Quesnel, les juges, avant de le condamner, auraient dû l'interroger. Quesnel lui-même, dans l'*Avertissement* à son *second mémoire*, se plaint de n'avoir pas été interrogé et il déclare que, malgré son grand âge et ses infirmités, il se serait rendu à Rome pour éclairer ses juges, qui auraient pu ainsi décider en connaissance de cause.

En fait, Quesnel n'a pas été interrogé en personne, mais il a publié sept *mémoires* et de nombreux écrits pour exposer sa pensée. D'ailleurs, il ne s'agissait pas de juger les pensées et les intentions de Quesnel, mais son livre; or, le livre des *Réflexions morales* a été examiné en détail durant deux ans et le *Journal* de Saint-Amour avoue que l'examen du livre a été fait en de nombreuses conférences. La bulle a condamné le livre en lui-même et les propositions qui en ont été extraites, quelle qu'ait été l'intention de Quesnel. C'est le livre lui-même qui avait à se défendre. Dès qu'il est publié, un livre commence une vie indépendante et, après la mort de son auteur, il continue de vivre, il continue à répandre le bien ou le mal. C'est pourquoi l'Église a le droit d'examiner et de condamner le livre en lui-même, pour les idées qu'il exprime ouvertement ou d'une manière voilée, et que le lecteur peut y trouver, et de condamner ces idées, si elle les juge susceptibles de troubler la foi des fidèles. En réalité, tandis qu'on examinait son livre à Rome, Quesnel n'a cessé d'écrire et d'envoyer des *mémoires* pour justifier son livre et les propositions qu'il contient. Et jamais il ne s'est justifié, jamais il n'a rétracté d'une manière formelle les erreurs qu'on l'accusait d'avoir exposées et défendues dans le livre des *Réflexions*. La conduite de Quesnel, les *mémoires* qu'il publia pour sa défense contribuèrent à faire découvrir la doctrine répandue dans le livre, beaucoup mieux que ne l'eût fait un interrogatoire personnel, et les examinateurs décidèrent en pleine connaissance de cause.

2. *Pas d'examen avant l'acceptation.* — Les évêques qui ont accepté la bulle n'ont pas, avant de l'accepter, examiné les propositions qu'elle condamnait, ils se sont contentés de la signer et n'ont pas agi en juges, qui décident, parce que, pour la plupart, ils croyaient à l'infaillibilité du pape et ils se sont interdit de juger *après* le pape; ils ont accepté la bulle, les yeux fermés. Leur adhésion est nulle et leur jugement n'a aucune valeur canonique. Cela est encore plus vrai pour les évêques étrangers, dont la plupart, d'ailleurs, ont gardé le silence. Les approbations recueillies à l'étranger ont été « mendiées » par les évêques de Meaux et de Nîmes, qui « avec des calomnies atroces et grossières, n'ont cherché que des réponses favorables ». Les lettres citées n'ont aucune forme authentique et les réponses publiées n'ont aucune valeur, car elles ne supposent ni examen, ni discussion, ni jugement, parce que tous ces évêques admettent l'infaillibilité du pape et ne font qu'approuver la décision de celui-ci. Tel est le cas des évêques d'Espagne et de Portugal, qui ont, de plus, cédé aux menaces de l'Inquisition, des évêques d'Italie, qui sont prévenus en faveur des maximes de Rome, des évêques d'Allemagne, de Pologne et des Pays-Bas, qui ont accepté sans examen. En somme, beaucoup d'évêques étrangers ont gardé le silence. Ceux d'entre eux qui ont parlé, ainsi que les évêques français qui ont accepté la bulle, se sont interdit d'examiner la décision du pape et n'ont fait qu'enregistrer la bulle; leurs suffrages n'ont pas les conditions requises pour constituer un vrai jugement. Les suffrages doivent être pesés et non comptés. Le cardinal de Noailles, dans son mandement du 14 janvier 1719, écrit : « Trois cents évêques qui croient à l'infaillibilité du pape n'en font qu'un, quand l'Église est séparée, parce qu'ils ne parlent alors que sur la foi du pape et qu'ils n'agissent pas en juges de la foi. »

Or, les huit évêques de France, qui, à la suite du cardinal de Noailles ont opposé un refus, après avoir examiné la bulle, constituent, en réalité, la majorité, car, seuls, ils ont examiné, et leur suffrage, fondé sur un examen préalable, doit l'emporter sur celui des autres évêques, bien que ceux-ci soient les plus nombreux.

Bossuet et Nicole, dans leurs travaux contre les protestants, avaient déjà répondu à ces observations des jansénistes. Ce qui fait la règle et la loi de l'Église, c'est le consentement commun, c'est la commune prédication, de quelque manière que ce consentement et cette prédication se soient manifestés. Ce qui fait la

valeur d'une décision de l'Église, c'est la décision elle-même, appuyée sur les promesses divines, et non point les motifs et les procédés qui ont précédé l'acceptation. « Le consentement général des évêques unis au pape couvre, en quelque sorte, écrit Nicole, tout ce qui pourrait s'être glissé d'humain dans le procédé et ne laisse voir que la voix de Dieu, manifestée par le commun consentement de ceux avec qui Jésus-Christ a promis d'être, tous les jours, jusqu'à la consommation des siècles. » Pour connaître la vérité d'une manière certaine, Dieu a donné un moyen infaillible, c'est l'autorité de l'Église, laquelle, en vertu des promesses de Jésus-Christ, réside dans le corps des pasteurs unis au pape.

Les jansénistes renouvelèrent souvent et longtemps cette objection contre la bulle. Dans son *Instruction pastorale* de juillet 1729, l'archevêque d'Embrun, Guérin de Tencin, fit, au sujet de cette question délicate de l'examen préalable à l'acceptation d'une décision de Rome, des remarques qu'il est intéressant de noter pour cette époque, où l'infaillibilité du pape en matière de dogme, admise par un grand nombre d'évêques comme opinion personnelle, n'était pas encore définie.

C'est la décision *extérieure* de l'Église qui est la règle de foi, car c'est la seule que tous les fidèles peuvent connaître et qu'ils sont assurés de connaître; c'est la seule qui soit à la portée de tous les fidèles, ignorants et savants. Les fidèles, en effet, ne peuvent savoir si les évêques ont prié auparavant, s'ils ont examiné en détail ou constaté que la décision est conforme à la vraie doctrine... Les évêques pèchent gravement, s'ils négligent leurs obligations personnelles, mais leur jugement sera valide, il sera infaillible, parce qu'il forme une décision *extérieure*, comme le prêtre serait coupable, s'il est pécheur, quand il administre un sacrement, mais le sacrement est valide. La fidélité des évêques à remplir leurs obligations personnelles est étrangère à l'infaillibilité de leurs jugements, dont la force est uniquement fondée sur les promesses de Jésus-Christ. L'examen n'est donc pas nécessaire pour la validité de l'acceptation.

Les promesses d'infaillibilité ne sont pas attachées à la science, à l'examen, ni même à la probité et à la droiture des évêques; ces promesses seraient tout à fait vaines, si, avant d'accepter une décision de l'Église, les fidèles devaient examiner, pour arriver à la certitude, que toutes les conditions ont été réalisées. Les décisions seraient interminables et les fidèles seraient ainsi amenés à se faire les juges des décisions de l'Église. Les infirmités, les faiblesses, les défauts des évêques seraient un motif de rejeter les décisions prises et les novateurs pourraient toujours trouver des prétextes pour dire que les évêques qui les ont condamnés manquaient de compétence, de droiture, de jugement. L'autorité des pasteurs serait nulle, si chacun avait le droit de juger leur jugement et de ne se soumettre à leur décision qu'autant qu'ils les aurait personnellement trouvés d'accord avec la doctrine de l'Église. Ce serait le libre examen des particuliers qui déciderait si le jugement des évêques est valable.

Bref, l'autorité infaillible de l'Église se manifeste dans le consentement commun, de quelque manière que ce consentement ait été donné, soit en concile, soit hors des conciles. C'est le concert des évêques unis au pape qui est la règle de la croyance, indépendamment des motifs que les évêques ont pu avoir d'y adhérer.

3. *Pas d'unanimité réelle, ni même possible, dans l'acceptation.* — La bulle n'a été réellement acceptée ni par les évêques français qui l'ont signée, ni par les évêques étrangers dont on a publié les témoignages. L'unanimité n'est qu'apparente. Dans cette bulle, il s'agit d'un grand nombre de propositions qui intéressent soit le dogme, soit la morale, soit la discipline, et il n'y a pas accord sur le caractère de cette bulle : pour les uns, c'est une pure loi de discipline, pour les autres, c'est un jugement dogmatique; pour les uns, c'est une censure du sens propre naturel et littéral des propositions, pour les autres, il s'agit d'un sens plus éloigné qui n'est peut-être pas le sens de l'auteur et le sens du livre d'où les propositions sont tirées; pour les uns, ce ne peut être une règle de foi, car la bulle n'indique ni les vérités qu'elle veut enseigner, ni les erreurs qu'elle veut condamner, pour d'autres, c'est une espèce de jugement ecclésiastique qui ne fixe rien sur la doctrine elle-même et qui oblige simplement les fidèles à condamner toutes et chacune des propositions, comme méritant une ou plusieurs des qualifications marquées à la fin de la bulle. Bref, c'est un document qu'on ne saurait ni définir ni classer d'une manière précise; aussi la plupart de ceux qui reçoivent la bulle ne conviennent entre eux, ni de sa nature, ni de ses effets, ni de l'obligation qu'elle impose aux fidèles. Il n'y a donc aucune unanimité réelle entre les évêques acceptants.

Bien plus, les propositions étant condamnées en bloc, sans aucune qualification, toute unanimité dans l'acceptation est impossible. Les évêques ne peuvent pas être d'accord sur le sens des propositions condamnées; ils ne peuvent pas être d'accord sur la note qui convient à chaque proposition; ils ne peuvent porter un jugement uniforme, qui seul pourrait aboutir à une unanimité réelle. Il n'y a aucune unanimité réelle entre le pape et les évêques acceptants, comme entre les évêques acceptants eux-mêmes. Aussi, les évêques, pour accepter la bulle, ont rédigé un mandement, afin d'expliquer celle-ci et d'attacher un sens précis à des expressions qu'ils ne voulaient pas accepter purement et simplement sous la forme que leur donne la constitution, laquelle reste obscure en elle-même. Ils ont accepté avec des réserves qui ne sont pas toujours les mêmes. Les raisons qui ont motivé l'acceptation sont aussi très diverses : infaillibilité du pape qui a condamné les propositions, obéissance et soumission aux décrets du Saint-Siège, peur du jansénisme et crainte d'un schisme, désir de la paix et espoir d'un accommodement.

La diversité des motifs d'acceptation conduit à des interprétations différentes du sens des propositions, entraîne la diversité des formes d'acceptation et rend impossible toute véritable unanimité. Ainsi, dix-huit évêques, presque tous acceptants, écrivirent, en janvier 1716, au régent : « On remarque une si grande variété dans la manière de recevoir la bulle qu'il ne paraît point encore de règle fixe et certaine qui puisse réunir les esprits et calmer les consciences. » Et le cardinal de Noailles, dans son mandement du 14 janvier 1719, écrit : « On peut légitimement douter que les évêques soient d'accord et aient prononcé sur les cent une propositions un même jugement avec le pape, c'est-à-dire, un jugement qui ait une conformité réelle et véritable, quant au sens, avec la décision de Sa Sainteté. »

On retrouve ces objections dans la plupart des écrits contre la bulle, en particulier, dans l'ouvrage intitulé : *Mémoire où l'on examine si la bulle de N. S. P. le pape Clément XI, qui commence par ces mots, Unigenitus, est acceptée dans l'Église d'un consentement vraiment unanime*, s. l., 1714. Les acceptants ont fait des réponses qu'il est bon de noter, même aujourd'hui que la définition de l'infaillibilité pontificale leur a fait perdre une partie de leur valeur. Pour qu'il y ait unanimité vraie, il suffit que les évêques aient accepté la condamnation, telle qu'elle est, sans y rien ajouter, sans y rien retrancher; les évêques

condamnent les propositions, comme le pape les a condamnées. Le dispositif du mandement d'acceptation, dressé par les évêques de l'Assemblée de 1714 est conçu dans les mêmes termes ou dans des termes équivalents : « Nous condamnons le livre des *Réflexions* et les cent une propositions qui en sont extraites de la même manière et avec les mêmes qualifications que la bulle. » Le procès-verbal de l'Assemblée du clergé, en date du 1er février 1714, indique les raisons pour lesquelles les quarante évêques acceptants publient cette instruction : ils acceptent avec respect et avec soumission la constitution de Clément XI, et, *ensuite*, ils dressent cette instruction pastorale pour rassurer les consciences qui auraient pu être alarmées. « On avait prévenu les fidèles contre les mauvaises interprétations des personnes mal intentionnées et on y avait employé des moyens très utiles pour empêcher de nouvelles disputes et pour conserver la liberté des écoles catholiques. » Les explications données sont *postérieures* à l'acceptation et elles n'ont point été les motifs qui ont déterminé l'acceptation. Ce qu'il faut voir, c'est l'acceptation elle-même, et non point les motifs de l'acceptation, car l'unique raison de la soumission des fidèles aux décisions de l'Église, ce sont les promesses divines.

Si, après l'acceptation, un évêque déclare simplement téméraire une proposition qu'un autre évêque juge hérétique, cela n'empêche point une acceptation de la bulle et cela ne détruit point l'accord des évêques et leur unanimité. En effet, la bulle n'a pas qualifié cette proposition, mais l'a seulement condamnée comme contraire à la doctrine catholique, par conséquent, la diversité des jugements ne porte que sur un point que l'Église n'a pas décidé et sur lequel les théologiens peuvent librement discuter. Bref, l'unanimité d'acceptation est indépendante des explications données aux diverses propositions, car la bulle n'a rien décidé sur ce sujet.

Le petit nombre des opposants n'empêche point l'acceptation moralement unanime des évêques, car au milieu des troubles et des divisions que l'hérésie provoque toujours, l'unanimité absolue est impossible. L'opposition de Julien d'Éclane et des dix-huit évêques pélagiens n'arrêta pas la décision du pape Zosime, qui les condamna. Où serait l'Église catholique, toujours subsistante, telle que Jésus-Christ l'a fondée, si quelques dissidents suffisaient pour la détruire? C'est l'unanimité morale des pasteurs unis au pape qui a reçu les promesses de l'infaillibilité. Le jugement particulier de quelques évêques, sujets à l'erreur, ne saurait l'emporter sur le grand nombre. Saint Augustin déclare que « la cause est finie, lorsque le Saint-Siège confirme le jugement des évêques de la nation où l'hérésie s'est élevée et que les autres évêques ne réclament pas ». Saint Augustin écrivait ces paroles au sujet des pélagiens condamnés par les évêques d'Afrique. Quesnel lui-même, dans un écrit intitulé *La tradition de l'Église romaine*, t. I, p. 330, a exposé la même doctrine. « Le Saint-Siège, agissant pour toutes les autres Églises, s'est déclaré pour la doctrine de saint Augustin... C'est une témérité très grande de ne pas le suivre; elle est d'autant plus grande que le reste des Églises du monde n'ayant point eu de part à la contestation et s'étant contenté de voir entrer en lice les Africains et les Gaulois et d'attendre ce que le Saint-Siège jugerait de leur différend, leur silence, quand il n'y aurait rien de plus, doit tenir lieu d'un consentement général, lequel joint au jugement du Saint-Siège, forme une décision qu'il n'est pas permis de ne pas suivre. » Cette remarque, s'applique à la lettre à la bulle *Unigenitus*, signée par le pape, acceptée par l'unanimité morale des évêques de France et le consentement tacite des évêques étrangers, pour lesquels la question du jansénisme fut à peu près totalement ignorée.

4. *La bulle est contraire aux libertés de l'Église gallicane.* — D'après les libertés de l'Église gallicane, les évêques sont juges de la doctrine. Or, les évêques de France ont accepté la bulle, envoyée de Rome, sans l'avoir examinée; ils n'ont pas décidé en juges de la doctrine que contient la bulle. De plus, les décrets qui regardent la discipline venant soit de Rome, soit même des conciles généraux, n'ont d'autorité en France que lorsque l'Église gallicane les a reçus librement.

Dans la lettre qu'il écrivit à l'archevêque d'Arles après l'assemblée de 1714, le cardinal de Rohan explique comment l'acceptation pure et simple de la bulle par l'assemblée du clergé n'est nullement contraire aux libertés de l'Église de France, car ils ont reçu la bulle, non point parce qu'elle venait de Rome, mais parce qu'après une ample discussion ils avaient reconnu dans cette bulle la doctrine de l'Église. L'acceptation pure et simple marque seulement la certitude du dogme renfermé dans le jugement auquel on adhère. L'assemblée a accepté purement et simplement, parce qu'elle a reconnu que le pape avait bien jugé. Une telle acceptation n'est nullement opposée aux libertés de l'Église gallicane et aux droits des évêques, qui ne sont point de simples exécuteurs des ordres du pape qu'on regarderait comme infaillible. Et l'assemblée a ajouté des explications, non point pour limiter la bulle ou lui donner des sens étrangers, mais pour éviter les mauvaises interprétations qu'on pourrait lui donner; ces explications furent publiées sous la même signature que l'acceptation elle-même pour montrer qu'elles n'étaient pas distinctes de la bulle : le sens dans lequel on l'explique est celui même dans lequel on l'accepte.

Il faut ajouter que la connaissance des causes majeures, surtout des causes qui intéressent la foi, appartient au Saint-Siège, soit avant, soit après la consultation des évêques, et sans préjudice de leurs droits. Or, ce sont les évêques de France qui ont porté l'affaire à Rome, c'est le roi de France qui a insisté à Rome pour qu'une décision soit prise touchant les propositions dénoncées; puis l'assemblée du clergé de 1714 a reçu la bulle qui condamnait les cent une propositions. Les très rares évêques qui se séparèrent de leurs confrères de France et des évêques du monde chrétien ne peuvent, sans témérité et sans scandale, prétendre s'opposer à cette bulle acceptée par l'unanimité morale des évêques, et soutenir opiniâtrement les erreurs que toute l'Église condamne.

5. *La bulle est opposée à la liberté des écoles catholiques.* — La bulle demandée et inspirée par les jésuites et rédigée sous leur influence, en condamnant la grâce efficace par elle-même, condamne l'école thomiste et canonise le molinisme; ainsi elle détruit la liberté des écoles catholiques proclamée par Paul V, après les congrégations *De auxiliis*. La jalousie a dressé le plan de cette bulle, la brigue l'a sollicitée et elle fut inspirée par l'ambition, introduite par la violence; on la reçut par faiblesse et le préjugé la soutient. L'ouvrage intitulé *La chimère du jansénisme*, p. 70, écrit : « Ce sont les jésuites qui ont créé le jansénisme, pour imposer à l'Église leur molinisme. Le jansénisme ne subsiste que parce que les jésuites, à qui il est utile pour associer leur haine implacable contre les gens qui sont les ennemis de leurs erreurs et de leurs maximes corrompues, sont assez hardis pour en parler sans cesse comme d'une hérésie réelle... Le pontificat présent dont ils disposent à leur gré, le crédit inouï qu'ils ont en France..., l'asservissement des évêques, la lâcheté presque générale des théologiens, l'ignorance de ces matières qui est plus grande

en ce temps qu'elle n'a jamais été, la terreur répandue par les exils, les emprisonnements, l'enlèvement des biens de ceux qu'il plaît à ces Pères de faire passer pour jansénistes, la liberté qu'ils ont de tout dire impunément... » Voilà tout ce qui explique la bulle et doit la faire rejeter.

Ce fut toujours la tactique des jansénistes de vouloir confondre leur cause avec celle des thomistes; ils s'appelèrent d'abord des augustiniens, puis les nouveaux-thomistes; mais, en dépit de leurs efforts pour se cacher derrière la robe de saint Thomas, leur doctrine et, en particulier, la théorie de la grâce efficace par elle-même, est essentiellement différente de celle des thomistes. La grâce efficace des thomistes sauvegarde la liberté humaine, tandis que la grâce janséniste détruit cette liberté. Sans doute, les jansénistes repoussent avec indignation la grâce nécessitante, que, d'après eux, les jésuites leur attribuent, mais, s'ils rejettent le mot, ils conservent en réalité la chose : lorsque la grâce est la plus forte, l'acte bon suit infailliblement, invinciblement; lorsque la concupiscence est la plus forte, le péché suit aussi invinciblement. Où donc est la liberté, dans cette lutte à laquelle la volonté assiste en simple témoin?

D'autre part la bulle *Unigenitus* ne canonise nullement le molinisme. Thomisme et molinisme sont et demeurent deux systèmes librement défendus au sein de l'Église. Le pape Benoît XIII, successeur de Clément XI, le déclare formellement dans son bref *Demissas preces* du 14 novembre 1724 et il demande aux dominicains de mépriser les calomnies lancées contre la doctrine thomiste au sujet de la grâce efficace par elle-même et de la prédestination gratuite sans la prévision des mérites. Et le pape Clément XII, dans le bref *Apostolicæ Providentiæ* du 2 octobre 1733, adressé aux dominicains, proteste contre l'obstination intolérable de ceux qui répètent que la constitution *Unigenitus* a condamné la doctrine de saint Augustin et de saint Thomas sur la grâce efficace, et il renouvelle le décret de Paul V qui interdisait d'employer, soit en écrivant, soit en enseignant, soit en discutant ou, en toute autre occasion, une note ou censure théologique quelconque pour les doctrines des écoles catholiques.

6. *L'acceptation de la bulle n'est pas canonique.* — Toutes les objections opposées à la bulle se ramènent et aboutissent à celle-ci : la constitution *Unigenitus* n'est canonique ni dans son contenu, ni dans les conditions au milieu desquelles elle a été élaborée, publiée et acceptée. Jusqu'à la mort de Louis XIV, en septembre 1715, il n'y eut que quelques protestations timides, car on n'osait élever la voix. Mais dès l'avènement du régent, qui favorisa et encouragea le jansénisme jusqu'au début de 1718, les écrits se multiplièrent. Cependant, malgré le zèle des défenseurs de Quesnel, le nombre des opposants et appelants resta relativement peu élevé : il y eut quinze ou seize évêques, dont quelques-uns hésitants. Trois universités seulement, Paris, Reims et Nantes, comptèrent un assez grand nombre de docteurs appelants; parmi les congrégations, seuls les oratoriens, les bénédictins et les doctrinaires eurent un grand nombre d'appelants; environ 6 000 prêtres, religieux et ecclésiastiques sur plus de 200 000, s'élevèrent contre la bulle. Nivelle a réuni les protestations et appels dans le livre célèbre : *Le cri de la foi*, 3 vol. in-12, s. l., 1719, revu et augmenté dans *La constitution Unigenitus déférée à l'Église universelle*, 3 vol. in-fol., Cologne, 1757.

Voilà la petite armée des opposants. Le nombre des évêques, des universités, des congrégations, des curés, des ecclésiastiques et des fidèles qui acceptèrent explicitement ou implicitement la bulle, est par comparaison, beaucoup plus grand. C'est pourquoi le parti janséniste s'effrayait de sa solitude, qui risquait de faire le vide autour de lui, d'autant plus que les appelants qui mouraient n'étaient pas remplacés par de nouvelles recrues; il va se réduisant de plus en plus, malgré le bruit qu'il fait, et qui, durant quelques années, est en raison inverse du nombre des adhérents. Cette constatation fait impression sur la foule des fidèles. C'est pourquoi les adversaires de la bulle vont tenter de montrer que cette désertion progressive ne compromet en rien la légitimité de leur position. La bulle est acceptée du plus grand nombre, mais le grand nombre n'est pas un argument en faveur de la bulle, qui reste toujours nulle et non avenue. Le P. Vivien de La Borde, écrit dans son *Témoignage de la vérité*, p. 22 : « Cessez de nous opposer le grand nombre, règle équivoque en cas de partage, si vous ne pouvez, en même temps, l'appuyer de l'aveu général du corps des fidèles, qui ne peut jamais être faux ou douteux en matière de foi. »

Dans les écrits que publièrent, de 1715 à 1725, les amis de Quesnel, on trouve exposés tous les systèmes qui s'appuient plus ou moins explicitement sur les théories de Richer, tous les systèmes qui préparent la Constitution civile du clergé et qui lui servent de fondement (voir sur ce point l'ouvrage de Préclin, *Les jansénistes et la Constitution civile du clergé*, Paris, 1929). L'examen de ces systèmes, inventés pour justifier la bulle, a une grande portée doctrinale, car il permet de voir la forme que Jésus-Christ a donnée à son Église et de constater comment elle gouverne les âmes et comment elle promulgue les vérités qu'elle impose à la foi des fidèles.

Pour certains, l'infaillibilité n'a été promise qu'aux conciles généraux et, par suite, la bulle ne peut s'imposer à la foi que si elle est approuvée par un concile général, auquel les opposants font appel. Ils oublient que, durant les trois premiers siècles de l'Église, plusieurs hérésies furent condamnées et cependant le premier concile général de Nicée n'eut lieu qu'en 325.

Pour d'autres, il faut l'unanimité *absolue* dans l'acceptation. Mais cette opinion est contraire aux paroles les plus formelles de l'Évangile et incompatible avec les caractères de l'Église, que Jésus-Christ doit assister, tous les jours, jusqu'à la consommation des siècles. D'ailleurs, cette unanimité absolue est tout à fait irréalisable, surtout aux époques de trouble et de division.

D'autres admettent que l'unanimité *morale* peut suffire, seulement « en temps de liberté, c'est-à-dire, lorsque les choses se traitent en esprit de paix et dans l'ordre ». C'est là restreindre l'étendue des promesses divines qui doivent se réaliser dans les temps de confusion, de division et de violence, aussi bien que dans les temps de paix. Dans les temps d'oppression, disent les jansénistes, les opprimés, fussent-ils peu nombreux, ont raison, car la vérité seule peut leur donner la force pour résister à l'oppression. « Lorsque la liberté manque..., les masses abandonnent la vérité, qui n'est plus défendue que par une élite, une petite phalange de prêtres et de laïques ardents. » Mais alors que devient le signe visible qui permet de reconnaître la vérité sans équivoque possible et en tout temps? Où est l'assistance divine promise par Jésus-Christ à son Église, si c'est le petit nombre qui représente la vérité, alors que le grand nombre l'abandonne?

C'est après 1717 et surtout après la publication de la lettre *Pastoralis officii* (8 septembre 1718), qui condamnait les opposants à la bulle et les séparait de l'Église catholique, que se multiplièrent les écrits subversifs, qui bouleversaient entièrement la constitution de l'Église catholique et développaient les théories déjà esquissées par le P. Vivien de La Borde et le chanoine Nicolas Le Gros. Tous supposent que

le corps de l'Église est composé, au même titre, des évêques, des curés, et même des fidèles : ceux-ci doivent être consultés pour que les décisions de ceux-là soient recevables. « Le curé est chargé non seulement de sa paroisse, mais encore de contribuer, à sa manière, à conserver dans le diocèse et aussi dans toute l'Église, le dépôt de la doctrine, des mœurs et de la discipline; il doit même être plus touché des besoins généraux de toute l'Église que des besoins particuliers de sa paroisse. » Nicolas Le Gros, *Maximes sur les droits des curés*, p. 3. Les curés sont les successeurs des soixante-douze disciples et ils sont d'institution divine; ils sont juges de la foi comme les évêques, ou au moins les témoins de la foi; ils sont les conseillers des évêques qui décident... Dans les lieux où les évêques se taisent, les prêtres doivent élever la voix. Les synodes sont les conseils des évêques, les sénats des diocèses. Les prêtres doivent y intervenir, non point en vertu d'une concession bienveillante des évêques, mais en vertu d'un droit propre et inaliénable du sacerdoce. L'évêque ne peut prononcer qu'après avoir pris l'avis du synode; les prêtres ont également droit d'assister aux conciles pour y juger les erreurs doctrinales. Ces théories se trouvent exposées en de nombreux écrits : Boursier, *Apologie des curés du diocèse de Paris*, 1717, et *Dissertation sur les droits des curés*, 1717; Pierre Gibert, *Dissertation sur l'autorité du second ordre dans le synode diocésain*, 1721, et *Consultation canonique sur le sacrement de l'ordre*, 1721, 2 vol. in-12; Du Saussoi, *La vérité rendue sensible à tout le monde*, 2 vol. in-12, 1719; L. de Héricourt, *Les lois ecclésiastiques de France*, Paris, 1719, plusieurs fois réédité, 1721, 1743, 1756, 1771, in-fol.; plus tard, les différents écrits de Maultrot, *Les droits des prêtres dans le synode*, s. l., 3 vol. in-12, 1779; *Les droits du second ordre défendus contre les apologistes de la domination épiscopale*, s. l., 1779; *L'institution divine des curés*, 1779; *Les prêtres juges de la foi*, 3 vol. in-12, 1780, et *Les prêtres juges dans les conciles*, 2 vol. in-12, etc.

On ne s'arrête pas là : en cas de division et de partage, c'est le peuple qui décide. Le peuple doit donner son consentement pour que le jugement des évêques devienne règle de foi. Lorsqu'il s'agit de vérités aussi essentielles que celles d'aujourd'hui, le peuple même doit faire entendre sa voix. *Le projet de défense pour les laïques contre les prélats constitutionnaires*, du 5 mai 1719, va jusqu'à prétendre que « les ouailles doivent examiner la doctrine que les pasteurs proposent, afin de ne pas se laisser séduire par celle qui serait mauvaise. Les ouailles, le peuple peuvent réclamer l'autorité des saintes Écritures et de la tradition, si les instructions qu'on leur donne cessent d'être conformes à celles que Jésus-Christ et l'Église leur ont données ». *Op. cit.*, p. 3 et 4.

Ces thèses ne sont qu'une application logique des thèses presbytériennes de Richer, plusieurs fois condamnées par l'Église et par les assemblées du clergé de 1655 et de 1681, par les conciles de Rouen, 1581, et de Bordeaux, 1624, par l'assemblée provinciale de 1699 qui condamna les *Maximes des saints*. Elles sont en opposition formelle avec les usages de l'Église. L'évêque peut et doit même consulter les prêtres instruits comme il peut consulter les évêques ses confrères, mais cela n'est pas nécessaire pour rendre valides les jugements des évêques. Le suffrage du peuple, en matière religieuse, n'apporterait aucune autorité aux décisions de l'Église, car le peuple, en général, est peu éclairé et, dès lors, comment pourrait-il concourir aux décisions de l'Église?

Tous ces systèmes, inventés par les opposants à la bulle, offrent le grave inconvénient de laisser les fidèles dans l'incertitude et de provoquer des discussions interminables, incompatibles avec les promesses de Jésus-Christ à son Église. C'est avec raison que Languet de Gergy, dans son *Troisième avertissement*, a écrit : « Il faut discuter si les prêtres et les peuples sont de même avis que le pape et le plus grand nombre des évêques. Il faut discuter si le pape, avant que de donner sa bulle, a consulté de bons théologiens, si les théologiens, qu'il a consultés, sont les plus habiles; s'il a pris conseil des cardinaux, de tous, ou de plusieurs d'entre eux; si les cardinaux ont consenti à son décret, devant ou après qu'il a été publié, s'ils ont donné leur consentement avec connaissance de cause, par quels motifs ils l'ont donné; si ce consentement n'est point un effet de leur politique, plutôt que de leur persuasion; il faut discuter si tous les évêques du monde, sans en excepter aucun, acquiescent au jugement du pape; s'il n'y a point, dans des royaumes éloignés, quelque évêque qui le blâme et le rejette; si ces évêques qui acceptent le font par voie de jugement; si leur jugement est porté en une certaine forme; s'il est donné par le conseil de leur peuple et de leurs prêtres; si ces prêtres et ces peuples ont assez examiné; s'ils ont été libres; s'ils sont assez instruits; il faut discuter par quel motif précisément tous ces évêques ont donné leur consentement..., il faut discuter quel est le degré de science, de vertu, de mérite de ces évêques, qui s'unissent au pape et de ceux qui rejettent son décret; comparer leurs intentions, leurs lumières, leurs études et les principes de leur théologie. Il faut discuter quel est le mérite et la science de ces prêtres et de ces peuples qui se partagent, de ceux qui contredisent le jugement de leur évêque et de ceux qui l'approuvent... La vie de l'homme suffira-t-elle pour toutes ces recherches? »

Les voies de l'Église sont plus courtes et plus assurées. Il faut, dit Bossuet, une autorité visible et parlante, à laquelle tout particulier soit obligé de se soumettre, sans examiner, dans tous les temps, tous les jours, sans aucune interruption, parce qu'elle est la vraie règle de foi, établie par Jésus-Christ et que, seule, elle est proportionnée aux hommes, à qui elle s'impose comme la plus grande autorité visible. Le propre du catholique, c'est de préférer à son opinion personnelle le sentiment commun de toute l'Église, qui s'appuie sur l'autorité même de Dieu, tandis que le propre de l'hérétique est de préférer son opinion personnelle et de s'attacher à ses propres pensées, d'après lesquelles il juge tout et de développer ainsi l'orgueil et la présomption. La vérité se trouve toujours là, où il y a le concert des évêques parlant avec leur chef et unis par le centre commun. Leur commune prédication et leur consentement sont la marque infaillible de la vérité, parce que la promesse de Jésus assure même contre les infidélités des hommes et empêche l'enfer de faire prévaloir l'erreur par surprise, par violence ou par ignorance.

Les évêques de France, au nombre de plus de cent, ont joint leur voix à celle du Saint-Siège et adhéré à son jugement. Les évêques étrangers font entendre leur voix. Si on allègue leur prévention, leur ignorance, leur défaut d'examen et de liberté, on répond avec Nicole : « C'est le consentement des évêques qui fait la marque certaine de la vérité »; « c'est la commune prédication des évêques qui fait l'entière plénitude des vérités chrétiennes », écrit Bossuet.

La publication de la bulle à Rome, le 8 septembre 1713, et l'acceptation de cette bulle par l'assemblée du clergé de France (16 octobre 1713-5 février 1714) soulevèrent de violentes polémiques. Les écrits de toutes sortes (in-4° de quelques pages et in-12 plus ou moins volumineux) imprimés pour la défendre et surtout pour l'attaquer sont innombrables; on trouvera ici la liste incomplète des principaux ouvrages publiés durant les premières années et

cela suffira pour montrer la vivacité de la lutte : dans presque tous les diocèses, le clergé séculier et le clergé régulier se trouvèrent, surtout au début, divisés en deux camps : d'un côté, les acceptants, de l'autre, les opposants qui bientôt devinrent les appelants au futur concile.

Idée générale de la nouvelle constitution contre le livre des Réflexions morales sur le Nouveau Testament, à Mgr. l'évêque de..., s. l., 1713, in-12; *Lettre à un archevêque contenant des règles et des réflexions touchant la constitution du 8 septembre 1713*, s. l., 18 octobre 1713, in-12; *Lettre d'une dame de Paris au pape sur la constitution*, s. l., 21 octobre 1713, in-12; *Mémoire présenté à l'assemblée du clergé, où l'on examine s'il est à propos de se contenter d'explications pour recevoir la constitution*, s. l., 10 novembre 1713, in-4° et in-12; *Mémoire de Quesnel pour servir à l'examen de la constitution du Pape contre le Nouveau Testament en français avec des réflexions morales, sur les douze premières propositions (1er mémoire)*, s. l., 11 novembre 1713, *avec un avertissement*, in-12; *Second mémoire pour servir à l'examen de la constitution*, s. l., 21 décembre 1713, in-12; *Règles de l'équité naturelle et du bon sens, pour l'examen de la constitution et des propositions qui y sont condamnées comme extraites du livre des Réflexions sur le Nouveau Testament*, s. l., décembre 1713, in-12, nouvelle édition en 1717; *Réflexions sur les propositions de la constitution du 8 septembre 1713 qui regardent la lecture de l'Écriture sainte*, s. l., décembre 1713, in-12; *Consultation touchant la constitution de N. S. P. le Pape Clément XI du 13 septembre 1713*, in-8°, 1713; *La constitution Unigenitus en quatre colonnes avec le jugement des SS. Pères et quelques remarques*, s. l., in-4°, 1713.

En 1714, les écrits se multiplièrent encore : *Mémoire pour les évêques assemblés au sujet de la constitution du 8 septembre 1713, où l'on examine s'il est permis de condamner des propositions véritables et orthodoxes à cause de l'abus*, s. l., 1er janvier 1714, in-12; *Mémoire présenté à l'assemblée du clergé, où il est parlé d'obliger le Pape à rétracter sa constitution du 8 septembre 1713*, s. l., 5 janvier 1714, in-12; *Lettre du P. Quesnel à Nosseigneurs les cardinaux, archevêques et évêques assemblés à Paris au sujet de la constitution du 8 septembre 1713*, 5 janvier 1714, s. l., 1714, in-12; *Réflexions désintéressées sur la constitution du pape Clément XI, qui condamne le Nouveau Testament de Quesnel, dans lesquelles on examine les droits du pape, les libertés de l'Église gallicane, les plaintes des augustiniens et les différents remèdes qu'on y peut apporter*, Amsterdam, 1714, in-12 (la première lettre est du 9 janvier 1714); *Lettre des évêques de France à Mgr le cardinal Fabroni sur la constitution Unigenitus*, 10 janvier 1714, s. l., 1714, in-12; *Seconde lettre du P. Quesnel aux évêques assemblés à Paris, 15 janvier 1714*, s. l., 1714, in-12; *Analyse exacte et véritable de la doctrine contenue dans la constitution*, s. l., 1714, in-12; *La constitution Unigenitus avec des remarques et des notes*, s. l., 1714, in-12; *Jugement des SS. Pères sur les propositions condamnées dans la constitution du 8 septembre 1713 contre le Nouveau Testament avec des réflexions morales*, seconde édition de l'écrit qui a paru sous le titre de : *La constitution Unigenitus en quatre colonnes*, s. l., 1714, in-12; *Dissertation sur la constitution du 8 septembre 1713, où l'on examine si une grande Église comme celle de France est obligée d'accepter purement et simplement toutes les constitutions dogmatiques des papes, ou si elle a le droit de modifier ou même de rejeter entièrement celles de ces constitutions qu'elle n'approuverait pas..., et si l'Église de France doit user de ce moyen à l'égard de la nouvelle constitution*, s. l., 1714, in-12; *Examen de la constitution du 8 septembre 1713, selon la méthode des géomètres* (par le P. Laborde de l'Oratoire), s. l., 1714, in-12; le même écrit fut publié sous le titre : *Dissertation dans laquelle on établit les principes généraux pour juger de la constitution et où l'on démontre d'une manière géamétorique qu'on ne peut la recevoir absolument même avec des explications*, s. l., 1714, in-4°; *Troisième mémoire de Quesnel*, 22 février 1714 (sur les propositions 30 à 37); Cinq mémoires sur la constitution : 1° *sur la différence des deux Testaments*; 2° *sur la crainte des peines*; 3° *sur les propositions accusées de baianisme*; 4° *sur l'excommunication*; 5° *sur les onze dernières propositions*; ces mémoires furent publiés en février 1714; *Mémoire sur les propositions renfermées dans la constitution Unigenitus, qui regardent la nature de l'Ancienne et de la Nouvelle Alliance*, s. l., février 1714, in-12; *Quatrième gémissement d'une âme vivement touchée de la constitution de N. S. P. le pape Clément XI du 8 septembre 1713*, 1er mars 1714, s. l., in-12 et 2e édition en 1724; *Récit de ce qui s'est passé jusqu'à présent sur la constitution avec les pièces justificatives*, 10 avril 1714, s. l., in-12; *Considérations sur l'Instruction pastorale de la dernière assemblée du clergé, où l'on examine : 1° la mauvaise foi, 2° les erreurs grossières, 3° le préjugé de l'autorité ecclésiastique dans les circonstances de cette affaire*, 25 juin 1714, s. l., in-12; *Quatrième mémoire de Quesnel*, 15 juillet 1714 (sur les propositions 28 à 49); *Mémoire sur l'amour naturel et sur les œuvres faites sans la grâce, par rapport aux propositions censurées dans la constitution Unigenitus, qui supposent que sans la grâce on ne peut ni aimer Dieu, ni faire aucun vrai bien*, s. l., 1714, in-12; *La constitution du pape Clément XI, en latin et en français, avec des observations sur les propositions censurées*, s. l., 1714, in-12; *Lettre à un archevêque contenant des règles et des réflexions touchant la constitution*, s. l., 1714, in-12; *Résolution de quelques doutes sur le devoir des docteurs de Sorbonne par rapport à l'enregistrement de la constitution*, s. l., 1714, in-12; *Réflexions sur l'Instruction pastorale proposée à tous les prélats du royaume, sous le nom de l'assemblée tenue à Paris en 1713 et en 1714 pour l'acceptation de la constitution*, s. l., 1714, in-12; *Remarques sur le bref du pape du 17 mars 1714 adressé à M. le cardinal de Rohan et aux évêques assemblés à Paris*, s. l., 1714, in-12; *Lettre à M. le cardinal de Rohan au sujet du bref de S. S. du 17 mars 1714, avec divers écrits*, s. l., 1714, in-12; *Dissertation du droit des évêques touchant la réception des bulles à l'occasion de la constitution du 8 septembre 1713*, s. l., 1714, in-12; *Mémoire pour Rome sur la constitution Unigenitus, où l'on découvre l'abus que les adversaires de la pure morale et de la doctrine des SS. Pères font de la censure des propositions condamnées par cette constitution*, s. l., 1714, in-12; *Mémoire sur la publication de la bulle Unigenitus dans les Pays-Bas, où l'on expose les raisons qui doivent empêcher d'en permettre la publication, avec divers écrits*, s. l., 1714, in-12; *Second mémoire sur les propositions renfermées dans la constitution Unigenitus, qui regardent la nature de l'Ancienne et de la Nouvelle Alliance, où l'on traite plus particulièrement de l'insuffisance de la loi cérémonielle et figurative pour conduire à la justice*, s. l., 1714, in-12; *Délibération de l'assemblée des cardinaux, archevêques et évêques, tenue à Paris sur l'acceptation de la constitution..., avec des observations sur les actes concernant son exécution et sa publication*, s. l., 1714, in-12; *Venin des 101 propositions tirées des Réflexions morales de Quesnel sur chaque verset du Nouveau Testament*, s. l., 1714, in-12; *Lettres* (12) *d'un abbé à un évêque, où l'on démontre l'équité de la bulle Unigenitus, qui peuvent servir de réponse aux libelles qui ont paru contre cette constitution*, s. l., 1714, in-12; *Du témoignage de la vérité dans l'Église : dissertation théologique où l'on examine quel est ce témoignage, tant en général qu'en particulier, au regard de la dernière constitution. Pour servir de précaution aux fidèles et d'apologie à l'Église catholique contre les reproches des protestants*, s. l., 1714, in-12; *Les Hexaples ou les six colonnes de la constitution Unigenitus, avec l'histoire du livre des Réflexions morales du P. Quesnel, et de ce qui s'est passé au sujet de la constitution*, Amsterdam, 1714, in-4°, réédités en 1721 en 6 tomes, 7 vol. in-4°. (Les six colonnes comprennent : 1. le texte latin des 101 propositions; 2. le texte français; 3. le jugement de l'Écriture et des Pères; 4. les remarques de l'auteur; 5. la justification de Quesnel par lui-même; 6. la doctrine des casuistes relâchés opposée à celle de Quesnel et des Pères); *Lettre d'un théologien à l'auteur des Hexaples, dans laquelle on montre qu'il n'a fait que copier les auteurs protestants, par le P. Lallemant, jésuite*, Paris, 1714, in-12; *Réponse de l'auteur des Hexaples à la lettre du P. Lallemant*, 1714, et *Réponse du P. Lallemant à la lettre qu'il a reçue de l'auteur des Hexaples*, Paris, 1714, in-12.

Anti-Hexaples ou *Analyse des 101 propositions du Nouveau Testament de Quesnel, condamnées par N. S. P. le pape Clément XI, pour servir de réponse aux Hexaples ou écrit à six colonnes* par le P. Paul de Lyon, Lyon, 1715, 2 vol. in-12 (les six colonnes comprennent : 1. le sens propre et naturel des propositions; 2. la conformité des sentiments de Quesnel avec les hérétiques; 3. la vérité catholique opposée à la proposition condamnée; 4. les réponses aux principaux passages de l'Écriture et des Pères, cités par les Hexaples; 5. l'application à chaque proposition de la qualification qui lui convient; 6. les différentes erreurs des propositions condamnées); *Cinquième mémoire de Quesnel* (sur les prop. 50 à 67), en date

du 14 juillet 1715, et *Sixième mémoire de Quesnel* (sur les prop. 68 à 86), en date du 28 novembre 1715, s. l., in-12; *Mémoire d'un avocat présenté à M. Amelot, conseiller d'État, au sujet de son voyage à Rome*, s. l., 1715, in-12; *Réponses à diverses questions touchant la constitution, qui ont été proposées pour sujet de conférences ecclésiastiques du diocèse de Luçon en 1715*, s. l., 1715, in-12; *Examen théologique de l'Instruction pastorale approuvée dans l'assemblée du clergé de France et proposée à tous les prélats du royaume pour l'acceptation et la publication de la bulle de N. S. P. le pape Clément XI du 8 septembre 1713*, s. l., 1715, 3 vol. in-12; cet écrit qui attaquait la bulle fut vivement critiqué, en particulier, dans deux écrits intitulés : *Difficultés proposées à l'auteur de l'Examen théologique, où l'on fait voir l'équité de la constitution Unigenitus, et l'on justifie l'Instruction pastorale dressée en 1714 par l'assemblée des évêques*, s. l., 1720, 2 vol. in-12, et *Dénonciation de l'Examen théologique de l'Instruction pastorale approuvée dans l'assemblée du clergé de 1714*, s. l., 1723, in-12; *Nouvelle défense de la constitution Unigenitus... où l'on démontre l'héréticité de plusieurs et la fausseté de toutes les cent une propositions extraites du Nouveau Testament et condamnées par N. S. P. le pape Clément XI, le 8 septembre 1713, et ensuite par toute l'Église*, par M. Le Pelletier, docteur en théologie, Lyon, 1715, in-12, réédité plusieurs fois, à Lyon et à Avignon; *Justification de la constitution, où l'on réfute tout ce que le P. Quesnel et ses partisans ont écrit pour justifier les 101 propositions condamnées et pour combattre l'Instruction pastorale des évêques de France*, Lyon, 1715, in-12; *Deux questions sur la constitution Unigenitus : 1. si on doit et on peut y obéir; 2. si, en n'y obéissant pas, on encourt l'excommunication*, s. l., 1715, in-12; *Difficultés sur la convocation et tenue d'un concile national en France, dans les circonstances actuelles*, s. l., 1715, in-12; *L'unité, la visibilité, l'autorité de l'Église et la vérité renversées par la constitution de Clément XI Unigenitus et par la manière dont elle est reçue*, par Basnage, Amsterdam, 1715, in-12; *Suite des lettres instructives sur les erreurs du temps, où on répond aux questions et aux difficultés qu'on propose communément touchant la constitution Unigenitus*, Lyon, 1715, in-12; *Lettre à une dame de qualité où l'on examine jusqu'à quel point il est permis aux dames de raisonner sur les matières de religion* (par le P. Daniel), Lyon, 1715, in-12; *Lettre d'un évêque à un évêque touchant ce qu'il pense d'un écrit intitulé : Consultation sur la constitution de N. S. P. le pape Clément XI*, 4 février 1716, s. l., 1716, in-12; *Septième mémoire de Quesnel* (sur les propos. 87-101), en date du 15 juillet 1716, s. l., 1716, in-12; *Lettre du P. Quesnel à Mgr le cardinal de Rohan*, 10 décembre 1716, s. l., 1716, in-12; *Lettre du P. Quesnel à Mgr l'évêque de Poitiers, où il se justifie des excès que ce prélat lui attribue dans son mandement du 19 janvier 1716, touchant l'autorité de l'Église à l'égard de la sainte Écriture*, s. l., 1716, in-12; *Lettre apologétique du P. Quesnel à Mgr l'évêque et comte de Beauvais, pair de France, au sujet de son ordonnance du 14 juin 1716 et du discours fait aux curés de son diocèse*, s. l., 1716, in-12 (cette lettre peut aussi servir de réponse à diverses accusations répandues dans plusieurs mandements de quelques évêques); *Réflexions sur le système de l'auteur du Témoignage*, s. l., 1716, in-12; *Témoignage de l'université de Paris au sujet de la constitution ou recueil de plusieurs écrits importants au sujet des assemblées de Sorbonne avec un mémoire sur la publication et l'enregistrement de la bulle*, s. l., 1716, in-12; *Réfutation de deux mémoires séditieux qui ont paru à la fin de février 1716, touchant l'acceptation de la constitution Unigenitus*, s. l., 1716, in-12; *Lettres d'un théologien à un évêque sur cette question importante : s'il est permis d'approuver les jésuites pour prêcher et pour confesser*, s. l., 1716, in-12; *Mémoire où l'on examine si la constitution peut être reçue avec des explications*, s. l., 1716, in-12; *Divers écrits sur l'obligation des rétractations par rapport à la constitution Unigenitus et sur l'impossibilité de l'acceptation même avec des explications*, s. l., 1716, in-12; *Relation fidèle des assemblées de Sorbonne touchant la constitution Unigenitus*, Anvers, 1716, in-12; *Relation fidèle de ce qui s'est passé dans les assemblées de Sorbonne au sujet de l'enregistrement de la bulle du 8 septembre 1713* (favorable à la bulle), s. l., 1716, in-12; *Suite des assemblées de Sorbonne en 1715 et 1716, au sujet de la conclusion du 5 et 10 mars 1714 sur l'enregistrement et l'acceptation de la bulle, contenant la relation des assemblées de Sorbonne où la faculté a déclaré n'avoir point reçu la bulle*, s. l., 1716, in-12; *Lettre à un avocat, en date du 10 juin 1716, pour la réunion des évêques au sujet des propositions de la constitution Unigenitus, suivie de plusieurs autres lettres*, s. l., 1716, in-12; *Projet de censure raisonnée dressé par Mgr l'évêque de Langres, qui a servi de fondement à la censure prononcée par l'assemblée du clergé de 1715 contre le livre des Hexaples, avec un Avertissement et des notes pour en rendre l'usage utile aux fidèles*, s. l., 1716, in-12. Durant cette année parurent de nombreux mandements d'évêques pour la publication de la bulle : évêque d'Apt (1er mai 1716), archevêque de Reims (5 octobre et 4 décembre 1716), évêque de Beauvais (14 décembre 1716), etc.

La constitution règle de foi où l'on montre qu'elle est fondée sur la doctrine de l'Église, de saint Paul et de saint Augustin; qu'elle est un jugement de toute l'Église et que ceux qui la combattent tombent en contradiction, Anvers, 1717, in-12; *Justification du droit et de la canonicité de l'appel interjeté au concile général de la bulle Unigenitus par Nosseigneurs les quatre évêques*, s. l., 1717, in-12; *Plainte et protestation du P. Quesnel contre la condamnation des cent une propositions, avec un ample exposé de ses vrais sentiments opposés aux sens erronés qui lui sont faussement imputés dans l'Instruction pastorale des 40 évêques*, s. l., 1717, in-12; *De la nécessité de l'appel des Églises de France au futur concile général de la constitution Unigenitus. Pour la défense de l'ancienne doctrine, de la morale, de la discipline et de la police de l'Église et de la liberté des Églises catholiques attaquées par cette constitution et par l'Instruction pastorale de l'assemblée des 40 évêques*, s. l., 1717, in-12; *Dissertation sur l'appel interjeté de la constitution au futur concile général*, 15 avril 1717, s. l., 1717, in-12; *Lettre d'un évêque à Mgr le cardinal de Noailles sur son appel*, 20 mai 1717, s. l., 1717, in-12; *Lettre circulaire de Mgr de Bissy, cardinal et évêque de Meaux, aux évêques de France*, 26 juillet 1717, s. l., 1717, in-12; *Dénonciation du traité philosophique et théologique de M. Dupin sur l'amour de Dieu, aux évêques catholiques*, 20 août 1717, s. l., 1717, in-12; *Observation sur la lettre circulaire de Mgr de Bissy aux évêques de France*, 1er septembre 1717, s. l., in-12; *Lettre à M..., servant de réponse à M. Basnage sur son livre de L'unité et d'éclaircissement au Témoignage de la vérité*, s. l., 1717, in-12; *Seconde lettre de M... à M... sur les conférences de nos prélats au sujet de la constitution*, s. l., 1717, in-12; *Deux lettres à Mgr l'évêque de Senez touchant la nature de la grâce actuelle, pour servir de réponse à ce qu'un auteur anonyme en a dit dans deux lettres adressées à ce prélat contre l'Examen théologique de l'Instruction pastorale approuvée dans une assemblée de plusieurs cardinaux, archevêques et évêques de France en 1713 et 1714*, s. l., 1717, in-12; *Mémoire fait en 1717, où l'on démontre que l'appel interjeté de la bulle au futur concile est manifestement nul et insoutenable*, s. l., 1717, in-12; *Mémoires et réflexions sur la constitution Unigenitus de Clément XI et sur l'Instruction pastorale des 40 prélats acceptants par M..., docteur de Sorbonne, avec plusieurs lettres très curieuses de quelques évêques contre cette bulle, et deux mémoires, l'un sur la convocation d'un concile national par le célèbre N. N. avocat au Parlement de Paris, et l'autre sur les libertés de l'Église gallicane, où l'auteur, en défendant ces libertés, réfute la prétendue infaillibilité du pape et censure avec sévérité la conduite des jésuites*, Amsterdam, 1717, in-12; *Du renversement des libertés de l'Église gallicane dans l'affaire de la constitution Unigenitus*, s. l., 1717, 2 vol. in-12, par M. Le Gros (nouv. édit. revue et augmentée); *Relation, en forme de lettres, de la désolation de l'Église d'Orléans, depuis que les trois premiers chapitres, et onze curés de la même ville ont fait leur déclaration publique qu'ils n'ont point accepté la constitution Unigenitus*, s. l., 1717, in-12; *Acte d'appel interjeté le 1er mars 1717 par Mgrs les évêques de Mirepoix, Senez, Boulogne et Montpellier, avec un recueil de pièces pour justifier cet appel ou qui y ont rapport*, s. l., 1717, in-12; *Mémoire dans lequel on examine ces deux questions : 1° si l'appel de la constitution Unigenitus des 4 évêques de France auquel la faculté de théologie de Paris et un grand nombre de particuliers ont adhéré, est légitime et canonique; 2° quelle est la force de cet appel?*, s. l., 1717, in-12; *Consultations si on doit avoir égard aux censures que l'on pouvait porter contre ceux qui ont fait appel de la constitution au concile général*, s. l., 1717, in-12; *Nouveau mémoire sur les appels des jugements ecclésiastiques où l'on examine : 1. la justice et la force des appels aux conciles en général et en particulier de celui qui est interjeté de la constitution Unigenitus par les quatre évêques auxquels se sont joints plusieurs autres prélats, facultés, chapitres, curés, communautés ecclésiastiques...; 2. la nécessité*

d'adhérer à cet appel pour rétablir la paix et la tranquillité de l'Église dans le royaume, s. l., 1717, in-12; *Pièces importantes en faveur de la constitution Unigenitus* (contenant divers mandements publiés en 1717), Bruxelles, 1717, in-12; *Projet de réunion des évêques refusants et acceptants la constitution Unigenitus*, Amsterdam, 1717, in-12; *Divers écrits sur l'obligation des rétractations par rapport à la constitution Unigenitus et sur l'impossibilité de l'acceptation même avec des explications*, s. l., 1717 in-12.

Témoignage de l'Église universelle en faveur de la bulle Unigenitus, Bruxelles, 1718, in-12; *Renversement de la constitution ou très humbles représentations d'un curé titulaire à son évêque sur la constitution Unigenitus du pape Clément XI, avec ses réflexions sur chacune des cent une propositions condamnées par ladite constitution*, s. l., 1718, in-12; *Examen du mémoire présenté à S. A. R. Mgr le duc d'Orléans, régent du royaume, pour la défense de l'Université contre un mémoire de quelques prélats de France*, Bruxelles, 1718, in-12; *Traité du schisme*, Bruxelles, 1718, in-12; *Réfutation abrégée du livre qui a pour titre : Traité du schisme, où l'on justifie par le seul fait de la dispute de saint Cyprien avec le pape saint Étienne, les évêques et les théologiens qui refusent d'accepter la bulle Unigenitus de Clément XI, du crime de schisme que leur impute l'auteur de ce Traité*, s. l., 1718, in-12; *Avis du cardinal de Rohan sur le projet de mandement de Mgr le cardinal de Nouilles pour l'acceptation de la bulle Unigenitus, communiqué par M. le maréchal d'Huxelles, le 8 août 1718*, Paris, 20 août 1718, in-12; *Lettre de M. l'abbé... à Mgr l'ancien évêque de...* 8 octobre 1718, s. l., 1718, in-12; *Précis de doctrine proposé pour devenir règle de foi et servir à faire recevoir la constitution Unigenitus dans tout le royaume*, s. l., 1718, in-12.

La vérité catholique sur la constitution Unigenitus de N. S. P. le pape Clément XI, démontrée en abrégé pour l'instruction des vrais fidèles de l'archevêché de Trèves, par Mgr l'évêque de Rosmes, suffragant de Trèves, Trèves, 1719, in-12; *Instruction familière au sujet de la constitution Unigenitus*, s. l., 1719, in-12; *Avertissement touchant les prétendus avis salutaires à MM. les protestants... avec un Avis aux censeurs et un aux jésuites*, s. l., 1719, in-12; *Récapitulation ou conclusion de la dénonciation de l'Instruction pastorale de Mgr le cardinal de Bissy et de plusieurs autres écrits pernicieux à l'Église et à l'État, adressée à tous les archevêques et évêques, à tous les parlements, à toutes les universités, à tous les véritables Français*, s. l., 1719, in-12; *Instruction sur la doctrine de la grâce*, Bruxelles, 1719, in-12; *Lettre de Mgr l'évêque de Soissons à Mgr l'évêque d'Angoulême*, s. l., 1719, in-12; *Le système entier de Jansénius et des jansénistes, renouvelé par Quesnel dans les cent une propositions extraites de son livre intitulé : Réflexions morales, condamné par la constitution Unigenitus*, s. l., 1719, in-12; *Lettres et protestations du R. P. Gourdan, chanoine régulier de Saint-Victor de Paris, contre la constitution Unigenitus et sur l'appel qui en a été interjeté par Mgr le cardinal de Noailles*, s. l., 1719, in-12; *Lettre du Président du Parlement de Paris à M. Joly de Fleury*, Avignon, 1719, in-12; *Réponses de Mgr l'évêque de Soissons à M..., sur le parti le plus sûr dans les affaires de la bulle*, s. l., 1719, in-12; *Les appelants de la constitution Unigenitus convaincus de schisme*, Louvain, 1719, in-12; *Le faux schisme des appelants et le vrai schisme de M. l'archevêque de Malines, démontrés par la lettre pastorale de ce prélat, avec des remarques sur les lettres pastorales de MM. les évêques de Gand et de Bruges, la nouvelle déclaration des sept Docteurs de la faculté étroite de Louvain et de quelques autres libelles* (par Jacques Fouillou), s. l., 1719, in-12; *Le cri de la foi, ou Recueil des différents témoignages rendus par plusieurs facultés, chapitres, curés, communautés ecclésiastiques et régulières, au sujet de la constitution Unigenitus*, s. l., 1719, 3 vol. in-12; *La vérité rendue sensible à tout le monde contre les défenseurs de la constitution Unigenitus (par demandes et par réponses), ouvrage dans lequel on détruit clairement toutes les difficultés qu'on oppose à ceux qui rejettent cette bulle*, s. l., 1719, in-12. (En 1742 parut un écrit intitulé : *La vérité rendue sensible à tout le monde sur les contestations dont l'Église est agitée, et, en particulier, sur la constitution Unigenitus*, Utrecht, 1742, 2 vol. in-12, très différent du précédent.); *Inscription en faux du P. Quesnel contre plusieurs calomnies avancées contre lui par quelques écrivains de Louvain et dans une prétendue lettre publiée le 18 février 1719*, s. l., 1719, in-12; *Suite et preuves de l'inscription en faux du P. Quesnel contre les deux calomnies de Louvain et d'Angers* (ouvrage posthume), s. l., 1720, in-12; *Réponse du P. Quesnel à quelques accusations portées contre lui par plusieurs de NN. SS. les évêques, avec l'acte de son adhésion au double appel de Mgr le cardinal de Noailles, de la constitution Unigenitus et des lettres Pastoralis Officii, au concile général*, s. l., 1719, in-12.

Les illusions, les calomnies et les erreurs de Mgr l'évêque de Marseille démontrées ou Justification des différents arrêts du Parlement de Provence, rendus contre ce prélat..., s. l., 1720, in-12; *Traité de l'autorité du pape dans lequel ses droits sont établis et réduits à leurs justes bornes et les principes des libertés de l'Église gallicane justifiés*, La Haye, 1720, 4 vol. in-12; *Difficultés proposées à l'auteur de l'Examen théologique où l'on fait voir l'équité de la constitution Unigenitus et l'on justifie l'Instruction pastorale dressée en 1714 par l'assemblée des évêques*, s. l., 1720, 2 vol. in-12; *Lettre d'un gentilhomme de Provence à L. M. D., au sujet des lettres de Mgr de Marseille contre les PP. de l'Oratoire*, s. l., 1721, in-12; *Justification des PP. de l'Oratoire de Marseille contre les accusations de l'évêque de cette ville*, s. l., 1721, in-12; *Nouveau catéchisme dressé sur la doctrine et sur les expressions de la constitution Unigenitus en faveur de ceux qui se soumettent à la bulle*, s. l., 1721, in-12; *Réponse à un écrit où l'on croit avoir trouvé le secret d'accepter la constitution Unigenitus en sûreté de conscience, et se mettre à l'abri des vexations dont on est menacé en refusant de l'accepter*, s. l., 1721, in-4°; *Défense de la grâce efficace par elle-même*, par feu Mgr Pierre de La Broue, évêque de Mirepoix, Paris, 1721, in-12; *Catéchisme historique et dogmatique sur les contestations qui divisent maintenant l'Église, où l'on montre quelle a été l'origine et les progrès des disputes présentes et où l'on fait des réflexions qui mettent en état de discerner de quel côté est la vérité* (par J.-B. Fourquevaux), La Haye, 1729, 3 vol. in-12; *Méthode pacifique pour finir toutes les difficultés de ceux qui jusqu'à présent ont refusé d'accepter la constitution Unigenitus, crainte de condamner les sentiments de saint Augustin et de saint Thomas*, Liége, 1729, in-12; *Explication abrégée des principales questions qui ont rapport aux affaires présentes, par demandes et par réponses ou par forme d'entretiens entre un ecclésiastique et un laïque*, s. l., 1731, in-12; *Instruction familière en forme de catéchisme sur les promesses faites à l'Église, où l'on traite principalement de l'obscurcissement de la vérité et où l'on répond aux principales objections, soit des protestants, soit des partisans de la bulle*, Utrecht, 1733, in-12; *Parallèle de la doctrine des païens avec celle des jésuites, et de la constitution Unigenitus avec une instruction familière du P. D., jésuite, adressée à tous les fidèles du diocèse de Bayeux*, Caen, 1726, in-4°; *La constitution Unigenitus avec des remarques où l'on fait voir l'opposition de la doctrine des jésuites à celle des saints Pères, contenue dans les propositions de Quesnel*, Utrecht, 1737, in-12; *Catéchisme sur l'Église pour les temps de trouble, suivant les principes exposés dans l'Instruction pastorale de Mgr l'évêque de Senez*, s. l., 1737, in-12; *Traité dogmatique et théologique sur la bulle Unigenitus donnée par Clément XI, dans lequel on fixe les points de doctrine qu'elle condamne et dans lequel on examine la nature de l'autorité qui en exige la soumission* (par Ilharrat de La Chambre), s. l., 1738, 2 vol. in-12; *La conformité de la doctrine de Luther et de Calvin avec celle de Quesnel ou la condamnation des cent une propositions faite par le concile de Trente*, Paris, 1788, in-12.

J. Carreyre.

UNITARIENS. (On dit également Unitaires).

Au sens large, ce mot désigne tous les partisans des erreurs *antitrinitaires*. Il s'appliquerait donc aux *subordinatiens* d'une part, notamment aux ariens et semi-ariens, et aux *sabelliens* ou *monarchiens* d'autre part. En un sens plus restreint, on a appelé unitariens ou unitaires les *antitrinitaires postérieurs à la révolution protestante*. Un Michel Servet (voir son article), et même un Bernardino Ochino, bien qu'avec des formes plus réticentes, ont pu, avec bien d'autres personnages moins connus, être appelés unitariens. Avec plus de raison encore, ce terme a été employé à propos des sociniens. Voir Socinianisme. On lit dans les *Lettres philosophiques* de Voltaire des phrases comme les suivantes : « Il y a en Angleterre une petite secte composée d'ecclésiastiques et de quelques

séculiers très savants qui ne prennent ni le nom d'ariens ni celui de sociniens, mais qui ne sont point du tout de l'avis de saint Athanase sur le chapitre de la Trinité et qui vous disent nettement que le Père est plus grand que le Fils. » — « Le parti d'Arius commence à revivre en Angleterre aussi bien qu'en Hollande et en Pologne. Le grand Newton faisait à cette opinion l'honneur de la favoriser. Ce philosophe pensait que *les unitaires* (c'est nous qui soulignons) raisonnaient plus géométriquement que nous. Mais le plus ferme patron de la doctrine arienne est l'illustre docteur Clarke. Cet homme est d'une vertu rigide et d'un caractère doux, plus amateur de ses opinions que passionné pour faire des prosélytes, uniquement occupé de calculs et de démonstrations, aveugle et sourd pour tout le reste, une vraie machine à raisonnements. Il s'est contenté de faire imprimer un livre qui contient tous les témoignages des premiers siècles pour et contre les unitaires, et a laissé au lecteur le soin de compter les voix et de juger. » *Lettres philosophiques*, lettre VII.

Auprès de Newton et Clarke, on peut citer encore, parmi les unitariens anglais de leur temps, le célèbre poète Milton et le non moins illustre philosophe John Locke. Milton, l'auteur du *Paradis perdu*, avait rédigé aussi un *Traité de la doctrine chrétienne*, qu'il ne publia jamais, mais où il se montrait nettement hostile à la divinité de Jésus-Christ et à celle du Saint-Esprit. Locke n'a également développé des idées unitariennes que dans un manuscrit posthume intitulé *Adversaria theologica*, ainsi que dans des lettres privées. Mais, si l'on peut signaler ainsi des penseurs isolés, en dehors des sociniens proprement dits, il n'existait pas encore de groupes religieux arborant le nom d'unitariens, en Angleterre. Les lois anglaises étaient très sévères contre l'hérésie antitrinitaire. Un certain John Biddle, que l'on regarde communément comme le principal précurseur de l'unitarianisme proprement dit, en fit la rude expérience. Il était né, en 1615, au comté de Glocester et il avait conquis à Oxford le titre de maître-ès-arts. Il affirmait que la simple lecture de la Bible, avant tout contact avec les ouvrages sociniens, lui avait donné des doutes sur le dogme de la Trinité. Il fut dénoncé, traduit devant la Commission ecclésiastique de Westminster, condamné à la prison. A peine en fut-il sorti qu'il publiait, coup sur coup, en 1647, deux ouvrages d'inspiration unitarienne : *Lettre à sir Henry Vane*, et *Douze arguments tirés de l'Écriture contre la divinité du Saint-Esprit*. Poursuivi de nouveau, il passa le reste de sa vie dans les cachots et il mourut à la prison de Londres, en 1662. Rien n'avait pu le faire changer d'opinion et il trouva moyen de publier divers ouvrages où il maintenait son point de vue : *Confession de foi concernant la Trinité selon la Sainte Écriture; Témoignages d'Irénée, de Justin martyr, etc..., relatifs au Dieu unique et aux trois personnes*. Après sa mort, son ami Firmin, riche négociant de la Cité, réunit ses œuvres et les fit imprimer ensemble. Ce recueil est connu sous le titre de *Old Unitarian Tracts, Anciens traités unitariens*. Il semble bien qu'il y ait eu dès lors une petite Église unitarienne.

Au sens strict cependant, on réserve le nom d'unitariens aux adhérents des Églises unitariennes fondées séparément, au XVIIIe siècle, à la fois en Angleterre et en Amérique. C'est de celles-là seules que nous allons parler. I. Historique des deux Églises. II. Doctrines unitariennes (col. 2166).

I. Historique des deux Églises unitariennes. — 1° *L'Église unitarienne d'Angleterre*. — Le créateur de l'Église unitarienne anglaise fut Théophile Lindsey. Né le 20 juin 1723, à Middlewich, au comté de Chester, ce personnage fit ses études à Cambridge et fut attaché, comme précepteur, à la famille des ducs de Somerset. Il renonça aux avantages que pouvaient lui procurer ses hautes relations, parce qu'il nourrissait des doutes sur les trente-neuf articles. En 1762, il fut du nombre des ecclésiastiques anglicans qui signèrent une pétition aux Communes contre l'obligation de souscrire à cette confession de foi officielle. Il professait, dès cette époque, l'unitarisme strict, en ce sens qu'il n'admettait pas que le dogme de la Trinité fût compatible avec le dogme primordial de l'unité de Dieu. Il donna donc sa démission de ministre anglican lorsque le Parlement eut rejeté la pétition susdite. C'était en 1773. Il chercha à créer une communauté indépendante. A partir de 1774, il commença à réunir une congrégation d'unitariens, dans une chapelle provisoire. En 1778, il put fonder l'église unitarienne d'Essen-Street. La liturgie qu'il y pratiquait était celle de Clarke. Après vingt ans de ministère, en 1793, il prit sa retraite et fut remplacé par son beau-frère, Desney. Il ne devait mourir qu'en 1808, laissant divers écrits dont les plus notables sont un *Essai historique sur l'état de la doctrine et du culte des unitariens*, 1783, et surtout ses *Conversations sur l'Idolâtrie chrétienne* (*Conversations upon christian Idolotatry*, 1790). Dans ce dernier ouvrage, il traite la foi à la sainte Trinité « d'idolâtrique ». Il essaya d'ordonner ses idées en une sorte de système dans un ouvrage postérieur intitulé : *Conversations sur le Gouvernement divin* (*Conversations on the divine Government*, 1802).

Dans le même temps que Lindsey organisait son Église à Londres, un personnage, qui est surtout connu comme chimiste de grande valeur, Joseph Priestley était arrivé aux mêmes conclusions que lui et fondait, lui aussi, une congrégation unitarienne, ce qui prouve que la chose était dans l'air. Priestley était né à Leeds, en 1733. De bonne heure, tout en faisant des études théologiques, il s'adonna aux recherches de physique et de chimie. Il fut d'abord très attaché aux doctrines calvinistes, puis il devint arminien, enfin arien. Il n'en combattait pas moins avec vigueur l'incrédulité et le scepticisme qui se répandaient, à la suite de Hume, dans la société anglaise. De 1768 à 1780, il dirigea une communauté unitarienne, à Leeds. Il passa de là à Birmingham (1780-1791). A la nouvelle qu'une révolution avait éclaté en France, Priestley témoigna si hautement ses sentiments de sympathie qu'il se vit en butte aux critiques et aux persécutions de ses concitoyens. Le 14 juillet 1791, une sorte d'émeute se déchaîna contre lui, sa maison fut envahie, ses livres et ses instruments de laboratoire furent livrés aux flammes. Il en conçut un tel chagrin qu'il résolut de quitter l'Angleterre. Une consolation lui fut apportée quand il fut nommé citoyen français et même membre de la Convention. Mais il dut déchanter quand se déroulèrent les luttes sanglantes de cette Assemblée. Mal vu dans son pays, découragé du côté de la Révolution, il prit le parti de se réfugier en Amérique, en 1794. Il s'établit avec sa famille dans une petite ferme isolée, non loin de Philadelphie, où il termina paisiblement sa vie, en 1804. Il s'était mis en rapport avec l'Église unitarienne d'Amérique et travailla jusqu'à la fin de ses jours, à la propagation des doctrines de son choix. Priestley avait beaucoup écrit. Ses œuvres ne remplissent pas moins de 70 volumes. Il a réfuté Volney et Dupuis, aussi bien que Swedenborg, Thomas Payne et Gibbon. Il a surtout critiqué, contre l'anglicanisme, les dogmes de la Trinité et de la rédemption. Notons parmi ses ouvrages principaux : *La doctrine scripturaire de la rédemption (The Scripture doctrine of remission)*, 1761; *L'histoire des corruptions du christianisme (History of the corruption of christianity)*,

2 vol., 1782; *L'histoire des opinions primitives concernant Jésus-Christ (History of early opinions concerning Jesus-Christ)*, 2 vol., 1786. Il dédia à Jefferson, son protecteur en Amérique, son *Histoire générale de l'Église chrétienne, de la chute de l'Empire d'Occident jusqu'à nos jours (General history of the christian Church, from the fall of the western Empire to the present time)*, 4 vol., 1792-1803.

Ne quittons pas l'Angleterre sans signaler qu'un riche négociant nommé William Christie fonda, en 1781, une congrégation unitarienne, en Écosse. Les lois contre l'hérésie antitrinitaire furent abolies en Angleterre, en 1813. Depuis ce temps les unitariens anglais gagnèrent du terrain. Ils fondèrent en 1822 l'*Association unitarienne britannique et étrangère*, mais ils n'atteignirent jamais une véritable importance numérique. Quelques-uns de leurs écrivains n'en exercèrent pas moins une influence appréciable sur l'opinion anglaise. Le plus connu d'entre eux est James Martineau, frère d'une femme de lettres illustre, miss Harriet Martineau. Né à Norwich, en 1808, et mort à Londres, en 1900, James Martineau consacra presque toute sa longue existence à la propagation de l'unitarianisme à Liverpool, à Dublin, à Londres. Il dirigea, durant dix-sept ans (1868-1885) le grand-collège des unitariens, à Manchester. Il a contribué pour une très large part à donner à l'unitarianisme anglais sa physionomie actuelle.

2° *L'Église unitarienne d'Amérique.* — Quand le chimiste Priestley arriva en Amérique, en 1794, il y trouva des groupes déjà établis d'unitariens. Ces groupes toutefois n'étaient pas encore désignés sous ce nom. On les appelait simplement les « chrétiens libéraux », *Liberal Christians*. Voici en quelles circonstances curieuses ils avaient pris naissance. Les États d'Amérique britannique, ou comme l'on disait alors « de la Nouvelle-Angleterre », ne comprenaient pas seulement des puritains ou dissidents de l'Église épiscopalienne anglicane, mais aussi des membres de cette Église. Toutefois, il n'y avait encore jamais eu d'évêque anglican dans ces régions. Quand les colonies britanniques confédérées eurent conquis leur indépendance, à la suite de la guerre de 1775 à 1783, les épiscopaliens américains voulurent avoir leurs évêques. Ils envoyèrent donc en Angleterre des candidats à l'épiscopat, pour s'y faire ordonner. Les deux premiers consacrés furent le docteur Seabury et le docteur Provoost. Dans l'intervalle, justement parce que le contrôle épiscopal faisait défaut, il s'était produit à Boston, à la Chapelle royale, la plus ancienne église d'Amérique, une controverse concernant le symbole de la foi. Le recteur de cette église était retourné en Angleterre avec les familles tories de la ville. Les laïques prirent la direction du service religieux. Mais celui qui fut chargé de remplacer le pasteur déclara qu'il avait des scrupules au sujet des mentions de la Sainte-Trinité dans le Prayer-Book. La congrégation lui concéda donc la suppression de toutes ces mentions, en 1785. Et ce fut ainsi que « la première Église épiscopalienne de la Nouvelle-Angleterre devint la première Église unitarienne d'Angleterre ». Cela n'empêcha pas du reste le pasteur improvisé de demander à l'évêque Seabury l'ordination pastorale. Naturellement, sa demande fut repoussée. Pareil refus lui fut opposé par l'évêque Provoost. La congrégation locale lui conféra donc le titre définitif de pasteur sans ordination. Ce fut ainsi que les unitariens prirent une existence distincte.

Au nombre des premiers pasteurs de cette nouvelle Église, l'un des plus remarquables fut le révérend William Émerson, le père du célèbre écrivain Ralph-Waldo Émerson. La secte unitarienne ne réussit pas à mordre profondément sur les milieux épiscopaliens, mais elle se répandit promptement parmi les congrégationalistes. Au bout de peu de temps on ne comptait pas moins de 126 églises qui rejetaient la doctrine trinitaire. L'université Harvard, fondée en 1638, la première université d'Amérique, fut conquise en majeure partie par les unitariens, vers 1805. Les progrès de la secte ne dépassèrent guère toutefois Boston et le Massachussets, où elle était née. Les personnages les plus remarquables de cette Église furent William Ellery Channing (1780-1842) qui exerça soit par ses sermons, soit par ses écrits une influence énorme, non seulement au sein de l'unitarianisme, mais dans les milieux les plus étendus, Théodore Parker (1810-1860) qui lui succéda comme prédicateur de grand renom et comme publiciste de talent reconnu dans toute l'Amérique, enfin Ralph-Waldo Émerson, dont la célébrité fut encore beaucoup plus vaste et dont le nom se situe auprès de ceux de Carlyle, Ruskin, Nietszche, mais qui fut beaucoup plus un poète et un essayste qu'un théologien. Émerson (1803-1882) avait été, comme son père, pasteur d'une église unitarienne de Boston, de 1829 à 1832, mais il se sépara de sa congrégation, à cette dernière date, parce qu'il n'admettait pas que l'on continuât de célébrer la Cène dans une Église où la divinité de Jésus-Christ n'était plus admise. Il n'en resta pas moins unitarien dans l'âme et ce fut au nom de ses convictions unitariennes qu'il poursuivit jusqu'à sa mort une sorte d'apostolat purement laïque et individualiste. Nous le regarderons donc ci-après comme vraiment représentatif de la pensée unitarienne au XIXe siècle.

En 1925, on comptait, aux États-Unis, 440 églises unitariennes, avec 476 ministres et 58 024 communiants. Mais il y avait sûrement un bien plus grand nombre de sympathisants. En Angleterre, l'expansion unitarienne fut toujours moins grande qu'en Amérique.

II. Doctrines unitariennes. — Après ce qui vient d'être dit, on comprend qu'il soit malaisé de définir les doctrines unitariennes. Non seulement elles ont beaucoup évolué, mais elles ont toujours plus ou moins renié toute précision systématique. La marque la plus générale de ces Églises, dont chacune revendique son indépendance complète, comme il est de règle chez les congrégationalistes, c'est de rejeter le dogme de la Trinité. Les unitariens n'admettent donc qu'une seule personne en Dieu. Mais, par suite du rejet de la divinité de Jésus-Christ, les dogmes de l'incarnation et de la rédemption, ainsi que le dogme sacramentaire ont revêtu chez eux des formes de plus en plus symboliques. Actuellement on peut ramener à quatre les caractéristiques de leurs croyances : 1. tolérance très large pour toutes les opinions et insistance sur l'absolue liberté de la foi; 2. appel constant à la raison et à la conscience naturelles comme règles suprêmes en matière de religion; 3. large développement des préoccupations sociales et philanthropiques; 4. grand souci de la formation des caractères comme fondement de la vie religieuse.

1° *Tolérance très large et liberté absolue de la foi.* — Ce trait apparaît dès le principe chez les unitariens. Pourtant ils ont toujours combattu pour le maintien d'une foi et répudié toutes les formes de l'incrédulité et du scepticisme. Les premiers maîtres de l'unitarianisme, un Lindsey, un Priestley, même un Channing et un Parker, au début de sa carrière, admettaient une certaine inspiration de la Bible et la réalité des prophéties et des miracles qui y sont rapportés. Pour Channing, la prophétie et le miracle demeurent les deux colonnes de la foi et l'argument décisif contre le simple déisme. Aussi, lorsque Théodore Parker et Ralph-Waldo Émerson commencèrent à émettre des

doutes sur l'infaillibilité de la Bible et à proclamer que c'est surtout dans la nature, dans ses grands spectacles et dans la contemplation de ses lois et de sa beauté qu'il convient de chercher Dieu, y eut-il grand émoi chez les vieux unitariens. Parker fut exclu de la plupart des chaires unitariennes. Émerson on l'a vu, s'en était exclu de lui-même. Il se produisit, entre 1840 et 1850, de très vives controverses dans les journaux et les revues du Massachussets et Parker, violemment pris à partie et traité d'incrédule, se vit presque rejeté de sa propre Église. Ses partisans le soutinrent cependant et ils finirent par l'emporter. De plus en plus, il fut admis que l'on pouvait croire ce que l'on voulait dans l'unitarianisme et que l'on pouvait être en communion avec tous les croyants sincères, à quelque dénomination qu'ils appartinssent, fussent-ils catholiques romains. La tolérance d'un Channing étonna et scandalisa plus d'une fois les autres sectes protestantes, parce qu'elle s'étendait au-delà du protestantisme. « Une Église établie, disait-il, c'est le tombeau de l'intelligence. » Il ne voulait même pas du vocable d'unitarien et préférait la première appellation donnée à son Église, celle d'Église des *chrétiens libéraux*. Et il définissait le « chrétien libéral » tout homme « disposé à accueillir comme un frère dans le Christ quiconque, au jugement de l'amour, reconnaît Jésus-Christ comme seigneur et maître ». Mais la tolérance de Channing allait plus loin encore car il lui arriva, en 1833, de signer une pétition au gouverneur de Massachussets contre la sentence qui avait frappé le journal *l'Examinateur*, à la suite d'un article contenant la négation de Dieu. Channing, l'année suivante, prit fait et cause, du haut de la chaire, en faveur d'un couvent catholique qui venait d'être assailli et gravement endommagé par une émeute populaire. Vers la même époque, il saluait avec sympathie le mouvement d'Oxford et les *Traités pour le temps présent* de Newman.

En sens contraire, il convient toutefois de rappeler que Parker, successeur de Channing, étant tombé malade à Rome fut transporté en toute hâte, par ses amis, à Florence, presque sans connaissance, afin de ne pas mourir à l'ombre du Vatican!

Avec Émerson, l'évolution vers le rejet de toute formule dogmatique s'achève. Il était encore unitarien, quand il écrivait, avant 1829, ce qui suit : « Il viendra une heure, dans le progrès du monde, où l'élucidation des vérités contestées de la théologie cessera de demander toute la vie et la force des pasteurs. Alors le champion de la croix pourra se détourner de la tâche ingrate, où l'on a passé si inutilement des siècles, d'arracher les voiles complexes sous lesquels les préjugés et l'erreur ont caché la vérité, et arriver enfin au rôle noble et précieux qui consiste à montrer les passages secrets mais touchants de l'histoire de l'âme. » *A Memoir of Ralph-Waldo Emerson*, t. I, p. 125.

C'est encore au nom de l'unitarianisme que Ralph-Waldo Émerson refuse de continuer ses fonctions de pasteur, à moins que sa congrégation ne renonce à la Cène. Et voici les raisons qu'il en donne : « C'est la vieille objection au dogme de la Trinité, à savoir que le culte véritable a passé de Dieu au Christ et qu'une telle division s'est introduite dans l'âme que nulle part on ne rend à Dieu un culte indivis. N'est-ce pas là l'effet de la Cène? J'en appelle à la conscience des communiants et leur demande s'il ne leur est pas arrivé d'éprouver une confusion de pensée pénible entre le culte, l'adoration due à Dieu et la commémoration due au Christ?... On fait un effort pour garder Jésus présent à l'esprit, alors que cependant on adresse les prières à Dieu. Je crains que ce rite n'ait pour effet de revêtir Jésus d'une autorité qu'il n'a jamais réclamée et jette une perturbation dans l'esprit de l'adorateur. » Puis faisant allusion à la diversité d'opinions admise chez les unitariens, Émerson poursuit : « Je sais que nos opinions sur la nature, le rôle du Christ et le degré de vénération auquel il a droit diffèrent beaucoup. Pour moi, je suis unitarien au point de croire que l'esprit humain ne peut admettre qu'un Dieu et que chaque effort pour présenter des hommages religieux à plus d'une personne tend à faire disparaître toute idée juste. » *The Lord's Supper*, cité par M. Dugard, *Ralph Waldo Émerson*, Paris, 1907, p. 331 sq. Et à l'appui de son sentiment, il invoque le texte de la *Iª ad Corinthios* (xv, 28), où saint Paul dit : « Lorsque tout lui aura été soumis, alors, le Fils lui-même fera hommage à celui qui lui aura soumis toutes choses, afin que Dieu soit tout en tous. »

L'exemple qui vient d'être donné fournit la preuve la plus frappante de la faiblesse d'argumentation des théologiens unitariens même les plus illustres, tels qu'Émerson. Saint Paul dit en effet de la façon la plus formelle, dans le texte cité, que Dieu a tout soumis au Christ afin que le Christ lui fît hommage finalement de toutes choses. Il est clair qu'il s'agit ici du Christ en tant qu'homme. Il est clair aussi que c'est Dieu même qui exige qu'un culte soit rendu au Christ, puisqu'il lui a tout soumis.

Sans entreprendre ici une démonstration du fait de la révélation du dogme de la sainte Trinité, on ne peut que se trouver surpris de la condamnation sans appel portée par Émerson contre le dogme chrétien de la divinité du Christ. Parlant aux étudiants de théologie protestante, à l'université américaine de Cambridge, il disait, en 1837 : « Le christianisme historique est tombé dans l'erreur qui corrompt toutes les tentatives pour répandre la religion. Tel qu'il se montre à nous, tel qu'il s'est montré pendant des siècles, il n'est pas la doctrine de l'âme, mais une exagération de ce qui est personnel, rituel. Il s'est appuyé et s'appuie avec une exagération dangereuse sur la *personne* de Jésus. L'âme ignore les personnes. Elle invite tout l'homme à se répandre jusqu'aux confins de l'univers et ne veut avoir d'autres préférences que celles de l'amour spontané... Mais, grâce à cette monarchie orientale qu'est le christianisme, monarchie qu'ont édifiée l'indolence et la peur, l'ami de l'homme est devenu nuisible à l'homme. La manière dont on entoure son nom d'expressions qui furent jadis des élans d'admiration et d'amour, mais qui sont maintenant pétrifiées en titres officiels, tue toute sympathie généreuse et toute affection. Tous ceux qui m'entendent savent que le langage qui décrit le Christ à l'Europe et à l'Amérique n'est pas celui de l'amitié et de l'enthousiasme pour un cœur bon et noble, mais est exclusif et formaliste, représente un demi-dieu, comme les Orientaux ou les Grecs représenteraient Osiris et Apollon. » *An Adress to the Senior Class of in Divinity College*, cité par Dugard, *op. cit.*, p. 41-42.

Pour les unitariens, ce langage, qui fit scandale et souleva une tempête de protestations dans le reste du monde protestant, n'était qu'une version nouvelle de l'unitarianisme d'un Lindsey et d'un Priestley. Le premier n'avait-il pas accusé l'Église chrétienne d'idolâtrie? Le second n'avait-il pas publié, en 1803, en Amérique, un parallèle entre Jésus et Socrate dont l'idée seule était significative?

De plus en plus donc, les unitariens devaient être amenés à interpréter le rôle de médiateur du Christ d'une façon très vague et à peu près analogue à celui des prophètes anciens et modernes : « Jésus-Christ, disait Émerson, dans la même leçon aux étudiants,

appartenait à la vraie race des prophètes. Il voyait à l'œil nu le mystère de l'âme. Attiré par son harmonie sévère, ravi de sa beauté, il vivait en elle et y avait tout son être... Il a vu que Dieu s'incarne lui-même dans l'homme et continue éternellement à se manifester à nouveau pour prendre possession de sa création. Dans le transport de son émotion sublime, il a dit : « Je suis divin. Dieu agit par moi, parle par moi. « Veux-tu voir Dieu? Regarde-moi ou regarde-toi « lorsque tu penses comme je le fais maintenant. » ...L'entendement a saisi ces paroles sur les lèvres du grand poète et dit dans l'âge suivant : « C'était Jého- « vah descendu du ciel. Je vous tuerai si vous dites que « c'était un homme. » Les formes de son langage, les figures de sa rhétorique ont usurpé la place de sa vérité et les Églises ont été bâties non sur ses principes, mais sur ses métaphores. » Cité par Dugard, *op. cit.*, p. 315.

Tous les dogmes spécifiquement chrétiens se trouvent condamnés de la sorte. Les unitariens américains étaient cependant tous des descendants des vieux puritains farouchement attachés aux dogmes calvinistes. Mais Émerson ne craignait pas de dire : « Le calvinisme est condamné aussi, il mourra seulement le dernier; car le calvinisme se précipite dans l'unitarianisme comme l'unitarianisme se précipite dans le pur théisme. » De fait, l'horreur des dogmes en général aboutit, chez les unitariens, à une sorte de moralisme sentimental, qui affecte les formes d'un prophétisme universel. Calvin avait déclaré que tout vrai croyant reçoit directement de l'Esprit-Saint le sens infaillible par lequel il discerne les Saints Livres des livres profanes, sans qu'il soit nécessaire de recourir à l'Église. Un Émerson dépasse ce point de vue en faisant de tout homme l'organe de l'Esprit de Dieu et en exigeant que tout vrai croyant construise sa Bible personnelle et la communique à ses semblables. De fait, les ouvrages d'Émerson revêtent assez bien la forme d'une Bible des temps modernes : « Le christianisme, disait-il, est la plus forte affirmation de la nature spirituelle. Mais ce n'est pas la seule affirmation ni la dernière. Il y en aura mille autres... » Cité par Dugard, *op. cit.*, p. 338.

2° *Appel constant à la raison et à la conscience naturelles, comme règles suprêmes en matière de religion.* — Ce prophétisme universel à quoi nous venons de dire qu'aboutissait l'unitarianisme n'est au fond qu'un appel à la raison de l'individu et à sa conscience naturelle. Les unitariens n'ont commencé par rejeter le dogme de la sainte Trinité que parce qu'ils le croyaient contraire à la raison. Il y avait, dans leur incrédulité sur ce point, un rationalisme d'abord inconscient et timide, tout comme chez les sociniens. On a dit qu'ils continuaient au début à admettre la prophétie et le miracle et qu'ils s'en servaient pour réfuter le simple déisme. Mais il était inévitable que le rationalisme initial envahît peu à peu toute la doctrine unitarienne. Tel est bien le sens de la parole citée plus haut d'Émerson, à savoir que l'unitarianisme se précipite dans le pur théisme. De fait, la plupart des unitariens rejettent actuellement le miracle et la prophétie ou les expliquent d'une manière symbolique, métaphorique ou poétique. Quand un Théodore Parker commença, vers 1840, à parler de concert avec Émerson, des éléments mythiques contenus dans la Bible, de l'immanence de Dieu dans le monde et dans l'histoire, du progrès indéfini de la religion dans l'univers, ses déclarations remplirent d'effroi les vieux unitariens. Mais peu à peu la masse des unitariens entra dans les idées nouvelles. Et quand la direction du mouvement unitarien, après avoir été, pour de pures raisons de prestige littéraire, l'apanage des prédicateurs américains, Channing et Parker, revint en Angleterre, avec James Martineau, l'esprit rationaliste de l'unitarianisme se manifesta avec éclat. Cet esprit se traduisit en particulier par la fondation, en 1873, des *Hibbert-Lectures* ou *Société de conférences* sur des sujets religieux. Hibbert était un planteur de la Jamaïque, mort en 1849, qui avait laissé un legs important pour la défense des « doctrines antitrinitaires », sous la condition expresse que les conférences ne seraient faites que par des « hétérodoxes », c'est-à-dire des non-conformistes. Parmi les conférenciers de renom qui furent invités à y donner des leçons, on peut signaler des rationalistes de marque tels que Max Müller, Abraham Kuenen, Otto Pfleiderer, etc.

Il faut remarquer toutefois que cet appel à la raison naturelle et à la conscience morale ne prend pas toujours ni même habituellement la forme de raisonnements serrés. Les écrivains unitariens raisonnent au contraire fort peu. Ils refusent la discussion. Un Channing, un Parker, un Émerson surtout ne sont pas des dialecticiens, mais des poètes, des moralistes, des orateurs chaleureux et vagues, en un mot des sentimentaux. Nous avons entendu Émerson faire appel à l'expérience intime de ses auditeurs pour dénoncer la gêne que l'on éprouve, selon lui, à adorer Dieu dans la Cène, tout en maintenant une commémoration du Christ, selon cette parole : *Faites ceci en mémoire de moi!* Cette « gêne » n'est pas le moins du monde un raisonnement, ni un argument proprement dit. C'est une simple impression individuelle. Et c'est sur une telle impression que l'on prétend supprimer l'un des rites essentiels du christianisme historique! La religion ainsi conçue devient une sorte de panthéisme mystique et poétique dans lequel peut se complaire un génie éloquent et nébuleux comme celui d'Émerson ou de Martineau, mais qui ne peut guère apporter de secours efficace à l'humanité commune. En un mot, le rationalisme unitarien est un abandon de la raison en face des preuves de la vérité du christianisme et un glissement vers un naturalisme paré de phrases émouvantes et voilé d'intentions généreuses.

3° *Large développement des préoccupations sociales et philanthropiques.* — Nous venons de parler d'intentions généreuses. Il n'est pas question en effet de diminuer la hauteur morale d'un Channing, d'un Parker, d'un Émerson, d'un Martineau. Channing et Parker ont lutté de toutes leurs énergies contre le matérialisme et le mercantilisme trop répandus, dès leur époque, dans les milieux américains. Ils voyaient autour d'eux une société uniquement préoccupée d'affaires et de gains abondants. Ils ont protesté avec raison contre les pratiques religieuses purement rituelles et formalistes. Ils entendaient réagir contre le culte du dieu-dollar, contre l'égoïsme engendré par le libéralisme économique. Ils proclamaient avec raison que tout affaiblissement du christianisme était une atteinte à la civilisation. « Pas de civilisation sans christianisme », disait Channing, sans se rendre compte que l'attitude doctrinale ou plus exactement antidoctrinale de l'unitarianisme n'allait à rien de moins qu'à dissoudre le christianisme, qui a créé notre civilisation, dans un sentimentalisme flottant et vaporeux. Channing et ses émules doivent être félicités toutefois de leurs initiatives sociales et philanthropiques. Channing prenait volontiers fait et cause pour les ouvriers dans leurs débats contre un patronat trop souvent cupide et sans entrailles. « Un jour qu'il avait reçu une adresse de l'Institut ouvrier de Slaithwaite, dans le Yorkshire, il s'écria, la figure animée et les yeux brillants : « C'est de l'honneur, « ceci, c'est de l'honneur! » Son neveu, qui nous rapporte ce trait, ajoute que sur sa table il y avait une lettre écrite par ordre d'un des plus grands monarques

de l'Europe, pour le remercier de l'envoi de son livre sur l'*Utilité d'un ministère pour les pauvres.* « Mais la reconnaissance profondément sentie et simplement exprimée par la main d'un rude mineur le touchait plus que les éloges des grands. »

Les unitariens furent aussi au premier rang des *abolitionnistes*, c'est-à-dire des Américains qui faisaient campagne contre l'esclavagisme. Channing écrivit même, en 1835, un *Traité de l'esclavage*, où il opposait aux considérations d'intérêt et de sagesse matérielle ou d'opportunité les principes éternels de la justice et de la vérité. Théodore Parker entra encore plus ardemment dans la lutte. Il ne craignit pas de prendre parti du haut de la chaire contre les hommes d'État coupables à ses yeux de favoriser les calculs intéressés des planteurs du Sud. Quant à Émerson, ses œuvres sont toutes pénétrées de préoccupations sociales, comme le savent tous ceux qui en ont abordé la lecture. Même note dans Martineau.

4° *Grand souci de la formation des caractères comme fondement de la vie religieuse.* — Si les écrivains unitariens, dont nous parlons volontiers ici (parce que par eux l'unitarianisme a exercé une influence qui a largement débordé les limites de la secte), ont été surtout des moralistes antidogmatiques, ils ont insisté particulièrement sur la formation des caractères. Il semble même que ce soit là pour eux l'essentiel de la morale et de la religion. Le caractère consiste, affirment-ils, à être soi, à n'imiter personne, à ne croire à aucune autorité, à ne suivre aucune tradition. Cela ne va pas, il est vrai, sans quelques contradictions : par exemple Émerson oublie qu'il a réduit toute la grandeur du Christ à un exemple qui nous est proposé, quand il nous dit : « Affirmez votre personnalité; n'imitez jamais... Ce que chacun peut faire de mieux, nul excepté son créateur ne peut le lui apprendre... » S'il ne faut jamais imiter, à quoi sert que le Christ nous ait laissé, à défaut de la rédemption par son sang, une certaine rédemption par son exemple? Mais ne demandons pas une logique trop parfaite à un poète. Il y a, chez les grands écrivains unitariens, d'excellentes choses, des exhortations admirables, des intuitions dont tout le monde peut faire son profit. Ils ont osé comparer Jésus à Socrate. Ce sera plutôt une sagesse socratique que l'on trouvera dans leurs ouvrages. Ils ont dépouillé l'intransigeance doctrinale inflexible de Calvin, mais ils ont gardé, de son puritanisme fondé sur la certitude de l'élection divine, voir PURITANISME, de fortes habitudes de fermeté dans la conduite privée et publique, le sentiment d'appartenir à une élite de l'humanité, et, de son biblicisme outrancier, l'inconscient désir de prolonger la Bible et d'être les prophètes de leur temps. C'est ce qui leur a valu d'exercer une influence beaucoup plus étendue que leur petit nombre ne permettrait de le prévoir.

I. SOURCES. — Œuvres de Biddle connues sous le nom de *Old Unitarian Tracts*, publiés par Firmin, de 1693 à 1700; œuvres de Lindsey indiquées dans le corps de l'article; œuvres théologiques de Priestley, indiquées *ibid.;* œuvres de Channing, de Parker, d'Émerson, de Martineau. Pas de confession officielle.

II. LITTÉRATURE. — Laboulaye, *Essai sur Channing*, publié en tête de la traduction française des *Œuvres sociales* de Channing, Paris, 1854; Mme Hollond, *Channing, sa vie, ses œuvres*, préface de M. de Rémusat, Paris, 1859; Lavollée, *Channing*, Paris, 1876; Chadwick, *W. Ellery Channing, minister of religion*, Boston, 1903; Henry Channing, *Vie de Théodore Parker*, Paris, 1860; A. Réville, *Théodore Parker, sa vie et ses œuvres*, Paris, 1865; Weiss, *Th. Parker, sa vie et sa correspondance*, Londres, 1862; Frotingham, *Th. Parker*, Londres, 1876; Sanborn, *Genius and Character of R. W. Emerson*, Boston, 1885; Rich. Garnett, *Life of R. W. Emerson*, London, 1888; M. Dugard, *R. W. Emerson, sa vie et son œuvre*, Paris, 1907; *Introduction* aux *Pages choisies* d'Émerson, Paris, 1908; Jackson, *James Martineau, a biography and study*, Boston, 1900; Drummond-Upton, *The Life and Letters of James Martineau, and a survey of his philosphical Works*, 2 vol., New-York, 1902; histoire d'ensemble dans Henry Allen, *A history of the Unitarians in the United States*, au t. x de la collection *American Church historical Series*, New-York, 1894.

L. CRISTIANI.

UNITÉ DE L'ÉGLISE. — Pour le petit noyau de disciples qui constituaient l'Église naissante, le Christ priait ainsi à la dernière cène : « Je vous prie afin que tous soient un comme vous, mon Père, êtes en moi et moi en vous, afin qu'eux aussi soient un en nous et qu'ainsi le monde croie que vous m'avez envoyé. » Joa., XVII, 21. L'unité de l'Église est ici affirmée et comme propriété et comme note. On verra ce qu'enseignent à ce sujet : I. L'Écriture. II. Les Pères, col. 2179. III. La théologie catholique, col. 2198. IV. La théologie orthodoxe, col. 2209. V. La théologie protestante, col. 2216. VI. La conclusion, s'inspirant et de l'enseignement du magistère et des faits, montrera sous quel aspect il convient de présenter aujourd'hui l'argument de l'unité de l'Église, col. 2224.

I. L'ÉCRITURE. — 1° *L'unité du royaume de Dieu annoncé par le Christ, c'est-à-dire de l'Église.* — 1. *Le royaume de Dieu sur la terre.* — Un royaume représente une unité sociale, groupant autour d'un principe d'autorité les éléments qui le constituent. Or, Jésus annonce qu'il vient établir sur terre le royaume des cieux ou de Dieu, Matth., IV, 17; X, 5-7; Marc., I, 15; annonce déjà faite par le Précurseur, Matth., III, 22. Royaume de nature religieuse où l'on adore Dieu « en esprit et en vérité ». Joa., IV, 21-24. On s'y prépare par la pénitence, Matth., IV, 17; cf. Marc., I, 15; Matth., III, 2. Pour avoir part au royaume, il faut boire au même calice et être baptisé du même baptême que Jésus, Matth., XX, 20-21; Marc., X, 38-39; le vrai caractère de la messianité du Christ est dévoilé par l'annonce de sa passion et de sa mort. Matth., XVI, 17-18; 21-24; cf. XVII, 22-23; Marc., VIII, 31-32; Luc., IX, 22-25. Devant le sanhédrin, Jésus déclare la nature spirituelle de sa mission, Marc., XIV, 61-62; cf. Matth., XXVI, 62-64; Luc. XXII, 67-69; et, devant Pilate, le caractère de sa royauté, Matth., XXVII, 11; cf. Marc., XV, 2; Luc., XXIII, 3 : « Mon royaume n'est pas de ce monde », Joa., XVIII, 36; cf. XIX, 8-16. Aussi, pour entrer dans le royaume, il faut rompre avec les préjugés juifs relatifs à sa nature, Matth., XI, 12; cf. XXI, 43; XXIII, 37-38 (exclusion des Juifs récalcitrants).

Ce royaume, malgré certaines perspectives eschatologiques, voir ici PAROUSIE, t. XI, col. 2047, est appelé à se constituer et à se développer sur terre. Sous son aspect temporel, il est déjà là, avec le Messie. Luc., XVII, 20. Jésus, dans nombre de paraboles, indique les perspectives de son développement : paraboles du semeur, Matth., XIII, 3-9; 18-23 et parall. (prédication de la parole de Dieu, faite à tous et différemment reçue); du froment et de l'ivraie, Matth., XIII, 24-30; 36-43 (lutte entre la vérité et l'erreur, le bien et le mal, la sanction finale étant reportée au jugement). Le royaume grandira comme la moisson à venir, Marc., IV, 26-29; comme le levain qui soulève la pâte, Matth., XIII, 33-35; cf. Luc., XIII, 20-21; comme le grain de senevé qui, toute petite semence, devient une grande plante sur laquelle perchent les oiseaux du ciel, Matth., XIII, 31-32; cf. Marc., IV, 30-32; Luc., XIII, 1-19. Le royaume aura une existence terrestre d'une certaine durée, car le recul de la gloire eschatologique est figuré par la longue absence du maître dans la parabole des mines, Luc., XIX, 12; par le retard apporté par l'époux à sa venue, Matth., XXV, 5; par l'interdiction faite de séparer le bon grain de

l'ivraie jusqu'au moment de la moisson, Matth., XIII, 30, c'est-à-dire jusqu'au jugement dernier. *Ibid.*, 40-41. D'ici là, les membres du royaume auront, comme leur maître, à souffrir persécution, Matth., X, 16 sq.; Luc., X, 3; cf. Matth., X, 24; 34-40; et c'est seulement après que toutes les nations auront manifesté leur haine aux disciples du Christ, Matth., XXIV, 9; cf. Marc., XIII, 13; Luc., XXI, 17; Joa., XV, 18-21 et que l'Évangile aura été prêché dans l'univers entier, c'est seulement alors que viendra la fin. Matth., XXIV, 14.

2. *Les membres du royaume.* — C'est dans l'entourage de Jésus que commence le royaume. Ceux qui en font partie sont reconnus à leurs fruits, Matth., VII, 16; cf. XXI, 43 : fidélité aux enseignements divins, observance des commandements, amour du prochain, obéissance des « brebis » à la voix du Christ et des pasteurs envoyés par lui. Matth., VII, 24; XIII, 19; Luc., VI, 44-45; 47-48; XI, 28; Marc., IV, 20; Joa., V, 24; VIII, 51; X, 1-18 (parabole du bon pasteur); XVIII, 37; cf. Luc., X, 16; Matth., X, 40-41. Ceux dont l'obéissance à Dieu se traduit par des fruits de sainteté constituent la « famille » de Jésus. Luc., VIII, 21; cf. Matth., XII, 50. Eux seuls connaissent les « mystères » du royaume. Matth., XIII, 11; Marc., IV, 11; Luc., VIII, 10.

Ainsi, de l'ensemble des auditeurs de Jésus, se distinguent déjà ceux qui sont appelés à faire partie du royaume. Les miracles accomplis par le Sauveur montrent le royaume déjà arrivé (ἔφθασεν). Matth., XII, 28; cf. Luc., XI, 20. Voir Lagrange, *Évangile selon saint Marc*, Paris, 1911, p. 16. En s'entêtant dans ses préjugés et sa résistance, le peuple juif perd les droits que sa situation privilégiée lui donnait à faire partie du royaume et ses droits seront transférés à d'autres : paraboles des ouvriers de la vigne, Matth., XX, 1-16; des vignerons homicides, XXI, 33-44; des noces royales, XXII, 1-14. Sages et prudents selon le monde en seront exclus; aux petits, avant tous, sa révélation. Matth., XI, 25-27; Luc., X, 21; cf. Matth., XVIII, 3-4; XIX, 14. Exclus, les hypocrites et les orgueilleux. Marc., VII, 6-8; cf. Matth., XXIII, 13-32; XII, 39; XIII, 13; XVI, 4. Enfin, pour entrer dans le royaume, il sera nécessaire de « renaître de l'eau et de l'Esprit », Joa., III, 5; c'est-à-dire de recevoir le baptême dans l'Esprit et le feu, annoncé par Jean-Baptiste. Matth., III, 11. Tout aussitôt après son entretien avec Nicodème, Jésus inaugure ce baptême et le fait conférer à ceux qui doivent devenir ses disciples. Joa., III, 22; cf. IV, 1-2.

3. *Les grandes lignes de la hiérarchie dans le royaume naissant.* — Dans la communauté naissante, Jésus choisit douze apôtres, qui seront les chefs du nouveau royaume. Marc., III, 14; cf. Luc., VI, 12; Matth., X, 1. Il leur donne pouvoir sur les esprits immondes, Matth., X, 1; les envoie prêcher la proximité du royaume. *Ibid.*, X, 7. Leur situation est tellement prépondérante qu'ils seront désormais « les Douze » (οἱ δώδεκα). Matth., X, 1; XI, 1; XX, 17; Marc., III, 14; VI, 7; XIV, 10, 43; Luc., IX, 1; XXIV, 9 (les Onze), etc. Sel de la terre, lumière du monde, Matth., V, 13-14, ils seront les témoins exceptionnels de la prédication et des miracles du Christ, Act., I, 21 sq.; ils ont ainsi un rapport étroit avec la constitution du royaume. Cf. Franzelin, *De Ecclesia*, th. XIII. A côté des Douze est constitué le groupe des soixante-douze disciples qui vont, deux à deux, dans les villes et les villages où Jésus doit passer, annoncer que le royaume de Dieu est proche. Luc., X, 1; 9. Les démons leur sont soumis au nom de Jésus. Luc., X, 17.

Tant que Jésus est vivant, il n'est pas besoin de constituer un autre chef qui soit le centre d'unité du royaume. Mais, soucieux de l'avenir, le Christ laisse d'abord entendre qu'un des apôtres deviendra le chef du royaume. Aussi les apôtres se demandent parfois, et jusqu'à la dernière cène, « qui serait le plus grand parmi eux ». Matth., XVIII, 1; Marc., IX, 35; Luc., IX, 46; XXII, 24. Pour marquer que la primauté aura sa manifestation dans le dévouement au service de tous, Jésus rappelle que le plus grand dans le royaume devra être humble comme un petit enfant, Matth., XVIII, 2-4; cf. Marc., IX, 34-36; Luc., IX, 47-48; et il tire cette conclusion : « Que celui qui est le plus grand parmi vous devienne comme le moindre, » Luc., XII, 25; cf. Matth., XX, 26-27; Marc., X, 43-44, à l'exemple du Fils de l'Homme qui est venu, non pour être servi, mais pour servir, Matth., XX, 28; Marc., X, 45. Cf. Joa., XIII, 12-27.

Le chef désigné comme futur centre de l'unité est Simon Pierre, dont le rôle est implicitement marqué dans le nom que lui impose Jésus. Marc., III, 16; Luc., VI, 13-14; cf. Matth., X, 2; Joa., I, 42. Vers la fin de sa vie publique, avant d'annoncer sa passion et sa mort prochaine, Jésus déclare expressément que Pierre recueillera l'autorité suprême sur l'Église, dont il sera le fondement, l' « assise rocheuse »; cf. Jer., IV, 29; Job, XXX, 6. Pierre a confessé sa foi en la divinité du Sauveur : à cette confession, Jésus répond par la promesse de la primauté. Matth., XVI, 18-19. Jésus n'entend pas d'ailleurs enlever aux autres apôtres leur prérogative de chefs. Matth., XVIII, 15-18. Ainsi se trouve esquissée la hiérarchie du futur royaume, les simples membres pouvant être déférés au jugement des chefs : « Si ton frère a péché..., dis-le à l'Église. »

4. *L'unité du culte dans le royaume.* — Le futur royaume avait déjà son rite d'initiation, le baptême. A la dernière cène, le Christ lui donnera le sacrifice unique destiné à remplacer les sacrifices de l'Ancien Testament. Pour fonder le royaume, il fallait le sacrifice sanglant du Christ. De ce sacrifice sanglant, avant même qu'il fût accompli, le Christ instituait le renouvellement non sanglant qui devait caractériser l'alliance nouvelle. I Cor., XI, 24-25; cf. Matth., XXVI, 26-28; Marc., XIV, 22-23; Luc., XXII, 19-20. L'unité du royaume apparaît une fois de plus dans le sacrifice unique prophétisé par Malachie.

Cette unité n'empêchera pas l'universalité : le royaume doit s'étendre à toutes les nations, tout en maintenant son unité dans la foi au Christ et la soumission aux chefs établis par lui. Matth., VIII, 11-13; XXVIII, 19-20. Cf. Joa., XII, 20-28, 32; Marc., XVI, 15; Act., I, 8. On comprend mieux le sens de la parabole du bon pasteur : « J'ai d'autres brebis qui ne sont pas de ce bercail, et il faut que je les y amène. » Joa., X, 16.

2° *L'unité de l'Église dans la prière sacerdotale.* — 1. *La prière pour l'unité.* — A cinq reprises, Jésus insiste dans sa prière pour que ses disciples soient « un », *ut sint unum*. Joa., XVII, 21 sq. Cette prière est aussi certaine d'être exaucée que la demande de glorification exprimée au ỹ. 5 et renouvelée au ỹ. 24. Elle concerne le corps entier de l'Église, c'est-à-dire la hiérarchie apostolique, ainsi que la multitude des croyants soumis à cette hiérarchie.

Il s'agit d'abord des apôtres. Jésus les recommande à son Père, parce qu'il les a reçus de Dieu et leur a fait connaître sa parole. Il prie pour eux, non pour le monde. Appartenant au Christ, ils appartiennent au Père et le Christ est glorifié en eux : deux raisons pour que le Père les prenne sous sa protection. Le Christ va les quitter pour retourner à son Père : autre raison pour celui-ci de ne point les laisser orphelins, ỹ. 11-12. Une quatrième raison pour le Père de protéger le collège apostolique, c'est la fidélité des apôtres à garder l'enseignement du Christ. Il ne s'agit pas de les enlever du monde, mais de les pré-

server du mal et, à cet effet, de les sanctifier dans la vérité, c'est-à-dire de les consacrer comme ministres du sacrifice, eux pour qui le Christ s'est sanctifié, c'est-à-dire sacrifié. Maldonat, *In Joa.*, XVII, 17-19, cité par Billot, *De Ecclesia*, th. III, § 1, note. La raison de cette sanctification, intimement liée au sacrifice, c'est que le Christ les envoie dans le monde, comme lui-même a été envoyé par le Père. Aussi demande-t-il l'unité pour ceux qui, après lui, continueront à prêcher l'évangile, apôtres et continuateurs des apôtres, avec qui il sera « tous les jours, jusqu'à la consommation des siècles ». Matth., XXVIII, 20.

Mais il s'agit encore de tous ceux qui croiront en Jésus, grâce à la prédication apostolique. Pour tous ces croyants, Jésus prie également et demande l'unité : *ut sint unum sicut et nos...; ut omnes unum sint...; ut et ipsi in nobis unum sint...; ut sint unum sicut et nos unum sumus...; ut sint consummati in unum.* Joa., XVII, 20-23. La comparaison avec l'unité des personnes divines montre jusqu'à quel point Jésus veut que cette unité règne parmi les membres de son royaume : *ut sint consummati in unum!*

2. *En quoi consiste l'unité demandée par le Christ?* — *a)* C'est tout d'abord une *unité dans la foi* transmise par les apôtres. Jésus, en effet, prie « pour ceux qui, par leur parole, *croiront* en lui ». Joa., XVII, 20. Si l'on veut être sauvé, il faut croire et être baptisé, le baptême étant profession extérieure de foi en même temps que rite introducteur dans l'Église. Marc., XVI, 16; cf. Luc., X, 16.

b) C'est aussi une *unité par la subordination des membres aux pasteurs et particulièrement aux pasteurs suprêmes.* Cela ressort des promesses faites aux apôtres, Matth., XVIII, 18, et à Pierre, *ibid.*, XVI, 18-19; cf. Luc., XVII, 32-34. La métaphore du royaume suggérait déjà cette idée, qui est plus nettement indiquée dans la métaphore du bercail, dont le bon pasteur a la direction. Joa., X, 11. C'est à l'aide de ce symbole que la primauté sera effectivement conférée à Pierre : « Pais mes agneaux, pais mes brebis. » Joa., XXI, 15-17. Cette unité ne suppose pas seulement l'unité dans le commandement; elle comporte l'unité dans l'obéissance des subordonnés. Cf. Matth., X, 40; Luc., X, 16; Joa., XIII, 20.

c) C'est enfin une *unité de communion* entre pasteurs et fidèles et des fidèles entre eux. « Qu'ils soient consommés en un! » Joa., XVII, 23. Cette unité est l'union dans la charité mutuelle des membres sous la direction des chefs et cette unité ne peut être réalisée que par la vie du Christ, chef de l'Église, circulant dans les membres de son corps mystique. Parabole de la vigne et des sarments. Joa., XV, 1-12. Ainsi, intérieurement, cette communion suppose la participation des âmes à la vie du Christ. Extérieurement, elle implique d'abord l'adhésion des intelligences à la même foi, mais aussi la cohésion des volontés sous l'impulsion du chef suprême : ainsi, à l'unité extérieure de la foi et du gouvernement s'ajoute la sympathie des membres entre eux, *singuli alter alterius membra*, dira saint Paul.

3° *Réalisation effective de l'unité après la résurrection.* — La constitution définitive du « royaume » fut accomplie, après la résurrection, en diverses apparitions. La première eut lieu le jour même de la résurrection, Jésus se manifestant aux Onze assemblés dans le cénacle : « Comme mon Père m'a envoyé, leur dit-il, moi, je vous envoie. » Joa., XX, 21. C'est, confiée aux apôtres, la mission d'établir l'Église par toute la terre. Une autre eut lieu près du lac de Tibériade, après la seconde pêche miraculeuse : Jésus confère la primauté à Pierre : « Pais mes agneaux, pais mes brebis. » *Ibid.*, XXI, 15-17. L'unité de gouvernement est ainsi définitivement établie. Et saint Matthieu fait écho, relatant les paroles de Jésus : « Toute puissance, m'a été donnée au ciel et sur la terre; allez donc, enseignez toutes les nations, les baptisant au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit, leur apprenant à observer tout ce que je vous ai recommandé. Et voici que je suis avec vous tous les jours jusqu'à la consommation des siècles. » Matth., XXVIII, 16-20. Pouvoir de gouverner, d'enseigner la vraie foi, d'imposer une discipline conforme aux prescriptions du Christ, promesse d'assistance perpétuelle et d'indéfectibilité, ces paroles du Sauveur condensent les éléments essentiels de l'unité et de la stabilité du royaume, tout en promulguant la nécessité du baptême pour y entrer. L'universalité du royaume — toutes les nations — ne doit affecter en rien l'unité promise.

4° *L'unité de l'Église et l'enseignement des apôtres.* — Cet enseignement continue et précise celui du Christ. Aussitôt après la Pentecôte, le souci des apôtres est de conserver entre eux une unanimité qui s'affirme en maintes occasions; cf. Act., I, 14; IV, 24; V, 12. La communauté naissante persévère elle-même dans la doctrine des apôtres, la communion à la fraction du pain et les prières. *Ibid.*, II, 42. La mise en commun des biens n'est que la manifestation de la communion des âmes. *Ibid.*, 44-46. Pour rester unis dans leur ministère sacré, les apôtres, après avoir choisi le successeur de Juda, I, 15-26, élisent les sept diacres et, en commun, leur imposent les mains. VI, 1-6. C'est aussi le collège des apôtres qui envoie Pierre et Jean en Samarie, VIII, 14; discute de l'admission des gentils dans la communauté chrétienne, XI, 1 sq.; décide de ne pas imposer aux païens convertis les rites mosaïques. XV, 6-30. Pratiquement, l'unité est conservée et l'entrée de saint Paul dans le collège des apôtres ne fait que l'affermir. Gal., II, 7-9.

Cette parfaite communion des apôtres n'empêche pas Pierre de manifester sa suprême autorité. C'est lui qui prend l'initiative de l'élection de Matthias, Act., I, 15; qui, accompagné des Onze, explique aux Juifs étonnés le mystère de la descente du Saint-Esprit, II, 14 sq.; qui guérit le boîteux de la Belle Porte, III, 4; qui, à la suite de ce miracle, prend de nouveau la parole, III, 12; qui, au nom des apôtres, proclame leur devoir commun de prêcher le Christ, IV, 8; qui punit Ananie et Saphire coupables d'avoir voulu tromper Dieu, V, 1 sq.; qui préside la réunion de Jérusalem. XV, 7. Le « conflit d'Antioche », montre au moins le cas exceptionnel que Paul faisait de l'attitude et de l'autorité de Pierre. Voir Roiron, *Saint Paul témoin de la primauté de saint Pierre*, dans *Recherches de science religieuse*, 1913, p. 489-531. Sur la primauté de Pierre par rapport aux autres apôtres, voir ici PRIMAUTÉ, t. XIII, col. 151-262; d'Herbigny, *Theologica de Ecclesia*, § 156-164.

1. *Enseignement particulier de saint Paul.* — *L'unité de la foi* est une des principales préoccupations de l'apôtre : « Un seul Seigneur, une seule foi, un seul baptême, un seul Dieu et père de tous, qui est au-dessus de tous, (agissant) par tous et (demeurant) en tous. » Eph., IV, 5. Cette unité de la foi est en corrélation étroite avec l'unité du corps entier et la paix qui doit relier entre eux les membres du corps. *Ibid.*, 3-4. Cette unité de la foi sera, dans l'Église, le résultat des dispositions prises par le Christ, tant pour l'enseignement de la vérité que pour la coordination des membres de l'Église dans la charité, jusqu'à la fin du monde :

Lui-même a donné les uns comme apôtres, les autres comme prophètes d'autres comme évangélistes, d'autres comme pasteurs et docteurs, en vue du perfectionnement des saints, pour l'œuvre du ministère, pour l'édification du

corps du Christ, jusqu'à ce que nous soyons tous parvenus à l'unité de la foi et de la connaissance du Fils de Dieu, à l'état d'homme fait, à l'âge de la plénitude du Christ (sur la signification eschatologique de ces dernières expressions, voir I Cor., XIII, 10-12). Il veut que nous ne soyons plus des enfants, flottants et emportés à tout vent de doctrine par la tromperie des hommes, par leur astuce pour nous induire en erreur; mais que, pratiquant la vérité dans la charité, nous croissions à tous égards en union avec celui qui est le chef, le Christ. C'est de lui que tout le corps, bien coordonné et solidement uni par tous les liens d'une assistance mutuelle, suivant une opération mesurée pour chaque membre, tire son accroissement et s'édifie lui-même dans la charité. Eph., IV, 11-16.

Ainsi l'unité de la foi va de pair avec l'*unité de communion* sous la direction suprême du Christ : doctrine du corps mystique dont le Christ est la tête, le Saint-Esprit l'âme. Corps mystique du Christ, l'Église est τὸ πλήρωμα τοῦ τὰ πάντα ἐν πᾶσι πληρουμένου, Eph., I, 23, c'est-à-dire que le Christ est complété par l'Église, comme la tête est complétée par les membres. Cf. F. Prat, *La théologie de saint Paul*, t. I, Paris, 1908, p. 413. De ce corps mystique, l'analogie du corps humain est la meilleure illustration : la variété des organes avec toutes les diversités qu'elle comporte; leur unité dans un principe commun de mouvement et de vie. Cf. Rom., XII, 4, 5; I Cor., XII, 12, 14-19. Paul ne fait guère qu'énoncer ces deux conditions; il insiste sur la solidarité des membres entre eux. I Cor., XII, 14-26. Aux fidèles, quelle que soit leur situation dans l'Église et quels que soient les charismes dont ils sont favorisés, il enseigne à avoir les uns pour les autres les sentiments d'une mutuelle charité : « Vous êtes corps du Christ et membre d'une partie (de ce corps) ». *Ibid.*, XII, 27. Paul écrit ici : ὑμεῖς δέ ἐστε σῶμα Χριστοῦ : σῶμα sans article, parce qu'il s'agit d'une Église particulière, Corinthe. Mais l'argument prend de ce chef une valeur nouvelle, puisqu'il laisse entendre que l'Église universelle est τὸ σῶμα Χριστοῦ. Le Christ mystique, dont parle Paul, ne se présente pas sous le même aspect que le Christ naturel. Le Christ naturel, c'est le Verbe incarné, partie principale, tête du Christ mystique. Le Christ mystique, c'est la vraie vigne avec ses rameaux, la tête avec ses membres; c'est Jésus avec l'Église : *Christus totus*, dira plus tard l'auteur du *De unitate Ecclesiæ*, n. 7, *P. L.*, t. XLIII, col. 396.

Le principe de cohésion, d'unité, de vie du corps mystique, c'est l'Esprit. I Cor., XII, 11; cf. Eph., IV, 4. L'Esprit agit en nous d'une façon si intime que nous agissons, vivons, sommes mus par lui. Rom., IX, 14; XII, 11; Gal., V, 16, 18, 25. De même que le corps humain est un malgré ses diversités; de même aussi le Christ mystique. Et la raison en est que tous les organes de ce corps mystique sont unis par le même principe de vie, l'Esprit. I Cor., XII, 13.

Le Christ est la tête du corps mystique. Des six passages où le Christ est appelé « chef » ou « tête », deux n'ont avec le corps mystique qu'un rapport assez lointain. Col., II, 10; I, 18. Dans les quatre autres passages, l'idée de prééminence est plus nette et se rapporte expressément à l'idée d'un chef dont l'influence est nécessaire pour rendre vivant l'organisme entier. Dans Eph., I, 22, 23, parlant du Christ, Paul écrit : « Il (Dieu le Père) a mis toutes choses sous ses pieds et l'a établi chef de toute l'Église (αὐτὸν ἔδωκε κεφαλὴν ὑπὲρ πάντα τῇ ἐκκλησίᾳ), laquelle est son corps et la plénitude de celui qui est complété entièrement en tous ses membres » (ἥτις ἐστὶ τὸ σῶμα αὐτοῦ, τὸ πλήρωμα τοῦ τὰ πάντα ἐν πᾶσι πληρουμένου), c'est-à-dire que le Christ est complété entièrement (*omnia* ou πάντα étant pris adverbialement) par l'Église. Cf. Prat, *op. cit.*, p. 413, note 2. La comparaison du corps humain et du corps mystique se complète, *ibid.*, V, 23, d'une analogie avec le mariage, dans lequel l'homme est le chef de la femme. L'épouse est subordonnée à l'époux; ainsi tout homme au Christ, I Cor., XI, 3; ainsi l'Église est soumise au Christ, son chef, sauveur de son corps (mystique) : ὁ Χριστὸς κεφαλὴ τῆς Ἐκκλησίας, καὶ αὐτός ἐστι σωτὴρ τοῦ σώματος. Le rôle de tête assigné au Christ dans l'Église revient encore sous la plume de Paul à propos d'un illuminé de Colosses, « vainement enflé des pensées de sa chair et n'adhérant pas à la tête par laquelle le corps entier, entretenu et uni ensemble au milieu des contacts et des ligaments, tire l'accroissement que Dieu lui donne ». Col., II, 18-19 (οὐ κρατῶν τὴν κεφαλήν, ἐξ οὗ πᾶν τὸ σῶμα διὰ τῶν ἁφῶν καὶ συνδέσμων ἐπιχορηγούμενον καὶ συμβιβαζόμενον αὔξει τὴν αὔξησιν τοῦ Θεοῦ). Ainsi le corps reçoit de la tête : 1. Son unité (συμβιβαζόμενον); 2. Son accroissement normal (αὔξει τὴν αὔξησιν τοῦ Θεοῦ); 3. Tout l'influx vital (ἐπιχορηγούμενον) et cela au moyen des communications (ἁφαί, σύνδεσμοι, nerfs, muscles, etc.) entre la tête et le corps, dont la condition essentielle est d'adhérer (κρατεῖν) à la tête. Prat, *op. cit.*, p. 423.

Enfin, dans Eph., I, 15-16, Paul ajoute quelques traits nouveaux concernant le rôle de la tête dans l'Église. Non seulement la tête donne au corps son unité; mais, par elle, l'harmonie et l'accord résultent de la juste disposition des parties. C'est sous son influence que le corps se développe dans une proportion convenable. En un mot, conclut F. Prat, « la tête est, aux yeux de Paul, le centre de la personnalité, le lien de l'organisme et le foyer de tout influx vital ». *Op. cit.*, p. 423.

En tant que corps mystique du Christ, l'Église est une et notre incorporation au Christ est le grand principe de l'unité. La doctrine paulinienne de l'unité de l'Église est condensée dans Eph., IV, 3-6 :

« Ayez soin de conserver l'unité de l'Esprit dans le lien de la paix : un seul corps (ἓν σῶμα) et un seul esprit (καὶ ἓν Πνεῦμα), comme vous fûtes appelés dans une même espérance de votre vocation (καθὼς καὶ ἐκλήθητε ἐν μιᾷ ἐλπίδι τῆς κλήσεως ὑμῶν); un seul Seigneur (εἷς Κύριος), une seule foi (μία πίστις), un seul baptême (ἓν βάπτισμα); un seul Dieu et Père de tous les hommes, qui est au-dessus de tous, agit par tous, réside en tous » (εἷς Θεὸς καὶ πατὴρ πάντων, ὁ ἐπὶ πάντων, καὶ διὰ πάντων καὶ ἐν πᾶσιν). » Ainsi, sept éléments — trois intrinsèques, trois extérieurs et transcendants — entrent dans la constitution de l'Église et en resserrent l'unité. L'Église est une dans son principe matériel, puisqu'elle est un seul corps; une dans son principe formel car elle est animée par un même Esprit, une dans sa tendance et sa cause finale qui est la gloire de Dieu et de son Christ par le bonheur des élus. Elle est une aussi par l'autorité qui la gouverne une par la commune foi qui lui sert de règle et de norme extérieure, une par sa cause efficiente, le rite baptismal, qui lui donne l'être et l'accroissement. Saint Paul résume d'un mot ces six principes d'union : « Tous, vous êtes un (εἷς et non pas ἕν) dans le Christ-Jésus. » Gal., III, 28. Reste le septième principe : « le Dieu et Père de tous les hommes »... L'apôtre précise ailleurs sa pensée. Il nous apprend que toute l'humanité est destinée désormais à former une même famille dans la maison d'un commun Père, une même théocratie sous le sceptre d'un même roi (cf. Eph., II, 14-22). F. Prat, *op. cit.*, p. 426-427.

L'unité de gouvernement, telle que nous l'entendons sous la conduite du pasteur suprême, Pierre, ou son successeur, n'est pas expressément marquée. Paul a surtout voulu mettre en relief l'obligation de se soumettre au Christ, l'unique Chef. Les chrétiens ne relèvent finalement ni de Paul, ni d'Apollos, ni de Képhas, mais du Christ qui ne saurait être divisé. I Cor., I, 12-13. De là, l'obligation d'éviter toute division, XII, 25; d'établir une sollicitude mutuelle entre les membres, *ibid.*; de supprimer toute distinction

entre « Juifs » et « Grecs », Rom., x, 12; cf. III, 22; de garder intacte la foi enseignée au nom du Christ. Gal., I, 8; cf. I Tim., VI, 20; II Tim., II, 16. C'est, au fond, l'idée d'une Église universelle, une et indivisible, dominant toutes les Églises particulières. Cf. Cerfaux, *La théologie de l'Église suivant saint Paul*, Paris, 1942, l. II; K.-L. Schmidt, art. Ἐκκλησία, dans Kittel, *Theologisches Wörterbuch*, t. III, p. 508 sq.; A. Wikerhauser, *Die Kirche als der mystische Leib Christi nach dem Apostel Paulus*, 2e éd., Munster-en-W., 1940, p. 6 sq.; A. Fridrichsen, *Église et Sacrement dans le Nouveau Testament*, dans *Revue d'hist. et de philos. religieuses*, t. XVII (1937), p. 345.

2. *L'enseignement des autres apôtres.* — Les autres apôtres n'ont pas, même de loin, exposé comme saint Paul la doctrine de l'unité de l'Église. Ils insistent surtout sur l'union qui, par la charité, doit régner entre les fidèles. Jac., IV, 1; I Pet., I, 22; III, 8; II Pet., I, 7; I Joa., I, 7-11; IV, 16, 18; V, 20; II Joa., 4-6; III Joa., 5-6.

Saint Pierre, se préoccupant de la persévérance des chrétiens, I Pet., III, 13-16 (cf. IV, 1-16), recommande aux pasteurs de l'Église de paître le troupeau de Dieu, non en dominateurs, mais en se faisant les modèles du troupeau; et aux fidèles, d'être soumis aux « anciens ». *Ibid.*, V, 1-5. D'autre part, il met en garde contre les faux docteurs qui « renient le Seigneur » et qui « attirent dans les convoitises de la chair, dans le libertinage, ceux qui s'étaient à peine retirés des hommes vivant dans l'égarement ». II Pet., II, 1 sq., 18. En toutes ces assertions se trouve un écho de l'idée d'unité de communion, de gouvernement, de foi.

Saint Jean insiste auprès des chrétiens pour qu'ils vivent dans la lumière, c'est-à-dire dans la vérité. I Joa., I, 6-7. Vérité et lumière appellent l'amour. II, 9-11. Pour rester fidèle à la lumière, il faut se garder des séducteurs, des antéchrists. II, 18. Les vrais chrétiens n'écouteront pas leurs mensonges, mais garderont ce qu'ils ont entendu dès le commencement et demeureront ainsi dans le Fils et dans le Père. II, 26, 27. Ils s'éloignent ainsi des faux prophètes déjà venus en ce monde, pour rester fidèles à l'Esprit de Dieu qui « confesse que Jésus-Christ venu en chair est de Dieu ». IV, 2; cf. V, 6. Il y a opposition irréductible entre « l'esprit de la vérité » et « l'esprit de l'erreur ». V, 5. Dans la deuxième épître, Jean met encore en garde « la dame Électe » contre les mêmes faux docteurs, 7-11.

Même préoccupation chez saint Jude, ṽ. 8-13 : les faux docteurs provoquent des divisions..., n'ayant pas l'esprit de Dieu ». ṽ. 19. Les fidèles élèveront l'édifice de leur perfection sur le fondement de la foi. ṽ. 20.

Ainsi, une double préoccupation hante les apôtres : union dans la foi et dans la charité. Leur autorité sur l'Église est implicitement affirmée par les recommandations et les ordres qu'ils formulent à l'adresse de leurs destinataires.

II. Les Pères. — 1° *Pères apostoliques.* — Cette double préoccupation des apôtres se retrouve chez les Pères apostoliques, qui ne manquent pas de rappeler la doctrine du corps mystique.

1. *Didachè et épître de Barnabé.* — Dans ces deux écrits sont indiqués le baptême, rite initiateur de l'Église, et le culte du dimanche : deux points qui marquent l'unité de foi. *Did.*, VII, 1-3; XIV, 1; *Barn.*, XI, 1, 11; XV, 9. La *Didachè* indique plus particulièrement la réalisation du sacrifice unique et universel, prédit par Malachie, XIV, 3; elle fixe certains points de la liturgie eucharistique, IX, 1-3; X, 1-4, rappelant en particulier que seuls les baptisés peuvent participer à la communion. IX, 5. Ces enseignements dogmatiques et disciplinaires sont connexes à la pensée de l'unité de l'Église : « Comme ce pain que nous rompons était dispersé (à l'état de grains) sur les collines et, une fois recueilli, est devenu un, qu'ainsi votre Église soit rassemblée en votre royaume des extrémités de la terre. Souvenez-vous, Seigneur, de votre Église, pour la délivrer de tout mal et la perfectionner dans votre amour; sanctifiez-la, rassemblez-la des quatre vents du ciel. » IX, 4 et X, 5. L'anaphore de Sérapion (IVe siècle) qui s'inspire de ce passage, demande à Dieu de faire ce rassemblement « dans l'Église catholique, une et vivante ». IV, 4. Cf. Kirch, *Enchiridion fontium*, n. 479; cf. Funk, *Didascalia*, 1905, t. II, p. 175. Dans l'Église tout doit se passer dans la soumission aux évêques et aux diacres, chargés de la liturgie eucharistique. XV, 1. Rappel de l'unité de gouvernement dans un christianisme « autonome, communautaire, autoritaire ». Cf. Batiffol, *L'Église naissante*, Paris, 1909, p. 131.

2. *Épître de saint Clément.* — La comparaison du corps humain avec la prééminence de la tête sur les membres, se trouve expressément aux c. XXXVII, XXXVIII. Clément reproche aux Corinthiens leurs disputes, leurs colères, leurs dissensions, leur guerre fratricide, XLVI-XLVII, et il leur rappelle l'obligation de maintenir l'unité du corps mystique conformément aux enseignements de l'apôtre Paul. XLVII, 1, 6-7; cf. XLVI, 7. Les fidèles sont un peuple, ἔθνος, que Dieu s'est choisi; dans leurs actes, ils doivent se revêtir d'unanimité : ἐνδυσώμεθα τὴν ὁμόνοιαν, XXX, 3; cf. XXIX, 1-3; XXXIV, 7. Pour maintenir cette unité, la charité est indispensable. XLIX, 5.

Une des garanties de l'unité est la soumission aux presbytres, I, 3; LVII, 1; cf. LXIII, 1; LIV, 2; et plus généralement le respect de la hiérarchie apostolique. XL, XLII. La discipline ecclésiastique est comparable à la discipline militaire, XXXVII, 2-3; les uns doivent commander, les autres obéir, chacun à son rang. A l'ὁμόνοια qui doit réunir les fidèles correspond la παιδεία, c'est-à-dire l'éducation, la formation qu'ils doivent recevoir des chefs pour réaliser l'unité dans l'Église. LVI, 2; cf. LVII, 1-2. L'objet de cette unité dans la discipline, ce sont les préceptes du Seigneur et la foi reçue. II, 8; III, 4; XIII, 1, 3; XX, 1, 10; XLIX, 1; LVIII, 2; LXII, 3; LXIII, 1 : « Abandonnons les recherches vides et vaines et venons au glorieux et vénérable « canon » de notre tradition. » VII, 2.

Le seul fait de l'intervention de la communauté romaine dans les troubles de Corinthe, provoquée ou spontanée, atteste la supériorité de l'Église de Rome. Voir Clément Ier de Rome, t. III, col. 53. Cf. Duchesne, *Églises séparées*, Paris, 1896, p. 126, et, avec quelques nuances discutables, Sohm, *Kirchenrecht*, 1892, p. 160. On lira tout particulièrement G. Bardy, *La théologie de l'Église de saint Clément de Rome à saint Irénée*, Paris, 1945, c. I-II; spécialement, en ce qui concerne S. Clément, p. 107-113.

3. *Saint Ignace d'Antioche.* — L'unité de l'Église est mise en un relief saisissant : il est clair que l'autorité s'affirme dans l'Église parce qu'elle est, pour Ignace, dans la constitution même voulue par le Christ.

L'unité s'affirme d'abord pour chaque Église particulière, dans laquelle les fidèles doivent être étroitement unis à l'évêque, au presbytérium et aux diacres. *Ephes.*, IV, 3; V, 2; VI, 2; *Magn.*, I, 2; III, 1; VI, 1; VII, 2; XIII, 1-2; *Trall.*, II, 1; III, 1; *Philad.*, III, 2; VII, 1-2; *Smyrn.*, VIII, 1; IX, 1; *Polyc.*, VI, 1. Pas de déserteur dans les fidèles enrôlés au service du Christ ! *Polyc.*, VI, 2. Les fidèles forment un chœur symphonique, accordant leurs voix pour chanter par le Christ les louanges du Père. *Ephes.*, IV, 1. Chaque Église particulière devient ainsi une « charité » (ἀγάπη);

cf. *Trall.*, XIII, 1; *Rom.*, IX, 3; *Philad.*, XI, 2; *Smyrn.*, XII, 1. Cette union dans la charité cimente une unité parfaite qui s'étend, par Jésus-Christ, évêque de tous, à l'Église universelle. *Magn.*, VIII, 1-2 (pour l'union en général); *Philad.*, IV; cf. *Ephes.*, XX, 2 (pour l'union dans l'eucharistie). Là où est le Christ-Jésus, là est l'Église catholique (ὅπου ἂν Χριστὸς Ἰησοῦς, ἐκεῖ ἡ καθολικὴ ἐκκλησία). *Smyrn.*, VIII, 2. Toutefois, les apôtres et les Églises apostoliques ont une autorité particulière. L'autorité des apôtres est bien supérieure à celle qu'Ignace a comme évêque. Cf. *Trall.*, III, 3; *Rom.*, VI, 3. En plaçant très haut l'autorité de Pierre et de Paul, Ignace semble considérer l'Église romaine comme douée d'une prééminence, *Rom.*, début, non seulement dans les œuvres de charité, mais dans le gouvernement effectif des autres Églises. Sur l'interprétation de προκαθημένη τῆς ἀγάπης, voir IGNACE D'ANTIOCHE *(Saint)*, t. VII, col. 708-709; Funk, *Kirchengeschichtliche Abhandlungen*, t. I, Paderborn, 1897, p. 2-12; Dom Chapman, *Saint Ignace d'Antioche et l'Église romaine*, dans *Rev. bénéd.*, t. XIII, 1896, p. 385-400; Bardy, *op. cit.*, p. 113-117.

L'union étroite des fidèles de chaque Église particulière avec leur évêque, des fidèles de l'Église universelle avec le Christ suppose l'unité dans la foi. Les doctrines perverses doivent être éloignées de ceux qui « sont les pierres du temple du Père... portées en haut par l'instrument de Jésus-Christ, la croix, et qui ont l'Esprit-Saint comme câble les reliant au ciel ». *Ephes.*, IX, 1. Contre l'erreur, ils doivent persévérer fermes dans la foi, *ibid.*, X, 2; user seulement de l'aliment chrétien et s'abstenir de toute herbe étrangère, c'est-à-dire de l'hérésie. *Trall.*, VI, 1; cf. *Philad.*, III, 1. Qui s'attache au schisme sera exclu du royaume de Dieu. *Philad.*, III, 3. C'est par la pénitence qu'on peut revenir à l'unité de l'Église, *ibid.*, 2; et le pardon n'existe que dans la conversion à l'unité de Dieu dans la communion de l'évêque. *Philad.*, VII, 2.

4. *Saint Polycarpe.* — L'épître indique en passant l'unité et la stabilité de la vraie foi, qu'il faut retenir telle qu'elle nous fut transmise, sans égard aux doctrines erronées. IV, 2; VII, 2. Elle marque l'obligation d'être soumis aux prêtres et aux diacres, comme à Dieu et au Christ. V, 3. La foi est fondée sur les « saintes Écritures », cf. XII, 1, c'est-à-dire sur l'Ancien Testament et sur l'enseignement authentique du Seigneur et des apôtres, l'enseignement tel qu'il a été transmis dès le commencement. Batiffol, *op. cit.*, p. 198.

Le *Martyrium Polycarpi* souligne plus expressément l'unité de communion qui doit régner dans l'Église universelle. Dans l'inscription, l'auteur adresse son salut non seulement à l'Église de Philomélium, mais « à toutes les communautés de la sainte Église catholique sur toute la terre. » Plus loin, c. XXX, Jésus-Christ est qualifié de « pasteur de l'Église catholique dans tout l'univers ».

5. *Le Pasteur d'Hermas.* — Dans les *Visions* et dans les *Similitudes*, la « tour » figure l'Église. *Vis.*, III, III, 4., cf. *Sim.*, IX, XIII, 1. Sur l'organisation de l'Église, voir l'art. HERMAS, t. VI, col. 2281. L'unité de l'Église est fortement accusée. La tour est bâtie sur les eaux, allusion évidente au baptême. *Vis.*, III, V, 1. Mais elle est construite aussi sur une large pierre avec une porte : la pierre est le Christ, fondement sur lequel s'appuie toute l'Église et les fidèles qui en font partie .*Sim.*, IX, IV, 2; cf. XII, 1; XIV, 4-6. Si le symbole de la porte est ajouté ici à celui de la pierre, c'est qu'on ne peut entrer dans le royaume de Dieu qu'après être passé par la porte (du baptême), *Sim.*, IX, XII, 5, désignée un peu plus loin par l'eau dans laquelle descendent ceux qui sont morts (à la grâce) et dont ils sortent vivants. *Sim.*, IX, XVI, 3-4. Composée ainsi de justes qui s'appuient sur la pierre fondamentale du Christ, la tour est tellement une qu'elle apparaît un monolithe. L'expression se lit à deux reprises, *Sim.*, IX, IX, 7; XIII, 5; cf. *Vis.*, III, II, 6.

Dans cette unité s'adaptent parfaitement les pierres cubiques et blanches, figurant les apôtres, les évêques, les didascales et les diacres, qui ont pratiqué la sainteté et rempli dignement leur ministère, ainsi que les martyrs et les justes. *Vis.*, III, V, 1-4; cf. *Sim.*, IX, XVI, 5-7. D'autres pierres gisent au pied de la tour; ce sont les pécheurs qui ne pourront entrer dans la tour qu'après pénitence et préparation suffisantes. *Vis.*, III, V; cf. *Sim.*, VIII, VI, 4-5; 7 et 8. Quoi qu'il en soit d'une pénitence possible pour ces derniers, il est certain que nul ne peut entrer dans le royaume de Dieu que revêtu du Saint-Esprit, *Sim.*, IX, XIII, 2, symbolisé par les vierges qui entourent l'Église, *ibid.*, IX, 5; cf. *Vis.*, III, VIII, 12 (allusion à la parabole du festin nuptial, Matth., XXII, 12).

Toutes les nations de l'univers, par la foi, sont appelées à faire partie des enfants de Dieu; mais c'est toujours dans l'unité de pensée, de sentiments, de foi, de charité. Aussi la structure de la tour apparaît-elle resplendissante d'une seule couleur comme le soleil; ceux qui en font partie ne font qu'un seul corps. *Sim.*, IX, XVII, 4-5. Voir Bardy, *op. cit.*, p. 117-121.

6. *Fragments d'auteurs.* — La doctrine de ces fragments corrobore l'enseignement de l'Église naissante sur son unité.

Papias ne veut retenir que ce qu'il a appris des « anciens » et il oppose les « bavards » aux « anciens » qui enseignent le vrai : ce qu'il veut, c'est l'enseignement authentique de Jésus, connu par les traditions des apôtres. Cf. Eusèbe, *H. E.*, III, XXXIX, 3-4, 7; cf. 14, *P. G.*, t. XX, col. 297 A; 300 C. Voir également Κήρυγμα Πέτρου, édit. Dobschütz, p. 21. Cf. Batiffol, *op. cit.*, p. 206, note 1.

Hégésippe veut vérifier « la saine tradition de la prédication apostolique ». Eusèbe, *H. E.*, IV, VIII, 2, col. 321 B. Comparant l'Église de Corinthe et celle de Rome, il établit leur succession également apostolique et, par là, l'unité de leur foi. *Ibid.*, XXII, 3, col. 377 C. Pareillement, l'Église de Jérusalem remonte à Jacques, qui en est le premier anneau, n. 4, col. 380 A. Les sectes qui se sont séparées « introduisirent chacune leur opinion particulière..., ont divisé l'unité de l'Église ». *Ibid.*, 4-6, col. 381 A. Enfin, de tous les évêques qu'Hégésippe a rencontré en allant à Rome, il affirme avoir recueilli l'expression d'une foi identique chez tous. *Ibid.*, XXII, 1, col. 377 C.

L'épitaphe d'Abercius rend aussi témoignage à l'unité de la foi et à la « royauté » de Rome. Le peuple qui porte un sceau brillant (le peuple des baptisés) possède la même foi et le même culte que lui. Voir ABERCIUS, t. I, col. 62.

La finale de l'*épître à Diognète* montre aussi l'unité de la foi remontant au Christ et transmise de proche en proche par la tradition. Voir DIOGNÈTE *(Épître à)*, t. IV, col. 1367.

Pour l'auteur de la *IIa Clementis*, en faisant la volonté du Père, il faut aussi appartenir à l'Église, épouse du Christ, XIV, 1, et garder fidèlement l'empreinte baptismale. VI, 9; VII, 6; VIII, 6.

Denys de Corinthe adressa à diverses Églises des « épîtres catholiques ». Eusèbe, *H. E.*, IV, XXIII, 1, col. 384 B. Dans celle aux Lacédémoniens, il fait une catéchèse d'orthodoxie, traitant de la paix et de l'unité. S'adressant aux chrétiens de Nicomédie, il défend le « canon de la vérité ». Des Athéniens, il blâme le relâchement dans la foi. D'ailleurs, dans le fait d'écrire aux autres Églises, « on voit quelles relations unissaient les Églises les unes aux autres;

comment aussi l'épiscopat monarchique était en vigueur dans chaque Église; comment les évêques étaient heureux de se soutenir et de se conseiller mutuellement, avec le constant souci d'animer partout l'attachement à l'unité, à la droite foi, au canon de la vérité, à la détestation de l'hérésie. » Batiffol, *op. cit.*, p. 220. Dans la lettre aux Romains, cf. Eusèbe, *ibid.*, 10, col. 388 B, l'Église de Rome est exaltée pour sa charité qui s'étend à toutes les autres Églises. Le pape Soter y apparaît comme exerçant la bienveillance d'un père à l'égard de ses enfants. Soter avait envoyé à Corinthe une lettre aujourd'hui perdue. Mais l'Église de Corinthe « la lisait toujours; comme une admonition, ainsi que la première, celle qui avait été écrite par Clément ». *Ibid.*, 11, col. 388 C-339. Indice de la primauté romaine. Voir Bardy, *op. cit.*, p. 104-106.

2° *Les Pères apologistes.* — Les apologistes n'ont pas tous envisagé la question de l'Église et de son unité.

1. *Saint Justin.* — S'il parle rarement de l'Église, il a du moins le sentiment d'une double unité dans l'Église. Tout d'abord, unité dans la foi, résultant de la continuité doctrinale issue des apôtres, *I^a Apol.*, XIII, 1; XIV, 4; XXIII, 1; XLI, 9; LXVI, 3, *P. G.*, t. VI, col. 345 B; 349 A; 421 A; 430 A. Cette unité dans la foi engendre une union de sentiments et d'affections se traduisant entre chrétiens par l'appellation de « frères », par la prière pour les nouveaux baptisés et pour tous les autres afin que Dieu les maintienne dans l'observance fidèle des prescriptions, enfin, par la communion à la même eucharistie. *ibid.*, LXV, col. 428 AB. Dans le *Dialogue*, il résume sa pensée sur l'unité en une phrase suggestive : « C'est à ceux qui croient en lui, qui lui sont unis dans une même âme, une même Synagogue et une même Église (les deux termes sont ici synonymes) que le Verbe de Dieu parle comme à sa fille l'Église qui est constituée de par son nom et participe à son nom, car tous nous nous appelons chrétiens. » *Dial.*, LXIII, 5, col. 621 B. Cf. JUSTIN *(Saint)*, t. VIII, col. 2251-2252. D'une autre manière Justin affirme l'unité dans l'Église : pour lui, cette unité se manifeste dans le seul qualificatif de catholique, qui appartient aux seuls membres de la communauté chrétienne, tandis que tous les dissidents portent, par leur nom même, l'indication de leur particularisme et de leur défection de l'unité. *Dial.*, XXXV, col. 552 B. Voir Bardy, *op. cit.*, p. 58-60.

2. *Saint Irénée.* — A l'unité d'une foi reçue des prophètes et des apôtres, Irénée oppose les errements des hérétiques, incapables de professer le même sentiment sur un point de la foi : c'est qu'ils ne sont pas fondés sur la pierre unique. *Cont. hær.*, III, XXIV, 1-2, *P. G.*, t. VII, col. 966-967. Au contraire, l'Église professe partout et toujours la même foi, comme si, dispersée dans le monde, elle habitait une maison unique. Elle n'a qu'un cœur, qu'une âme, qu'une bouche. Elle illumine de la même clarté les peuples les plus divers; mais, comme le soleil est partout le même, ainsi la prédication de la vérité apporte partout la même lumière. Parce que la foi est partout la même, ni celui qui peut en parler plus abondamment ne peut y ajouter, ni celui qui est moins instruit, ne peut en retrancher. I, x, 2, col. 552 A-553 B.

Ainsi l'unité et la continuité de la foi dans l'Église montre que celui qui délaisse ce flambeau (ἑπτάμυξος) tombe nécessairement dans l'erreur. Les hérétiques « cherchant toujours la vérité, ne la trouvent jamais ». Il faut donc les fuir et se réfugier dans l'Église. V, XX, 1-2, col. 1177-1178. C'est là seulement qu'on trouvera la vérité reçue des apôtres. III, IV, 1, col. 855 AB. Les apôtres sont le *duodecastylum firmamentum Ecclesiæ*, fondement posé par le Christ lui-même, IV, XXI, 3, col. 1045 B. Pour savoir où se trouve la vérité, il suffit d'énumérer la liste des évêques de l'Église la plus grande, la plus ancienne, la plus connue, fondée par les deux apôtres Pierre et Paul, l'Église de Rome. III, III, 2, col. 848 B. Sur la prééminence de Rome d'après Irénée, voir ici t. VII, col. 2430 sq.; cf. L. Spikowski, *La doctrine de l'Église dans saint Irénée*, Strasbourg, 1927, c. v. Irénée se montre sévère à l'égard de ceux qui, considérant leur propre utilité plutôt que l'unité de l'Église, déchirent et divisent le corps du Christ, s'efforçant, dans la mesure où ils le peuvent, de le tuer. IV, XXXIII, 7, col. 1076 AB. Puis, revenant à la vraie sagesse (γνῶσις) qui découle de la doctrine des apôtres, reçue par la succession légale des évêques, il déclare que cette succession est comme « le caractère du corps (mystique) du Christ ». *Ibid.*, 8, col. 1077 B. Car l'Église est un corps, dont le Verbe est la tête, comme le Père est la tête du Fils et le Saint-Esprit est en chacun des fidèles. V, XVIII, 2, col. 1173 A. L'Église visible à laquelle nous appartenons est quelque chose d'organique, τὸ ἀρχαῖον τῆς ἐκκλησίας σύστημα. Le schisme est donc une faute contre l'unité et doit être jugé avec une rigueur impitoyable : malheur à qui déchire le corps du Christ. IV, XXXIII, 7, col. 1076 B. Voir Bardy, *op. cit.*, c. IV, p. 183-210.

3. *Tertullien.* — Pour Tertullien, l'Église, apostolique par son origine, se maintient une et identique à elle-même en se propageant. Les Églises, si nombreuses soient-elles, ne sont que cette première Église, fondée par les apôtres et dont elles dérivent toutes. Toutes sont la première Église, toutes sont apostoliques, puisque toutes démontrent pareillement leur unité, puisqu'entre toutes, il y a communication de paix, appellation de fraternité et mutuel témoignage d'hospitalité. *Præscr.*, XX, *P. L.*, t. II (1840), col. 32 B. Sans cette communauté d'origine et de tradition, l'unité dans la doctrine serait inexplicable. *Ibid.*, XXVIII, col. 40 B. En raison de leur commune origine apostolique, toutes les Églises chrétiennes doivent entre elles garder la communion. *Ibid.*, XXXII, col. 44 C. Voir aussi, nonobstant la tendance montaniste, le *De virginibus velandis*, t. II, col. 890 C-891 A.

De plus, les fidèles sont unis entre eux, comme les Églises, par les liens de la charité : « Nous formons un corps par l'unité de religion, de discipline d'espérance. » *Apol.*, XXXIX, t. I, col. 468 A. Cette communauté se traduit dans la prière, la lecture des mêmes Écritures, les exhortations et les corrections mutuelles, les aumônes librement apportées, col. 469-470, « de telle sorte qu'on est obligé de dire de nous : « Voyez « comme ils s'aiment. » Col. 471 A. Tertullien insiste également sur cette communion des saints qui fait des épreuves de chaque membre les épreuves du corps entier : chaque membre, c'est l'Église, et l'Église, c'est le Christ. *De pænit.*, c. X, col. 1245 B.

Enfin, il rappelle la prééminence des Églises apostoliques, notamment de celle de Rome, *Præscr.*, XXXII, t. II, col. 44 C. *Habes Romam unde nobis quoque auctoritas est* : Église particulièrement heureuse, puisque les apôtres lui ont infusé leur doctrine avec leur sang, XXXVI, col. 49 AB; cf. *Adv. Marcionem*, IV, 5, col. 366 C. C'est à Pierre que le Christ a laissé les clefs pour les donner, par lui, à l'Église. *Scorpiace*, X, col. 142 C. Dans chaque Église particulière, l'unité de gouvernement a pour conséquence la place unique réservée à l'évêque, sous l'autorité duquel se trouvent prêtres, diacres et simples fidèles. *De baptismo*, XVII, *P. L.*, t. I, col. 1218 A. Sur l'ecclésiologie de Tertullien, voir K. Adam, *Der Kirchenbegriff Tertullians*, Paderborn, 1907.

4. *Saint Cyprien.* — L'unité de l'Église est un des points fondamentaux de la théologie de saint Cyprien,

Voir CYPRIEN (Saint), t. III, col. 2467-2468 et PRIMAUTÉ, t. XIII, col. 273-275. Novatien est rejeté par Cyprien du seul fait qu' « il enseigne hors de l'Église ». *Epist.*, LII (LV), 24; et il a été combattu par d'autres, parce qu'il a déchiré l'Église. Cf. Denys d'Alexandrie, dans Eusèbe. *H. E.*, VI, XLV, *P. G.*, t. XX, col. 633; cf. VII, VIII, col. 652-653. Voir ici NOVATIEN, t. XI, col. 839-840.

Le *De unitate Ecclesiæ* n'avait pas pour but de montrer l'unité de l'Église. Cyprien a voulu défendre l'unité de chacune des Églises dont est formée l'Église universelle, unité qui s'incarne dans l'autorité de l'évêque unique. Le problème de l'union entre les différentes Églises grâce à une autorité plus haute n'est pas son objet. Un passage célèbre du *De Ecclesia*, c. IV, semble cependant affirmer la primauté romaine.

De ce passage, on a discuté l'authenticité. Certains critiques le considéraient comme une interpolation faite au Ve siècle. Cf. H. Koch, *Cyprian und der römische Primat*, dans *Texte und Untersuchungen*, t. XXXV, fasc. 1, Leipzig, 1910; *Cathedra Petri*, dans *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, Giessen, 1930, p. 407; Benson, *Cyprian, his life, his time, his work*, Londres, 1897, p. 180 sq.; Loofs, *Dogmengeschichte*, Halle, 1906, p. 209; et, parmi les catholiques, A. Ehrhard, *Die altchristliche Literatur und ihre Erforschung von 1884 bis 1900*, Fribourg-en-B., 1900, p. 476; Tixeront, *Hist. des dogmes*, t. I, p. 381 sq. D'autres admettaient l'authenticité, tout en acceptant un remaniement de texte. Voir Batiffol, *L'Église naissante*, Excursus E, *Les deux éditions du De unitate Ecclesiæ*, p. 440 sq. Cf. Dom Chapman, *Les interpolations dans le traité de saint Cyprien sur l'unité de l'Église*, dans la *Revue bénédictine*, t. XIX, 1902, p. 246 sq.; 357 sq.; et t. XX, 1903, p. 26 sq.; Otto Ritschl, *Cyprian von Carthago und die Verfassung der Kirche*, Gœttingue, 1885, p. 95 sq. Plus récemment, Van den Eynde, *La double édition du De unitate de saint Cyprien*, dans *Rev. d'hist. ecclés.*, t. XXIX, 1933, p. 5-24; et J. Lebreton, même titre, dans les *Recherches de science religieuse*, t. XXIV, 1934, p. 456-467. Le remaniement s'expliquerait, soit que Cyprien ait atténué la rédaction « romaine » antérieure, quand il fut en délicatesse avec le pape Étienne (Van den Eynde), soit que Cyprien, ayant d'abord rédigé le *De unitate* pour combattre seulement le schisme africain, ait au contraire accentué son texte primitif quand il envoya son livre à Rome, en visant le schisme romain (Lebreton).

Le P. Lebreton a donné une nouvelle synthèse de la question, *Les écrivains chrétiens d'Afrique*, dans l'*Histoire de l'Église* de Fliche-Martin, t. II, 1939, p. 411-413. En voici la conclusion :

Épiscopaliste incontestable, préoccupé d'abord de l'unité intérieure de chaque Église, que ses pasteurs doivent défendre de l'hérésie, du schisme et des dissensions, saint Cyprien a insisté surtout sur le rôle de l'évêque; mais, en certaines circonstances, il a été amené à dire que parmi les Églises, il y en avait une qui était la première et comme le symbole de l'unité de toutes les autres, parce qu'on pouvait, en remontant la série de ses évêques, non seulement arriver à un apôtre connu, déterminé, certain, mais à celui en la personne de qui, précisément, l'unité avait d'abord reposé. Si cette Église a ainsi une position spéciale, n'existe-t-il pas, pour l'ensemble des Églises constituant l'Église universelle, une obligation, que Cyprien n'a pas plus niée que formulée, de se conformer à elle, *convenire*, selon le mot de saint Irénée, en matière de foi, sans que cette obligation ait paru solidaire d'un droit de commandement souverain, que Cyprien a rejeté en matière disciplinaire? C'est là la conclusion d'historiens, à la fois comme Harnack, *Dogmengeschichte*, t. I, 4e édit., Leipzig, 1909, p. 417 sq., et comme Funk, *Theologische Revue*, t. VIII, 1909, p. 122, ou Batiffol, *L'Église naissante* (édit. de 1927, p. 399 sq.), qui, se refusant à suivre la thèse de l'interprétation strictement épiscopalienne de Koch, Benson et Loofs, Tixeront et Ehrhard, font peut-être Cyprien moins « romain » que dom Chapman et Ritschl, mais conviennent qu'il a reconnu à l'Église de Rome, à défaut de primauté d'ordre juridictionnel, l'autorité d'un centre réel et vivant d'unité, entendons essentiellement de foi, pour l'Église universelle.

Voir aussi d'Alès, *La théologie de saint Cyprien*, Paris, 1922; B. Poschmann, *Ecclesia principalis, Ein kritischer Beitrag zur Frage des Primats bei Cyprian*, Breslau, 1933, et, dans le sens le plus « romain », T. Lapelena, *Petrus origo unitatis apud S. Cyprianum*, dans *Gregorianum*, t. XV, 1934, p. 500; t. XVI, 1935, p. 196. Le traité *De l'unité de l'Église catholique* a été traduit en français par P. de Labriolle, avec introduction et notes, Paris, 1942.

3° *Les Pères Grecs, du IIIe au Ve siècle.* — Vu les divergences qui séparent l'Église romaine et les Églises orientales relativement à l'unité de l'Église, il convient d'interroger les principaux Pères grecs sur ce sujet.

1. *Clément d'Alexandrie.* — Deux moyens lui semblent indiqués, qui permettent de discerner de l'hérésie la vraie foi, *Strom.*, VII, 16 et 17 : recourir à l'Écriture afin d'y puiser l'indication d'un jugement sûr; examiner l'antériorité de l'enseignement de l'Église sur celui des hérétiques. C'est à ce dernier propos surtout que Clément exprime son sentiment sur l'unité de l'Église. Voir Batiffol, *L'Église naissante*, p. 306-316.

L'Église terrestre est universelle, mais une; c'est l'Église « totale » et de cette Église totale le Christ est la couronne, τῆς συμπάσης ἐκκλησίας στέφανος ὁ Χριστός, *Pædag.*, II, 8, *P. G.*, t. VIII, col. 480 B; cf. *Strom.*, III, 11, col. 1175 B; IV, 8, col. 1272 A. Cette Église, une et universelle, apostolique par son origine et sa doctrine, est « l'antithèse vivante et triomphante de l'hérésie ». Voir sur Eph., IV, 14, *Pædag.*, I, 5, col. 269 C; sur Prov., IX, 12, *Strom.*, I, 19, col. 812 C. L'Église est l'épouse légitime de Dieu, *Strom.*, III, 12, col. 1180 B; les hérésies l'assaillent du dehors. L'Église est la vérité, les hérésies ne sont que l'opinion; elles sont d'une école plutôt que de l'Église. *Strom.*, VII, 15, *P. G.*, t. IX, col. 528. Le principe de cette vérité est l'enseignement du Seigneur, principe au-dessus de toute discussion, *Strom.*, VII, 16, col. 532. Ainsi l'enseignement du Christ est l'unique et nécessaire fondement; cf. *Cohort. ad Gentes*, II, *P. G.*, t. VIII, col. 288 sq., et la seule gnose recevable est l'ἐκκλησιαστικὴ γνῶσις, *Strom.*, VII, 16, t. IX, col. 544 A.

Les hérésies, qu'elles soient anciennes ou récentes, sont donc des nouveautés et des altérations par rapport à l'Église, « plus âgée et plus véritable », τῆς προγενεστάτης καὶ ἀληθεστάτης ἐκκλησίας : c'est à cette Église ancienne et véritable que sont inscrits les vrais justes. Dieu étant unique, le Seigneur étant unique, ce qui est vénérable sera loué d'être unique, imitant en cela son principe qui est unique. L'Église est donc associée à la nature de l'unité, cette Église unique, que les hérétiques essaient de diviser en multiples hérésies. Donc, « en hypostase, en idée, en principe, en excellence, unique est l'ancienne et catholique Église dans l'unité d'une foi unique qui est selon les Testaments (ou plutôt selon le Testament unique, mais adapté aux différentes époques dans lesquelles la volonté divine rassemble par le seul Seigneur (Jésus-Christ) tous ceux que Dieu a prédestinés ». L'excellence de l'Église, comme le principe de sa constitution, est dans son unité, et elle est au-dessus de tout, sans qu'il y ait rien de semblable ou d'égal à elle. *Strom.*, VII, 17, t. IX, col. 552. Voir CLÉMENT D'ALEXANDRIE, t. III, col. 107.

2. *Origène.* — Origène n'a jamais abordé pour lui-même le problème de l'unité de l'Église; mais il l'a senti et vécu. Voir ORIGÈNE, t. XI, col. 1553-1554. Il affirme expressément que l'unité de la foi fait l'unité de la chrétienté, du peuple *qui in sacramentis Christi confœderatus est. In Num.*, homil. XVI, 9, *P. G.*, t. XII, col. 701. Cette unité a pour base la prédication apostolique, dans laquelle l'Église n'a qu'une doctrine. *totius Ecclesiæ una sententia*, *De princ.*, I, I, 8, t. XI,

col. 119. Telle est la foi « droite » de l'Église, *In Rom.*, I, 19, t. XIV, col. 870; en face de laquelle la doctrine des hérétiques est de la « fausse monnaie », *In ps. XXXVI*, hom. III, 11, t. XII, col. 1347, Si l'Église est comparable à l'arche de Noé dans laquelle il faut être pour se sauver, c'est que ceux qui sont dans l'Église ont tous la même foi et sont purifiés par le même baptême, bien que tous n'en profitent pas également. *In Gen.*, hom. II, 3, t. XII, col. 168 B. Ainsi l'Église, ayant reçu la lumière du Christ, est elle-même une lumière qui éclaire : le Christ est la lumière des apôtres et les apôtres sont la lumière du monde. *Ibid.*, hom. I, 5, 6, col. 150 C-151 A. L'Église est pour ainsi dire entourée du mur de la vérité du Verbe. *In Jer.*, hom. V, 16, t. XIII, col. 320 C.

Sur l'unité de communion, on trouve chez Origène de belles affirmations, s'inspirant surtout de la comparaison paulinienne du corps et des membres, le Christ étant principe de vie pour son corps, l'Église. *Cont. Celsum*, IV, 48, t. XI, col. 1373 B. Cf. *In epist. ad Rom.*, l. V, n. 9, t. XIV, col. 1046 A; *In Luc.*, hom. VI, t. XIII, col. 1819 AB; *In Joa.*, X, 20, t. XIV, col. 369 D-372 A; 27, col. 393 B. Dans l'Église, l'évêque est le surveillant-né de cette unité tangible. *In Jesu Nave*, hom. VII, 6, t. XII, col. 862; cf. *In Matth. com.*, ser. 14, t. XIII, col. 1620. Les Églises dispersées constituent une unité mystique : elles sont « le corps entier des synagogues de l'Église ». *In Matth.*, XIII, 24, t. XIII, col. 1157. C'est ainsi qu'Origène parle de l' « œcuménicité » de l'Église de Dieu, *Selecta in ps.*, XXXII, 8, t. XII, col. 1305; qu'il l'appelle « le cosmos du cosmos », *In Joa.*, VI, 38, t. XIV, col. 301; qu'il la compare à une maison unique, *Cont. Cels.*, VI, 48, t. XI, col. 1378; cf. 79, col. 1417.

Quant à l'unité d'autorité et de gouvernement, le commentaire *In Matth.* (c. XVI, ℣. 18), XII, 10-11, t. XIII, col. 996-1005, semble ne pas accorder à Pierre de rôle spécial comme fondement de l'Église, les apôtres partageant avec lui ce rôle; bien plus, tout le peuple chrétien étant lui-même « Pierre », c'est-à-dire pierres vivantes dont se compose l'Église de Dieu. On n'oubliera pas que cette interprétation, à la fois littérale et allégorique, a un fondement dans I Pet., II, 4. Voir ORIGÈNE, col. 1554.

On sait par ailleurs que Denys d'Alexandrie, un des plus fervents disciples d'Origène. dénoncé à Denys de Rome, s'explique dans une apologie en quatre livres. Cf. S. Athanase, *De sententia Dionysii*, 13, *P. G.*, t. XXV, col. 500.

3. Cette doctrine de l'unité de foi et de communion se retrouve en un curieux fragment du Περὶ ἐκκλησίας attribué à Anthime de Nicomédie († 302) : « Comme il y a un Dieu, un Fils de Dieu, un Esprit-Saint, ainsi Dieu a créé un homme unique, un cosmos unique, et il y a une Église catholique et apostolique et un baptême pour tout le cosmos : Μία τοίνυν καθολικὴ καὶ ἀποστολικὴ ἐκκλησία ἔστι καθ' ὅλης οἰκουμένης, qui garde aujourd'hui encore la foi qu'elle a reçue des apôtres... Mais les hérésies n'ont reçu (leur doctrine) ni des apôtres, ni des disciples des apôtres, ni des évêques successeurs des apôtres..., et elles ne sont point établies partout... et leurs Églises ne sont point appelées catholiques. » Publié par G. Mercati, *Note di letteratura biblica e cristiana antica*, Rome, 1901, p. 95-98.

On trouve également chez Eusèbe de Césarée quelques formules qui lui sont personnelles et qui rappellent celles d'Origène : « Il n'y a qu'un jour du Seigneur pour nous éclairer dans son unique maison qu'est l'Église, répandue à travers tout le monde. » *Demonstr. evang.*, IV, XVI, *P. G.*, t. XXII, col. 313 A.

4. *Saint Athanase.* — Quoique leur attention fût principalement concentrée sur l'arianisme, les Pères du IVe siècle ne manquent pas de manifester leur pensée sur l'unité de foi et l'unité de communion dans l'Église universelle, la reconnaissance de la primauté romaine étant plutôt dans les faits (recours doctrinaux ou disciplinaires à l'autorité suprême) que dans l'enseignement didactique.

Pour Athanase, l' « Église catholique » — l'expression est courante chez lui — est un tout organique, ayant ses chefs, les évêques, *Epist. encycl.*, n. 6, *P. G.*, t. XXV, col. 236 A; *Apol. cont. arianos*, 11, col. 268 C; *De decretis*, 3, col. 428 C; *De synodis*, 12, t. XXVI, col. 761 D, etc., et dont les fidèles sont les membres. *Epist. encycl.*, 1, t. XXV, col. 223 C. Fidèles et pasteurs doivent se maintenir dans l'unité de l'Église. *Epist. heort.*, V, 4, t. XXVI, col. 1382 A. Cette unité implique une commune foi de tout le troupeau sous la conduite du chef suprême, Notre-Seigneur Jésus-Christ, *Tomus ad Antioch.*, 8, t. XXVI, col. 805 C; et cette foi est la foi de l'Église catholique, *Ad Jovianum*, 1, *ibid.*, col. 813 C; *De decretis*, 1, t. XXV, col. 416 A; *De synodis*, 3, t. XXVI, col. 685 C, dont l'unité s'affirme dans l'espace, c'est-à-dire dans toutes les Églises particulières, *Epist. encycl.*, 1, t. XXV, col. 225 A; *Ad Jovianum, præamb.*, t. XXVI, col. 813 B; *De synodis*, 10, col. 696 B; 11, col. 700 C; ou encore dans le temps, parce que cette foi, toujours identique à elle-même, remonte aux apôtres et au Christ. *Ad Serap.*, II, 8, col. 620 C; *Epist. encycl.*, 1, t. XXV, col. 225 A; *Epist heort.*, II, 7, t. XXVI, col. 1370 CD; cf. *De synodis*, 3, col. 685 AC; 10, col. 697 A. C'est cette foi qu'il faut garder, même au prix de la vie. *Epist. ad episc. Ægypt. et Lybiæ*, 21, t. XXV, col. 588.

On trouve sous la plume d'Athanase la remarque déjà formulée par Justin, voir col. 2183. Parce que la foi des chrétiens remonte au Christ, ils n'ont pas d'autre nom que celui de chrétiens; tandis que les hérétiques portent le nom du fondateur de leur secte, laquelle, bien postérieure au Christ, ne peut représenter la doctrine du Christ. *Cont. arianos*, or. I, 3, t. XXVI, col. 16-17. Aux inventions hérétiques, il suffit de répondre : ce n'est pas là la foi de l'Église catholique, la foi des Pères. *Epist. ad Epict.*, 3, t. XXVI, col. 1056 B.

A plusieurs reprises, Athanase parle de l'évêque de Rome et de l'Église romaine. Le siège de Rome est l'ἀποστολικὸς θρόνος, *Hist. arian.*, 35, t. XXV, col. 733 C. Sans aucun doute, il lui accorde donc, tout au moins en matière de foi, une primauté réelle. Cf. *De synodis*, 10 (II), t. XXVI, col. 697 A; 44, col. 769 AB. Les Églises d'Orient n'ont-elles pas recouru à Rome pour y porter leurs conflits? *Apol. cont. arian.*, 20, t. XXV, col. 280 CD, et le pape Jules est intervenu avec autorité, 21 sq., col. 281 B, autorité qu'il affirme tenir des apôtres Pierre et Paul. *Ibid.*, 35, col. 308 B; cf. PRIMAUTÉ, col. 278-279 et ATHANASE, t. I, col. 2174-2175.

5. *Didyme l'Aveugle* s'est peu occupé de l'unité de l'Église. Il n'hésite cependant pas à qualifier Pierre de « coryphée des apôtres », *De Trin.*, l. I, c. XXVII, *P. G.*, t. XXXIX, col. 408 A; et à affirmer qu'à sa profession de foi en la divinité du Sauveur, Jésus a répondu en l'établissant pierre fondamentale des Églises. C. XXX, col. 417 B. Ceux qui partagent la foi de Pierre entreront dans le royaume des cieux, dont Pierre détient les clefs; les autres se verront fermer cette entrée au bonheur. Pierre a également reçu, et les autres (apôtres) par lui, le pouvoir de rejeter les apostats, mais aussi de les réconcilier s'ils viennent à résipiscence, col. 419 C. Sur la primauté de Pierre, voir l. II, c. X, col. 640 D.

6. *Saint Basile.* — Pour Basile, la raison première de l'unité de l'Église, c'est que l'Église a pour époux et pour chef le Christ. Et pour s'attacher à l'épouse du

Christ, il ne faut pas accueillir les semences de doctrines étrangères et ne pas s'écarter de la discipline ecclésiastique. *Homil. in ps.* XLIV, 10, 11, *P. G.*, t. XXIX, col. 409 C, 412 BC.

L'Église est mère et nourrice de tous. *Epist.*, XLI, 1, t. XXXII, col. 345 A. C'est dans l'Église qu'il faut s'inscrire si l'on veut être inscrit au livre des élus. *Or. in sanc. bapt.*, 7, t. XXXI, col. 440 A. Ainsi se réalisera la prière du Christ à la dernière Cène, *ut in nobis unum sint. Epist.*, VIII, 7, t. XXXII, col. 260 B. Et, sur cette pensée fondamentale, se développe la doctrine du corps mystique : l'Église est le corps du Christ, dans l'unité de l'Esprit. *De Spir. sancto*, 61, col. 181 B; cf. 39, col. 141 A. Aussi une véritable communion spirituelle doit en réunir les membres dans une mutuelle sympathie, κατὰ τὴν πνευματικὴν κοινωνίαν τῆς συμπαθείας, puisque, unis en un seul corps, les membres sont baptisés dans le même esprit. *De Spir. sancto*, 61, col. 181 B; cf. *Epist.*, XC, 1, col. 473 B. Tous les membres du corps n'ont qu'un seul Seigneur, une seule foi, une seule espérance; ils sont tous solidaires; la tête ne peut se passer des membres, la main de l'autre main, le pied a besoin de l'autre pied. *Epist.*, CCIII, 3, col. 741 B; cf. CCXLIII, 1, col, 904 A. Et, quand un membre souffre, tous souffrent. *Epist.*, CCXLII, 1, 2, col. 900-901; cf. CCXLIII, 4, col. 908 C. Rien ne saurait être plus agréable à Dieu que cette harmonie des membres du corps du Christ. *Epist.*, LXX, col. 433 B.

Cette union existe entre les Églises particulières : appartenant au seul Christ, elles ne forment qu'un peuple et une seule Église répandue en des régions multiples. *Epist.*, CLXI, col. 629 B; cf. CXXXIII, col. 569 C. Aussi, écrivant aux évêques de Gaule et d'Italie, Basile déclare que l'Église universelle étant le corps du Christ, les Églises même les plus éloignées demeurent voisines et doivent se soutenir entre elles. *Epist.* CCXLIII, 1, col. 904 A; cf. *Epist.*, CCXLII, 3, col. 901 AB; CCXLIII, 4, col. 909 AB. Il demande qu'on revienne à cette unité de charité qui groupe les membres du même corps dans une mutuelle correspondance. *Epist.*, CLXIV, 1, col. 636 A.

Maison de Dieu, l'Église doit s'appuyer sur le fondement solide de la foi, Jésus-Christ. *Homil. in illud : Attende tibi ipsi*, 4, t. XXXI, col. 205 BC. Ce sont les opinions erronées qui déchirent sans pitié l'Église. *De judicio Dei*, 1, col. 653 A. Cette foi se trouve dans la vérité transmise des apôtres. *Adv. Eunom.*, I, 1, t. XXIX, col. 500 A. Donc, unité dans cette foi antique et soumission à l'autorité de l'Église. *Epist.*, XCII, 3, t. XXXII, col. 484 A; cf. CXIV, col. 528 C. Il est donc nécessaire d'éloigner hérétiques et semeurs de zizanie, col. 529 A; cf. *Adv. Eunom.*, *loc. cit.*, et d'éviter le schisme. *Epist.*, LXIX, 2, col. 433 A.

7. *Saint Cyrille de Jérusalem.* — Saint Cyrille expose aux catéchumènes les grandes lignes de l'article de son symbole, *et in unam sanctam catholicam Ecclesiam.* Voir surtout *Cat.*, XVIII, 22 sq. Parce que l'Église, épouse du Christ et mère des fidèles, est à la fois une et catholique, elle les appelle tous dans son unité (πάντας ἐκκλεῖσθαι καὶ ὁμοῦ συνάγειν), 24, 26, *P. G.*, t. XXXIII, col. 1044 B, 1048 B; cf. *Procat.*, 13, col. 353 B. Les Églises sont multiples dans le monde; mais c'est la même Église des chrétiens qu'on trouve partout, celle dont le Christ a dit à Pierre : « Sur cette pierre, je bâtirai mon Église. » *Cat.*, XVIII, 25, col. 1045 B. Cette Église jouit d'une puissance qui ne connaît pas de limites dans le monde, 27, col. 1049 A. C'est d'elle qu'il faut tenir les Livres saints, *Cat.*, IV, 33, col. 496 A; cf. 35, col. 498 C; les dogmes aussi, *Cat.*, V, 12, col. 520 B; cf. XVIII, 23, col. 1044 B. Son autorité est souveraine en matière de foi et de morale, surtout pour la réconciliation des pécheurs. *Ibid.* Enfin, la plupart des catéchèses enseignent ou supposent que c'est uniquement par le baptême qu'on appartient à l'Église.

8. *Saint Grégoire de Nazianze.* — Lui aussi enseigne que l'Église est le corps du Christ, *Epist.*, XLI, *P. G.*, t. XXXVII, col. 85 A; corps organique dans lequel chaque membre doit être à sa place et se tenir uni aux autres membres pour le bien de tout le corps. La comparaison du corps et des membres est longuement développée dans l'*Or.* XXXII, n. 10, t. XXXVI, col. 185 BC; cf. *Or.*, II, 2, 44, t. XXXV, col. 409 B, 452-453. Bien que répandue sur toute la terre et prodigieusement développée dans le temps, l'Église est, soit ancienne, soit nouvelle, toujours la même. *Or.*, IV, 67, t. XXXV, col. 588 C. Qui brise cette unité doit être considéré comme un être pernicieux. *Or.*, XXXVI, 10, t. XXXVI, col. 277 B. Le nom de Pierre a été imposé à Simon pour marquer qu'il est le fondement de l'Église par sa foi. *Or.*, XXXII, 18, t. XXXVI, col. 193 C. A Pierre ont été confiées les clefs. *Carmina, poemata moralia*, ℣. 489, t. XXXVII, col. 559 A.

9. *Saint Grégoire de Nysse.* — Ce mystique ne parle qu'accidentellement du Christ, chef de l'Église, dans son *Discours sur les vertus et la perfection du chrétien*, *P. G.*, t. XLVI, col. 253 C, 272 D; à l'Église il applique la comparaison paulinienne du corps et des membres. *Ibid.*, col. 273 A. L'unité de foi est supposée dans l'Église par ce qu'il dit de la génération des enfants de Dieu par la foi, dans le baptême qui leur donne l'Église pour nourrice : la doctrine de l'Église et ses institutions sont « les deux mamelles qu'ils doivent sucer ». *Discours sur la résurrection du Christ*, col. 604 D.

10. *Saint Épiphane.* — Il parle plus longuement de l'unité de l'Église dans son *Exposition de la foi* : « L'Église, engendrée par une foi unique et mise au jour par l'Esprit-Saint, est une par cet Esprit qui est lui-même un; une par la foi qui l'a engendrée. » Elle est l'*unica sponsa.* Les autres sociétés religieuses qui l'ont précédée ou suivie ne sont que des concubines, n. 6, *P. G.*, t. XLII, col. 781 D-784 A. « Voie royale », « chemin de la vérité », l'Église offre à ses fils « une règle de foi certaine ». *Hær.*, LIX, 12, 13, *P. G.*, t. XLI, col. 1036 D, 1037 A. Dans l'Église répandue par toute la terre, *Hær.*, LXI, 2, col. 1041 B, règne la même concorde, la même espérance, la même foi parmi ses membres, quelle que soit la force ou la position de chacun. *Ibid.*, 3, col. 1041 D-1044 A. A la comparaison du corps, Épiphane substitue celle du navire, dont les occupants ont différents emplois, tous concourant au bien commun, mais d'où sont exclus pécheurs et indignes. *Ibid.*, 3-4, col. 1044 A-1045 A. Les formules les plus expressives sont employées pour marquer cette unité : la force de la doctrine transmise reste la même partout; les chrétiens habitent partout comme dans une maison unique, n'ayant qu'un esprit, un cœur, une bouche. Les Églises de Germanie, d'Espagne, de Gaule, d'Orient, d'Égypte, de Lybie ont la même foi. *Hær.*, XXXI, 31, col. 533 CD. Cette foi unique est l'unique soleil qui, tout en restant le même, éclaire toutes les parties du monde : le savant, l'ignorant, l'enfant, celui qui commande et celui qui obéit, tous ont la même foi. Col. 536 A. Et cette foi de l'Église est tellement une qu'elle remonte, dans son germe, aux débuts du monde. *Hær.*, I-IV, 3, t. XLI, col. 181 B.

Cette dernière pensée est plus longuement développée dans l'*Ancoratus*, n. 82, *P. G.*, t. XLIII, col. 172 AB, « la même foi s'étant conservée depuis la Loi, les prophètes, les évangiles, les apôtres, les temps apostoliques jusqu'à nos temps ». La même foi, la même espérance, notre salut ont ainsi persévéré dans la vérité.

Dans les professions de foi qui terminent l'*Anco-*

ratus, Épiphane insiste sur la nécessité de garder l'unité de l'Église dans l'unité du baptême et de la foi, image de l'unité des trois personnes dans une même divinité, n. 118, col. 232; cf. n. 119, col. 232 D-233 A. L'hérésie rompt cette unité : tout l'*Adv. hæreses* en est un éloquent témoignage.

11. *Saint Jean Chrysostome.* — S'il parle souvent de l'Église, son tempérament de moraliste et d'orateur le détourne habituellement des considérations dogmatiques. Dans l'Église, il considère surtout l'unité de communion qui doit établir entre les fidèles les liens d'une mutuelle charité sous la direction d'un chef unique, Jésus-Christ. L'union dans la charité est le signe de l'unité de foi; c'est par la pratique de cette charité que le corps de l'Église se nourrit dans les bons offices des membres entre eux. *In Gen.*, hom. IX, *P. G.*, t. LIV, col. 623. L'Église n'a que faire des différences de situation, de fortune, de dignité; à tous elle offre la communauté de la doctrine. *In ps. XLVIII*, 2, *P. G.*, t. LV, col. 223. Dans son universalité et au milieu des persécutions, elle reste ferme et unie, bâtie qu'elle est sur le roc, selon la promesse faite à Pierre, et cette fermeté se manifeste, après la résurrection du Sauveur, dans la fermeté de Pierre, le « coryphée » de tous. *In Matth.*, hom. LIV, n. 2, 3, t. LVIII, col. 533-536.

L'unité est essentielle à l'Église, nonobstant la dispersion de ses membres dans le monde; car la foi ne leur vient pas d'eux, mais elle leur a été donnée au nom de Jésus-Christ. Partout où ils se trouvent, les chrétiens du monde entier — et pas seulement les fidèles d'une même Église, comme celle de Corinthe — n'ont qu'un maître et doivent s'unir en ce seul maître. *In I Cor.*, hom. I, n. 1, t. LXI, col. 13-14. Interprétant I Cor., XII, 12 sq., Chrysostome fait un magnifique commentaire de l'unité du corps mystique, symbolisée dans l'unité du corps humain :

Il en est de même du corps de Jésus-Christ qui n'est autre que l'Église. De même que la tête et le corps constituent un seul homme, de même le Christ et l'Église forment un seul tout... Comme notre corps est un, bien qu'il se compose de plusieurs parties diverses, ainsi nous sommes tous un dans l'Église. Elle se compose d'un grand nombre de membres, elle aussi, mais tous ses membres forment un seul corps... C'est le même Esprit qui nous a faits un seul corps et qui nous a régénérés; celui-ci n'a pas été baptisé dans un Esprit et celui-là dans un autre. Ce n'est pas seulement l'auteur du baptême qui est un; un encore est le but pour lequel nous fûmes baptisés. Nous l'avons été, non pour former des corps différents, mais pour que nous gardions tous avec fidélité l'union qui fait de nous un seul corps. *In I Cor.*, hom. XXX, n. 1, t. LXI, col. 250-251. Voir également, sur ce thème général, la suite dans le texte et, de plus, hom. XXXI, n. 1, 4, col. 257-258, 262-264; *In Eph.*, hom. X, n. 1, t. LXII, col. 75-76.

L'unité de ce corps lui vient primordialement de son chef unique le Christ, principe d'unité sous six aspects différents : 1. *Conformité de nature :* « L'Église lui a paru plus digne d'amour que les cieux eux-mêmes, car, dans l'incarnation, il a pris, non un corps céleste, mais la chair de l'Église (le corps humain) ». *Serm. antequam iret in exilium*, 2, t. LII, col. 429; cf. *In Phil.*, hom. VII, 2, t. LXII, col. 231; *In Col.*, hom. XII, 6, col. 389. Et, par là, le Christ a élevé l'Église jusqu'à lui : « Le Christ a pris mon corps pour que je reçoive en moi son Verbe; s'unissant à ma chair, il me confère son Esprit. » *In nativ. Christi*, 2, t. LVI, col. 389. Cf. *De Pentecoste*, hom. I, 5, t. L, col. 461. L'Église devient ainsi conforme au Christ et, s'attachant à lui comme le corps à la tête, est remplie de sa divinité. *In Col.*, hom. VI, 2, t. LXII, col. 339. — 2. *Prééminence du Christ en raison de sa divinité*, *In I Cor.*, hom. XXVI, 2, t. LXI, col. 214, *et de son humanité*, qui l'a fait le nouvel Adam, chef de tout le genre humain. *In Col.*, hom. III, 2 et 3, t. LXII, col. 320. Aussi le Christ Sauveur dirige toute son Église. *In Eph.*, hom. III, 2 et 3, t. LXII, col. 26; cf. *In I Cor.*, hom. XXVI, 3, t. LXI, col. 215. — 3. *Influx vital surnaturel :* le Christ est la racine; nous sommes les rameaux qui fleurissent sur lui. *Ad illum. cat.*, II, 2, t. XLIX, col. 233; *In S. Rom. mart.*, I, 3, t. L, col. 616; *De ferendis reprehens. et de mutat. nominum*, III, 4, t. LI, col. 139; *De capt. Eutr.*, 8, *ibid.*, col. 403. — 4. *Union aux membres et prolongement du Christ dans l'Église*, *In Eph.*, hom. III, 2, t. LXII, col. 26; *In I Cor.*, hom. VIII, 4, t. LXI, col. 72-73. Et cette union a son principe dans la divinité qui se communique par l'Esprit-Saint à tous les membres, *In Eph.*, hom. XI, 3 et 4, t. LXII, col. 84-85; mais aussi dans l'*humanité* qui « récapitule » tout dans le Christ, hom., I, 4, t. LXII, col. 16. — 5. *Communion mutuelle :* la plénitude de la tête est le corps; celle du corps est la tête. *In Eph.*, hom. III, 2, t. LXII, col. 26; l'une et l'autre se complétant pour former comme un nouveau Christ, Christ et Église unis. *In Eph.*, hom. III, 2; X, 3; *In Col.*, hom. VI, 2; *In I Cor.*, hom. XXX, 2, t. LXII, col. 26, 139, 339; t. LXI, col. 250. — 6. *Mariage spirituel :* la doctrine de Chrysostome présente ici des aspects successifs dont la synthèse ne manque pas d'une réelle beauté; avant le Christ, l'Église est le genre humain pécheur; de cette mère qui a forniqué avec le péché, Jésus n'a pas eu horreur de recevoir la nature humaine. *Quales ducendæ sint uxores*, III, 2, t. LI, col. 227-228; *In Matth.*, hom. III, 4, t. LVII, col. 35. Mais, nouveau Booz, il aura pitié de cette très misérable Ruth et la prendra pour épouse en lui rendant, par son sacrifice sur la croix, une virginité immaculée. *In Matth.*, hom. III, 4; LXV, 2, t. LVII, col. 35-36, t. LVIII, col. 619; *In Col.*, hom. III, 3, t. LXII, col. 320; *In illud : Pater, si possibile est*, 2, t. LI, col. 34-35; *In Eph.*, hom. XX, 1, 2, t. LXII, col. 136-137. Spirituellement (en esprit), le Christ et l'Église ne font qu'un. *Ibid.*, 4, col. 140. Les fruits de cette union sont admirables : de même qu'Ève est sortie du côté d'Adam, ainsi les chrétiens sont sortis du côté du Christ par l'eau (du baptême) et le sang (de l'eucharistie). *Quales ducendæ sint uxores*, III, 3, t. LI, col. 229; *In Joa.*, hom. LXXXV, 3, t. LIX, col. 463 : πάντες ἐν ἐσμεν ἀπὸ τῆς πλευρᾶς τοῦ Χριστοῦ; *In Col.*, hom. VI, 4, t. LXII, col. 342-343.

De ce corps du Christ les membres sont, à proprement parler, les seuls chrétiens. *In Eph.*, hom. X, 1, t. LXII, col. 75; *In Rom.*, hom. III, 4, t. LX, col. 416; *In Col.*, hom. I, 1, t. LXII, col. 301; *In I Cor.*, hom. XXVI, 2, t. LXI, col. 214, etc. Cf. S. Tromp, *De corpore mystico et actione catholica ad mentem S. Joannis Chrysostomi. I. De Ecclesia Christi corpore*, dans *Gregorianum*, t. XIII, 1932, p. 178 sq.

12. *Saint Cyrille d'Alexandrie.* — Ajoutons quelques notes brèves aux indications fournies sur l'ecclésiologie de Cyrille d'Alexandrie, t. III, col. 2517-2518.

L'unité de l'Église est fréquemment affirmée : le temple unique de Jérusalem, l'unique tabernacle figurent l'unité de l'Église. *In Lev.*, II, *P. G.*, t. LXIX, col. 552 C. L'Église a pour chef le Christ, *De adoratione in spiritu et veritate*, XIII, t. LXVIII, col. 845 A; le Christ en est le fondement et la base, lui, la pierre angulaire, *In Is.*, l. IV, or. II, t. LXX, col. 968 D; cf. l. V (c. LIV, ṽ. 13), col. 1212 CD; *Adv. Nestorium*, l. V, V, t. LXXVI, col. 237 B. Elle est donc le bercail du Christ (un seul troupeau, un seul pasteur), *In Gen.*, l. VI, n. 4, t. LXIX, col. 296 A; cf. l. IV, n. 11, col. 224 A; *In Is.*, l. III (c. XXXIII, ṽ. 15-17), t. LXX, col. 729 C. Elle est établie sur le roc de Pierre, à qui Dieu a promis d'être le fondement de son Église. *Id.*, l. III, n. 3, col. 729 D; cf. *De Trinitate*, dial. IV, t. LXXV, col. 865 BC; *In Matth.*, (c. XVIII, ṽ. 18),

t. LXXII, col. 424 B. Par la prédication apostolique l'Église s'est répandue dans le monde : le baptême est inséparable de la foi, unissant les néophytes en Dieu et tous les fidèles entre eux dans l'unité du Christ et de l'Église. Comme il n'y a qu'un Christ, il n'y a qu'une foi et un baptême; dans cette foi tous les fidèles doivent demeurer unis; s'en séparer, comme font les hérétiques, c'est se perdre : les sarments détachés du cep ne peuvent vivre. *In Is.*, c. LXII, ℣. 3, t. LXX, col. 1368 D; cf. *In Oseam*, 55, t. LXXI, col. 145 BC; *In Nahum*, 13, *ibid.*, col. 804 C.

Saint Cyrille développe aussi la doctrine du corps mystique : le Christ ne peut être divisé (I Cor., I, 13); ceux qui le reçoivent dans l'eucharistie ne font qu'un corps (*ibid.*, X, 17) et ce corps est indivisible. Le Christ est la tête et l'Église est le corps composé des membres. Toutes les nations sont appelées à faire partie du Christ (Eph., III, 5-6; IV, 14-16). Ainsi nous sommes tous « concorporels » les uns aux autres dans le Christ et avec lui. *In Joa.*, l. XI, c. XI, t. LXXIV, col. 560-561. Le Christ, un et entier en nous, unit les uns aux autres dans la concorde et, par lui-même, nous unit à Dieu dans l'Esprit. *De adoratione in spiritu et veritate*, l. XV, t. LXVIII, col. 972 AB. Cf. *In Joa.*, l. XI, c. XI (unité dans l'esprit et la charité), t. LXXIV, col. 561 AB; l. X, c. II (unité par l'eucharistie), col. 341-344. Voir aussi *Glaph. in Gen.*, VI, 3, t. LXIX, col. 296 et le commentaire sur Jean, XV, 5, *In Joa.*, l. X, col. 360 D-368 D. Cf. H. du Manoir, *L'Église, corps du Christ, chez saint Cyrille d'Alexandrie*, dans *Gregorianum*, t. XIX, 1938, p. 573 sq.

Conclusion. — Cette enquête sur les Pères grecs peut s'arrêter ici, car l'ecclésiologie de saint Jean Damascène a été suffisamment exposée, t. VIII, col. 715 sq. Les Pères grecs, avant le schisme, restent de tous points fidèles aux enseignements apostoliques. Pour eux, l'unité de l'Église est : 1. Une *unité de foi*, fondée sur un enseignement doctrinal unique, un dans l'espace parce qu'il est le même dans toutes les Églises particulières; un dans le temps parce qu'il remonte au Christ par les apôtres; et cette unité est telle que les attaques de l'hérésie et les controverses n'ont pu la faire dévier de l'authentique tradition. — 2. Une *unité de communion* entre les fidèles, entre les Églises particulières, par la charité dans le Christ, sous la direction de l'Esprit-Saint, de Jésus-Christ lui-même, demeuré chef invisible de l'Église, ainsi que des chefs visibles qui sont les évêques, successeurs légitimes des apôtres. — 3. Une *unité de gouvernement*, fermement affirmée en ce qui concerne chaque Église particulière. L'unité monarchique de l'Église universelle sous un seul pasteur suprême est explicitement affirmée en ce qui concerne le « coryphée » des apôtres, Pierre, à qui Jésus a fait des promesses solennelles. Cette primauté effective a-t-elle passé aux successeurs de Pierre, les évêques de Rome? Les Pères grecs n'ont pas de théorie à ce sujet, mais le respect particulier qu'ils professent à l'égard de l'Église romaine, les recours qu'ils ont à son autorité, montrent bien qu'ils reconnaissent aux successeurs de Pierre les mêmes privilèges qu'à Pierre lui-même. Voir PRIMAUTÉ, t. XIII, col. 276-288, et la démonstration historico-apologétique de Mgr d'Herbigny, *Theologica de Ecclesia*, Paris, 1921, § 285-310.

1° *Les Pères latins, de saint Cyprien à saint Augustin.* 1. *Saint Hilaire.* — Quelques mots compléteront l'art. HILAIRE *(Saint)*, t. VII, col. 2454-2455.

L'unité du corps mystique du Christ retient l'attention d'Hilaire. *In ps. XXVIII*, 9, *P. L.*, t. IX, col. 715 AB. Il explique que cette unité n'est pas réalisée par la confusion ou la juxtaposition des membres, mais par la communion de foi, la communion de charité, la concorde des œuvres et des volontés, par le don unique du mystère divin (l'eucharistie) en tous et en chacun des fidèles. *In ps. CXXI*, n. 5, col. 662 CD-663 A; cf. *In ps. CXXX*, 23, col. 741 B. Ainsi, bien que chaque cité ait son Église, l'Église reste une et l'unité subsiste en la pluralité. *In ps. XIV*, 3, col. 301 A; cf. *In ps. CXXXI*, 14, col. 736 C. La comparaison du navire revient à plusieurs reprises. *In Matth.*, VII, 9, 10; XIV, 14, col. 957 B, 958 A, 1001 D-1002 A.

On se sépare du corps du Christ par le péché, *In ps. CXXI*, 5, col. 663 A; cf. *In ps. CXVIII*, lit. XVI, 5, col. 607 BC; mais encore et surtout par l'hérésie, *De Trinitate*, l. VII, n. 4, t. X, col. 202 AC-203 A. A l'hérésie, Hilaire oppose la fermeté, la stabilité de la foi de l'Église. *Ibid.* C'est que l'Église est la bouche du Seigneur, *In ps. CXXXVIII*, 29, col. 807 D; sa foi est la foi de Pierre et, si cette foi pouvait changer, c'est que l'Église changerait elle-même, elle à qui Jésus cependant a promis que « les portes de l'enfer ne prévaudraient pas ». *De Trin.*, l. VI, n. 38, col. 188 C-189 A. La foi de Pierre est exaltée; cf. *In Matth.*, VI, 6; XVI, 7, t. IX, col. 956 B; 1010 A et HILAIRE *(Saint)*, col. 2455; le siège de Rome hérite de cette fermeté et c'est à lui que s'adressent les prêtres de toutes les nations. *Fragm. histor.*, II, 9, t. X, col. 639 C.

2. *Saint Ambroise.* — Ici, les traits ne manquent pas, dont la synthèse forme une esquisse déjà précise.

L'Église est une, rassemblant en elle tout le peuple chrétien, *In Hexam.*, III, 1-3, 5, *P. L.*, t. XIV (1845), col. 155 CD-156 C; en elle, comme en un seul corps, Dieu a uni tous les peuples. *In ps. I*, 50, col. 948 B. Sur l'Église, corps du Christ, voir *Apol. David*, 60, col. 876 C; *In ps. XXXIX*, 11; *LXI*, 16, col. 1061 C; 1173 B. Tandis que les hérétiques déchirent ce corps, la charité en unit les membres. *De incarn.*, 10, t. XVI, col. 820 C; *In ps. LXVII*, 17, t. XIV, col. 1098 D. Le fondement de l'unité de l'Église est son union au Christ comme épouse. *In Luc.*, l. VIII, 9, t. XV, col. 1767 D; *In ps. XXXVI*, 57, t. XIV, col. 986 B; *De benedict. patriarch.*, 22, col. 680 D-681 A. Le symbole de la barque revient aussi, *De Abraham*, II, 11, col. 460 C; ainsi que la figure de l'arche de Noé. *In Luc.*, l. II, 92; l. III, 23, 48, t. XV, col. 1587 B; 1598 B; 1610 B.

C'est donc à l'Église, colonne et fondement de la vérité, *De Jacob et vita beata*, l. II, 34, t. XIV, col. 628 A, qu'il faut demander la vraie foi; une Église particulière qui rejetterait cette foi et ne reposerait pas sur le fondement apostolique, doit être abandonnée. *In Luc.*, l. VI, 68, t. XV, col. 1685 D-1686 A. D'une Église unique dérivent toutes les autres. *Ibid.*, l. V, 78, col. 1636 A.

Cette unité est dépendante de l'épiscopat : *ubi est Ecclesia, nisi ubi virga et gratia floret sacerdotalis? De Isaac*, 64, t. XIV, col. 526; mais elle est indépendante du pouvoir civil : « L'empereur est dans l'Église; il n'est pas au-dessus de l'Église. » *Cont. Auxent.*, 36, t. XVI, col. 1018 B; cf. *Epist.*, XX, 8, 19; LVII, 8, col. 997 A, 999 C, 1176 C.

L'Église romaine est gardienne de la foi apostolique (du symbole des apôtres). *Epist.*, XLII, 5, 12, col. 1125 B. On n'a de part à l'héritage de Pierre qu'en restant uni à son siège. *De pænit.*, l. I, 33, col. 476 B; cf. *Epist.*, XI, 4, col. 952 A; *De excessu fratris sui Satyri*, l. I, 17, col. 1306 AB. Par sa confession, Pierre a mérité d'être choisi comme pierre fondamentale de l'Église; les portes de l'enfer ne prévaudront pas : *ubi Petrus, ibi Ecclesia. In ps. XL*, 30, t. XIV, col. 1082 A. Cf. Batiffol, *Le catholicisme de saint Augustin*, t. I, Paris, 1920, Excursus A, p. 118 sq.

3. *Saint Jérôme.* — Jérôme retient lui aussi la comparaison du corps. *Epist.*, LII, 9, *P. L.*, t. XXII,

col. 535; *Adv. Pelag.*, l. I, 16, t. XXIII, col. 510. Le Christ est le chef de ce corps; si un membre souffre, les autres membres souffrent également; vouloir se retirer du corps, c'est se révolter contre le chef. *Adv. Pelag.*, 1, 18, col. 512. Aussi l'Église, mère unique de tous les vivants, engendre tous les chrétiens. *Epist.*, CXXIII, 12, t. XXII, col. 1533. Répandue dans tout le monde, elle reste unie par le même Esprit. *In Michæam*, l. I, c. I, ℣. 10 sq., t. XXV, col. 1162 B. Cette unité s'appuie sur les « sommités » (apostoliques), choisies par le Christ. *In Is.*, l. I, c. II, ℣. 2, t. XXIV, col. 43 D-44 A; cf. l. XVII, c. XLIII, ℣. 7, col. 614 A. — Sur l'unité de foi et la tradition apostolique, sur la primauté romaine, voir JÉRÔME *(Saint)*, t. VIII, col 977, 978-979. Sur les difficultés soulevées contre l'Église monarchique, voir col. 965-976.

4. *Saint Optat de Milève.* — La controverse donatiste a mis en relief le dogme de l'unité de l'Église. Sur le donatisme, voir t. IV, col. 1701. Avant le donatisme, la paix et l'unité régnaient dans l'Église. *De schismate*, l. II, 15, *P. L.*, t. XI, col. 966-967. Cette unité a été brisée par les donatistes qui ne peuvent se flatter de représenter à eux seuls l'Église catholique, confinés qu'ils sont en Afrique. Voir ici t. IV, col. 1723. Tandis que la catholicité de l'Église ne nuit en rien à son unité, tandis que, par leurs erreurs, les donatistes se séparent de l'Église, les différentes *cathedræ* des catholiques, malgré leur distinction, ne peuvent être séparées les unes des autres : tels, les doigts de la main. Un même esprit les unit dans le même corps. *De schism.*, l. II, 5, col. 958 B. Elles sont unies entre elles par leur attachement à la chaire de Pierre, *in qua una cathedra unitas ab omnibus servaretur.* Schismatique et pécheur quiconque opposerait une autre chaire à cette chaire unique et singulière. *Ibid.*, 3, col. 947 A; cf. 4, col. 955 A; l. VI, 3, col. 1070 AB. Optat révèle ici sa conception de l'unité catholique : « L'Église est une société visible réalisée par un commerce de lettres et qui a pour centre l'évêque de Rome, avec qui et par qui tout le collège des évêques est uni », *cum quo nobis totus orbis commercio formatarum in uno communionis societate concordat. De schism.*, l. II, 3, col. 949 A.

5. *Saint Augustin.* — Contre les donatistes, Augustin, comme Optat, recourt à l'argument de l'universalité de l'Église; mais, si loin que s'étende sur terre l'Église, son unité reste intacte : *Ecclesia unitatis orbis terrarum. Enarr. in ps.*, XXXIX, 20, *P. L.*, t. XXXVI, col. 446; cf. *Epist.*, LXXXVII, 2; CXL, 43, t. XXXIII, col. 297, 556. Les Églises locales sont nombreuses, mais une est l'Église; nombreux, les fidèles, mais une l'épouse du Christ, tout comme beaucoup de fleuves se fondent en un seul fleuve. *Enarr.*, LXIV, 14; LXVII, 11, t. XXXVI, col. 783, 818. Rome est fille de rois, Carthage, fille de rois; des villes et des villes sont filles de rois et toutes ensemble ne font qu'une seule reine. *Enarr.*, XLIV, 23, col. 509. L'Église est la tunique sans couture du Christ, symbole d'unité : *in illa veste unitas commendata est. Serm.*, CCLXV, 1, t. XXXVIII, col. 1222; cf. *Enarr.*, CVI, 14, t. XXXVII, col. 1428; *In Joa.*, tract. CXVIII, 4, t. XXXV, col. 1949. Grâce à l'Église, l'univers est devenu un chœur, le chœur du Christ chantant à l'unisson de l'Orient à l'Occident. *Enarr.*, CXLIX, 7, t. XXXVII, col. 1953. L'unité du culte est l'expression de l'unité des âmes : unité dans la prière, les jeûnes, les chants; cf. *Enarr.*, XXI (II), 24, t. XXXVI, col. 177; XLVIII, 2, col. 543-544; LXXV, 10, col. 964; XCIX, 12, t. XXXVII, col. 1278; CVI, 13, col. 1426; CXXV, 9, col. 1663; CXLIX, 2, col. 1949; *Serm.*, CCIX, 1, t. XXXVIII, col. 1046; CCX, 8, col. 1051; *De vera religione*, 5, t. XXXIV, col. 121-123. A l'inverse de la confusion de Babel, l'unité de la langue est reconstituée dans l'Église par l'Esprit-Saint, car la foi donne à tous les cœurs le même langage. *Enarr.*, LIV, 11, t. XXXVI, col. 636; *Serm.*, CCLXVI, 2; CCLXVII, 3; CCLXVIII, 1; CCLXIX, 1, t. XXXVIII, col. 1225, 1232, 1233, 1234.

L'unité de l'Église est celle d'un édifice, dans la construction duquel les nations entrent comme des pierres vivantes, constituant le corps du Christ. *Serm.*, CXVI, 7, t. XXXVIII, col. 661; cf. *Epist.*, CXLII, 1-2; CLXXXVII, 20-21, 33, t. XXXIII, col. 583-584, 839-840, 845; *Enarr.*, CXXVI, 3, t. XXXVII, col. 1668-1669. Ainsi les baptisés, peuple de sanctifiés, sont le corps dont la tête est le Christ. *Enarr.*, LXXXV, 4, col. 1084-1085; cf. XXX (II), 4; XXXVI (III), 4; LXVIII (I), 11, t. XXXVI, col. 232, 385, 850. Il y a entre la tête et le corps comme une unité de personne, *unus in uno sumus. Enarr.*, XXVI (II), 23, t. XXXVI, col. 211; cf. XXIX (II), col. 221; XCI, 11; CI (I), 18; CIII (I), 2, t. XXXVII, col. 1178, 1304, 1336. L'Église est la plénitude du Christ, *caput et corpus. De civ. Dei*, l. XXII, XVIII, t. XLI, col. 779-780. C'est la charité qui unit les pierres vivantes de l'Église, et réalise en l'Église la paix. *Serm.*, CXVI, 7; CCCXXXVI, 1, t. XXXVIII, col. 661, 1471; cf. *Enarr.*, XXX (II), 4; LV, 3, t. XXXVI, col. 232, 648; CXLIX, 2, t. XXXVII, col. 1949; *Serm.*, CCCLXI, 14, t. XXXIX, col. 1606. D'autres images représentent l'unité des membres avec le corps et avec le chef sous un autre jour : l'Église est tirée du côté du Seigneur transpercé. *Serm.*, CCCXXXVI, 5, t. XXXVIII, col. 1474; *Enarr.*, CIII (IV), 6; CXXVI, 7, t. XXXVII, col. 1381, 1672; *In Joa.*, tr. CXX, 2, t. XXXV, col. 1953; *De Gen. cont. Manichæos* l. II, 37, t. XXXIV, col. 215; *De civ. Dei*, l. XXII, XVII, t. XLI, col. 778. Autre image : le Christ est l'époux, l'Église, l'épouse; les deux ne font qu'un. *Serm.*, XCI, 8, t. XXXVIII, col. 571; CCCXLI, 12, t. XXXIX, col. 1500; *Enarr.*, XXX (I), 4, t. XXXVI, col. 227; CI (I), 2, t. XXXVII, col. 1293. L'unité des membres est encore affirmée dans leur unique source d'existence : comme Adam et Ève nous ont tous engendrés pour la mort, ainsi le Christ et l'Église nous ont tous enfantés pour la vie éternelle. *Serm.*, XXII, 10; CXXI, 4; CCXVI, 8, t. XXXVIII, col. 154, 680, 1081; CCCXLIV, 2, t. XXXIX, col. 1512; cf. *Serm.*, CXCII, 2, t. XXXVIII, col. 1012-1013. Aussi l'Église est-elle « la mère des vivants ». *De nupt. et conc.*, l. II, 12, t. XLIV, col. 443; *Enarr.*, CXXVI, 8, t. XXXVII, col. 1673.

L'unité de l'Église a pour armature l'autorité enseignante et disciplinaire des pasteurs : « Ne résiste pas à ton évêque. » *Epist.*, XXXVI, 32, t. XXXIII, col. 151; cf. *Epist.*, CCXXVIII, 5, 7, 8, 11, *ibid.*, col.1015, 1016, 1017-1018; *De civ. Dei*, l. XX, c. IX, 2, t. XLI, col. 673; *Serm.*, CXLVI, 1; CCCXL, t. XXXVIII, col. 796; 1483-1484; *Enarr.*, CVI, 7; CXXVI, 3, t. XXXVII, col. 1422, 1669.

Hérésies et schismes sont des sectes éphémères, conventicules secrets et obscurs. *Quæst. evang.*, I, 38, t. XXXV, col. 1330. Le schisme est une sécession introduite dans la communauté par un dissentiment préalable; l'hérésie est un schisme invétéré. *Cont. Crescon.*, II, 9, 10, t. XLIII, col. 471-472. Hérétiques et schismatiques n'appartiennent plus à l'Église. *De fide et symbolo*, 21, t. XL, col. 193; *De civ. Dei*, l. XVIII, c. LI, t. XLI, col. 613-614; *Enarr.*, CXVI, 6, t. XXXVII, col. 1494; *Serm.*, XLVI, 14; CLXXXI, 3; CCLII, 4, t. XXXVIII, col. 278, 980, 1174. Ce sont des branches coupées de la vigne, retranchées de l'unité. *De cat. rud.*, 48, t. XL, col. 343; cf. *Serm.*, LXVI, 18; CCLII, 4, t. XXXVIII, col. 280, 1174. Sans doute l'Église ne retranche pas de son unité tous les pécheurs; un grand nombre n'en seront chassés qu'à la mort. *Serm.*, CCXXIII, 2, col. 1092; cf. *Epist.*, CXLIX, 3, t. XXXIII, col. 631; cependant déjà certains sont excommuniés et chassés hors de l'unité, comme Adam et Ève furent

chassés du paradis. *De Gen. ad lit.*, l. XI, 54, t. xxxiv, col. 451-452; *Enarr.*, liv, 9, t. xxxvi, col. 633; *De correp. et grat.*, 46, t. xliv, col. 944; *In Joa.*, tr. xlvi, 8, t. xxxv, col. 1732. Malheur à qui est retranché de l'unité, à qui hait l'unité. *In Joa.*, tr. x, 8; xii, 9, t. xxxv, col. 1471, 1485.

Mais, pour combattre directement les donatistes, Augustin reprend l'argument qu'ils sont séparés du centre de l'unité catholique. *Ps. cont. part. Donati*, t. xliii, col. 30. Cécilien est légitime par le seul fait qu'il est en communion avec l'Église romaine. *Epist.*, xliii, 7, t. xxxiii, col. 163. Les catholiques africains sont en communion avec toute la catholicité; et cette unité leur donne toute sécurité. Les donatistes, eux, sont en rupture d'unité. Le Christ n'a pas conservé son Église uniquement chez les donatistes. *Epist.*, xlix, 3, col. 190; cf. *Cont. epist. Parm.*, l. I, 5, t. xliii, col. 37; l. III, 24, 28, col. 101, 104-105. Péchant contre l'unité les donatistes peuvent être accusés de schisme. *Cont. lit. Petit.*, l. II, 37, col. 270. Il ne sont en communion ni avec le siège de Pierre où siège aujourd'hui Anastase, ni avec celui de Jérusalem, où siège Jean, et ils osent appeler « chaire de pestilence » la chaire apostolique. *Ibid.*, l. II, 118, col. 300. Sans cette communion, pas de charité, car la charité ne peut exister que par l'unité de l'Église. *Ibid.*, l. II, 172, col. 312. L'autorité exceptionnelle du siège de Rome a été invoquée contre les donatistes jusqu'aux environs de 400. Cf. P. Batiffol, *Le catholicisme de saint Augustin*, excursus B, p. 192-209. Voir *Psalm. cont. partem Donati, loc. cit.; Epist.*, liii, 1-3, t. xxxiii, col. 195-197; xliii, 7 *(Ecclesiæ romanæ in qua semper apostolicæ cathedræ viguit principatus)*, col. 163; *Serm.*, lxxvi, 3 *(Petrus in ordine apostolorum primus et præcipuus in quo figurabatur Ecclesia)*, t. xxxviii, col. 481; cf. *De baptismo*, l. II, 2, t. xliii, col. 127. En dehors de la controverse donatiste, l'affirmation de la primauté romaine, centre et condition de l'unité, se retrouve fréquemment. Voir *Cont. epist. fundam.*, 5 (les brebis confiées à Pierre), t. xlii, col. 175; cf. *Serm.*, ccxcv, 4, t. xxxviii, col. 1349. Pierre est le premier apôtre par son appel, *Serm.*, ccxcix, 2, col. 1368; par le rang que lui donne l'Évangile, *Serm.*, cxlvii, col. 797; cf. *In Joa.*, tr. lvi, t. xxxv, col. 1788. Il a une primauté qui constitue une préférence sur les autres et fait de lui le représentant de l'Église. *In Joa.*, tr. cxxiv, 5, col. 1973-1974. Aussi est-il le *pastor Ecclesiæ* et on peut le comparer à Moïse. *Cont. Faust.*, l. XXII, c. lxx, t. xlii, col. 445. Si les Églises d'origine apostolique ont la préséance, cf. *ibid.*, l. XI, c. ii, col. 246; *Cont. Cresconium*, l. III, c. lxiv, n. 71, t. xliii, col. 535, l'Église de Rome, la *cathedra Petri*, est vraiment le centre du monde et le demeure, même après la prise de Rome par Alaric. Sur tous ces points, voir Batiffol, *Saint Augustin, Pélage et le siège apostolique*, dans *Rev. bibl.*, 1918, p. 5-58.

Mais c'est après 411, dans la controverse pélagienne, qu'Augustin affirme surtout la primauté doctrinale et disciplinaire de Rome. Le recours à l'autorité romaine est alors fréquent. Voir ici Pélagianisme, t. xii, col. 694-702. Aux démarches des évêques africains, Innocent répondit par trois lettres du 27 janvier 415, dans lesquelles il établit nettement l'autorité suprême de l'évêque de Rome et marque l'antiquité de la coutume qu'ont les autres évêques de s'adresser au Siège apostolique quand l'intérêt commun de toutes les Églises est en jeu. Voir Batiffol, *Le catholicisme de saint Augustin*, p. 393 sq. Pour Augustin, l' « affaire » est alors terminée; puisse l'erreur elle-même disparaître. *Serm.*, cxxxi, 10, t. xxxviii, col. 734. Augustin considère lui-même l'Église romaine comme l'arbitre des controverses en matière de foi. *Cont. duas epist. Pelag.*, l. II, 5; *Cont. Julianum*, l. I, 13, t. xliv, col. 574, 648. Cf. *Epist.*, clxxxvi, 2, 29, t. xxxiii, col. 816-817; 826.

Enfin, quel que soit l'appui qu'Augustin ait reçu, ou sollicité, de la puissance séculière pour réprimer l'hérésie, l'évêque d'Hippone maintient le principe de l'indépendance de l'Église à l'égard de l'État : « L'Église appelle à elle les hommes de toutes les nations et de toutes les langues : elle ne s'inquiète pas de la diversité des usages, des lois, des institutions..., elle s'y adapte. Elle sait que, dans leur diversité, ces lois ont pour unique fin la paix terrestre, et elle ne leur demande qu'une chose, qui est de ne pas contrarier la religion qui enseigne à honorer le Dieu unique, souverain et véritable. » Batiffol, *op. cit.*, p. 340-341. On consultera également P. Batiffol, *Cathedra Petri*, Paris, 1938; J.-A. Mœhler, *L'unité dans l'Église... d'après l'esprit des Pères des trois premiers siècles de l'Église*, tr. fr., Paris, 1938.

Conclusion. — A tous les Pères, l'unité apparaît comme une propriété essentielle de l'Église, bien plus, comme une marque de sa vérité. L'Église est une, non seulement en tant que tous ses membres tendent au même but; « mais elle est une, en un sens plus élevé, parce qu'elle est l'union surnaturelle et particulière des fidèles avec le Christ : en sa qualité de « Christ continué », elle aspire à le reproduire lui-même et à représenter une certaine unité de l'humain et du divin... Une telle unité doit être réalisée par Dieu, c'est-à-dire par le Saint-Esprit, qui, de même qu'il est le lien de cohésion dans la Trinité divine, est aussi l'âme et le principe formel de l'Église et, si l'unité doit rendre l'Église visible pour ainsi dire divine et manifeste à tous comme uniquement vraie, elle doit donc éclater au dehors. » Schwane, *Hist. des dogmes*, tr. fr., Paris, 1903, t. iii, p. 345.

La conclusion de Schwane sera aussi la nôtre : « L'Église avait, à l'époque patristique, comme dans tous les temps, l'unité comme un diadème solide et brillant autour de son front, et, à la vérité, non seulement l'unité de la foi, mais aussi l'unité de l'amour et de l'obéissance, en face d'une autorité visible, identique et unique. »

III. La théologie catholique. — L'œuvre de la théologie est pour ainsi dire nulle jusqu'au xvie siècle sur le point qui nous occupe. Ce n'est qu'en face des audaces de la Réforme que nos théologiens se transforment en apologistes et envisagent pour lui-même le problème de l'unité de l'Église.

1° *Au Moyen Age.* — Théologie de l'unité encore fort rudimentaire. Généralement, les auteurs ne font que l'effleurer, surtout dans les commentaires scripturaires. Ainsi Raban Maur voit dans l'unité de l'Église le principe de ses vertus. *In Esther*, c. iv, *P. L.*, t. cix, col. 648 B; dans le *De clericorum institutione*, c. i, t. cvii, col. 297 A, il rappelle que, répandue dans le monde entier, l'Église demeure une, elle qui est l'épouse et le corps du Christ. Elle est, dit Alcuin, le corps du Christ s'adressant aux hommes de toutes langues; c'est l'Esprit-Saint qui fait son unité. *In Joa.*, c. xviii, ℣. 36-39; cf. *Adv. Felicem* (?), l. I, n. 1, t. c, col. 852 AB; t. ci, col. 130 D. Cf. Pseudo-Alcuin, *Conf. fidei*, t. ci, col. 1073. On trouve également quelques indications chez Hincmar, *De prædest.*, diss. II, c. xxxviii (vi,) t. cxxv, col. 155, et chez Wallafrid Strabon, *Glossa in Cant. Cant.*, c. vi, ℣. 8, 9, t. cxiii, col. 1159 BC. Rathier de Vérone rappelle que, nonobstant les coutumes qui respectent les différences de rites et de pratiques, tous les chrétiens sont consacrés par le même Esprit et purifiés dans le même baptême. Le pouvoir de l'Église est concentré dans les apôtres et leurs successeurs. *Prœloq.*, l. III, tit. v, n. 9, 10, t. cxxxvi, col. 224-225 C. Le siège romain

a pleine conscience d'être le centre de l'unité; voir Jean VIII, *Epist.*, CCXLIV, t. CXXVI, col. 864. Au XIIe siècle, reprenant une image traditionnelle, Pierre Lombard rappelle l'unité et la charité de l'Église, figurée par la tunique sans couture. *In Ps. XXI*, ℣. 19, t. CXCI, col. 235 AB.

1. *Au XIIIe siècle.* — Saint Thomas semble avoir entrevu les grandes lignes du problème. Son point de départ pour exposer la doctrine de l'unité de l'Église est la comparaison paulinienne du corps naturel : « L'Église est un corps et a divers membres. Son âme... est l'Esprit-Saint. » *In symbol. apost.*, a. 9, *Opusc.*, édit. de Parme, t. XVI, p. 147. Sur cette comparaison et sur les rapports du Christ-Chef à l'Église et aux hommes, membres de cette Église, voir *Sum. theol.*, III^a, q. VIII, a. 1; *In III^um Sent.*, dist. XIII, q. II, a. 1; *De veritate*, q. XXIX, a. 4, a. 5, ad 7um ; *Comp. theol.*, c. CCXIV, édit. citée, t. XVI, p. 60; *Expositio in I Cor.*, c. IV, lect. 2, t. XIII, p. 234.

Une par son chef invisible, le Christ (cf. *In Eph.*, c. IV, lect. 2, *ibid.*, p. 477), l'Église tient aussi, sur cette terre, son unité de son chef visible, le pontife romain. *Sum. theol.*, III^a, q. VIII, a. 6; cf. II^a-II^ae, q. I, a. 10. Le corps est un en raison de l'unité : 1. de foi, car les chrétiens ont tous la même croyance; 2. d'espérance, tous étant affermis dans le même espoir d'arriver à la vie éternelle; 3. de charité, tous étant unis entre eux dans l'amour de Dieu et l'amour des uns pour les autres; et un seul Esprit les dirige et les unit. *In symb. apost., loc. cit.;* cf. *In III^um Sent.*, dist. XIII, q. II, a. 2, sol. 2; II^a-II^ae, q. I, a. 10 (unité de foi); III^a, q. VIII, a. 1, ad 3um (rôle du Saint-Esprit); *In Eph., loc. cit.;* cf. lect. 1, p. 476, et lect. 5, p. 482.

Cette unité sera ferme, car elle a pour fondement principal le Christ; pour fondement secondaire les apôtres et les docteurs. La fermeté se manifeste surtout dans l'Église romaine : seule l'Église de Pierre a toujours été ferme dans la foi et exempte d'erreur, selon la promesse faite par le Christ à Pierre, Luc., XXII, 32. *In symb. apost., loc. cit.*, p. 148. L'unité existe dans le temps comme dans l'espace : l'Église actuelle est la même que celle des apôtres : même foi, mêmes sacrements, même autorité. Le Christ n'est pas divisé; les différences ne sont qu'accidentelles : *alius status Ecclesiæ, non tamen alia Ecclesia. Quodl.*, XII, a. 19. Cf. M.-J. Congar, *Esquisses du mystère de l'Église*, Paris, 1941, p. 59-91.

2. *A la fin du XIIIe et au début du XIVe siècle.* — La querelle de Boniface VIII et de Philippe le Bel provoque toute une efflioraison d'ouvrages, desquels la théologie de l'unité de l'Église peut tirer quelques glanes. Sur cette question, voir J. Rivière, *Le problème de l'Église et de l'État au temps de Philippe le Bel*, Louvain-Paris, 1926. Si l'on différait d'avis sur les conclusions, on admettait cependant, d'une manière assez générale, le principe qu'essentiellement l'Église est une et que l'unité de ce corps mystique appelle l'unité de chef, sous peine d'avoir dans l'Église un monstre à deux têtes. Thèse admise dans l'anonyme régalien *Rex pacificus (Quæstio de potestate papæ)*, texte dans Dupuy, *Histoire du différend...*, Paris, 1656, p. 655; cf. Rivière, *op. cit.*, p. 185, 262-263; d'une manière très absolue par les théologiens pontificaux, se fondant sur la loi dionysienne de l'unité mondiale, physique et sociale : cf. Gierke, *Les théories politiques du Moyen Age*, tr. J. de Pange, Paris, 1914, p. 103. Voir, en particulier, Gilles de Rome, *De ecclesiastica potestate*, dans Rivière, p. 195-204; Jacques de Viterbe, *De regimine christiano*, *ibid.*, p. 230 sq. Les partisans d'une *via media* sont, sur le principe lui-même, aussi fermes que les pontificaux. Voir Jean de Paris (Quidort), *De potestate regia et papali*, 12; l'anonyme *Quæstio in utramque partem*, tous deux dans Goldast, *Monarchia S. Romani Imperii...*, Francfort-sur-M., 1668, t. II, p. 122 et 103; cf. Rivière, p. 185, 281 sq., 272 sq.; *Glose anonyme de la bulle Unam Sanctam*, publiée par H. Finke, *Aus den Tagen Bonifaz VIII.*, Munster, 1922, cf. Rivière, p. 300 sq. Voir aussi sur la place du pape dans le traité *Rex pacificus*, Rivière, append. V, p. 431 sq.

Sans doute, la controverse n'apporte pas, par elle-même, d'indications précises sur l'unité, considérée au point de vue dogmatique; mais, du moins, comme le note J. Rivière, « elle a le mérite d'ouvrir dans l'Église un des champs d'investigation qui ont le plus vivement occupé les intelligences et le rare privilège de dessiner en raccourci... toutes les positions doctrinales qui devaient commander l'avenir ». *Op. cit.*, p. 383. La question de l'unité de l'Église fait partie de ces positions. Le grand schisme lui-même ne fera que renforcer le besoin de l'unité. Tous les efforts tentés pour le réduire témoignent que, malgré la séparation de fait entre les deux obédiences, nul ne se résignait à l'idée que cette situation pourrait se prolonger. En fin de compte les papes rivaux sont rejetés par l'Église, parce que leur refus d'abdiquer témoigne chez eux de sentiments contraires à l'unité de l'Église et donc d'hérésie.

2° *Théologiens et controversistes, après le XVIe siècle.* — La crise protestante s'ouvre : un double courant se dessine parmi les théologiens catholiques. Les uns restent dans le domaine spéculatif et se contentent de rappeler les principes. Les autres abordent directement le problème apologétique.

1. *L'unité chez les théologiens spéculatifs.* — Arrêtons-nous aux noms les plus connus. C'est surtout dans leurs commentaires *in II^am-II^æ*, q. I, a. 10, que ces auteurs expriment leur sentiment.

Cajétan y explique comment l'autorité du pape vient immédiatement de Dieu et ne ressemble pas à l'autorité des autres princes à qui le pouvoir est délégué par la multitude. Dans l'Église, non seulement les membres, mais la communauté elle-même est soumise au pape. Cajétan renvoie à son traité *De auctoritate papæ et concilii.*

Melchior Cano voit dans l'unité de l'Église la sécurité pour le chrétien; aussi l'Église a-t-elle autorité en matière de foi. *De locis*, l. IV, c. III, IV, dans Migne, *Cursus theolog.*, t. I, col. 296, 297. L'Église est un corps, dirigé par un Esprit, l'Esprit-Saint, et Jésus est chef de ce corps. *Ibid.*, c. VI, col. 337.

Bañez énumère l'unité comme une propriété de l'Église, avec la catholicité, la sainteté, l'apostolicité et la visibilité. *In II^am-II^æ*, *loc. cit.* Même doctrine chez Grégoire de Valencia, voir ici t. IV, col. 2131.

Pour *De Lugo*, l'article *Unam, sanctam, catholicam... sanctorum communionem* a été inséré au symbole pour affirmer sans discussion possible l'unité de l'Église. Catholique, mais cependant une, l'Église est unique sous un unique chef visible. *De fide divina*, disp. XII, sect. IV, n. 110. On adhère suffisamment au dogme de l'unité de l'Église en professant l'obéissance due à un seul chef visible, le pontife romain, vicaire du chef principal et invisible, Jésus-Christ. *Ibid.*, n. 111.

Saint Pierre Canisius, dans son *Catéchisme*, Cologne, 1576, expose le dogme de l'unité de l'Église, part. I^a, *De fide et symbolo*, q. XVIII. Au rappel des fondements scripturaires concernant cette vérité, il ajoute les autorités patristiques les plus importantes et termine en interprétant le *sanctorum communionem* dans le sens de l'unité de communion.

Jean de Saint-Thomas intitule son commentaire sur la II^a-II^æ, *loc. cit.*, *Tractatus de auctoritate summi pontificis*, divisé en quatre articles. L'unité de l'Église

est affirmée dans l'autorité suprême visible, nécessaire pour proposer et déterminer les choses de la foi; donc, unité de foi, a. 1, n. 12, raison du pouvoir d'enseignement concédé par le Christ à l'Église et au pontife romain, n. 2-4.

C'est encore dans le *De fide* que les *Carmes de Salamanque* exposent l'unité de l'Église. L'Église est une, parce qu'elle a un chef visible unique, auquel tous les autres membres doivent obéir, à qui il appartient de proposer les vérités à croire et de dirimer les controverses. L'unité de l'Église, en effet, ne peut subsister sans unité de foi et l'unité de foi requiert un juge suprême. De plus, toute l'Église forme le royaume du Christ, elle est son épouse unique, son bercail unique, son corps mystique unique, ainsi que l'enseigne l'Écriture. Il faut qu'à ce royaume unique, à cette épouse unique, à ce bercail unique, à ce corps mystique unique soit préposé un seul pasteur, une seule tête, à qui le peuple, l'épouse, les brebis et tous les membres doivent obéir. Le régime monarchique, étant le meilleur, était dû en convenance à l'Église. Disp. IV, dub. I, n. 1. Ces théologiens établissent ensuite la primauté de Pierre, n. 2. Pierre, ayant un successeur légitime, n. 3, lequel est l'évêque de Rome, n. 4, celui-ci succède à Pierre dans ses prérogatives de chef unique et de règle vivante de la foi, n. 5. La doctrine du corps mystique ou moral est exposée dans le *De incarnatione*, disp. XVI, dub. I, § 1, n. 1-5.

Pour *Gonet*, l'Église est une en raison de son principe unique : Dieu qui l'a voulue et le Christ qui l'a fondée; de sa fin : la béatitude éternelle espérée par tous ses membres; des moyens dont elle dispose : moyens internes, la foi, l'espérance, la charité; moyens externes, sacrements, eucharistie, loi évangélique; de son chef visible : le pontife romain; de l'unité du corps mystique. L'unité apparaît aussi dans l'apostolicité, c'est-à-dire la succession légitime des évêques de Rome depuis Pierre. Tract. X, *De virt. theol.*, disp. III, a. 2, § 1, n. 27-33. L'autorité suprême en matière de foi et la primauté romaine sont étudiées, disp. IV, § 1-2. Sur l'unité du corps mystique, voir *De incarnatione*, disp. XV, a. 1, n. 3, 6, 7.

Noël Alexandre mérite une mention. Il définit l'Église : L'assemblée des fidèles unis par la profession de la même foi, la communion aux mêmes sacrements sous le gouvernement des mêmes pasteurs et principalement du vicaire du Christ sur la terre, le pontife romain. *De symbolo*, a. 9, § 1, n. 4, dans Migne, *Cursus theol.*, t. VI, col. 307. Les preuves scripturaires abondent. Au n. 5 sont exposés les symboles de l'unité de l'Église, col. 308-309; mais au § 6, l'auteur aborde les preuves scripturaires proprement dites, tandis qu'au § 7, il fait appel à la tradition pour montrer l'unité de régime : unité du chef, invisible dans le Christ, visible dans le successeur de Pierre.

Billuart insère son traité de l'Église dans le *Tractatus de regulis fidei*, diss. III. La question de l'unité est abordée dans l'a. 4, *De notis veræ Ecclesiæ*. Symboles et textes scripturaires se retrouvent ici. Billuart distingue une double unité : 1. Unité de concorde et de consentement *(consensus)* vers la même fin; 2. Unité d'ordre et de disposition sous le gouvernement d'un seul chef.

Suarez mérite une place à part, car il fut tout à la fois théologien spéculatif dans son traité *De fide* et controversiste dans sa *Defensio fidei adversus Anglos*. La disp. IX du *De fide* est un véritable traité de l'Église. Pour lui, l'Église possède une unité, non spécifique, mais numérique; non mathématique, mais morale : un chef, une foi, les mêmes lois en raison de la fin unique à laquelle elle est ordonnée. Elle n'a qu'un chef principal, le Christ; un chef visible sur la terre, le vicaire du Christ; un seul Esprit-Saint qui sanctifie et gouverne le corps de l'Église et qui en est comme le cœur, puisqu'il est le principe de sa vie. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIIª, q. VIII, a. 1, ad 3um. A la foi unique correspond un baptême unique, porte des autres sacrements. Suarez met également en relief l'analogie de l'unité du corps naturel et, comme saint Thomas, marque la pérennité de cette propriété à travers les âges. Disp. IX, sect. IV, a. 1, n. 3. Cf. *Defensio...*, l. I, c. III, n. 5.

De plus, l'unité ecclésiastique est une unité hiérarchique, l'unité d'un corps organisé, *De fide*, disp. IX, sect. V, n. 3, c'est-à-dire que, dans la hiérarchie, l'unité comporte la variété des différents degrés et pouvoirs et cela en vertu même de l'institution du Christ, n. 5. Enfin l'unité de l'Église réclame une constitution monarchique, c'est-à-dire un pouvoir suprême et personnel pour régir toute la communauté, sect. V, n. 1-2, gardien de l'unité de foi, n. 3, et de l'unité de gouvernement et de discipline, n. 4; pouvoir qui ne réside qu'en un seul homme, ce qui rend le gouvernement de l'Église monarchique, n. 7, la forme monarchique étant la seule capable de conserver dans l'Église la concorde et la paix nécessaires à tout le corps, n. 8. Sur ce dernier point, l'auteur réfute les objections des hérétiques, n. 9-12. Cf. sect. IX, n. 6.

La prééminence de Pierre et de ses successeurs est étudiée, disp. X, sect. I, n. 12-18 (exégèse du *Tu es Petrus*); 19-21 (exposition du *Pasce oves*); 22-23 (prérogatives affirmées dans l'évangile et les Actes); 24 (raisons de convenance : impossibilité de la pluralité de chefs); 25 (double prééminence de Pierre sur l'Église universelle et sur la personne même des apôtres); 26-28 (solution des difficultés).

2. *L'unité chez les controversistes.* — *a) Controversistes du début.* — Ces controversistes ont généralement opposé aux fausses marques invoquées par les protestants les vraies marques de l'Église du Christ, unité, sainteté, catholicité, apostolicité, telles que les énumère le symbole de Nicée-Constantinople et telles qu'au XVe siècle Torquemada les avait proposées systématiquement au l. I de sa *Summa de Ecclesia*, Rome, 1489. Dans les premiers temps toutefois, il existe un certain flottement. Dans son *De visibili monarchia Ecclesiæ* (qui fut le premier essai pour établir méthodiquement les notes de la véritable Église et en montrer la réalisation dans l'Église romaine), le controversiste anglais Sanders met en relief l'unité qu'il prouve à l'aide de Matth., V, 14; Act., I, 8; Matth., XXVIII, 20; Act., II, 42; IV, 42; et il en fait voir la réalisation dans l'Église romaine. L. VIII, § 50, éd. de Louvain, 1571, p. 793. Voir aussi Driedo, *De ecclesiasticis scripturis et dogmatibus* (travail assez confus), Louvain, 1550, l. IV, § 51, p. 503 sq. Sur la position de Stapleton, voir ÉGLISE, t. IV, col. 2131. Des œuvres d'Hosius, on peut aussi extraire une controverse antiprotestante fondée sur les notes de l'Église; voir la systématisation de cette controverse dans S. Frankl, *Doctrina Hosii de notis Ecclesiæ*, Rome, 1934 et dans L. Bernacki, *La doctrine de l'Église chez le cardinal Hosius*, Paris, 1937, 2e partie.

Énumérant quinze notes de l'Église, *Bellarmin* ne fait en somme qu'analyser les différents aspects des notes traditionnelles : on y retrouve l'unité dans le temps comme dans l'espace : unité de foi dans l'accord doctrinal de l'Église; unité de gouvernement et de communion dans l'union que les membres de l'Église ont entre eux et avec leurs chefs. Finalement à l'unité de foi dont les catholiques donnent l'exemple, il oppose les divisions qui séparent les réformés. *De concil. et Eccl. militante*, l. IV, c. X (7e note). Dans ses *Controverses*, saint *François de Sales* s'inspire de Bellarmin qu'il résume. Il insiste surtout sur l'unité

de foi et de chef nécessaire à la véritable Église. *Discours 49*, édit. d'Annecy, 1re part., c. III, a. 1-4, t. I, p. 84 sq. Voir ici, t. VI, col. 739. De son côté *Bécan* utilise doublement la note d'unité. Tout d'abord, à l'indéfectibilité de l'Église romaine dans la foi reçue des apôtres, il oppose les défections des calvinistes et leurs divergences par rapport à la foi de la primitive Église. Ensuite, à l'unité de l'Église du Christ sommairement affirmée, il oppose les variations et les divergences des Églises protestantes, notamment en matière de foi, dans le canon des Écritures et les rites des sacrements. Voir *Opuscula*, Paris, 1642, *De Ecclesia romana*, concl. VIII, avec les explications qui suivent; *De Ecclesia Christi*, q. I, concl. II, n. 13; q. III, concl. I, n. 264. Voir aussi Coeffeteau, *Sacra monarchia ecclesiastica*, Paris, 1623. A la fin du XVIe siècle, saint Laurent de Brindes apporta son tribut à la controverse. Voir P. Constantin de Plogonnec, *L'apologie de l'Église par saint Laurent de Brindes*, Paris, 1936 (2e section, 3e dissertation).

b) Du Perron. — Avant que Jurieu ne donnât aux « articles fondamentaux » le relief que l'on dira plus loin, col. 2218, l'idée de « l'indifférentisme » doctrinal avait été déjà lancée par des théoriciens du protestantisme et avait provoqué des répliques du côté catholique. Le roi Jacques d'Angleterre avait imaginé l'Église du Christ sur le type d'une confédération de sociétés religieuses s'accordant sur un minimum de croyances. Le cardinal Du Perron réfute cette théorie, contraire à l'unité de foi. *Réplique à la response du sérénissime roy de la Grande Bretagne*, Paris, 1622, c. IX, p. 474 sq. Les Églises qui sont séparées de l'Église romaine ne méritent pas le nom d'Église; seule l'Église romaine détient la vraie foi et est la vraie Église du Christ.

c) F. Véron. — Un autre bon livre de controverse sur le même sujet (et, en général, sur tous les points discutés par le protestantisme) est *Le corps du droit controversé*, de François Veron, Paris, 1638, en trois parties avec paginations spéciales. De la seconde partie (débutant à la p. 193) la première controverse (p. 193-268) est une réfutation de l' « indifférence de religion à salut », préconisée par les calvinistes au synode national de Charenton (1631), indifférence destructrice de toute unité de foi. On y réfute l'*Apologie* de Daillé, le *Bouclier* de Du Moulin, la doctrine des « points fondamentaux » déjà préconisée par De Dominis et le synode de Dordrecht, etc. La deuxième controverse (p. 269-374) étudie les marques de la véritable Église. Après avoir exposé, d'après les confessions hérétiques, quelles sont ces marques, l'auteur entreprend sa réfutation d'après la doctrine et les méthodes de saint Augustin. Acceptant la classification bellarminienne des marques de l'Église, Véron expose la doctrine de l'unité (p. 335) à propos de la septième note : l'union en l'Église visible et surtout l'union dans la foi.

d) Les Wallenbourg. — En Allemagne, les frères Adrien († 1669) et Pierre († 1675) Wallenbourg ont exposé l'argument de l'unité dans leurs *Controverses*, tract. IX, *De unitate Ecclesiæ*. Par l'unité de foi, les membres de l'Église, corps du Christ, sont unis à leur chef, Jésus-Christ; par l'unité de charité, ils sont unis entre eux; par l'obéissance, ils réalisent l'unité de gouvernement dans la soumission aux pasteurs légitimes. L'hérésie brise l'unité de foi; le schisme brise l'unité de communion; le schisme et l'hérésie brisent l'unité réalisée par l'obéissance. C. I. La comparaison du corps (Eph., IV) est reprise, pour montrer quel malheur cause le schisme en brisant l'unité du corps mystique. C. IV. Aucune cause, si grave soit-elle, ne saurait légitimer le schisme. C. V-VI. D'une part, les protestants confessent s'être séparés de l'unité de l'Église, c. X; ils n'en avaient pas le droit, ni quant à l'unité de la foi, c. XVIII, ni quant à l'unité de la communion. C. XXIII. D'autre part, il est facile de trouver l'Église qui a gardé l'unité : il suffit de suivre la voie indiquée par Tertullien, chercher qui nous a transmis la discipline et la foi du Christ. Or, les catholiques montrent que leur discipline et leur foi viennent des apôtres, donc du Christ, c. XXVIII. Dans Migne, *Cursus theol.*, t. I, col. 1223 sq.

e) Nicole. — Toutes ces controverses étaient excellentes. Quand parut le *Vray systeme de l'Église* de Jurieu, il fallut néanmoins faire mieux. Ce fut Nicole qui s'en chargea dans son traité, *De l'unité de l'Église ou Réfutation du nouveau système de M. Jurieu*, Paris, 1687 (Bruxelles, 1734). Trois groupes de citations patristiques sont ici rassemblés; les deux premiers fixent le sens traditionnel des mots « Église » et « Église catholique »; et le troisième en précise l'idée indépendamment des termes qui l'expriment.

Dans son sens traditionnel, le mot Église sans addition désigne une société d'où sont exclus hérétiques et schismatiques. Or, il y a identité de signification entre « Église » et « Église catholique »; la formule « Église catholique » a toujours été prise dans un sens exclusif de l'hérésie. Enfin, les Pères ne se sont pas contentés de prendre les formules « Église », « Église catholique » dans un sens exclusif de l'hérésie ou du schisme, ils ont mis formellement hors de l'Église tous ceux qui rejetaient quelque dogme. Cette triple assertion est corroborée par de nombreux textes patristiques. Mais Nicole ne se contente pas de montrer que l'unité de foi et de communion à la chaire de Pierre est à la base de la véritable Église et ne saurait s'accommoder de l'hérésie ou du schisme, il réfute quelques arguments allégués par Jurieu pour étayer sa théorie de l'Église-confédération :

« Le schisme des dix tribus auquel de saints prophètes eux-mêmes avaient pris part; la conduite libérale et pleine de condescendance tenue par les apôtres à l'égard des judaïsants; le texte de saint Paul où nous lisons que certains prédicateurs bâtissent sur le fondement qui est le Christ un édifice de bois, de foin, de paille, qui sera brûlé pendant qu'eux seront sauvés *quasi per ignem;* un texte de saint Jérôme qui semblait mettre les hérétiques dans l'Église. Ils se réclamaient surtout du spectacle fourni par l'histoire de l'Église. Il rappelait que l'Église avait été en proie à des schismes sans que son unité en fût altérée; d'où il concluait que l'unité de communion n'est pas essentielle à l'unité de l'Église. Il prétendait même trouver dans l'Écriture des règles pour discerner les articles qui étaient fondamentaux et ceux qui ne l'étaient pas. » Cf. J. Turmel, *Histoire de la théologie positive*, t. II, Paris, 1906, p. 130-131.

Les réponses de Nicole, cf. Turmel, *op. cit.*, p. 131-132, en ce qui concerne les faits opposés à l'unité de communion, n'ont pas toutes la même valeur. Sur la question des articles fondamentaux Nicole triomphe aisément, car la distinction entre les articles fondamentaux et non fondamentaux a été totalement inconnue aux anciens conciles, qui d'ailleurs ont condamné maintes doctrines réputées par Jurieu non fondamentales. Cette distinction de plus est étrangère à l'Écriture et les règles invoquées par Jurieu pour faire le tri entre articles et articles ne reposent que sur le caprice du ministre protestant.

Dans les dernières années du XVIIe siècle, Jacques Basnage reprit en la modifiant quelque peu la thèse de Jurieu, dans son *Histoire de la religion des Églises réformées*, 2 vol., Rotterdam, 1690; et plus tard, l'allemand Mosheim se fit le continuateur de Basnage, *Commentaria de rebus christianorum ante Constantinum magnum*, Leipzig, 1753. On verra plus loin que le protestantisme moderne s'est écarté de plus en plus de la notion traditionnelle de l'unité.

f) Bossuet. — Contre Jurieu et Basnage, furent rédigées les controverses de Bossuet. Mais la doctrine de Bossuet sur l'unité de l'Église n'est pas confinée dans ces ouvrages. C'est toute son œuvre qu'il faut consulter, pour avoir sur ce point la pensée de l'évêque de Meaux. Bossuet part de ce principe que Jésus a lui-même établi l'Église sur la confession de Pierre (Matth., xvi, 18, 19). *Conférence sur la matière de l'Église.* Pendant sa vie, Jésus a formé l'Église par sa doctrine; par sa mort il lui a donné la vie; par sa résurrection, avec sa dernière forme, il lui a donné le caractère d'immortalité. Il a d'abord choisi ses apôtres et Pierre a été mis à leur tête. Après sa résurrection, il achève l'Église en conférant effectivement à Pierre la primauté, consommant ainsi « le mystère de l'unité, par lequel l'Église est inébranlable ». *Pour le jour de Pâques*, 2e point (édit. Lebarq, t. vi, p. 75 sq.). Mais, voulant que son Église fût visiblement subsistante, Jésus-Christ l'a revêtue de marques sensibles. Cf. *Deuxième instr. past. sur les promesses de l'Église*, § 4 et 46; *Réflexions sur un écrit de M. Claude*, 9; *Hist. des var.*, l. XV, *passim.* Il envoie ses apôtres enseigner et baptiser et leur promet d'être avec eux jusqu'à la fin du monde. Par là « l'Église, clairement rangée sous le même gouvernement, c'est-à-dire sous l'autorité des mêmes pasteurs, sous la prédication et sous la profession de la même foi et sous l'administration des mêmes sacrements, reçoit par ces trois moyens les caractères les plus sensibles dont on pût la revêtir ». *Première instruct. pastorale...*, § 5; cf. § 4 et *Conférence sur la matière de l'Église.*

Bossuet développe longuement ces pensées dans ses deux *Instructions pastorales sur les promesses de l'Église.* Dans la seconde, § 60 et 63, il démontre l'unité primitive de l'Église à l'aide de Joa., xiii, 25; xvii, 21. Mais son concept de l'unité de l'Église est plus profond. Cette unité, déclare-t-il, est faite sur le modèle de l'unité divine dans la trinité des personnes. Comme les trois personnes sont « une dans le même être, dans la même intelligence, dans le même amour », ainsi les membres de l'Église sont « un dans le même être par leur nouvelle nativité, un dans l'intelligence par la doctrine de la vérité, un dans le même amour par le lien de la charité ». *Sur le mystère de la sainte Trinité*, exorde (ii, 53, édit. cit., t. ii, p. 53). Donc, unité de foi et de sacrements, *Hist. des var.*, l. XV, § 70, à laquelle s'ajoute l'unité de gouvernement, car la raison dernière de l'unité est « dans la personne, le caractère, l'autorité des évêques. Jésus-Christ a séparé les apôtres de tous les disciples; puis, voulant consommer le mystère de l'unité de l'Église, a séparé l'apôtre saint Pierre du milieu des autres apôtres... L'unité implique donc l'adhésion à tout ordre épiscopal et au pape, chef de cet ordre ». *Oraison funèbre du P. Bourgoing*, 2e point, t. iv, p. 415-416.

Cette unité se maintient par la succession apostolique, succession qui fait que « les nouvelles Églises ne sont pas des sociétés séparées... Elles sont apostoliques, parce qu'elles sont descendues des Églises apostoliques ». *Pour la vêture d'une nouvelle catholique*, 1er point, t. i, p. 488. Et séparer la saine doctrine d'avec cette chaîne de succession, c'est séparer le ruisseau d'avec le canal. *Lettre pastorale... aux nouveaux convertis de son diocèse* (sur la communion pascale), § 2. A la distinction classique du corps et de l'âme de l'Église, Bossuet applique la notion d'unité : « Il y a, dit-il, une double unité dans l'Église; l'une est liée par les sacrements qui nous sont communs; en celle-là, les mauvais y entrent..., à leur damnation. Une autre unité invisible et spirituelle joint les saints par la charité... A cette unité, seuls les justes participent. » *Sur la gloire de Dieu dans la conversion des pécheurs*, 1er point, t. ii, p. 73.

Mais l'unité de l'Église repose sur l'unité de l'ordre épiscopal, dont le pape est le chef. Il s'ensuit que l'Église romaine est le centre de la chrétienté, qu'on ne peut s'en détacher sans schisme et qu'elle porte en elle la marque de l'institution primitive et de l'ordre du Christ. *Sur l'unité de l'Église*, 1er et 3e point, t. vi, p. 109-110, 147; cf. *Réfut. du catéchisme de Ferri*, 1re vérité, c. i; 2e vérité, c. i, iii. L'unité de la chaire de Pierre doit paraître dans tout le corps épiscopal et grâce à cette chaire même. Jésus-Christ l'enseigne en donnant, d'abord à Pierre seul, ensuite aux apôtres unis à Pierre, le pouvoir de lier et de délier. Ainsi Jésus-Christ unit d'abord en un seul ce qu'il voulait dans la suite mettre en plusieurs. *Sur l'unité de l'Église*, 1er point, *loc. cit.* On sait que nonobstant cette doctrine, jusqu'ici impeccable, Bossuet a laissé paraître son gallicanisme en plaçant l'Église catholique tout entière au-dessus du Saint-Siège. Id., *ibid.*, t. vi, p. 113. Voir *Ami du clergé*, 1927, p. 724-727.

On consultera aussi de l'oratorien Thomassin, *Traité dogmatique et historique des moyens dont on s'est servi dans tous les temps pour maintenir l'unité de l'Église*, 3 vol., Paris, 1703. Les *Démonstrations évangéliques* de Migne contiennent des pages utiles : P. Pellisson-Fontanier, converti du calvinisme, *Réflexions sur les différends de la religion avec les preuves de la tradition ecclésiastique*, t. iii, col. 827-856; 865-890 (ou la foi catholique entière, ou le scepticisme, ce qui est exagéré); Milner, *Lettres XVII et XIX à Jacques Brown*, t. xvii, col. 701-714; Manzoni, *Observations sur la morale catholique*, c. i, l'unité de la foi, t. xiv, col. 557-562; card. Wiseman, *Conférences*, iii, § 3, t. xv, col. 766-770.

g) Mœhler. — Dans la première moitié du xixe siècle, la controverse a pris, en Allemagne principalement, un aspect nouveau avec Mœhler. Son livre *L'unité dans l'Église ou le principe du catholicisme d'après l'esprit des Pères des trois premiers siècles* (tr. fr., Paris, 1938) entend démontrer aux protestants l'unité de l'Église en partant du principe intérieur et de l'évolution, si souvent invoqués par eux, pour justifier leur conception d'une unité sans caractère doctrinal ou social trop apparent. Mœhler montre, d'après les témoignages des Pères, ce que fut la croissance organique de l'Église. Dès le début (comme aujourd'hui encore et toujours), la communication du Saint-Esprit est la condition du christianisme. C'est par l'Esprit-Saint que se réalise « l'unité mystique » des chrétiens, unité dans laquelle le Christ se communique à nous et nous-mêmes apprenons à connaître le Christ. Cet esprit d'unité se traduit dès le début par « l'unité de l'enseignement ». Mais cet enseignement doit être l'expression idéale du christianisme et, par conséquent, la parole écrite ne saurait être comprise sans l'Esprit qui l'a dictée. En interrogeant les origines, Mœhler observe que le christianisme s'est propagé par une parole vivante : tradition extérieure qui, en découvrant au fidèle la vraie doctrine, lui apprend à se réunir à la communauté des autres fidèles. D'où il apparaît qu'Écriture et Tradition tiennent ensemble et ne doivent pas être séparées. Cette unité de l'enseignement est nécessaire à l'union au « vrai » Christ. Tous ceux qui ont revendiqué une fausse liberté d'investigation ont été obligés, pour justifier leur attitude, de rejeter ou de tronquer l'Écriture sainte ou tout au moins de l'expliquer sans l'esprit de l'Église. C'est la source de l'hérésie, dans laquelle s'enlise la « multitude sans unité ». Tout au contraire, l'unité qui est à la source de la vérité, n'empêche pas l'existence, dans l'Église, d'une réelle multitude, où chacun garde son individualité.

Si Mœhler met l'accent de préférence sur le mystère d'une même vie animant les membres divers de l'organisme et semble laisser quelque peu dans l'ombre

les éléments juridiques et institutionnels qui font de l'Église une société parfaite, extérieure et visible, il ne faudrait cependant pas croire qu'il ait fait une concession excessive au protestantisme, pour qui toute l'unité de l'Église se résume dans la vie intérieure de l'Esprit. La *Symbolique* met toutes choses au point sur ce sujet et la deuxième partie de l'*Unité dans l'Église* montre que la force du Saint-Esprit agissant dans la communauté n'est pas exclusive de l'institution positive du Christ et de la hiérarchie divinement instituée : Mœhler, en effet, y insiste sur « l'unité dans l'évêque », « l'unité dans le métropolite », « l'unité dans l'épiscopat tout entier » et même « l'unité dans la primauté ». Son éditeur français, le P. Chaillet, fait simplement remarquer que Mœhler, fidèle à sa méthode historique, a su « respecter les silences et les lenteurs de l'histoire, sans s'être soustrait aux exigences du dogme ». *Introduction*, p. XXXI. Cf. *L'Église est une*, hommage à Mœhler, Paris, 1939, principalement : *Le principe mystique de l'unité*, par le R. P. Chaillet, p. 194 sq.; *L'organisation visible de l'unité*, par le prof. Lösch, p. 221 sq.; *La liberté et la diversité dans l'unité*, par le R. P. de Montcheuil, p. 234 sq.

h) Hettinger et Dechamps. — La relation essentielle entre l'élément intérieur et l'élément extérieur de l'Église dans l'unité organique qui la caractérise, est mieux précisée par Fr. Hettinger, *Apologie du christianisme*, tr. fr., t. IV, c. XVII, *Le christianisme et l'Église*, p. 484-563. Le christianisme « s'est présenté comme une vie nouvelle dans laquelle l'homme doit entrer tout entier, comme un corps constitué qu'anime l'esprit du Christ, comme un royaume fermé dans lequel exclusivement abondent la lumière et la vie, hors duquel on est sous l'empire du mensonge et de la mort. Dans ce royaume le Seigneur a lui-même établi les pasteurs et les docteurs pour la sanctification des fidèles et l'édification de son corps mystique, et à ces pasteurs et docteurs les fidèles doivent respect et obéissance ». P. 495.

On consultera aussi avec profit le card. Dechamps, *Entretiens sur la démonstration catholique*, 3e et 4e entretiens, Malines, 1861.

L'évolution de la pensée protestante vers une sorte d'œcuménisme chrétien a provoqué chez les controversistes catholiques une attitude nouvelle. On en parlera dans la conclusion générale.

3. *Les traités De Ecclesia.* — L'unité de l'Église trouve une place naturelle dans les traités ou manuels *De Ecclesia*. Ces traités sont extrêmement nombreux et, dans une thèse récente, *Les notes de l'Église dans l'apologétique catholique depuis la Réforme*, Gembloux, 1937, M. G. Thils en a fait une énumération presque exhaustive. Renvoyant à cette bibliographie, on se contentera ici de quelques indications d'ordre général avec références aux traités les plus connus.

La méthode généralement employée dans le *De Ecclesia* consiste à montrer que l'unité est une propriété conférée par Jésus à son Église. Voir ÉGLISE, t. IV, col. 2128 sq. Sans doute, les apologistes recourent assez généralement à l'argument de raison pour prouver que l'unité doit appartenir à une société parfaite telle que l'Église; néanmoins le fondement principal de leur démonstration est qu'il faut considérer l'Église telle que Jésus a voulu qu'elle fût. C'est là d'ailleurs la position préconisée par les théologiens du concile du Vatican dans le schéma qu'ils ont préparé sur l'Église, c. II-V, voir plus loin col. 2225 sq. Or l'Église doit être, de par l'institution du Christ, une et unique. Sans doute, le concept de cette unité n'est pas toujours déterminé avec précision (et l'on verra plus loin que le magistère lui-même est demeuré dans cette imprécision); néanmoins il gravite autour de trois ou quatre idées qu'il est facile de retrouver dans l'Évangile : unité de gouvernement, unité de foi, unité de communion, unité de culte. L'unité de foi et de gouvernement est soulignée par tous sans exception; l'unité de culte est ramenée par beaucoup à l'unité de foi, puisque le culte en est l'expression; quant à l'unité de communion, un certain nombre de théologiens la sous-entendent en parlant de l'unité de gouvernement; d'autres au contraire en parlent expressément et lui font une place à part. En réalité ces aspects divers de l'unité se compénètrent et se commandent mutuellement.

Nos théologiens établissent ensuite la mineure de leur argument : « Or, l'Église romaine possède seule l'unité », ou bien, ce qui revient au même « les autres confessions chrétiennes ne possèdent pas l'unité ». On dira plus loin pourquoi cette attitude trop absolue nuit à la bonne apologétique. Nous constatons simplement ici que tel fut ordinairement le procédé des apologistes.

Aux XVIIe et XVIIIe siècles, l'argument de l'unité est dirigé surtout contre les protestants. Contre de tels adversaires, la formule absolue a plus de raison d'être. Ce n'est qu'à partir de la fin du XVIIIe siècle que l'apologétique catholique commence à s'occuper des Églises orientales.

Tournély († 1716) qui chevauche sur la fin du XVIIe et le commencement du XVIIIe siècle, a donné une solide démonstration de la véritable Église par la note de l'unité dans son *De Ecclesia Christi*, q. II, a. 2, dans *Prælectiones theologicæ*, Paris, 1726, t. I. La question est posée uniquement contre les novateurs luthériens et calvinistes, et surtout à propos de l'unité de foi.

Le traité de Régnier († 1790) inséré dans le *Cursus* de Migne, t. V, développe davantage l'argument de l'unité. C'est encore aux protestants seuls qu'il s'attaque. La doctrine des articles fondamentaux y est vigoureusement réfutée et, comme Tournély, Régnier s'attache à résoudre les objections formulées contre la primauté romaine.

Les théologiens de Wurtzbourg font appel aux notes pour démontrer la vérité de l'Église catholique; mais, très particulièrement pour la note de l'unité, ils constatent la difficulté de l'argument envisagé sous certains aspects moins clairs. *Theol. dogm.*, Paris, 1880, t. I, n. 101.

Signalons aussi un bon traité, sans nom d'auteur, *De Ecclesia*, Rome, 1782. Au c. II, q. III, après avoir visé les protestants (concl. 1), l'auteur attaque les confessions orientales séparées (concl. 2) et, tandis que l'argument de l'unité de foi est surtout invoqué contre les premiers, c'est à l'unité de communion et de gouvernement qu'il fait appel contre les seconds. Voir aussi Gotti, *Vera Ecclesia Christi*, c. I, Venise, 1750, et les *Controversiæ* de Libère de Jésus, Venise, 1757.

Au XIXe siècle, les traités *De Ecclesia*, à peu près dans le même cadre et avec les mêmes hésitations, reprennent l'argument de l'unité. Voir Perrone, *Prælectiones*, t. I, Rome, 1833; Albert a Bulsano (Knoll), *Inst. theol. generalis*, 2e édit., Turin, 1863; Murray (avec plus d'érudition et de critique), *De Ecclesia*, Dublin, 1860; Passaglia, *De Ecclesia*, Rome, 1853; Schrader, *De unitate romana* (1862). Quoique bien superficiel, Martinet présente, pour son époque, un certain intérêt dans sa controverse avec les protestants et les Orientaux, *Institutiones theol.*, Paris, 1859, t. II, l. VII, c. 11-14.

Depuis le concile du Vatican les traités *De Ecclesia*, tout en suivant le même sillage, se sont cependant perfectionnés, et l'argument des notes s'est généralement complété par celui de la transcendance de l'Église, proposé explicitement par le concile. Voir PROPAGATION DU CHRISTIANISME, t. XIII, col. 693. Après Brugère, qui fut un initiateur, *De Ecclesia Christi*, Paris, 1873, où l'argument de l'unité tient compte plus complètement de la position luthérienne, calviniste et anglicane, mais assez peu des Églises orthodoxes, il faut citer Franzelin, *De Ecclesia*, œuvre posthume, incomplète, où l'argument de l'unité n'est qu'indirectement envisagé aux thèses XII-XIII, XVIII, et surtout XXII. Dans sa *Summa apologetica de Ecclesia*, Ratisbonne, 1892, q. V, a. 2 et q. VI, De Groot s'est montré trop didactique et peu conscient des nuances nécessaires. Zigliara, dans *Propædeutica ad sacram theologiam*, Rome, 1885 (l. IV, c. VII, § 2), n'a fait que rappeler la doctrine

de saint Thomas sans lui donner une portée apologétique. Nous ne faisons que signaler les prolégomènes du traité *De Romano pontifice* (§ 22) de Palmieri, Rome, 1891, les traités *De Ecclesia*, de C. Mazzella, Rome, 1892, de Wilmers, Ratisbonne, 1897, et de De San, Louvain, 1906; de Dorsch, *Theologia fundamentalis*, t. II, Insbruck, 1911; d'Ottiger, même titre, t. II, Fribourg-en-B., 1911; de Schultes, *De Ecclesia catholica prælectiones apologeticæ*, Paris, 1926; de Bainvel, *De Ecclesia*, Paris, 1925.

Une mention plus particulière doit être accordée aux traités *De Ecclesia* de Chr. Pesch, Fribourg-en-B., et de Van Noort, Hilversum, 1932. Le cardinal Billot, dans son *De Ecclesia*, a su donner un relief plus saisissant à l'unité de communion, tandis que d'autre part il insiste sur l'unité *per se exstans* (c'est-à-dire indépendamment du gouvernement civil) dans l'ordre du gouvernement : deux excellentes positions pour discuter avec les Orientaux. Le *De Ecclesia* du P. Hermann Dieckmann, Fribourg-en-B., 1925-1926, se recommande par sa disposition toute spéciale: l'argument de l'unité, sous sa forme classique, ne vient pour ainsi dire qu'en manière de confirmation : c'est plutôt l'unité dans le temps, l'unité apostolique, si l'on peut dire, que l'auteur déroule tout au long de son ouvrage, où il montre le « royaume de Dieu » se développant sur terre d'après le plan voulu par le divin fondateur. Forme toute nouvelle de l'argument et qui répond mieux aux préoccupations présentes.

A ces traités didactiques, il convient d'ajouter d'autres œuvres qui convergent vers le même but. Déjà en 1911, le P. de Poulpiquet avait publié *Le dogme, principe d'unité dans la vie de l'Église et de vie religieuse individuelle* (extrait de la *Revue du clergé français*); mais en 1923, son ouvrage posthume, *L'Église catholique*, semble déjà préluder aux conclusions qu'on lira plus loin sous le nom du P. Congar; il y étudie, en effet, le double aspect de l'Église, l'aspect divin, spirituel, l'aspect humain, qui est la matière sur laquelle doit s'exercer l'Esprit. On y notera aussi une étude sur la valeur comparative des notes de l'Église. Voir également l'ouvrage très récent de J. Leclercq, *La vie du Christ dans son Église*, Paris, 1944. Dans le sens du P. Dieckmann, P. Buysse, *L'Église de Jésus*, Paris, 1925, étudie l'unité de l'Église dans le temps, sa stabilité, sa conformité aux origines apostoliques.

Les partisans de l'apologétique moehlérienne trouveront un bon appoint dans *L'Église du Christ*, du P. Lippert (tr. fr. Jolivet), Paris-Lyon, 1933, où l'auteur fait appel fréquemment à l'expérience religieuse pour établir la vérité de l'Église catholique.

Enfin, l'unité du corps mystique nous invite à rappeler, outre l'encyclique de S. S. le pape Pie XII, *Mystici corporis*, les ouvrages les plus importants sur ce sujet : P. Héris (*L'union du sacerdoce et du gouvernement*) dans L'*Église du Christ*, Juvisy, 1931; J. Anger, *La doctrine du corps mystique de Jésus-Christ*, thèse de la faculté d'Angers, 1910, Paris, 1929; E. Mersch, *Le corps mystique du Christ*, Paris, 1933 (2e édit. 1936); C. Feckes, *Das Mysterium der heiligen Kirche*, Paderborn, 1934; E. Mura, *Le corps mystique du Christ*, Paris, 1935; M.-J. Congar, *Esquisses du mystère de l'Église*, Paris, 1941, p. 93-115.

IV. La théologie orthodoxe. — Pour mieux saisir sa position, on se rappellera que l' « autocéphalisme » est, actuellement du moins, le régime adopté par les Églises orientales séparées. La formation des petits États balkaniques et les remaniements territoriaux consécutifs à la guerre de 1914 (sans compter ceux qui sont encore à venir) ont obligé les Orientaux à considérer que chaque nation ou chaque État indépendant forme le cadre local d'une Église autonome. Pour justifier cette conception, on s'appuie sur le canon 34 des apôtres et le canon 9 du concile d'Antioche de 341, d'après lesquels les évêques de chaque nation, τοὺς ἐπισκόπους ἑκάστου ἔθνους — le concile d'Antioche dit : τοὺς καθ'ἑκάστην ἐπαρχίαν ἐπισκόπους, les évêques de chaque province — doivent se grouper autour du métropolitain et ne rien décider sans lui. Le 28e canon de Chalcédoine joue aussi un rôle important. Automatiquement donc, quand la puissance politique est modifiée, l'Église autocéphale se modifie dans les mêmes limites. Le phylétisme proprement dit traduit ἔθνους par « race »; et c'est ainsi que, même avant son indépendance politique, la Bulgarie a cru pouvoir se constituer en Église autonome. L'Église autocéphale est gouvernée par le synode s'assemblant autour du patriarche ou du métropolite. Cf. Jugie, *Theologia dogmatica christianorum orientalium*, t. IV, p. 242.

1° *Affirmation du principe de l'unité dans l'Église chrétienne.* — Les anciens Byzantins s'en tiennent aux formules générales : unité par la charité et par la foi. Voir Théophylacte, dans ses commentaires *In Iam Cor.*, XII, 12 sq.; *In Eph.*, c. IV, 3 sq., *P. G.*, t. CXXIV, col. 713 D sq.: 1080 D sq. Plus tard, les partisans de l'union des Églises insisteront surtout sur les points doctrinaux qui séparent l'Église romaine des Églises orientales. Cf. Beccos, *De unione ecclesiarum*, *P. G.*, t. CXLI, col. 16 sq.; Constantin de Mélitène, *De processione Sp. S.*, or. I, *ibid.*, col. 1032 C sq.; Georges Metochite, *fragm.*, *ibid.*, col. 1420, 1421. Syméon de Thessalonique toutefois, dans son commentaire sur le symbole, rappelle *ex professo* ce que doit être l'unité de l'Église, unité fondée sur les apôtres et les prophètes : une seule foi, un seul baptême, un seul Christ, pierre angulaire de l'Église. Font partie de cette unité tous ceux qui, avec Pierre et les autres apôtres, confessent le Christ. *P. G.*, t. CLV, col. 796 BD.

Chez les modernes et les contemporains, on retrouve des formules analogues, mais avec des nuances assez divergentes. On ne peut rappeler que pour mémoire la conception quasi protestante de l'unité de l'Église (et de l'Église elle-même) chez Cyrille Lucar († 1638), voir ici t. VIII, col. 1011. Dans son *Grand Catéchisme* (1627), Laurent Zizanij déclare l'Église une, parce qu'elle est fondée sur le seul esprit du Christ, sur la même foi, conservant les mêmes dogmes, les mêmes sacrements et parce qu'elle est dirigée par le même chef, le Christ. Cf. Ilinskij, dans les *Trudy* de Kiew, 1898, n. 1, t. II, p. 252. Sur ce catéchisme, voir ici t. XIV, col. 280. Au XVIIIe siècle, Théophylacte Gorskij, dont on sait les tendances protestantes en matière d'ecclésiologie, voir ici t. XIV, col. 355, emploie des formules assez vagues : « L'unité requiert l'unité du corps, du chef, de l'Esprit, de la foi et de la charité; mais indépendamment de l'apostolicité, elle ne suffit pas à faire connaître l'Église. » *Orthodoxæ orientalis Ecclesiæ dogmata*, Moscou, 1831, p. 273. Philarète Drozdov, voir t. XII, col. 1376 sq., a donné, dans son célèbre Catéchisme, où, malgré les corrections, les tendances prokopoviennes subsistent encore dans l'ecclésiologie, l'explication suivante touchant le 10e article du symbole : L'unité de l'Église est essentiellement interne et invisible; l'Église est un corps spirituel, ayant le Christ pour chef unique et possédant le même Esprit de foi et de grâce. Extérieurement et visiblement, cette unité s'affirme dans la profession de la même foi et la communion dans les prières et les sacrements. *Catéchisme*, 3e éd., Moscou, 1839. Avec Khomjakov († 1860), l'obscurité et l'imprécision des formules s'accentue encore. Pour cet auteur, la véritable Église est un corps vivant, le corps du Christ, aimé, vivifié, inspiré par le Christ et par le Saint-Esprit. Inutile de distinguer entre Église visible et Église invisible; cette distinction n'existe que pour les hommes et d'une manière tout accidentelle; elle n'existe pas pour Dieu. On concilie ainsi, dans la vraie Église, la liberté et l'unité, les protestants ayant sacrifié l'unité à la liberté; les romains, la liberté à l'unité. Ainsi, l'Église du Christ :

« C'est *l'unité dans la pluralité*...; c'est *l'Église qui est selon tous ou selon l'unité de tous, l'Église de l'unanimité libre, de l'unanimité parfaite*, l'Église où il n'y a plus de Grecs ni de Barbares, où il n'y a plus de différences de conditions, plus de maîtres ni d'esclaves... *Sobornoi*, ce mot renferme toute une profession de foi... L'Église des

apôtres, au IXe siècle, n'est ni l'Église καθ'ἕκαστον (selon chacun) comme chez les protestants, ni l'Église κατὰ τὸν ἐπίσκοπον τῆς Ῥώμης, comme chez les latinisants; mais c'est l'Église καθ'ὅλον (selon l'unité de tous), comme elle l'a été avant le schisme occidental, et comme elle l'est encore chez ceux que Dieu a préservés du schisme. » *L'Église latine et le protestantisme*, Lausanne, 1872, p. 391-400. Outre les références indiquées, t. XIV, col. 361-362, voir l'opuscule *Čerkov odna* (l'Église une) dans *Œstliches Christentum*, Munich, 1925, t. II, p. 3 sq. Cf. ici t. XIV, col. 365. On consultera également la thèse de A. Gratieux, *A. S. Khomiakov et le Mouvement slavophile*, Paris, 1939, t. II, *Les doctrines*, c. V, p. 116 sq.

Beaucoup d'auteurs récents partagent les idées de Khomjakov. Ainsi Nicolas Malinovskij, dans son manuel *Pravoslavnoe dogmatičeskoe bogoslovie*, t. II, Stanropol, 1903, p. 219-220, retient comme essentielle l'unité invisible, se manifestant extérieurement par la même profession de foi, par l'unité de culte et de sacrements, par l'unité de hiérarchie (subordination des fidèles et des prêtres à l'épiscopat) et de gouvernement (soumission aux canons ecclésiastiques). Dans ces limites, les Églises particulières peuvent se multiplier sans nuire à l'unité générale. On trouve des idées analogues chez Alex. Lebedev, dans le 3e vol. de ses polémiques antiromaines, voir ici t. XIV, col.364, *O glavenstvie papy* (la primauté du pape), Saint-Pétersbourg, 1903, p. 105 sq.; chez Eugène Akvilonov, *Čerkov* (l'Église), Saint-Pétersbourg, 1894, p. 241; Melosoras, Συμβολική, 2e éd., Athènes, t. II, p. 14.

Tous ces auteurs ont plus ou moins subi l'influence protestante. Avec Macaire Bulgakov († 1882), mort métropolite de Moscou, le retour à la tradition est nettement marqué. Pour Macaire, l'Église est une : 1. par son origine et sa fondation, le Christ n'ayant voulu instituer qu'une seule Église; 2. par sa structure externe et interne : externe, les croyants se divisant en pasteurs et brebis, supérieurs et inférieurs, entre lesquels existe l'unité de foi, d'espérance et de charité; interne, tous unis entre eux sous le même chef, le Christ, et ne formant qu'un seul corps et un seul Esprit; 3. par la foi, et ainsi tous doivent être avec le Christ et entre eux-mêmes consommés dans l'unité. *Théologie dogmatique orthodoxe*, tr. fr., Paris, 1859-1860, t. II, § 178, p. 235-236. Voir, dans le même sens, Antoine Amfiteatrov de Kiew (cf. t. XIV, col. 357), *Dogmaličeskoe bogoslovie pravoslavnoï kalholičeskoi vostočnoi Čerkï*, Kiev, 1848, édit. grecque, Athènes, § 275, p. 326; Khamoudopoulos, Ὀρθόδοξος χριστιανικὴ κατήχησις, Athènes, 1893, p. 66.

De Macaire, il faut rapprocher Philarète Gumilevskij, archevêque de Černigov. Pour lui, l'unité de l'Église comporte : 1. l'unité de foi; 2. l'unité de sacrements; 3. l'unité de l'Esprit dans la charité fraternelle ou dans la communion. Elle ne requiert pas l'unité de rite ou d'institutions ecclésiastiques. Les Églises particulières ne cessent pas de faire partie de l'Église véritable du Christ, tant qu'elles retiennent la même foi, les mêmes sacrements, le même esprit d'amour. *Pravoslavnoe dogmatičeskoe bogoslovie*, Černigov, 1865, t. II, p. 228-233.

Le canoniste serbe N. Milasch expose sensiblement la même doctrine. L'unité de l'Église universelle implique : 1. l'unité de foi dans les Églises particulières; 2. l'unité de communion ecclésiastique conformément aux canons; 3. l'unité de discipline selon la direction et le but imposés par les saints canons. Un chef visible, numériquement un, est impossible, car son existence s'opposerait à l'unité du chef invisible, Jésus-Christ. Ainsi l'unité de l'Église est spirituelle. D'ailleurs, dès le début, les Églises particulières furent indépendantes les unes des autres dans leur gouvernement : toutefois l'unité de communion exige que les décrets légitimes d'une Église soient reconnus comme valables par les autres. *Droit ecclésiastique de l'Église orthodoxe orientale* (en grec : Τὸ ἐκκλησιαστικὸν δίκαιον), Athènes, 1906, part. II, § 51, p. 290-298 *passim*.

Le russe J. Ossinin exige l'unité de foi, des sacrements, de la vie sociale et de la prière. *Des propriétés essentielles et du rôle général de l'Église du Christ* (en russe) dans *Khristianskoe Čtenie*, 1862, t. I, p. 522-523. Le grec Andrutsos fonde l'unité de l'Église sur l'unité de foi et de gouvernement. L'unité de foi comporte aussi l'unité de culte, le culte s'appuyant sur une base dogmatique. L'unité de gouvernement implique l'obéissance des fidèles à leurs pasteurs hiérarchiques, mais non à une autorité suprême et unique, à laquelle seraient soumises les Églises particulières. Δογματική, Athènes, p. 274. On notera qu'Andrutsos n'admet pas que l'unité de foi se réduise, comme le veulent certains protestants, aux seuls articles fondamentaux. Voir ce mot, t. I, col. 2025. Pour Baphidès, l'Église est une parce que ceux qui la constituent, unis au Christ par la même foi, sanctifiés par les mêmes sacrements, persévèrent sous le régime spirituel des pasteurs et docteurs du Christ, ne faisant qu'un seul corps avec le Christ pour chef. Qu'un de ces éléments vienne à manquer, et ce n'est plus la vraie Église, Ὀρθόδοξος χριστιανικὴ κατήχησις, 2e éd., Constantinople, 1886, p. 78. Beaucoup d'auteurs de catéchismes mentionnent également l'unité de foi. Cf. Wladimir Guetté, *Exposition de la doctrine de l'Église catholique orthodoxe*, Paris, 1884, p. 101; Bernardakis, Ἱερὰ κατήχησις, 3e éd., Constantinople, 1876, p. 142; C. G. Koidakis, Κατήχησις, p. 63.

2° *Application des principes*. — 1. *A l'Église romaine*. — L'Église romaine, affirment les orthodoxes, par l'introduction de nouveautés dogmatiques et disciplinaires a brisé l'unité de l'Église. L'obédience du pape de Rome constitue le « schisme occidental ». Les déclarations du patriarche Dosithée, l'un des plus énergiques défenseurs de l'orthodoxie orientale sont significatives à cet égard. Voir ici t. IV, col. 1788. On ne pouvait introduire des dogmes nouveaux, sans briser l'unité de foi, qu'à la condition de recourir à l'autorité du concile œcuménique ou à la consultation de l'Église orientale. Cf. Philarète Gumilevskij, *op. cit.*, p. 232; Macaire, *Introduction à la théologie orthodoxe*, 6e éd., Saint-Pétersbourg, 1897, p. 408 sq.; Philarète Drozdov, *Dialogues sur l'orthodoxie*, V, (tr. grecque), Athènes, 1853, p. 53 sq.; A. Lebedev, *op. cit.*, p. 116-117. De plus, au cours des âges, les papes ont enseigné des doctrines différentes, et les opinions des théologiens scolastiques sont innombrables. Scot ne s'est-il pas posé en adversaire de saint Thomas? Cf. Nectaire de Jérusalem, Περὶ ἀρχῆς τοῦ πάπα, tr. anglaise, Londres, 1802, p. 362. L'unité dont peut se réclamer Rome est tout externe, fondée sur une obéissance aveugle au pape; la foi, au contraire, est une libre adhésion de l'esprit et les membres de l'Église romaine n'ont pas cette liberté. A. Lebedev, *O glavenstvie papy* (la primauté du pape), Saint-Pétersbourg, 1903, p. 111.

2. *A l'Église orthodoxe*. — Par contre, l'Église orientale a conservé l'unité dont le Christ a voulu que soit dotée l'Église. Cette affirmation revêt une forme absolue chez certains auteurs, anciens et modernes, de tendance traditionnelle. Citons : Barlaam de Calabre, *De primatu papæ*, c. XVI, *P. G.*, t. CLI, col. 1278; Georges Scholarios, *Brève apologie des adversaires de l'union*, n. 6, cf. n. 12, dans *Œuvres complètes*, t. III, Paris, 1930, p. 85-86, 95; Nectaire de Jérusalem, lequel considère les Latins comme des hérétiques, mais, pour des raisons d'opportunité, non condamnés, *op. cit.*, tr. angl., p. 125-126; Platon Levkhin, *Pravoslavnoe učenie (Orthodoxa doctrina)*, Saint-Péters-

bourg, 1765, tr. grecque, Athènes, 1836, part. II, § 28, p. 130; Macaire (Bulgakov), qui affirme le caractère hérétique de toutes les Églises chrétiennes en dehors de l'Église gréco-russe; à l'Église orientale seule conviennent les quatre notes du symbole. *Introduction...*, p. 408.

Cette preuve par les quatre notes est indiquée par Eugène Bulgaris († 1806), dans son Θεολογικόν, Venise, 1872, p. 48-55; Athanase de Paros († 1813), Ἐπιτομὴ τῶν θείων δογμάτων, Leipzig, 1806, p. 35-36; le russe Pierre Ternovskij, *Théologie dogmatique* (en russe), Moscou, 1838. L'unité de foi, de sacrements, de culte, de discipline, de hiérarchie (avec un seul chef invisible, le Christ), de communion entre les pasteurs, est jointe aux autres notes par Antoine Amfiteatrov, *op. cit.*, § 275-276, p. 325-327; Philarète Gumilevskij, *op. cit.*, Ἐπιτομή, p. 228-249; N. Malinevskij, *op. cit.*, t. II, p. 218, 231, 296; Lebedev qui, avec Malinovskij, s'appuie sur la triple unité de foi, de culte, de discipline conforme aux saints canons (dans son livre sur *La primauté du pape*, p. 108-109, 323-333); Mesoloras, *op. cit.*, p. 68-69; les catéchismes de Khamoudopoulos, p. 68-69; Sp. Sungras, Ὀρθόδοξος χριστιανικὴ κατήχησις, Athènes, 1909, p. 54-55.

Cet absolutisme est atténué chez d'autres auteurs, plus spécialement chez les contemporains. Déjà, en effet, vers le milieu du XIXe siècle, un grand nombre de théologiens confessent que l'Église gréco-russe n'est qu'une partie de l'Église universelle du Christ. Ils se réfèrent à l'ancienne doctrine orientale de l'Église catholique divinement constituée en cinq patriarcats. Le patriarcat occidental faisant défaut, l'Église n'a plus son unité. Ils reconnaissent donc implicitement que l'Église gréco-russe n'est qu'une partie de l'Église universelle. Le patriarche Joachim II, dans des lettres synodales contresignées par douze métropolites (1861) appelle les Églises occidentales des « Églises sœurs ». Cf. Svêtlov, *La question des vieux-catholiques dans sa nouvelle phase*, dans *Véra i razum*, 1904, t. I, p. 307. Philarète Drosdov, dans ses *Dialogues...*, p. 19, 25, 47, 53, tient la même doctrine et même, p. 86-87, montre assez de bienveillance pour l'Église latine. Voir ici t. XII, col. 1388. Même sentiment et même vœu pour l'unité chez N. A. Muraviev, *Parole de l'orthodoxie catholique au catholicisme romain*, tr. fr., Paris, 1853, p. 36-37. Platon Gorodetskij († 1891), métropolite de Kiev, compare l'Église universelle à un vaste temple : les Églises particulières sont des chapelles, séparées entre elles par de simples claies et se rejoignant dans l'unique voûte. Voir le texte dans *Revue internationale de théologie*, 1903, p. 568. Cf. Anatole Martinovskij († 1872), archevêque de Mohilev, *Les relations de l'Église romaine aux autres églises chrétiennes et à tout le genre humain*, 2 vol., Saint-Pétersbourg, 1857, 1864, t. I, p. 7; t. II, p. 316 sq. (tr. italienne, Rome, 1874), I. Stoïanov comprend expressément l'Église romaine dans l'Église universelle. *Nos nouveaux philosophes et théologiens*, dans *Véra i razum*, 1885, t. I, p. 180-191.

Et même parmi les partisans d'une opinion moins bienveillante pour l'Église romaine, plusieurs semblent accepter que l'union des deux Églises, orientale et occidentale, serait nécessaire pour la tenue légitime d'un concile œcuménique. Cf. A. Lebedev, *Le clergé de l'ancienne Église œcuménique* (en russe), Saint-Pétersbourg, 1905, p. 245-246; Mesoloras, Συμβολική, t. II (2e éd.), p. 26-27, 32-34, 38, 39; A. Maltzev, *Dogmatische Erörterungen zur Einführung in das Verständniss der orthodox-katholischen Auffassung in ihrem Verhältniss zur römischen und protestantischen*, Berlin, 1893; J.-B. Röhm. *L'Église orthodoxe gréco-russe*, Paris, 1897, p. 86-87; Sakellaropoulos, Ἐκκλησιαστικὸν δίκαιον, Athènes, 1898, p. 8-9, 16, 23.

Certains catéchismes enseignent expressément que l'Église universelle est aujourd'hui partagée en deux : l'orientale et l'occidentale. Cf. Gegle, Ὀρθόδοξος χριστιανικὴ κατήχησις, Patras, 1899, p. 61-62; J. E. Mesoloras, Ὀρθόδοξος χριστιανικὴ κατήχησις, 3e éd., Athènes, 1891, p. 6 (catéchisme approuvé par le Saint-Synode d'Athènes).

Cette tendance à une tolérance plus universelle s'est accentuée lorsqu'il fut question d'admettre les vieux-catholiques dans la communion de l'Église russe. Sans doute, le parti des intransigeants s'affirma derechef. Dans sa réponse au patriarche œcuménique Joachim III (1903), le Saint-Synode de Pétersbourg professe que seule l'Église gréco-russe est l'Église universelle du Christ. Cf. *Čerkovnyja Viedomosti* (1903), n. 23-24. Ce point de vue est partagé par les théologiens A.-Th. Gusev (de Kazan), V. A. Kerenskij, Serge, évêque de Finlande. Pour la bibliographie concernant cette controverse, voir ici t. XIV, col. 370-371 (§ 8). La plupart des catéchismes grecs, on l'a vu, adhèrent à l'opinion intransigeante. Cf. Bernadakis, *op. cit.*, p. 144 sq.; Khamoudopoulos, *op. cit.*, p. 73. Dans son encyclique (1895), le patriarche œcuménique Anthime VII proclame que seuls les chrétiens d'Orient forment le corps du Christ et que l'Église est constituée par l'agglomération des Églises autocéphales. Mais nombreux sont aussi ceux qui acceptent comme membres de l'Église même les chrétientés non romaines d'Occident, vieux-catholiques, anglicans ou protestants. Citons : V. Bolotov, I.-L. Janisev, le général A. Kireêv, Sokolov et Bêljaev de Moscou et Svêtlov de Kiev. Voir ici t. XIV, col. 363-364. Ce dernier auteur va jusqu'à affirmer qu' « une division dans la foi et une erreur dogmatique n'est pas une séparation d'avec l'Église : outre l'unité de foi visible, qui s'exprime par l'unité de confession extérieure, il peut exister dans l'Église même une unité invisible ». *Bogoslovskii Viestnik*, 1905, t. I, p. 703. Svêtlov a beaucoup contribué à propager cette conception libérale de l'unité de foi dans l'Église. Dans sa *Doctrine de la foi chrétienne apologétiquement exposée*, il place l'unité de foi dans les seules croyances communes aux différentes confessions chrétiennes. Pour lui, le caractère hérétique d'aucune Église occidentale n'a été démontré et ne peut être démontré. Le défaut d'unité visible ne nuit pas à l'unité invisible. Donc, toutes les confessions chrétiennes appartiennent à la vraie Église, dont la partie la meilleure se trouve dans l'Église gréco-russe. Viennent ensuite l'Église catholique romaine, puis l'anglicanisme, puis le protestantisme.

Toutes ces confessions peuvent conduire les hommes au port de l'éternité; mais l'Église russe le fera à la manière d'un grand transatlantique construit en Angleterre; l'Église romaine, comme un paquebot à vapeur construit en Russie; l'anglicanisme, à la façon d'un bateau apte à descendre le cours du Volga; le protestantisme, comme un petit voilier marin; les différentes sectes comme de simples nacelles ou bouées; enfin, ceux qui ne se rattachent à aucune Église pourraient être assimilés à des nageurs se fiant à leurs propres forces et qui seront heureux de trouver quelque navire pour atteindre le rivage. *Op. cit.*, 3e édit., Kiev, 1910, t. I, p. 208-209, 225-226.

Bien que le théologien grec Diomedes Kyriakos ait reconnu les vieux-catholiques comme faisant partie de l'Église, cf. *Rev. internat. de théologie*, 1903, p. 725-727, la conception libérale de Svêtlov a trouvé peu d'écho en dehors de Russie.

Mais on ne sera pas étonné que les orthodoxes, de l'Église russe principalement, aient accepté de collaborer avec les anglicans et les protestants dans les conférences tenues à Stockholm et à Lausanne en vue de l'union des Églises. Dans son récent volume sur *L'orthodoxie*, Paris, 1933, S. Boulgakov expose ainsi

leur point de vue : « La participation de l'orthodoxie à ce mouvement ne signifie pas du tout qu'elle puisse renoncer en quoi que ce soit à sa tradition ou qu'elle puisse accepter un compromis... L'orthodoxie est présente aux conférences de ce mouvement pour témoigner de la vérité. » P. 268.

3° *Conclusion.* — Les arguments tendant à prouver que l'Église romaine a brisé l'unité sont bien faibles. Une question préjudicielle, qui dépasse le cadre de cet article, devrait être examinée : qui est responsable du schisme qui sépare actuellement l'Occident et l'Orient? Pourquoi l'union scellée à Lyon et à Florence n'a-t-elle pas duré? L'Église romaine a-t-elle contrevenu en quelque manière aux décisions prises d'un commun accord en ces deux conciles? Ces questions une fois résolues, les théologiens orthodoxes devraient montrer en quoi les papes se sont contredits dans l'enseignement des vérités relevant du magistère infaillible. Si des disciplines nouvelles ont été instaurées, il conviendrait d'en faire voir l'illégitimité. Et enfin, ce n'est pas parce que les théologiens catholiques sont en désaccord sur des points libres que l'unité de la foi est rompue. C'est là un reproche tout à fait immérité, surtout de la part des orthodoxes qui, sur des points bien plus importants, sont entre eux en désaccord beaucoup plus grave.

Si de la défense, nous passions à l'attaque, nous pourrions faire observer que l'unité, telle que la conçoivent les orthodoxes, ne répond pas pleinement au concept que nous en donne l'Évangile et aux exigences de la saine raison. Sans doute, entre les Églises autocéphales, il existe une certaine unité spécifique; mais cette unité dans une ressemblance de gouvernement ne leur confère pas une réelle unité de gouvernement. Une ressemblance de constitution n'établit pas pour autant une réelle unité entre différents pouvoirs civils. Théoriquement sans doute, il y aurait, comme clef de voûte dans cette unité, le concile œcuménique; mais, en fait, cette autorité suprême n'existe plus en Orient depuis le IXe siècle. L'autocéphalisme a tué radicalement tout centre d'unité et, très particulièrement en Russie, les tsars ont été, en fait, les chefs suprêmes de l'Église. Avant la séparation politique des États balkaniques, le patriarcat de Constantinople avait encore sur tous les chrétiens de l'Empire ottoman une certaine autorité effective; mais aujourd'hui, après les remous politiques des XIXe et XXe siècles, l'Église gréco-russe n'est plus une par son gouvernement extérieur et visible. Elle n'est plus constituée que d'Églises particulières indépendantes, qu'aucune autorité effective ne peut maintenir en communion permanente. En bref, l'Église orientale n'a pas *par elle-même* l'unité; elle dépend du pouvoir civil.

L'unité de foi se réduit de plus en plus à un minimum. En principe l'accord se fait sur le symbole de Nicée-Constantinople et les définitions des sept premiers conciles œcuméniques. Mais il faut compter avec certains divergences locales, l'Église ne possédant pas d'autorité infaillible pour formuler la règle de foi. De là un grand nombre de variations de la part non seulement de théologiens particuliers, mais encore de patriarches et d'évêques réunis en synodes; et cela, non en matière d'opinions, mais dans des questions relevant essentiellement de la doctrine : par exemple, dans les professions de foi, dans l'énoncé des conditions requises pour l'œcuménicité des conciles, dans le canon des Écritures, dans la réconciliation des hérétiques, dans la valeur à attribuer aux sacrements administrés par des « hétérodoxes », sans compter les reproches dogmatiques indûment adressés aux Latins.

L'unité de communion entre Églises orthodoxes elles-mêmes a fait défaut dès 1872. L'Église bulgare qui s'était alors séparée fut considérée par le patriarche de Constantinople comme schismatique, alors que les Églises slaves la considéraient toujours comme « une sœur irrépréhensible ». D'ailleurs, comment appeler « communion » cette agglomération d'Églises indépendantes entre elles et se multipliant en fonction de la multiplication des pouvoirs politiques dont elles dépendent? Cf. M. Jugie, *Theologia dogmatica christianorum orientalium*, t. IV, Paris, 1931, p. 206-278; 537-539.

Dans ces conditions, on comprend que l'archiprêtre russe Sidoreskij ait pu donner à W. Palmer encore anglican cette piètre défense : « Nous n'avons aucun besoin d'examiner la question de l'Église une et visible; nous n'y pensons jamais! Jamais les circonstances ne nous ont forcés d'étudier ce problème par rapport à l'Occident. Notre Église n'a pas l'orgueil du clergé occidental; elle n'a pas acquis sa puissance mondiale et ne s'est pas laissé dégrader ni corrompre. » Cité par S. Tyszkiewicz, *La mission de William Palmer*, dans les *Études*, 5 juillet 1913, p. 57.

V. La théologie protestante. — Avec toute la tradition de l'Église primitive, les protestants enseignent que l'Église doit être *une :* le symbole de Nicée et celui d'Athanase qu'ils acceptent leur commandent cette attitude. Mais en quoi consiste l'unité? C'est là que s'affirment les divergences.

1° *Les luthériens.* — Les luthériens commencent par compliquer la difficulté en parlant de l'Église *invisible :* ancienne erreur des donatistes, renouvelée par les hussites, cf. Denz.-Bannw., n. 627, 629, 631 sq. La *Confession d'Augsbourg* (1530), a. 7, définit l'Église : « l'assemblée des saints, dans laquelle l'Évangile est enseigné correctement et les sacrements correctement administrés. » Müller-Kolde, *Symbolische Bücher*, 1907, p. 40. Toutefois, l'art. 8 contient cet aveu : « Bien que l'Église soit à proprement parler l'assemblée des saints et des vrais croyants, cependant parce qu'elle renferme aussi en cette vie bien des hypocrites et des méchants, il est permis de se servir des sacrements administrés par ces mauvais ministres. » Id., *ibid. L'Apologie de la Confession* affirme que les deux articles ont été joints, pour qu'on n'estimât pas, déclare Mélanchthon, « que nous séparions les méchants et les hypocrites de la société extérieure de l'Église ». Ils sont donc membres de l'Église, mais considérée par l'extérieur de ses signes. Mais « l'Église est principalement la société de la foi et de l'Esprit-Saint dans les cœurs des hommes... C'est cette Église qui seule est le corps du Christ... Les impies ne sont pas la sainte Église ». *Ibid.*, p. 152.

A la société théoriquement invisible, indivisible et universelle *(cœtus vocatorum)* correspond donc, suivant les temps et les lieux, une société qui, pour n'être pas aussi tangible que « le royaume de Rome ou la république de Venise » (Bellarmin) n'en est pas moins *empirique* dans une certaine mesure. Pour Luther et les luthériens, les marques empiriques de l'Église sont l'administration des sacrements, la prédication de l'Évangile, le baptême.

C'est sur ces points que devra s'affirmer l'unité de l'Église : « Ils enseignent, dit la *Confession*, a. 7, que l'unique sainte Église doit durer perpétuellement... La véritable unité de l'Église est suffisamment garantie là où le saint Évangile est enseigné et les sacrements correctement administrés. » Müller-Kolde, *op. cit.*, p. 40. Voir *Apologie*, a. 7, n. 30, 33, p. 158, 159. Le *grand catéchisme* de Luther s'exprime ainsi : « Je crois à une communion formée des seuls hommes sanctifiés, rassemblés par le Saint-Esprit sous un seul chef, le Christ, dans l'unité de la même foi, des mêmes sentiments, de la même doctrine, unanimes dans l'amour, d'accord en tout, sans sectes ni schismes. » *Werke*, éd. de Weimar, t. XXX (1), p. 189.

Vagues à souhait, ces formules semblaient pouvoir être acceptées de toute confession se réclamant du protestantisme. Et cependant la discorde doctrinale s'affirma au fur et à mesure que se multipliaient les sectes. Il fallut recourir aux formules de « concorde ». Déjà en 1529, le colloque de Marbourg marque une première nécessité d'entente entre luthériens et zwingliens; en 1536, à Wittenberg, un compromis est signé entre les mêmes partenaires à propos de l'eucharistie; en 1549, Calvin et Bullinger signent le *Consensus Tigurinus*. Puis viennent les formules de concorde proprement dites de 1567, 1570, 1573 (Souabe), 1574 (Souabe-Saxe). De « toutes les controverses théologiques et ecclésiastiques qui, dans la seconde moitié du XVIe siècle, assombrissent le visage du protestantisme » (Müller-Kolde, *op. cit.*, p. LXXIII), naît, le 28 mai 1576, la *Solida declaratio*, formule de concorde reçue par les deux tiers environ des partisans de la *Confession d'Augsbourg*. Müller-Kolde, p. 568, 572. En 1577, le livre de Berg (Martin Chemnitz et Nicolas Selnecker) est accepté comme formulaire de concorde. Cf. Janssen, *L'Allemagne et la Réforme*, tr. fr., t. IV, p. 526-527; cf. t. III, p. 391. Par une sorte de réaction, Georges Calliste († 1656), voudra retenir, comme unique touche de l'orthodoxie, le consentement des cinq premiers siècles. Enfin plus près de nous, la fusion imposée aux luthériens et aux réformés de Prusse par Frédéric-Guillaume III établit en 1817 une Église évangélique unie.

2° *Les calvinistes.* — Pour Calvin, comme pour Luther, « l'Escriture saincte parle de l'Eglise en deux sortes ». Il y a d'abord l'Église invisible « en laquelle nuls ne sont compris sinon ceux qui par la grâce d'adoption sont enfans de Dieu, et par la sanctification de son Esprit sont vrays membres de Jesus Christ ». Et « il nous est necessaire de croire l'Eglise invisible à nous et cogneue à un seul Dieu ». Mais il y a aussi l'Église visible : « toute la multitude des hommes, laquelle estant esparse en diverses regions du monde, fait une mesme profession d'honnorer Dieu et Jesus Christ, a le baptesme pour tesmoignage de sa foy; en participant à la Cene proteste d'avoir unité en doctrine et en charité; est consentante à la parolle de Dieu, et de laquelle elle veut garder la predication». Il faut nous maintenir dans la communion de cette Église visible, bien qu'elle contienne « plusieurs hypocrites meslez avec les bons qui n'ont rien de Jesus Christ fors que le titre et l'apparence ». *Institution de la religion chretienne*, l. IV, c. I, n. 7.

La notion d'une Église invisible se retrouve équivalemment dans le catéchisme de l'Église de Genève (1513), p. 125, qui présente l'Église comme la société des prédestinés; et formellement dans la plupart des confessions calvinistes, par exemple, écossaise (1550), irlandaise (1615), et dans la profession de foi de l'Église évangélique de Genève (1848), a. 15. Cf. Karl Müller, *Die Bekenntnisschriften der reformierten Kirche*, Gutersloh, 1903, p. 256, 531-535, 906. Une telle conception entraîne fatalement la conclusion qu'il n'y a pas d'autre gouvernement d'autorité décisive dans l'Église que celui de l'Esprit-Saint agissant directement sur les âmes : c'est la doctrine du sacerdoce universel, en faveur duquel on insiste sur I Pet., II, 9. Toutefois l'Église, même invisible, doit se manifester par des signes extérieurs. Après Luther, Calvin l'admet : « Partout où nous voyons la parolle de Dieu estre purement preschée et racontée, les sacrements estre administrez selon l'institution du Christ, là il ne faut douter nullement qu'il n'y ait Eglise » (Éph., II, 20). *Institution*, IV, I, 9. « L'unité consiste en deux liens; assavoir qu'il y ait accord en saine doctrine et qu'il y ait charité fraternelle... La conjonction que nous devons avoir en charité depend tellement de l'unité de foy, que ceste-cy en est le fondement, la fin et la regle d'icelle. » Et Calvin d'ajouter que « l'accord en la doctrine doit se faire dans la parolle de Dieu ». *Ibid.*, IV, II, 5.

Les confessions calvinistes insistent à leur tour sur l'unité de foi nécessaire à l'Église; *unam debere esse Ecclesiam, una fide, indivisam, individuam.* Aucun désordre (ἀταξία) ne peut être introduit dans l'Église : et cependant sur des points même importants *(de rebus non levibus)* il y aura toujours des discussions et des dissentiments; mais ce sera, en fin de compte, pour illustrer la vérité. *Confessio helvetica posterior* (1562), dans K. Müller, *op. cit.*, p. 195, 197. Cf. *Confessio belgica*, a. 37 (1561), p. 243 sq.; *Conf. scotica*, a. 16 (1560), p. 256; *Conf. hungarica*, a. 5 (2) (1562), p. 426.

3° *L'unité par les articles fondamentaux.* — Sur la théorie des articles fondamentaux, dont Jurieu s'est fait le principal protagoniste, voir t. I, col. 2025 sq. On a indiqué, *ibid.* col. 2029 sq., comment ces articles, non seulement ne suffisent pas à constituer l'unité de l'Église, mais la détruisent en réalité. On s'étonne qu'au XIXe siècle des théologiens protestants aient pu encore y recourir pour justifier leur conception de l'unité de l'Église. Cf. F. Jalaguier, *De l'Église*, 1899, p. 264-279. Sur les articles fondamentaux et l'unité de l'Église, voir également Y. de la Brière, art. *Église*, du *Dict. apol. de la foi catholique*, t. I, col. 1272 sq.

4° *Les tentatives d'union.* — Au fur et à mesure que les sectes se multiplièrent chez les protestants, l'unité de foi s'avéra impossible. Aux meilleurs esprits, c'est le retour à l'unité catholique qui parut la seule solution pratique.

1. *Au XVIIe siècle.* — Les tentatives d'union ont été indiquées ici aux art. BOSSUET, t. II, col. 1066; LEIBNIZ, t. IX, col. 189-194 et MOLANUS, t. X, col. 2082. Voir, à ce sujet, dans les *Œuvres* de Bossuet, la correspondance de l'évêque de Meaux et de Leibniz, ainsi que les documents relatifs au « projet de réunion des protestants d'Allemagne à l'Église catholique ». Quatre documents sont importants : les règles proposées par les théologiens de Hanovre; le projet de l'abbé Molanus de Lokkum; le sentiment de Bossuet; l'ouvrage composé sur ce sujet par Bossuet à la demande de Clément XI, *De professoribus confessionis augustanæ ad repetendam unitatem catholicam disponendis.* Bien que cet effort d'ensemble n'ait pas abouti, on y constate, de part et d'autre, une réelle volonté de résoudre les difficultés pendantes par le seul moyen efficace, le retour à l'unité de la foi. On consultera aussi A. Räss, *Die Konvertiten seit der Reformation, nach ihrem Leben und aus ihren Schriften dargestellt*, Fribourg-en-B., 1866-1880, 13 vol.

Par contre, certains auteurs exercent leur influence en un sens opposé : William Chillingworth († 1644), Th. Hobbes († 1679) et J. Locke († 1704) élargissent les bases de l'unité chrétienne. Deux choses suffisent : 1. croire en Dieu, créateur et provident; en Jésus-Christ, Messie, destiné par Dieu de toute éternité au salut de l'humanité; 2. chercher, chacun selon sa possibilité, à trouver dans la sainte Écriture seule la règle de la foi. Chillingworth, *La religion protestante, voie sûre du salut* (tr. fr.); Hobbes, *De civitate christiana*, t. II, c. XXXIX, XLII; *De cive*, tit. *De religione*, c. XVIII; J. Locke, *Le christianisme raisonnable*, tr. fr., t. I, c. IV, V, VI; t. II, *passim*. Un peu plus tard, Bayle se fera l'apôtre de l'indifférentisme en matière religieuse : toutes les religions sont bonnes; est chrétien quiconque obéit à sa conscience. *Commentaire philosophique sur les paroles de Jésus-Christ : « Contrains-les d'entrer », où l'on prouve qu'il n'y a rien de plus abominable que de faire des conversions par contrainte* (1686).

Du côté de l'anglicanisme, il y eut, au XVIIe et XVIIIe siècle des pourparlers entamés avec des catholiques sans mandat, en vue de se rapprocher de l'Église romaine. Signalons les négociations officieuses entre dom Léandre de Saint-Martin et quelques personnages de la cour de Charles Ier. Les négociations reprirent, sous une forme un peu plus précise, sous Georges Ier, entre Wake, archevêque de Cantorbéry et Ellies du Pin. Wake avait été chapelain du vicomte Preston, envoyé extraordinaire à la cour de France et, à l'*Exposition de la doctrine catholique* de Bossuet, avait répondu par une *Exposition de la doctrine de l'Église d'Angleterre.* La controverse eut l'avantage d'amener les catholiques à établir avec plus de certitude l'invalidité des ordinations anglicanes. Voir le *Mémoire* de Renaudot (1695), *sur la confirmation et l'ordination que l'on reçoit dans l'Église anglicane.* La correspondance Wake-Du Pin fut sans résultat pratique. Les efforts que tenta, de son côté, un abbé Patrick Piers de Girardin, pour provoquer une décision de la Sorbonne sur la réunion des deux Églises, aboutit à la rédaction, par un comité de théologiens, d'un *Commonitorium* où, des 39 articles, 23 sont acceptés, les autres soumis à des modifications. Du Pin mourut en 1719. Son œuvre de conciliation fut reprise par Pierre-François le Courayer (1729), qui échangea avec Wake une correspondance considérable, laquelle aboutit, en 1723, à la publication d'une *Dissertation sur la validité des ordinations anglicanes.* Un peu plus tard, Le Courayer publia une *Défense* de sa dissertation, mais ne parvint à contenter ni les anglicans, ni les catholiques. Condamné par les évêques français, Le Courayer refusa de se soumettre, passa la Manche, se fit protestant. Cf. G. Coolen, *L'Anglicanisme d'aujourd'hui*, Paris, 1932, p. 101-104.

2. *Au XIXe siècle.* — L'initiative d'une union à Rome fut reprise au XIXe siècle, en Angleterre, par le mouvement d'Oxford. Voir ici t. XI, col. 1675 sq. La *via media* qui avait d'abord tant souri à Newman, voir t. XI, col. 332 (maintien des vérités enseignées par la tradition ancienne et rejet des doctrines considérées comme des innovations) devait s'avérer inefficace pour réaliser l'unité. Elle se heurtait d'ailleurs aux intrusions de l'État. L'unité de doctrine conçue à la façon de la *Branch Theory* de Pusey (dans *l'Eirenikon*, 1865) et des ritualistes (les trois branches catholiques d'un même christianisme : anglo-catholique, catholique-latin, grec-catholique) et propagée surtout par William Palmer ne devait pas avoir plus de succès. Voir PUSÉYISME, t. XIII, col. 1384 sq. L'*Eirenikon* n'obtint pas — cela va de soi — l'adhésion romaine, divisa les catholiques anglais et excita contre Pusey les attaques des protestants. Les tentatives de retour collectif à l'unité par l'*Association for the Promotion of the Union of Christendom* de Philippe de Lisle, avec le journal *The Union*, échouèrent, elles aussi, parce qu'elles n'apportaient pas le retour complet à l'unité de la foi. *Art. cit.*, col. 1384. L'association fut d'ailleurs interdite par Pie IX (16 septembre 1864, 8 novembre 1865), Denz.-Bannw., n. 1685. Les démarches entreprises par W. Palmer, avant sa conversion au catholicisme, auprès des chefs de l'Église orthodoxe n'eurent pas plus de succès. Cf. Stan. Tyszkiewicz, *La mission de W. Palmer*, dans *Études*, 1913 (t. CXXXVI, p. 43-63, 190-210, 329-343); M. d'Herbigny, *Anglicans et orthodoxes*, dans *Études*, octobre 1920, p. 13 sq. Catholiques et orthodoxes exigeaient des anglicans la profession intégrale de la foi et contestaient la validité de leurs ordinations. D'autres anglicans cherchèrent donc une nouvelle voie pour réaliser l'union chrétienne tant désirée. Les uns, comme Lee et Mossmann, baptisés (sous condition), ordonnés et sacrés évêques secrètement, ordonnèrent et consacrèrent d'autres ecclésiastiques (sous le sceau de la confession), afin de préparer ainsi l'union plus facilement; ils fondèrent l'*Order of corporate reunion.* Cf. Thureau-Dangin, *La renaissance catholique en Angleterre au XIXe siècle*, Paris, 1906, t. III, p. 53 sq.; G. Coolen, *op. cit.*, p. 104. D'autres s'efforcèrent de préparer l'union par la fondation d'ordres religieux sur le plan des ordres catholiques (monastère de Caldey). Cf. *Questions actuelles*, t. CXV, p. 417-435, 450-467. Ces deux mouvements aboutirent à des conversions isolées, mais la réunion en bloc des anglo-catholiques restait encore sans solution. On trouve à PUSÉYISME, col. 1406 sq., le détail du mouvement lancé en 1894 par lord Halifax et poursuivi aux conférences de Malines (1921-1925). Ce qui empêcha le mouvement d'aboutir, outre les difficultés de doctrine et de discipline qu'il ne faut pas minimiser, c'est surtout, comme on l'a dit, col. 1414, « le défaut d'autorité » dans l'Église anglicane. Cf. PROTESTANTISME, col. 897-900.

3. *L'œcuménisme chrétien.* — Les tentatives de rapprochement avec l'Église catholique, dont les conversations de Malines avaient paru caresser l'espoir, se sont évanouies. Les protestants cherchent désormais l'union dans le sens de l' « œcuménisme ». Mais l'œcuménisme suppose un minimum d'unité réelle; et c'est là précisément la difficulté presque insurmontable dont on retrouve l'aveu, à peine déguisé, dans toutes les études ou tous les rapports consacrés par nos frères séparés au problème de l'unité chrétienne. Les divisions doctrinales sont si considérables chez les protestants! Déjà, en 1890, dans son *Essai de théologie systématique*, Neufchâtel, Grétillat faisait valoir que le Christ n'avait tracé de l'Église que les lignes maîtresses, et qu'en conséquence l'union devait être conçue sur des bases très larges. Quelles que soient les déviations doctrinales ou morales d'une confession, dès lors qu'elle considère le Christ comme le Sauveur de l'humanité déchue, c'est assez pour l'admettre dans la communion de l'Église universelle, P. 460-461. Quelle règle doctrinale d'ailleurs pourrait-on imposer à une société spirituelle « qui dispose des forces propres à l'esprit » (Harnack, *Essence du christianisme*, tr. fr., Paris, 1902, p. 287)? Sur les divisions entre protestants, voir Bricout, *Religions et Églises*, dans la *Revue du clergé français*, t. XLIII, 1905, p. 115 sq.; *Les Églises réformées de France, scissions récentes, ibid.*, t. LIII, 1908, p. 156, 286; A. Dossat, *La crise doctrinale du protestantisme français*, dans la *Revue augustinienne*, 15 décembre 1908; cf. *Questions actuelles*, 19 décembre 1908.

La position du protestantisme libéral n'est pas susceptible d'amener plus de clarté dans le problème. L'unité n'est plus qu'une forme de pensée ou de constitution imposée par une autorité transcendante à l'homme : Il faut briser ce moule.

La « catholicité nouvelle » reconnaîtra l'autorité divine de l'Église, de la Bible et de la Raison en une synthèse plus haute et plus éclairée. Et l'on verra beaucoup mieux que le miracle de l'Évangile, c'est de n'en être pas un. Le trésor de la Réformation, quand on cesse de l'apprécier en termes de doctrine, est restauré : c'est la réforme des institutions religieuses au nom d'un humanisme tourné vers l'avenir; ce sont les libertés de conscience et d'opinion, la reconnaissance des Églises nationales, la démocratisation du gouvernement ecclésiastique, la suppression des éléments superstitieux dans le culte privé et public; c'est l'accent mis sur la responsabilité personnelle de la religion et de la vie morale. André Bouvier, *L'unité du protestantisme*, Lausanne, 1925, p. 62.

On voit de quelle unité vague il s'agit, s'accommodant du rationalisme et du modernisme le plus radical. Peu importent les divergences doctrinales et la multiplicité des sectes : divergences et multiplicité ne doivent pas être considérées comme « divisives »,

mais comme « distributives ». Ainsi l'unité religieuse sera l'union des éléments les plus divers considérés comme autant de manifestations de l'expérience de la vie chrétienne dans la liberté et l'indépendance. C'est aussi l'impression qui ressort du petit volume de W. Monod, *Le protestantisme*, Paris, 1930. Des auteurs courageux n'ont pas manqué de montrer quel danger faisait courir à la religion un tel excès de liberté : danger tout particulièrement signalé par M. Bœgner, *L'Église*, Paris, 1932, p. 91-92, sans toutefois que le protestantisme le plus orthodoxe puisse trouver en lui-même de quoi y parer. Voir *Ami du clergé*, 1930, p. 233 sq.; 1932, p. 388.

Ceux des anglicans qui avaient caressé l'espoir d'un rapprochement avec Rome et qui constatèrent que Rome ne pouvait payer ce rapprochement du prix de ses dogmes et de sa constitution divine, se sont tournés d'eux-mêmes vers l'œcuménisme chrétien : le 2 octobre 1929, au synode de l'Église d'Écosse, où il représentait lui-même l'Angleterre, lord Davidson, archevêque de Cantorbéry, déclarait : « Nous avons longtemps cherché l'unité de l'Église en nous tournant vers le catholicisme romain. Maintenant, c'est fini. Nous nous tournerons, à l'avenir, vers nos frères protestants. »

Dès 1877, des concentrations protestantes entre presbytériens réformés, luthériens, méthodistes, baptistes, congrégationalistes, préparent les voies à un œcuménisme chrétien. D'autres rapprochements interconfessionnels marquent une nouvelle étape importante : Frères protestants de France (1905), de Suisse, de Tchécoslovaquie; le *Federal council* américain (1908); l'union des Églises du Canada (*United Church of Canada*, 1924-1925; combinaison des méthodistes, congrégationalistes, presbytériens), de l'Inde (*South Indian United Church*, 1908, union des communautés réformées, congrégationalistes, luthériennes), etc. Il faut également citer les conférences de Lambeth (juillet 1914 et surtout juillet-août 1920) qui acceptent, pour la communion et la prédication, le concours des ministres non épiscopaliens ordonnés, tout en les excluant de la célébration des saints mystères. Cf. d'Herbigny, *Theologica de Ecclesia*, Paris, 1921, t. II, p. 36, note. La conférence d'Édimbourg (1910) marque une étape importante et l'évêque Brent, de l'Église épiscopalienne des États-Unis, y fit admettre le problème de l'unification des Églises elles-mêmes. Voir, dans *En marche vers l'unité chrétienne*, tiré à part des *Cahiers du Christianisme social*, janvier-février 1937, l'article de H. Clavier, *L'Œcuménisme, coup d'œil sur son histoire*, p. 17-20.

Ces premières suggestions donnèrent lieu, chez les protestants, au mouvement *for Faith and Order* (pour la foi et la constitution) et au mouvement *for Life and Work* (pour la vie et l'action), le premier plus orthodoxe et cherchant à réagir contre l'émiettement progressif des dogmes et des institutions authentiquement évangéliques, le second, abandonnant les formes religieuses traditionnelles pour marquer à la religion un but d'action pratique, dans lequel les confessions, malgré leurs divergences même dogmatiques peuvent trouver un terrain d'entente. Voir Ch. Journet, *L'union des Églises*, Paris, 1927, p. 56-63.

Le mouvement *Life and Work* eut pour initiateur le primat de l'Église luthérienne de Suède, Nathan Söderblom, archevêque d'Upsal. Mouvement d'union sur le terrain pratique, il avait été inauguré en 1895, au congrès de Waldstena, en prenant comme base le « Quadrilatère » de Lambeth, déjà formulé en 1886 : la Bible comme règle de foi, le *credo* des apôtres et le *credo* de Nicée, le baptême et l'eucharistie comme sacrements obligatoires, l'épiscopat historique comme fondement de l'ordre ecclésiastique. Préparé de longue main, le « concile du christianisme pratique » se réunit à Stockholm du 19 au 30 août 1925, se proposant de réaliser l'unité « au point de vue moral, social, politique et international, évitant de se placer sur le terrain spéculatif de la foi ». Le vœu final fut « que Pierre (le catholicisme romain) ne tardât pas davantage à se joindre à Jean (l'orthodoxie) et à Paul (le protestantisme) ». H. Clavier, *art. cit.*, p. 22. Sur le mouvement de Stockholm, voir aussi Henri Monnier, *Vers l'union des Églises*, Paris, 1926; Élie Gounelle, *La conférence du christianisme pratique*, Stockholm, 19-29 août 1925, Saint-Étienne, 1926. Cf. G. Coolen, *op. cit.*, p. 99-101.

Le mouvement *Faith and Order*, qui prit naissance à la conférence d'Édimbourg en 1910, devait s'affirmer, en 1927, à la conférence de Lausanne. Ce « concile » auquel naturellement les catholiques avaient refusé de prendre part, mais où des orthodoxes vinrent siéger, s'ouvrit, le 3 août 1927 dans la cathédrale de Lausanne. Il était présidé par l'évêque Brent. Les problèmes agités concernaient l'unité de l'Église dans la doctrine. Rien d'étonnant que, dans un pareil mélange d'anglo-catholiques, de luthériens, de calvinistes, d'orthodoxes, l'entente n'ait pas pu se faire. Les évêques orientaux posèrent en principe que l'union n'était possible que sur la base de l'unité de foi et de l'acceptation des sept conciles œcuméniques et de la catholicité des huit premiers siècles. G. Coolen, *op. cit.*, p. 101. Voir aussi H. Clavier, *art. cit.*, p. 24-26. Les documents élaborés à Lausanne devaient être repris, pour le même objet, en août 1937 à la conférence universelle projetée à Édimbourg. Cf. Ch. Merle d'Aubigné, *Le mouvement de « Foi et Constitution » et la conférence d'Édimbourg*, dans le recueil précité, p. 28 sq.

Ces désirs d'unité se traduisirent pratiquement par une union plus intime entre les missions protestantes, réalisée à la Conférence missionnaire de Jérusalem de 1928. Voir *Pour la conquête du monde*, supplément au *Journal des missions évangéliques*, juin 1928.

La plupart des partisans de l'œcuménisme chrétien rejettent l'idée d'une unité conçue sur le plan d'une fédération d'Églises. Cette fédération, dit-on, « ne serait pas même possible à l'heure actuelle. Le lien fédératif suppose une communauté de vues, de sentiments et même d'intérêts qui n'existe pas encore ». Ce qu'on veut, c'est « l'unité de l'Église de Jésus-Christ, une unité spirituelle sans doute, mais s'exprimant et se réalisant dans un corps, le corps mystique du Christ, une unité « organique » et non pas une alliance humaine, une simple juxtaposition d'éléments plus ou moins disparates ». Ch. Merle d'Aubigné, *art. cit.*, p. 35. C'est la « communauté des Églises », séparées sans doute encore par bien des malentendus et des différends, « mais unies foncièrement entre elles par leur dépendance absolue à l'égard de notre divin Maître ». Id., *ibid.*

C'est cette « vaste communion de toutes les Églises chrétiennes » que le Congrès de Stockholm appelait de tous ses vœux dans son message final, n. 11. Voir H. Monnier, *op. cit.*, p. 91. Les actes officiels de la Conférence de Lausanne, version française publiée sous la direction du pasteur J. Jézéquel, apportent d'intéressantes précisions sur la façon dont les membres du congrès, soit dans des interventions particulières, soit dans les résolutions collectives, concevaient l'unité de l'Église. Tous les orateurs, avec des divergences parfois fort accentuées, réclament cette unité. Mais précisément les divergences doctrinales et disciplinaires empêchent de trouver le commun dénominateur nécessaire à l'unité réelle. Aussi le président de la VIIe commission, l'archevêque Söderblom, chargé du rapport sur l'unité, insista pour qu'on substituât

à la conception d'une Église *unique* celle d'une Église *unie*. Et ainsi l'unité de l'Église se réduira finalement à ces deux points : 1° l'union dans la vie et l'action, qui « ouvrira sûrement la voie à une unité spirituelle plus complète par la foi en Dieu et en Notre-Seigneur Jésus-Christ »; 2° l'union dans la foi et l'organisation, qui « implique l'idée d'une Église unique comprenant divers types de déclarations doctrinales et d'administration des sacrements ». Et ainsi les deux tendances se trouvaient accordées (?), dans une « unité » faite de divergences. Incohérence essentielle au protestantisme.

On pourra lire, en ce sens, le rapport de la VIIe commission, 1re rédaction, *op. cit.*, p. 454-455; 2e rédaction, p. 492-493. La première rédaction reconnaissait (n. 5) « pour toutes les communions qui s'unissent, la liberté, en ce qui concerne les interprétations diverses de la grâce sacramentelle, de l'organisation et de l'autorité du ministère ». La deuxième rédaction devait reconnaître qu' « il y a des divergences quant aux limites de la liberté d'interprétation prévue au n. 5 ». Il lui fallait également insérer une restriction des orthodoxes quant à l'enseignement formel de la « sainte tradition de l'Église », laquelle « rejette la liberté d'interprétation en ce qui concerne soit la grâce sacramentelle, soit l'organisation et l'autorité des ministres ». P. 693, note 1.

Il existe d'ailleurs un texte « officiel » de la déclaration VII relative à « l'unité de la chrétienté et les Églises actuelles ». Il fait suite aux déclarations officielles II à VI qui enregistrent le degré d'unité réalisée jusqu'ici par la Conférence dans sa conception de l'Église. Il s'exprime ainsi :

L'unité de l'Église implique une unité dans la foi et l'organisation; mais ne signifie pas « uniformité ». Elle doit pouvoir se manifester sous des formes diverses, à la condition de maintenir les réalités essentielles qui sauvegardent son unité fondamentale. Les diverses communions chrétiennes devraient apporter à la vie commune de l'Église les éléments où s'expriment les dons spéciaux qui les caractérisent. Ainsi l'on conserverait dans sa plénitude la riche variété de l'expérience chrétienne; et la liberté d'interprétation (dans les cadres de la foi traditionnelle) serait garantie.

D'autre part, il existe entre nous des divergences quant à la forme définitive que l'Église doit revêtir selon la volonté de Dieu. Les uns estiment que cette forme a été fixée par le Christ lui-même, et doit en conséquence rester immuable. Les autres pensent que l'Église, une, peut s'exprimer en des formes variées, sous la direction du Saint-Esprit; ils font place dans l'Église future à une diversité dans la doctrine, dans le culte, et dans l'organisation ecclésiastique. Certains admettent, enfin, une diversité dans le culte et l'organisation, mais non dans la doctrine.

Cette différence d'idéal affecte les vues qu'on se forme des moyens à employer pour atteindre le but. Les uns resserrent, plus que les autres, les limites concédées aux divergences légitimes dans les questions de dogme ou d'organisation ecclésiastique. Cependant l'on est généralement d'accord pour affirmer qu'il faut quelque unité de foi et de pratique, et, en même temps, quelque liberté d'interprétation en ce qui regarde la nature de la grâce sacramentelle, la forme et l'autorité du ministère. *Op. cit.* p. 539-540.

On pense bien que l'Église orthodoxe ne pouvait admettre ces conclusions. Voici sa déclaration officielle :

Les représentants de l'Église orthodoxe posent les limites suivantes à l'acceptation de la diversité dans les questions de foi et d'organisation :

a) Les formules qui énoncent cette foi et cette organisation doivent être maintenues, pour autant qu'elles ont été fixées par les Synodes œcuméniques.

b) La liberté d'interprétation relève de l'Église tout entière et non de ses diverses sections ou d'individualités.

c) Ils ne peuvent admettre qu'il puisse y avoir une certaine liberté d'interprétation, quant à la nature de la grâce contenue dans les sacrements, et quant à la forme et à l'autorité du ministère.

d) Ils n'admettent de différences dans le culte que pour autant qu'elles ne s'éloignent pas de la base doctrinale commune, par laquelle est fondé le « Saint Service » qui nous a été transmis depuis le temps des apôtres. P. 544.

Depuis Lausanne et Stockholm et la conférence de Jérusalem, le mouvement œcuménique chrétien non catholique s'est continué. En 1937, Oxford fut une suite de Stockholm, et Édimbourg, « la réplique de Lausanne, avec moins d'optimisme et plus de travail préparatoire. On discuta d'abord dans le cadre de commissions plus ou moins restreintes, puis en séances plénières, sur la grâce, l'Église et la parole de Dieu, le ministère et les sacrements. On réalisa un accord assez général sur la première question, relatif sur la deuxième; on échoua, comme il fallait s'y attendre, sur la troisième ». André Paul, *L'Évolution de l'œcuménisme*, dans *Foi et Vie*, 1946, p. 774.

On voit par là que la question de l'unité reste posée et non résolue : elle ne saurait avoir d'autre solution que la solution catholique. Pour reprendre ici « le témoignage d'un luthérien », « il ne peut y avoir et n'y a, en matière de religion, qu'une seule vérité unique, en dehors de laquelle tout est erreur. Jésus n'a pas donné à ses disciples le droit d'interpréter Ses Sacrements et Ses Paroles, chacun à sa guise, et il n'est point indifférent, par exemple, que le Christ soit ou non présent de corps dans les espèces de la sainte communion, de même que la rémission des péchés dans l'absolution est ou n'est pas effective, sans que l'Église chrétienne puisse enseigner indifféremment l'un ou l'autre. L'un est vrai, l'autre est faux : Dieu est ce qu'Il est, veut ce qu'Il veut ». A. Greiner, dans *Protestantisme français*, Paris, 1945, p. 427-428.

VI. Conclusion : l'argument de l'unité de l'Église présenté a la lumière des enseignements du magistère et des faits. — 1° *Principes posés par le magistère touchant l'unité de l'Église.* — 1. *Les documents.* — L'unité de l'Église est affirmée dans les symboles : symbole de Nicée-Constantinople, Denz.-Bannw., n. 86; cf. n. 994; d'Épiphane, *ibid.*, n. 14. Pélage II rappelle ce dogme aux schismatiques d'Istrie, *ibid.*, n. 246. On le retrouve inséré dans la profession de foi de saint Léon IX, *ibid.*, n. 347; dans celle qu'Innocent III imposa aux vaudois, *ibid.*, n. 423; dans le canon *Firmiter credimus* du IVe concile du Latran, *ibid.*, n. 430. L'union avec les Églises orientales ne pouvait pas ne pas en faire mention explicite; cf. *Profession de foi de Michel Paléologue*, du IIe concile de Lyon, *ibid.*, n. 464; *Décret pour les Grecs* du concile de Florence, *ibid.*, n. 694; *Décret pour les jacobites*, *ibid.*, n. 714; et, équivalemment, profession de foi imposée aux maronites par Benoît XIV, *ibid.*, n. 1473. Cette unité, Boniface VIII la rappelle au début de la bulle *Unam sanctam*, *ibid.*, n. 468. L'unité monarchique de l'Église est affirmée par Pie VI dans sa condamnation du fébronianisme, *ibid.*, n. 1500. Plus récemment encore, les tentatives anglicanes et protestantes pour substituer à l'unité l'union ont provoqué diverses réactions du Saint-Siège : sous Pie IX, l'encyclique du Saint-Office *Apostolicæ Sedis*, 16 septembre 1864, *ibid.*, n. 1685 1686; et la lettre *Quod vos*, 8 novembre 1865. *Acta apostolicæ Sedis*, t. XI, 1919, p. 310 sq., condamnant la *Branch theory;* de Léon XIII, l'encyclique *Satis cognitum*, 20 janvier 1896, Denz.-Bannw., n. 1954-1956; sous Benoît XV, le décret *De participatione catholicorum societati ad procurandam christianitatis unitatem*, dans *Acta apostolicæ Sedis*, t. XI, 1919, p. 309; sous Pie XI, Décret *De conventibus ad procurandam omnium christianorum unitatem*, 8 juillet

1927, Denz.-Bannw., n. 2199; du même pape, l'encyclique *Mortalium animos*, 6 janvier 1928, dans *Acta apostolicæ Sedis*, 1928, p. 13, 18.

Le concile du Vatican avait préparé toute une déclaration dogmatique sur l'unité de l'Église :

Si quis dixerit veram Ecclesiam non esse unum in se corpus, sed ex variis dissitisque christiani nominis societatibus constare per easque diffusam esse; aut varias societates ab invicem fidei professione dissidentes atque communione sejunctas, tanquam membra vel partes unam et universalem constituere Christi Ecclesaim, A. S. *Collectio Lacensis*, t. vii, col. 577 *a*.	Si quelqu'un dit que la véritable Église n'est pas un corps un en soi, mais qu'elle est constituée des diverses sociétés dites chrétiennes dispersées dans le monde et qu'elle est ainsi répandue par elles; ou que les diverses sociétés, en divergences entre elles par leur profession de foi et séparées de communion, constituent l'Église du Christ, une et universelle, en tant qu'elles en sont les membres ou les parties, qu'il soit anathème.

2. *Commentaire des documents.* — Nous suivrons dans ce commentaire les chapitres dogmatiques préparés par les théologiens du concile du Vatican.

a) L'Église corps mystique du Christ (c. i, col. 567 *d*). — L'Église continue le Christ, dont elle est le corps mystique. Tous les hommes, terrestres et charnels, revêtant l'homme nouveau, « créé selon Dieu dans une justice et une sainteté véritables » (Eph., iv, 24), forment un corps mystique dont le Christ est la Tête ou le Chef.

Pour réaliser l'union du corps mystique, le Christ Notre-Seigneur a institué le bain sacré de la régénération et du renouvellement. Par lui, les hommes... redeviennent membres les uns des autres, selon l'enseignement de saint Paul (Eph., iv; I Cor., xii). Unis à leur chef divin par la foi, l'espérance et la charité, tous sont vivifiés par son unique Esprit, et reçoivent en abondance les dons de la grâce et des charismes célestes.

On retrouve ici un écho de l'enseignement du concile de Florence sur le baptême, décret *pro Armenis*, Denz.-Bannw., n. 696, et du concile de Trente, sess. xiv, *De sacr. pænit.*, c. ii, *ibid.*, n. 895.

b) L'Église, fondée sous forme de société (c. ii, col. 568 *a*). — Sans doute, la religion du Christ est avant tout affaire de vie intérieure et personne ne nie qu'il y ait un lien invisible entre toutes les âmes qui acceptent le message du Christ et y conforment leur vie. Mais la nature de l'homme l'incite à vivre en société; aussi la religion de l'homme serait imparfaite si elle n'était aussi une religion sociale. Mais il faut avant tout chercher quelle fut la volonté du Christ en fondant l'Église, et cette volonté apparaît très nettement dans l'Évangile.

Le Christ n'a pas voulu que les « vrais adorateurs » adorassent le Père « en Esprit et en vérité » chacun pour leur propre compte, sans être unis par aucun lien social. Il a voulu, au contraire, que sa religion fût rattachée à la société fondée par lui, au point qu'elle lui fût entièrement identifiée et comme concrétisée en elle, de telle sorte qu'en dehors de cette société, il n'y eût aucune vraie religion chrétienne.

c) L'Église est une société vraie, parfaite, spirituelle et surnaturelle (c. iii, col. 568 *a*). — Certains ont voulu voir dans l'Église un groupement organisé par les hommes eux-mêmes. Mais non : sa constitution et son organisation viennent de son divin fondateur : société vraie, elle est à la fois parfaite, spirituelle et surnaturelle :

Elle n'est ni un membre ni une partie d'une autre société quelconque et elle ne doit être confondue ni mêlée avec aucune autre; mais elle est parfaite en elle-même; à ce point que, tout en se distinguant de toutes les sociétés humaines, elles est pourtant souverainement supérieure à toutes... C'est au sein de l'Église que l'Esprit-Saint comble les hommes de ces biens et de ces richesses (surnaturelles); c'est en elle qu'il les groupe, dans l'unité par les liens de la charité : concluons donc que l'Église elle-même est une société spirituelle et d'un ordre tout à fait surnaturel.

d) Ce c. iii appelait une précision : si l'Église est une société spirituelle et surnaturelle, ne faut-il pas en conclure qu'elle est invisible et que ses membres ne sont unis entre eux que par des liens intérieurs et invisibles? Conclusion déjà condamnée à Constance contre Wicleff et Hus, Denz.-Bannw., n. 595, 656; à Trente, indirectement, contre Luther, *ibid.*, n. 838; par Clément XI réprouvant les prop. 72-78 de Quesnel, *ibid.*, n. 1422-1428; par Pie VI rejetant la prop. 15 du synode janséniste de Pistoie, *ibid.*, 1515. Le c. iv du projet (col. 568 *cd*) précise parfaitement la doctrine catholique sur ce point et prépare le c. v, où la question de l'unité de l'Église est directement abordée.

A Dieu ne plaise cependant que l'on croie que les membres de l'Église ne sont unis que par des liens tout intérieurs et invisibles et qu'ils constituent par conséquent une société cachée et absolument invisible. Au contraire, la sagesse et la puissance éternelle de Dieu ont disposé les choses de manière qu'aux liens spirituels et invisibles qui, par l'Esprit-Saint, rattachent les fidèles à la tête suprême et invisible de l'Église, correspondissent des liens extérieurs et visibles...

De là un *magistère visible*, chargé de proposer aux fidèles les vérités...; un *ministère visible*, ayant mission d'organiser publiquement l'usage des mystères divins et leur célébration...; un *gouvernement visible*, qui ordonne l'union des membres de l'Église entre eux et qui dispose et dirige toute la vie extérieure et publique des fidèles. De là, enfin, le *corps visible de l'Église entière*, auquel appartiennent non seulement les justes et les prédestinés, mais même les pécheurs, pourvu qu'ils soient unis dans la profession d'une même foi et la même communion.

Il est facile désormais d'établir en quoi consiste l'unité de l'Église. C'est l'objet du chapitre suivant.

e) L'unité visible de l'Église (c. v, col. 569).

Puisque l'Église véritable du Christ est telle, nous déclarons que cette société visible et manifeste est précisément cette Église objet des promesses et des miséricordes divines, que Jésus a voulu distinguer des autres et orner de tant de prérogatives et de privilèges. A cette Église, il a donné une constitution à ce point déterminée, qu'aucune société séparée de l'unité de foi et de l'union à ce corps ne puisse en aucune manière être appelée une partie ou un membre de la véritable Église. Celle-ci n'est donc pas répandue ni dispersée parmi les diverses confessions qui se réclament du nom du Christ; mais elle est toute ramassée en un, dans une parfaite cohésion. Elle offre aux regards, dans son évidente unité, un corps indivis et indivisible, qui est le corps mystique du Christ (dont parle l'Apôtre, Eph., iv, 4-6).

Deux assertions doivent être spécialement relevées : *unité de la foi* et *union au corps mystique* dans une parfaite cohésion. A l'unité de la foi est nécessaire le magistère vivant de l'Église dont le schéma a parlé au c. iv. Mais ce magistère ne peut être confié au premier venu parmi le peuple chrétien. Il ne se trouve que chez « certains hommes choisis, à qui a été donnée par Dieu la faculté d'accomplir et d'administrer les divins mystères et aussi le pouvoir de commander et de gouverner ». Léon XIII, encycl. *Satis cognitum*, Denz.-Bannw., n. 1956-1959.

Néanmoins l'unité de l'Église appelle un complément. Il faut, comme le dit encore Léon XIII, un « centre de l'unité ». *Ibid.*, n. 1960. Ce centre de l'unité se situe dans la hiérarchie, à deux degrés. Tout d'abord dans la hiérarchie épiscopale, les évêques ayant reçu le pouvoir d'enseigner et de gouverner; mais ensuite et surtout dans la primauté pontificale, le corps épiscopal devant se grouper autour du successeur de Pierre et les fidèles ayant l'obligation de considérer le pape comme le premier pasteur des âmes.

L'auteur divin de l'Église, ayant décrété de lui donner l'unité de foi, de gouvernement, de communion, a choisi Pierre et ses successeurs pour établir en eux le principe et comme le centre de l'unité... Mais l'ordre des évêques ne peut être regardé comme vraiment uni à Pierre, de la façon que le Christ l'a voulu, que s'il est soumis et s'il obéit à Pierre; sans quoi il se disperse nécessairement en une multitude où règnent la confusion et le désordre. Pour conserver l'unité de foi et de communion telle qu'il la faut, ni une primauté d'honneur, ni un pouvoir de direction ne suffisent; il faut absolument une autorité véritable et en même temps souveraine, à laquelle obéisse toute la communauté...

C'est pourquoi le concile du Vatican, qui a défini la nature et la portée de la primauté du pontife romain (cf. ici, t. XIII, col. 335 sq.) n'a point introduit une opinion nouvelle, mais a affirmé l'antique et constante foi de tous les siècles. Léon XIII, *op. cit.*, Denz.-Bannw., n. 1960-1961.

3. *La variété dans l'unité.* — Est-il besoin, en terminant, de faire remarquer que l'unité de l'Église n'implique pas nécessairement en tous points l'uniformité. Même dans le dogme, l'unité n'interdit ni le progrès dans l'exposé du dogme, voir TRADITION, t. XV, col. 1341, ni la variété des systèmes théologiques, ni la liberté des opinions théologiques : « Dans les questions couramment controversées dans les écoles catholiques entre auteurs de bonne marque, chacun reste libre de suivre l'opinion qu'il estime plus vraisemblable ». Pie XI, encycl. *Studiorum ducem*, dans *Acta apostolicæ Sedis*, t. XV, p. 224.

L'unité de gouvernement n'a pas empêché non plus une certaine évolution dans l'exercice du pouvoir épiscopal et surtout du pouvoir central. Voir ici PAPE, t. XI, col. 1878 sq. L'institution des patriarcats, la tenue des conciles, l'organisation des missions, tout cela montre que le gouvernement s'exerce dans l'Église d'une manière assez souple pour s'adapter aux circonstances et aux nécessités.

C'est surtout dans l'unité de culte que la variété a pu s'affirmer légitimement d'une façon plus accentuée. Sans doute, l'unité du culte est le signe de l'unité de la foi. Sans doute, une certaine unité de culte est essentielle : l'initiation baptismale, les sacrements, la prière, le sacrifice. Mais, sur ce fond commun, que de variété dans l'expression! Saint Augustin le notait déjà et déclarait que « tout ce qui n'est pas contre la foi et les bonnes mœurs doit être regardé comme indifférent. On se conformera sur ce point à la coutume de ceux avec qui on vit ». *Epist.*, LIV, n. 2, cf. LV, n. 34-35, *P. L.*, t. XXXIII, col. 200, 220-221. C'est ainsi que Léon XIII reconnaît la légitimité des divers rites orientaux dans l'unité catholique. Encycl. *Orientalium dignitas* ou encore *Præclara gratulationis;* Pie XII, Encycl. *Orientales omnes;* cf. J. Leclercq, *La vie du Christ dans son Église*, p. 60-75.

2° *L'argument apologétique tiré de l'unité.* — L'anathématisme préparé dans le schéma sur l'unité de l'Église visait les protestants « latitudinaires » se contentant d'une unité de foi quant à quelques articles fondamentaux et les anglicans partisans de la *Branch theory* (cf. *Adnotatio 53 in primum schema constit. de Ecclesia*, coll. Lac., t. VII, col. 631); mais il n'impose aucune forme d'argumentation pour faire valoir l'unité, marque de la véritable Église, contre les confessions chrétiennes non-catholiques. Dans sa thèse sur *Les notes de l'Église*, M. Thils rappelle qu'on a le plus fréquemment donné à l'argument une forme *absolue*, soit négative, en déclarant qu'aucune communauté chrétienne, hormis l'Église catholique, ne possède l'unité, soit affirmative, en déclarant — ce qui revient au même — que l'Église catholique seule possède la note de l'unité. Ce procédé risque de conduire à bien des déboires en ne rendant pas suffisamment justice aux faits et aux intentions. La forme *comparative* serait peut-être plus apte à convaincre des esprits de bonne foi : montrer que l'Église catholique romaine possède l'unité à un degré notoirement supérieur à celui qui se trouve dans les autres chrétientés, et que cette unité catholique se rapproche, plus que les autres unités chrétiennes, de l'idéal voulu par Jésus-Christ.

Il ne s'agit pas d'établir que les autres Églises n'ont rien de bon, qu'elles ne possèdent à aucun degré chacune des perfections indiquées dans le symbole. Mais il faut montrer que, si l'on trouve trace, chez elles, de chacune ou de quelqu'une de ces perfections, elles y existent à un degré notoirement inférieur à celui qu'on constate dans l'Église catholique : degré notoirement inférieur et, par conséquent, insuffisant, puisqu'il ne peut exister qu'une seule véritable Église. M. Jugie, *La démonstration catholique*, dans *L'Année théologique*, 1940, p. 87.

La présentation de l'argument sous la forme comparative a été esquissée avec bonheur par le P. S. Heurtevent, dans *L'unité de l'Église du Christ*, Paris, 1930, p. 109-140. Il parle des « théories insuffisantes » sur l'unité de l'Église, pour aboutir à la doctrine catholique. Avec plus de psychologie peut-être et une réminiscence opportune du point de départ accepté jadis par Mœhler, le P. Congar, dans *Chrétiens désunis*, Paris, 1937, montre aux dissidents le chemin à parcourir pour « refaire l'unité perdue ».

C'est par *l'intérieur* qu'il faut *d'abord* comprendre l'unité de l'Église, car cette unité est

celle d'une réalité très spéciale faite d'hommes unis par une vie surnaturelle procédant de Dieu et du Christ, en une forme de vie sociétaire par laquelle est procurée et promue cette vie surnaturelle elle-même. En son être terrestre, l'Église est comme un grand sacrement où tout signifie sensiblement et procure une unité intérieure de grâce... (Ainsi) l'unique Église du Christ... est à la fois et sans séparation *societas fidei et Spiritus Sancti in cordibus* et *societas externarum rerum ac rituum* : une unité à la fois incarnée et pneumatique. D'elle, il est également vrai de dire : *Ubi Christus, ibi Ecclesia*, parce que, dès qu'il y a communication de l'Esprit du Christ, l'Église existe, et : *Ubi Petrus, ibi Ecclesia*, parce que la communion intérieure de vie est réalisée par des moyens humains, un ministère apostolique qui a lui-même, en Pierre, son critère visible d'unité (p. 108-109).

Ainsi, par le côté où l'unique Église comporte une organisation de la matière humaine pour l'incorporer dans l'unité, il lui faudra s'adapter aux divisions et aux variétés de cette matière. Très rigoureusement une, l'Église se montre ainsi généreusement diverse. La catholicité de l'Église, essentiellement qualitative, s'origine à l'unité, puisquelle vient du Christ, qui appelle tous les hommes. Le rôle de la catholicité sera donc de purifier les diversités humaines et, se les assimilant pour se les incorporer, de les faire renoncer à leur trop grand particularisme. Ainsi, en vertu des principes qui sont à la base même de la conception de l'Église une et catholique du Christ, il faut que le christianisme assimile ce qu'il assume en son unité, et cette assimilation, à quelque degré que ce soit, veut le désintéressement et la subordination de l'assimilé.

Or, l'idéologie de Stockholm quant à la notion d'œcuménisme est inadmissible : elle suppose en effet

que l'Église du Christ n'est pas encore actuellement *donnée* dans le monde... Les congrès, les conférences, les réunions interconfessionnelles peuvent être le symbole de l'apparition d'un nouvel esprit œcuménique au sein de la chrétienté, mais ils ne peuvent prétendre à la création d'une Église qui, pour la première fois, serait authentiquement œcuménique. L'Église catholique rejette doctrinalement, avec la plus grande netteté, toute forme d' « œcuménisme » où les promesses et les dons du Christ relatifs à son Église risquent d'être considérés, au moins en fait, comme ayant été, fût-ce en partie, inefficaces et précaires (p. 177-178).

Dans la théologie anglicane de l'unité, il y a beaucoup de bonnes choses, beaucoup d'éléments vrais;

mais, dans le domaine de la théologie, trois graves critiques peuvent être formulées : « Cette théologie, tout comme l'idée même de la Haute-Église, cherche sa règle dans un principe critique qui relève de l'humanisme plus que de la réalité ecclésiastique. » En conséquence, « cette position implique que l'Église n'est pas actuellement pleinement donnée dans son unité »; car « la conception de l'Église totale comme une fédération d'Églises semblables ne donne pas toute la réalité à l'unité de l'Église ».

L'ecclésiologie orthodoxe repose sur un fondement excellent : l'Église, communion d'amour par le Saint-Esprit et corps mystique du Christ. C'est aussi, si l'on y réfléchit, le point de départ de l'ecclésiologie romaine. Mais, si nous tenons, avec les orthodoxes, toute la substance positive de cette ecclésiologie, nous y ajoutons quelque chose; ou plutôt nous pensons qu'ils en soustraient quelque chose. Ce que nous ajoutons et ce qu'ils soustraient, ce sont les éléments propres de l'Église *militante*, les réalités que développe, dans l'Église de Jésus-Christ, sa condition d'Église *de la terre*, d'Église faite *ex hominibus* (p. 268). En entrant dans la logique de l'activité humaine, le corps mystique se produit dans une société de type humain; et l'Église, devenant Église des hommes, réalise sa nature intime, qui est et demeure communauté de vie divine, « sous les espèces d'une société visible hiérarchiquement constituée » (p. 268). Or l'ecclésiologie orthodoxe ne semble pas tenir suffisamment compte du mode humain de cette réalité ecclésiastique.

Si, à ces remarques pertinentes, qui doivent servir tout d'abord à orienter la discussion, on ajoute les données positives de la Révélation, on aboutira à une conclusion que nul esprit de bonne foi ne récusera, c'est que « des chrétientés dissidentes, aucune n'a plus la réalité dernière par quoi l'Église achève de se constituer dans l'unité; aucune ne peut faire, de la part d'humanité qu'elle réunit en un corps religieux, purement et simplement l'Église du Christ. Il y manquera toujours quelque chose. Mais il peut y manquer plus ou moins, selon qu'on aura gardé moins ou plus des principes par quoi Dieu veut réaliser l'humanité en l'Église ». P. 302.

Les chrétiens dissidents ne pourront trouver l'unité véritable que dans un *œcuménisme catholique*. Sans doute, les valeurs spirituelles conservées en dehors de l'Église catholique, en ce qu'elles ont de positif, sont d'authentiques appartenances de l'Église du Christ. Mais l'Église catholique est *plénitude dans l'unité*. Cf. Otto Karrer, *Le sentiment religieux dans l'humanité et le christianisme*, tr. fr., Paris, 1936, p. 235. Toutes les valeurs, en elle, existent et se développent dans la communion de tous les autres et du corps entier. On peut considérer les chrétiens séparés comme des membres imparfaits du christianisme et de l'Église. Le point où ils doivent arriver, s'ils veulent réaliser l'œcuménisme véritable, c'est donc d'intégrer l'*una catholica*, une et catholique par sa plénitude même et sa totalité. C'est en se guérissant de leur particularisme, moins accentué chez les Églises d'Orient, plus destructif chez les protestants, que les Églises dissidentes conquerront l'œcuménicité à laquelle elles aspirent.

Voir sur ce dernier point, dans le recueil *L'Église est une*, l'art. *Voies de l'unité* du P. Max Pribitle, avec la bibliographie. Outre *Chrétiens désunis* du P. Congar, on y indique : Auguste Senaud, *Christian Unity. A bibliography* (Genf, 1937, World's Comittee of Y. M. C. A.); M. Pribilla, *Um kirchliche Einheit*, *Stockholm*, *Lausanne*, *Rom*, Fribourg-en-B., 1929; Mgr Besson, *Après quatre cents ans*, Lucerne-Genève, 1934; W.-A. Brown, *The Church. Catholic and Protestant*, New-York-Londres, 1935; A. Deissmann, *Una Sancta*, Güterstoh, 1936; A. Rademacher, *Die Wiedervereinigung der christlichen Kirchen*, Bonn, 1937; Ch. Journet, *L'Église du Verbe incarné*, t. I, Paris, 1941, p. 55 sq.

On recourra aussi aux auteurs cités au cours de l'article, notamment aux traités *De Ecclesia*; mais plus spécialement aux ouvrages spécialement consacrés à l'unité de l'Église. Chez les Pères : le *De unitate Ecclesiæ* de saint Cyprien et celui du pseudo-Augustin; au moment de la crise protestante, les controverses de saint François de Sales, du cardinal du Perron, du théologien François Veron, des frères Wallenbourg, de Bossuet et surtout *De l'unité de l'Église*, de Nicole.

Au XIXe siècle, l'ouvrage le plus marquant est le livre de Mœhler, *Die Einheit der Kirche*, Tubingue, 1824, complété par la *Symbolik*, 1932, dont les différents aspects ont été mis en relief dans *l'Église est une*, Paris, 1939 (trad. fr. de *L'Unité de l'Église*, Paris, 1838).

L'œcuménisme chrétien a provoqué plusieurs études sur l'unité de l'Église, en fonction, soit des thèses orthodoxes, soit des opinions anglicanes. Citons : Theoph. Spacil, *Conceptus et doctrina de Ecclesia juxta theologiam Orientis separati*, dans *Orientalia christiana*, 1924; Abbé Calvet, *Le problème catholique de l'union des Églises*, Paris, 1921; Abbé Journet, *L'union des Églises chrétiennes* (sur le congrès de Stockholm), Paris, 1928; Mgr d'Herbigny (outre son ouvrage *Theologica de Ecclesia*), *L'anglicanisme et l'orthodoxie gréco-russe*, Paris, 1922; G. Coolen, *L'anglicanisme d'aujourd'hui*, Paris, 1932; Dr. Fr. Grivec, *Doctrina byzantina de primatu et unitate Ecclesiæ*, Lubliana, 1921; *Doctrina hodierna Orientis separati de Ecclesiæ constitutione et de principio unitatis in Ecclesia* (*Acta IV conventus Velehradensis*); Sidoine Heurtevent, A. A., *L'unité de l'Église du Christ*, Paris, 1930; M. Jugie, A. A., *Theologia dogmatica christianorum orientalium*, t. IV, Paris, 1930; plusieurs articles du P. Tyszkiewicz, et notamment *La théologie mœhlérienne de l'unité et les théologiens pravoslaves*, dans *L'Église est une*, p. 270-294. Sur la position des protestants français, on lira *Protestantisme français*, éditions « Présences », Paris, 1945, IIe, IVe et Ve parties.

Abbé Wadoux, documentation sur la *Crise doctrinale et hiérarchique de l'Église anglicane*, dans *Documentation catholique*, t. XII, col. 673-703; 1139-1151; t. XIII, col. 545-576; 1313-1344; t. XIV, col. 999-1024.

On consultera, à propos de l'Unité chrétienne, une intéressante documentation publiée dans le n. du 16 février 1947 de la *Documentation catholique* : I. Allocution de Mgr Charrière à Lyon, 26 janvier 1947. II. Les conférences théologiques et les cérémonies religieuses de Montauban pour l'unité de l'Église. III. Les efforts vers l'union des Églises en dehors du catholicisme (article de M. E. Aubert, publié dans les *Collectanea Mechliniensia*, juillet 1946, p. 369-387 : l'étude de ces efforts, poussée jusqu'en 1946, complète les indications données dans notre article). IV. Les assemblées chrétiennes internationales de Genève de février 1946.

A. MICHEL.

UNIVERSITÉS. — Le cadre limité de cet article ne permet pas de refaire une histoire détaillée de chacune de ces institutions, répandues aujourd'hui dans le monde entier. Nous nous bornerons à mettre en lumière ce qui intéresse le théologien, et surtout ce qu'il ne doit pas ignorer. Une place spéciale sera faite aux universités catholiques et aux facultés d'études ecclésiastiques telles que les conçoit la constitution *Deus scientiarum* (24 mai 1931). — I. Les universités. II. Les universités catholiques, col. 2252. III. Les facultés canoniques selon la constitution *Deus scientiarum*, col. 2259.

I. LES UNIVERSITÉS : GÉNÉRALITÉS. — 1° *Le nom.* — Il semble avoir été emprunté au langage juridique des Romains : *universitas* désignait chez eux une communauté ou association, un collège ou corps constitué dans un but quelconque (le mot espagnol *universitad* a conservé ce sens primitif). Au Moyen Age, le terme s'appliquait à toute corporation ou corps de métier : il y avait l'*universitas mercatorum*, corporation des marchands. Le pape Célestin III (1191-1198) a recours à ce mot pour désigner le chapitre de Besançon, dans une lettre qu'il lui adresse en 1191. *Decret. Greg. IX*, l. V, tit. XXXIX, c. 24. Cf. Jaffé, *Regesta*, t. II, n. 17 609.

Mais l'appellation fut réservée de préférence à la

corporation que formèrent dès la fin du XII[e] siècle les maîtres et élèves des écoles de Paris. Une décrétale d'Innocent III, vers l'année 1208, enjoignait à tous les « docteurs en théologie, droit et arts libéraux », demeurant à Paris, de faire rentrer dans leur « association » un certain maître qu'ils en avaient exclu. En 1221, la dite corporation apparaît comme une personne morale constituée; dans la charte de donation destinée aux frères prêcheurs, elle s'intitule *Universitas magistrorum et scholarium Parisiis commorantium;* c'est une des grandes corporations médiévales de la capitale. Elle possède un sceau, qui lui fut, il est vrai, retiré en 1225, mais dont elle recouvra l'usage en 1246.

Cependant l'ensemble des cours continue à s'appeler *studium* ou *studium generale*, à cause de son universalité géographique et intellectuelle. Ce n'est que vers le milieu du XIII[e] siècle (à Oxford dès 1252, à Paris en 1261) que le mot « université » prit le sens que nous lui donnons aujourd'hui, c'est-à-dire ensemble des sciences, universalité des connaissances. En fait, dès le premier quart du XIII[e] siècle, plusieurs cités se glorifiaient de posséder leur « université », c'est-à-dire un enseignement encyclopédique des diverses branches du savoir à cette époque : théologie, droit, médecine et arts.

Enfin, quand Napoléon, la Révolution passée, établit en France le monopole de l'enseignement, le mot Université (avec une majuscule) désigna chez nous, à partir de 1808, la hiérarchie des fonctionnaires, dirigeant ou distribuant officiellement le savoir au nom de l'État, dans les établissements primaires, secondaires ou supérieurs. Employé sans antonomase, au singulier ou au pluriel, le terme est réservé aux établissements de culture supérieure dont nous parlerons seulement ici.

2° *Les origines.* — C'est bien au XII[e] siècle qu'il faut placer le berceau des universités. L'histoire a, depuis longtemps, fait litière des légendes pompeuses dont on s'était plu à entourer les origines de l'université de Paris. C'était jadis un dogme que Charlemagne en avait été le fondateur : « La commune opinion, écrit Pasquier au XVI[e] siècle, va à l'empereur Charlemagne, et de croire le contraire, c'est estre hérétique en histoire. » *Recherches sur la France*, Paris, 1665, l. IX, c. III. Le savant jésuite Chopin, de la même époque (1537-1606), n'avait pas une opinion différente. Et, un siècle plus tard, Crevier, dans son *Histoire de l'université de Paris*, fait remonter à Alcuin la restauration des lettres dans l'empire franc, ce qui est partiellement vrai; mais tout cela n'a que des rapports très lointains avec les origines des universités. Dès le XIV[e] siècle, des maîtres de l'illustre corporation comme Pierre d'Ailly et Gerson, n'avaient-ils pas essayé de la rattacher aux écoles des Égyptiens? Simon de Cramaud préférait remonter aux écoles d'Athènes. D'autres racontaient couramment que « le roy Charlemagne l'amena de Rome à Paris ».

Sous ce fatras de fantaisie, il y a cependant une vérité sous-jacente. Les écoles hellénistiques de Pergame, Édesse ou Antioche, Athènes ou Alexandrie, tout comme les écoles impériales de Rome, de Gaule ou d'Afrique, furent des foyers de science dont les superstructures s'effondrèrent, mais dont les bases fournirent les matériaux à une culture renouvelée. Il serait trop long de suivre les péripéties de la lente évolution qui fit passer les parties saines et incorruptibles du savoir antique dans nos connaissances modernes. Signalons seulement, parmi ces matériaux de choix, les « arts libéraux » qui devinrent le fondement des études universitaires, presque jusqu'à nos jours. Et au nombre des organes de conservation et de transmission de ce patrimoine sacré, signalons au passage les écoles épiscopales et monastiques du haut Moyen Age. Les universités ne sont que l'aboutissement direct de l'évolution des premières.

Cependant, note très justement Stephen d'Irsay, « tout en ayant conservé et incorporé dans leur sein la précieuse tradition du monde antique, les universités représentent dès leur naissance, quelque chose d'absolument nouveau, aussi nouveau que le plain-chant et la polyphonie, que les cathédrales romanes et gothiques, que l'Église chrétienne elle-même qui a créé ces grandeurs de notre monde occidental... A partir du XII[e] siècle, le monde intellectuel changea foncièrement de caractère; la raison, jusqu'alors servante d'une élite, commença son règne ». *Hist. des universités*, t. I, p. 3. De cette conquête pacifique de la pensée humaine, les universités furent de merveilleux instruments.

Comment expliquer leur éclosion au XII[e] siècle? Par les circonstances qui favorisèrent leur formation et leur développement. D'une part l'extension du mouvement corporatif qui groupa dans un même collège des hommes animés des mêmes ambitions et poursuivant un même but; maîtres et élèves s'unirent dans un même amour de la science et de la vérité. Ils trouvaient précisément à cette heure un fonds de connaissances de tout ordre que les siècles avaient accumulé comme pour eux. Dès qu'un homme de talent ou de renom surgissait pour canaliser les volontés et donner corps aux aspirations générales, une université se formait. Et si quelque mécène ou protecteur se trouvait là pour épauler l'effort commun, les résultats étaient merveilleux. L'Église ne fut pas la dernière à bénir et à encourager le mouvement naissant. Si l'État ou les simples particuliers voyaient dans les universités un instrument propre à préparer les citoyens aux grandes carrières indispensables à la société, l'Église, elle, nourrissait la noble ambition de former, par ce moyen, une élite capable de mieux servir Dieu et la Cité. C'était vraiment une révolution toute pacifique qui s'opérait. L'antiquité n'avait guère cultivé les arts que pour eux-mêmes; ils étaient le but même des études et des recherches. Au Moyen Age, les arts libéraux serviront surtout à la préparation des professions savantes : théologiens, légistes, canonistes, médecins, qui formeront l'armature de la société chrétienne en construction.

Il n'est pas possible de dater de façon précise l'acte de naissance des universités. Leur naissance n'est d'ailleurs pas due à une décision de l'autorité civile ou ecclésiastique. Elles se sont constituées organiquement elles-mêmes, soit par le groupement de plusieurs écoles, soit par l'élévation d'une école particulière en raison du succès obtenu par l'enseignement d'un maître en renom. L'école *(schola)* prenait alors le nom de *studium*. Mais l'affluence même des disciples et la multiplication du nombre des maîtres devenaient des causes de confusion et des occasions de désordre.

C'est alors que, pour obvier à ces inconvénients, l'école se constitua en compagnie ou corporation, qui imposait une discipline commune et des devoirs réciproques aux maîtres et aux étudiants. Le même résultat fut obtenu lorsqu'une corporation, soit de maîtres, soit d'élèves prenait en charge l'école. Celle-ci échangeait alors son nom de *studium* contre celui d' « université », synonyme de corporation. A quelle date s'opéra cette évolution? Il n'est guère possible de le préciser. On peut dire cependant que cette transformation s'effectua au cours du XII[e] siècle. Paris, Bologne, Montpellier, Orléans, Oxford et Coïmbre remontent jusqu'à cette époque par leurs essais tâtonnants. Mais c'est seulement au XIII[e] siècle que l'institution acquit sa puissance et son organisation autonome et s'épa-

nouit en multiples fondations. A vrai dire, le développement se fit selon le modèle des deux prototypes de Paris et de Bologne. La première, qui dirigeait la pensée spéculative du Moyen Age et donna naissance à la science théologique, était plutôt une corporation de maîtres. Bologne, qui formulait la pensée juridique du monde à cette époque, était plutôt une université d'étudiants. Les fondations du XIIIe siècle, surtout dans le nord de l'Europe, imitèrent de préférence la constitution parisienne.

3° *L'organisation intérieure.* — Elle ne fut pas uniforme, mais conditionnée le plus souvent par les circonstances extérieures de temps et de lieu, dans lesquelles naquirent et se développèrent les diverses fondations.

1. *Les facultés.* — Les maîtres chargés de l'enseignement des diverses sciences, ou les étudiants appliqués aux diverses disciplines, se groupaient tout naturellement entre eux et s'assemblaient de temps en temps à part, pour régler de concert tout ce qui touchait à leurs intérêts respectifs. Ce fut l'origine des « facultés », sorte de corporations en miniature, au sein de la grande corporation. Originairement le terme paraît désigner surtout l'ordre des études, l'objet particulier de l'enseignement. Dès le milieu du XIIIe siècle, il s'applique à la réunion ou corporation des maîtres et étudiants adonnés à une discipline.

A prendre pour type l'université de Paris, la plus célèbre de toutes, quatre facultés la composaient. D'abord la théologie, *sacra theologiæ facultas*, la vraie gloire de la capitale; puis la faculté des arts, c'est-à-dire des lettres, *artes liberales*, la plus nombreuse et la plus importante, *præclara artium facultas*, celle dont les grades ouvraient l'accès des autres. Venait ensuite la faculté de droit ou de décret, *constantissima juris canonici facultas*, et enfin celle de médecine, dite *saluberrima.* A vrai dire, les études de droit étaient cultivées à Paris, dès l'année 1160. Cependant l'enseignement du droit civil fut retiré à l'université en 1218, par le pape Honorius III, et cette interdiction demeura jusqu'à l'édit de Louis XIV en 1679. Par ailleurs, on érigea des facultés de droit dans presque toutes les universités. En France spécialement, la vitalité des *studia* de province dépendait en grande partie de l'enseignement du droit. Cf. Marcel Fournier, *Les statuts et privilèges des universités françaises*, t. I, Introduction. La médecine elle-même se retrouve tôt ou tard, dans toutes les universités du XIIIe siècle.

Cependant, dès cette époque, on note une tendance à la spécialisation des divers *studia*, Montpellier demeure l'école principale de la médecine; Bologne et Orléans sont célèbres par le droit, tandis que Paris brille principalement par la théologie, puis bientôt par la philosophie, qui eut sa faculté distincte (issue de celle des arts), vers le milieu du XIIIe siècle. La théologie demeure d'ailleurs une science réservée, une sorte de monopole de certaines universités. Outre Paris, on l'enseignait à Toulouse, Oxford et Salamanque. Les jeunes fondations ne lui font pas immédiatement une place; ce n'est qu'à partir du XIVe siècle qu'elle s'introduit un peu partout. Cf. St. d'Irsay, *Hist. des universités*, t. I, p. 160-171.

2. *Les nations.* — Les étudiants de la faculté des arts prirent de bonne heure, eu égard à leur nombre, l'habitude de se rassembler en groupements par régions ou pays d'origine, appelés « nations », subdivisées elles-mêmes en provinces. Il y avait la nation de France, *honoranda Gallorum natio*, avec ses cinq tribus ou provinces : Paris, Sens, Reims, Tours, Bourges; à cette dernière avait été rattachée fictivement l'Italie, la Savoie, l'Espagne, le Portugal et tout l'Orient. La nation de Picardie, surnommée *fidelissima*, comptait également cinq provinces : Beauvais, Amiens, Noyon, Laon et Térouanne. Il y avait encore la nation normande, *veneranda*, et enfin celle d'Angleterre, qui fut, au XVe siècle, absorbée et remplacée par celle d'Allemagne, *constantissima.* Cette dernière compta deux provinces ou tribus : les « continentaux » (Allemands, Hollandais et Danois) et les « insulaires » (Anglais et Écossais).

Chaque nation avait à sa tête un procureur élu, chargé de défendre les intérêts du groupe et de concourir à la nomination du recteur. Toutes les universités, même celles de province, furent, au XIIIe siècle, plus ou moins internationales. Mais ces confréries de compatriotes ne relevaient d'aucune puissance politique; c'étaient simplement des groupements assez flottants d'étudiants, heureux de parler leur langue à l'étranger et de célébrer joyeusement leurs fêtes nationales. Ce n'est pas que ces clercs ne fussent parfois turbulents au point de troubler l'ordre public. Le soin de rétablir la tranquillité incombait alors aux seuls chefs de la corporation, procureurs et recteurs.

3. *Les maîtres.* — A la tête de chacune des facultés se trouve un *doyen.* On le signale, à partir de 1267, comme préposé aux destinées des facultés de théologie, décret et médecine; mais l'usage est plus ancien. Quant au corps enseignant, il est formé par les professeurs titulaires, portant les titres de *magister*, *doctor*, *regens*, *professor;* sans parler d'autres personnages analogues aux maîtres de conférences de nos universités modernes; on les appelait « extraordinaires » à Bologne et, plus tard, dans les universités d'Italie et d'Europe centrale.

A l'origine, il semblait que seule la licence séparât l'étudiant du maître. Plus tard, on devint plus exigeant, surtout dans les facultés supérieures de théologie et de droit. Le nombre des maîtres effectivement admis à enseigner fut limité, et leur nomination réservée soit aux facultés seules, soit aux facultés munies de l'agrément de l'évêque ou du chapitre (ou même du conseil municipal, comme à Lérida, en Aragon), soit enfin aux maîtres et étudiants comme à Bologne.

A la tête de l'université était le recteur, *amplissimus dominus rector*, élu primitivement tous les mois, et, à partir de 1278, tous les trois mois. Il était toujours choisi parmi les maîtres ès-arts ou « artiens » (nous dirions aujourd'hui les professeurs de lettres et de sciences). Son élection était réservée aux procureurs des quatre nations. S'ils ne parvenaient pas à s'entendre, on faisait appel à la médiation du recteur en exercice; et, en cas d'échec, les nations nommaient quatre électeurs que l'on enfermait comme en conclave, leur interdisant toute communication avec l'extérieur et leur supprimant toute nourriture tant que l'accord n'était pas fait (ou encore tant que n'était pas consumée une bougie d'un certain poids)!

A partir du XIVe siècle, le candidat au rectorat devait avoir été agréé par le roi; et cette haute dignité valait au titulaire des privilèges réels et honorifiques considérables. Cf. Marion, *Dict. des institutions de la France*, p. 545. Cependant le pouvoir effectif des recteurs était très variable. A Bologne, par exemple, la prédominance de l'élément étudiant faisait d'eux les vrais chefs de l'université, tandis qu'à Paris, leurs pouvoirs étaient, à l'origine du moins, plus honorifiques que réels.

Au dessous du recteur, fleurit bientôt une série d'officiers, parmi lesquels émergea le procureur général ou syndic, nommé pour un an par le recteur et les quatre nations pour suivre les affaires de l'université. Il y avait aussi un greffier, un questeur ou receveur, sans parler du questeur particulier, du censeur, prieur et prévôt, que possédait en propre chacune des nations des arts.

Si le vrai chef de l'université fut bientôt le recteur,

il ne faut pas passer sous silence le *chancelier*, dont le rôle, d'abord prépondérant, s'effaça progressivement jusqu'à devenir purement honorifique. A Bologne même, il n'y eut jamais de chancelier et les droits de ce personnage, exception faite de la réception des nouveaux docteurs, étaient exercés par les facultés elles-mêmes.

Dans ses débuts, l'université parisienne eut pour chancelier celui même de l'Église de Paris; ou plutôt, selon le mot du P. Denifle, « l'université se fonda sans chancelier ». On peut ajouter que sa croissance et son développement coïncident avec les victoires qu'elle remporta sur ce personnage. A dire vrai, l'université de Paris connut deux chanceliers : celui de Notre-Dame, qui dès avant la fondation de la corporation, accordait les licences d'enseignement aux maîtres qui s'établissaient dans la cité, et celui de Sainte-Geneviève, dont le rôle apparaît après 1227.

La charge du premier prit de l'importance à mesure que les écoles de la Cité se multiplient et se groupent en corporations. Un privilège de Philippe-Auguste, daté de 1200, confirme la juridiction du chanoine-chancelier sur les maîtres et les écoliers, tandis qu'une ordonnance du légat pontifical (1208) réaffirmait ses privilèges, en particulier celui d'accorder la licence d'enseignement. Cf. Denifle et Chatelain, *Chartularium universitatis Parisiensis* (cité ultérieurement, *Chartul. Paris.*), t. I, n. 1 et 7. Mais il arriva souvent au titulaire d'excéder ses pouvoirs. De là des conflits inévitables et des plaintes qui montèrent de l'université jusqu'au pape Innocent III. Celui-ci, tout comme son successeur Honorius III, prit généralement le parti de la corporation contre le chancelier. De nouvelles victoires remportées au cours des années 1219-1231, grâce à la faveur à peu près constante du Saint-Siège, mirent sérieusement en échec l'omnipotence du dignitaire ecclésiastique de la Cité. Ses pouvoirs furent encore davantage diminués lorsque les « artistes » commencèrent, vers les années 1219-1222, à abandonner la rive droite pour se retirer sur la montagne Sainte-Geneviève et s'installer dans la célèbre abbaye qu'avait jadis illustrée l'enseignement d'Abélard. Une partie des théologiens et des décrétistes les suivit à partir de 1227; ce fut alors l'abbé de Sainte-Geneviève qui conféra les licences d'enseignement dans les limites de sa juridiction. Cependant le chancelier de Notre-Dame, demeuré au berceau de l'université conservait le privilège de donner les licences pour tous les autres lieux. Bien plus, une bulle de Grégoire IX (1238) lui réserva le droit d'accorder toutes les licences dans les facultés de théologie et de décret. Celui de Sainte-Geneviève ne conférait plus que la licence ès-arts; on l'appelait le « chancelier des arts », tandis que son rival conservait le titre de « chancelier de Paris » que lui avait donné la bulle de Grégoire IX. Ce fut en vain que les artistes tentèrent d'intriguer auprès du pape pour qu'il proclamât le recteur chef de l'université. Le chancelier en conserva le titre. Mais son pouvoir s'effrita lentement devant celui du recteur (appelé « recteur de l'université » depuis 1259), qui menait la lutte contre lui à la tête de la corporation des artistes. Alors se manifesta de plus en plus la rupture des liens qui rattachaient l'université à son passé d'école épiscopale. Elle demeurera cependant, durant de longues années encore, une institution d'Église, mais elle échappera de plus en plus à la juridiction diocésaine.

Telle fut, dans ses grandes lignes, l'organisation interne de l'université de Paris, qui servit de modèle à tant d'autres. A considérer la grande part que les étudiants avaient dans le gouvernement de la corporation, soit par eux-mêmes, soit par leurs délégués élus (et cette part était plus grande encore dans certaines universités fondées sur le modèle de Bologne), on peut conclure que cette organisation était plutôt « démocratique » : c'est là son premier caractère. Thurot, dans sa thèse, *De l'organisation de l'enseignement dans l'université de Paris au Moyen Age*, Paris, 1850, la qualifie d' « anarchique », car on pense bien que tant d'élections et de si nombreuses assemblées n'allaient pas sans brigues, cabales et désordres.

Le second caractère est la tendance à l'autonomie : indépendance vis-à-vis de l'évêque et du chancelier son représentant (à moins que celui-ci ne soit, comme à Oxford, membre de l'université); indépendance vis-à-vis des bourgeois et du roi.

Dans cette lutte pour l'autonomie, le soutien et même l'appui positif du Saint-Siège ne fit pas défaut aux universités, qui demeurèrent des organismes d'Église soumis au siège de Pierre; ils le furent même à l'évêque, mais en tant que mandataire du pape.

4. *Les collèges.* — A l'université se rattachaient les collèges, dont il y a lieu de dire quelques mots, non pas qu'ils fassent partie intégrante de l'université (sauf ceux d'Angleterre), mais parce que certains d'entre eux participèrent à son enseignement, ou parce que d'autres acquirent, au cours des siècles, une grande célébrité, spécialement à Paris.

En face d'une multitude d'étudiants, accourus de partout dans les capitales intellectuelles en quête de savoir et de diplômes, le problème du logement et de l'hébergement se pose de bonne heure et souvent de façon aiguë. On sait que l'université de Paris compta jusqu'à 10 000 étudiants au XIVe siècle et qu'elle en avait encore six mille au temps de la Renaissance. Sans doute beaucoup d'entre eux étaient peu exigeants, et bon nombre s'accommodaient de vivre d'expédients. S'il faut en croire certains prédicateurs du temps, leur existence était loin d'être édifiante, surtout celle des « artistes », émigrés dans le quartier Garlande. Cf. Langlois, dans *Hist. de France* de Lavisse, t. III *b*, l. III, c. III. Mais d'autres étudiants étaient moins à leur aise et, parmi ces « pauvres clercs », certains étaient dans une grande misère. St. d'Irsay, *Hist. des universités*, t. I, p. 158-160. La charité du Moyen Age leur vint en aide et créa pour eux des maisons de refuge où ils trouveraient un abri et du pain : ce furent les collèges.

Au début ce furent des hôtels meublés, où les étudiants pauvres étaient reçus gratuitement, comme « boursiers ». Mais le nombre de ces asiles augmentant (on en compta plus de soixante), on finit par y admettre des écoliers payants. Bientôt on adjoignit aux collèges certaines classes préparatoires aux cours des facultés (c'est ce système qui se développa au XVe siècle et donna naissance à l'enseignement secondaire). Tous les collèges se rattachaient ainsi à l'université et étaient sous la surveillance du chancelier.

Parmi les plus célèbres, mentionnons le plus ancien probablement, le collège des *Dix-huit*, que fonda en 1180 un bourgeois de Londres, nommé Josce, à son retour de Jérusalem; il acheta d'abord une salle de l'Hôtel-Dieu pour y loger dix-huit étudiants pauvres. Plus tard on trouva une maison distincte où furent logés les dix-huit, et qui prit leur nom. Le collège Saint-Honoré, fondé en 1209 ne pouvait recevoir que treize étudiants. En 1257, Robert Sorbon, chapelain de saint Louis, créa un collège pour seize « pauvres maîtres ès-arts, aspirant au doctorat en théologie ». Ce fut le collège de la Sorbonne, qui finit par donner son nom à trois facultés. Cf. ci-dessus, art. SORBONNE, t. XIV, col. 2385.

Mentionnons encore, un peu plus tard, le collège d'Harcourt, aujourd'hui lycée Saint-Louis; le collège des Cholets, aujourd'hui Sainte-Barbe; le collège de Navarre, aujourd'hui l'École polytechnique (pavillon des élèves); le collège de Boncourt (Polytechnique,

pavillon du général); le collège de Montaigu, aujourd'hui Bibliothèque Sainte-Geneviève, etc...

Comme dans tous ces établissements scolaires, situés sur la montagne Sainte-Geneviève, on parlait latin, le quartier tout entier s'est appelé, aujourd'hui encore « quartier latin », bien que ce nom soit aujourd'hui moins intelligible. Ajoutons que de ces importantes fondations, rien ne subsiste aujourd'hui. La Révolution détruisit leurs derniers vestiges et ils furent submergés dans la réforme universitaire de l'Empire. Leurs bâtiments eux-mêmes ont à peu près disparu; sur leur emplacement s'élèvent aujourd'hui des établissements portant d'autres noms. Il en faut dire autant des collèges érigés en d'autres cités universitaires comme Montpellier, Orléans, Angers, Toulouse, etc... Un seul a subsisté en Europe continentale, c'est le collège hispanique de Bologne. On peut voir également encore aujourd'hui à Rome le collège Capranica, fondé au milieu du xve siècle, par un cardinal de ce nom.

Tout autre fut le sort de ces institutions en Angleterre. Les fondations de collèges s'y développent à l'instar de Paris et peu de temps après. Trois collèges d'Oxford remontent au xIII^e siècle. Ceux de Cambridge sont contemporains ou du xIV^e siècle. Or, en Angleterre, les collèges sont restés les foyers de la vie universitaire. Sans eux et hors d'eux il n'y a pas d'université. A l'encontre de ce qui se passa sur le continent, l'université anglaise se décentralisa dans ses multiples collèges, qui finirent par l'absorber; tandis que sur le continent, c'est l'université qui absorba les collèges.

5. *Les études.* — Dans la ligne même de sa fondation, l'université s'était donné pour mission de former les étudiants à toutes les disciplines scientifiques. Cependant nous avons noté, dès l'origine, une tendance à la spécialisation.

a) La théologie. — Paris, néanmoins, bien que sans rival pour la théologie, avait au Moyen Age une renommée universelle. Les papes ne tarissaient pas d'éloges à son endroit; on y accourait de partout, et les grades conférés à Paris étaient considérés, dans toutes les Églises, comme la meilleure recommandation pour les clercs en quête de bénéfices. On sait que la méthode d'Abélard y était restée en honneur. La condamnation de ses erreurs ne fit pas de tort à la vogue de sa dialectique et de ses procédés d'enseignement. Le *Livre des sentences* de P. Lombard, qui fut longtemps le texte officiel que commentaient les maîtres et les bacheliers, ne s'en écartait pas. D'ailleurs, Abélard lui-même n'est pas l'inventeur de la méthode, bien qu'il l'ait perfectionnée et popularisée. Le vrai maître, au xIII^e siècle, c'est Aristote.

Cet engouement pour le philosophe grec et ses commentateurs arabes n'était d'ailleurs pas sans danger au point de vue doctrinal. Était-il bien sain de vouloir étayer ou même établir des thèses théologiques, en mettant en ligne des arguments purement philosophiques empruntés principalement au Stagyrite, alors que les vraies sources de la théologie demeurent l'Écriture et la Tradition? Ce n'est pas que ces « lieux théologiques » aient été alors totalement négligés; mais peut-être ne leur donna-t-on point à cette époque, la place à laquelle ils ont droit, c'est-à-dire la première. Si les « leçons » des bacheliers comportaient une « lecture », c'est-à-dire un commentaire de la Bible, et si les *lectiones magistrales* des docteurs en théologie *(magistri in sacra pagina)* comportaient obligatoirement une étude de la tradition et des gloses des anciens Pères, il n'en reste pas moins que ces travaux étaient conduits superficiellement, *quasi cursorie*, et sans grand souci d'approfondissement. En revanche, les argumentations *(disputationes)*, menées suivant toutes les ressources de la dialectique, dont les étudiants avaient été imbus à la faculté des arts, jouaient un grand rôle dans la faculté de théologie.

L'âge d'or de la « reine des sciences » ne fut pas de longue durée. Dès le début du xIV^e siècle, la décadence commence pour cette faculté, illustre entre toutes, et elle se poursuit jusqu'au temps du Grand Schisme. Les causes peuvent se ramener à trois principales, au dire du P. Denifle, *Chart. Paris.*, t. II, préface. Cf. Mabillon, *Traité des études*, l. II, c. VI.

a. — Tout d'abord, infidélité aux statuts et règlements primitifs. Devant les longs stages exigés des candidats et la rigueur des examens en vue des grades, on se départit de la sévérité originelle, par des dérogations trop fréquentes et même des dispenses, trop facilement obtenues des papes. De là l'abréviation des épreuves, la facilité des jurys, qui amenèrent rapidement l'abaissement du niveau des études et l'avilissement des grades en théologie. C'est surtout au xIV^e siècle que cette décadence fut manifeste. Dès après les épreuves du Grand Schisme, la Sorbonne reprendra son hégémonie sur l'enseignement théologique en Europe.

b. — Un autre abus consista à équiparer fréquemment, pour l'obtention des charges, honneurs et bénéfices, les gradués « par faveur », *per saltum*, à ceux qui avaient obtenu des diplômes réguliers après une scolarité rigoureuse et des examens normaux. D'où abaissement du nombre des étudiants et relâchement des maîtres, tant dans l'enseignement que dans la collation des grades. Les gros bénéfices se trouvant à la portée de théologiens médiocres, le niveau des cadres ecclésiastiques va s'abaissant, ce fut une des sources d'abus qui furent si préjudiciables à l'Église aux xve et xvI^e siècles.

c. — Enfin, l'érection de facultés de théologie dans les diverses universités, tant par les papes d'Avignon que par ceux de Rome, durant la période du Grand Schisme. La qualité des maîtres et celle des études eut à souffrir de cette multiplication. Paris cessa d'être la grande école de théologie, où venaient s'instruire les meilleurs étudiants de l'Europe. Le mouvement se poursuivit au xve siècle par la multiplication des universités elles-mêmes. Paris s'en plaint et supplie le pape de ne plus accorder de nouvelles chartes de fondation. Cf. *Chart. Paris.*, t. IV, n. 2250.

b) Le droit. — Quant à la faculté de *Décret*, c'était avant tout une faculté de droit canonique. Le Décret de Gratien et les Décrétales constituaient la base obligatoire de l'enseignement. Si le droit romain avait eu sa place à Paris aux origines de l'université, le pape Honorius III en avait interdit l'enseignement dès 1219. Mais il faut croire que cette défense était restée lettre morte, puisqu'en 1251 les bacheliers enseignaient encore les « lois », c'est-à-dire le droit romain. D'ailleurs, il n'était pas possible d'être bon canoniste sans être aussi romaniste. Aussi les bacheliers, avant d'être proclamés « lecteurs » du Décret, devaient justifier de trois ans d'études des « lois » dans quelque *studium generale*. Les professeurs marquants ne faisaient pas défaut dans les chaires parisiennes de droit ecclésiastique et leur influence fut considérable dans l'orientation de l'université durant la période trouble du Grand Schisme.

Cependant le vrai centre d'études juridiques en France restait Orléans. On y cultivait les deux droits. Dans une lettre de 1235, Grégoire IX approuva expressément l'enseignement du droit civil, ce qui prouve que le Saint-Siège n'avait aucune prévention contre cette discipline. S'il l'interdisait à Paris, c'était pour obliger le *studium* à concentrer ses efforts sur la théologie et la philosophie. Montpellier eut aussi, dès

la fin du XIIe siècle, une école de droit, qui, sans égaler la célébrité de celle d'Orléans, devint, au siècle suivant, faculté de droit civil et canonique. *Cartul. Montp.*, n. 3, p. 184.

En Italie, Bologne est incontestablement en tête pour l'enseignement des deux droits. Le droit civil avait eu pour initiateur le célèbre Irnérius († 1140), tandis que vers la même époque Gratien publiait son Décret. Ces deux noms suffisent à immortaliser l'école bolonaise, qui, à cette date, n'était pas encore une université. Celle-ci s'organisa par l'union corporative des « nations »; mais, à la différence de Paris, ce furent les étudiants seuls qui formèrent la corporation, tandis que les maîtres, citoyens de Bologne pour la plupart, n'arrivaient pas à s'affranchir de l'autorité communale et, ayant perdu leur indépendance, ne participèrent pas à la fondation de l'université.

c) La médecine, tout en conservant ses foyers traditionnels (Salerne et Montpellier) tendait également à se répandre dans toutes les universités, dès le XIIIe siècle. Lorsque l'école de Salerne fut reconnue comme université en 1231, elle était déjà en pleine décadence. Il y avait plus d'un siècle qu'elle était en possession d'une doctrine condensée dans l'*Antidotaire*, célèbre ouvrage de thérapeutique d'inspiration gréco-romaine, et dans le Recueil du moine africain Constantin, colporteur de l'influence paléo-arabe. Mais au XIIIe siècle, le rôle de Salerne est presque terminé. Cependant, si elle ne produit plus rien de nouveau, elle a du moins mis de l'ordre dans l'enseignement de la médecine et fourni des textes authentiques et autorisés aux universités de l'Occident.

Montpellier semblait au contraire dans une situation géographique privilégiée pour recevoir les influences venues de la Méditerranée (Italie, Afrique, Levant, monde gréco-romain) aussi bien que de l'Espagne (monde arabe et savants juifs). Cf. Salomon Kahn, *Les écoles juives et la faculté de médecine de Montpellier*, Montpellier, 1890, p. 7. Une autre circonstance favorable fut la présence de nombreux hôpitaux dans une cité qui fut le berceau de l'ordre hospitalier du Saint-Esprit, fondé en 1172 par Guy de Montpellier, et qui comptait, en 1300, quatre cents maisons en Europe. La charte organique de l'université est due au légat pontifical, le cardinal Conrad d'Urach. Cf. *Cartulaire de l'univ. de Montp.*, éd. Germain, t. I, n. 2, p. 180. Les maîtres, organisés en corps, ont à leur tête un chancelier, choisi par l'évêque de la ville parmi les professeurs. La médecine se sépare de plus en plus des arts libéraux; elle tend à n'être plus un simple « art », mais une science rationnelle. C'est à Montpellier qu'apparaît pour la première fois cette place donnée à la médecine dans la hiérarchie des sciences. Autres innovations remarquables : les statuts de 1239, confirmés par le Saint-Siège, font de l'examen universitaire la condition préalable de l'exercice de la médecine. D'autre part, cet exercice doit être précédé d'un stage de six mois. Cf. Germain, *Hist. de la commune de Montpellier*, t. III, p. 96, 422-424. Paris eut aussi, dès le XIIIe siècle, sa faculté de médecine.

d) « Les arts ». — Terminons par la faculté des arts, qui, on le sait, préparait aux leçons des trois autres facultés. Les études y correspondaient assez à ce que nous appelons les classes supérieures de lettres (de la troisième à la philosophie) : tout ce que le Moyen Age enseignait dans le *trivium* (grammaire, rhétorique, dialectique) et le *quadrivium* (arithmétique, géométrie, astronomie, musique).

Tandis que les programmes des trois autres facultés changèrent peu au cours du XIIIe siècle, l'enseignement de la faculté des arts se développa dans le sens d'une véritable faculté de philosophie. L'introduction des sciences au programme et l'infiltration des ouvrages gréco-arabes ne furent pas étrangères à cette évolution. Mais l'entrée des ordres mendiants, en particulier des dominicains, dans les universités eut une influence plus déterminante encore. On sait que les réactions des maîtres séculiers contre ces nouveaux-venus furent assez vives; mais le Saint-Siège ayant fait sentir le poids de son intervention, les mendiants eurent gain de cause. Avec eux ce fut Aristote qui triompha, mais un Aristote chrétien, et ce succès fut plus éclatant encore après la condamnation de l'averroïsme en 1270. Saint Albert le Grand et saint Thomas d'Aquin, en intégrant et en systématisant le péripatétisme avaient créé le cadre d'une philosophie chrétienne.

A partir du XIVe siècle, la grammaire n'est plus qu'un cours préparatoire pour les débutants; la logique elle-même n'est qu'une étape; la dialectique est très en honneur; la physique (qui comprend la philosophie naturelle, la cosmologie et la psychologie) entre dans les programmes; la métaphysique devait suivre de près. Quant à l'enseignement scientifique, il se réduit à la géométrie et à l'astronomie. La philosophie absorbe les autres arts et les sciences.

Ajoutons que le concile de Vienne (1311) avait prescrit l'enseignement des langues orientales dans les cinq principales universités. De sorte que, à la fin du XIVe siècle, on pouvait noter un mouvement sérieux en faveur des études littéraires et un intérêt croissant pour les écrivains de l'antiquité.

6. *Les grades.* — *a) Faculté des arts.* — Pour en parler, il faut commencer par la faculté des arts qui ouvrait l'accès aux facultés supérieures. Les étudiants y entraient vers l'âge de 14 ans. Les régents, qui étaient fort jeunes s'attachaient surtout à la logique.

Les candidats au premier grade, le *baccalauréat* (appelé *déterminance* jusqu'au XVe siècle), devaient avoir étudié la logique durant deux ans. Les épreuves se passaient dans le cadre de la « nation », qui, en cas de succès, ne donnait pas de diplôme, mais des lettres testimoniales. Les épreuves étaient orales; partout l'examen écrit était inconnu.

La *licence* se passait, à Paris, en présence des deux chanceliers, assistés d'examinateurs choisis dans les nations. Les candidats devaient avoir 21 ans accomplis, n'être pas mariés et avoir étudié à la faculté des arts durant trois ans. A l'examen vint s'ajouter, à partir du XIVe siècle, une leçon publique. Le grade suprême des arts était la *maîtrise*, qui faisait entrer les licenciés dans le corps enseignant de la faculté, après agrément de ses membres. L'acte solennel qui introduisait le nouveau maître dans ses fonctions s'appelait *inceptio*. Le récipiendaire y prononçait une harangue et on lui imposait le bonnet, insigne de sa maîtrise.

b) A la faculté de théologie, les études étaient très longues : de 8 années à l'époque de Robert de Courson (1215), la durée des cours fut portée jusqu'à quatorze un siècle plus tard, pour revenir à 10 ans au XVIe siècle (concordat de 1516). Le baccalauréat était un « état » plutôt qu'un grade, une sorte d'apprentissage de la maîtrise. De bonne heure, on distingua trois classes de bacheliers : les bacheliers simples, *ordinarii*, qu'on appelait aussi *biblici*, parce qu'ils devaient faire des leçons sur l'Écriture, ou encore *cursores*, en cours; les *sententiaires*, admis à « lire » (enseigner) les *sentences* de Pierre Lombard; les bacheliers formés, *formati*, c'est-à-dire ayant achevé leurs études. Ces derniers étaient candidats à la licence, qu'ils obtenaient après un certain nombre d'argumentations : deux pour les religieux, quatre pour les séculiers. La licence n'était conférée, à Paris, que les années impaires, dites « de jubilé »; pour la médecine, c'étaient les années paires.

c) A la faculté de droit, ou de décret, le temps des études varia de sept à dix ans. A Paris, on exigeait pour les candidats au baccalauréat 60 mois d'assiduité aux cours (30 pour le Décret de Gratien et 30 pour les Décrétales. Le bachelier qui aspirait à la licence devait enseigner durant un temps variant de 36 à 40 mois. Le doctorat était rare, à Paris du moins, car le collège des décrétalistes était une corporation d'accès difficile.

d) Médecine. — Les candidats au baccalauréat en médecine devaient justifier, à Paris, de la maîtrise ès-arts et suivre 38 mois complets d'études répartis sur quatre ou cinq ans.

Quelles qu'aient pu être, dans les différentes universités, les déterminations apportées par les règlements particuliers et aussi par le concordat de 1516, le temps des études fut, dans la période qui suivit, notablement abrégé. Chaque université en prenait à son aise avec ses statuts. Et puis, il y avait des dispenses; il y avait aussi des... abus. De sorte que, dès le début du XVIIe siècle, on pouvait souligner « ce dérèglement d'esprit qui est devenu presqu'universel, qui fait que chacun veut être gradué, sans être assujetti aux temps d'étude ». Et pourtant, à cette époque, les grades jouissaient encore d'une certaine considération, puisque, en droit, ils ouvraient l'accès à certaines dignités ou à certains bénéfices. Mais à partir du XVIIIe siècle, une opinion devient courante selon laquelle les gradués ne sont pas toujours les plus méritants ni les plus capables. De plus, des doutes s'élevaient au sujet de l'extension ou de la non-extension du privilège de la collation des grades dans les provinces nouvellement annexées. En fait, on inclinait vers la négative. Aussi les grades perdirent de plus en plus non seulement leur majesté, mais encore leur utilité. A la veille de la Révolution, on leur préférait le régime du concours pour les cures.

4° *Les universités et l'Église.* — Les historiens sont unanimes à reconnaître que les universités doivent infiniment à l'Église et que la plupart des universités anciennes sont des fondations ecclésiastiques. « L'Université, note un historien protestant, est une confrérie composée presque exclusivement de clercs : maîtres et étudiants portent la tonsure; ils constituent, dans leur ensemble, un organe de l'Église. Dire que la fondation des universités a été l'un des signes de l'émancipation de l'esprit dans le domaine religieux et que le mouvement universitaire eut pour objet principal de remplacer, par des corporations pénétrées de l'esprit laïque, les écoles chrétiennes des chapitres et des abbayes, c'est commettre la plus lourde erreur. Les universités sont des associations ecclésiastiques organisées régulièrement. » A. Luchaire, *La société française au temps de Philippe-Auguste*, 2e éd., Paris, 1908, p. 68. Cf. Langlois, dans *Hist. gén.*, de Lavisse et Rambaud, t. II, p. 556.

Mais, dans l'Église, c'est vers le Saint-Siège que, de bonne heure, se tournèrent les universités, pour se rattacher à lui aussi directement que possible et se soustraire de plus en plus à l'autorité épiscopale ou royale. Il serait trop long d'énumérer ici les interventions pontificales dont bénéficia l'université de Paris, soit dans sa lutte contre les deux chanceliers, soit pour tirer profit des nombreux privilèges qui lui furent octroyés. « C'est le pape qui règne sur l'université », a pu écrire l'historien protestant déjà cité. Le mot se vérifie au moins au berceau et dans les premières années de l'illustre corporation. Mais à partir du milieu du XVe siècle, un changement se dessine dans le sens de la laïcisation. Ainsi le roi Charles VII adjoint au cardinal-légat, chargé de surveiller l'enseignement et la discipline, un certain nombre de commissaires royaux. De plus, l'université passe progressivement sous l'influence du Parlement, qui est devenu une autre puissance. Autant d'indices d'une sécularisation qui s'achèvera sous Henri IV (1600).

La sollicitude pontificale que nous avons constatée à l'égard de l'université parisienne n'est pas exclusive, elle s'étend à l'ensemble des universités du Moyen Age, tant en France qu'à l'étranger. Au berceau de la plupart d'entre elles on trouve une bulle pour autoriser ou confirmer la fondation, pour organiser l'enseignement et régler la discipline. Ainsi, à Orléans, quatre bulles successives dotent d'un statut définitif la nouvelle université qui vient de s'y fonder; elles sont signées de Clément V (1306), ancien élève du *studium*. C'est Urbain V (1323) qui accorde des privilèges à l'université d'Angers, tandis qu'à Caen, Eugène IV crée deux universités, l'une pour les Français (1431), l'autre pour les Anglais (1437). C'est le cardinal Conrad, légat du Saint-Siège, qui, en 1220, donne les statuts à la faculté de médecine de Montpellier, tandis que Nicolas V lui donne sa constitution définitive en 1289. C'est le légat d'Honorius III, qui organise l'université de Toulouse, laquelle sera confirmée en 1245 par Innocent IV. A Avignon, l'université doit son institution à une bulle de Boniface VIII (1303), tandis qu'Alexandre V érigea celle d'Aix-en-Provence (1449). Dans les États du duc de Bourgogne, c'est une bulle de Martin V (1422) qui établit une université à Dôle, etc... Et le même phénomène se répète, quoiqu'avec moins de richesse, dans les autres pays d'Europe. Il est peu d'universités dans l'acte de naissance desquelles on ne retrouve un document pontifical, ou du moins l'intervention d'un délégué du Saint-Siège.

Osera-t-on maintenant faire grief à l'Église de cette protection accordée aux universités, comme on lui a reproché le patronage ou la mainmise sur les écoles inférieures? On lui a reproché aussi d'avoir canalisé à son profit et accaparé pour les sciences religieuses l'activité intellectuelle du temps. Honorius III n'est-il pas allé jusqu'à interdire l'enseignement du droit civil à l'université de Paris (1219)? Pour être juste, on notera que c'est à la demande du roi de France que fut portée cette interdiction. Philippe-Auguste en effet se trouvait en lutte avec l'empereur Othon de Brunswick, dont les prétentions à l'hégémonie ne différaient guère de celles de ses prédécesseurs. Le roi de France craignait que l'étude du droit romain à Paris n'apportât de nouveaux arguments à ses prétentions; car le droit romain était considéré comme le droit du Saint-Empire et il y avait danger qu'Othon ne vînt revendiquer des provinces ou territoires dans lesquels ce droit était appliqué. En dehors de Paris, par exemple à Orléans, à Toulouse, les papes encouragèrent et même organisèrent l'enseignement du droit civil. L'Église ne repousse ni ne méprise aucune activité de l'esprit, aucune branche du savoir, pourvu que le bien commun et les droits de Dieu soient sauvegardés. D'autres puissances n'eurent pas toujours la même discrétion ni le même respect.

5° *Les universités et l'État.* — Si, à l'origine, les universités font figure d'institutions ecclésiastiques, et sont l'objet des sollicitudes de l'Église, il n'en est pas moins vrai que les rois et les princes rivalisèrent d'émulation avec les papes pour munir ces institution de droits et de faveurs. Nous disons émulation et non pas rivalité entre les deux pouvoirs, au moins au début. C'est ainsi que Philippe-Auguste, tout en accordant à l'université de Paris ses premiers privilèges (1200) plaçait la corporation tout entière sous la juridiction ecclésiastique. Cf. *Chart. Paris.*, t. I. Et en 1229, saint Louis ne fit que renouveler les privilèges juridictionnels accordés en 1200.

Cependant, à mesure qu'elle croissait en importance

et en influence, l'université devait exciter les appétits d'un pouvoir séculier inclinant vers l'absolutisme. Ne pouvait-elle être employée à la poursuite des desseins d'un maître ambitieux? En fait, Philippe le Bel réclama son assistance dans ses démêlés avec le Saint-Siège. Au procès des templiers et aux États généraux qui statuèrent sur leur sort, les représentants de l'université étaient présents (1308). En 1317, elle est consultée au sujet de l'application de la loi salique : elle l'interprète en faveur de Philippe le Long. En 1329, elle assiste au plaidoyer de Pierre de Cugnières en faveur de la liberté de l'État et contre les empiètements de la juridiction ecclésiastique. C'est autant pour reconnaître ses services que pour se concilier son influence, que Charles V la décora du titre de « Fille aînée des rois »; et en fait, elle prit officiellement, rang après les princes du sang dans les cérémonies. Ce n'est pas que le pouvoir politique ait exercé sur elle une véritable pression : elle s'en serait peut-être difficilement accommodée. Mais à ce moment, elle se laissa gagner par cet esprit collectif national dont l'évolution de la monarchie et la prise de conscience de la souveraineté n'étaient que des signes. De plus en plus elle tendit à être le reflet fidèle de cette opinion publique dont elle était un organe puissant. C'est ainsi que dans l'affaire du Grand Schisme, elle prit d'abord le parti d'Urbain VI, considéré par le peuple et le roi comme pontife légitime, et elle lui envoya des députés. Mais après l'élection de Clément VII, elle se déclara pour lui. Ainsi se trouva-t-elle engagée dans le parti des papes d'Avignon. Sous Charles VI, l'université de Paris était assez puissante pour adresser des remontrances au roi; à sa mort, ce fut elle qui proclama la royauté d'Henri V d'Angleterre, au détriment du Dauphin. Plus tard, elle accepta la domination anglo-bourguignone « gage de paix ». De là son acharnement contre Jeanne d'Arc, à part un petit nombre de docteurs, dont Gerson. Plus tard encore, elle soutint les prétentions de Charles VII contre les papes, qui désiraient abolir la Pragmatique Sanction. En tout temps, et pour le motif sus-indiqué, elle défendit les « libertés gallicanes ». En revanche, son instinct de tradition et de catholicisme l'empêcha de prendre le parti de la Réforme. Elle soutint les Guises et alla jusqu'à délier les sujets du serment de fidélité, après l'assassinat de Blois. Ce n'est qu'après l'abjuration de Henri IV qu'elle lui fit sa soumission.

A partir du XVII[e] siècle, l'université de Paris a perdu toute influence politique; elle s'en désintéresse même et n'envoie pas de députés aux États de 1614. Cette réserve et ce désintéressement ne la sauva cependant pas de la tourmente révolutionnaire, laquelle n'épargna pas non plus les vieilles universités du royaume, considérées comme liées à l'Ancien Régime.

6° *Les développements du mouvement universitaire.* — Il nous reste à résumer l'évolution de ce mouvement tant en France qu'à l'étranger. Dans l'impossibilité de suivre les vicissitudes de chaque fondation, nous nous bornerons à esquisser les grandes lignes d'une histoire fort complexe.

1. *La période des débuts.* — Lorsque s'achevait le XIII[e] siècle, qui fut l'âge des premières fondations, la France possédait trois universités : Paris, dont nous avons raconté les origines, Toulouse, dont l'acte d'érection remonte à 1229, et Montpellier, dont l'acte de naissance est la bulle *Quia sapientiæ* de 1289. La plus originale est certainement Toulouse, qui n'est pas une fondation née de la rencontre de circonstances favorables ou de hasards heureux, mais un établissement artificiel, issu d'une volonté délibérée et d'un plan concerté : la volonté de posséder, dans une région infestée par l'hérésie, une institution capable de combattre l'erreur et de poursuivre l'étude de la théologie et des arts. Raymond VII, comte de Toulouse, et saint Louis furent les mécènes de cette entreprise qui, sous leurs auspices, fut menée à bonne fin.

A la même époque l'Angleterre se glorifiait d'Oxford et de Cambridge, les deux seules universités qu'elle possédera jusqu'au siècle dernier. Toutes deux s'étaient formées spontanément par le jeu des groupements scolaires, de ces « collèges » qui sont aujourd'hui encore la pièce maîtresse des anciennes universités d'outre-Manche.

L'Italie nous offre les premiers exemples de ces universités fondées par la grâce d'un bienfaiteur (*ex privilegio*, et non pas *ex consuetudine*, comme étaient la plupart des fondations du XIII[e] siècle). Naples était née de la volonté de Frédéric II d'Allemagne (1224), soucieux de doter ses États de Sicile d'un établissement de hautes études, attentif aussi peut-être à ne pas laisser ses sujets fréquenter l'université de Bologne, passée au camp des Guelfes. C'est aussi (à part l'éphémère Palencia) le premier établissement d'État, formule appelée à un grand succès dans la suite. Sur le moment elle en eut beaucoup moins. L'établissement, menacé de périr à peine né, fut sauvé par une réforme en 1234.

La péninsule ibérique offre à cette époque quatre universités : une en Portugal, Coïmbre, association spontanée issue des écoles épiscopales. Le siège du *studium* oscilla jusqu'en 1537 entre cette ville et Lisbonne, où l'université fut transférée définitivement à cette date. En Espagne, la plus ancienne était Palencia (1212), fondation princière due au roi de Castille Alphonse VIII et qui n'eut qu'une existence éphémère. A la fin du XIII[e] siècle elle avait disparu. Salamanque l'avait éclipsée depuis longtemps; ses premiers privilèges (royaux) datent de 1220; la confirmation pontificale lui fut donnée par Alexandre IV en 1254. Valladolid appartient également au XIII[e] siècle par sa fondation; mais ses développements n'apparaissent qu'au siècle suivant.

2. *Le XIV[e] siècle* marque une ère nouvelle dans la vie des universités, comme aussi dans celle des autres institutions de l'Europe. C'est l'époque où s'élaborent les nationalités et où se consolide le pouvoir personnel des souverains. D'où tendance, pour les universités, à devenir des rouages d'État : les princes les prennent volontiers en charge quand ils ne les ont pas fondées. Malgré ces menaces d'asservissement, les fondations nouvelles conservent les caractères traditionnels : autonomie relative et rattachement à l'Église.

Deux fondations espagnoles : Lérida (1300) et Huesca (1354) n'eurent qu'une existence éphémère. On peut y joindre Perpignan (1379), qui appartenait à l'Aragon depuis 1349.

Mais l'événement saillant du siècle fut l'apparition d'universités sur les terres du Saint-Empire. La Bohême prit la tête du mouvement avec la fondation de Prague (1347), sur le modèle de Paris. On y note l'importance donnée à l'enseignement de la théologie et du droit canonique, ainsi que la présence de nombreux Slaves. Vienne eut son université de par la volonté de l'archiduc Rodolphe IV; la bulle accordant les privilèges pontificaux est de 1365, mais l'autorisation d'ériger une faculté de théologie ne vint qu'en 1384.

Sur le sol allemand proprement dit, signalons Heidelberg (1386), fondée sur le modèle de Paris, Erfurt (1389) et Cologne (1388). Ces deux dernières devaient sombrer dans la tourmente napoléonienne. Mentionnons encore Cracovie (1364).

Toutes ces universités allemandes furent, au cours du XIV[e] siècle, secouées, plus violemment encore que Paris ou Oxford, par le vent du rationalisme. En

outre, Jean Hus se fit, dans les pays danubiens, le champion des idées wicléfiennes. Ce fut une période de troubles politiques, sociaux et intellectuels, car les questions nationales se mêlaient aux questions de doctrine. Jean Hus, devenu recteur de Prague, ayant manifesté un chauvinisme outrancier en faveur des Tchèques, les Allemands se retirèrent en masse; et ce fut l'origine de la fondation de l'université de Leipzig (1409).

Au déclin du XIVe siècle, l'autonomie des universités est en péril du fait de la mainmise croissante de l'autorité séculière. Parallèlement, l'influence de l'Église va s'amenuisant et le mouvement s'accélère du fait de la déchéance de l'autorité pontificale. Désormais, les universités ne sont plus des organismes qui appartiennent avant tout à l'humanité et au monde comme au XIIIe siècle. Leur caractère international ou supra-national a été remplacé par une insertion marquée dans la vie nationale. Elles ne forment plus un « État », mais sont devenues « des institutions d'État, des sociétés nationales ». Cf. St. d'Irsay, *op. cit.*, t. I, p. 198.

3. *Le XVe siècle.* — Après la fondation de Leipzig (1409), le mouvement universitaire, si longtemps paralysé, prend de l'ampleur sur les terres d'Empire. Rostock est de 1419; les démêlés du *studium* avec la municipalité l'obligent à se déplacer à Lubeck, puis à Greifswald, dans le futur duché de Prusse. Une université prend naissance dans cette dernière ville. Fribourg-en-Brisgau (1457) est l'université fréquentée par les étudiants du Brisgau, de l'Alsace et de l'Autriche.

En 1477 le mouvement a atteint les pays scandinaves; deux établissements : Upsal, puis Copenhague sont fondés (1478).

En France, on signale les universités nouvelles de Grenoble (1339) et d'Annecy, sans parler de celle d'Avignon (1303), qui n'est pas en terre française. Paris est en décadence; il y a moins d'étudiants, par suite de la Grande Peste (1348-1349); les étrangers se retirent, ayant des fondations dans leur pays. On travaille moins, beaucoup de fêtes en cours d'année, trop d'amusement et d'oisiveté. Tout cela appelait une réforme; ce fut l'œuvre du cardinal d'Estouteville en 1452.

Néanmoins les fondations se poursuivent en France à un rythme accéléré : Caen (1445) et Nantes (1461), Poitiers (1421), Bordeaux (1441), Bourges (1463); Dôle en Franche-Comté (1423) est l'œuvre du duc de Bourgogne, Philippe le Bon, comme Caen doit sa naissance à Henri VI d'Angleterre. En 1481 la ville de Dôle est détruite par la guerre; l'université se transporte à Besançon, où elle fusionne avec le *studium* existant. Des essais, qui n'aboutirent pas, avaient été tentés pour créer des universités à Lyon, Nîmes, Albi, Narbonne et Besançon.

Le XVe siècle est caractérisé par la richesse de dotation des fondations nouvelles; on voulait les assurer contre la pauvreté et l'indigence, qui avaient fait crouler des institutions comme Cracovie ou Vienne au siècle précédent. La rançon de ces libéralités eût pu être un progrès dans l'assujettissement au pouvoir séculier, qui est ordinairement le bailleur de fonds. Néanmoins, même en Allemagne, aucune atteinte grave ne fut portée à l'autonomie universitaire. En France on enregistre des progrès sensibles réalisés dans le domaine des facultés de médecine par l'introduction de l'art chirurgical.

Les universités anglaises manifestent à cette époque deux tendances : décentralisation par la création de nouveaux collèges; nationalisation par le départ volontaire ou l'expulsion des étudiants étrangers. Ainsi s'expliquent, au moins en partie, les trois fondations écossaises de Saint-Andrews (1413), de Glasgow (1450) et d'Aberdeen (1495).

Mais le trait le plus saillant est le nombre excessif des universités au XVe siècle. Les conséquences sont la nécessité de multiplier les collèges pour essayer de maintenir le niveau du recrutement. Malgré tout, le nombre des étudiants est en baisse : Paris et Bologne ne descendent pas au-dessous de six mille, Salamanque en conserve cinq mille, Oxford trois mille, Toulouse, Vienne et Leipzig environ deux mille. Mais le plus grave est la baisse du niveau intellectuel : pénurie de sujets et, dans certains cas, de maîtres et de moyens matériels, mais surtout absence d'entrain, d'émulation. Les universités sont encore des centres de vie intellectuelle: mais elles laissent l'impression de ne plus dominer les circonstances et de ne plus donner d'orientation au monde. Cette éclipse ne devait pas durer.

4. *La Renaissance.* — Les universités ne furent pas les dernières institutions à bénéficier du renouveau de vie que contenait l'humanisme. Les études et l'enseignement vont prendre un nouvel essor. L'Italie marche en tête, comme il convient.

A Bologne, l'université du droit, l'humanisme pénétra sous le couvert de l'enseignement des lettres; ce ne fut pas sans quelque remous. Bessarion, envoyé en 1450 par Nicolas V, finit par calmer les esprits. Padoue, Pise, Pavie et Ferrare acceptèrent plus favorablement le courant nouveau. Quant aux petites et moyennes universités (Sienne, Arezzo, Verceil, Vicence, Pérouse, Turin, Catane...), elles n'arrivent pas facilement à trouver leur équilibre dans l'agitation qui les secoue: elles disparaissent et réapparaissent plusieurs fois au cours du siècle. C'est Florence qui incontestablement est à l'avant-garde de la Renaissance italienne; dans l'université, la philosophie néoplatonicienne était particulièrement florissante, grâce à l'académie de Marcel Ficin.

Rome avait eu au Moyen Age deux universités, l'une dite de la Curie romaine, fondée vers 1244, l'autre, la Sapience, créée par Boniface VIII en 1303. Cette dernière avait disparu lors du départ des papes pour Avignon. Eugène IV la ressuscita en 1431 et Léon X lui adjoignit l'université de la Curie. Grâce aux encouragements, faveurs et libéralités d'Alexandre VI et de Léon X, la Sapience devint la première université de la péninsule. D'ailleurs, au *Cinquecento*, Rome dépasse Florence, qui avait été le berceau de la Renaissance. Son rayonnement se fait sentir sur le monde entier. La Hongrie fut une des premières nations à s'épanouir au souffle nouveau. Sous l'influence italienne, deux universités surgissent dans ce pays : Pozsony et Buda (cette dernière est plutôt une résurrection).

Au milieu de l'élan qui emporte les esprits vers un renouveau issu de l'antique, quelques îlots conservent une empreinte moyenâgeuse, en particulier l'université de Louvain, fondée en 1425. Dès l'origine elle cultive les belles-lettres, mais c'est seulement à la fin du XVe siècle (vers 1490) qu'elle devient, avec l'arrivée d'Érasme, un centre d'humanisme. La fondation du célèbre collège des Trois-Langues assure à l'université une renommée mondiale dans le domaine de la philologie. L'imprimerie qui vient d'être découverte à cette heure est patronnée par les universités (Louvain, Oxford, Toulouse et surtout Paris).

C'est vers ce même temps que Paris s'enrichit d'une fondation qui n'est pas une université nouvelle, mais plutôt une annexe de celle-ci, analogue au Trilingue de Louvain : c'est le Collège de France, œuvre commune de François Ier et de l'helléniste Guillaume Budé (1531). L'hostilité, puis les attaques de la Sorbonne amenèrent, peu d'années après, la séparation totale

du Collège et de l'université. Le Collège de France s'oriente alors vers les recherches libres, autant que vers l'enseignement, et il trouvera dans cette nouvelle activité de beaux titres de gloire.

Les universités d'Angleterre à leur tour se laissent pénétrer par le souffle de la Renaissance; c'est surtout par l'intermédiaire des Pays-Bas (Érasme) et de la France.

L'Allemagne entre dans le mouvement, non par le culte d'idées ou de méthodes importées (depuis longtemps elle cultivait la philosophie, la littérature et même la mythologie antique), mais plutôt par l'approfondissement des ressources de son terroir : langue, histoire, musique, sciences physiques et mathématiques. De nouvelles universités s'étaient fondées à la fin du siècle précédent, animées de l'esprit nouveau : Tubingue (1477), Trèves (1472), Ingolstadt (1472), Mayence (1477). Mais, dès le début du XVIe siècle, on peut discerner le sens de l'évolution que suivront désormais les universités allemandes. Trouvant en face d'elle un État riche et puissant, qui tend à s'approprier toutes les activités pour asseoir son pouvoir, elles n'échapperont plus à l'absorption qui sera réalisée vingt ans plus tard. Les universités d'Allemagne sont en train de devenir des établissements d'État. La Réforme ne fera que confirmer et accentuer un fait déjà accompli.

De la Réforme elle-même naquirent plusieurs nouvelles fondations : Genève, création de Calvin (1559), Marbourg (1527), œuvre du landgrave de Hesse pour servir ses fins politiques : asservir l'Église à l'État suivant le principe *cujus regio hujus religio;* Königsberg naît sur les mêmes bases (1543), puis Iéna (1558), afin de « conserver le verbe de Dieu et la religion chrétienne », c'est-à-dire selon la confession d'Augsbourg et les articles de Smalkalde. Helmstädt en 1574 est encore une fondation de la Réforme. Tout naturellement la plupart des universités allemandes existantes se rallièrent aux idées nouvelles. Seules Ingolstadt et Fribourg demeurèrent attachées à la foi romaine.

La Contre-réforme, qui devait opérer la vraie réforme, semble être partie d'Espagne. Cf. Stephen d'Irsay, *op. cit.*, t. I, c. XIV, p. 331 sq. Les anciennes universités de Salamanque, Valence, Lérida, Barcelone en furent les foyers et les solides instruments. Des fondations nouvelles, comme Oviedo (1604), mais surtout Alcala vinrent à la rescousse. Cette dernière, œuvre de Ximenès, fut sans doute la première à posséder un collège féminin, dirigé par des moniales; elle eut aussi son hôpital et son Collège trilingue, au labeur duquel on doit la célèbre Bible polyglotte, publiée en un temps record (1514-1517). Ce fut en Espagne que la Renaissance se présenta le plus visiblement sous le double aspect classique et chrétien. On comprend l'appui que trouva l'Église dans les universités restées fidèles pour mener à bien sa tâche réformatrice.

La puissance de ces institutions apparut telle qu'on n'hésita pas à en créer de nouvelles dans les provinces atteintes par l'hérésie. Dillingen (1554) et Wurtzbourg en Bavière furent de ce nombre, et plus tard Salzbourg (1582). Hors de l'empire, signalons Vilna (1578) et Douai (1562), fondations nouvelles, ainsi que Pont-à-Mousson (1572), œuvre commune du duc et du cardinal de Lorraine réalisée par les jésuites, et qui fut un précieux instrument de conservation de la foi dans les provinces de l'Est. Quant à Louvain, elle demeura le bouclier de l'orthodoxie catholique dans les Pays-Bas.

Enfin, sur le continent américain, deux universités ne connurent pas les secousses de la Réforme : Mexico, qui ouvrit ses portes en 1553 et Lima, qui commença ses cours en 1555; toutes deux sont de formule espagnole, calquées sur Salamanque.

Lorsque fut passée la tourmente religieuse du XVIe siècle, qui transforma souvent les universités en institutions de combat, ces établissements de haut-savoir revinrent à leur destination première, à savoir la vie paisible, orientée vers une activité scientifique désintéressée. C'est dans ce souci d'une culture approfondie qu'il faut chercher la transformation qui s'opéra en elles au XVIIe siècle. L'université moderne est née de là.

5. *Les XVIIe et XVIIIe siècles.* — Les fondations universitaires ne subissent pas d'arrêt dans la période de transition. Citons : Leyde (1574), Franken (1583), Groningue (1614), Utrecht (1630) et Amsterdam (1621). En Irlande apparaît Dublin (1591) et, en Écosse, Édimbourg, dont l'essort date de 1685 seulement; ce sont deux universités protestantes. En Alsace, Strasbourg, issue d'une académie célèbre, est élevée au rang d'université en 1621; malheureusement la guerre de Trente ans vint arrêter son essor prometteur.

Durant cette période néfaste, les universités allemandes furent durement frappées, soit les anciennes, soit les nouvelles, comme Altdorf, Herborn, Rintelen, Bamberg (toutes supprimées d'ailleurs sous Napoléon) et Giessen, qui subsiste encore. Ce fut, sinon la mort, du moins le sommeil pour beaucoup : Marbourg ne comptait plus que 27 étudiants en 1624, Prague 25. Seules Ingolstadt (catholique) et Heidelberg (protestante) résistent. Mais la vie intellectuelle y est paralysée.

Cependant c'est à cette époque de misère et de ruines matérielles que se dessinent et s'affirment de nobles idées et des conceptions nouvelles sur le droit des gens et les fondements d'un ordre international. Les universités ne demeurèrent pas étrangères ni indifférentes aux théories émises par un Vitoria ou un Suarez en Espagne, un Cujas à Paris et un Gentili en Italie, puis à Oxford. Le plus illustre de tous ces penseurs semble avoir été le Hollandais Grotius avec sa théorie du « droit des gens ».

Pendant ce temps, en Allemagne, le mouvement piétiste, préconisé par Spener et Franke, trouve son moyen d'expression et d'expansion dans la nouvelle université de Halle (1694). Outre sa faculté de théologie (protestante), la nouvelle fondation se rendit célèbre par ses écoles de droit et de science politique. C'est chez elle que fut créée la première chaire de science économique du monde (1729).

Tandis que les universités de Leyde, Vienne et Édimbourg, par leurs recherches médicales pratiques et leurs expériences anatomiques, s'orientent vers l'utilitarisme et le matérialisme, une nouvelle université se fonde à Gœttingue (1737) sur des formules un peu nouvelles. Entièrement soumise à l'État, bien rentée, elle visait à un double but : distribuer des connaissances pratiques et immédiatement utilisables dans le domaine professionnel, administratif et politique, et, en même temps, poursuivre des recherches libres et désintéressées. Pour ce faire, elle eut à sa disposition une des plus belles bibliothèques de l'époque. Cette formule marque une étape décisive dans la formation de l'université moderne.

Déjà, en effet, nous sommes entrés dans le siècle de Newton et de Locke, l'âge de l'expérience physique et de la mécanique, l'époque de l'empirisme et du rationalisme. Dans l'Europe entière, en dépit des réactions en faveur de l'indépendance des universités, l'opinion commune est que l'université est affaire d'État. C'était d'ailleurs une réalité dans beaucoup de centres, surtout au delà du Rhin. En France, ce sera l'œuvre de la Révolution.

Avant la grande secousse qui devait ébranler notre

pays et toute l'Europe, les universités (surtout en France et dans les Pays-Bas) connurent les agitations des querelles jansénistes, auxquelles, trop souvent, la politique se trouva mêlée. Tandis que Louvain accueille favorablement la doctrine nouvelle, Paris, qui ne peut avoir d'autre pensée que celle de Louis XIV, fait un accueil assez froid à l'*Augustinus*. Il est vrai que plus tard, au début du XVIIIe siècle, l'université se prononça contre la bulle *Unigenitus* et en appela au futur concile. Mais, peu après, elle se désista de son appel (1739). A dater de ce jour, le parti janséniste la considéra comme mourante et ne lui épargna pas ses sarcasmes.

Néanmoins, l'université de Paris conserva son importance et son prestige. L'expulsion des jésuites (1762), qui avaient combattu l'université, très attachée aux idées gallicanes, lui rendit un regain d'autorité. Le collège Louis-le-Grand (jadis de Clermont) devient un des modèles du genre. Et pourtant l'université de Paris, plus soucieuse de sauvegarder ses privilèges anciens que de moderniser son enseignement à la faculté des arts, reste en retard en ce qui concerne la recherche scientifique : enseignement insuffisant, défaut d'outillage, spécialement de bibliothèques.

Dans la province, la situation des universités françaises n'est pas toujours brillante. Il y a des fondations nouvelles : Dijon (1722), Pau (1722), Nancy où est transférée l'université de Pont-à-Mousson (1769). Mais les règlements sont variés à l'excès et pas toujours orientés vers les progrès de l'enseignement et de l'éducation. Ces institutions ne remplissent plus leur fonction sociale et n'ont plus, comme au Moyen Age, de contacts suffisants avec l'opinion. S'il eût fallu dresser des plans de réforme de ces institutions d'après les cahiers de doléances de 1789, on eût été bien embarrassé, car les vœux exprimés sont des plus contradictoires et des plus incohérents. Les Constituants furent impuissants à proposer aucun remède digne de ce nom; ils se contentèrent de supprimer leurs moyens de subsistance en abolissant certains impôts aussi bien que les corporations séculières. Les universités étaient mourantes lorsque la Convention vota leur suppression le 15 septembre 1793. A la veille de la Révolution, on en comptait encore vingt-deux, dont dix-huit étaient réputées « fameuses »; quatre n'avaient pas droit à ce titre. Cf. Marion, *Dictionnaire des institutions de la France*, p. 547-548. L'Allemagne, au milieu du XVIIIe siècle, en comptait trente-deux : dix-huit protestantes et quatorze catholiques.

Après la réaction thermidorienne, on tenta de remplacer les universités et les collèges par des « écoles centrales », et les facultés de médecine par des « écoles de santé » (Paris, Montpellier, Strasbourg); ce fut sans succès. Quelques écoles spéciales inaugurées par la Convention réussirent mieux : par exemple le Musée d'histoire naturelle, l'École polytechnique, l'École du Génie militaire, les Ponts-et-chaussées... En revanche, l'École normale fut un échec complet. Le Directoire n'ajouta rien à l'œuvre assez maigre de la Convention. Il fallut attendre l'Empire.

6. *La période contemporaine.* — Le contre-coup de la Révolution française fut à peu près nul en Angleterre, mais plus sensible en Allemagne où retentissaient les appels de Kant à la liberté (surtout à la liberté philosophique). Il y eut quelques troubles à Francfort-sur-l'Oder, Halle, Iéna, Gœttingue, mais ils furent réprimés rigoureusement par le pouvoir.

En Italie, les anciennes universités, aussi bien que celles qui avaient vu le jour dans les deux derniers siècles (Palerme, Cagliari, Sassari), fermèrent leurs portes à l'arrivée des troupes françaises; elles furent remplacées par des académies. En Espagne, au contraire, le calme fut à peine troublé : les mouvements provoqués par les idées révolutionnaires furent vite étouffés.

Dans l'ensemble de l'Europe, après l'époque napoléonienne, il fallait construire ou reconstruire. En Allemagne, du fait de l'occupation des troupes françaises et de la sécularisation des États ecclésiastiques, vingt universités disparurent complètement, parmi lesquelles Cologne, Mayence, Trèves en 1798; Bamberg et Dillingen en 1803; Wittenberg qui fut réunie à Halle. Par suite du démembrement de la Prusse après Iéna, ce royaume se trouvait dépossédé de ses plus célèbres universités (Duisbourg et surtout Halle); il ne conservait que Königsberg et Francfort-sur-l'Oder, toutes deux dans une situation précaire. C'est au malheur des temps que l'université de Berlin dut sa naissance. La réalisation de l'idée d'une grande université allemande et prussienne est due au ministre Guillaume de Humboldt; et cette fondation, qui date de 1810, contribua plus ou moins consciemment à forger la nation allemande sous l'égide de l'État prussien. Les noms de Savigny, Eichhorn, Schleiermacher, Schelling, Fichte, Hegel en illustrèrent les chaires. En outre, Francfort-sur-l'Oder fut transférée à Breslau; Bonn fut créée en 1818 et Munich (1826) prit la place d'Ingolstadt.

La Russie était une nation dépendante de l'Occident pour l'instruction publique de ses sujets; les deux influences allemande et française s'y rencontraient. Il n'y avait dans l'immense empire que deux universités à la fin du XVIIIe siècle : Vilna (ancienne Pologne) et Moscou. La première fondation du XIXe siècle fut Dorpat, dans les pays baltes (1802), sur le modèle allemand. Puis il y eut Kazan (1804), Kharkov (1815), Saint-Pétersbourg (1819), Varsovie (1816), et, après l'annexion de la Finlande, Helsingfors (1827).

Dans l'ensemble, ces foyers de culture de l'empire des tzars se laissèrent pénétrer par l'esprit turbulent venu des universités allemandes et aussi par les idées libérales venues de l'Occident. Cependant l'empereur et toute la haute société russe demeuraient imbus de conceptions aristocratiques et monarchiques, en même temps que religieux et dévots dans le sens piétiste. D'où la suspicion jetée sur l'activité des universités. Des mesures réactionnaires ou répressives finirent par creuser un fossé entre l'État et le monde intellectuel. Ce furent pourtant les universités qui préparèrent l'évolution politique et sociale, à laquelle les dirigeants russes cherchèrent longtemps à s'opposer même par la force, et qui aboutit aux bouleversements que l'on connaît et qui ne sont pas encore terminés.

En France, l'Empire une fois proclamé, on aboutit, après bien des tâtonnements, à la création d'une « Université impériale » (loi du 10 mai 1806). Cette expression nouvelle désignait le corps auquel était désormais réservé le monopole de l'enseignement et de l'éducation publique à tous les degrés. Le territoire de l'Empire français fut divisé en « académies » dont le nombre était variable suivant l'étendue des conquêtes napoléoniennes. En 1814, il y en eut jusqu'à quarante; après la chute de l'Empire il en restait dix-sept. Au fond, ces académies sont définies par les universités qu'elles englobent. Mais elles s'occupent des trois degrés d'enseignement. C'est ce système impérial qui a prévalu en France jusqu'à nos jours.

L'esprit qui anima l'Université au temps de Napoléon et sous la Restauration était celui-là même que lui avait infusé le fondateur : le conformisme le plus absolu aux idées gouvernementales. Sous la Restauration il y eut bien une réaction violente contre cette Université, créée par un « despote » et considérée

comme son instrument docile. Mais bientôt, le nouveau gouvernement se crut mieux inspiré de s'emparer lui-même de ce monopole qui pouvait lui être utile. Mais, à la faveur d'une certaine liberté, deux tendances se firent jour dans l'Université : l'une ultramontaine, l'autre libérale. Cette dernière devait l'emporter avec la révolution de Juillet. On songea à décentraliser l'enseignement; mais, par souci d'unité, l'Université fut maintenue, avec le monopole. Cependant en 1833 la liberté de l'enseignement primaire fut acquise.

La révolution de 1848 marqua le triomphe du libéralisme dans toute l'Europe. Et pourtant, en dépit des affirmations que contenait la constitution républicaine sur la liberté d'enseignement, le gouvernement ne céda pas sur le monopole. Il fallut attendre l'avènement des hommes qui firent plus tard le coup d'État du 2 décembre, pour obtenir la loi Falloux qui consacrait la liberté de l'enseignement secondaire. Et ce ne fut qu'en 1875 que fut votée, sous la IIIe République, la liberté de l'enseignement supérieur.

Actuellement, la France, au point de vue universitaire reste divisée en dix-huit académies, à la tête desquelles est placé un recteur, assisté d'autant d'inspecteurs qu'il y a de départements dans la circonscription. Auprès de chaque recteur fonctionne un conseil d'académie. Le grand maître de l'Université est le ministre de l'Instruction publique (aujourd'hui Éducation nationale). Les chef-lieux d'académie sont dotés d'une université. Il y a des universités qui possèdent cinq facultés (lettres, sciences, droit, médecine, pharmacie); d'autres trois, et quelques-unes seulement deux. Une seule université, Strasbourg, possède sept facultés, la théologie tant catholique que protestante étant demeurée comme sous le droit concordataire. Les dix-huit universités (ou académies) de France sont : Aix, Alger (depuis 1849), Besançon, Bordeaux, Caen, Chambéry, Clermont, Dijon, Grenoble, Lille, Lyon, Montpellier, Nancy, Paris, Poitiers, Rennes, Toulouse, Strasbourg (1918).

En Belgique, la célèbre université de Louvain, après s'être vu imposer le protestantisme par le roi de Hollande, fut émancipée par la révolution de 1830, qui proclama, en même temps que l'existence de la Belgique, la liberté d'enseignement. Une université catholique fut créée en 1834 à Malines, puis transférée l'année suivante à Louvain, Pendant ce temps, la libre-pensée fondait l'université de Bruxelles.

La Suisse accuse deux fondations universitaires au XIXe siècle : Zurich (1832) et Berne (1835). En revanche Genève n'a plus que le titre d'académie.

Les universités espagnoles du XVIIIe siècle avaient été très retardataires, soit dans leur organisation, soit dans leur enseignement. Les réformes entreprises au siècle suivant furent calquées sur celles des pays étrangers et s'inspirèrent de principes étatiques. En 1821, le ministre Caballero avait supprimé onze universités secondaires (Avila, Baeza, Gandia, Osma, Tolède, etc.). Après une deuxième épuration en 1824, il ne restait que Salamanque, Valladolid, Valencia, Cervera, Santiago, Sarragosse, Huesca, Séville, Grenade et Oviedo, soit dix en tout. En 1837, l'université de Barcelone fut ressuscitée, elle absorba Cervera et Huesca. Madrid à son tour, fondée à cette époque, absorba Alcala. Trois ans plus tard furent abolies les facultés de théologie qui existaient à Madrid, Oviedo, Séville, Valladolid et Sarragosse. En 1933, il n'y avait plus en Espagne qu'une seule faculté de théologie canoniquement érigée et pouvant donner des grades en cette science.

En Italie, comme en Espagne, les universités s'étaient figées dans des formules antiques et peu adaptées. Ce qui n'empêcha pas les idées libérales de s'y développer sourdement. De là des conflits inévitables. L'université de Turin fut fermée en 1821, les étudiants ayant manifesté des idées trop avancées au gré de l'occupant autrichien. Rouverte en 1823, elle fut de nouveau fermée en 1831, à la suite de nouveaux troubles. Gênes et Modène connurent des vicissitudes semblables. En 1824, une bulle de Léon XII avait réorganisé les universités de Rome, Urbino et Pérouse. Après la chute du pouvoir pontifical, il n'y eut plus de facultés de sciences sacrées dans les universités d'État italiennes, sauf à la Sapience. Cette dernière cessa de pouvoir donner des grades canoniques à partir de 1931.

II. Les universités catholiques. — Sous cette dénomination, il faut entendre exclusivement celles qui sont reconnues comme telles par le Saint-Siège et acceptées comme membres de la Fédération internationale des universités catholiques. Ce sont d'abord des universités « libres », c'est-à-dire qui ne sont pas d'État; mais les deux termes « libre » et « catholique » ne sont pas synonymes, car il y a effectivement des universités autonomes qui ne sont pas catholiques (telle l'université de Bruxelles, fondée par des libres-penseurs). Ne sont pas catholiques, au sens où nous l'entendons, les universités officielles (d'État), même si l'on y donne un enseignement confessionnel ou si elles sont dotées de facultés de théologie, droit canonique, etc...; c'est le cas de nombre d'établissements supérieurs d'Allemagne, d'Autriche, de Pologne et, chez nous, de l'université de Strasbourg.

L'idée des universités catholiques s'est imposée le jour où les universités existantes non seulement ont fait abstraction de l'Église et de sa doctrine en supprimant les chaires de sciences religieuses, mais encore ont donné un enseignement plus ou moins hostile à cette même doctrine, en s'écartant du spiritualisme chrétien.

L'Église ayant reçu de son divin fondateur la mission universelle d'enseigner, s'en est acquittée dans tous les temps et sous toutes les latitudes. Le haut enseignement a toujours été l'objet de ses soins, ainsi que nous l'avons vu. C'est pourquoi, au Moyen Age, elle fonda des universités, qu'elle défendit ensuite et souvent entretint de ses deniers. A cette époque, le qualificatif de « catholique » ajouté au mot université n'eût été qu'un pléonasme. Les universités étaient catholiques, comme l'Église qui les avait semées. Elles participaient quelque peu à son universalité et aussi à son unité, car tous ces établissements de haut-savoir n'étaient alors que les diverses maisons de cette université unique, enseignant au nom de l'Église aux étudiants du monde entier. Est-ce que quelques-uns de ses professeurs n'obtenaient pas l'autorisation enviée « d'enseigner partout, en tous les lieux de la terre », *licentia docendi hic et ubique terrarum?*

La constitution des nationalités rompit cette unité. Les universités se détachèrent de l'Église et devinrent tributaires du gouvernement de leur pays. Les chefs d'État se les annexèrent progressivement pour en faire des instruments dociles entre leurs mains, et aptes à servir leurs desseins.

Lorsque ces desseins furent hostiles à l'Église, ou même visèrent à établir l'indifférentisme religieux, alors l'enseignement de la vérité révélée, même au degré supérieur, s'imposa à l'Église. Le moyen qu'elle jugea le plus approprié au XIXe siècle fut la fondation des universités catholiques.

1° *Ce que ne sont pas les universités catholiques.* — Pour répondre à des objections qui ont été formulées hier et aujourd'hui contre leur création ou leur maintien, soit par des incroyants, soit même par des croyants, nous dirons tout d'abord ce que les univer sités catholiques ne sont pas et ne veulent pas être.

1. *Elles ne sont pas des organismes politiques*, ni des centres d'opposition au pouvoir établi. Leurs fondateurs se sont toujours défendus de vouloir faire œuvre politique, pas plus qu'œuvre de combat ou de parti pris. Il est vrai que la science politique, qui est la science de la « cité », peut être l'objet de leur enseignement. Mais, s'il s'agit d'action purement politique, dans laquelle la morale n'est pas intéressée, l'Église se l'interdit comme étant hors de son domaine; elle défend même à ses pasteurs de se mêler aux querelles des partis. Quant à sa doctrine, c'est celle de la soumission loyale au pouvoir légitime ou simplement établi, quelle que soit sa forme, pourvu que les lois ou ordonnances respectent les droits de Dieu et les impératifs de la conscience.

2. *Elles ne sont pas non plus des organismes de domination*, même des intelligences, ou des instruments de dictature religieuse. Bien que la vérité soit une et possède des droits imprescriptibles, l'Église se garde de l'imposer par des procédés autoritaires. Elle respecte la dignité et la liberté de la personne humaine au point de proposer la doctrine qu'elle prêche au nom du Christ, plutôt que de l'imposer. Seuls les fidèles qui l'ont acceptée librement et sont entrés volontairement dans son sein peuvent être contraints d'accepter les conséquences logiques de leur démarche et de leur adhésion.

3. *Elles ne sont pas davantage des établissements destinés à donner un enseignement rival de celui de l'État*. Ce n'était pas la pensée des fondateurs; ce n'est pas davantage l'intention des dirigeants d'aujourd'hui. L'Église respecte le domaine souverain de l'État, indépendant dans sa sphère. Mais elle revendique hautement et affirme par les faits son droit d'enseigner la vérité et toute vérité; elle s'oppose seulement à tout monopole en matière d'enseignement.

4. *Elles ne sont pas non plus des œuvres inutiles et superflues*, faisant double emploi avec les établissements d'État. Outre l'enseignement des vérités proprement religieuses qui sont du domaine propre et exclusif de l'Église, l'Église n'a jamais renoncé à enseigner les vérités profanes, comme elle l'a toujours fait à travers les siècles. Cela, parce que la ligne de démarcation n'est pas toujours facile à établir entre le sacré et le profane; mais surtout parce que, même s'il est vrai que la science est une, il y a plusieurs manières de la présenter. On peut enseigner les mêmes notions positives et les commenter différemment. Deux médecins, l'un spiritualiste, l'autre matérialiste, n'interprètent pas de la même façon les mêmes faits. Et puis, il n'y a pas que les mathématiques ou la grammaire : il y a la philosophie, l'histoire, celle des religions, de la littérature, les sciences naturelles. Il peut aussi y avoir des professeurs qui ne respectent pas la foi ou la morale chrétienne dans leur enseignement, parce qu'ils sont matérialistes et positivistes. A supposer que tous soient parfaitement corrects, l'Église n'a pas à attendre que des abus se soient produits pour prendre des mesures de sauvegarde de son patrimoine sacré.

5. *Elles ne sont pas et ne veulent pas être des instruments de division* de l'opinion et de la jeunesse du pays. Car là, il faut bien distinguer entre une unité qui supprimerait toute originalité et toute liberté de pensée, et une union infiniment souhaitable et désirable. L'unité dans le sens de l' « unicité » a été le rêve de tous les tyrans et de tous les régimes totalitaires; l'idéal de la démocratie est l'union dans la diversité. L'Église ne réclame pas autre chose. Et, loin de dresser l'un contre l'autre deux clans de la jeunesse studieuse, par l'entretien de ses propres universités, elle voit très justement dans ces dernières un instrument de paix intellectuelle. En initiant les travailleurs de l'esprit, dont elle veut sauvegarder et éclairer la foi, aux méthodes scientifiques reconnues par tous, l'Église crée entre les étudiants un premier terrain de rencontre et de rapprochement.

6. *Enfin, les universités catholiques ne sont pas et ne veulent pas être de simples copies des universités d'État*, respectueuses du dogme, sans doute, mais sans autre originalité. C'était déjà la préoccupation des premiers fondateurs, alors que l'on discutait sur les formules à adopter : « Ce qu'il nous importe de créer, disait le P. Didon, ce ne sont pas des succursales de l'Université de l'État dirigées par des catholiques... Des universités catholiques qui se fonderaient en ne regardant que le passé ne comprendraient pas la mission qui leur est échue : vieilles en naissant, elles ne pourraient aspirer à séduire ni à entraîner la jeunesse, et le jour de leur inauguration, serait celui de leur décès... » Ce qu'ont voulu leurs fondateurs, ce sont tout d'abord des établissements de haute culture religieuse « dans lesquels seraient enseignées toutes les sciences de l'ordre divin »; puis un enseignement encyclopédique de toutes les sciences, mais dominé par la doctrine chrétienne. En un mot c'était vouloir renouveler « en la rajeunissant » la vieille synthèse doctrinale du XIIIe siècle et réaliser une synthèse nouvelle de tout le savoir humain. C'est ce beau rêve que poursuivent aujourd'hui encore nos universités catholiques.

2° *Ce que sont les universités catholiques*. — Pour les définir d'un mot, on pourrait dire qu'elles doivent être et sont effectivement « des foyers de haute culture et des centres d'éducation chrétienne ».

1. *Foyers de « culture »*, et non pas seulement d'instruction; car la culture ne se confond pas avec l'accumulation des connaissances scientifiques. Celles-ci peuvent faire le spécialiste et l'érudit, parfois l'original; elles ne peuvent faire l'homme cultivé. « La culture, dit le P. Delos, résulte essentiellement d'une connaissance qui donne du jugement. » Un enseignement formateur n'est donc pas celui qui accumule dans l'esprit des matériaux scientifiques, mais celui qui, même s'il ne porte que sur un petit nombre de faits, révèle leur lien profond avec d'autres, les rattache à l'ordre total du réel.

Cette haute culture de l'esprit est absolument nécessaire, aujourd'hui comme hier, non seulement au clergé, mais encore aux fidèles. Pie XI le soulignait dans la Bulle *Deus scientiarum*, 24 mai 1931. Cf. *Acta apost. Sedis*, t. XXIII, p. 242. L'évêque de Tarentaise, Mgr Turinaz, l'affirmait dès 1874 dans sa *Lettre au cardinal Guibert* : « Ce que réclament en ce moment le clergé et les catholiques de France, c'est un enseignement vraiment supérieur, un enseignement dont la valeur, l'autorité, l'influence ne puissent être discutées et qui fasse apparaître de nouveau au milieu de nous ces écoles illustres vers lesquelles accouraient autrefois les élèves de toutes les nations. » Il n'est pas nécessaire que cet enseignement descende jusqu'à la technique. Il pourrait même y avoir un grave danger à voir les universités se transformer en écoles pratiques de hautes études. C'est la culture de l'esprit qui doit rester leur domaine propre.

2. Cette culture trouve dans les universités son « foyer » à un double point de vue. D'abord parce que la vraie culture ne peut se faire que dans un milieu homogène; elle est un fruit de la communauté. Le milieu universitaire est d'une particulière efficacité, non seulement par sa puissance éducative, ainsi que nous le soulignerons, mais encore par sa valeur d'enseignement. Là se trouve représenté l'ensemble des sciences, dont les points de contacts sont indéniables. Quoi de plus favorable pour créer dans l'esprit non

seulement cette plénitude de savoir, mais encore cette aptitude à juger qui est le critère de la vraie culture?

Mais les universités sont encore des foyers de culture par le rayonnement qu'elles exercent dans le temps et dans l'espace. Ce ne sont pas les seuls étudiants fréquentant les amphithéâtres qui bénéficient des richesses intellectuelles quotidiennement distribuées. Le haut enseignement des professeurs dépasse largement l'enceinte de l'*Alma mater*, soit par les publications qu'ils lancent dans le public, soit par les conférences qu'ils offrent aux auditeurs soucieux de culture. Les étudiants eux-mêmes, venus souvent de terres lointaines, s'en vont porter dans leurs pays respectifs, une fois leurs études achevées, la lumière dont ils ont été les premiers bénéficiaires.

En fait les universités catholiques, tant françaises qu'étrangères ont, malgré des imperfections et quelques erreurs, réalisé ce beau programme conçu dès leur fondation.

3. Enfin les universités catholiques doivent être et ont été aussi des « centres », on pourrait dire aussi justement des « foyers » d'éducation chrétienne. A dire vrai, une culture ne peut guère être neutre; elle saisit l'homme tout entier, elle pénètre sa vie autant que son esprit, elle oblige à prendre parti, le parti de la vérité. Nos établissements supérieurs ne sont donc pas simplement des institutions où l'on enseigne la doctrine chrétienne en plus des autres sciences, mais où toutes les sciences sont enseignées dans un esprit chrétien. C'est pourquoi toutes les universités catholiques se glorifient de posséder une faculté de théologie; ce n'est pas un pur symbole ou un simple rappel; les connaissances qui y sont enseignées aident à faire pénétrer l'esprit authentiquement chrétien dans toutes les branches de la recherche scientifique et du haut savoir. L'Église n'aura parfaitement accompli sa mission éducatrice que si de ses institutions supérieures sont sortis « des savants plus savants parce que chrétiens, des théologiens plus théologiens parce qu'ils vivent dans une atmosphère de science ». Ainsi, les étudiants des universités catholiques ne sont pas seulement des étudiants « qui pratiquent »; ce sont de jeunes catholiques qui, alimentant leur esprit aux sources de la vérité divine aussi bien qu'humaine, vivent d'une vie spirituelle particulière, dont la chapelle est à la fois le symbole et le centre. Ce que ne peuvent trouver ailleurs les étudiants catholiques, c'est ce « climat chrétien », éducateur par lui-même, ce *genius loci*, comme l'appelait Newman, et qui, sans chaire professorale, fait pénétrer par tous les pores l'influence salutaire.

3° *Les réalisations.* — Ce serait une erreur de croire que la formule des universités catholiques est née dans le dernier quart du XIXe siècle à la suite du succès de la campagne menée en France pour la liberté d'enseignement. En réalité les fondations françaises consécutives à la loi du 12 juillet 1875 donnèrent le signal d'une floraison d'établissements similaires dans la plupart des pays catholiques. Les mêmes besoins qui avaient fait naître chez nous ces établissements autonomes et catholiques d'enseignement supérieur se faisaient sentir ailleurs. On y pourvut par l'emploi des mêmes moyens.

1. Si université « catholique » était synonyme d'« université d'Église », c'est à la fin du Moyen Age qu'il faudrait remonter pour les premières fondations romaines. Sans parler de l'antique *Sapience*, dont les origines remontent à Boniface VIII (1303), quatre établissements de haut enseignement avaient vu le jour vers la fin du XVIe siècle : le Séminaire romain (Latran) avec plus tard son annexe pour le droit, à l'Apollinaire; le Collège romain (université grégorienne); l'Institut du Docteur angélique *(Angelicum)* et le Collège de la Propagande. Cf. ITALIE, t. VIII, col. 149-150. Mais ce n'étaient pas là des universités « libres », puisque soumises à l'autorité d'un prince temporel, le pape. Lorsque disparut l'État pontifical en 1870, ces divers établissements perdirent leur caractère universitaire, au moins pour un temps, sauf la Sapience qui devint université officielle du nouvel État italien, avec maintien de ses facultés canoniques.

Peu à peu les autres universités reprirent leur haut enseignement, ainsi que des fondations plus récentes. Ainsi « l'Académie des nobles », fondée en 1715, jouit du privilège de conférer les grades depuis 1815, et elle l'a conservé jusqu'à la constitution *Deus scientiarum* de 1931. Le Séminaire romain est doté d'une faculté de théologie (depuis 1824), de philosophie (1828), avec une faculté de droit civil et canonique (Apollinaire) depuis 1853. Le Collège urbain de la Propagande est une université avec faculté de théologie et de philosophie depuis 1929. L'*Angelicum* (ancienne Minerve) a les trois facultés de théologie, philosophie et droit canonique. Tous ces instituts sont régis actuellement par la constitution *Deus scientiarum.* Plus récemment ont été reconnus comme « athénées » (c'est-à-dire universités) : le collège Saint-Anselme (bénédictins), avec ses trois facultés (1933); le collège Antonien (1933) avec les deux facultés de théologie et philosophie. Enfin quatre instituts furent organisés pour donner des diplômes spéciaux : l'Institut biblique (1916); l'Institut oriental (1917), tous deux confiés à la Compagnie de Jésus; l'Institut d'archéologie (1925) et l'Institut de musique sacrée, fondé en 1910, réorganisé en 1922.

2. La plus ancienne fondation universitaire catholique « libre » est celle de Louvain, qui remonte à 1834. Voir BELGIQUE, t. II, col. 545-547. Ce fut une belle entreprise, pleine de foi et d'audace. Et ce fut non seulement un succès, mais encore un modèle. Le rôle qu'a joué et que continue à tenir aujourd'hui l'université de Louvain dans la vie catholique belge est considérable; son influence dépasse d'ailleurs les frontières nationales. Deux mille étudiants y étaient inscrits en 1902. Aujourd'hui (1946), ce chiffre atteint près de huit mille. Seules les querelles linguistiques forment ombre au tableau et seraient capables d'entraver un essor toujours plein de promesses. Ajoutons que l'université « libre » de Bruxelles, ouverte dans la même année 1834 par la Libre-Pensée belge, a perdu, de nos jours, son caractère d'opposition sectaire et entretient avec l'*Alma Mater* des relations cordiales.

3. Aux États-Unis, il faut mentionner, parmi les fondations antérieures à 1875, l'université Notre-Dame dans l'État d'Indiana. Les débuts remontent à 1842. C'est seulement en 1869 que fut introduite la faculté de droit; la théologie fait défaut.

Il faudrait aussi mentionner, en Amérique du Nord, une université, qui ne fait pas partie de la Fédération, mais qui groupe un certain nombre de facultés et d'écoles : on y trouve théologie, médecine, philosophie et droit. C'est l'université Saint-Louis du Missouri, fondée en 1829. Aujourd'hui la faculté de théologie de Saint-Louis ne figure pas parmi les facultés de sciences ecclésiastiques approuvées depuis 1931.

4. Au Canada, la célèbre université Laval, non-subventionnée par l'État, soutenue par le clergé, naquit en 1852 dans la ville de Québec. Montréal eut aussi son université propre, d'abord comme succursale de Québec en 1876, puis complètement indépendante à partir de 1919. Québec possède, comme au Moyen Age, les trois facultés de théologie, droit canonique et philosophie, plus une faculté des arts. Mont-

réal ne possède que la faculté de théologie comme science ecclésiastique. Au point de vue profane, l'enseignement est complet dans les deux universités, qui ont un nombre considérable d'étudiants (plus de sept mille à Montréal en 1933).

L'université catholique de Manille aux Philippines, fondée en 1619, canoniquement érigée en 1645, fut déclarée université royale en 1785. Elle l'est restée depuis. A ce titre, elle n'a pas la qualité d'université libre, bien qu'elle soit pontificale depuis 1902. Elle a été réorganisée suivant la constitution *Deus scientiarum* de 1931.

5. En France, après la Révolution qui avait supprimé les anciennes universités, le monopole avait été établi par l'Empire. Cependant, sur l'initiative du cardinal Fesch, six facultés de théologie avaient été annexées aux universités de Paris, Aix, Bordeaux, Lyon, Rouen et Toulouse. Jamais elles ne furent approuvées par le Saint-Siège parce qu'on y enseignait les articles de 1682. Parmi elles, seule celle de Paris (Sorbonne) avait quelque vie. Mais pas plus pour elle que pour les autres on ne put obtenir une approbation du Saint-Siège. Le ministre Freycinet les supprima toutes en 1886 en leur coupant les crédits.

Entre temps, la loi du 12 juillet 1875 ayant établi la liberté de l'enseignement supérieur, les fondations d'universités commencèrent la même année. Le législateur accordait trois choses dignes d'être soulignées : le titre d'université, pour les établissements groupant au moins trois facultés; la possibilité d'être déclarés d'utilité publique; la participation des maîtres à la collation des grades par l'institution de jurys mixtes.

Aussitôt des assemblées épiscopales régionales décidèrent la fondation d'universités telles qu'elles étaient définies par la loi. C'était une tâche écrasante : il fallait tout créer, tout improviser, trouver des locaux, des bibliothèques, des laboratoires, recruter des maîtres, et aussi des étudiants, car on n'était pas fixé sur le nombre des universités à ouvrir, ni sur les territoires à attribuer à chacune d'elles. Cf. Mgr Baudrillart, *Les universités catholiques de France et de l'Étranger*, Paris, 1909, p. 68 sq.

Grâce à l'énergie du cardinal Guibert, de son coadjuteur Mgr Richard et plus encore de l'abbé d'Hulst, le futur recteur, la province ecclésiastique de Paris mit sur pied trois facultés : le 15 novembre 1875, celle de droit ouvrait ses portes, le 16 novembre celle des lettres et le 29 décembre commençaient les cours de sciences. L'inauguration solennelle de l'université eut lieu le 15 mars 1876. La faculté de théologie, conçue sur les bases françaises d'un enseignement supérieur et scientifique, après l'achèvement des cours réguliers du séminaire, trouvait à Rome des réticences, voire des oppositions. Ce n'est qu'en 1878 que le projet fut approuvé.

Un essai de faculté de théologie fut tenté à Poitiers par Mgr Pie, selon la formule et les méthodes du Collège romain. Dès octobre 1875, elle reçut l'institution canonique. Mais elle n'eut jamais qu'une activité ralentie et ne survécut pas à son fondateur.

A Lille, l'université ouvrit ses portes à la fin de 1876 avec les trois facultés de droit, lettres et sciences. A Angers, la fondation s'échelonna sur trois années : le droit en novembre 1875, les lettres en 1876 et les sciences l'année suivante. Mgr Freppel avait fait tout son possible pour rallier à sa circonscription universitaire les provinces de Tours, Bordeaux et les cinq diocèses bretons. C'est seulement en 1913 que Rome décida le rattachement de ces derniers à Angers. Les autres s'étaient partagés entre Toulouse et Paris.

A Lyon aussi, on voulut faire vite, au moins pour créer de suite une faculté de droit, qui manquait à l'université d'État. Mais l'autorité académique refusa de se laisser gagner de vitesse : les deux facultés « libre » et officielle ouvrirent leurs portes à l'automne de 1875. Les facultés catholiques de lettres et sciences suivirent en 1876, cependant qu'une école supérieure de théologie (érigée en faculté neuf ans après) fonctionna dès 1877.

A Toulouse on fit également assaut de diligence et d'audace : la faculté de droit ouvrit ses cours le 15 novembre 1877, les lettres l'année suivante et la théologie en 1879. Dans l'ensemble, malgré les improvisations, c'était une belle réussite.

La liberté conquise en 1875 était cependant loin d'être assurée. Dès 1876 les assauts commencèrent contre ce que Gambetta appelait la « loi désorganisatrice »; il se proposait de la faire abroger. Le projet n'aboutit pas complètement. Cependant la loi du 18 mars 1880 retirait brutalement les principaux avantages accordés cinq ans auparavant : le titre d'université était enlevé à tous les établissements libres d'enseignement supérieur. Aucun d'eux ne pouvait être reconnu d'utilité publique qu'en vertu d'une loi. Les jurys mixtes étaient supprimés : tous les examens en vue des grades devaient être subis devant les facultés d'État.

On aurait pu craindre la ruine de l'œuvre entreprise. *Que vont devenir les facultés libres?* se demandait Mgr d'Hulst dans une brochure parue en 1880. Mais la réponse n'était pas dans le sens de l'abandon. Il fallait, dit-il, poursuivre l'entreprise : la perte de certains avantages serait compensée par un accroissement de liberté.

Contre vents et marées, l'œuvre des instituts catholiques s'est poursuivie. Elle a fait et continue à faire de beau travail tant au point de vue scientifique que religieux. Cf. René Aigrain, *Les universités catholiques*, p. 41 sq., et Mgr Baudrillart, *op. cit.*, p. 97 sq. Il y eut bien des heures sombres pour chacun de ces établissements. L'histoire fera le bilan des erreurs ou des insuffisances. Mais à l'actif restera un beau palmarès d'activités et de succès, qui a fait mentir le pronostic de Gambetta traitant dédaigneusement la loi de liberté de l'enseignement supérieur de « loi de l'enseignement inférieur » (le 6 février 1876).

6. Il nous faut, par raison de brièveté nécessaire, nous borner à une simple énumération des universités catholiques qui naquirent et se développèrent hors de France après 1875. La loi française ne les touchait aucunement, il est vrai. Mais l'élan donné et l'effort fourni dans notre pays devait trouver ailleurs des imitations fécondes.

L'université de Beyrouth, confiée aux jésuites, reçut son institution canonique en 1881, avec les deux facultés de théologie et de philosophie. Une école de médecine et une autre de pharmacie furent créées en 1888 et 1889. Chose curieuse : les diplômes de médecine sont délivrés au nom de l'État français, par un jury présidé par des professeurs de l'université officielle de Lyon.

Pour l'Amérique du Sud, Santiago du Chili fut choisi comme siège de la première université catholique. Fondée en 1888 avec une simple faculté de droit, elle vit le nombre de ses chaires se multiplier dans de nombreuses branches du savoir : sciences physiques et mathématiques, architecture et beaux-arts, chimie et électricité, agronomie, commerce, philosophie, médecine, pharmacie, etc. Le Saint-Siège l'a instituée canoniquement en 1930. Le nombre de ses étudiants atteint presque trois mille.

Washington commença en 1889 par une faculté des sciences qui reçut du Saint-Siège le droit de conférer les grades. Les accroissements suivirent, mais lentement. On eût pu craindre une catastrophe au début de ce siècle. Mais le redressement est venu rapide

Aujourd'hui l'université est en pleine prospérité matérielle et intellectuelle.

En Extrême-Orient, les jésuites avaient fondé l'université « Aurore » à Changhaï. Elle a subi les contrecoups douloureux des événements politiques et militaires au cours de ces vingt dernières années. Mais elle se maintient et semble pouvoir conserver son activité.

L'université catholique de Pékin a eu, elle aussi, de graves dommages à subir du fait de la dernière guerre avec le Japon. Les difficultés intérieures ne sont pas moindres. Cependant elle garde confiance dans l'avenir de la Chine nouvelle. Fondée en 1921, puis déchue par le gouvernement de Nankin, elle a retrouvé son titre en 1931. Elle est dirigée par la Société du Verbe divin.

Tokio possède aussi, depuis 1913, une université canoniquement approuvée. Elle était en 1935 en pleine activité. Il semble qu'elle n'aura pas à subir de conséquences désastreuses de la récente défaite du Japon, car une bonne partie de ses professeurs sont des nationaux.

En Pologne, Lublin fut fondée en 1918 et reconnue par le gouvernement en 1925 et 1928, sans devenir université d'État. La dernière guerre a arrêté un bel essor. Sur son avenir immédiat, on ne peut être que réservé.

L'Italie a eu sa première fondation libre à Milan, avec l'université du Sacré-Cœur, fondée en 1921. Ses diplômes ont valeur officielle d'après le Concordat. Sous l'habile impulsion du P. Gemelli elle a un rayonnement qui dépasse les frontières de la péninsule.

Deux facultés de théologie existent encore en Italie, l'une à Naples, au « Séminaire royal de Campanie », fondée en 1918; l'autre à Cagliari (Séminaire sarde du Sacré-Cœur), dont la fondation est de 1927. Toutes deux sont confiées à la Compagnie de Jésus.

La Hollande possède une université catholique à Nimègue, depuis 1923, avec les trois facultés canoniques de théologie, droit canonique et philosophie. C'est l'université « Charlemagne », qui englobe également plusieurs instituts spéciaux.

L'Irlande n'a pas de véritable université catholique. Elle possède cependant l'équivalent dans le séminaire Saint-Patrick de Maynooth, qui comprend les trois facultés de théologie, philosophie et droit canonique, mais est rattaché à l'Université nationale d'Irlande.

Enfin nous ne parlons que pour mémoire de Salzbourg (Autriche) qui est université d'État, et dont la faculté libre de théologie est toujours en projet. De même Fribourg (Suisse) est une université d'État, bien que catholique.

Et, pour terminer, mentionnons l'existence d'une *Fédération des universités catholiques*, fondée en 1924 sur l'initiative du P. Gemelli et favorablement accueillie par Pie XI. Ayant un caractère international, elle favorise les relations entre les divers établissements d'enseignement supérieur libres en vue d'une action commune, de publications scientifiques, d'échange de professeurs ou d'étudiants, etc... Les universités d'État, même catholiques, n'y sont pas admises.

III. LA CONSTITUTION *DEUS SCIENTIARUM*. — Promulguée par une Bulle datée du 24 mai 1931, *Acta apost. Sedis*, t. XXIII, p. 241, elle est une preuve nouvelle de l'intérêt constant et croissant que l'Église porte aux questions du haut enseignement. Cette sollicitude est traditionnelle, ainsi que le rappelle le préambule du document. L'Église a toujours favorisé la science... et toute science; aussi, déclare la bulle, rien de plus faux et de plus mal fondé que l'accusation d'obscurantisme portée contre elle. « La religion catholique ne craint ni les persécuteurs, qui lui offrent l'occasion du martyre, ni les hérésies, qui l'obligent à inventorier et à éclairer le trésor de sa doctrine; *id unum timet : veritatis ignorantiam.* »

Mais c'est sur la science sacrée qu'elle veut porter son attention. Les universités catholiques possèdent généralement des facultés de sciences profanes : ce n'est pas de celles-ci qu'il est question dans la bulle, mais seulement *De universitatibus et facultatibus studiorum ecclesiasticorum*, c'est-à-dire pratiquement des facultés de théologie, droit canonique et philosophie. Ce sont les disciplines auxquelles elle tient le plus, puisqu'elles font partie de l'objet de son magistère et rentrent plus directement dans sa mission. Aussi les considère-t-elle comme fondamentales dans une université catholique. Le Saint-Siège a coutume de n'accorder la confirmation ou érection canonique que lorsque ces facultés de sciences sacrées ont été constituées.

Trois idées maîtresses semblent avoir présidé à la rédaction du document pontifical : 1. Un souci de renouveau et de progrès dans les facultés proprement ecclésiastiques. Il faut que l'enseignement y soit vraiment supérieur. Il ne faut pas que la multiplication des établissements nuise à leur perfection; il faut que les moyens de travail et de recherche restent à la hauteur des besoins du jour, qui sont plus impérieux qu'en tout autre temps. Donc maintenir ou relever le niveau des études selon les cas, et revaloriser les grades. — 2. Pour ce faire, le Saint-Siège trace des règles précises et uniformes, obligeant tout le monde, sans vouloir cependant s'opposer à toute initiative, et tout en tenant compte des circonstances de temps et de lieu. — 3. Enfin souci de fermeté pour faire appliquer ces règles et volonté de vigilance et de contrôle sur les établissements investis de la collation des grades. Des rapports périodiques sont institués à cet effet.

La partie dispositive de la constitution comprend cinquante-huit articles groupés sous six titres qui traitent successivement : I. Des règles générales. II. Du personnel et de la direction. III. Des programmes d'études. IV. Des grades académiques. V. Du matériel d'enseignement (bâtiments, bibliothèques, laboratoires) et des questions financières. VI. Des règles transitoires pour l'application des nouvelles dispositions. Pour compléter le document pontifical un « Directoire pratique » sous le titre de *Ordinationes* a été promulgué par la S. Congr. des Séminaires et Universités, le 12 juin 1931 (quarante-neuf articles et trois appendices).

La constitution *Deus scientiarum* marque une date dans l'histoire des universités ou facultés d'études ecclésiastiques. Pour la France en particulier, c'est la fin d'un système en vigueur depuis leur fondation et auquel l'ensemble des usagers aussi bien que la hiérarchie de notre pays étaient sérieusement attachés. Nos facultés « ecclésiastiques » étaient en effet organisées en vue d'études supérieures à poursuivre après l'achèvement des études du séminaire. Le système romain au contraire consistait à donner dès le début des études ecclésiastiques un enseignement complet et suivi selon l'ordre des traités de chaque discipline. L'aboutissement du cycle régulier est la licence ou le doctorat. C'est ce système qui est maintenant imposé partout.

Et telle était la rigueur de la prescription que toutes les facultés ou universités même déjà approuvées qui n'auraient pas soumis leurs constitutions et envoyé leur rapport à la S. Congr. des Universités avant le 30 juin 1932, perdaient par le fait même tout droit à la collation des grades. Il était prévu cependant (art. 55) comme un régime transitoire, que les facultés de théologie (seulement) qui désirent continuer à

Pays et villes	Qualité	Titre officiel	Facultés ecclésiastiques	Fondation	Direction
ALLEMAGNE					
*Bonn	U.	Université rhénane Frédéric-Guillaume	Théologie	1818	
*Fribourg-en-Brisgau	U.	Université Albert-Louis	Théologie	1581	
*Wurtzbourg	U.	Université Jules-Maximilien	Théologie	1459	
*Munich	U.	Université Louis-Maximilien	Théologie	1459	
*Munster	U.	Université Guillaume de Westphalie	Théologie	1780	
*Tubingue	U.	Université Ebrard-Charles	Théologie	1476	
*Breslau	U.	Université Frédéric-Guillaume	Théologie	1581	
AUTRICHE					
*Graz	U.	Université	Théologie	1586	
*Inspruck	U.	Université	Théologie Philosophie	1857	Compagnie de Jésus
*Salzbourg	F.	Faculté	Théologie Philosophie	1623	
*Vienne	U.	Université	Théologie	1384	
BELGIQUE					
Louvain	U.	Université catholique	Théologie Droit canonique Philosophie	1432	
CANADA					
Montréal	U.	Université	Théologie	1927	Oblats de Marie Immaculée.
Ottawa	U.	Université	Théologie Droit canonique Philosophie	1889	
Québec	U.	Université Laval	Théologie Droit canonique Philosophie	1853	
ESPAGNE					
Comillas	U.	Université pontificale	Théologie Droit canonique Philosophie	1904	Compagnie de Jésus.
ÉTATS-UNIS					
Baltimore	U.	Séminaire et Université Sainte-Marie	Théologie	1822	Compagnie de Saint-Sulpice
Chicago	F.	Séminaire théologique de Sainte-Marie	Théologie	1929	
Washington	U.	Université catholique américaine	Théologie Droit canonique Philosophie	1887	
Woodstock	F.	Collège du Sacré-Cœur	Théologie Philosophie	1833	Compagnie de Jésus.
FRANCE					
Angers	U.	Université catholique de l'Ouest	Théologie	1877	

Pays et villes	Qualité	Titre officiel	Facultés ecclésiastiques	Fondation	Direction
FRANCE *(suite)*					
Lille	U.	Université catholique	Théologie	1876	
Lyon	U.	Facultés catholiques	Théologie Droit canonique Philosophie	1876	
Paris	U.	Institut catholique	Théologie Droit canonique Philosophie	1876	
Toulouse	U.	Institut catholique	Théologie Droit canonique Philosophie	1879	
*Strasbourg	U.	Université	Théologie Droit canonique (Institut)	1621	
INDE					
Kandy	F.	Séminaire papal	Théologie Philosophie	1926	Compagnie de Jésus.
IRLANDE					
Maynooth	F.	Collège Saint-Patrick	Théologie Droit canonique Philosophie	1795	
ITALIE					
Cagliari	F.	Séminaire sarde du Sacré-Cœur	Théologie	1927	Compagnie de Jésus.
Naples	F.	Séminaire royal de Campanie	Théologie	1918	Compagnie de Jésus.
Milan	F.	Faculté de théologie	Théologie	1580	
Rome	U.	Université grégorienne	Théologie Droit canonique Philosophie Histoire eccl. Missiologie	1552	Compagnie de Jésus.
Rome	F.	Athénée pontifical du Séminaire romain (y compris l'Apollinaire)	Théologie Droit canonique Philosophie Droit romain	1824	
Rome	F.	Athénée pontifical du Collège de la Propag.	Théologie Philosophie Missiologie (Inst.)	1627	
Rome	F.	Institut pontifical du Docteur angélique *(Angelicum)*	Théologie Droit canonique Philosophie	1909	Frères prêcheurs
Rome	F.	Institut pontifical de Saint-Anselme	Théologie Droit canonique Philosophie	1904	Ordre de Saint-Benoît.
Rome		Institut pontifical d'Études bibliques (Commission biblique)	Études bibliques	1904	
Rome		Institut biblique	Études bibliques Études de l'Ancien Orient	1917	Compagnie de Jésus.
Rome		Institut oriental	Études orientales	1917	Compagnie de Jésus.

Pays et villes	Qualité	Titre officiel	Facultés ecclésiastiques	Fondation	Direction
ITALIE *(suite)*					
Rome		Institut d'archéologie chrétienne	Archéologie chrétienne	1925	
Rome		Institut de musique sacrée	Musique sacrée	1910	
LITHUANIE					
*Kaunas	U.	Université Sainte-Marie	Théologie	1928	
MALTE					
*La Valette	U.	Université de Malte	Théologie	1769	
MEXIQUE					
Puebla de Los Angeles	U.	Université pontificale de Puebla	Théologie	1907	
PAYS-BAS					
Nimègue	U.	Université catholique romaine	Théologie	1923	
PÉROU					
*Lima	U.	Université nationale Saint-Marc	Théologie		
PHILIPPINES (ILES)					
Manille	U.	Université Saint-Thomas	Théologie Droit canonique Philosophie	1619	Frères prêcheurs.
POLOGNE					
*Cracovie	U.	Université Jagellon	Théologie	1397	
*Lwow	U.	Université Jean-Casimir	Théologie	1661	
Lublin	U.	Université catholique	Théologie Droit canonique	1918	
*Varsovie	U.	Université	Théologie	1920	
*Vilno	U.	Université Borego	Théologie	1578	
TCHÉCOSLOVAQUIE					
Olomouc	F.	Faculté Saint-Cyrille et Saint-Méthode	Théologie	1574	
*Prague	U.	Université tchèque (Kalova)	Théologie	1348	
Prague	U.	Université allemande	Théologie	1348	
*Bratislawa		Université	Théologie	1935	
SUISSE					
*Fribourg	U.	Université de Fribourg	Théologie Droit canonique	1890	Frères prêcheurs.
SYRIE					
Beyrouth	U.	Université Saint-Joseph	Théologie Philosophie	1881	Compagnie de Jésus.
YOUGOSLAVIE					
*Ljubljana		Université Charles-Alexandre	Théologie	1919	
*Zagreb		Université	Théologie	1874	

donner des cours supérieurs aux étudiants qui ont achevé le cycle philosophico-théologique (six ans) prévu par le canon 1365, pourraient continuer à le faire, jusqu'à nouvel avis, à condition de mettre leurs statuts en accord avec la constitution.

D'autres modifications ou précisions étaient apportées, soit dans un but d'unification (car la valeur des diplômes était très variable selon les universités), soit dans un but de revalorisation des grades. Il était dit en particulier : 1. que toute érection canonique et toute la direction des universités et facultés était réservée à la S. Congrégation : programmes et études doivent avoir son approbation. — 2. Les facultés érigées dans les universités civiles doivent se conformer à la constitution, tout en tenant compte des concordats en vigueur (art. 11). Ainsi, le fait qu'un établissement a qualité d'université d'État ne dispense pas de l'observation des règles promulguées en ce qui concerne les « études ecclésiastiques ». Les universités « libres » ne sont donc pas les seules visées. — 3. Le grand chancelier est l'Ordinaire du lieu, sauf disposition contraire, art. 14. Le chancelier est surtout chargé des relations avec la S. C. des Universités. Le recteur gouverne immédiatement l'Université et envoie chaque année à Rome un rapport succint. Le rapport triennal, plus copieux, est à la charge du chancelier (*Ordin.*, art. 5 et 6). — 4. En ce qui concerne les grades : le *baccalauréat* exige deux ans d'études pour la théologie, une année pour le droit canonique; deux années pour la philosophie et une pour les études bibliques. La *licence* est obtenue lorsqu'au temps requis pour le baccalauréat on ajoute : deux ans en théologie, un an en droit canonique, un an en philosophie et un an pour les études bibliques. Le temps exigé pour le *doctorat* est *au total :* cinq ans en théologie; trois en droit canon; quatre en philosophie; trois dans les Instituts biblique, oriental et d'archéologie. — 5. Le doctorat comporte une dissertation écrite (thèse) et en partie imprimée. Outre la soutenance, une autre épreuve publique est prévue pour le candidat (art. 46).

Ce sont là des innovations ou des perfectionnements qui auront d'heureux effets sur la tenue de l'enseignement sacré et l'estime accordée aux grades canoniques.

Pour terminer, rappelons la lettre de la S. C. des Évêques et Réguliers du 21 juillet 1896, interdisant aux clercs séculiers et aux religieux de fréquenter les universités d'État sans l'autorisation de leur Ordinaire, sauf s'il s'agit de réguliers appartenant à un Institut enseignant. Cette lettre, bien qu'adressée aux évêques et supérieurs religieux d'Italie, reste une directive qui n'a pas été abrogée. Gasparri, *Fontes*, t. IV, n. 2031.

Mentionnons enfin la lettre adressée par la S. C. des Séminaires et Universités aux recteurs des facultés catholiques pour leur signaler en huit propositions une sorte de *Syllabus* des erreurs nazies (11 mai 1938). Ce document et son mode de promulgation rappelle les temps glorieux du rayonnement des universités, alors que les papes promulguaient leurs actes les plus solennels en les envoyant à ces établissements de haute culture.

On trouvera ci-joint le tableau des universités et facultés d'*études ecclésiastiques* érigées ou approuvées après la constitution *Deus scientiarum*. Au total 60 institutions, possédant 54 facultés de théologie, 20 de philosophie, 15 de droit canonique.

De ces établissements, 16 sont confiés à des religieux : 10 à la Compagnie de Jésus, 3 aux frères prêcheurs, 1 aux bénédictins, 1 aux oblats de Marie-Immaculée, 1 aux sulpiciens.

Il ne s'agit ici que d'établissements *publics*, c'est-à-dire ouverts à tous les étudiants, et non d'instituts *réservés* aux ordres et congrégations religieuses. Les institutions qui sont des universités d'État (tout en possédant des facultés ecclésiastiques) ont été marqués d'un astérisque*. Les titres donnés aux divers établissements étaient valables en 1939. Ont-ils changé depuis les derniers événements?

L'ouvrage capital sur ce vaste sujet est celui de Stephen d'Irsay, *Histoire des universités françaises et étrangères des origines à nos jours*, Paris, 1933. C'est à l'abondante bibliographie qui remplit de nombreuses pages du tome II, que nous renvoyons. Le travail a été continué, en ce qui concerne les universités catholiques, par M. l'abbé René Aigrain, *Les universités catholiques*, Paris, 1935. Sur ce même sujet, signalons l'intéressante brochure de Mgr Baudrillart, *Les universités catholiques de France et de l'étranger*, Paris, 1909. Comme ouvrage plus récent, le travail de M. Louis Grimaud, *Histoire de la liberté d'enseignement en France*, Grenoble, 2 vol. parus en 1944, devra contenir des indications concernant la vie actuelle des universités. Pour la mise à jour, la meilleure source est celle des *Annuaires* que publiaient régulièrement avant la guerre de 1939 les divers établissements de France et de l'étranger. Parus récemment : *l'Annuaire des facultés catholiques de Lyon*, 1945; *Les facultés catholiques de Lille*, Lille, 1944 et Mgr Calvet, *Pourquoi les instituts catholiques?* Paris, 1946.

A. Bride.

URBAIN Ier (Saint), pape de 222 à 230 environ. Rien n'est plus obscur que l'histoire de ce pontificat, qui n'a laissé que des souvenirs légendaires. Des données anciennes, la meilleure est celle du Catalogue libérien, qui fournit pour la durée du pontificat 8 ans, 11 mois et 12 jours et les dates consulaires 223-230 (qui ne cadrent pas tout à fait avec le chiffre de la durée). Mais le *Liber pontificalis*, dès sa première rédaction, nous introduit en pleine fantaisie. Selon lui Urbain aurait été confesseur de la foi sous Dioclétien. S'inspirant de là légende de sainte Cécile, il représente Urbain comme ayant converti et mené au martyre un très grand nombre de personnes, entre autres Valérien, époux de Cécile. Il le met également en rapport, d'une manière d'ailleurs indépendante de notre légende cécilienne, avec Tiburce, un des personnages de la même légende. Enfin, il le fait enterrer au cimetière de Prétextat (où se trouvait également le tombeau du même Tiburce). Tout cela est pure imagination; la « confession » d'Urbain sous Dioclétien est un énorme anachronisme; le pape Urbain a été inhumé non au cimetière de Prétextat, mais au cimetière de Calliste, où son inscription funéraire a été retrouvée : Οὔρβανος ἐπ(ίσκοπος). Quant à la légende de sainte Cécile, malgré les prodiges d'ingéniosité faits, il y a un demi-siècle, pour en sauver quelques données, elle s'avère de plus en plus comme étant une des plus médiocres parmi ces passions romanesques du Ve siècle, sur lesquelles il est absolument impossible de rien édifier. Le P. Delehaye lui a porté en ces derniers temps, un coup définitif.

Dans la réalité, le pontificat d'Urbain se situe tout entier sous le règne de l'empereur Alexandre Sévère (222-235), qui était bien disposé à l'endroit des chrétiens et favorisa ceux-ci en diverses occasions. Il est à présumer que la communauté romaine n'eut point, sous ce règne, de démêlés avec l'autorité civile. Cependant le calme n'y était pas parfait. Commencé lors de l'avènement du pape Calliste (217), le schisme d'Hippolyte persévérait; il devait continuer encore sous l'épiscopat de Pontien, successeur d'Urbain (230-235). Nous ne saurions dire si le pape Urbain prit des mesures pour le réduire. Les Fausses-Décrétales ont une lettre d'Urbain. Jaffé, n. 87. Elle n'a aucun rapport avec les événements réels qui ont pu se produire au cours du pontificat. Le *Liber pontificalis* fixe au 19 mai (XIIII kal. jun.) la sépulture d'Urbain; par suite de combinaisons diverses, le calendrier romain

actuel (à la suite du martyrologe hiéronymien) célèbre son anniversaire le 25 mai et en fait un martyr.

Duchesne, *Liber pontificalis*, t. I, p. XCIII-XCIV, 62-63, 143-144; Jaffé, *Regesta pont. Rom.*, t. I, p. 13-14; H. Delehaye, *Étude sur le légendier romain. Les saints de novembre et de décembre*, Bruxelles, 1936, pour la légende de sainte Cécile.

É. Amann.

URBAIN II, élu pape le 12 mars 1088, mort le 29 juillet 1099. — I. Sa carrière antérieure. II. Rapports avec les États d'Occident. III. La question d'Orient : la croisade. IV. La réforme de l'Église.

I. Carrière antérieure. — Le pontificat éphémère et sans cesse hésitant de Victor III (voir son article) avait laissé l'Église dans un profond désarroi. On pouvait se demander si la cause de la réforme pour laquelle avait lutté Grégoire VII n'était point compromise. L'empereur Henri IV semblait avoir le dessus; son antipape, Guibert, s'il ne se maintenait pas définitivement à Rome, conservait dans la capitale de nombreux partisans. De surcroît la discorde s'était mise au camp des grégoriens. Irrité de ce qu'il nommait les abandons de Victor III, Hugues, archevêque de Lyon, un des protagonistes les plus ardents de la réforme ecclésiastique, s'était bruyamment séparé du pape; un des derniers actes de celui-ci avait été de l'excommunier. Cf. Jaffé, *Regesta pont. Rom.*, t. I, post n. 5345 et n. 5346. Il était grand temps que montât sur le siège apostolique un homme intelligent et ferme, qui refît l'unité parmi les grégoriens et, pour assurer l'indispensable réforme de l'Église, continuât la lutte commencée par Grégoire VII. Cet homme, ce fut Eudes, cardinal d'Ostie, que déjà Grégoire VII mourant avait désigné aux suffrages des électeurs, que des intrigues d'ordre plus politique que religieux avaient écarté et qu'en ses derniers moments Victor III avait reconnu comme le personnage le plus capable de réussir là où il avait lui-même échoué. Voir Victor III. Mais il fallut quelque temps pour que cette idée s'imposât à tous les électeurs. Victor III était mort au Mont-Cassin le 16 septembre 1087; c'est seulement le 12 mars suivant que les cardinaux-évêques et les représentants des autres électeurs, réunis à Terracine depuis le 8 mars, s'accordent sur le nom d'Eudes d'Ostie qui est intronisé le jour même, n'ayant pas à être consacré. Récit de l'élection dans *Chronica monasterii Casinensis*, l. IV, c. II.

Eudes était né vers 1040 au château de Châtillon-sur-Marne, aux abords de la petite ville de ce nom. Enfant et jeune homme, il avait fréquenté les écoles de Reims, où il avait eu pour maître saint Bruno, le futur fondateur des chartreux. Dès 1064 il est archidiacre de Reims, bientôt après chanoine. Entre 1073 et 1077, à une date qu'il est impossible de préciser, il s'éprend de la vie monastique et entre à Cluny, espérant y demeurer caché. Mais, en 1078, le pape Grégoire VII, qui veut infuser à l'épiscopat un sang nouveau, demande à Hugues, abbé de Cluny, un certain nombre de moines dont il fera des évêques. C'est ainsi qu'Eudes de Châtillon devient évêque d'Ostie et cardinal. On sait peu de choses sur les années qui suivent sa nomination. En 1084-1085, alors que Grégoire VII a dû quitter Rome pour Salerne, Eudes d'Ostie est envoyé comme légat en Allemagne; c'est en cette qualité qu'il assiste aux réunions épiscopales de Gerstungen (janvier 1085) et de Quedlinbourg (Pâques de la même année), où partisans et adversaires de Grégoire VII essaient de s'entendre. A la seconde de ces réunions, Eudes renouvelle la condamnation de l'antipape Guibert. A quoi l'empereur riposte, huit jours plus tard, en déposant les évêques grégoriens. La légation d'Eudes n'est donc pas un succès; du moins le légat va-t-il réussir à consacrer, comme évêque de Constance, Gebhard, que ses multiples liens de famille rendent puissant dans l'Allemagne du Sud et qui deviendra le chef des grégoriens. Rentré en Italie au moment où meurt Grégoire VII, il se voit d'abord écarté du siège apostolique où l'appelait la désignation du pontife mourant. Cela ne l'empêche pas de rester loyal à Victor III, qui à son tour le désigne comme son successeur éventuel. Autour de lui se rallie finalement l'assemblée de Terracine. C'est la fin de la crise qui a suivi la mort de Grégoire VII. Sur les circonstances de l'élection, cf. A. Fliche, *L'élection d'Urbain II*, dans le *Moyen Age*, 2e série, t. XIX, p. 379 sq.

Nul plus qu'Eudes de Châtillon n'était capable de faire sortir l'Église du désarroi où l'avait plongée le pontificat de Victor III. A une formation très complète et à une expérience consommée des affaires ecclésiastiques, à une fermeté de principes égale à celle de son grand prédécesseur, Eudes joignait en effet un esprit de finesse et un sens politique qui avaient manqué à celui-ci. Hardiment il se déclare le continuateur de Grégoire, Jaffé, n. 5348 (lettre aux évêques allemands); il a la même foi que lui en la suprématie romaine, Jaffé, n. 5351 (à Lanfranc de Cantorbéry); à cette autorité suprême les princes laïques eux-mêmes sont soumis, Jaffé, n. 5367 (à Alphonse VI, roi de Castille); mais ce pouvoir souverain qui est aux mains du pape doit être avant tout au service de l'Église; le nicolaïsme, la simonie et, tout autant, l'investiture laïque, ces fléaux auxquels s'était attaqué Grégoire VII, Urbain II les dénoncera aussi et les poursuivra. A vrai dire, en ses premières années il tempérera quelque peu l'âpreté des principes, au risque de susciter les plaintes des grégoriens intransigeants; c'est seulement quand il se sentira, après Plaisance, après Clermont, le maître de la situation, qu'il urgera dans toute leur vigueur l'application des réformes nécessaires. Il faut donc le suivre d'abord dans ses rapports avec les divers royaumes, puisque c'est de l'état de ses relations avec les uns et les autres que dépend, en grande partie, le succès de la réforme.

II. Rapports avec les divers États d'Occident. — La situation du Saint-Siège est fonction, avant tout, de l'attitude de l'Allemagne. Depuis 1080 c'est la guerre ouverte, à main armée, entre le pape et l'empereur. Soutenu par Henri IV, l'antipape Guibert (Clément III) a rallié autour de lui une bonne partie de l'Italie et la majorité des évêques allemands. Au moment où Urbain II monte sur le trône pontifical, il ne reste plus guère en Germanie que cinq évêques fidèles. La mort (septembre 1088) de l'antiroi Hermann de Luxembourg, opposé par les grégoriens à Henri, amène la dislocation à peu près définitive de l'opposition, la Saxe renonce à la lutte, la Bavière ne tarde pas à l'imiter. Si, en Italie, la situation est moins sombre, il n'empêche que Guibert n'a pas dit son dernier mot. En mai-juin 1089 il peut encore tenir, à Rome même, un synode où il déclare nulle l'excommunication d'Henri IV et se donne en même temps la coquetterie de proclamer quelques-uns des principes de la réforme grégorienne. Sommation est adressée à Eudes, « ci-devant évêque d'Ostie », déjà excommunié pour ne s'être pas présenté au synode de l'Église romaine, de comparaître cette fois à l'assemblée qui vient de se réunir à Saint-Pierre. Jaffé, post n. 5328, et n. 5329, 5330. Ainsi le premier devoir d'Urbain II est de réduire le schisme; ce pourquoi il a besoin de toutes les bonnes volontés dans le monde laïque comme dans le monde ecclésiastique. Pour ce dernier il se montrera relativement conciliant dans les questions de réforme; quant aux princes séculiers, il fera le nécessaire pour ne pas se créer avec eux d'insurmontables difficultés.

1° *États autres que l'Allemagne.* — 1. *En Angleterre,* Guillaume le Conquérant, en dépit de quelques froissements passagers, était demeuré en bons termes avec Grégoire VII. Sa mort (9 décembre 1087) donne le pouvoir à son fils Guillaume le Roux, véritable despote, fort jaloux de son autorité. L'archevêque de Cantorbéry, Lanfranc, avait reçu du nouveau souverain les plus belles promesses; elles n'empêchèrent ni le pillage par le roi des biens d'Église, ni la simonie ouvertement pratiquée. Et quand Lanfranc fut mort (24 mai 1089), le roi perdit toute retenue. Urbain II tout d'abord laissa faire, craignant de s'aliéner un souverain dont il pourrait avoir besoin. Aussi bien Guillaume évitait-il de se prononcer entre Urbain II et son rival. De ce chef la vacance du siège de Cantorbéry se prolongea plus de trois ans. C'est seulement à la suite d'une maladie, qui l'amena provisoirement à de meilleurs sentiments, que le roi se décida à désigner l'abbé du Bec, Anselme, qui fut sacré le 4 décembre 1093. Mais un conflit était inévitable entre le souverain et le nouvel archevêque. Pour le détail, voir ANSELME *(Saint)*, t. I, col. 1329. Après quelques escarmouches, la lutte éclate en 1095 entre les deux puissances. A la demande d'Anselme d'aller à Rome pour y recevoir le pallium le roi oppose un refus formel. L'archevêque demande alors que la question soit soumise à un concile qui se réunit à Rockingam (25 février 1095). En dépit des hésitations de l'épiscopat, Anselme maintient qu'il est de son devoir de se rendre auprès du pape. Le roi se décide alors à envoyer à Rome deux clercs, lesquels revinrent convaincus de la légitimité d'Urbain. En fin de compte le souverain la reconnut lui aussi; il fut entendu que l'archevêque viendrait à Windsor recevoir le pallium que lui apportait le légat pontifical, Gauthier d'Albano. Mais les conflits reprennent lors de la légation en Angleterre de Jarenton, abbé de Saint-Bénigne de Dijon. Les mêmes plaintes s'élèvent contre la tyrannie royale, qui pressure les Églises. Anselme alors annonce son intention d'aller trouver le pape; en dépit de la défense que lui fait le roi, il quitte l'Angleterre en novembre 1097. Arrivé à Rome au printemps de 1098, il offre sa démission au pape, pour le bien de la paix. Urbain refuse de l'accepter et enjoint à Guillaume le Roux de restituer à l'Église de Cantorbéry tout ce qu'il lui a dérobé. Jaffé, n. 5704. En octobre de la même année, l'affaire est soumise au concile de Bari, où l'archevêque accompagnait le pape. Sur plainte de celui-ci, le concile est d'avis de frapper le roi. Cf. Jaffé, t. I, p. 694, post n. 5709. Ce n'est point l'avis d'Anselme, qui provisoirement l'emporta. Aussi bien des ambassadeurs du roi étaient-ils venus à la Curie et avaient-ils obtenu un ajournement de la sentence. Les choses traînèrent en longueur jusqu'à la mort d'Urbain (29 juillet 1099). Quand mourut Guillaume le Roux (2 août 1100), l'affaire d'Anselme n'était pas encore réglée et l'archevêque n'avait pu encore rentrer dans le royaume. En définitive Urbain n'avait pas osé se montrer dur à l'endroit du roi d'Angleterre, craignant sans nul doute de le rejeter dans l'obédience de Guibert.

2. *En France* les relations avec le roi Philippe Ier, qui avaient été franchement mauvaises au temps de Grégoire VII, semblèrent d'abord devoir s'améliorer. Au pape le roi promettait, sans ambages, la *debitam subjectionem.* Tout alla à peu près bien jusqu'en 1092. Mais à cette date la bonne harmonie fut troublée par une grave affaire qui désormais va peser sur les relations entre Urbain et Philippe. Abandonnant son épouse légitime, le roi enlève Bertrade de Montfort, femme de Foulques d'Anjou et prétend l'épouser. Au début, Urbain II veut traiter le roi avec quelque ménagement; une lettre adressée par lui à l'archevêque de Reims, Renaud, blâme sans doute l'évêque de Senlis qui a béni le mariage adultère. L'archevêque devra faire tout le possible pour faire cesser le scandale. Du moins aucune sentence n'est portée contre le souverain. Jaffé, n. 5469 (27 octobre 1092). Tout au long de l'année 1093 des négociations entre le roi et la Curie n'aboutissent à rien. Alors, le 16 octobre 1094, le pape lance l'excommunication contre le roi; il faut remarquer d'ailleurs que c'est au lendemain de la victoire remportée sur Henri IV. L'affaire du divorce royal figure aussi parmi les questions qui seront traitées au fameux concile de Clermont (novembre 1095). Mais, pour se rendre en France, le pape avait de bien autres raisons. Le royaume capétien, depuis la mort de Grégoire VII, avait partiellement échappé à l'emprise pontificale. Pendant près de neuf années (1085-1094) le redoutable promoteur de la réforme grégorienne qu'avait été Hugues de Lyon n'avait plus exercé de pouvoir effectif en dehors de sa province et la situation morale du clergé empirait chaque jour. Il fallait que la présence pontificale, comme un demi-siècle plus tôt, au temps de saint Léon IX, vînt redonner une nouvelle vigueur à la réforme ecclésiastique. Sans compter que la question de la croisade allait trouver à l'assemblée sa solution définitive.

Le concile de Clermont fut un immense succès; les décrets de Grégoire VII sur le nicolaïsme, la simonie, l'investiture laïque furent précisés et complétés. Interdiction fut faite aux ecclésiastiques de prêter au roi ou à un seigneur laïque le serment féodal. Enfin, l'excommunication fut prononcée contre le roi Philippe. Jaffé, p. 681. Celui-ci devait faire une soumission apparente. Au concile qu'Urbain II tint à Nîmes après une longue tournée dans toute la France de l'Ouest, le roi, moyennant la promesse qu'il se séparerait de sa nouvelle épouse, fut relevé de la sentence encourue (juillet 1096). Il manqua bientôt à sa parole, et se vit à nouveau frappé par Hugues de Lyon vers la fin de cette même année. Sans doute affecta-t-il de n'en point tenir compte et, par manière de défi, il se fit couronner solennellement, le jour de Noël, par l'archevêque de Tours. Cette fois Urbain II se montra extrêmement énergique. L'interdit fut jeté sur tous les endroits où se trouverait le roi; cf. Jaffé, n. 5682 (dispense donnée aux Clunisiens de ne point observer les règles de l'interdit). Philippe n'en était pas à une promesse près, il obtint la levée de l'interdit. Il faut croire que l'enquête pontificale constata de nouveaux manquements à la parole donnée; toujours est-il qu'au moment où mourait Urbain II, Philippe se trouvait encore sous le coup d'une excommunication. Mais, somme toute, le roi de France n'était jamais entré en révolte ouverte contre le Saint-Siège et Urbain avait reçu dans le royaume, au cours de son long voyage de 1095-1096, des marques non équivoques de la soumission générale aux directives du Siège apostolique.

3. *Avec les Normands de la Basse-Italie* les rapports du Saint-Siège s'étaient bien améliorés aux dernières années de Grégoire VII, plus encore au temps de Victor III, où Jourdain de Capoue avait exercé sur l'Église romaine une sorte de protectorat. C'était maintenant de Roger Ier de Sicile, frère de Robert Guiscard et successeur de ses ambitions, qu'il convenait de se rapprocher. Au concile de Melfi (septembre 1089), Roger faisait hommage-lige à Urbain et recevait de lui « *per vexillum* » l'investiture de la Sicile et le titre de comte. Jaffé, p. 664 au bas. Dix-huit mois plus tard, au cours des conversations de Mileto, le pape et le comte de Sicile procédaient à la réorganisation religieuse de l'île, reconquise désormais sur les Sarrasins et que Roger entendait gouverner à son gré. Pour se concilier pleinement le nouveau souverain, Urbain lui faisait, en matière de nominations ecclé-

siastiques, les plus larges concessions. En 1095, pour faire pièce à Henri IV, le pape négociait un mariage entre une fille du comte Roger et Conrad, un des fils de l'empereur, en révolte contre son père. Le projet n'aboutit pas, mais il montre le genre de secours qu'Urbain II attendait de son vassal sicilien. A la vérité une brouille s'éleva entre eux deux en 1096-1097, quand le pape eut désigné comme légat permanent en Sicile Robert de Messine. Dès 1098, pourtant, une réconciliation intervenait à la suite d'entrevues à Capoue, puis à Salerne; une bulle du 5 juillet promettait à Roger que désormais le pape n'enverrait plus de légats en Sicile sans l'assentiment du souverain. Le comte devenait légat-né du Saint-Siège et c'était par lui que se régleraient les affaires qui se traitent d'ordinaire par les légats; ce serait le comte lui-même qui, au nom du pape, convoquerait aux conciles romains, où il n'enverrait d'ailleurs que le nombre d'évêques et d'abbés qu'il jugerait convenable. Jaffé, n. 5706; l'authenticité de cette bulle qui avait été mise en doute a été démontrée par É. Jordan, *La politique ecclésiastique de Roger Ier et les origines de la légation de Sicile*, dans le *Moyen Age*, t. XXV, p. 40 sq. Ces concessions considérables resserraient ainsi les liens entre le Saint-Siège et le jeune État qui commençait à se constituer dans le Sud de l'Italie. Sur tout ceci : Chalandon, *Histoire de la domination normande en Italie et en Sicile*, t. I, p. 330 sq.

4. *Espagne.* Dans le même temps le Saint-Siège travaillait à étendre son emprise sur les parties de l'Espagne qui peu à peu étaient reconquises sur l'Islam. Le grand animateur de la lutte était pour lors Alphonse VI de Castille, qui, le 6 mai 1085, avait repris Tolède. Les succès s'étaient vite balancés de revers, dans l'ensemble pourtant la reconquête chrétienne progressait. En 1092, Rodrigue Diaz (celui que nous appelons le Cid) créait autour de Valence, sur la côte orientale, un nouvel État chrétien. Il importait grandement à la papauté, qui avait été, aux années précédentes, l'instigatrice de la croisade espagnole, d'entretenir avec ces jeunes États, si pleins d'ardeur et d'espérances, des relations plus qu'amicales. Grégoire VII avait été, en paroles du moins, un peu rude parfois. Ce fut par des concessions diverses, tout spécialement en réduisant l'action des légats, qu'Urbain II se gagna le dévouement d'Alphonse VI; de même maintint-il, sans trop de peine, dans leur vassalité au Saint-Siège, les souverains de l'Aragon (cf. Jaffé, n. 5552) et de la Catalogne. Jaffé, n. 5401. Même attitude à l'endroit des puissants seigneurs du nord des Pyrénées : le comte de Maguelone a fait hommage de son comté à Saint-Pierre; à sa mort c'est l'évêque qui devient comte et vassal direct du Saint-Siège. Jaffé, n. 5375, 5377. Le comte Raymond de Saint-Gilles, de par l'investiture pontificale, est fait comte de Toulouse, duc de Narbonne et marquis de Provence. A cette époque où le régime féodal joue à plein, il est utile pour le Saint-Siège de pouvoir escompter le secours de véritables vassaux.

2° *La lutte avec Henri IV d'Allemagne.* — Cette lutte a pour théâtre l'Italie, où Guibert conserve de solides points d'appui, et l'Allemagne, où l'empereur et son antipape rallient encore la majorité des évêques. Le plus urgent parut d'abord à Urbain II de se rendre définitivement maître de Rome, où Guibert avait pu encore tenir concile à Saint-Pierre à l'été de 1089. Le pape légitime avait réussi, à l'automne de 1088, à s'installer dans l'île du Tibre. C'est de là que le 28 juin 1089 il se lance à l'assaut de la ville, où il fait son entrée le 3 juillet : Guibert a prestement déguerpi, suivi de près par le préfet impérial. Récit de cet exploit dans Jaffé, n. 5403 et surtout dans une bulle publiée par Kehr dans *Archivio della societa romana di storia patria*, t. XXIII, p. 277-280. Succès d'ailleurs éphémère! Si Urbain peut se maintenir à Rome pendant une année, en juin 1090 il est obligé de reprendre le chemin de la Basse-Italie; il ne remettra plus le pied dans la capitale qu'à la fin de 1093, après que se seront déroulés, en Italie et en Allemagne, les événements que nous allons raconter.

Pendant qu'en Allemagne le légat Gebhard, évêque de Constance, s'efforçait de réchauffer le zèle des grégoriens, un coup de théâtre se préparait en Italie. La grande comtesse Mathilde, veuve depuis 1076, épousait en août 1089 le jeune Welf V, fils de Welf IV, duc de Bavière. Mariage horriblement disproportionné : Mathilde avait quarante-trois ans, le jeune Welf en avait dix-sept! Du moins « cette singulière union offrait pour la papauté des avantages inappréciables; elle conjuguait les deux têtes de l'opposition allemande et de l'opposition italienne, fortifiait la situation de Mathilde et du même coup celle du Saint-Siège dans l'Italie du Nord, enchaînait par des liens plus solides la Bavière à la cause pontificale » (Fliche, p. 240). Tout n'était peut-être pas des plus rassurants dans ce mariage; Welf finirait par connaître un jour la clause du testament de Mathilde qui donnait tous ses biens à l'Église romaine. A partir de 1095 les Welf reviendront au parti de l'empereur. Pour l'instant l'annonce du mariage déclencha en Italie une intervention militaire de Henri IV.

La campagne, doublée d'ailleurs par une offensive littéraire — un moine de Hersfeld publiait un traité *De unitate Ecclesiæ conservanda*, qui sonnait le ralliement de l'Église autour de Clément III (texte dans *Libelli de lite*, t. II, p. 173-284) — dura de 1090 à 1092. Henri attaqua d'abord la comtesse Mathilde. En avril 1091, après onze mois de siège, Mantoue était enlevé et peu après les châteaux de la rive gauche du Pô. En juin 1092 l'empereur passait le fleuve, investissait Monteveglio, qui, avec Canossa, constituait le réduit de la résistance. Un peu antérieurement Guibert reprenait l'offensive contre Rome où il parvenait à s'installer en février-mars 1091; il y passerait la fin de cette année-là.

Ainsi l'Italie semblait échapper à Urbain II. Mathilde, à un moment donné, fut sur le point de songer à une réconciliation avec l'empereur. Mais, comme celui-ci mettait pour condition la reconnaissance de Guibert, les négociations furent bien vite rompues. Mathilde finalement eut raison. Repoussé sous les murs de Canossa, Henri dut battre en retraite et bientôt la retraite devint déroute (automne 1092). Sur quoi l'on apprit que l'un des fils de l'empereur s'alliait avec Welf et Mathilde et se faisait couronner roi à Milan; une ligue des cités lombardes se constituait et tous ces événements renforçaient en Allemagne l'opposition contre le souverain. En novembre 1093, Urbain II pouvait rentrer à Rome, pas encore au Latran, où il ne s'installera qu'en avril 1094, du moins dans l'une des nombreuses maisons fortes de la ville. Maître de Rome, Urbain est aussi le maître de l'Italie.

Cette victoire fut consacrée par le concile réuni à Plaisance au mois de mai 1095 et dont nous étudierons plus loin les décisions. A cette assemblée étaient convoqués tous les évêques de l'Occident, il y figura aussi des ambassadeurs d'Alexis Ier Comnène, empereur d'Orient. Bref, Urbain y parut comme le vrai chef de la chrétienté. Plus encore lors de son voyage en France qui suit immédiatement. Terré dorénavant dans Ravenne, Guibert faisait bien petite figure auprès du grand pape qui, en ce moment même, entraînait l'Occident à la conquête de Jérusalem. Sans doute, durant le séjour d'Urbain en France, Henri IV est en Lombardie ou en Vénétie, mais il hésite à

reprendre une attaque à main armée. A la guerre ouverte succède la lutte diplomatique où chacun des adversaires cherche à isoler son rival, Urbain se rattachant Conrad, fils de l'empereur, en révolte contre son père, Henri de son côté retrouvant, après les déconvenues du jeune Welf V, l'appui du père de celui-ci, Welf de Bavière.

Après le retour d'Urbain en Italie (automne de 1096), Henri IV repasse les Alpes et Guibert se renferme de plus en plus dans Ravenne, d'où il arrive péniblement à exercer son autorité sur les régions qui lui sont encore soumises. Ainsi s'affermit de plus en plus en Italie la situation du pape légitime. A Rome, pourtant, les guibertistes tiennent encore le château Saint-Ange et Saint-Pierre, qui ne leur seront enlevés qu'au printemps de 1098. Dans tout le reste de la péninsule la situation d'Urbain se renforce de plus en plus. En dépit de la rupture entre Mathilde et Welf V, la grande comtesse reste, dans l'Italie du Nord, une puissance de premier plan. Au Sud, le resserrement de l'alliance entre le Saint-Siège et Roger de Sicile (aussi bien qu'avec Roger de Pouille) assure au pape un précieux appui. Sauf Venise qui tient encore pour Henri IV, l'Italie est tout entière groupée autour du Saint-Siège. Le schisme inauguré à Brixen par la désignation comme pape de Guibert, archevêque de Ravenne, allait vers l'extinction. Ce sera le successeur d'Urbain, Pascal II, qui devra, non sans bien des difficultés encore, procéder à la liquidation définitive. En tout état de cause l'Allemagne seule se rangeait encore à l'obédience de l'antipape. La Hongrie avait pu hésiter quelque temps; quand, à la mort de Ladislas, 29 avril 1095, Coloman lui succéda, la Curie romaine fit tout pour le mettre en garde contre l'antipape. Jaffé, n. 5662 (27 juillet 1096). Le nouveau souverain ne resta pas sourd à ces objurgations, rejeta les sollicitations d'Henri IV et ménagea le Saint-Siège qu'il ne voulait pas s'aliéner.

III. La question d'Orient. La croisade. — Le geste de Michel Cérulaire en 1054 n'avait jamais été considéré à Rome comme supprimant toute relation entre Rome et Constantinople. Sans doute entre le pape et le patriarche disparaissent les signes extérieurs qui, durant des siècles, avaient montré, tant bien que mal, que les deux Églises, grecque et latine, conservaient entre elles la communion. Mais entre le Sacré Palais et la Curie romaine des rapports continuèrent, d'ailleurs assez espacés. Au fait, dès le dernier tiers du XIe siècle, un ennemi des plus redoutables se dressait contre Constantinople; pour lui faire face ce ne serait pas trop des forces réunies de l'Occident et de l'Orient. Musulmans fanatiques, les Turcs Seldjoukides ont substitué peu à peu en Asie leur domination à celle des Arabes et s'acharnent à la destruction de ce qui reste de l'Empire byzantin. En 1071 le basileus Romain Diogène est par eux battu et fait prisonnier; Iconium est pris, l'armée turque arrive en vue de Constantinople.

Alors l'empereur Michel VII (1071-1078) se décide à envoyer une légation au pape Grégoire VII pour demander le secours de l'Occident. Le pape, qui n'est pas encore entré en lutte avec Henri IV, entre dans ses vues. Il songe à confier au roi des Romains la garde de l'Église d'Occident, tandis qu'il invite la chrétienté à se lever pour défendre l'empire chrétien. Lui-même se mettra à la tête de l'expédition destinée à secourir Constantinople. Mais on ne s'arrêterait pas en si beau chemin; il faudrait pousser jusqu'en Palestine et délivrer de la captivité le tombeau du Christ. Jaffé, *Regesta*, n. 4826 (1er mars 1074). Ainsi est lancée pour la première fois l'idée de croisade.

Rien de tout cela ne se fit; bientôt la lutte contre Henri IV va accaparer toutes les forces vives de la papauté. Il n'empêche que Grégoire VII conserve de la sympathie pour Michel VII. Quand celui-ci eut été renversé par l'usurpateur Nicéphore Botoniatès (1078-1081), le pape, qui venait de resserrer son alliance avec les Normands d'Italie, autorisa volontiers Robert Guiscard à faire campagne contre le Botoniatès, puis contre Alexis Comnène (1081-1118) qui avait à son tour évincé l'usurpateur. Le chef normand avait passé l'Adriatique, poussé jusqu'en Thessalie, mais il était mort en 1085 sans avoir achevé son expédition victorieuse. L'intervention du Saint-Siège avait d'ailleurs eu pour résultat d'opérer un rapprochement entre Alexis et Henri IV d'Allemagne. Mais, quand Alexis Comnène eut été définitivement reconnu, le Saint-Siège revint à une politique d'accord. Au début de son pontificat, Urbain II envoie une légation à Alexis; hardiment il se plaignait au basileus de la radiation que l'on avait faite du nom du pape dans les diptyques de Constantinople; en même temps il demandait que fût permis aux latins séjournant dans l'Empire l'usage des azymes dans la célébration eucharistique. Le patriarche, Nicolas, fort surpris de cette démarche, réunit cependant un concile en septembre 1089; les évêques demeuraient hésitants, le basileus qui présidait se prononça pour l'acceptation immédiate des demandes du Saint-Siège. Le synode, en fin de compte, accepta de rétablir le nom du pape dans les diptyques : Urbain II serait invité à venir de sa personne dans la capitale pour résoudre les questions litigieuses. Sur toute cette négociation, voir W. Holtzmann, *Die Unionsverhandlungen zwischen Alexis I. und Papst Urban II. im Jahre 1089*, dans *Byzant. Zeitschrift*, t. XXVIII, 1928, p. 38-67; et *Studien zur Orientpolitik des Reformpapsttums und zur Entstehung des ersten Kreuzzuges*, dans *Histor. Vierteljahrschrift*, t. XXII, 1924-1925, p. 167-199.

Nous sommes assez mal renseignés sur ce qui se passa, à l'automne de 1089, au concile de Melfi, où certainement fut soulevée cette question de la reprise des rapports avec Constantinople. Il semble bien que rien n'ait pu se régler. Mais il est incontestable qu'à ce moment se remarque chez les grecs, dans la polémique antilatine, un certain apaisement. Ainsi le traité de Théophylacte, archevêque de Bulgarie, sur les erreurs des latins, Περὶ ὧν ἐγκαλοῦνται Λατῖνοι, *P. G.*, t. CXXVI, col. 221-229, est relativement modéré, même en ce qui concerne la question du *Filioque*.

Au fait, les relations continuaient entre Alexis Ier et Urbain II; on ne fut donc pas autrement étonné de voir arriver au concile de Plaisance (mars 1095) une ambassade byzantine, chargée de « solliciter instamment du pape et de tous les fidèles du Christ un secours pour la défense de la sainte Église ». Au dire de Bernold de Constance, *Chronicon*, an. 1095, Urbain excita beaucoup de gens à faire la promesse par serment de se rendre à Constantinople et de fournir de tout leur pouvoir l'aide la plus fidèle à l'empereur en question contre les païens. Cf. Jaffé, *Regesta*, p. 677. Cette idée allait prendre corps dans les mois suivants, en se transformant d'ailleurs. Il ne sera plus seulement question de porter secours à Constantinople, de plus en plus menacée par les Turcs, mais d'organiser une vaste expédition militaire dont le but essentiel serait de délivrer le Saint-Sépulcre du joug des infidèles, autrement dit d'expulser l'Islam de la Palestine et des régions adjacentes.

C'est à l'issue du concile de Clermont, qu'Urbain II, le 27 novembre 1095, devant une immense assemblée, divulgua le projet, qui, au cours des mois précédents, s'était précisé dans son esprit et parla avec une émotion communicative des souffrances des chrétiens d'outre-mer et de la captivité où se trouvait le tombeau du Christ. Le but de l'entreprise était nettement

désigné. Cette annonce souleva dans l'assistance un vif enthousiasme. Sur l'heure même, imitant le geste de l'évêque du Puy, Adhémar de Monteil, beaucoup des chevaliers présents s'engagèrent par vœu à faire partie de l'expédition et commencèrent à coudre des croix sur leur épaule droite. Le succès de l'appel pontifical devait se développer dans les mois qui suivirent.

Dès le début Urbain entendit bien assurer lui-même la bonne marche de l'entreprise, dont on n'avait pas, dans l'enthousiasme du début, pesé toutes les difficultés. Le 28 novembre, il désignait comme son représentant à la tête de l'armée qu'il s'agissait de former, l'évêque Adhémar de Monteil. Ce serait à l'Assomption de 1096 que l'on s'ébranlerait du Puy dans la direction de Constantinople. Des avantages d'ordre spirituel et temporel étaient accordés à ceux qui prendraient part à l'expédition : le plus considérable était à coup sûr l'indulgence plénière promise aux « pèlerins ».

Nous n'avons pas à suivre ici les péripéties diverses de la première croisade : l'enthousiasme naïf de la croisade populaire, qui devait aboutir à un désastre complet; les préparatifs fort sérieux de la croisade des barons avec ses quatre armées qui, au cours de 1097, exécutèrent leur jonction sous les murs de Constantinople; l'accueil plus que froid que reçut dans la capitale cette troupe de libérateurs; les conflits surgissant aussitôt entre le basileus et les chefs des croisés; la continuation pénible à travers l'Anatolie de la marche sur Jérusalem; les séparations qui, dès l'arrivée en Syrie, amenèrent certains chefs à se tailler immédiatement des souverainetés; le long arrêt sous les murs d'Antioche (octobre 1097-juin 1098) auquel ne survécut pas longtemps le légat Adhémar de Monteil; la débandade presque générale qui suivit cette mort; le remplacement d'Adhémar par Daimbert, archevêque de Pise, qui ne put partir qu'au début de 1099; enfin, après tous ces retards, l'arrivée de l'armée chrétienne en vue de Jérusalem et l'assaut victorieux donné presque immédiatement à la ville sainte, 15 juillet 1099. Cet immense succès, Urbain II ne put l'apprendre, puisqu'il mourait quinze jours plus tard, le 29 juillet. Nous n'avons pas à raconter non plus, puisque ces événements débordent le pontificat d'Urbain, l'organisation civile, politique, militaire, religieuse, qui va être instaurée dans les pays de Syrie et de Palestine. Faisons seulement remarquer que, s'il avait escompté la création sur le littoral syrien d'un grand État vassal, le Saint-Siège en fut pour ses espérances. Ce à quoi l'on assista ce fut à la naissance de quatre petites souverainetés, qui ne relevèrent d'aucune puissance supérieure. Si, sa vie durant, le premier chef de Jérusalem, Godefroy de Bouillon, se contenta du titre d'avoué du Saint-Sépulcre, son frère Beaudoin, qui lui succéda, prit ouvertement le titre de roi, et ceci en dépit des efforts du légat Daimbert qui, à la mort de Godefroy, aurait voulu transformer le nouvel État en État ecclésiastique.

Plus intéressant serait-il de marquer les conséquences que put avoir l'expédition au point de vue des rapports entre les deux Églises grecque et latine. Il ne faut pas hésiter à reconnaître que ces conséquences furent néfastes. Loin de voir dans l'armée des barons latins un secours contre les Turcs, le basileus, non sans raison peut-être, ne la considéra guère que comme un nouvel ennemi. Le passage des croisés à Constantinople amena de part et d'autre des froissements, des incompréhensions, des méfiances qui devaient être durables. Une fois que furent organisés par les latins les États de Syrie et de Palestine, l'antagonisme persévéra entre ceux-ci et l'Empire byzantin. Cet antagonisme politique, bientôt exacerbé par les ambitions de Bohémond de Tarente, devenu prince d'Antioche, se doubla vite d'un antagonisme religieux. Incapable de concevoir une Église grecque conservant, dans la soumission à Rome, ses rites, son droit, ses usages, les Occidentaux latinisèrent à outrance, substituant, partout où ils le pouvaient, la hiérarchie, les coutumes, le droit de leur Église à ceux de l'Église grecque. En définitive la croisade eut pour résultat d'accentuer le divorce religieux entre les deux moitiés de la chrétienté.

Pourtant le concile rassemblé à Bari, en octobre 1098, où se groupèrent sous la présidence d'Urbain II, cent quatre-vingt-cinq évêques, tant grecs que latins de l'Italie méridionale, et qui devait régler la situation religieuse des nouveaux États normands, avait montré qu'une entente entre les Églises n'était pas impossible. Les grecs furent amenés à poser plusieurs questions sur la foi, tout spécialement sur le *Filioque*. Anselme de Cantorbéry, qui accompagnait Urbain, intervint avec chaleur pour défendre la procession du Saint-Esprit *ab utroque* et les grecs se rallièrent à sa thèse. Cf. Jaffé, *Regesta*, p. 694. Ce ne fut là, malheureusement, qu'un succès local et partiel, sans conséquences d'ordre général.

IV. La réforme de l'Église. — Toutes les préoccupations politiques que nous venons de dire ne détournèrent jamais Urbain II de la grande pensée de la réforme ecclésiastique. Au lendemain de son couronnement il s'était posé en continuateur de Grégoire VII; son pontificat verrait, dans ce domaine, des réalisations que le premier protagoniste de cette réforme n'avait pu qu'entrevoir. Toutefois — et le plus récent historien d'Urbain II l'a fait remarquer avec beaucoup de justesse — il faut distinguer comme deux temps dans l'action pontificale. Au début de son règne, Urbain, préoccupé avant tout d'affermir son autorité et de vaincre Henri IV et son antipape, sait ménager les personnalités ecclésiastiques ou laïques que des gestes intransigeants risqueraient de rejeter du côté des schismatiques. C'est seulement quand le triomphe lui paraît assuré qu'il applique, dans toute son ampleur et toute sa rigidité, le plan de réforme établi par son grand prédécesseur.

1° *Les débuts du pontificat.* — Les premiers actes d'Urbain ne sauraient laisser de doute sur sa volonté de réaliser la réforme. Le concile qui se tint à Melfi en septembre 1089 promulgue à nouveau les points les plus importants du programme grégorien : la simonie, le nicolaïsme, l'investiture laïque y sont une fois de plus condamnés; des mesures précises sont édictées pour l'admission des clercs au sous-diaconat (il ne pourra être conféré avant quinze ans), et la réception de cet ordre interdira le droit à user du mariage contracté antérieurement. Les fils des prêtres seront écartés des fonctions sacrées. Le trafic des biens ecclésiastiques, à plus forte raison celui des choses saintes, est réprimé avec beaucoup de minutie. L'intrusion des laïques dans les nominations ecclésiastiques est interdite. Voir l'énumération des divers articles dans Jaffé, *Regesta*, p. 664.

Et néanmoins il semble qu'à la tension qui avait régné aux dernières années de Grégoire VII succède plus de sérénité et de calme. On sait que, sous le pontificat précédent, le collège cardinalice — et il s'en était plaint à diverses reprises — avait perdu à peu près toute influence sur la marche des affaires ecclésiastiques. Désormais une place plus grande lui sera faite dans le gouvernement de l'Église. Cf. Jaffé, n. 5411, 5419. Les évêques, au temps de Grégoire VII, avaient été un peu trop considérés comme des fonctionnaires pontificaux, dépendant étroitement de la Curie, surveillés de très près, tracassés parfois par

l'omnipotence des légats permanents du Saint-Siége. Quelques-uns de ces légats avaient laissé d'assez fâcheux souvenirs, en France, par exemple, Amat d'Oloron ou Hugues de Lyon dont l'intransigeance et la rudesse étaient proverbiales, en Espagne, Richard, abbé de Saint-Victor de Marseille. Ces légats permanents perdent leurs pouvoirs, sauf en Allemagne, où Gebhard de Constance continue à représenter le Saint-Siège. On revient au régime des légations temporaires. C'est ainsi que le cardinal Renier de Saint-Clément, le futur Pascal II, sera envoyé de Rome en Espagne et dans le midi de la France pour régler diverses affaires. Encore cette activité des légats temporaires est-elle beaucoup réduite; en somme on voit se relâcher la surveillance méticuleuse sur les évêques qui avait rendu si impopulaires les légats permanents.

Sur la question brûlante de l'investiture laïque, Urbain II n'urge pas non plus les sévères interdictions portées par Grégoire VII. Quand il constate la bonne foi de celui qui a passé outre aux prohibitions canoniques, il se montre arrangeant et, par l'exercice du droit de dispense, donne des solutions que n'aurait pas imaginées son prédécesseur. La plus heureuse est celle qui concerna Yves de Chartres, élu régulièrement par le clergé et le peuple, mais qui, pour avoir reçu l'investiture royale, s'était vu refuser la consécration épiscopale par l'archevêque de Sens. Urbain II le sacrera lui-même. Il n'est pas jusqu'à des pratiques, plus ou moins entachées de simonie, sur lesquelles on ferme les yeux. Jusqu'en 1094, on ne relève aucune indication de censures ecclésiastiques contre des princes laïques, qui ont plus ou moins trafiqué des choses saintes, ou mis la main sur des biens d'Église. Enfin la Curie se montre aussi moins intransigeante sur la question des rapports entre orthodoxes d'une part, schismatiques et excommuniés de l'autre. Pas davantage n'insiste-t-on sur la nullité des ordinations conférées par les simoniaques, question difficile s'il en fut et qui avait suscité tant de controverses à l'époque précédente.

Cette attitude prudente, on pourrait dire opportuniste, Urbain la prend très consciemment et, pour la justifier, il fait état d'une doctrine dont les canonistes pontificaux commencent de s'aviser, la doctrine de la dispense. En permettant que sur tel ou tel point particulier ne soit pas appliquée la rigueur des canons, le pape manifeste tout autant la plénitude de son droit qu'en urgeant l'application de la loi. Son droit de lier les consciences a comme contre-partie le droit de délier. La bulle du 18 avril 1089, adressée au légat en Allemagne, Gebhard, est particulièrement instructive à ce point de vue. Jaffé, n. 5393. Elle confirme les sentences portées contre l'antipape Clément III, Henri IV, son protecteur, et ceux qui se mettraient à leur service, mais elle permet de recevoir à la pénitence ceux qui auraient « communiqué » avec ces excommuniés. A. Fliche conjecture que cette théorie de la dispense peut avoir été suggérée à Urbain par Bernold de Constance, qui la formule dans son traité *De excommunicatis vitandis, de reconciliatione lapsorum et de fontibus juris ecclesiastici*, dans *Libelli de lite*, t. II, p. 112-142. Elle sera reprise par Yves de Chartres.

On se tromperait d'ailleurs si l'on voyait dans cette attitude d'Urbain un abandon des principes qui s'étaient exprimés dans les *Dictatus papæ*. Le nouveau pape est tout aussi pénétré que Grégoire VII du sentiment de ses droits souverains. Il s'attribue par exemple le droit de modifier, si de besoin, les circonscriptions ecclésiastiques; ainsi agit-il dans l'affaire de Cambrai-Arras en 1092-1094, où il soustrait à la juridiction de Cambrai l'Église d'Arras, en dépit des protestations de l'évêque Manassès et du métropolitain de Reims qui entendait défendre les droits de Cambrai. Comme l'écrit très justement A. Fliche, « cette affaire est vraiment symbolique... en la circonstance. Le Saint-Siége a usé avec une tenace énergie d'une des prérogatives inscrites dans les *Dictatus papæ*, celle de scinder les évêchés et de les réunir à son gré; l'autorité romaine sur les Églises locales reste intacte ». *Histoire de l'Église*, t. VIII, p. 222.

2° *L'apogée du pontificat.* — Il est marqué par les grands conciles de Plaisance (mars 1095) et de Clermont (novembre de la même année). C'est à ce moment surtout que se remarque le retour non plus seulement aux idées mais aux méthodes grégoriennes.

Ce retour avait été préparé dans les années qui précédèrent. Et d'abord par les faveurs accordées à certains groupements monastiques dont le pape voulait faire les auxiliaires de la réforme. Plus que jamais Cluny, où s'est jadis formée la conscience et la mentalité du pape, devient dans la chrétienté occidentale la grande puissance. Cf. Jaffé, *Regesta*, n. 5372, bulle du 1er novembre 1088 à l'abbé Hugues, confirmant et amplifiant ses privilèges, lui subordonnant un certain nombre de monastères récemment réformés. L'exemption de la juridiction épiscopale sera accordée à d'autres abbayes, ainsi à Saint-Victor de Marseille, dont les religieux sont « sous la protection et l'immunité romaines et sous la juridiction du seul pontife romain ». Jaffé, n. 5392 (20 février 1089). Cette exemption amène le rattachement direct à Rome d'un nombre croissant de monastères. En même temps que l'on assure ainsi à la Curie des ressources matérielles qui ne sont pas négligeables, on prive les évêques simoniaques de revenus importants. Et c'est déjà travailler pour la cause de la réforme. Mais il y a mieux, on vise à se faire de ces moines des auxiliaires dans l'œuvre même de la rééducation chrétienne, en confiant à certains d'entre eux la *cura animarum*. Ceci ne se réalisera définitivement que vers la fin du pontificat. En attendant on cherche à étendre le plus possible l'institution déjà ancienne des chanoines réguliers qui reprend vigueur surtout en France. Voir des précisions dans A. Fliche, *op. cit.*, p. 228, note 4.

De même qu'au temps de Grégoire VII, les canonistes, disons mieux les publicistes pontificaux, contribuent par leurs ouvrages à créer l'atmosphère où peut s'épanouir la réforme ecclésiastique. Aussi bien était-il indispensable d'opposer des répliques à toute une littérature favorable au schisme de Guibert. Au temps du pape Victor III s'était répandu le *Liber ad Heinricum* du trop fameux Benzon d'Albe, œuvre truculente, moitié vers, moitié prose, où l'auteur attribuait à l'empereur la plénitude du pouvoir judiciaire et législatif sur tous, clercs ou laïques, et voyait dans le souverain la source même des prérogatives pontificales. Une critique véhémente de Grégoire VII servait de fond à ces théories aventurées. Édition dans *Mon. Germ. hist., Scriptores*, t. XI, p. 591-681. C'était aussi une soi-disant histoire du grand pape, qu'avait prétendu écrire le cardinal Benon, déserteur du camp grégorien en 1084 dans ses *Gesta Romanæ Ecclesiæ contra Hildebrandum;* en réalité, c'était une accusation fort partiale des actes de Grégoire. Texte dans *Libelli de lite*, t. II, p. 369-373. Sous une forme qui visait davantage à l'objectivité, Guy de Ferrare, dans son *De scismate Hildebrandi*, avait étudié l'élection d'Hildebrand, dont il enseignait la nullité; il prenait parti pour Clément III, en même temps qu'il proposait, pour résoudre la question de l'investiture, un compromis entre les deux doctrines extrêmes. Texte dans *Libelli de lite*, t. I, p. 529-567.

A cette littérature de combat les partisans de la monarchie pontificale s'efforçaient d'en opposer une autre. Aux dernières années de Grégoire VII avaient

paru et la lettre de Gebhard de Salzbourg à Hermann de Metz (dans *Libelli de lite*, t. I, p. 263-279), et le *Liber canonum contra Heinricum quartum* (*ibid.*, p. 471-516) d'un anonyme qui pourrait être Altmann de Passau ou Bernard de Constance. Plus important encore était le *Liber ad Gebehardum* de Manegold de Lautenbach, voir ici t. IX, col. 1825. Bernold de Constance faisait paraître, peu après la mort de Grégoire VII, ses *Apologeticæ rationes contra scismaticorum objectiones* (dans *Libelli de lite*, t. II, p. 94-101), suivies bientôt d'autres opuscules de même inspiration. Voir BERNOLD, t. II, col. 792. Tous ces travaux demeuraient dans la sphère relativement sereine de la discussion des idées; il n'en était plus tout à fait de même d'œuvres comme le *Liber contra Guibertum* d'Anselme de Lucques (*ibid.*, t. I, p. 517-528) et surtout comme le *Liber ad amicum* de Bonizon de Sutri (*ibid.*, t. I, p. 568-620). Cette littérature dont l'importance est considérable pour l'histoire des idées grégoriennes se continue aux premières années d'Urbain II. Bonizon de Sutri, un peu dépité par l'apparent libéralisme d'Urbain, critique, dans son *Liber de vita christiana* (éd. Perels, Berlin, 1930), les tendances trop modérées du nouveau pape, soutient la nullité des ordinations conférées par les excommuniés, les schismatiques et les simoniaques, tout en proscrivant les réordinations. Note analogue dans le cardinal Deusdedit, *Liber contra invasores et simoniacos et reliquos schismaticos* (dans *Libelli de lite*, t. II, p. 292-365) : il faut en finir, disait en somme le cardinal, avec les dispenses et revenir à l'application des règles qui privent de l'exercice du sacerdoce simoniaques et schismatiques et ceux qui ont reçu d'eux leurs pouvoirs; en même temps le procès était fait de l'investiture laïque. La thèse de l'invalidité des ordinations conférées par les simoniaques ou les schismatiques qui prévalait dans cet ouvrage du savant canoniste était au contraire battue en brèche par le moine Bernold de Constance, qui, à la demande de son évêque Gebhard, écrit en 1094, son traité *De reordinatione vitanda et de salute parvulorum qui ab excommunicatis baptizati sunt. Ibid.*, t. II, p. 150-156. Sur les diverses doctrines en présence voir l'art. RÉORDINATIONS, t. XIII, col. 2416 sq. D'inspiration moins restreinte étaient les traités canoniques d'Yves de Chartres, rédigés sans doute à l'instigation même d'Urbain II, avec qui l'évêque fut en rapports personnels. Voir son article ci-dessous. A la vérité ces œuvres diverses témoignent aussi de la diversité des conceptions que la fréquentation des textes du passé avait suggérées aux canonistes. Sur une des questions brûlantes du moment : la validité des ordinations irrégulières, la divergence était flagrante. Presque aussi contesté était le caractère délictueux de l'investiture laïque. Alors que les grégoriens de stricte observance continuaient sur ce point l'intransigeance absolue de Grégoire VII, Yves de Chartres commençait à percevoir que des distinctions s'imposaient. La doctrine de la dispense, enfin, avait besoin d'être approfondie et assouplie.

Dans l'ensemble néanmoins cette littérature témoignait que l'idée de la réforme prenait corps et que, passée la période d'hésitation du début du pontificat, il fallait se remettre à la grande œuvre entreprise par Grégoire VII. Quelques faits qui se passent au lendemain de la victoire d'Urbain II montrent bien le désir du pape de revenir aux méthodes mêmes dont s'était inspiré son grand prédécesseur. Le plus caractéristique est la rentrée en scène d'Hugues de Lyon, qui reprend en France ses fonctions de légat permanent du Saint-Siège. Cf. Jaffé, n. 5523, 16 mai 1094. Un peu auparavant Amat d'Oléron avait recouvré lui aussi ses pouvoirs. Cf. Jaffé, n. 5492, 17 octobre 1093. En Espagne, l'archevêque de Tolède, Bernard, ajoute à son titre celui de *legatus Romanæ Ecclesiæ*. Nous avons vu par contre, que la tentative d'établir en Sicile une légation permanente échoua devant la résistance du comte Roger. Un des fruits de l'activité des légats en question se marque dans la tenue plus fréquente des conciles provinciaux. Parmi ceux qui furent ainsi rassemblés il faut signaler celui qui, à l'instigation d'Hugues de Lyon, se tint à Autun à la mi-octobre 1094 et où étaient présents trente-deux évêques. On n'y pourchassa pas seulement les simoniaques et les nicolaïtes. A la demande du légat, l'excommunication fut portée contre l'antipape Guibert et Henri IV, également contre le roi de France, à cause de sa conduite adultère. Cette dernière sentence montrerait aux souverains temporels que le temps de l'indulgence pontificale était révolu. Le ton même des bulles adressées dès ce moment à divers personnages haut placés se fait plus ferme. Voir des exemples dans A. Fliche, *op. cit.*, p. 262 sq.

Tout ceci préparait la tenue du grand concile qu'Urbain II convoque à Plaisance pour le début de mars 1095 et où sont invités tous les évêques d'Occident. C'est, avant tout, dans la pensée du pape, un concile réformateur et l'affluence y fut considérable; il y aurait eu près de quatre mille clercs et près de quarante mille laïques. Toujours est-il que l'on fut obligé, à cause du grand nombre des participants, de tenir les séances en plein air. S'il s'agissait d'en finir avec le schisme impérial — il n'y fut pas porté cependant de nouvelles excommunications contre l'empereur et son antipape — bien plus encore voulait-on prendre des décisions définitives au sujet des problèmes qu'avait posés cette crise. Celui de la validité des ordinations conférées par les simoniaques et les excommuniés était le plus brûlant. Voir ci-dessus, col. 2281, et cf. art. RÉORDINATIONS, t. XIII, col. 2418-2420. On a dit à ce dernier article combien il est difficile de donner une interprétation correcte des décrets assez ambigus qui nous restent du concile. A les prendre *prout sonant* les canons 2, 3 et 4 règlent ainsi la question des ordinations simoniaques. Les fonctions ecclésiastiques acquises à prix d'argent sont nulles *(irritæ)*; les ordinations faites gratuitement par un évêque simoniaque d'une personne qui ignore cette circonstance sont valides; elles sont invalides si l'ordinand connaissait que son consécrateur était simoniaque. Pour ce qui est des ordinations faites par des évêques schismatiques, voici ce que règlent les canons 8, 9 et 10. Les ordinations faites par Guibert, depuis sa condamnation par le pape Grégoire, et celles qui ont été conférées par des évêques consacrés par lui sont sans valeur; le sont de même les ordinations faites par un évêque excommunié ou intrus, si la situation du consécrateur était connue du sujet; quant à ceux qui ont été ordonnés par des évêques eux-mêmes ordonnés *catholiquement*, mais (plus tard) séparés de l'Église romaine et devenus schismatiques, ils seront, s'ils reviennent à l'unité, reçus avec miséricorde, on leur conservera leurs ordres, si toutefois leur vie les recommande. Nous ne reviendrons pas ici sur la discussion relative au sens du mot *irritus* ou de l'expression *nullas unquam vires obtinere censemus*. Faisons seulement remarquer que, en dehors de toute discussion théologique, les personnes visées ne pourront jamais être admises, dans l'Église catholique, à l'exercice des ordres soi-disant reçus. En d'autres termes il n'était plus question de faire jouer à leur endroit cette théorie de la dispense dont Urbain s'était avisé antérieurement. L'attitude intransigeante des canonistes italiens, tels que Bonizon et Deusdedit, l'emportait sur les conceptions, théologiquement plus exactes, de Bernold de Constance. Du moins mettait-

ou fin à d'interminables et irritantes polémiques sur les ordinations.

Par ailleurs la législation grégorienne sur la simonie et le nicolaïsme était à nouveau proclamée, quelques précisions étant apportées sur des points de détail. Ceux qui, étant enfants, auraient reçu une église achetée par leurs parents pourront la conserver, s'ils s'engagent à vivre conformément aux règles canoniques (can. 5). Ceux au contraire qui, à un âge plus avancé, auraient acquis une église à prix d'argent, devront l'abandonner; on leur permettra néanmoins de servir dans une autre église avec le grade obtenu, ou, si cette mutation était impossible, dans un grade inférieur, et qu'ils ne pourraient désormais dépasser (can. 6). Ceux enfin qui, avant une acquisition simonique, auraient été régulièrement ordonnés, pourraient conserver leur rang, à condition de rendre ce qu'ils auraient reçu à prix d'argent, à moins qu'il ne s'agisse d'une haute dignité, laquelle ne saurait être conservée en aucun cas (can. 4).

D'autres mesures furent prises concernant la discipline générale et l'administration des sacrements : les jeûnes des Quatre-Temps étaient fixés à la première semaine du carême, à celle de la Pentecôte, à la troisième semaine de septembre et de décembre; on n'admettrait pas à la pénitence, ceux qui ne voudraient pas renvoyer leurs concubines, renoncer à la haine ou à tout autre péché mortel; aucun prêtre ne pourrait recevoir à la pénitence que par commission de son évêque; à ceux qui se seraient dûment confessés on ne refuserait pas l'eucharistie. Le texte des canons dans Mansi, *Concilia*, t. xx, col. 804 sq.

Le voyage qu'Urbain II entreprit en France au lendemain du concile de Plaisance et qui devait avoir son point culminant au concile de Clermont (novembre 1095) est inspiré par le désir de presser l'application en ce royaume de la législation renforcée dans l'assemblée italienne. Sans compter un certain nombre de questions administratives qui attendaient une solution définitive, et de surcroît la situation du roi de France. Enfin l'affaire de la croisade, amorcée déjà à Plaisance, préoccupait également la Curie. Nous avons dit ci-dessus, col. 2272 et col. 2275 sq., les solutions qui furent données respectivement à ces deux derniers problèmes. Pour ce qui est des différends entre évêques, ils furent arbitrés au concile : en particulier, malgré une vive opposition du titulaire de Sens, la primatie lyonnaise fut reconnue sur les métropoles de Sens, Rouen et Tours qui faisaient autrefois partie de la province lyonnaise. Cf. Jaffé, n. 5600. En même temps s'affirme la politique inaugurée par Urbain II et qui multiplie les exemptions monastiques. Mais surtout l'assemblée accepte et promulgue, autant que de besoin, les canons qui appliquent la réforme grégorienne et répriment le nicolaïsme, la simonie et les abus liés à l'investiture laïque. Texte des canons dans Mansi, *Concilia*, t. xx, col. 816-819. Rien que nous ne connaissions déjà dans cette législation. Mais il convient de rappeler quelques mesures destinées à améliorer le recrutement du clergé : nul ne pourra devenir doyen ou archiprêtre, s'il n'est déjà prêtre, ni archidiacre s'il n'est déjà diacre (can. 3); on ne peut élire comme évêque ni un laïque, ni un clerc dans les ordres inférieurs y compris le sous-diaconat (can. 5); les bâtards ne seront point admis aux ordres et dignités de l'Église, à moins qu'ils ne soient déjà moines ou chanoines (can. 11). Non moins important le canon 17 qui défend aux évêques et aux clercs de prêter le serment féodal au roi ou à un seigneur à la réception de quelque dignité ecclésiastique. Comme on le voit, Urbain dépasse ici en intransigeance Grégoire VII lui-même, lequel interdisait seulement l'investiture d'une dignité ecclésiastique par un laïque. Il faudra quelque temps pour amenuiser ce que cette disposition présentait de vraiment excessif; c'est autour de cette question du serment féodal que se développera en France — et aussi en Angleterre — la question des investitures. D'autres canons du même ordre tendent à mettre les biens ecclésiastiques hors des prises des laïques; ceux-ci ne doivent ni retenir les dîmes, ni en prélever pour eux-mêmes (can. 19); ils ne peuvent garder pour eux les revenus des églises ou des autels (can. 20). Dans un ordre d'idées analogue, le canon 1, qui rend obligatoire la trêve de Dieu, protègera le personnel ecclésiastique contre les violences. Les moines, clercs et les femmes, ainsi que leur suite, jouissent quotidiennement du bienfait de la paix de Dieu; la rupture de cette paix n'est autorisée pour les autres personnes, si elles sont attaquées, que du lundi au jeudi. C'était l'extension à toute la chrétienté des institutions de paix, qui, depuis le début du XIe siècle, s'efforçaient de restreindre, dans la mesure du possible, les guerres seigneuriales.

Telles sont, en gros, les décisions prises à Clermont; elles donnent une idée très exacte de l'idéal réformiste qui s'impose à la pensée d'Urbain. Au cours du long voyage en France qui suit le concile et qui amène le pape en passant par Privas, à Brive, Saint-Flour, Aurillac, Uzerches, Limoges (Noël 1098), Poitiers, Angers, Le Mans, Vendôme, Tours, Saint-Jean-d'Angély, Saintes, Bordeaux, Toulouse, Carcassonne jusqu'à Nîmes, la grande affaire, en dehors de celle de la croisade, est d'amener le clergé à l'observation des décrets portés à Clermont. Les divers monastères où il passe, Glanfeuil par exemple, ou Marmoutiers, Saint-Maixent et bien d'autres sont rattachés plus directement par l'exemption à la juridiction immédiate du Saint-Siège. Les liens qui les unissent à Cluny sont également renforcés. A Nîmes, du 8 au 12 juillet 1096, se tient encore un grand concile qui, tout au moins pour l'importance des décisions prises, ne le cède guère à celui de Clermont. Texte dans Mansi, *Concilia*, t. xx, col. 933. Une fois de plus la primatie des Gaules fut renouvelée à l'archevêque de Lyon. Plus importantes furent les mesures destinées à confier aux moines la *cura animarum*. Cf. ci-dessus, col. 2280. Le canon 2 déclare qu'il est licite aux moines de s'acquitter des fonctions pastorales, auxquelles ils sont plus aptes, dit le canon 3, que les clercs vivant dans le monde. Ce qui devait, au reste, amener des protestations.

Aux derniers jours de juillet, Urbain se mettait en route pour l'Italie; par Saint-Gilles, Avignon, Apt, Forcalquier, il rejoignait la Lombardie; il était de retour à Rome pour Noël. Ce long voyage outre monts avait beaucoup contribué à resserrer les liens entre le Saint-Siège et la France : à bien des reprises, au cours du siècle suivant, les papes seront amenés à chercher refuge dans ce royaume. Il contribua davantage encore à y faire refleurir la discipline ecclésiastique et à rallier de plus en plus ce pays à la cause de la réforme grégorienne.

Les grands conciles que nous venons d'énumérer : Plaisance, Clermont, Nîmes, n'épuisent pas l'action réformatrice entreprise et menée à bien par Urbain II. Nous avons signalé, col. 2278, le concile tenu à Bari en octobre 1098, qui rassembla cent quatre-vingt-cinq évêques, de rit latin et de rit grec, et jeta les bases de la nouvelle organisation ecclésiastique dans les possessions normandes de l'Italie méridionale. Le dernier synode qu'ait tenu Urbain II est celui qui eut lieu à Saint-Pierre de Rome dans la troisième semaine après Pâques 1099. On y confirma les décrets de Melfi (1089) et de Plaisance (1095); dans son ardeur à lutter contre tout ce qui pouvait ressembler à de la simonie, le pape interdit encore aux prélats consécrateurs de demander ou même de recevoir les dons en

nature, et tout spécialement les ornements d'Église, que les évêques ou les abbés avaient coutume d'offrir à l'occasion de leur sacre ou de leur bénédiction. Jaffé, *Regesta*, post. n. 5787. Semblablement une des dernières bulles pontificales est celle par laquelle Urbain confirme les règlements, les biens et les privilèges des chanoines réguliers de Rodez. Jaffé, n. 5805. La lutte contre les abus dont souffrait l'Église, le soutien cherché dans cette lutte auprès des religieux, moines ou séculiers, ce furent en effet les deux grandes idées du pontificat, avec celle de la croisade d'Orient qui fut encore traitée au dernier concile romain.

Urbain n'est pas arrivé sans lutte à faire triompher ces idées. Dans la notice assez longue que lui consacre le *Liber pontificalis* de Pierre-Guillaume, l'auteur, sortant, par extraordinaire, de son style impersonnel, écrit de lui : « Cet illustre pontife, qui, en son temps, mena une vie sainte, gouverna bien l'Église romaine, opposa ses doctrines aux dogmes des hérétiques et de ce chef essuya bien des persécutions; à la fin cependant il délivra suffisamment cette Église de Rome. Confesseur du Christ, bon soldat du Christ, il rendit son âme à Dieu le 29 juillet, dans la demeure de Pierleoni, auprès de Saint-Nicolas *in carcere.* » Il faut donc croire que le palais du Latran ne présentait pas encore toute garantie, qu'il restait encore à Rome des adversaires. Aussi bien le biographe ajoute ces derniers mots : « C'est par le Transtévère, à cause des embûches possibles de ses ennemis, que son corps fut conduit à Saint-Pierre où il fut enterré honorablement. » Duchesne, t. II, p. 294. En d'autres termes si Urbain avait mené toute sa vie le bon combat, il n'avait pas remporté encore une victoire absolument définitive.

I. Sources. — Il y a une Vie d'Urbain II par Pierre de Pise, que l'on trouvera dans Duchesne, *Liber pontificalis*, t. II, p. 293 sq. ou dans Watterich, *Pontificum Romanorum vitæ*, t. I, p. 571-574 et p. 741-746; en ce dernier ouvrage on lira, p. 574-620, les extraits des annales contemporaines, les divers textes relatifs au concile de Clermont, p. 598-603, où est rapporté le discours d'Urbain relatif à la délivrance de la Terre-Sainte. Les diverses lettres d'Urbain dans Jaffé, *Regesta pontificum Romanorum*, t. I.

II. Travaux. — Ils sont relativement nombreux; parmi les anciens il faut encore tenir compte de la *Vie* rédigée par Ruinart, reproduite dans *P. L.*, t. CLI, col. 9-266, et de la notice de l'*Histoire littéraire de la France*, t. VIII, p. 514-553; le meilleur résumé des travaux modernes est donné, avec renvoi aux sources principales et aux travaux dignes d'être retenus, dans A. Fliche, t. VIII de l'*Histoire de l'Église* publiée par A. Fliche et V. Martin, Paris, 1941, p. 177 sq.

É. Amann.

URBAIN III, pape du 25 novembre 1185 au 20 octobre 1187. — Le pape Lucius III était mort à Vérone, où il séjournait depuis juillet 1184, le 25 novembre 1185. Le même jour, dans cette même cité, les cardinaux élisaient, pour le remplacer, Hubert Crivelli, archevêque de Milan depuis janvier de cette même année. Il fut intronisé le dimanche 1er décembre, dans une église qui portait le titre de Saint-Pierre, et prit le nom d'Urbain III. De tout son pontificat qui dura à peine deux ans, Urbain ne devait quitter Vérone que pour Ferrare (octobre 1187); les mêmes raisons qui avaient écarté Lucius III de sa capitale, empêcheraient Urbain III d'y rentrer.

Semblablement héritait-il, pour ce qui était de ses rapports avec l'empereur Frédéric Barberousse, de la situation qu'avaient créée les hésitations et les incertitudes de Lucius. La réunion de Vérone où s'étaient rencontrés en octobre 1184 le pape et l'empereur Frédéric n'avait pas réglé définitivement les sujets de litige qui, après la paix de Venise, existaient entre les deux puissances : la question de l'héritage de la comtesse Mathilde, le sacre anticipé de Henri VI et, parmi les affaires ecclésiastiques, la compétition pour le siège archiépiscopal de Trèves entre Folmar, candidat du pape, et Rodolphe, déjà investi par l'empereur. Tous ces problèmes, Urbain III ne semblait pas préparé à en chercher une solution pacifique. La ville de Milan, aux destinées religieuses de laquelle il avait présidé, avait bien, depuis 1183, fait sa paix définitive avec l'empereur; elle avait même, en février 1185, contracté une alliance en règle avec lui. Aux termes de ce traité, Milan aiderait Frédéric à défendre tous ses droits en Lombardie, dans les Marches, la Romagne et spécialement sur « les terres de la comtesse Mathilde »; elle assisterait l'empereur dans sa lutte avec Crémone. Mais l'archevêque de Milan n'avait pas suivi l'évolution de sa ville natale; sa famille avait eu beaucoup à souffrir des événements de 1162, et l'archevêque en gardait le souvenir. Urbain III conserverait à l'endroit de l'empereur un peu de cette rancune. C'est du moins l'explication que donnent les *Gesta Trevirorum*, dans Watterich, *Pontificum Rom. vitæ*, t. II, p. 665. Pourtant la première lettre par laquelle il signifia son élection à Frédéric était tout à fait irénique. Le pape se félicitait de la présence de l'empereur dans la Haute-Italie et si près de lui : ce serait un appui pour les heures difficiles. De son côté il ferait tout le possible pour assurer de bonnes relations entre l'Église et l'Empire. Jaffé, *Regesta*, n. 15 475. En fait Urbain ne perdait le souvenir d'aucun des griefs que la Curie resassait contre l'empereur. Ils s'étalent dans une lettre pontificale à l'archevêque de Magdebourg, en date du 24 février 1186. A plusieurs reprises, dit le pape, nous avons prévenu l'empereur qu'il ait à rendre à l'Église romaine les possessions qu'il occupe indûment. A ces demandes les réponses ont manqué de sérénité; l'empereur ne semble avoir aucun dessein d'accomplir les gestes qui affermiraient la paix entre les deux pouvoirs. Jaffé, n. 15 534. Mais le pape, de son côté, faisait-il le nécessaire pour assurer cette concorde? On pourrait en douter devant le geste symbolique qu'il fait à la Pentecôte de 1186. En la vigile de la fête, il élève Folmar au cardinalat et, le jour même de la solennité, le sacre archevêque de Trèves. Dans les mois qui précèdent il n'avait pas ménagé son appui moral à la ville de Crémone en lutte contre Frédéric. Quand cette place eut été emportée, le 8 juin 1186, il essaie bien, dans une lettre à l'empereur, de se justifier, mais ce lui est une nouvelle occasion de reprendre, une fois de plus, les griefs qu'il a contre le souverain : Frédéric avait promis de prendre sous sa protection le patrimoine de l'Église et de préposer tout spécialement à cette fonction son fils Henri. Or, celui-ci faisait servir à l'oppression des territoires pontificaux le pouvoir qui lui avait été délégué; à Narni, à Viterbe, à Pérouse, qui étaient de l'État pontifical, ailleurs encore, il exigeait des redevances auxquelles il n'avait pas droit. L'empereur reproche au pape d'avoir soutenu Crémone; cela porte à faux. Le pape n'a jamais interdit aux évêques et aux communes de Lombardie d'aider l'empereur à réduire la ville; tout ce qu'il a fait c'est d'enjoindre aux belligérants d'épargner, autant que possible, les possessions de cette cité. Par contre l'empereur a commis à son endroit maint abus de pouvoir; ses officiers à Turin, à Ivrée, ailleurs ont accablé d'exactions les gens d'Église, pendant que son fils Henri mettait à rançon les églises de Toscane. Il est grand temps que le souverain retienne son fils, sinon le pape sera obligé de faire ce que requiert l'honneur de Dieu. Jaffé, n. 15 634 (18 juin 1186). A ces menaces Frédéric répondit en bloquant étroitement le pape dans Vérone, « en sorte, disent les *Annales romaines*, que ni le pape, ni les cardinaux qui étaient avec lui ne pouvaient sortir de la cité elle-même; et si quelqu'un de la curie pontificale était pris par les Allemands, il ris-

quait d'être torturé jusqu'à en mourir ». Vainement le pape chercha-t-il à intéresser à sa querelle l'épiscopat germanique. Réuni à Gelnhausen (novembre 1186), celui-ci adressa au pape des remontrances sévères, le rendant responsable de la rupture par son attitude dans l'affaire de Crémone et par le sacre de Folmar. Voir le récit de cette réunion dans les *Annales*, rapportées par Watterich, *op. cit.*, t. II. Le texte de la lettre des évêques dans *Mon. Germ. hist.*, *Constitutiones et Acta*, t. I, p. 444-446. Seul l'archevêque de Cologne, Philippe de Heinsberg, entra un peu avant dans la querelle du pape; duc de Westphalie depuis 1180, il essaya de se mettre en révolte contre l'empereur. Mais ceci ne tarda pas à faire long feu. Avec le temps la querelle entre le pape et l'empereur se serait peut-être envenimée. En fait il n'y eut pas d'éclat. La bulle publiée dans Harzheim, *Concilia Germaniæ*, t. III, p. 436, où il est question d'une croisade à prêcher contre Frédéric, doit être attribuée non à Urbain III, comme l'avait pensé le premier éditeur, mais à Innocent IV; elle vise Frédéric II et non point Barberousse. Comparer Jaffé, *Regesta*, n. 15 720 et Potthast, *Regesta*, n. 12 456; Watterich, *op. cit.*, p. 682, n. 2. Selon Arnold de Lubeck, dans Watterich, *op. cit.*, p. 681, le pape était bien décidé à excommunier l'empereur. Redoutant la colère de celui-ci les Véronais supplièrent le pape de ne pas fulminer la sentence de leur ville. C'est la raison qui amena Urbain à quitter Vérone pour gagner le territoire vénitien qui échappait à la juridiction impériale.

Les rapports d'Urbain III avec les autres souverains furent généralement pacifiques. Ils étaient cordiaux avec le roi de France, Philippe-Auguste; voir Jaffé, n. 15 864, 15 901. Dans une lettre — dont l'authenticité n'est pas au-dessus de tout soupçon — et qui serait de 1187, Urbain fait confidence au roi des persécutions que subit l'Église romaine, regrette les hostilités perpétuelles qui arment les uns contre les autres les souverains chrétiens, France et Angleterre, royaumes d'Espagne, alors que tous devraient s'unir contre les infidèles et courir au secours de la Terre sainte, de plus en plus menacée. Jaffé, n. 15 924. Entre les Gênois et le roi de Jérusalem en contestation pour diverses possessions territoriales dans la ville sainte ou dans les places de la côte, Urbain essaya de s'interposer. Jaffé, n. 15 549, 15 553, etc.

Plus que de son activité diplomatique, son registre, qui est relativement considérable (plus de 500 pièces) témoigne de son activité dans le domaine ecclésiastique. La centralisation qui va sans cesse croissant fait dès lors refluer à la Curie une quantité de questions contentieuses et administratives auxquelles celle-ci donne elle-même une réponse; de plus en plus encore chapitres, monastères, églises éprouvent le besoin de se mettre sous la protection immédiate de l'Église romaine, laquelle assume à leur égard le rôle de tutrice. Et pourtant le Saint-Siège possède à l'extérieur des légats permanents qui ne sont autres que les titulaires des grands sièges. Signalons au moins le rôle attribué à Pierre, archevêque de Spalato dans le royaume de Hongrie, Jaffé, n. 15 480, à l'évêque de Cracovie pour la Pologne, n. 15 528, à l'évêque de Glasgow, pour l'Écosse, n. 15 643, 15 645, 15 654, etc., à l'archevêque de Lund pour la Suède. N. 15 717, etc. En France, l'archevêque de Bourges est constitué, dans sa province, légat du Saint-Siège. N. 15 834, etc. Dans un ordre d'idées analogue, les Églises d'Espagne sont groupées autour de l'archevêque de Tolède, véritable primat. N. 15 839; cf. 15 967. C'est peut-être l'archevêque de Cantorbéry qui reçoit les pouvoirs les plus étendus. N. 15 673; cf. 15 656. A vrai dire, le Saint-Siège n'eut pas toujours à se féliciter de ses rapports avec ce dernier. D'âpres conflits mirent le prélat aux prises avec les moines qui, suivant la coutume anglaise, desservaient sa cathédrale. La Curie qui avait pris parti pour ceux-ci dut intervenir à plus d'une reprise et même menacer l'archevêque. Voir n. 15 969-15 975; 16 005-16 008. Les ordres religieux, et tout spécialement les cisterciens furent spécialement encouragés; les hospitaliers de Saint-Jean de Jérusalem et à un moindre degré les templiers eurent une part considérable dans la sollicitude pontificale; cf. 15 544 sq., 15 551, etc. Bon nombre des décisions rendues par Urbain III dans des affaires contentieuses sont passées dans les collections canoniques postérieures et spécialement dans le recueil des *Décrétales*. Signalons n. 15 726 sur le commerce et l'usure; n. 15 735 sur une irrégularité empêchant la réception des ordres; n. 15 742 sur un serment bizarre dont l'archevêque de Pise devra délier les ayants-cause; n. 15 820, sur les droits de sépulture. Comme de juste un certain nombre de ces réponses visent le mariage ou sa dissolution. La bulle n. 15 752 prend la défense des intérêts du roi de France, dont certains clercs avaient falsifié le sceau. Le pape demande que l'on épargne aux coupables toute mutilation et tout châtiment corporel, qui puisse les mettre en péril de mort, mais ils seront dégradés, on leur imprimera une marque qui les fasse reconnaître et ils devront quitter leur province. Texte passé aux *Décrétales*, l. V, tit. XX, c. 8.

Tout le long de son pontificat, Urbain III avait été préoccupé du péril qui menaçait les États latins d'Orient, depuis que Saladin avait entrepris de mettre sous son pouvoir tous les pays avoisinant l'Égypte. Vainqueur de Damas et de Mossoul il encerclait les États latins, qu'il envahissait par le Nord. Le 4 juillet 1187, à la bataille de Tibériade, le roi Lusignan était fait prisonnier et l'armée chrétienne presque anéantie. Le 2 octobre suivant la ville sainte était prise et bientôt il ne resterait plus aux chrétiens qu'une étroite bande côtière avec les places d'Antioche, Tripoli et Tyr. Très rapidement portée en Occident, la nouvelle de cet immense désastre aurait hâté la mort d'Urbain IV, mais ce point est loin d'être assuré. Il succomba à Ferrare, où, se dirigeant vers le territoire vénitien, il venait à peine d'arriver, le 20 octobre 1187. C'est à Ferrare qu'il fut inhumé; son tombeau se voit encore dans la cathédrale de cette ville.

Jaffé, *Regesta pontif. rom.*, 2e éd., t. II, p. 492-528; Watterich, *Pontif. roman. vitae*, t. II, p. 663-683, où l'on trouvera les principales chroniques; L. Duchesne, *Le Liber pontificalis*, t. II, p. 349 (notice des *Annales romaines*), p. 451 (notice de Martinus Polonus); le texte des lettres et diplômes dans *P. L.*, t. CCII (groupement très incomplet) et Baronius, *Annales*, an. 1185 - an. 1187; pour les travaux se reporter à ceux qui sont donnés à la notice du pape LUCIUS III, t. IX, col. 1062; ajouter E. Jordan, *L'Allemagne et l'Italie aux XIIe et XIIIe siècles*, dans G. Glotz, *Histoire du Moyen Age*, t. IV, 1re partie, Paris, 1939, p. 136-149.

É. AMANN.

URBAIN IV, pape du 29 août 1261 au 2 octobre 1264. — Alexandre IV était mort à Viterbe le 25 mai 1261. Les cardinaux, qui n'étaient plus que huit, ne parvinrent pas à s'entendre sur le choix d'un successeur pris dans le Sacré-Collège. En fin de compte, après trois mois d'attente, ils unirent leurs voix sur un personnage du dehors, le patriarche latin de Jérusalem, qui séjournait en Curie pour diverses affaires concernant la Terre sainte. Le 29 août, Jacques Pantaléon devenait ainsi le pape Urbain IV; il fut couronné le dimanche suivant, 3 septembre, dans l'église des dominicains de Viterbe. Urbain demeurera dans cette ville une année environ, puis se transportera à Orvieto, où s'écouleront les deux dernières années de son pontificat. Il ne mettra pas le pied à Rome, où la souveraineté pontificale était toujours précaire.

Né à Troyes, d'une famille extrêmement modeste — son père était savetier — Jacques s'était élevé par son mérite aux plus hautes situations. Vers 1245, on le trouve déjà investi d'un canonicat à Laon, où il semblerait bien qu'il se soit formé. Un peu plus tard il est archidiacre de Liège; c'est en cette qualité qu'il est envoyé en 1247 par le pape Innocent IV en Pologne, Prusse et Poméranie. Devenu pape, il approuvera les décisions d'un concile qu'il réunit en ces régions en 1248 et où figuraient les évêques de Gniezno, Breslau, Cracovie et celui de Cujavie. Cf. Potthast, *Regesta*, n. 18 553. Rentré en France il devient archidiacre de Laon; en 1252 il est élu évêque de Verdun; c'est là qu'Innocent IV va le chercher pour lui confier une légation en Terre sainte. Alexandre IV met le couronnement à cette mission en le créant patriarche de Jérusalem le 9 avril 1255. Actif, intelligent, énergique, sachant très exactement ce qu'il voulait, décidé à faire prévaloir sa volonté, le nouveau pape faisait contraste avec son prédécesseur Alexandre IV qui n'avait pas réussi, dans son pontificat de sept ans, à liquider une seule des grandes affaires qui étaient pendantes depuis la mort d'Innocent IV.

La plus importante, du moins aux yeux de la Curie romaine, était la question du royaume de Sicile. On a dit à l'art. INNOCENT IV, t. VII, col. 1986, comment les morts successives de Frédéric II (1250) et de son fils Conrad (1254) avaient laissé l'Église romaine arbitre de la succession. Au principe, Innocent IV avait accepté la tutelle du jeune Conradin, que son père, Conrad, lui avait confiée en mourant; il avait institué Manfred, un bâtard de Frédéric II, vicaire de l'Église romaine dans le royaume. Mais celui-ci n'avait pas tardé à reprendre à l'endroit du Saint-Siège l'attitude de son père. Innocent IV en avait été la victime. Alexandre IV, dès le début de son pontificat, avait donc excommunié Manfred et abandonné définitivement l'idée de mettre Conradin en jouissance de l'héritage paternel. Le royaume de Sicile étant vassal du Saint-Siège, il était loisible au pape, pensait-il, d'en donner l'investiture à qui bon lui semblerait; les circonstances paraissaient, d'ailleurs, justifier l'exhérédation des descendants de Frédéric II. La Curie revenait ainsi à une idée qu'avait déjà caressée Innocent IV, avant que l'acte de Conrad l'eût fait tuteur du jeune Conradin : chercher dans les familles royales d'Occident un cadet assez ambitieux pour désirer une couronne, assez énergique pour conquérir celle-ci de haute lutte. Innocent avait pensé soit à Charles d'Anjou, frère de saint Louis, soit à Richard de Cornouailles, frère du roi d'Angleterre Henri III, soit à l'un des fils de ce dernier, le jeune Edmond. On revint à l'idée de la candidature anglaise sous Alexandre IV, mais avec mollesse; rien n'était décidé, encore que des négociations eussent été engagées, quand ce pontife mourut.

Urbain IV allait mener l'affaire avec beaucoup plus de résolution. Il fallait d'abord écarter Conradin; plusieurs prélats allemands s'intéressaient à la cause de cet enfant, en qui ils voyaient un candidat possible soit pour la couronne impériale, soit tout au moins pour le trône de Sicile. Ils sont vigoureusement rabroués. Voir Potthast, *op. cit.*, n. 18 347, à Eberhard de Constance; n. 18 348, à Werner de Mayence (les deux lettres du 3 juin 1262). En même temps, après une tentative de réconciliation avec Manfred, qui manquait de part et d'autre de sincérité, on commence le procès de celui-ci; le 11 novembre 1262 une encyclique annonçait à la chrétienté que l'ex-prince de Tarente — on évitait de lui donner le titre de roi, bien qu'il se fût fait couronner à Palerme en août 1258 — avait été, le jour du jeudi saint, cité à comparoir pour le 1er août devant le pape; qu'il avait demandé des sûretés, mais qu'on l'attendait toujours, encore que des assurances très précises lui eussent été faites. Potthast, n. 18 428. Un an plus tard une autre encyclique constatait que la citation n'avait pas encore produit d'effet. *Ibid.*, n. 18 709. Au fait le pape n'attendait rien de cette procédure judiciaire. Dès avril 1262, Urbain exposait à Jacques, roi d'Aragon, qui avait cherché à interposer sa médiation, les raisons pour lesquelles il était impossible à l'Église romaine de se réconcilier avec le soi-disant roi de Sicile. *Ibid.*, n. 18 283. Dès ce moment aussi un agent du pape, le notaire pontifical Albert, déjà mêlé aux négociations d'Innocent IV avec la France, était à la cour de saint Louis, dont il essayait d'arracher le consentement à la candidature de Charles d'Anjou. Ce n'était pas chose aisée. L'équité du saint roi se révoltait à la pensée que l'on pût priver un orphelin innocent d'un héritage qui lui revenait de droit; sa prudence s'alarmait aussi de ce que après avoir fait des ouvertures à la cour d'Angleterre, l'on abandonnait ce projet et l'on se rabattait sur un prince français. Dans une longue dépêche adressée à Maître Albert (fin de 1262), le pape exposait les arguments qu'il fallait développer pour vaincre les scrupules du roi : « Que le roi se rassure, écrivait Urbain IV, nous ne voulons pas mettre son âme en péril; il doit penser que nous et nos frères les cardinaux nous sommes aussi soucieux de notre salut qu'il l'est du sien et que nous n'entendons pas dans cette affaire offenser Dieu. » *Ibid.*, n. 18 440. Les scrupules du roi de France furent finalement levés; s'il n'approuva jamais expressément l'entreprise, il la toléra; on lui fit croire sans doute qu'elle pourrait être avantageuse à la cause de la croisade contre les infidèles à laquelle il pensait toujours. En fin de compte il autorisa le cardinal de Sainte-Cécile, Simon de Brie, le futur Martin IV, à prêcher en France la croisade pontificale contre les gibelins de Sicile et à faire lever sur le clergé les subsides destinés à couvrir les frais de l'expédition. Sur cette légation de Simon de Brie, nombre de pièces au registre (début de mai 1264) : n. 18 891, commission à Simon, de prêcher la croisade contre Manfred; 18 871-18 887, pouvoirs divers accordés au légat; 18 889, lettre de recommandation pour saint Louis. Dans l'entretemps Maître Albert avait négocié avec Charles d'Anjou au sujet des conditions qui étaient mises, de part et d'autre, à l'offre et à l'acceptation de la couronne de Sicile. Cf. *ibid.*, n. 18 567 sq. (17 juin 1263 : projet de traité envoyé à Albert; le texte dans Guiraud, *Les registres d'Urbain IV*, t. II, p. 269-270); 18 576; 18 579 (fin juin 1263); nouvelles conditions mises par Charles, 18 768; 18 773 (janvier 1264). Le pape inféoderait à Charles le royaume de Sicile, et les pays en deçà du détroit, moins Bénévent. Cet État formerait un tout indivisible, pour lequel le souverain paierait un cens annuel de 10 000 onces d'or. Aussitôt maître du royaume, il verserait à la Chambre apostolique une somme de 50 000 marcs d'esterlins; ferait tous les trois ans, au pape, l'hommage symbolique d'une haquenée blanche. Le droit de succession serait limité à la ligne directe. Pour ce qui était de l'Église sicilienne, le pape stipulait la liberté absolue des élections ecclésiastiques et les privilèges d'exemption d'impôt et de for dans toute leur étendue; l'abolition de la régale. Bref l'Église romaine entendait reprendre le haut domaine en Sicile. Des mesures étaient prévues en faveur de la population sicilienne : rappel des bannis, restitution de leurs biens, institution de commissions pontificales qui connaîtraient des litiges. Toutes précautions étaient prises pour que jamais ne pût se rétablir cette union du royaume avec l'empire, qui avait, depuis la fin du XIIe siècle, causé tant de

soucis au Saint-Siège. Il était formellement interdit au futur roi de Sicile de briguer ou d'accepter la couronne impériale ou, sous peine de déchéance *ipso facto*, la royauté des Romains et la royauté d'Allemagne. Il ne pourrait pas davantage aspirer à la domination dans une des provinces italiennes de l'empire, Toscane ou Lombardie. Dans l'État pontifical il ne pourrait revendiquer aucun droit, exercer aucune charge : podestatie, capitainerie, rectorat ou sénat. A toute réquisition, il fournirait au pape trois cents chevaliers pour un service de trois mois ou une flotte. En même temps un terme était fixé à Charles, passé lequel il pourrait être déclaré forclos. Dans un délai d'un an après la conclusion du traité, il devrait avoir quitté la Provence avec une armée, trois mois après, être rendu sur les frontières du royaume. En échange le pape précisait le concours qu'il devrait lui-même fournir : la protection apostolique était assurée au prince et à ses compagnons pendant la durée de la guerre; la croisade contre Manfred serait prêchée dans le royaume de France et le royaume d'Arles, où une décime sur les revenus ecclésiastiques serait perçue pendant trois ans. Cf. Jordan, *L'Allemagne et l'Italie*, p. 352-354; comparer ce qui a été dit ici à l'art. Innocent IV, t. vii, col. 1986.

Le traité n'était pas encore signé qu'une des clauses prévues allait se trouver caduque. En août 1263, Urbain IV annonçait à Maître Albert que le conseil des *boni homines* de Rome avait nommé Charles « sénateur » de la Ville, lui remettant ainsi l'autorité suprême dans la capitale. Le pape se réjouissait de cette désignation; il ne laissait pas de faire remarquer que la seule autorité légitime dans Rome c'était la sienne et que, si Charles acceptait la dignité offerte, il devrait prêter, entre les mains de Maître Albert, le serment de ne la point garder contre la volonté du pape. Potthast, n. 18 621; cf. 18 750, 18 858, 18 870. Diverses retouches furent faites au traité dans les mois qui suivirent. L'une ramenait le cens annuel à 8 000 onces d'or; l'autre, plus importante déclarait que le royaume serait héréditaire même en ligne collatérale. Le 15 août 1264 le cardinal légat traitait définitivement avec Charles. Tous les obstacles étant enfin levés et les moyens financiers ayant été prévus, il fut entendu que Charles partirait pour sa « croisade » en 1264. De nouveaux délais vinrent encore retarder l'expédition. Urbain IV n'en verrait pas le déclenchement. Il porte néanmoins devant l'histoire la responsabilité de ce choix, avec les conséquences funestes qu'il eut pour l'Église. La « politique angevine » devait être la croix de tous les successeurs d'Urbain IV.

Connexe à la question de la succession de Sicile était celle du Saint-Empire. Depuis la mort de Frédéric II, il n'y avait plus d'empereur. Jamais l'Église n'avait reconnu non plus comme roi des Romains, c'est-à-dire comme candidat à la couronne impériale, le fils de Frédéric, Conrad IV. A ses yeux, le vrai roi des Romains était Guillaume de Hollande, qu'Innocent IV avait jadis opposé à Frédéric II. Quand Guillaume meurt (28 janvier 1256), l'Allemagne est si divisée que l'élection est d'abord retardée pendant un an; elle a lieu le 13 janvier 1257, mais elle aboutit à un double choix; d'une part Richard de Cornouailles, frère du roi d'Angleterre, Henri III, d'autre part Alphonse X de Castille; sans compter que le jeune Conradin, petit-fils de Frédéric, conservait des partisans. Richard accepte l'offre qui lui est faite et se fait sacrer roi des Romains à Aix-la-Chapelle, le 17 mai 1257; mais il ne tardera pas à rentrer dans son pays et ne fera jamais, et dans la région rhénane seulement, que de rares et courtes apparitions. Quant à Alphonse, il ne mettra pas le pied en Allemagne. L'Église romaine, elle, ne semblait prendre aucun intérêt à cette affaire. Au cours du siècle qui venait de s'écouler elle avait trop souffert de l'Empire pour s'intéresser à sa reconstitution. Alexandre IV évita de prendre parti entre les deux concurrents. Urbain IV fit de même; du moins, nous l'avons vu, fut-il très ferme pour éliminer la candidature de Conradin. La race de Frédéric avait dans le sang la haine contre l'Église romaine; ce serait un crime de favoriser son retour à la tête de l'Allemagne. Outre les deux lettres aux prélats allemands signalées plus haut, voir une lettre au roi de Bohême, Ottokar, dans Potthast, n. 18 346 (juin 1262). Cette missive suppose que les électeurs vont incessamment se réunir et que l'on considère donc comme non avenue l'élection de janvier 1257. Mais les deux compétiteurs n'avaient pas renoncé à leur droit. Au début du pontificat d'Urbain, Alphonse de Castille avait fait demander au pape de le sacrer empereur. Urbain répondit le 17 avril 1262; il faisait remarquer à son correspondant que la question n'était plus intacte; qu'en dépit de l'affection que le Saint-Siège avait pour lui, il ne pouvait pas ne pas tenir compte des prétentions de Richard de Cornouailles. Au reste les deux prétendants n'avaient point obéi aux suggestions qui leur avaient été faites de venir débattre contradictoirement leur cause devant le pape. *Ibid.*, n. 18 272. Le 7 août 1263, Urbain reconnaissait à l'un et à l'autre des deux princes le droit de se nommer : « roi élu des Romains ». Richard protesta vivement : il avait le droit de s'intituler « roi couronné des Romains ». Trois lettres parties d'Orvieto le 31 août suivant essayèrent de calmer l'impatience du prince anglais. Urbain y déclarait que le plus vif désir de l'Église romaine était de voir se terminer une vacance préjudiciable à tous les intérêts. En fin de compte il demandait aux deux compétiteurs de se soumettre à l'arbitrage du Saint-Siège en envoyant à la Curie leurs procureurs pour le 2 mai de l'année suivante. *Ibid.*, n. 18 633-18 635. Rien ne devait suivre cette citation. En dépit de ses dires, Urbain n'était d'ailleurs pas pressé de mettre un terme à l'interrègne, qui se prolongerait jusqu'à l'élection de Rodolphe de Habsbourg (1er octobre 1273).

Les deux questions de la succession de Sicile et de l'élection d'un roi des Romains, Urbain IV les avait trouvées dans l'héritage d'Alexandre IV. La reprise de Constantinople par les Grecs de Michel Paléologue (25 juillet 1261) en posait une autre : celle de l'attitude à prendre à l'endroit de l'empire byzantin restauré. Fallait-il essayer de rétablir l'empire latin et de rejeter les Grecs en Asie, prêcher contre ceux-ci une nouvelle croisade et renouveler l'expédition de 1204? Ne valait-il pas mieux s'incliner devant le fait accompli et le faire servir à la réalisation de l'union des Églises? Au temps d'Innocent IV déjà, des pourparlers avaient eu lieu avec Jean Ducas Vatatzès, l'empereur de Nicée, qu'avait interrompus la mort presque simultanée du pape et de l'empereur. Rentré à Constantinople, le nouveau souverain, Michel Paléologue n'avait-il pas intérêt à se rapprocher de l'Église romaine, ne fût-ce que pour détourner de son empire reconquis une nouvelle croisade? On se le demanda sans doute à la Curie; en tout cas on évita de prendre une attitude tranchante à l'endroit du basileus. La première lettre connue d'Urbain IV à Michel Paléologue, où le pape demande réparation pour un préjudice matériel causé à deux bourgeois de Lucques, est courtoise dans le fond et la forme. *Ibid.*, n. 18 158 (22 novembre 1261). En 1262, de fait, Paléologue envoie une légation à la cour pontificale. C'est avec effusion qu'Urbain l'en remercie, lui promettant d'envoyer sous peu « des apocrisiaires » à Constantinople pour y traiter de l'union des Églises. *Ibid.*,

n. 18 399 (date incertaine, seconde moitié de 1262). Le départ de cette mission fut retardée. La Curie s'était alarmée des attaques dirigées par les forces impériales contre Guillaume de Villehardouin, prince d'Achaïe. A plusieurs reprises il fut question de prêcher la croisade contre les Grecs schismatiques. *Ibid.*, n. 18 332 sq. Une lettre à saint Louis, dans le même sens, est du 5 juin 1262. *Ibid.*, n. 18 350. A une nouvelle démarche de Paléologue, où sans doute il était demandé du secours à l'Occident, Urbain répondait le 28 juin 1263 : La mission pontificale, composée de trois frères mineurs, allait incessamment partir; si le souverain revenait à l'Église romaine, ce ne serait pas seulement le concours des Génois que le pape lui procurerait, mais l'appui de tous les princes orthodoxes. *Ibid.*, n. 18 605; cf. n. 18 609 et 18 615 à Guillaume de Villehardouin. En fait l'ambassade d'Urbain IV ne partirait qu'en juin 1264. *Ibid.*, n. 18 951 (22 juin 1264); le pape n'aurait pas la satisfaction d'en voir l'aboutissement. Contrariée par les intrigues de Charles d'Anjou, la politique d'union avec les Grecs n'aboutirait — et de quelle façon éphémère! — que sous Grégoire X, au IIe concile de Lyon. Du moins Urbain IV en avait-il posé les principes.

La question d'Orient se compliquait de celle de la Terre sainte, où peu à peu s'effritaient les derniers restes des États chrétiens. Urbain IV, jadis patriarche de Jérusalem, où d'ailleurs il n'avait pu mettre le pied, ne pouvait se désintéresser du sort des dernières possessions latines. Nombre de ses bulles sont adressées aux collecteurs des décimes qui devaient financer une nouvelle expédition en Terre sainte; cf. n. 18 351, 18 789. Il n'est pas jusqu'aux lointains évêques du nord de l'Europe qu'Urbain ne stimule; il met sur le même pied le péril dont l'invasion mongole menace la Terre sainte et celui qui s'est abattu du fait de ces mêmes Mongols sur la chrétienté occidentale. La présence de ceux-ci dans l'Est de l'Europe le préoccupe singulièrement. Il voudrait empêcher toute collusion du roi de Hongrie, Bila, avec les conquérants. Potthast, n. 18 791 sq.; n. 18 356 (9 juin 1262). Mais l'attention du pape était trop dispersée pour que rien d'efficace pût se produire. Outre la croisade d'outre-mer, bien d'autres expéditions étaient prévues au même moment. Les régions demeurées païennes dans le Nord de l'Europe préoccupaient la Curie. Il est fréquemment question, comme au temps d'Innocent IV, de la croisade plus ou moins continue qui se menait en Prusse, en Livonie, en Courlande. *Ibid.*, n. 18 537 et bien d'autres. Cette conquête était à la charge des ordres militaires. De son côté, le roi de Bohême, Ottokar, recevait mission de combattre Lithuaniens et Russes schismatiques du nord. *Ibid.*, n. 18 217; 18 937. D'avance l'autorité pontificale lui concédait les territoires qu'il pourrait conquérir sur ses voisins; il devrait néanmoins respecter les droits que les chevaliers teutoniques s'étaient acquis en ces régions. Les Coumanes qui occupaient une partie de la Hongrie étaient menacés eux aussi d'une croisade s'ils ne se convertissaient ou s'ils n'observaient pas strictement les promesses de leur baptême. N. 18 970. Ces diverses entreprises, y compris l'expédition de Sicile, étaient expressément décorées du nom de croisade : dès lors ceux qui y prenaient part étaient gratifiés des mêmes privilèges temporels et spirituels jadis réservés à ceux qui faisaient le grand pèlerinage *(passagium)* de Terre sainte. Ce n'était pas le meilleur moyen pour faire refluer vers le tombeau du Christ, les ressources financières et les bonnes volontés.

Nous avons dit un mot des relations d'Urbain IV avec saint Louis. Elles furent, dans l'ensemble, extrêmement cordiales, encore que le roi de France ne fût pas toujours disposé à entrer dans toutes les vues de la Curie romaine. Avec Henri III d'Angleterre les rapports furent également bons. Sans doute relève-t-on de temps à autre quelques impatiences de la Curie. Elle proteste contre les exactions en Irlande de certains officiers royaux, contre des infractions au principe de l'immunité ecclésiastique, surtout contre les retards apportés au paiement des redevances dues au Saint-Siège. *Ibid.*, n. 18 148, 18 149 (novembre 1261); n. 18 182 (décembre 1261). La politique d'Urbain en faveur de Charles d'Anjou, au détriment d'Edmond, fils du roi, à qui Alexandre IV avait fait des ouvertures, risquait bien de lui aliéner le souverain de l'Angleterre. On prit toutes les précautions pour faire accepter ce changement de front. Cf. *ibid.*, n. 18 602; 18 603. D'ailleurs la « guerre des barons » allait obliger le roi à recourir aux bons offices du pape, comme il recourait à la médiation de saint Louis. Dès septembre 1263, Urbain avait encouragé le roi d'Angleterre à résister à la noblesse. *Ibid.*, n. 18 662. En novembre de la même année des instructions très fermes étaient données au légat apostolique, Guy le Gros, cardinal-évêque de Sabine, le futur Clément IV; si la rébellion des prélats et des barons contre le roi le rendait nécessaire, il ne devrait pas hésiter à prêcher contre eux la croisade. *Ibid.*, n. 18 724. Peu après, le 23 janvier 1263, le roi de France rendait à Amiens la sentence arbitrale que les deux parties avaient sollicitée de lui. Cette sentence annulait les « provisions d'Oxford », comme ayant porté atteinte au droit et à l'honneur royal et causé beaucoup de trouble dans le royaume; au reste, continuait saint Louis, le pape les avait déjà cassées (il s'agit d'Alexandre IV, cf. Potthast, n. 18 098). Cette « mise d'Amiens », le pape Urbain IV la prit entièrement à son compte, soit dans une lettre au roi Henri III, soit dans des missives adressées par l'intermédiaire de l'archevêque de Cantorbéry au clergé d'Angleterre et même à la chrétienté tout entière. *Ibid.*, n. 18 831 (16 mars 1264), n. 18 832, 18 836, 18 838 sq. (même date). Ni la sentence arbitrale de saint Louis, ni la décision pontificale ne furent d'ailleurs acceptées par l'opposition anglaise. La guerre civile ne tarda pas à se déclencher; Urbain IV n'en verrait pas la fin. Du moins avait-il joué, dans la circonstance, un rôle analogue à celui d'Innocent III lors des troubles qui valurent à l'Angleterre la Grande Charte. Voir l'art. INNOCENT III, t. VII, col. 1967.

En définitive, la Curie romaine continuait à s'inspirer des grandes traditions du début du siècle; elle entendait bien ne pas s'occuper seulement des affaires strictement ecclésiastiques, mais dire son mot dans toutes les grandes questions politiques de l'époque. Il ne faudrait pas conclure que les premières fussent négligées au profit des secondes. Le registre d'Urbain IV témoigne assez de la multiplicité des affaires qui refluaient à la Curie et des initiatives que prit le pape en matière religieuse. Mentionnons au moins l'impulsion donnée à l'Inquisition, n. 18 253 sq., 18 122, etc., etc., les faveurs témoignées aux nouveaux ordres religieux, Carmel, n. 18 125 sq., ermites de Saint-Augustin, n. 18 181; l'approbation donnée aux chevaliers de Marie, qui venaient de se constituer à Bologne, n. 18 195 (23 décembre 1261); l'octroi de nombreuses indulgences, d'ailleurs seulement partielles. Signalons aussi la canonisation, le 19 février 1262, de saint Richard, évêque de Chichester, mais surtout, à la fin du pontificat, l'institution de la fête du Saint-Sacrement. N. 18 998 et 18 999 (11 août 1264). De cette institution le pape prévenait, le 8 septembre suivant, une sainte recluse de Saint-Martin de Liège, qui avait demandé la célébration d'une fête annuelle en l'honneur du *Corpus Christi*, n. 19 016; le texte des deux

pièces est dans Mansi, *Concil.*, t. xxiii, col. 1076 et 1077.

Quelques jours plus tard, Urbain IV quittait Orvieto, où il ne se sentait pas suffisamment en sûreté, pour Pérouse; il était déjà malade et le trajet dut se faire en litière. A peine arrivé il expirait, le 2 octobre 1264. Il fut inhumé dans la cathédrale Saint-Laurent. Quand la cathédrale fut réédifiée au xiv[e] siècle, les monuments d'Innocent III, Urbain IV et Martin IV furent sacrifiés. Les restes des trois papes ont été réunis, depuis 1595, dans un tombeau commun.

I. Sources. — Potthast, *Regesta pontificum Romanorum*, t. ii, p. 1474-1541, un certain nombre des documents signalés se retrouvent *in extenso* dans les *Annales ecclesiastici* de Raynaldi; voir aussi J. Guiraud, *Les registres d'Urbain IV*, 3 vol.; il y a une biographie ancienne, en vers médiocres, de Thierry de Vaucouleurs, dans Muratori, *Rerum italicarum scriptores*, t. iii, 2[e] partie; tenir compte également des nombreuses chroniques contemporaines, dans Muratori, *ibid.*, et dans les *Monumenta Germaniæ historica*.

II. Travaux. — Aucune monographie d'ensemble; se reporter aux ouvrages généraux mentionnés aux bibliographies d'Innocent IV, Alexandre IV, Clément IV. Ces travaux déjà anciens auxquels on ajoutera Hampe, *Urban IV. und Manfred*, 1905, et Kempf, *Gesch. des Reiches während des grossen Interregnums (1245-1273)*, 1893, sont annulés par ceux de E. Jordan, *Les origines de la domination angevine en Italie*, Paris, 1909, et *L'Allemagne et l'Italie aux XII[e] et XIII[e] siècles, Histoire du Moyen Age*, publiée sous la direction de G. Glotz, t. iv, 1[re] partie, Paris, 1939; pour la question anglaise voir Ch. Petit-Dutaillis, *L'essor des États d'Occident*, même collection, t. iv, 2[e] partie, Paris, 1937, p. 196-217.

É. Amann.

URBAIN V (Le bienheureux), pape du 28 septembre 1362 au 19 décembre 1370. — Guillaume de Grimoard naquit, en 1310, au château de Grisac (Lozère), de Guillaume, sire de Grisac, Bedouès, Bellegarde, Montbel et Grasvillar, et d'Amphélise de Montferrand. Après avoir étudié à Montpellier et à Toulouse, il entra au prieuré bénédictin de Chirac, fit profession à l'abbaye Saint-Victor de Marseille et suivit ensuite les cours des universités de Toulouse, Montpellier, Avignon et Paris. Le 31 octobre 1342 il obtint le doctorat en droit canonique et professa dans diverses universités. Ses talents lui valurent la charge de vicaire général de Pierre d'Aigrefeuille, évêque de Clermont et d'Uzès. Cf. J.-H. Albanès, *Pierre d'Aigrefeuille, évêque d'Avignon, de Vabres, de Clermont, d'Uzès et de Mende*, Marseille, 1877, p. 13-19. Peu après sa nomination comme abbé de Saint-Germain d'Auxerre (13 février 1352), Clément VI l'envoya en ambassade près de Jean Visconti, archevêque de Milan. Il s'agissait de presser l'exécution du traité du 27 avril qui accordait à celui-ci pour dix ans le vicariat de Bologne contre le versement de 100 000 florins et un tribut annuel de 12 000. Le pape, qui n'ignorait rien des menées astucieuses du prélat avait donné ordre de ne lui concéder l'investiture que si étaient rendues les villes de Bettona et d'Orvieto prises par un de ses lieutenants. Guillaume Grimoard s'acquitta facilement de sa mission : parvenu le 8 septembre à Bologne, il présida, le 2 octobre, la cérémonie de l'investiture. Le 19 octobre, il concédait le vicariat de Ferrare au marquis d'Este Aldobrandino. Sur son ambassade, P. Lecacheux a réuni un dossier de documents : *La première légation de Guillaume Grimoard en Italie (juillet-novembre 1352)*, dans *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, t. xvii, 1907, p. 409-439.

En 1354, Guillaume de Grimoard se rendit de nouveau en Italie avec mandat de régler la bonne répartition des offrandes faites par les fidèles au maître-autel de la basilique Saint-Pierre de Rome contrairement aux agissements du chapitre. En 1360, il communiquait au légat Albornoz les ordres de la cour pontificale au sujet du Bolonais. La chronique de Rimini relate que Barnabé Visconti lui réserva un fort mauvais accueil. Enfin, en 1362, il était chargé de défendre les droits que possédait le Saint-Siège dans le royaume de Naples. Au cours du voyage lui parvint la nouvelle que les cardinaux l'avaient élu pape le 28 septembre 1362. A cette époque il n'était qu'abbé de Saint-Victor, à Marseille. Débarqué dans ce port le 27 octobre, il fut intronisé à Avignon le 31 et couronné le 6 novembre.

Durant tout son pontificat Urbain V se conduisit en religieux soucieux de pratiquer la règle bénédictine. Les actes de sa béatification permettent de connaître par le menu ses occupations journalières. Le pape partageait son temps entre la prière, l'étude et l'administration de l'Église. Son aménité et l'éclat de ses vertus lui attirèrent l'estime générale des contemporains. Pétrarque a accumulé les louanges dans une de ses lettres séniles, l. VII, ep. i.

Urbain V se montra grand protecteur des lettres et des sciences. A Trets, à Manosque, à Saint-Germain-de-Calberte, à Saint-Roman, à Jigean, à Orange, à Vienne, à Cracovie, il érigea des *studia*. A Padoue il fonda une faculté de théologie, à Montpellier le collège des douze médecins réservé à des étudiants originaires du Gévaudan et celui de Saint-Pierre; à Bologne, un autre pour les étudiants pauvres. Les universités d'Orléans, d'Orvieto, de Toulouse et de Paris reçurent de nouveaux et salutaires statuts. Voir M. Fournier, *Les statuts et privilèges des universités françaises*, Paris, 1890; H. Denifle et E. Châtelain, *Chartularium universitatis Parisiensis*, Paris, 1891-1894, t. ii et iii; G. Brotto et G. Zonta, *La facoltà teologica dell'università di Padova*, Padoue, 1922.

Urbain V fut aussi grand bâtisseur : il embellit le palais apostolique à Avignon, construisit en partie l'enceinte fortifiée de cette ville restaura l'abbaye Saint-Victor de Marseille et maintes églises romaines, réédifia la cathédrale de Mende, érigea des collégiales à Quézac et à Bédouès, éleva le clocher du prieuré de Chirac.

Ses libéralités, à vrai dire, eurent pour résultat d'obérer fortement les finances pontificales au point de l'obliger à emprunter aux cardinaux et à lever sur le clergé des impôts trop lourds en un temps où la guerre ravageait la France.

Soucieux de réfréner les abus qui sévissaient à sa cour, il mit un frein à la cupidité des procureurs et des avocats, réglementa les services de la Chambre apostolique, diminua de moitié le taux de la décime qui servait de base à la perception de l'annate et combattit le cumul des bénéfices. Sous son impulsion furent tenus plus régulièrement des conciles provinciaux.

La politique lui créa de sérieux tracas en Italie où Barnabé Visconti travaillait à arrondir ses domaines aux dépens de l'Église. Urbain V eut d'abord la sagesse d'écouter les conseils du légat Albornoz, qui prônait la guerre à outrance contre un tyran déloyal. La prédication de la croisade (4 mars 1363) réussit à merveille. Des renforts parvinrent d'Allemagne, de Pologne, d'Autriche et de Hongrie. Le sort de Barnabé eût été facilement réglé, si le pape n'avait subitement changé de tactique. Subissant l'influence des cardinaux et obéissant aux suggestions des ambassadeurs du roi de Chypre, il sacrifia Albornoz (26 novembre 1363) et chargea le cardinal Androin de la Roche de conclure la paix : le 3 mars 1363 un traité quelque peu déshonorant restitua à l'Église toutes les forteresses du Bolonais et de la Romagne occupées jusque-là contre tout droit par Barnabé, moyennant le paiement d'une énorme indemnité de 500 000 florins.

L'initiative malencontreuse prise subitement par le pape s'expliquait par le dessein généreux d'organiser non plus la conquête des Lieux saints, devenue chimérique, mais une guerre défensive contre les invasions ottomanes, et subsidiairement de débarrasser la France et la Provence des bandes de soudards qui les infestaient. N'avait-il pas prêché lui-même la croisade et donné la croix aux rois de France et de Chypre? La sainte entreprise se trouva irrémédiablement compromise par la mort de Jean II le Bon, qui avait reçu le titre de capitaine général. Pierre de Lusignan partit seul en campagne contre le Soudan d'Égypte, et prit Alexandrie le 10 octobre 1365. Ses prouesses restèrent sans lendemain et compromirent plutôt l'avenir. Une bulle du 25 janvier 1366 annonça la conclusion d'un pacte entre Louis roi de Hongrie, Pierre de Lusignan et les hospitaliers en vue de chasser les Turcs de Romanie. Rinaldi, *Annales ecclesiastici*, an. 1366, § 1-2. Jean V Paléologue reçut avis que le moment était venu de réaliser l'union religieuse de l'Orient et de l'Occident. Cette fois encore les plans élaborés en Avignon demeurèrent vains par la faute du roi de Hongrie qui ne visait qu'à s'agrandir aux dépens de la Serbie et de la Bulgarie. Bien autrement féconde fut l'expédition d'Amédée VI, comte de Savoie, qui aboutit à la prise de Gallipoli, le 23 août 1366. Les perspectives d'union devinrent plus certaines. Une ambassade byzantine vint à la cour pontificale. Des laborieux pourparlers qui furent tenus à Rome à partir du mois d'octobre 1367 sortit la décision capitale qu'une visite personnelle de l'empereur grec au chef de l'Église latine s'imposait. Le transfert de la papauté des bords du Rhône sur les rives du Tibre portait déjà ses fruits les meilleurs. Pour l'accomplir Urbain V avait dû déployer une rare fermeté de caractère. Aux Romains qui l'avaient sollicité de revenir parmi eux, il avait répondu, le 23 mai 1363, que cela ne tarderait pas. Actuellement « des empêchements de la plus haute importance » s'opposaient à la réalisation de ses desseins. Il exprimait le vœu que « le Très-Haut lèverait tous les obstacles ». Les objections ne manquaient pas à un retour en Italie : c'étaient d'abord les troubles qui agitaient ce pays, puis la répugnance des cardinaux à quitter la douce Provence et surtout l'opposition très nette du roi de France. En septembre 1366, la conclusion de la paix avec Barnabé Visconti et la pacification du reste de l'Italie opérée par le cardinal Albornoz aplanissaient toutes difficultés. D'autre part, les incursions des grandes Compagnies à proximité du Comtat Venaissin rendaient précaire le séjour en Avignon. Des ordres furent donnés d'aménager la forteresse de Viterbe jugée inexpugnable, sans doute afin que la cour pontificale y trouvât un sûr abri en attendant que les jardins du Vatican fussent remis en culture et les palais pontificaux restaurés. A. Theiner, *Codex diplomaticus dominii temporalis Sanctæ Sedis*, Rome, 1862, t. II, doc. 382, 408, 413, 416-419. Quand Charles V apprit qu'Urbain V préparait son départ, il lui envoya une ambassade solennelle pour le prier d'y surseoir. Le pape ne se laissa pas fléchir, quoiqu'il n'eût pour soutien que son frère Anglic et Philippe de Cabassole.

Des incidents tragiques marquèrent le séjour de la cour pontificale à Viterbe où elle était parvenue le 9 juin 1367. Au cours d'une émeute provoquée par une cause futile, le sang coula dans les rues de la ville (5 septembre). Les habitants attaquèrent les familiers des cardinaux, puis bientôt ceux-ci mêmes. Le pape fut assiégé dans la citadelle. Le 13 septembre, la révolte est enfin réprimée, et Urbain V peut songer à gagner Rome sous la protection d'une nombreuse escorte. Cf. Albanès-Chevalier, *Actes anciens*, p. 97.

A Rome d'importants événements eurent lieu tels que le couronnement de l'impératrice (1er novembre 1368) et la canonisation d'Elzéar de Sabran (15 avril 1369). Le plus mémorable fut la conversion de Jean V Paléologue, empereur de Constantinople. L'abjuration s'effectua dans la chambre supérieure de l'appartement occupé par le cardinal Nicolas de Besse à l'hôpital San-Spirito en présence de quatre cardinaux, le 18 octobre 1369. En plus de la profession de foi imposée à tous les schismatiques orientaux, on exigea d'abord « l'engagement de rester fidèle à la foi » de l'Église romaine, puis l'abjuration explicite du schisme. Toutes précautions furent prises pour que l'acte impérial constituât une acceptation intégrale de la doctrine romaine relativement aux litiges existant jusqu'à ce jour entre Rome et Byzance; la primauté du pape fut, en particulier, clairement définie. Bien plus, une seconde chrysobulle signée par l'empereur écarta la moindre trace d'ambiguïté : elle stipula que par Église romaine il fallait entendre celle « que dirigeait actuellement le pape Urbain V et qu'avaient dirigée les pontifes romains, ses prédécesseurs, ainsi que le comprenaient les chrétiens catholiques habitant les pays occidentaux ». Ces formules révèlent comment la cour pontificale connaissait parfaitement les subterfuges dialectiques dont usaient les Grecs, qui s'appelaient « Romains » et regardaient leur Église comme « catholique ».

Le 21 octobre, la proclamation publique de la conversion du basileus fut l'occasion d'une grande cérémonie religieuse célébrée à Saint-Pierre par le pape. Elle ne pouvait promouvoir l'union de l'Occident et de l'Orient qu'à la condition que les sujets impériaux imitassent leur maître. Or, Urbain V nota que, dans la suite de Jean Paléologue, ne figurait aucun représentant de la noblesse, de la ville de Constantinople et du clergé grec. Cette abstention l'inquiéta grandement. Afin d'assurer le succès final, il comprit que tout dépendait de la solution d'une question politique, à savoir des secours que fournirait en armes et en argent l'Occident contre la menace ottomane. Dans l'impossibilité où il se trouvait personnellement de procurer les unes et les autres, il multiplia les efforts pour engager les grandes Compagnies à passer outre-mer. Mais, si quelques routiers accompagnèrent l'empereur, leur nombre fut dérisoire. Peut-être Urbain V eût-il fait avancer davantage la cause de l'union, si, comme le réclamaient les orthodoxes, un synode gréco-romain avait été convoqué. Le pape opposa un refus énergique, sous prétexte qu'un conciliabule serait totalement vain et qu'il ne donnerait lieu qu'à des « discussions curieuses » et périlleuses pour la foi. Quiconque désirait éclairer ses doutes n'avait qu'à se rendre « humblement » près de lui. D'ailleurs, le Saint-Père pratiqua une méthode quelque peu périlleuse, en ne songeant qu'à organiser une Église latine dans l'Empire grec. N'était-ce pas là, de sa part, un défaut de compréhension des milieux grecs qui tenaient essentiellement à garder leurs rites? Urbain V entreprit une œuvre plus féconde, en organisant une propagande intense dans tout l'Orient en faveur de l'union et en créant des centres de missions qui furent confiés surtout aux frères mineurs.

Malgré la splendeur des fêtes qui égayèrent les Romains, un profond malaise régnait à la cour pontificale où, depuis le départ d'Avignon, deux partis s'étaient constitués : les Italiens craignaient qu'Urbain V ne retournât sur les rives du Rhône, tandis que les Français l'y engageaient vivement. Les uns et les autres se détestaient cordialement et échangeaient des traits venimeux dont la littérature contemporaine a gardé de nombreux exemples. La correspondance de Coluccio Salutati laisse entrevoir qu'un

« bataillon de chapeaux rouges » opérait une forte pression sur la personne du pape et l'inclinait à quitter l'Italie. Éd. F. Novati, l. II, VIII, lettre du 4 janvier 1369. Le souvenir de l'émeute de Viterbe était habilement exploité, à tel point que Pétrarque cherchait à en diminuer l'importance en la nommant dédaigneusement une « *motiuncula* ». *Opera*, p. 853. Les cardinaux, prétendait encore Coluccio Salutati, « s'aiguisaient » à la lutte et, selon Pétrarque, des « chuchoteurs » obsédaient le souverain pontife. Est-il donc vrai, comme le grand humaniste l'affirme, qu'Urbain V céda au découragement et se montra versatile, faible, docile à suivre les conseils pusillanimes et intéressés de son entourage, victime de son attachement à la France ? *Opera*, p. 926-928 (lettre à Francisco Bruni, du 29 juin 1371).

Certes il n'est point facile de déterminer avec précision les divers motifs qui inspirèrent la conduite du pape. Tout au plus le Saint-Père nous a-t-il renseigné en termes vagues : « Nous nous proposons, écrivait-il le 26 juin 1370, de retourner outre monts avec l'aide du Seigneur non seulement pour l'utilité de l'Église universelle, mais encore pour des causes urgentes. » Rinaldi, *Annales ecclesiastici*, an. 1370, § 19. Au fond Urbain V, sans le dire, estimait qu'il lui serait plus facile, en terre provençale, de rétablir la paix entre France et Angleterre. S'il affirmait que, durant son séjour de trois ans parmi les Romains, il avait vécu en bonne harmonie avec eux, il terminait sa lettre consolatoire par une exhortation à persévérer dans la soumission « afin que si nous et nos successeurs nous voulions pour des causes utiles revenir à Rome, nous ne soyons en rien détourné de ce dessein par un mauvais état de choses ». A bien le lire, le pape prodiguait de bonnes paroles au début et finissait par exprimer des reproches voilés à cause du passé. En effet, au printemps de 1370, les Romains avaient lié partie avec les Pérugins révoltés et le pape avait dû se réfugier à Viterbe, comme l'indique son itinéraire (Baluze, *Vitæ*, t. IV, p. 136), « avec de nombreuses troupes » pour combattre le préfet de Rome, François di Vico. La rébellion de Pérouse dominée, tout danger ne disparut pas; car le Patrimoine se trouva menacé d'une invasion par suite de l'arrivée sur ses confins de routiers gagés par Barnabé Visconti. Que l'Italie fût redevenue peu hospitalière pour la papauté, Pétrarque se vit contraint de le constater quand il fait tenir à la péninsule personnifiée ce discours éploré : « Oui, je dois avouer que j'avais engendré plusieurs fils méchants... J'étais blessée d'ulcères mortels. Tu es descendu vers moi pour panser mes blessures; ...tu as commencé à verser l'huile et le vin. Et puis, alors que mes plaies ne sont pas encore bandées ni pénétrées par le baume, tu te retires de moi. Tu avais commencé à couper les chairs putrides avec le fer, et puis, comme tu le plongeais plus loin, tu as trouvé peut-être des parties qui t'ont semblé incurables. » H. Cochin, *La grande controverse de Rome et d'Avignon*, p. 12-13. Un chroniqueur précise davantage : « Il [Urbain V] laissa le duché en guerre, et [le pays] de Rome à Urbino, de Bologne à Parme [également] livré à la guerre, à la faim et à des soucis financiers. » *Cronaca Riminese*, dans L. Muratori, *Rerum italicarum Scriptores*, t. XV, col. 912. Ainsi tombe la vaine tentative de récents écrivains qui s'efforcent de minimiser l'insécurité que présentait, en 1370, un séjour à Rome; cf. Ada Alessandrini, *Il ritorno dei papi da Avignone e Santa Catarina da Siena*, dans *Archivio della società Romana di storia patria*, t. LVI (1933-1934), p. 15. Que les contemporains aient vitupéré contre Urbain V, cela se conçoit, mais les faits ne peuvent se supprimer et prouvent contre les Italiens; voir la lettre acrimonieuse et injurieuse des Florentins adressée le 4 janvier 1376 aux Romains, imprimée dans la 4e édition française de L. Pastor, *Histoire des papes*, t. I, p. X, Paris, 1911, et une lettre de Pétrarque du 29 juin 1371, dans *Opera*, p. 926-928.

Le 5 septembre 1370 le Saint-Père s'embarqua à Corneto, il aborda à Marseille le 16 et s'en fut, onze jours après, en Avignon. Le 19 décembre, il mourait dans la maison de son frère Anglic où il avait voulu, par humilité, être transporté. Enterré à Notre-Dame-des-Doms le 21 décembre, son corps fut transféré à l'abbaye de Saint-Victor de Marseille le 5 juin 1372. L'épitaphe a été donnée, d'après Ciacconio, par L. Duchesne, *Le Liber pontificalis*, t. II, p. 494. Le dessin du tombeau du pape a été reproduit par E. Müntz, dans *Revue archéologique*, 1889, t. II, planche XXIV et par les bollandistes, *Propylæum maii*, p. 93**. L'Église béatifia Urbain V le 10 mars 1870.

I. Chroniques. — La nouvelle édition que j'ai donnée des *Vitæ paparum Avenionensium* de Baluze (Paris, 1916-1928) contient six extraits de chroniques du XIVe et du XVe siècles. La deuxième vie et la sixième sont seules originales et dues à des contemporains; cf. mon *Étude critique sur les Vitæ paparum Avenionensium d'Étienne Baluze*, Paris, 1917 et M. Prou, *Journal des savants*, 1918, p. 225 et 295. Le *Petit Thalamus* constitue une source de premier ordre. Albanès et Chevalier l'ont édité à nouveau dans *Actes anciens et documents concernant le bienheureux Urbain V*, Paris, 1897, t. I, p. 88-98. Le t. IV, p. 131-137 des *Vitæ paparum Avenionensium* renferme le texte d'une chronique latine de 1367-1370 reportée dans celle de Bertrand Boysset et qui affecte la forme d'un itinéraire; *Cronache dei secoli XIII e XIV*, dans *Documenti di storia italiana*, t. VI, 1876, p. 207-481 (édition du *Diario anonimo Fiorentino* par A. Gherardi, qui concerne la guerre soutenue par l'Église contre Barnabé Visconti).

II. Sources littéraires. — F. Novati, *Epistolario di Coluccio Salutati*, Rome, 1891-1911, 4 vol.; Pétrarque, *Opera*, éd. de Bâle, 1581; *Magistri Johannis de Hysdinio invectiva contra Franciscum Petrarcham et Francisci Petrarchæ contra cujusdam Galli calumnias apologia*, éd. Enrico Cocchia, Naples, 1920; H. Cochin, *La grande controverse de Rome et d'Avignon au XIVe siècle. Un document inédit*, dans *Études italiennes*, t. III, 1921, p. 1-14, 83-94 (réplique inédite à l'Apologie de Pétrarque).

III. Lettres pontificales. — P. Lecacheux, *Urbain V (1362-1370). Lettres secrètes et curiales se rapportant à la France*, Paris, 1902-1906, 2 fasc. parus; *Bulles du pape Urbain V concernant le diocèse d'Avranches*, dans *Revue de l'Avranchin*, t. XI, 1902, p. 81-95; A. Cabassut, *Notices sur dix-huit manuscrits d'origine montpelliéraine conservés à Cambridge*, dans *Mémoires de la société archéologique de Montpellier*, 2e série, t. VIII, 1922, p. 215-224; A. Fierens, *Suppliques d'Urbain V*, Paris, 1914; M. Dubrulle, *Registre d'Urbain V*, Paris, 1926, 1 fasc. paru (Lettres communes); F. Cerasoli, *Urbano V e Giovanna I di Napoli*, dans *Archivio storico per le provincie Napoletane*, t. XX, 1895, p. 72-94, 171-205, 357-394, 598-645 (textes très fautifs); R.-R. Post, *Supplieken gericht aan de pausen Clemens VI, Innocentius VI en Urbanus V (1342-1366)*, dans les *Studien van het Nederlandsch historisch Institut te Rome*, t. II, La Haye, 1937; A. Fierens et C. Tihon, *Lettres d'Urbain V*, Rome, 1928-1932, 2 vol.; *Monumenta Poloniæ Vaticana*, t. III, *Analecta Vaticana 1202-1366*, éd. J. Ptasnik, Cracovie, 1914; C. Eubel, *Bullarium franciscanum*, Rome, 1902, t. VI (très important pour l'histoire des missions sous Urbain V); M. Prou, *Étude sur les relations politiques du pape Urbain V avec les rois de France Jean II et Charles V*, Paris, 1888 (90 pièces de grand intérêt sont imprimées en appendice).

IV. Documents sur la question de l'union des Églises grecque et romaine. — M. O. Halecki a donné une bibliographie très complète du sujet dans un livre excellent : *Un empereur de Byzance à Rome. Vingt ans de travail pour l'union des Églises et pour la défense de l'Empire d'Orient, 1355-1375*, Varsovie, 1930.

V. Documents financiers. — J.-P. Kirsch, *Die Rückkehr der Päpste Urban V. und Gregor XI. von Avignon nach Rom*, Paderborn, 1898; K.-H. Schäfer, *Die Ausgaben der apostolischen Kammer unter den Päpsten Urban V. und Gregor XI.*, Paderborn, 1937; E. Göller, *Inventarium ins-*

trumentorum Cameræ Apostolicæ. Verzeichniss der Schuldurkunden des päpstlichen Kammerarchivs aus der Zeit Urbans V, dans *Römische Quartalschrift*, t. XXIII, 1909, p. 65-109; R. Michel, *La défense d'Avignon sous Urbain V et Grégoire XI*, dans *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, t. XXX, 1910, p. 129-154.

VI. SOURCES HAGIOGRAPHIQUES. — Albanès-Chevalier (*Actes anciens*, t. I) ont publié les procès-verbaux de l'enquête instruite à Marseille en 1376-1379 sur les miracles opérés par l'intercession d'Urbain V et le texte du procès de canonisation ordonné par Clément VII en 1382; cf. aussi *Analecta bollandiana*, t. XXVI, 1907, p. 305-316; J.-H. Albanès, *Oraison funèbre du pape Urbain V prononcée le jour de ses funérailles (21 décembre 1370) dans l'église N.-D.-des-Doms à Avignon par le cardinal Guy de Boulogne*, Marseille, 1870; *S. Rituum congregatio Massilien. Confirmationis cultus ab immemorabili tempore præstiti Urbano papæ V sancto nuncupato*, Rome, 1870; C. Kothen, *Urbain V, translation de ses restes à Marseille, son tombeau dans l'église du monastère Saint-Victor*, dans *Revue de Marseille*, t. III, 1857, p. 537-547; *Béatificaiton du pape Urbain V, pièces à présenter à la Sacrée Congrégation des Rites*, Paris, 1866.

VII. SOURCES DOCUMENTAIRES SUR LES LIBÉRALITÉS DU PAPE. — M. Chaillan, *Le studium d'Urbain V de Trets au XIVe siècle*, dans *Mémoires de l'académie d'Aix*, t. XVII, 1898, p. 113-256; *Le studium d'Urbain V à Manosque*, Aix, 1904; *Documents nouveaux sur le studium du pape Urbain V à Trets-Manosque (1364-1367)*, dans *Mémoires de l'académie des sciences d'Aix*, t. XIX, 1908, p. 89-93; *La vieille église de Saint-Victor de Marseille et le pape Urbain V*, Marseille, 1909; *Registre des comptes pour le collège papal Saints-Benoît-et-Germain à Montpellier (1368-1370)*, Paris, 1916; *Le studium d'Urbain V à Saint-Germain-de-Calberte*, dans *Bulletin trimestriel de la société d'agriculture de la Lozère, Archives Gévaudaises*, t. III, (1915-1916), p. 73-107; *Le studium d'Urbain V à Saint-Roman*, dans *Mémoires de l'académie de Nîmes*, 7e série, t. XXXIX, 1918-1919, p. 5-42; *Le studium d'Urbain V à Gigean*, dans *Mémoires de la société archéologique de Nîmes*, 2e série, t. VIII, 1920, p. 107-214; *Comptes journaliers de Guillaume Sicard, administrateur du collège SS.-Benoît-et-Germain à Montpellier, ibid.*, p. 167-214; *Documents sur Villeneuve, Poussan, Balarue : dotations du studium de Gigean (1364-1365)*, dans *Mémoires de la société archéologique de Montpellier*, 2e série, t. VIII, 1922, p. 309-343; P. Despetis, *La cathédrale Saint-Pierre de Montpellier*, dans *Cahiers d'histoire et d'archéologie*, t. VI, 1933, p. 101-123, 324-344, 519-534; L. Guiraud, *Les fondations du pape Urbain V à Montpellier : le collège des douze médecins ou collège de Mende*, Montpellier, 1889; *Le collège Saint-Benoît; le collège Saint-Pierre, le collège du pape*, 2e période, *ibid.*, 1890; *Le monastère Saint-Benoît et ses diverses transformations depuis son érection en cathédrale en 1536, ibid.*, 1891; Ch. Porée, *Notice sur la construction de la cathédrale de Mende*, dans *Bulletin archéologique du comité des travaux historiques*, 1903, p. 72-79, 105-107; E. Müntz, *Le pape Urbain V. Essai sur l'histoire des arts à Avignon au XIVe siècle*, dans *Revue archéologique*, 1889, t. II, p. 403-412, et 1890, t. I, p. 378-402.

VIII. RÈGLES DE CHANCELLERIE. — E. von Ottenthal, *Die päpstlichen Kanzleiregeln von Johannes XXII. bis Nicolaus V.*, Innsbruck, 1888, p. 14-48; M. Tangl, *Die päpstlichen Kanzleiordnungen von 1200-1500*, Innsbruck, 1894.

IX. DOCUMENTS D'ORDRE DIVERS. — J.-H. Albanès, *Entrée solennelle du pape Urbain V à Marseille en 1365*, Marseille, 1865; L. Duhamel, *Une ligue au XIVe siècle*, dans *Bulletin historique et archéologique de Vaucluse*, t. II, 1880, p. 96-109 (contre les grandes Compagnies); F.-X. Glasschröder, *Notizen über Urbans V. Romreise 1367-1370 aus dem Klosterarchiv von S. Victor zu Marseille*, dans *Römische Quartalschrift*, t. III, 1898, p. 299-302 (récit de la visite du pape); H. Otto, *Ungedruckte Aktenstücke aus der Zeit Karls IV.*, dans *Quellen und Forschungen*, t. IX, 1906, p. 57-87; R. Pasté, *Intorno alla morte di Urbano V*, dans *Scuola cattolica*, oct. 1932, p. 251-255; L. Pastor, *Ungedruckte Akten zur Geschichte der Päpste vornehmlich im XV., XVI. und XVII. Jahrhundert*, Fribourg, 1904, t. I, p. 10-15 (témoignage de Francesco Aguzzoni, selon lequel un schisme faillit éclater sous Urbain V).

X. TRAVAUX. — Il n'existe aucune biographie complète d'Urbain V. Le livre d'E. de Lanouvelle (*Le bienheureux Urbain V et la chrétienté au milieu du XIVe siècle*, Paris, 1929) représente une synthèse dénuée de notes. Plus estimable est le livre de M. Chaillan, *Le bienheureux Urbain V*, Paris, 1911 (Collection *Les Saints*); H. Denifle, *La désolation des églises, monastères et hôpitaux en France pendant la guerre de Cent ans*, Paris, 1899, t. II; *Zur Geschichte des Cultes Urbans V.*, dans *Archiv für Literatur-und Kirchen-Geschichte*, t. IV, 1888, p. 349-352; P. Balan, *La ribellione di Perugia nel 1368 e la sua sottomissione nel 1370 narrata secondo i documenti degle Archivi Vaticani*, dans *Studi e documenti di storia e di diritto*, Rome, 1880; P. Agulhon, *Quelques mots sur deux arrière-petits-neveux d'Urbain V, les Borbal de Combret*, dans *Bulletin trimestriel de la société d'agriculture de la Lozère, Chronique et mélanges*, t. II, 1909-1915, p. 129-130; F. Filippini, *Il cardinale Egidio Albornoz*, Bologne, 1933 (ouvrage très insuffisant); G. Romano, *La guerra tra i Visconti e la Chiesa (1360-1376)*, Pavie, 1903; O. Vancini, *Bologna della Chiesa (1350-1377)*, Bologne, 1907; R. Delachenal, *Histoire de Charles V*, Paris, 1916, t. III; R. Davidsohn, *Tre orazioni di Lapo di Castiglionchio, ambasciatore fiorentino a papa Urbano V e alla curia in Avignone*, dans *Archivio storico italiano*, t. XX, 5e série, 1897, p. 225-246; V.-L. Bourrilley, *Duguesclin et le duc d'Anjou en Provence (1368)*, dans *Revue historique*, t. CLII, 1926, p. 161-180; L.-H. Labande, *Bertrand du Guesclin et les États pontificaux de France*, dans *Mémoires de l'académie de Vaucluse*, 2e série, t. IV, 1904, p. 43-80; L.-H. Labande, *Le palais des papes et les monuments d'Avignon au XIVe siècle*, Marseille, 1925; Yves Renouard, *Les relations des papes d'Avignon et des compagnies commerciales et bancaires, de 1316 à 1378*, Paris, 1941, p. 280-365 (avec documents en appendice; détails sur les libéralités du pape); G. Mollat et Ch. Samaran, *La fiscalité pontificale en France au XIVe siècle*, Paris, 1905; O. Halecki, *Un empereur de Byzance à Rome. Vingt ans de travail pour l'union des Églises et pour la défense de l'Empire d'Orient, 1355-1375*, Varsovie, 1930; J. Delaville le Roulx, *La France en Orient au XIVe siècle*, Paris, 1886; N. Jorga, *Philippe de Mézières et la Croisade au XIVe siècle*, Paris, 1896; *La vie de S. Pierre Thomas*, par Philippe de Mézières, éditée dans les *Acta sanctorum*, janvier, t. II, p. 995-1022; E. Duprè Theseider, *I papi di Avignone e la Questione romana*, Florence, 1939, p. 122-156 (n'apporte rien de nouveau sur le retour d'Urbain V soit à Rome, soit à Avignon; le livre est destiné au grand public); G. Monticelli, *Chiesa e Italia durante il pontificato Avignonese*, Milan, 1937, p. 142-145, 307-346 (même caractéristique); J.-H. Albanès, *Abrégé de la vie et des miracles du bienheureux Urbain V*, Paris, 1872; Th. Roussel, *Recherches sur la vie et le pontificat d'Urbain V*, Paris, 1840.

G. MOLLAT.

URBAIN VI, pape du 7 avril 1378 au 15 octobre 1389. — L'élection d'Urbain VI, l'origine et le développement du Grand Schisme d'Occident ont été déjà racontés; voir t. XIV, col. 1469-1474. Il ne reste plus qu'à caractériser le personnage et à exposer les vicissitudes du pontificat.

Christophe de Plaisance vantait, en 1378, la dextérité de Barthélemy Prignano dans l'expédition des affaires temporelles, sa sagacité et sa prudence. Dépêches adressées à Louis II de Gonzague, dans L. Pastor, *Geschichte der Päpste*, t. I, p. 635-636. Thierry de Niem, qui l'approcha de très près — il était abréviateur des lettres apostoliques — louait sa piété, son humilité, sa chasteté, son équité. Tout au plus formulait-il quelque réserve au sujet de sa trop grande confiance en lui-même et de sa complaisance à écouter les flatteurs. *De Scismate*, éd. G. Erler, Leipzig, 1890, l. I, c. I. Versé dans la connaissance du droit canonique, Barthélemy Prignano sut se faire apprécier du cardinal Guy de Boulogne qui le retint parmi ses familiers. Baluze, *Vitæ*, t. II, p. 348. Devenu chapelain de Pierre de Monteruc, vice-chancelier, il acquit la parfaite connaissance des usages de la cour romaine et passa pour excellent praticien. Cela lui valut la charge de vice-gérant de la chancellerie apostolique à partir du 13 février 1377, quand Pierre de Monteruc eut refusé de suivre Grégoire XI à Rome sous prétexte de mauvaise santé; cf. P.-M. Baumgarten, *Von der apostolischen Kanzlei*, Cologne, 1908, p. 109-111. Les membres du Sacré-Collège, ne par-

venant pas à s'entendre dans le conclave de 1378, lui accordèrent leurs suffrages le 7 avril 1378.

Cette élection inespérée fit perdre, semble-t-il, à Barthélemy Prignano la maîtrise de lui-même. Son naturel rugueux et enclin à la sévérité se donna libre cours. Il se montra agressif et mordant dans ses discours et dépassa toute mesure. Sainte Catherine de Sienne lui écrivait : « Accomplissez votre tâche avec mesure — car le défaut de mesure gâte plus de choses qu'il n'en arrange — et avec bienveillance et tranquillité de cœur. Pour l'amour du Christ crucifié, modérez un peu ces mouvements subits que vous inspire votre nature. » Pastor, *op. cit.*, t. I, p. 100. Bref, Urbain VI manifesta des signes évidents de troubles mentaux. Thierry de Niem, l. I, c. VII, l'avoue crûment : *eum delirum communiter ipsi cardinales habebant.* D'aucuns, entre autres le cardinal de Glandèves, l'estimèrent insensé *(fatuus)* ou colérique *(furiosus)*. Le même Thierry se commet à prétendre qu'il méritait mieux le nom de *Turbanus* que celui d'*Urbanus. Ibid.*, l. I, c. VII. Le pape s'adonnait-il à l'ivrognerie? Ses adversaires le prétendirent; cf. Baluze, *Vitæ*, t. II, p. 585, 601, 663, 790, 791. Au demeurant l'opinion des curialistes du XVe siècle, pourtant italiens, lui demeura hostile et le souvenir des atrocités qu'il commit sur la personne de cardinaux persista; cf. L. Duchesne, *Le Liber pontificalis*, t. II, p. 546-549.

Tandis qu'il eût fallu vivre en bonne harmonie avec ses électeurs, Urbain VI s'appliqua à les blesser gravement. En plein consistoire il censura vertement leur luxe et leurs mœurs, *De Scismate*, l. I, c. V, et Rinaldi, *Annales ecclesiastici*, an. 1378, § 25. « Vous bavardez de façon insensée », leur dit-il en leur imposant silence. Jean de la Grange est appelé « traître », Orsini, « fou », Robert de Genève « ribaud ». A l'entendre, les évêques présents à la cour étaient des parjures, puisqu'ils n'observaient pas la résidence. *De Scismate*, l. I, c. IV.

L'opinion se répandit parmi les membres du Sacré Collège, réunis à Anagni, que la réélection d'Urbain VI devenait impossible parce qu'il s'avérait incapable de régir l'Église; cf. Baluze, *Vitæ*, t. II, p. 601. Le mécontentement parvint à son comble quand le pape eut annoncé l'intention d'effectuer une importante promotion cardinalice propre à neutraliser la prépondérance française. Ainsi s'explique en grande partie comment les cardinaux songèrent à lui substituer un rival en la personne de Robert de Genève; cf. L. Duchesne, *Le Liber pontificalis*, t. II, p. 546.

A l'égard des princes Urbain VI agit avec la même inconséquence et se les aliéna rapidement. Il priva le comte de Fondi du rectorat de la Campanie, humilia Otton de Brunswick, mari de la reine de Naples, maltraita ses ambassadeurs, rompit bientôt avec elle et promulgua l'anathème contre elle (29 novembre et 30 décembre 1378). Cf. Baluze, *Vitæ*, t. II, p. 645 et 753; L. Duchesne, *Le Liber pontificalis*, t. II, p. 546. Ses démêlés avec Charles de Duras offrent un exemple typique de maladresse. Après lui avoir concédé en fief le royaume de Naples (1er juin 1381), il se fâcha avec lui à propos de son neveu. En 1384, il prétendit s'immiscer dans les affaires du royaume en tant que suzerain. Charles de Duras ne toléra pas de tels agissements, entra en négociations secrètes avec certains cardinaux et convint avec eux d'imposer une sorte de conseil de gérance au souverain pontife. Averti du complot qui se tramait contre lui, Urbain VI fit mettre aux fers six cardinaux et les soumit à une cruelle torture. Charles de Duras répliqua en assiégeant Nocera où le pape résista durant cinq mois à toute tentative d'assaut. De son côté, Urbain VI édicta la croisade contre lui (27 février 1385), le déchut de la dignité royale et jeta l'interdit sur la ville de Naples. Délivré le 7 juillet, il s'enfuit à Salerne, puis s'embarqua pour Gênes, non sans, au préalable, avoir fait poignarder l'évêque d'Aquilée. Quant aux cardinaux, qui avaient été du complot, ils périrent de mort violente. Pileo da Prata et Galeotto Pietramala réussirent à s'échapper et passèrent avec fracas dans l'obédience clémentine; voir leur circulaire du 8 août 1386, dans *Historisches Jahrbuch*, t. XIV, 1893, p. 820-832.

La mort de Charles de Duras, survenue en février 1386, laissait vacant le trône de Naples. Sa veuve, désireuse de l'assurer à son fils Ladislas, essaya de se réconcilier avec le pape, mais éprouva un échec total. Urbain VI émigra à Lucques (fin de l'année 1386), puis à Pérouse (2 octobre 1387). Le mauvais état des finances pontificales l'empêcha de mener à bien ses projets belliqueux contre Otton de Brunswick et le comte de San Severino : force lui fut de se retirer à Rome (septembre 1388); là encore il s'aliéna la population et la promulgation d'un jubilé, source pourtant de gains pour elle, ne parvint pas à ramener le calme dans la cité. Le 15 octobre 1389, Urbain VI mourut inopinément, peut-être victime d'un empoisonnement, à l'âge de soixante-douze ans. Son tombeau subsiste encore dans la crypte de la basilique Saint-Pierre; cf. L. Duchesne, *Le Liber pontificalis*, t. II, p. 506 et 569. Il laissait le trésor de l'Église à sec et les États pontificaux livrés à l'anarchie.

I. SOURCES. — L'ouvrage de Thierry de Niem, déjà cité, constitue une source de premier ordre, car son auteur vécut à la cour d'Urbain VI; il convient cependant de contrôler parfois ses dires. Baluze a réuni un dossier de témoignages contraires au pape; cf. *Vitæ*, t. II, la table des matières et le t. IV, p. 167 sq. Diverses chroniques contiennent surtout des renseignements précieux sur les rapports du pape avec le royaume de Naples. P. Silva, *Alcune osservazioni sulla cronaca pisana del secolo XIV publicata dal Muratori*, dans *Studi storici*, t. XIX, 1910, p. 57-87 (publication de la dernière partie de la chronique); *Cronache dei secoli XIII e XIV*, dans *Documenti di storia italiana*, Florence, 1876, t. VI, p. 207-481 (édition du *Diario anonimo Fiorentino*, par A. Gherardi); *Chronicon Regiense*, dans L. Muratori, *Rerum italicarum Scriptores*, t. XVIII, col. 5-98; *Giornali Napoletani*, *ibid.*, t. XXI, col. 1038-1059; *Specimen historiæ Sozomeni, presbyteri Pistoriensis*, *ibid.*, t. XVI, col. 1063-1198; *Chronicum Siculum*, éd. J. de Blasiis, Naples, 1887; Gobelinus Persona, *Cosmodromium, hoc est chronicon universale*, dans Meibomius, *Rerum germanicarum scriptores germanici*, Helmstadt, 1688, t. I, p. 61-346; H.-V. Sauerland, *Aktenstücke zur Geschichte des Papstes Urban VI.*, dans *Historisches Jahrbuch*, t. XIV, 1893, p. 820-832; K. Eubel, *Das Itinerar der Päpste zur Zeit des grossen Schismas*, dans *Historisches Jahrbuch*, t. XVI, 1895, p. 545-564; H.-V. Sauerland et L. Schmitz, *Zu P. K. Eubel, Das Itinerar der Päpste zur Zeit des grossen Schismas, ibid.*, t. XVII, 1896, p. 61-64 (additions à l'article du P. Eubel); S. Steinberg, *Dokumente zur Geschichte des grossen abendländischen Schismas 1385-1395*, Reichenberg, 1932; H.-V. Sauerland, *Drei Beglaubigungs-Schreiben der Herzoge Albrecht, Wilhelm und Leopold von Oesterreich für ihre Gesandten an Papst Urban VI.*, dans *Historisches Jahrbuch*, t. XIV, 1893, p. 124-126; *Rede der Gesandtschaft des Herzogs Albrecht III. von Oesterreich an Papst Urban VI. bei der Rückkehr der Länder des Herzogs Leopold III. unter die Römische Obedienz*, dans *Mittheilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschungen*, t. IX, 1888, p. 448-458; H. Simonsfeld, *Analekten zur Papst-und Konziliengeschichte im XIV. und XV. Jahrhundert*, dans *Abhandlungen der historischen Klasse der königlichen bayerischen Akademie der Wissenschaften zu München*, t. XX, 1893, p. 31; G. Tellenbach, *Verzeichniss der in den Registern und Kameralakten Urbans VI. ...vorkommenden Personen, Kirchen und Orten des deutschen Reichs, seiner Diözesen und Territorien* (*Repertorium germanicum*, t. II), Berlin, 1933; Krofta, *Acta Urbani VI*, Prague, 1903; E. Göller, *Aus der Camera apostolica der Schismapäpste*, I. *Die Servitien der deutschen Bischöfe und Aebte unter der römischen Obedienz während des Schismas*, dans *Römische Quartalschrift*, t. XXXII, 1924, p. 82-147; E. von Ottenthal, *Die päpstlichen Kanzleiregeln von Johann XXII. bis Nicolaus V.*, Inspruck, 1888, p. 46-

54; M. Tangl, *Die päpstlichen Kanzleiordnungen von 1200-1500*, Insprück, 1894; G. Erler, *Der Liber cancellariæ apostolicæ vom Jahre 1380 und der Stilus palatii abbreviatus Dietrichs von Niehem*, Leipzig, 1888; F. Schillmann, *Ein päpstliches Formelbuch des XIV. Jahrhunderts*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, t. XXXI, 1910, p. 283-300 (formules du temps d'Urbain VI); L. Pastor, *Ungedruckte Akten zur Geschichte der Päpste vornehmlich im XV., XVI. und XVII. Jahrhundert (1376-1464)*, t. I, Fribourg, 1904. II. TRAVAUX. — Th. Graf, *Papst Urban VI. Untersuchungen über die römische Kurie während seines Pontifikates (1378-1389)*, Berlin, 1918; H. Finke, *Ueber Schisma-Publikationen. Ein Vergiftungsversuch gegen Urban VI.*, dans *Historisches Jahrbuch*, t. LII, 1932, p. 457-461; A, Mancarella, *Firenze e la Chiesa e l'avvento di Ladislao di Durazzo al trono di Napoli*, dans *Archivio storico per le provincie napoletane*, t. V, nouv. sér., 1920, p. 93-158; t. VI, 1921, p. 28-60; E. Perroy, *L'Angleterre et le Grand Schisme d'Occident*, Paris, 1933; G. Sommerfeldt, *Die Adventsrede des Matthäus de Cracovia vor Papst Urban VI. im Jahre 1385*, dans *Mittheilungen*, t. XXIV, 1903, p. 369-388; Rothbarth, *Urban VI. und Neapel*, Berlin, 1913 (ouvrage imparfait); N. Valois, *La France et le Grand Schisme d'Occident*, Paris, 1896-1901 (ouvrage capital); Rinaldi, *Annales ecclesiastici*, an. 1378-1389 (l'auteur s'est montré partial en faveur d'Urbain VI et s'est plu à accumuler tous les témoignages favorables à la validité de son élection, c'est pourquoi Baluze l'a attaqué violemment parfois, non sans exagérer toutefois les défauts du pape); R. Delachenal, *Histoire de Charles V*, Paris, 1931, t. V, p. 123-177; L. Pastor, *Geschichte der Päpste*, 2e éd., t. I; M. de Boüard, *Les origines des guerres d'Italie. La France et l'Italie au temps du Grand Schisme d'Occident*, Paris, 1936, p. 31-36 et *passim* (rectifie N. Valois et insiste sur le rôle des facteurs politiques dans le Grand Schisme); A. Valente, *Margherita di Durazzo, vicaria di Carlo III e tutrice di Ladislao*, dans *Archivio storico delle provincie napoletane*, t. LX, 1919; J. Guiraud, *L'État pontifical après le Grand Schisme*, Paris, 1896; G. Cogo, *Delle relazioni tra Urbano VI e la reppublica di Genova*, Gênes, 1898; P. Saquella, *Papa Urbano VI, napoletano*, Naples, 1894.

G. MOLLAT.

URBAIN VII, pape du 15 au 27 septembre 1590. — Jean-Baptiste Castagna fut élu pape le 15 septembre 1590 par le parti hostile au défunt Sixte-Quint. C'était un Romain, jadis archevêque de Rossano (Ier mars 1553), puis créé cardinal du titre de Saint-Marcel dans la promotion du 12 décembre 1583 par Grégoire XIII. Il appartenait à la faction espagnole. La légation de Bologne qu'il géra à partir du 8 octobre 1584 et le rôle qu'il remplit comme membre du tribunal du Saint-Office l'avaient mis en évidence. Il mourut le 27 septembre 1590, avant que la cérémonie du couronnement ait eu lieu, à l'âge de 70 ans.

K. Eubel, *Hierarchia catholica*, Munster, 1910, t. III, p. 54 et 59; L. Ranke, *Histoire de la papauté pendant les XVIe et XVIIe siècles*, Paris, 1848, 2e éd., t. II, p. 330-332.

G. MOLLAT.

URBAIN VIII, pape du 6 août 1623 au 29 juillet 1644. — Maffeo Barberini naquit en 1568. Il avait été nommé cardinal en 1606, après avoir été nonce en France. Son règne fut signalé par la condamnation de Galilée, voir ici, t. VI, col. 1067-1082, et celle du livre de Jansénius par la bulle *In eminenti*, ici, t. VIII, col. 452-453. Le décret du 5 juin 1631 reste encore en vigueur : il a pour objet d'imposer à tout hagiographe l'obligation d'insérer en tête de son ouvrage la clause que le titre de saint ou de bienheureux qu'il pourrait donner à son héros excluait chez lui l'intention de décerner une qualification réservée au jugement de l'Église ou d'engager en quoi que ce soit une décision future de celle-ci. Les hymnes du bréviaire romain subirent une refonte.

Dans le domaine politique Urbain VIII, quoi qu'aient dit Ranke et Gregorovius, observa une stricte neutralité dans le conflit séculaire qui dressait l'une contre l'autre les maisons de France et d'Autriche. A partir de 1631, il travailla avec acharnement à rétablir une paix durable entre elles, mais en pure perte. Sa neutralité même le desservit et le rendit suspect aux deux adversaires. A l'égard des protestants son attitude ne varia jamais : il refusa d'intervenir dans les négociations où ceux-ci prenaient part et ne toléra pas les alliances conclues entre eux et la France. A ses yeux les protestants étaient des rebelles que la force devait seule ramener à l'obéissance. Entrer en pourparlers avec eux, c'était leur reconnaître « le droit à l'existence ».

Urbain VIII avait assisté aux luttes soutenues par la papauté pour se libérer du joug espagnol : c'est pourquoi il s'attacha à rendre fort le pouvoir temporel, en construisant des forteresses à Castelfranco sur les frontières du Bolonais, en rendant inexpugnable le château Saint-Ange (1625), en créant une manufacture d'armes à Tivoli, en aménageant le port de Civita Vecchia et en enrôlant des troupes. Le Vatican fut isolé par une puissante muraille qui partit du jardin du Belvédère et aboutit à la Porta Cavallegieri. La Porta Portuense fut encore édifiée. Tous ces travaux d'art militaire grevèrent le budget pontifical qui se trouva lourdement endetté, quoiqu'eût été annexé aux États de l'Église le duché d'Urbino, en 1631.

Le pape voulut, pour son malheur, subjuguer Parme et Plaisance qui dépendaient d'Odoardo Farnèse. L'entreprise fut d'abord menée avec habileté. Sachant le duc endetté, Urbain VIII s'ingénia à le ruiner, en détournant la route de Ronciglione à Sutri et en interdisant l'exportation du blé à Montalta di Maremma, localité où la précieuse denrée se chargeait vers Castro. Les *luoghi di monte* qui étaient assis sur les revenus de Ronciglione et de Castro ne reçurent plus le prix des fermes, puisque le produit des taxes perçues dans ces deux villes était tombé à rien. Des réclamations des créanciers parvinrent à Urbain VIII qui envoya une armée s'emparer de Castro (13 octobre 1641). Odoardo Farnèse fut, de plus, excommunié et déchu de ses fiefs. Mais les visées ambitieuses du pape inquiétèrent les Italiens : une ligue se forma contre lui et remporta la victoire; force fut de restituer Castro et de lever l'excommunication qui pesait sur Farnèse.

Urbain VIII pécha par une pratique trop ancrée dans les mœurs de l'époque : il combla de bienfaits et de richesses ses proches; son frère Carlo devint général; ses neveux Francesco et Antonio reçurent la pourpre cardinalice, et l'un la charge de vice-chancelier, l'autre celle de camerlingue; le duché d'Urbino échut à Taddeo, un autre de ses neveux, qui cumula aussi les fonctions de général, de préfet de Rome et de gouverneur du château Saint-Ange ainsi que du Borgo.

Autoritaire par tempérament, le pape assembla peu les cardinaux en consistoire. Son mérite personnel était d'ailleurs véritable : il était pieux, généreux, profondément conscient de ses devoirs. C'est ainsi qu'il acheva l'organisation de la Propagande, protégea les missions et prit la défense des chrétiens au Japon.

Gregorovius, *Urban VIII. im Widerspruch zu Spanien*, Stuttgart, 1879; C. Struzzi, *Storia della famiglia Barberini*, Rome, 1640; W.-N. Weech, *Urban VIII.*, Londres, 1905; A. Leman, *Urbain VIII et la rivalité de la France et de la maison d'Autriche, de 1631 à 1635*, Paris, 1919; *Recueil des instructions générales aux nonces ordinaires de France, 1624-1634, ibid.*, 1919; L. Ranke, *Histoire de la papauté pendant les XVIe et XVIIe siècles*, Paris, 1848, 2e éd., t. III, p. 146-215.

G. MOLLAT.

URBAIN DE L'ASCENSION, carme, professeur de théologie et prédicateur célèbre, mort à Angers en 1661, après avoir occupé à différentes reprises de hautes charges de son ordre. Il a écrit : *Les quatre*

éléments de la perfection chrétienne pour ceux qui vivent dans le monde, Paris, 1638, in-12; *Traité sur l'oraison mentale pour les personnes religieuses*, Poitiers, 1649, in-24; *Summa casuum conscientiæ*, etc., Poitiers, 1649, in-fol.; *Defensio pro juribus et privilegiis religiosorum contra curatos*, La Flèche, 1658, in-8°; *Institutiones juris canonici novi et veteris principia complectentes*, Limoges, 1659, in-16.

Bibliotheca carmelitana, t. II, col. 873; Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. III, col. 1165.

J. Mercier.

URBAIN DE SICCA VENERIA, évêque de cette ville de la Byzacène, au premier tiers du ve siècle, s'est trouvé mêlé à l'affaire Apiarius qui faillit amener un conflit entre l'Église d'Afrique et le Siège apostolique.

Prêtre de l'Église de Sicca, Apiarius, sur la proposition de son évêque, avait été, pour divers méfaits dont le détail n'est pas connu, déposé par le synode provincial, après que sa cause eut été instruite par six évêques. Ce devait être peu avant mai 418. Condamné, Apiarius courut à Rome et trouva le moyen de se faire absoudre par le pape Zosime. Ce recours direct, d'un simple prêtre, au Siège apostolique était contraire aux coutumes de l'Église africaine. Au fait, un des canons du concile de Carthage de 418 réglerait d'une manière formelle la question des appels des clercs :

Lorsque des prêtres, des diacres ou des clercs inférieurs croient avoir à se plaindre d'un jugement porté par l'évêque, ils doivent, du consentement de cet évêque, s'adresser aux évêques voisins, qui jugeront le différend. S'ils veulent en appeler de nouveau, ils s'adresseront à leur primat ou au concile d'Afrique. Quiconque en appellera à un tribunal d'outre-mer sera exclu de la communion par tout le monde en Afrique. Can. 17 = *Codex canonum Ecclesiæ Africanæ*, n. 125, Mansi, *Concil.*, t. III, col. 822.

Comme, dans la suite des débats, on ne fit jamais à Apiarius le grief d'avoir transgressé ce canon, il faut conclure que son recours à Rome avait été antérieur à mai 418. Mais, si elle n'allait pas, au moment où elle se produisit, contre un texte formel, la démarche du prêtre déposé était certainement contraire à l'esprit de la discipline africaine. Sans être arrêté par cette considération, le pape Zosime, qui en voulait un peu aux Africains de leur intervention dans l'affaire pélagienne, cf. art. Pélagianisme, t. XII, col. 696 sq., reçut l'appel d'Apiarius, le rétablit dans sa dignité et envoya à Carthage une légation composée de l'évêque de Potenza, Faustin, et des deux prêtres romains Philippe et Asellus. Le *Commonitorium* remis aux légats prescrivait à ceux-ci de traiter avec les Africains de quatre points : 1. du droit des évêques d'en appeler au Siège romain; 2. du nombre excessif d'évêques qui se rendaient à la cour impériale; 3. de la manière de faire juger par les évêques voisins les appels des prêtres et des diacres; 4. du démêlé entre Urbain de Sicca et son prêtre Apiarius; avec quelque précipitation et sans avoir entendu d'autre témoin que l'intéressé, Zosime incriminait l'évêque et le menaçait d'excommunication s'il ne réparait pas les torts faits à son subordonné. Pour les demandes 1 et 3, Zosime s'appuyait sur des canons de Nicée (en réalité les n. 3 et 17 de Sardique). Ses représentants recevaient d'ailleurs la consigne de se comporter en Afrique avec toute l'autorité de leur maître : *Vos, ita ut nostra, imo quia nostra ibi in vobis præsentia est, cuncta peragite.* Jaffé, *Regesta*, n. 347.

C'était la première fois, semble-t-il, que Rome, imitant peut-être en cela les procédés de la cour impériale, envoyait ainsi spontanément des représentants directs pour juger sur place une affaire dont elle n'avait pas été légalement saisie. Cette initiative, qui parut, non sans raison, être une réplique de Rome aux procédés employés par Carthage dans l'affaire pélagienne, mécontenta vivement les Africains. Dès l'arrivée de la légation, le primat de Carthage, Aurèle, rassembla une petite conférence d'évêques, parmi lesquels figurait Alype de Tagaste, l'ami de saint Augustin; il invita les Romains à exposer de vive voix l'objet de leur mission et à produire les instructions écrites qu'ils avaient reçues. Sur la demande n. 2, il n'y avait pas de difficulté, les Africains étaient d'accord avec Rome pour blâmer les recours trop fréquents à la cour impériale. La demande n. 1 : « que les évêques d'Afrique pussent en appeler à Rome », et la demande n. 3 : « que les appels des prêtres et des diacres pussent être portées devant les évêques voisins » n'auraient dû créer aucune difficulté. Jamais en Afrique on n'avait, semble-t-il, contesté à un évêque le droit d'en appeler au Siège romain du jugement d'un concile africain; pour ce qui est des appels des autres clercs le décret porté en mai 418 les organisait d'une manière qui correspondait sensiblement aux desiderata de Rome. Mais le fait que Zosime appuyait ses réclamations sur deux canons qu'il attribuait au concile de Nicée et qui étaient en fait du concile de Sardique amena de la part des Africains, qui ne lisaient pas ces canons dans leurs exemplaires de Nicée, une légitime hésitation. Ils contestèrent l'authenticité des canons allégués promettant d'ailleurs de se conformer provisoirement aux *desiderata* de Rome, jusqu'à ce qu'une enquête eût précisé l'origine des règles en question. Enfin concernant le démêlé entre Apiarius et son évêque (demande n. 4) l'assemblée de Carthage, qui ne se considérait pas comme un concile décida de renvoyer l'affaire au concile plénier le plus proche qui se tiendrait le 25 mai 419.

Ces décisions de l'assemblée restreinte de Carthage furent signifiées au pape Zosime, par une lettre d'Aurèle. Il est douteux que le pape l'ait reçue, car il mourut le 26 décembre 418. La légation romaine n'en resta pas moins à Carthage, attendant de nouvelles instructions. Elles tardèrent quelque peu, à cause de la compétition qui, au lendemain de la mort de Zosime, mit aux prises Eulalius et Boniface. Quand ce dernier eut été officiellement reconnu, il adressa aux légats une lettre datée du 26 avril 419. Jaffé, n. 348. Deux nouveaux envoyés de Rome, qui en étaient porteurs, donneraient oralement à Faustin et à ses deux compagnons les directives convenables. Ce fut seulement le 25 mai suivant que le concile plénier d'Afrique, convoqué par Aurèle, se réunit dans le *secretarium* de la basilique de Faustus; deux cent dix-sept évêques y assistaient, entre autres saint Augustin et Alype son ami. Aurèle présida, les légats romains faisant figure de demandeurs. Texte du concile, dans Mansi, *Concil.*, t. IV, col. 401 sq., et aussi avec la traduction grecque, t. III, col. 699 sq.

La synodale adressée par le concile au pape Boniface, t. IV, col. 511, cf. t. III, col. 830, s'exprime d'abord sur l'affaire d'Apiarius. Celui-ci a demandé pardon de ses fautes et a été relevé de son excommunication. Mais sa présence étant indésirable à Sicca, on lui a délivré un certificat qui lui permettrait d'exercer son ministère où il pourrait. Ainsi était liquidée l'affaire d'Urbain et d'Apiarius. « Les termes, dit P. Batiffol, qui servent au concile à traiter d'Apiarius, ne laissent pas de doute que l'excommunié de Sicca était coupable et que, même repenti, il n'est pas digne d'intérêt; ils laissent entendre cependant que l'évêque de Sicca n'a pas été sans reproche dans la procédure. Le concile a fait la part des fautes de chacun : la solution à laquelle il s'est arrêté justifie en somme les scrupules que l'excommunication d'Apiarius par son

évêque avait fait naître à Rome. » *Le catholicisme de saint Augustin*, t. II, p. 449.

La discussion porta, aussitôt après, Mansi, t. IV, col. 403 sq., sur l'authenticité des canons que Rome invoquait à l'appui de ses demandes 1 et 3. Une enquête sommaire avait été faite, d'où il résultait que les textes allégués par le Saint-Siège ne figuraient pas dans les Actes de Nicée conservés à Carthage. Alype proposa donc qu'une demande fût adressée à Constantinople, à Alexandrie et à Antioche pour avoir une copie authentique des canons du grand concile; de son côté le pape Boniface procéderait à la même vérification. En dépit des protestations de l'évêque Faustin, *ibid.*, col. 405, qui aurait voulu que le pape fût seul chargé de cette enquête, le concile, docile aux suggestions d'Alype et d'Augustin, qui intervint dans le même sens, maintint le point de vue d'abord proposé; il se déclarait prêt, d'ailleurs, à observer jusqu'à plus ample informé les canons allégués par Rome. On s'en tiendrait purement et simplement, par la suite, aux canons authentiques de Nicée. De fait, les Africains écrivirent à Cyrille d'Alexandrie et à Atticus de Constantinople, qui répondirent l'un et l'autre. Mansi, t. III, col. 835 et 838; t. IV, col. 513-514. En somme le conflit qui aurait pu éclater entre Rome et Carthage était provisoirement écarté. Ici se termine l'affaire d'Urbain de Sicca; mais la question soulevée par l'appel d'Apiarius devait avoir, un peu plus tard, des rebondissements inattendus.

Ce prêtre qui avait réussi à trouver une place à Tabraca, s'y conduisit de telle manière qu'il fut à nouveau excommunié. Comme la première fois, il partit pour Rome, se pourvut auprès du pape Célestin, qui depuis septembre 423 remplaçait Boniface. Comme la première fois, il réussit à surprendre la bonne foi de Célestin qui le reçut à la communion et l'adressa au primat de Carthage, Aurèle, pour que celui-ci procédât à sa réhabilitation. Cf. Jaffé, *Regesta*, n. 367. Ce devait être au début de 425. Chose plus grave encore, le pape fit accompagner l'intrigant personnage par ce même Faustin qui, en 418, avait laissé aux Africains un si fâcheux souvenir; l'évêque italien devait demander l'annulation de la sentence portée contre Apiarius.

Il se présenta, plus tranchant que jamais, devant le concile qu'Aurèle réunit à Carthage en 425 ou 426, et dont on ne connaît les actes que par la lettre synodale adressée au pape Célestin. Mansi, t. IV, col. 515; cf. t. III, col. 839. Sur un ton fort offensant pour les évêques, il exigea, au nom des prérogatives de l'Église romaine, que l'on rendît la communion à Apiarius, puisque l'évêque de Rome la lui avait rendue. Les Africains ne tinrent aucun compte de ces dires; ils entendaient bien n'innocenter qu'à bon escient le prêtre condamné, en faisant état de toutes les accusations que portaient contre lui les gens de Tabraca. Au cours des audiences successives, le légat Faustin ne se fit pas faute d'intervenir à temps et à contretemps en faveur de l'accusé. Il en fut pour sa courte honte, car, après avoir longtemps plaidé non coupable, Apiarius s'effondra soudain et avoua tous les crimes qu'on lui reprochait. L'affaire se liquidait d'elle-même; à ce que le pape n'en ignorât, les procès-verbaux de l'audience, décida le concile, seraient envoyés à Rome. Tous ces renseignements dans la synodale citée ci-dessus.

Mais en même temps les Africains voulurent profiter de l'occasion pour en finir du même coup avec la question de droit. Une synodale fut expédiée au pape Célestin. « Après avoir exprimé à l'évêque de Rome l'hommage d'une déférence assez sèche » (Batiffol), et s'être plainte de la manière dont Faustin s'était acquitté de son mandat, elle priait le pape de ne plus prêter trop facilement l'oreille à ceux qui venaient d'Afrique à Rome et de ne plus admettre à la communion les excommuniés, fussent-ils évêques ou prêtres. La règle sur ce point avait été posée par le canon 5 de Nicée, d'après lequel les prêtres ou laïques excommuniés ne devaient pas être reçus à la communion par d'autres évêques, leur appel ne pouvant être porté que devant le concile provincial. (Voir ce texte ici, t. XI, col. 410). Très consciemment, les Africains étendaient, d'ailleurs, aux causes épiscopales les prescriptions qui, dans le canon de Nicée, ne visaient que les clercs de second rang et les laïques. La synodale continuait : l'acceptation d'un appel est un empiètement sur les droits de l'Afrique et les textes de Nicée (en réalité de Sardique) dont Rome se réclame ne sont point de ce concile. Au surplus le pape était prié de ne plus envoyer de légats en Afrique, n'y ayant point de textes conciliaires qui donnassent ce privilège à l'évêque de Rome : *ut aliqui tanquam a tuæ sanctitatis latere mittantur nulla invenimus patrum synodo constitutum.* Moins encore le pape devait-il expédier des *executores* de ses sentences, c'est-à-dire des gens venant faire entériner par l'Église d'Afrique et faire exécuter, au besoin en s'adressant à l'autorité civile, des jugements rendus en dehors d'elle; ce *typhus sæculi*, cet orgueil du siècle, n'était pas de mise dans l'Église de Dieu. Quant à Faustin, on aimait à penser que le pape, dans sa loyauté, sa modération et sa charité fraternelle, en épargnerait désormais la présence à l'Église d'Afrique!

Cette lettre qui se donne comme la synodale d'un concile plénier d'Afrique est signée du primat de Carthage, Aurèle, après le nom duquel se lisent les signatures de quatorze évêques fort obscurs. Si Augustin et son ami Alype avaient pris part à la réunion et à la confection de la synodale, il serait bien extraordinaire que leurs noms ne fussent pas cités. Au fait l'esprit passablement agressif dont témoigne cette lettre n'est pas celui qu'avaient montré, à la réunion de mai 419, les deux évêques en question. L'un et l'autre avaient alors proposé qu'une enquête fût faite sur les soi-disant canons de Nicée (en réalité de Sardique) auxquels Rome se référait; mais ils avaient demandé aussi qu'en attendant les résultats de ces recherches on donnât au Saint-Siège une satisfaction provisoire.

De fait, en une affaire qui se place entre les deux actes de la tragi-comédie d'Apiarius, Augustin avait montré comment il concevait l'intervention du Saint-Siège en Afrique. L'évêque d'Hippone la raconte avec beaucoup de détails dans la lettre CCIX, adressée au pape Célestin, antérieurement à la seconde phase de l'affaire Apiarius. Texte dans *P. L.*, t. XXXIII, col. 953-957. Au peuple du *castellum* de Fussala, une paroisse de son diocèse d'Hippone qui s'était convertie du donatisme au catholicisme, Augustin avait été amené par les circonstances à donner un évêque en la personne d'un jeune lecteur, Antonius, qui avait été membre de la communauté monastique d'Hippone. Le nouvel évêque ne tarda pas à ameuter contre lui une bonne partie de son troupeau. Portées à Hippone, ces accusations furent discutées en un concile qu'Augustin présida lui-même. La sentence rendue maintint Antonius dans sa dignité épiscopale, mais lui retira sa juridiction sur Fussala, où l'on ne voulait plus de lui. C'était une cote mal taillée; Antonius ne tarda pas à se prévaloir de ce qu'il appelait une contradiction de ses juges; il saisit de sa plainte le primat de Numidie. Celui-ci se laissa persuader du bien fondé de la cause d'Antonius et écrivit au pape Boniface pour la lui recommander. En d'autres termes le primat de Numidie, saisi en appel de l'affaire, la transmettait à Rome pour un nouveau jugement. Le pape donna

raison à Antonius; il fallait rétablir celui-ci à Fussala; bientôt le bruit se répandit que les pouvoirs publics, que la troupe allaient intervenir pour remettre *manu militari* sur son siège celui que la population repoussait. Sur les entrefaites le pape Boniface était mort (septembre 422); ce fut Célestin qui reçut la pétition des gens de Fussala, le suppliant de les délivrer des menacés d'Antonius. Saint Augustin intervint dans le même sens auprès du nouveau pape (c'est la lettre citée plus haut). Cette requête de l'évêque d'Hippone est des plus intéressantes pour la question des appels. Il demande au pape de ne point faire exécuter une sentence dont le plus certain effet serait de rejeter dans le donatisme les habitants de Fussala; mais, s'il conjure le pape en des termes pathétiques de lui épargner à lui-même cette tristesse, il ne lui vient pas à la pensée de considérer la sentence romaine comme un abus de pouvoir. Du moins veut-il expliquer au Siège apostolique, dont la bonne foi a pu être surprise, la manière dont s'est déroulée l'action contre Antonius. Ce qu'a statué contre lui le concile d'Hippone était on ne peut plus juste; de semblables mesures avaient été prises récemment ou en des temps passés, au vu et su du Saint-Siège qui les avait ou dictées lui-même ou approuvées. Que le pape Célestin, collaborant avec les Africains, reprenne l'étude du dossier transmis par le primat de Numidie et donc les procès-verbaux du concile d'Hippone, qui a jadis condamné Antonius, et il se rendra compte du bien-fondé de la sentence rendue. S'il persistait dans la décision prise par son prédécesseur d'imposer Antonius à Fussala, Augustin n'aurait plus qu'une issue : résigner sa charge d'évêque d'Hippone et se retirer dans la retraite pour expier la faute qu'il a commise en portant à l'épiscopat un homme qui désole l'Église de Dieu.

Somme toute, loin de repousser *a priori* toute intervention du Siège apostolique dans les affaires de l'Afrique chrétienne, Augustin demande au pape de s'unir aux efforts qu'il fait lui-même pour conserver la paix. Nous sommes très loin de la défiance manifestée par le concile de 426 à l'endroit du premier siège et de l'exclusive brutale prononcée alors contre toute intervention du pape dans les affaires administratives de l'Église africaine. Cette attitude de l'évêque d'Hippone paraît d'ailleurs plus conforme aux précédents que l'allure un peu rogue et que l'irritation mal dissimulée d'Aurèle et de ceux qui ont signé avec lui le manifeste de 426. Il n'y a pas à s'arrêter à la fable signalée par Tillemont, *Mémoires*, t. XIII, p. 865, selon laquelle, depuis Aurèle jusqu'au début du VIIe siècle, l'Église d'Afrique aurait été séparée de Rome et n'aurait obtenu sa réconciliation qu'à la condition de condamner toutes les pièces faites contre les privilèges de l'Église romaine.

Les *sources :* actes conciliaires et synodales, avec la lettre de saint Augustin, ont été toutes citées dans l'article. Les actes du concile de 419 se trouvent deux fois dans Mansi, au t. III, col. 699-844, sous le titre : *Codex canonum Ecclesiæ Africanæ*, avec une traduction grecque, car les collections byzantines ont inséré ce concile de Carthage à la suite des autres; les mêmes textes se retrouvent, mais dispersés, au t. IV.

Les *travaux* ont été fort nombreux, l'affaire Apiarius ayant un très grand intérêt pour la doctrine des appels au Saint-Siège; tous les historiens de l'Église en traitent plus ou moins abondamment. Voir parmi les anciens, Tillemont, *Mémoires*, t. XIII, p. 869 sq., qui représente bien le point de vue gallican. Parmi les modernes, dom Chapman, *Apiarius*, dans *Dublin Review*., 1901, p. 98-122, tendance nettement apologétique; de même nuance, P. Batiffol, dans le *Catholicisme de saint Augustin*, Paris, 1920, t. II, p. 443-472. Voir aussi dom Leclercq, *L'Afrique chrétienne*, t. II, p. 130 sq., et les notes du même, dans Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles*, t. I *b*, p. 764 (bibliographie sommaire); L. Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église*, t. III, p. 242-257; G. Bardy, dans Fliche-Martin, *Histoire de l'Église*, t. IV, p. 258 sq.; E. Caspar, *Geschichte des Papsttums*, t. I, 1930, p. 352-372.

É. AMANN.

URRABURU Jean-Joseph, jésuite espagnol. — Né à Ceánuri (Biscaye), en 1844, il entra en 1860 au noviciat de Loyola (Guipuzcoa). Après ses études de philosophie, il enseigna les humanités et la rhétorique aux jeunes religieux, à Loyola d'abord, puis, après l'expulsion des jésuites d'Espagne, en 1868, à Saint-Acheul près d'Amiens (1866-1869). Après avoir étudié la théologie en Angleterre et à Salamanque, il fut professeur de philosophie et de théologie au scolasticat, réfugié à Poyanne dans les Landes (1874-1878). En 1878, il fut appelé à l'université grégorienne à Rome, afin de seconder les projets de Léon XIII pour la restauration de la philosophie scolastique et thomiste. Il y enseigna la philosophie pendant neuf ans. De retour en Espagne, il fut successivement recteur du collège de Valladolid (1887-1890), du scolasticat d'Oña (1891-1896) et du séminaire central de Salamanque (1896-1900). Il mourut à Burgos en 1904, laissant une grande réputation de sainteté et de science.

Son enseignement de Rome est à la base de son grand ouvrage, *Institutiones philosophieæ*, 8 vol., Valladolid, 1890-1900. Il comprend tout le cadre de la philosophie scolastique : logique, ontologie, cosmologie, psychologie (3 vol.), théodicée (2 vol.). Il en donna une édition résumée : *Compendium philosophiæ scholasticæ*, 5 vol., Madrid, 1902-1904. Il publia en outre, en espagnol, deux séries d'articles dans la revue *Razon y Fé : La vraie place de la philosophie dans l'ensemble des sciences*, 2 articles, t. I, 1901 ; *Le principe vital et le matérialisme devant la science et la philosophie*, 5 articles, t. VIII-XI, 1904 et 1905. Le P. A. de Madariaga S. J. a publié une traduction de quelques chapitres des *Institutiones* sous le titre de *Principios fundamentales de antropologia*, Madrid, 1901.

Clarté et ordre, méthode rigoureuse, analyse pénétrante, information extrêmement étendue et sûre, tant pour les œuvres scolastiques anciennes et modernes que pour les auteurs étrangers ou hostiles à la scolastique, exactitude et courtoisie dans l'exposé et la discussion des opinions opposées aux siennes, telles sont les principales qualités des *Institutiones*. L'auteur ne vise pas à l'originalité de la doctrine; il reste dans la ligne traditionnelle de la philosophie scolastique, en suivant de plus près Suarez. Son attachement profond à saint Thomas ne l'empêche pas de s'écarter de sa doctrine sur certains points, usant de la liberté laissée par les directives pontificales et suivant les exemples d'illustres prédécesseurs.

Diccionario enciclopedico Espasa-Calpe, art. *Urráburu;* A. Nadal, S.J., *La psicologia del P. Urráburu*, dans *Razon y Fé*, t. XIV, 1906, p. 314-330, C. de Beaupuy et Ch. Delmas, Compte-rendus développés, *Études*, t. LII, LXXI, LXXVII, LXXVIII, partie bibliogr. de 1893 et 1895; Marcial Solana, *Historia de la filosofia española del siglo XVI*, Madrid, 1942, t. III, p. 510; Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. V, col. 1870; Buchberger, *Lexikon für Theologie und Kirche*, t. X, col. 448.

J. HELLIN.

URRUTIGOYTI (Thomas Francés de), franciscain espagnol, mort en 1682. — Son œuvre, bien oubliée aujourd'hui, intéresse particulièrement la mariologie : 1. *Certamen scholasticum, expositivum argumentum pro Deipara continens quæ de instanti Conceptionis possunt controverti, stylo scholastico et positiva speculatione*, Lyon, 1660, in-fol.; — 2. *Certamen scholasticum complectens natalitium Virginis, præsentationem, desponsationem, annuntiationem, visi-*

lationem et gravidationem, Barcelone, 1670, in-fol.; — 3. *Certamen scholasticum, argumentum expositivum, sacerrima arcana continens V. Deiparæ partus, nitidissimæ purificationis, venerandæ fugæ, reditus mariani, actorum Deiparæ in Jesu juvene, dirissimi martyrii juxta Crucem, gaudiique in Filii gloriis et magisterii Dei Genitricis in Ecclesia*, Barcelone, 1673, in-fol.; — 4. *Certamen scholasticum continens æterni Filii Matris felicissimam dormitionem, assumptionem et ejus sacras apparitiones*, Barcelone, 1675, in-fol. Malgré quelques longueurs et un style diffus, l'œuvre de Thomas de Urrutigoyti n'est pas à dédaigner; on y trouve, surtout dans son premier ouvrage, une théologie sûre et des argumentations de valeur. On a aussi de lui : *Consultationes in re morali*, Toulouse, 1682, in-4°. Roskovány lui attribue : *Disputationes de B. V. M. mysteriis, nativitate, præsentatione, matrimonio, annuntiatione, parturitione et martyrio juxta crucem*, Saragosse, 1660.

Le frère de Thomas, Michel-Antoine Francès de Urrutigoyti, chanoine de Saragosse, mort en 1670, a laissé plusieurs écrits qui intéressent le droit canonique.

Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. iv, col. 372; Roskovány, *B. V. M. in suo conceptu immaculata ex monumentis omnium seculorum demonstrata*, t. iii, 1873, p. 318-319; Wadding-Sbaralea, *Scriptores ordinis minorum*.

J. Mercier.

USUARD, moine de Saint-Germain-des-Prés, milieu du ixe siècle. — On n'a pas de renseignements sur ses origines. En 838 il était déjà profès et prêtre à Saint-Germain, car il signe en cette qualité un pacte de prières entre son monastère et Saint-Remi de Reims. Une vingtaine d'années plus tard, il fait un long voyage en Espagne, pour y chercher les reliques du diacre saint Vincent, titulaire du monastère, que l'on espérait pouvoir trouver à Valence. En fait Usuard et ses compagnons ne purent découvrir ces reliques; du moins rapportèrent-ils celles de plusieurs martyrs espagnols, victimes d'une persécution récente des Maures. Cette expédition d'Usuard est longuement racontée dans la *Translatio corporum SS. Georgii, Aurelii et Nataliæ ex urbe Corduba Parisios*, rédigée très peu après par Aimoin, moine de Saint-Germain. Texte dans *P. L.*, t. cxv, col. 939-966. Les corps saints furent apportés d'abord à la villa d'Egmant, au diocèse de Sens, où les moines de Saint-Germain s'étaient réfugiés lors de l'expédition des Normands contre Paris en 856, qui ruina tous les monastères des environs de la capitale. Cf. *De miraculis sancti Germani*, du même Aimoin, *P. L.*, t. cxxvi, col. 1027 sq. Quand le roi Charles-le-Chauve eut traité avec les Normands pour les éloigner, les moines, Usuard compris, rentrèrent à Saint-Germain-des-Prés, l'an 863, rapportant les reliques espagnoles et aussi le corps de saint Germain que l'on avait sauvé en 856. C'est alors que, le calme revenu, Usuard put se livrer au travail que lui demandait le roi : rédiger un martyrologe qui évitât les défauts de ceux qui étaient pour lors en circulation, qui fût assez complet d'une part, assez bref de l'autre pour satisfaire aux exigences de la liturgie. Ainsi fut-il amené à composer le martyrologe qui porte son nom et qui est le prototype du martyrologe romain encore en usage aujourd'hui. Il s'en explique dans la courte dédicace à Charles le Chauve qu'il a mise en tête de son œuvre, *P. L.*, t. cxxiii, col. 599, dédicace dont s'est inspiré, dans sa notice, Sigebert de Gembloux, *De script. eccl.*, n. 85, *P. L.*, t. clx, col. 567.

Ce n'étaient pas les martyrologes qui manquaient à cette seconde moitié du ixe siècle. On continuait à utiliser le soi-disant martyrologe de saint Jérôme et celui de Bède, que tout récemment, vers 830, le diacre Florus de Lyon avait plus ou moins largement supplémentés. Ces recueils donnaient simplement pour chaque jour de l'année — encore était-il des jours creux — la liste des saints dont on célébrait l'anniversaire, avec l'endroit de leur mort et quelquefois une précision chronologique. C'étaient en somme de simples calendriers. Wandalbert de Prüm s'était contenté de mettre en vers médiocres la prose de Florus; voir son article. Raban Maur avait conçu son martyrologe rédigé avant 847, d'une manière assez différente; aux moines et aux clercs qui le liraient, il fournirait une lecture instructive et édifiante, leur donnant en abrégé le contenu des documents hagiographiques qui se multipliaient à l'époque. Ainsi se substituaient, à la sèche énumération des calendriers, de courtes notices, disant en quelques phrases les traits essentiels de la passion du martyr ou de la vie du confesseur. Mais déjà certaines notices se développaient à la dimension de nos leçons du second nocturne de matines. Voir par exemple dans Raban Maur, la notice au 13 janvier des saints Julien et Basilissa, *P. L.*, t. cx, col. 1125, et bien d'autres. Quelques années plus tard, Adon, le futur évêque de Vienne, était entré plus résolument encore dans cette voie. Qu'il ait ou non connu l'œuvre de Raban Maur, il en donnait une réplique, souvent très augmentée. Sans doute prenait-il comme point de départ le petit martyrologe romain qu'il avait autrefois transcrit à Ravenne, mais, puisant de toutes mains dans tous les hagiographes à sa disposition, il donnait un résumé quelquefois fort ample de leurs narrations : sa notice sur saint Polycarpe, au 26 janvier, ne tient pas moins de deux colonnes de la Patrologie, t. cxxiii, col. 221-222, et reproduit tout l'essentiel de l'ancien *Martyrium Polycarpi;* celle du 2 juin sur les martyrs de Lyon, *ibid.*, col. 274-279, s'inspire de la fameuse lettre des Lyonnais; celle de saint Laurent, au 10 août, donne les grands traits de la légende, si fortement romancée, du diacre romain, *ibid.*, col. 322-325; au 14 septembre, toute la « passion proconsulaire » de saint Cyprien est donnée, à quoi s'ajoute même l'histoire de la translation de ses reliques en France sous Charlemagne, *ibid.*, col. 354-356; on pourrait multiplier ces exemples. En tête de son martyrologe, Adon avait même placé un *Libellus de festivitatibus sanctorum apostolorum et reliquorum qui discipuli aut vicini successoresque ipsorum apostolorum fuerunt*, recueil de notices du même ordre, groupées non d'après leur place dans le calendrier, mais d'après la dignité des ayants-cause. Ces notices ne sont d'ailleurs pas si étendues qu'elles n'aient pu être insérées dans le martyrologe à leur place normale (ce qui a été fait d'ailleurs dans certains mss. et dans certaines éditions). L'œuvre d'Adon devait être terminée vers 858. Ce martyrologe allait être remanié quelque temps après par Notker le Bègue (voir son art., t. xi, col. 805) qui s'efforça d'abréger les notices les plus longues et en ajouta un certain nombre de nouvelles.

Entre les deux conceptions qui avaient dominé : le martyrologe-calendrier et le recueil de notices hagiographiques, Usuard allait suivre une voie moyenne. Pour un grand nombre des saints qu'il signale, il se contente de donner le lieu de leur martyre ou de leur mort. Ainsi, au 1er janvier, Adon avait consacré une notice de huit lignes à sainte Euphrosyne, une vierge d'Alexandrie, *P. L.*, t. cxxiii, col. 209; Usuard écrit simplement : *Alexandriæ, sanctæ Eufrosinæ virginis, ibid.*, col. 601, et ainsi de suite. Les longues notices d'Adon sont ramenées à de brèves indications; celle de Polycarpe, au 26 janvier, est expédiée en quelques lignes : *Apud Smirnam, natalis sancti Polycarpi, qui beati Joannis apostoli discipulus et ab eo episcopus ordinatus, totius Asiæ princeps fuit. Postea sub Marco-Antonino et Lucio Aurelio, personante uni-*

verso populo ejusdem urbis in amphitheatro adversum eum, igni traditus est. Ibid., col. 694-695. Au lieu de résumer, au 2 juin, toute la lettre des Lyonnais, Usuard écrit seulement : *Lugduni, sanctorum Fotini, ejusdem urbis episcopi, Zachariæ presbyteri, sancti diaconi Epagati... cum aliis quadraginta. Hi omnes famuli Christi, sicut in historia ecclesiastica scribitur, pariter coronati sunt. Passa est quoque et sancta Blandina ex eorum collegio, quæ primo, secundo et tertio die pulsata cruciatibus, cum non superaretur, quarto verberibus acta, craticulis exusta et multa alia perpessa, ad ultimum gladio jugulatur. P. L.*, t. CXXIV, col. 113. La notice de saint Laurent, au 10 août, devient simplement : *Romæ, via Tiburtina, natalis beati Laurentii archidiaconi, qui præsente Decio imperatore, post plurima tormenta carceris, verberum diversorum, laminarum ardentium, ad ultimum in craticula ferrea assatus, martyrium complevit. Ibid.*, col. 349.

La dépendance d'Usuard par rapport à Adon est d'ailleurs visible. Non seulement les mêmes noms de saints reviennent aux mêmes jours, mais très fréquemment des expressions, des tournures de phrase, des détails, sont passés de l'un dans l'autre. Ce point qui a été contesté au XVII[e] siècle ne l'est plus aujourd'hui; tout le monde est d'accord pour faire d'Adon une des sources et la principale d'Usuard. Mais ce dernier a ajouté bien des noms de saints à son modèle et la question est de savoir où il les a rencontrés. Son voyage en Espagne lui en a certainement fourni un certain nombre : d'abord, et tout naturellement, les martyrs dont il avait rapporté les reliques, cf. 27 août, t. CXXIV, col. 405; 1[er] décembre, col. 755, mais d'autres encore qu'il avait appris à connaître dans la péninsule, ainsi au 7 juin, les martyrs de Cordoue, Pierre, Aventius, Jérémie et trois autres; au 17 septembre saint Émilien, diacre de Cordoue; au 3 novembre les « innombrables martyrs de Saragosse, sous Dacianus »; au 23 du même mois, sainte Lucrèce, vierge, à Mérida; le lendemain, à Cordoue, les saintes Flora et Marie, etc. Les noms ainsi ajoutés sont, pour la plupart, ceux des victimes des persécutions musulmanes; mais il y en a d'autres qui proviennent des débuts du christianisme. Nous n'avons pas à discuter ici la question des autres sources d'Usuard; ce travail a été fait avec beaucoup de diligence par dom H. Quentin, *Les martyrologes historiques*. Qu'il suffise d'ajouter que la compilation d'Usuard est devenue le point de départ des remaniement successifs qui ont donné naissance à notre martyrologe romain actuel. Celui-ci, à tout prendre, n'est qu'une édition revue, corrigée et considérablement augmentée de l'œuvre du moine carolingien; nombre de ses notices sont passées telles quelles dans notre texte; celles, très nombreuses, qui y ont été ajoutées sont, pour l'ordinaire, rédigées sur le même modèle et dans le même style « martyrologique », dont on peut dire que c'est Usuard qui l'a créé.

Il n'est pas sans intérêt pour le théologien de feuilleter le martyrologe; la *lex orandi* aidant parfois à déterminer la *lex credendi*. Rien de plus curieux, par exemple, que de comparer les diverses rédactions dans les martyrologes du IX[e] siècle de la notice du 15 août; celle d'Usuard est extrêmement sobre :

Dormitio sanctæ Dei genitricis Mariæ, cujus sacratissimum corpus etsi non invenitur super terram, tamen pia mater Ecclesia venerabilem ejus memoriam sic festivam agit, ut pro conditione carnis eam migrasse non dubitet. Quo autem illud venerabile Spiritus sancti templum nutu et consilio divino occultatum sit, plus elegit sobrietas Ecclesiæ cum pietate nescire, quam aliquid frivolum et apocriphum inde tenendo docere. T. CXXIV, col. 365.

A comparer avec Adon, dans le *Libellus de festiv.*, dernière notice (rattachée au 8 septembre) :

Cujus dormitionem XVIII kal. sept. omnis celebrat Ecclesia : cujus et sacrum corpus non invenitur super terram : sic nec beati Moysi sepulcrum quem sacra Scriptura dicit a Domino sepultum. Tamen pia mater Ecclesia... ejus venerabilem memoriam sic festivam agit ut pro conditione carnis eam migrasse non dubitet *(Suit la phrase comme dans Usuard)*. Sufficiunt enim ei ad sanctitatem et vitam Virginis et Matris Domini commendandam evangelistarum testimonia, nec de ea quærere ultra necessarium putat. T. CXXIII, col. 202.

Notker le Bègue, au contraire, donne ce même jour une petite dissertation apologétique, revendiquant l'historicité du récit que fournit Grégoire de Tours de l'assomption corporelle de Marie, et il termine sur cette déclaration, qui laisse d'ailleurs la porte ouverte à une autre hypothèse :

Sciendum quia vel hæc specialis assumptio corporis venerandæ genitricis Dei Mariæ, vel eorum qui cum Domino surrexisse leguntur et in cælum ascendisse creduntur, apostolicam auctoritatem magis adjuvant quam impugnant. Quoniam et corpus illud, de quo Deus incorporari voluit, citius in cælum sublevari decuit et illos veræ resurrectionis et ascensionis nostræ testes præisse procul dubio constat. De quibus quia doctissimi tractatores videntur inter se dissidere, non est meum in tam brevi opusculo definire. Hoc tamen certissime cum universali Ecclesia et credimus et confitemur, quia si reverendissimum illud corpus ex quo Deus est incarnatus, adhuc alicubi in terra celatur, revelatio utique ipsius ad destructionem Antichristi reservatur. *P. L.*, t. CXXXI, col. 1141-1142.

On verra également avec intérêt qu'Adon, Usuard, Raban-Maur et Notker font au 24 septembre l'annonce de la conception de saint Jean-Baptiste, alors que nul d'entre eux ne fait mention de la conception de Marie.

Le martyrologe d'Usuard a eu de très nombreuses éditions; la principale, un peu trop surchargée, est celle qu'a donnée en 1715 le bollandiste J.-B. Sollier; elle est reproduite dans *P. L.*, t. CXXIII, col. 452-992 et t. CXXIV, col. 1-860; Migne y a inséré et la préface et les remarques critiques de l'édition donnée en 1718 par dom Bouillart, qui s'élève de façon assez vive contre les leçons de Sollier. Voir les prolégomènes du bénédictin, *ibid.*, t. CXXIII, col. 583-598. Sur les martyrologes en général voir le travail capital de dom H. Quentin, *Les martyrologes historiques*.

É. AMANN.

USURE. — Le dictionnaire de Littré définit ainsi l'usure : « Proprement toute espèce d'intérêt que produit l'argent. Par extension, profit qu'on retire d'un prêt au-dessus du taux légal ou habituel. » C'est dans le premier sens que le mot est ici employé, quel que soit le taux du prêt. En d'autres termes on étudie avant tout ici la question de la légitimité du prêt à intérêt.

I. La formation de la doctrine ecclésiastique sur l'usure. — II. La doctrine ecclésiastique sur l'usure à l'époque classique (XII[e]-XV[e] siècle) (col. 2236). — III. La doctrine à partir du XVI[e] siècle (col. 2372).

I. LA FORMATION DE LA DOCTRINE ECCLÉSIASTIQUE SUR L'USURE. — On étudiera successivement : I. L'antiquité biblique. II. L'antiquité grecque (col. 2318). III. L'antiquité latine (col. 2320). IV. L'antiquité chrétienne (col. 2323). V. Le haut Moyen Age (col. 2333).

I. L'ANTIQUITÉ BIBLIQUE. L'ANCIEN TESTAMENT. — 1° *Généralités.* — Dans la pensée du peuple d'Israël, le prêt d'un objet quelconque était un *service* que l'on rendait et que l'on devait rendre gratuitement à ses voisins. L'idée du prêt gratuit est enracinée au plus profond des tendances sémitiques : fraternité religieuse, solidarité de la race, amour des frères nécessiteux, pitié pour les pauvres, devoirs des riches envers eux. Johann Hejcl, *Das alttestamentliche Zinsverbot im Lichte der ethnologischen Jurisprudenz*

sowie des altorientalischen Zinswesens, dans *Biblische Studien*, t. XII, fasc. 4, Fribourg-en-B., 1907, p. 91 sq. Mais il n'était guère possible d'interdire le prêt lucratif dans un milieu où l'on avait autant de goût que d'aptitude pour les opérations commerciales. Et le contact avec d'autres civilisations, babylonienne, assyrienne, plus tard égyptienne, qui pratiquaient l'usure, cf. E. Cuq., *Les nouveaux fragments du code de Hammurabi sur le prêt à intérêt et les sociétés*, dans *Revue d'assyriologie*, t. XIII, 1916, p. 143-158; L. Delaporte, *La Mésopotamie. Les civilisations babylonienne et assyrienne*, dans Collection Berr, Paris, 1923, p. 139-142 et 339-341, devait favoriser le développement du prêt à intérêt, dans le monde d'Israël. Les chefs religieux, soucieux de maintenir l'idéal moral de la race élue, se sont efforcés de lutter contre les subtilités de la pratique en prohibant, au fur et à mesure de leur apparition, toutes les formes du prêt à intérêt : prêt d'argent, prêt de céréales et en proclamant l'interdiction de l'usure.

2° *Les textes fondamentaux.* — Dans l'Ancien Testament, trois dispositions essentielles régissent la matière du prêt à intérêt. La première, Ex., XXII, 25, défend d'exiger un intérêt du prêt d'argent fait à un compatriote dans le besoin : « Si tu prêtes de l'argent à quelqu'un de mon peuple, au pauvre qui est avec toi, tu ne seras pas à son égard comme un créancier, tu n'exigeras pas de lui d'intérêt. » Le Lévitique, XXV, 35-37, reprend cette même défense, mais en y ajoutant des précisions : « Si ton frère devient pauvre et que sa main s'affaiblisse près de toi, tu le soutiendras, fût-il étranger, afin qu'il vive auprès de toi. Ne tire de lui ni intérêt ni profit, mais crains ton Dieu et que ton frère vive avec toi. Tu ne lui prêteras point ton argent à intérêt et tu ne lui donneras point de tes vivres pour en tirer profit. » Dans ce passage l'étranger dont il est question est le *gêr*, c'est-à-dire celui qui demeure au milieu des Israélites et en respecte les lois religieuses et sociales. Hejcl, *op. cit.*, p. 73; H. Lesêtre, art. *Prêt*, dans *Dict. de la Bible*, t. V, col. 617 et art. *Usure*, *ibid.*, col. 2336.

Enfin le Deutéronome, XXIII,19-20, revient encore sur ce point, dans un texte de forme plus juridique : « Tu n'exigeras de ton frère aucun intérêt, ni pour argent, ni pour vivres, ni pour aucune chose qui se prête à intérêt. » L'interprétation des deux derniers passages ainsi que leur place respective dans le temps ont soulevé beaucoup de discussions. Hejcl, *op. cit.*, p. 77 sq. Ces textes viennent réagir contre les habitudes probablement contractées au contact de l'Assyrie et de la Babylonie où le prêt de céréales était très développé. Hejcl, *loc. cit.*; A. Moret, *Histoire de l'Orient*, t. I, p. 395, dans *Histoire générale* de G. Glotz.

Le prêt à intérêt, défendu vis-à-vis du frère, est, par contre, permis vis-à-vis de l'étranger non agrégé à la nation ou *nokrî* : Phénicien, Philistin, Syrien, Arabe, par exemple. Deut., XXIII, 21. C'est même là une des faveurs accordées par Jahvé à son peuple. Deut., XV, 6; XXVIII, 12.

Telles sont les dispositions législatives de l'Ancien Testament relatives au prêt à intérêt. Leur sévérité ne sera jamais atténuée par les représentants officiels de la religion d'Israël, ainsi que l'établissent maints passages des prophètes et des autres écrivains sacrés : Ez., XVIII, 8, 13, 17; Ps., XV (XIV), 5, on fait honneur au juste de prêter sans intérêt; XXXVII (XXXVI), 26. Cf. H. Lesêtre, art. *Usure*, *op. cit.*, col. 2366; Otto Schilling, *Reichtum und Eigentum in der altkirchlichen Literatur*, Fribourg-en-B., 1908, p. 1 sq.

En fait ces prescriptions étaient loin d'être observées avec rigueur. Ainsi Ézéchiel constatera qu'à Jérusalem le prêt à intérêt était généralisé. Ez., XXII, 12. Sous prétexte de se mettre d'accord avec la pratique des étrangers, on n'hésitera pas à violer ouvertement la loi. H. Lesêtre, art. *Prêt*, *op. cit.*, col. 620-621.

II. L'ANTIQUITÉ GRECQUE. — 1° *Généralités.* — Le prêt de consommation (δανεισμός) est extrêmement fréquent en Grèce. Il se fait habituellement moyennant intérêt. La légitimité des intérêts dus en sus du capital prêté semble avoir été reconnue dans les républiques grecques, dès qu'elles furent arrivées à ce degré de civilisation qu'implique le prêt d'une somme d'argent, vers la fin du Ve siècle avant notre ère. G. Glotz, *Histoire grecque*, t. II, p. 399-400.

Mais, tandis que le prêt de denrées, caractéristique d'une civilisation agricole, n'a laissé aucune trace, par suite de l'abandon, dès une époque très ancienne, d'une terre pauvre et ingrate, le prêt d'argent prend un grand essor, favorisé lui-même par le développement du commerce terrestre et maritime, rendu possible grâce au crédit.

Toutefois, avant de triompher, le prêt d'argent a dû vaincre une double hostilité : celle des mœurs familiales favorables au prêt gratuit ou ἔρανος, même en dehors de la famille, G. Glotz, *Le travail dans la Grèce ancienne*, Paris, 1920; celle plus directe des philosophes et notamment d'Aristote.

2° *L'opposition des philosophes. Aristote.* — On ne peut guère attacher d'importance aux attaques de Platon dans son traité des *Lois*, V, 741-742. Il est hostile au prêt à intérêt et veut permettre à l'emprunteur de refuser non seulement le paiement des intérêts, mais encore le remboursement du capital. Platon écrit pour sa République idéale, d'où il bannira l'or et l'argent. Très probablement cette défiance de l'argent, qui va de pair avec l'aversion à l'encontre des étrangers et un nationalisme jaloux, a son point de départ dans le sentiment du danger très vif que fait courir à la patrie le cosmopolitisme financier. Cf. pour Platon, l'art. *Prêt à intérêt en Grèce*, dans la *Grande Encyclopédie*, t. XXVII, col. 610 *b*. C'est, sans doute, de la même source que provient la condamnation absolue du prêt à intérêt d'une somme d'argent par Aristote. Celui-ci est, d'ailleurs, en complète opposition avec son contemporain Démosthène. Selon Démosthène, il faut témoigner la plus grande sollicitude au prêteur, car l'emprunteur reçoit de bel et bon argent dont il devient immédiatement propriétaire et qu'il emploiera à sa guise, tandis que le prêteur n'obtient en échange qu'une petite tablette sur laquelle est inscrite une promesse de restitution. *Pour Phormion*, 44; Ps.-Démosthène, *Contre Dionysodore*, 1; cf. Beauchet, *Histoire du droit privé de la République athénienne*, t. IV, Paris, 1897, p. 233-234.

Le philosophe de Stagire affirme, quant à lui, que de toutes les activités sociales la pire est celle du prêteur d'argent, lequel prétend tirer un produit d'une chose naturellement stérile comme la monnaie, ne pouvant avoir d'autre propriété et d'autre usage que de servir de commune mesure des choses.

C'est à propos de la « chrématistique » ou art d'acquérir les richesses qu'Aristote aborde le problème du prêt à intérêt. *Politique*, I, X, *in fine*. Il oppose la chrématistique naturelle, partie de l'économie domestique, à la chrématistique spécialisée à l'argent ou commerciale, qui vise à l'enrichissement de celui qui la pratique et non à la simple utilisation des biens. La première est nécessaire et digne de louanges, tandis que l'autre, toute en échanges, mérite le blâme, car elle n'est pas conforme à la nature et prend aux uns ce qu'elle donne aux autres : « On a donc parfaitement raison, dit-il, de haïr le prêt à intérêt (obolostatique). Par là, en effet, l'argent devient lui-même productif et se trouve détourné de sa

fin qui était de faciliter les échanges. Mais l'intérêt multiplie l'argent, de là précisément le nom qu'il a reçu en grec où on l'appelle rejeton (τόκος). De même, en effet, que les enfants sont de même nature que leurs parents, de même l'intérêt, c'est de l'argent fils d'argent. Aussi de tous les moyens de s'enrichir c'est le plus contraire à la nature. »...Εὐλογώτατα μισεῖται ἡ ὀβολοστατικὴ διὰ τὸ ἀπ'αὐτοῦ τοῦ νομίσματος εἶναι τὴν κτῆσιν καὶ οὐκ ἐφ'ὅπερ ἐπορίσθη· μεταβολῆς γὰρ ἐγένετο χάριν, ὁ δὲ τόκος αὐτὸ ποιεῖ πλέον, ὅθεν καὶ τοὔνομα τοῦτ' εἴληφεν· ὅμοια γὰρ τὰ τικτόμενα τοῖς γεννῶσιν αὐτά ἐστιν, ὁ δὲ τόκος γίνεται νόμισμα νομίσματος· ὥστε καὶ μάλιστα παρὰ φύσιν οὗτος τῶν χρηματισμῶν ἐστίν. Cf. Gemähling, *Les grands économistes. Textes et commentaires*, 2e éd., Paris, Sirey, 1933, p. 12.

C'est de là que le Moyen Age tirera le célèbre adage : *Nummus non parit nummos*, l'argent n'engendre pas de l'argent, ainsi que la condamnation du prêt à intérêt. La même condamnation se retrouve dans l'*Éthique à Nicomaque*, IV, I, 37.

Aristote, on le voit, considère l'argent en soi, sans tenir compte de l'usage auquel on peut le destiner, sans remarquer que l'emprunteur recherche dans l'emprunt non une certaine quantité de métal, mais la valeur de ce métal qu'un emploi intelligent doit faire fructifier, tout comme le laboureur fera fructifier un fonds de terre. De là le vice d'un raisonnement d'apparence logique et conforme aux données de la nature.

On aura presque fait le tour de la critique sociale dans le monde grec, en rappelant les railleries d'un Aristophane *Nuées*, v. 16, 17 et 749, et en observant que Plutarque traduit assez exactement l'opinion publique, quand il flétrit les usuriers cupides « qui plument et dévorent jusqu'aux os les pauvres débiteurs à coup de becs et de griffes, qu'ils mettent dans leur chair comme des vautours affamés ». Plutarque, *Œuvres morales*, traduites par J. Amyot, t. I, Lyon, 1615, p. 409 : « Qu'il ne faut point emprunter à usure ». Mais si l'usurier est honni, on apprécie à sa juste valeur le rôle utile de l'honnête homme qui prête de l'argent pour rendre service et ne pas voir son capital fondre insensiblement dans ses mains.

3° *Les mœurs et la législation favorables au prêt à intérêt.* — On peut donc dire qu'en fait, le prêt à intérêt, aliment nécessaire du commerce, a toujours été considéré avec faveur, en Grèce. L'État lui-même n'hésitait pas à recourir à l'emprunt pour couvrir des besoins urgents tels que ceux résultant de la guerre.

Jamais, au demeurant, la question des dettes privées ne provoqua, en Grèce, les crises politiques et sociales qu'elle devait faire naître à Rome, parce que les emprunts contractés par des particuliers le furent, le plus généralement, à partir du ve siècle, en vue du commerce et non pas pour subvenir à des dépenses journalières et que le prêt à intérêt fut un élément de la prospérité commerciale de la Grèce. Une seule mesure générale est à signaler concernant les dettes : la *seisachtheia* de Solon. Encore, selon l'opinion la plus répandue, Solon ne fit-il que supprimer la servitude pour dettes, sans abolir les dettes ni limiter temporairement le taux de l'intérêt. G. Glotz, *Histoire grecque*, t. I, p. 430-432.

On a noté aussi quelques cas de remise de dettes dans certaines villes : Éphèse, Mégare, Sparte sous Agis (cf. Plutarque, *Agis*, 13).

Il n'en reste pas moins vrai que le législateur, de par son silence même, a largement facilité le développement du prêt à intérêt. Tandis que l'accroissement de la richesse et du numéraire poussait aux placements, l'activité croissante du marché poussait aux emprunts, que l'on contractait le plus souvent au moyen d'un écrit rédigé par le prêteur en présence de l'emprunteur et déposé, d'ordinaire, chez un τραπεζίτης, ou encore verbalement en présence de témoins qui assistaient à la remise des deniers, la simple convention suffisant à rendre le prêt productif d'intérêt. Beauchet, *op. cit.*, p. 236 et 247.

4° *Prêt ordinaire et prêt à la grosse.* — Les Grecs distinguent deux espèces très différentes de prêt à intérêt : le prêt ordinaire ou prêt terrestre, ἔγγειον δάνειον, et le prêt maritime ou prêt à la grosse aventure, ναυτικὸν δάνειον. Le premier n'offre pour l'emprunteur qu'un seul risque, celui de l'insolvabilité du débiteur, très atténué grâce aux sûretés. Par contre, le prêt à la grosse est exposé à tous les dangers auxquels sont soumis les navires et leurs cargaisons. Le taux de l'intérêt est donc naturellement plus élevé pour de tels prêts, et ce taux a fini par réagir sur le taux normal par suite des besoins énormes d'argent que l'accroissement du numéraire ne put jamais satisfaire et de certaines mesures prises par l'État contre les métèques. Ces derniers, ne pouvant bénéficier de l'hypothèque, majorent le taux de l'intérêt pour se couvrir plus sûrement. Beauchet, *op. cit.*, p. 246; G. Glotz, *Le travail...*, p. 291.

Le taux de l'intérêt est ordinairement calculé à tant par mois et par mine. L'intérêt normal paraît être de 12 pour 100 par an pour le prêt non commercial (une drachme par mois pour une mine), tandis que le prêt hypothécaire comme le prêt commercial se fait à l'intérêt de 16 ou 18 pour 100 (8 ou 9 oboles par drachme pour un mois) et que, dans le prêt maritime, le taux de l'intérêt varie entre 20, 40 et même 60 pour 100, suivant la personne de l'emprunteur, le lieu de destination du navire, la durée de navigation, la situation économique et politique. P. Guiraud, *La propriété foncière en Grèce jusqu'à la conquête romaine*, Paris, 1893, p. 279; Glotz, *loc. cit.*

Diverses mesures aggravaient encore la situation des débiteurs telles que l'anatocisme qui consiste à faire produire intérêt aux intérêts non payés à l'échéance et l'habitude de prélever, au moment du prêt, une partie de la somme prêtée, pour se payer à l'avance des intérêts à venir. Beauchet, *op. cit.*, p. 256-257.

Aux ouvrages cités, on peut ajouter E. Caillemer, *Le contrat de prêt à Athènes*, Paris, 1870, et Billeter, *Geschichte des Zinsfusses im griechisch-römischen Altertum bis auf Justinian*, Leipzig, 1898, à qui les travaux plus récents ont fait de nombreux emprunts.

III. L'ANTIQUITÉ LATINE. — 1° *Généralités.* — Comme le droit grec, le droit romain a connu le prêt à intérêt, mais, tandis qu'il fut en Grèce un élément de prospérité, il n'engendra à Rome que misères et troubles. *Vetus urbi fœnebre malum*, l'usure fléau invétéré à Rome, dira plus tard Tacite, *Annales*, VI, XXII.

C'est qu'au lieu de s'adresser à une classe de commerçants qui empruntent pour faire fructifier leurs affaires, il est destiné en fait à subvenir aux dépenses journalières du petit agriculteur, ruiné par le hasard des saisons ou la guerre, à payer le tribut, Tite-Live, VII, XXVI, 3, ou à rembourser les créanciers antérieurs. Festus, au mot *Versura*. L'organisation politique et sociale ne fit au demeurant qu'aggraver la situation des débiteurs, sous les premiers siècles de la République. Les patriciens qui détiennent le pouvoir et la fortune exploitent sans scrupule les plébéiens obligés de recourir à l'emprunt pour vivre.

Le prêt à intérêt, réalisé aux origines par le *nexum*, acte *per æs et libram*, assure au créancier la mainmise sur la personne du débiteur, qui demeure assujetti au créancier jusqu'au remboursement, qui risque

d'être mis à mort ou vendu *trans Tiberim* s'il ne peut se libérer. P. Noailles, *Nexum*, dans *Rev. hist. de droit français et étranger*, 1940-1941, p. 205-274.

Dès avant que ce mode de s'obliger n'ait été supprimé par la loi Pœtelia Papiria (428 U. C. = 326 av. J. C.), l'emploi du *mutuum*, assorti d'une stipulation d'intérêts, était de règle pour réaliser le prêt d'intérêt. Accompagné de cette stipulation d'intérêts, le *mutuum* prend le nom de *fœnus* ou *fenus*, mot qui après avoir désigné l'intérêt s'est appliqué par extension au capital prêté à intérêt. Les Romains rattachent *fœnus* à *fetus* (génération) » parce que les deniers prêtés en engendrent d'autres, ce qui chez les Grecs est appelé τόκος (enfantement) (Festus, *in Paul. Diac.*, 86 et aussi Varron, dans Aulu-Gelle, xvi, 12). Le *mutuum* est en soi insuffisant à faire naître les intérêts. Contrat réel, qui se fait par la remise de la chose *(datio mutui)*, le *mutuum* oblige l'emprunteur à rendre exactement ce qu'il a reçu en quantité et qualité; il ne peut l'obliger à rendre plus. P.-E. Viard, *La datio mutui*, Paris, 1939. L'obligation de payer un surplus, de verser un intérêt est donc nécessairement indépendante de l'obligation principale. Pour que cette dernière obligation existe, il faut une convention spéciale des parties, laquelle devra pour être valable, revêtir les formes solennelles de la stipulation, *stipulatio usurarum*. C'est la raison pour laquelle le *mutuum* sera le plus souvent incorporé dans un contrat verbal. G. Segré, *Studi Simoncelli*, 1917, p. 331-364. Puisque, pour devenir créancier des intérêts, il faut faire une stipulation d'intérêts, il paraît aussi simple de la faire du même coup pour le capital et les intérêts, *stipulatio sortis et usurarum*. Girard, *Manuel de droit romain*, 8e éd., par F. Senn, Paris, 1929, p. 547. Cette nécessité de la stipulation pour faire naître les intérêts restera la règle pour les emprunteurs de sommes d'argent, malgré le développement reçu par le système des pactes adjoints aux contrats. Le simple pacte joint au *mutuum* suffira à faire naître les intérêts dans le cas de *nauticum fœnus* ou prêt à la grosse aventure, *Dig.*, XXII, ii, 7, dans le cas de prêt de denrées autres que l'argent, *Cod.*, IV, xxxii, 11 (12), et enfin dans le cas de prêt fait par des banquiers selon la *Novelle* 136, c. 4 (an. 535) de Justinien, ratifiant les pratiques antérieures.

La légitimité des intérêts n'a jamais été contestée sérieusement à Rome. Sans doute la race hideuse des usuriers a-t-elle alimenté la littérature depuis le temps de Plaute, *Curculio*, acte iv, sc. 3. Mais ceux-là même qui se montreront le plus sévères à l'endroit des usuriers seront bien souvent des prêteurs sans scrupules : tel Caton l'ancien, Cicéron. Guibbert, *Le prêt à intérêt*, Thèse de droit, Toulouse, 1903, p. 53.

Toutefois l'État ne put rester indifférent aux remous sociaux provoqués par le taux excessif de l'intérêt. Il chercha, mais en vain, le remède dans la limitation de ce taux. Une réglementation touffue échelonne ses textes depuis la loi des XII Tables jusque dans le droit de Justinien.

2° *L'ancien droit*. — La première mesure en vue de limiter les intérêts provient des XII Tables elles-mêmes (304 U. C. = 450 av. J. C.) qui, au dire de Tacite, *Ann.*, VI, xvi « prescrivirent de ne pas exiger un intérêt supérieur à l'*unciarum fœnus* alors qu'auparavant le bon plaisir des riches était la seule loi », *primo XII tabulis sanctum ne quis unciario fœnore amplius exerceret cum antea ex libidine locupletium agitaretur*. Mais Tite-Live, antérieur d'un siècle à Tacite, prétend, *Hist.*, VII, xvi, 1, que c'est la loi Duilia Menenia (397 U. C. = 357 av. J. C.) qui a la première limité le taux de l'intérêt. L'opinion générale concilie ces dires en supposant que la loi des XII Tables aurait été confirmée par la loi Duilia Menenia. Mais le désaccord persiste quant à l'interprétation de l'*unciarum fœnus*.

Pour les uns l'*uncia* qu'implique l'expression *fenus unciarum* serait de 1 pour 100; selon les autres, ce serait la douzième partie du capital. Comme le taux ainsi fixé peut être annuel ou mensuel, on arrive alors aux quatre hypothèses suivantes : 1. le *fenus unciarum* serait de 1 pour 100 par an; 2. ou 1 pour 100 par mois, soit 12 pour 100 par an; 3. ou bien 8 1/3 pour 100 par an (un douzième du capital); 4. ou bien 8 1/3 pour 100 par mois, soit 100 pour 100 par an. Klingmüller, au mot *Fenus*, dans Pauly-Wissowa, *Realencyclopädie*, t. vi, col. 2189-2192.

Il n'est pas possible d'avoir une opinion nette et définitive d'après les textes, mais l'opinion la mieux fondée paraît être celle défendue par Niebuhr, *Histoire romaine*, trad. française, 1830-1834, t. ii, p. 380; t. vi, p. 80, lequel soutient que le taux du *fœnus* était 8 1/3 pour 100 par an. Voir en dernier lieu en ce sens M. Nicolau, *Le problème du fœnus unciarum*, dans *Mélanges Iorga*, Paris, 1933, p. 930-941; contra Monier, *Manuel de droit romain*, t. ii, 2e éd., Paris, 1940, p. 136, et Hubrecht, *Manuel de droit romain*, t. ii, Paris, 1943, p. 97.

Ce taux était néanmoins trop élevé pour des emprunts improductifs. Il fallut le réduire de moitié en 407 U. C. = 347 av. J. C., Tacite, *Annales*, V, xvi, et peut-être même le prêt à intérêt fût-il interdit par la loi Genucia en 412 U. C. = 342 av. J. C. Tite-Live, VII, xlii, 1. Mesure sans portée pratique, car de nombreuses lois s'efforcèrent, dans les derniers siècles de la République, d'alléger le fardeau des dettes pour les débiteurs. Baudry, au mot *Fœnus*, dans *Dict. des antiquités grecques et romaines*, t. ii, col. 1226 *a*; Guibbert, *op. cit.*, p. 50 sq.

3° *Le droit classique et le droit impérial*. — A l'époque classique le système grec de l'intérêt commercial fixé à 12 pour 100 par an, se généralise sous le nom de *centesima usura*, c'est-à-dire intérêt à 1 pour 100 par mois. *Dig.*, XII, i, 10. C'est déjà le taux de l'intérêt légal à l'époque de Cicéron (cf. Cicéron, *Ad Attic.*, VI, xxxi, 5), taux qui fut consacré par un sénatus-consulte. Cicéron, *ibid.*, V, xxi. Malgré ce taux légal élevé, l'usure ne disparaît pas : Verrès prête à 24 pour 100; Cicéron, *Verr.*, iii, 71, et Scaptius, agent de Brutus, à 18 pour 100. Cicéron, *Ad Attic.*, V, xxi. Cf. Deloume, *Les manieurs d'argent à Rome*, Paris, 1890, p. 482 et *passim*. Le taux de l'intérêt maritime demeure pleinement libre. Baudry, au mot *Fœnus*, *op. cit.*, col. 1226 *a* et *b*.

Diverses tentatives seront faites par les empereurs pour abaisser le taux légal. Alexandre Sévère veut le ramener à 4 pour 100, Lampride, *Alex. Sev.*, n. 26; Constantin limitera à 50 pour 100 le taux du prêt de denrées demeuré libre jusqu'à son époque, *Cod. Theod.*, II, xxxiii, 1; en 405, les empereurs Honorius et Arcadius interdisent aux sénateurs de prêter à plus de 6 pour 100. *Ibid.*, 4. Sur la diversité des taux sous l'Empire, cf. Klingmüller, au mot *Fenus*, *Realenc.*, col. 2197-2199.

La défense d'exiger les intérêts accumulés au delà du montant du capital et la prohibition de l'anatocisme au moins pour les intérêts à échoir sont affirmés dès l'époque classique. Girard, *op. cit.*, p. 549 et p. 550, n. 2.

Mais l'usure ne disparaîtra pas sous l'Empire, malgré les sanctions portées contre les usuriers : infamie sous Dioclétien, *Code*, II, xi, 20; peine du quadruple remise en vigueur sous Théodose, *Cod. Théod.*, II, xxxiii, 2.

4° *Les réformes de Justinien et de ses successeurs en Orient*. — Justinien devait remanier et refondre toute

la législation impériale relative au prêt à intérêt. Sans aller jusqu'à supprimer celui-ci, comme l'Église le demandait, il le réduisit le fixant à 6 pour 100 pour les prêts ordinaires, taux ramené à 4 pour 100 lorsque le prêteur était une *persona illustris*. Les banquiers, qui empruntent pour prêter, et les autres commerçants peuvent stipuler des intérêts allant jusqu'à 8 pour 100. Le taux de 12 pour 100 est admis dans le prêt maritime. Le même taux peut être appliqué au prêt de denrées. Quelques *Novelles* prévoient des taux spéciaux : *Novelle* 120 (an. 544), taux de 3 pour 100 pour les prêts aux églises et autres fondations pieuses; *Novelles* 32, 33 et 34 pour les prêts aux agriculteurs.

Enfin Justinien décide que le capital cessera de produire des intérêts, quand par leur montant ceux-ci seront égaux au capital, alors même qu'ils auront été payés. *Nov.* 121, c. 2, an. 535 et *Nov.* 138. L'empereur défend l'anatocisme même pour les intérêts échus. *Cod.*, IV, XXXII, 28.

Sur l'ensemble de la réglementation des intérêts par Justinien, voir Cassimatis, *Les intérêts dans la législation de Justinien et dans le droit byzantin*, Thèse, Paris, 1931, p. 49 sq.

Les successeurs de Justinien en Orient s'efforceront de supprimer le prêt à intérêt : Basile le Macédonien (867-886), *Prochiron legum*, XVI, 14 : « admettre le paiement d'un intérêt est indigne de notre conduite chrétienne et il faut l'éviter comme prohibé par la législation divine », ou tout au moins faut-il abaisser le taux de l'intérêt, Léon le Sage (886-911), *Nov.* 83, cf. A. Monnier, *Les Novelles de Léon le Sage*, dans *Bibl. des Univ. du Midi*, fasc. 17, 1923, p. 146-149, et P. Noailles et A. Dain, *Les Novelles de Léon VI le Sage*, Paris, 1944, avant de revenir purement et simplement à la législation de Justinien. *Basiliques*, éd. Heinbach, l. XXIII, t. III. Il était prématuré de vouloir supprimer le prêt à intérêt et même de réduire à l'excès le taux de l'intérêt. L'Occident est en avance sur l'Orient; depuis plus d'un siècle déjà, le pouvoir séculier « acceptant la voix de la loi divine » a prohibé le prêt à intérêt. Pour le droit byzantin, Cassimatis, *op. cit.*, p. 112-126.

IV. L'Antiquité chrétienne. — 1° La doctrine évangélique. 2° L'enseignement des Pères de l'Église. 3° L'interdiction de l'usure aux clercs. 4° Vers l'interdiction de l'usure aux laïques.

1° *La doctrine évangélique.* — Aux temps évangéliques, par suite, sans doute, de l'influence du milieu, on admet que l'argent prêté peut produire un intérêt. C'est sans un mot de blâme que Notre-Seigneur fait allusion aux opérations de banque qui rendent l'argent productif. Matth., XXV, 27; Luc., XIX, 23. Chez les Romains l'intérêt légal est alors de 12 pour 100 par an (cf. *supra*). Mais à ses disciples, le Sauveur recommande la charité désintéressée : « Si vous ne prêtez qu'à ceux dont vous espérez restitution, quel mérite avez-vous? Car les pécheurs prêtent aux pécheurs afin de recevoir l'équivalent... Prêtez sans rien espérer en retour et votre récompense sera grande ». Luc., VI, 34-35. On sait les controverses que ce verset 35 a soulevées et notamment le μηδὲν ἀπελπίζοντες du texte grec, qu'il faut traduire : n'espérant rien en retour, *nihil inde sperantes*. C'est là, de l'aveu unanime, non pas un précepte, mais un conseil à l'usage des parfaits. H. Lesêtre, art. *Prêt*, dans *Dict. de la Bible*, t. V, col. 620. En même temps qu'il enseigne à prêter d'une manière désintéressée, le Christ conseille à ses disciples de ne pas éviter ceux qui veulent emprunter. Matth., V, 42.

2° *L'enseignement des Pères de l'Église.* — Lorsque Justinien publiait ses compilations et réglementait le taux de l'intérêt, il y avait plus de deux siècles que les Pères de l'Église, se fondant sur l'enseignement du Christ, avaient engagé le combat contre le prêt à intérêt et prohibé l'usure, c'est-à-dire la perception de tout surplus soit en argent soit en nature dans le prêt de consommation. Il ne saurait être question de passer en revue tous les témoignages patristiques relatifs à notre matière; il suffira d'analyser les plus importants en distinguant, pour la commodité, entre les Pères de l'Église grecque et ceux de l'Église latine, alors même que leurs écrits sont contemporains. Recension de nombreux témoignages par Mgr Seipel, *Die Wirtschafsethischen Lehren der Kirchenväter*, Vienne, 1907, p. 167 sq.

1. *Les Pères de l'Église grecque.* — C'est à Clément d'Alexandrie († vers 220) que revient, semble-t-il, l'honneur d'avoir dénoncé l'un des premiers, dans l'Église grecque, la pratique de l'usure, en s'appuyant plus spécialement sur l'Ancien Testament. « La loi défend de pratiquer l'usure à l'égard de son frère, dit-il; non seulement à l'égard de son frère selon la nature, mais encore à l'égard de celui qui a la même religion ou qui fait partie du même peuple que nous, et elle regarde comme injuste de prêter de l'argent à intérêt; on doit bien plutôt venir en aide aux malheureux d'une main généreuse et d'un cœur charitable. » *Stromata*, l. II, c. XVIII, *P. G.*, t. VIII, col. 1024.

Au siècle suivant, saint Grégoire de Nazianze (329-389) dénoncera l'usure comme l'un des crimes qui déshonorent l'Église et jettent les hommes dans la damnation éternelle. Il fustigera celui qui « a contaminé la terre par les usures et les intérêts, amassant là où il n'avait pas semé et moissonnant là où il n'avait pas répandu de semences, tirant son aisance non pas de la culture de la terre mais du dénuement et de la disette des pauvres ». *Orat.*, XVI, *P. G.*, t. XXXV, col. 957. Pour la date de ce discours, P. Gallay, *La vie de saint Grégoire de Nazianze*, thèse de lettres, Lyon, 1943, p. 122.

Mais ce sont surtout les deux autres Pères cappadociens, saint Basile (329-379) et son frère puîné, saint Grégoire de Nysse (331-400), qui vont envisager le problème de l'usure dans son ensemble, à la lumière de l'Écriture. Ce n'est là, au demeurant, que l'un des épisodes de la campagne qu'ils ont menée, saint Basile plus particulièrement, contre la richesse. A. Puech, *Hist. de la litt. grecque chrétienne*, t. III, p. 263; Y. Courtonne, *Saint Basile. Homélies sur la richesse*, thèse de lettres, Paris, 1935. Chacun d'eux a consacré une homélie à ce sujet : saint Basile a l'homélie sur le psaume XIV, 5, sur l'authenticité de laquelle plane un léger doute, Puech, *op. cit.*, p. 263, n. 1; saint Grégoire l'homélie sur Ézéchiel, XXII, 12, où le prophète menace de détruire Jérusalem à cause de son iniquité. Ces deux homélies se complètent l'une l'autre, car, comme l'a noté F. Marconcini, *La illegitimità del prestito di moneta a interesse in due omelie del secolo IV*, dans *Raccolta di scritti in memoria di Giuseppe Toniolo*, publication de l'université de Milan, *sér.* 3, *Scienze sociali*, t. VII, 1929, p. 288, saint Basile examine la question plutôt du point de vue du débiteur, saint Grégoire de Nysse plutôt du point de vue du créancier. De plus Grégoire prohibe tout espèce d'usure, tandis que Basile semble limiter sa condamnation à l'intérêt de l'argent. Sur le fondement de l'Écriture, saint Basile déclare que c'est un crime de prêter à usure et d'exiger plus que le principal. Il professe, en outre, que le riche doit prêter gratuitement au pauvre. En lui prêtant à usure, il n'en fait ni un ami, ni un débiteur, mais un esclave. Et dans le même temps que ses biens s'augmentent par l'usure, ses crimes s'augmentent bien davantage encore. *P. G.*, t. XXIX, col. 266 sq. La plus grande partie de l'homélie, c. II, III et IV, est ensuite

consacrée à détourner les emprunteurs de recourir à l'argent d'autrui. Qu'ils vendent tout ce qu'ils possèdent plutôt que de perdre leur liberté par l'emprunt et de voir disperser leurs biens, pour un prix dérisoire, par un créancier pressé de rentrer dans ses débours. L'emprunt est non seulement contraire aux intérêts temporels, il compromet gravement le salut éternel par les occasions qu'il donne au mensonge, au parjure, à l'ingratitude et à la perfidie. D'où la conclusion suivante : « Etes-vous riche? N'empruntez donc pas. Etes-vous pauvres? N'empruntez pas davantage. Car, si vous ne manquez de rien, pourquoi empruntez-vous à usure? Et si vous n'avez rien, vous ne pourrez rendre ce que vous avez emprunté. » *Ibid.*, col. 271. Que l'intérêt soit un mal générateur d'autres maux, n'est-ce pas là quelque chose de solidement établi par l'appellation τόκος, enfantement, qui lui a été donnée dans la langue grecque? « ...L'intérêt est appelé τόκος à cause de la fécondité du mal...; ou est-il appelé τόκος pour les douleurs et les ennuis, que, par sa nature, il provoque aux esprits des débiteurs parce que le délai de paiement se présente à eux comme la douleur à la femme qui accouche? L'intérêt des intérêts est une mauvaise progéniture de mauvais parents. Que les produits des intérêts soient appelés des enfants de vipère... » *Ibid.*, col. 274.

Les emprunteurs ne manquent pas d'excuses, apparemment du moins, pour justifier leur conduite. Les uns sont dans le besoin; les autres veulent augmenter leur bien-être. Aux premiers, Basile donne l'exemple de l'abeille et de la fourmi qui savent trouver le nécessaire sans emprunter ni mendier. A tout prendre, mieux vaut encore demander l'aumône, si l'on est dans le dénuement et si l'on n'a pas assez de force pour supporter les fatigues du travail. Aux autres, le saint rappelle que, s'ils n'ont pas assez pour leurs nécessités, leurs commodités ou leurs voluptés, le nombre finira par se multiplier de ceux dont ils sont les débiteurs. *Ibid.*, col. 275-278. L'homélie se termine par le rappel aux riches du conseil de Notre-Seigneur : « Prêtez à ceux de qui vous n'espérez rien recevoir » et par une condamnation toute spéciale de l'usure envers les pauvres. Col. 278.

Saint Grégoire de Nysse affirme d'abord, comme son frère, que prêter à usure c'est prendre le bien d'autrui. *P. G.*, t. XLIV, col. 671. Puis, avec plus de netteté que ses devanciers, il note que l'usure est le résultat d'une union contre nature, *improba conjunctio*, qui a le pouvoir de faire que les choses stériles et inanimées enfantent, alors que la nature n'a donné la fécondité qu'aux choses animées qui ont des sexes différents. Col. 671-672. N'est-ce pas déjà, mais dans une formule moins décisive, l'affirmation de la stérilité naturelle de l'argent que saint Thomas empruntera à Aristote?

Que celui qui prête à usure sache qu'il augmente l'indigence de son emprunteur au lieu de la diminuer. Cette idée amène tout naturellement le saint à passer la revue des tourments auxquels sont, en conséquence, exposés les usuriers : crainte de n'être pas remboursés, même si le débiteur est riche, car il peut être ruiné rapidement; angoisses plus grandes encore si l'argent a été prêté à des marchands et à des gens de trafic, car les risques courus par les capitaux sont plus grands eux aussi. Il insiste sur les dangers sociaux de l'usure : multiplication des pauvres, ruine des maisons, occasions de luxe et de débauche, désespoir des débiteurs acculés à la misère. Col. 673-674.

Si saint Basile et saint Grégoire, comme d'ailleurs les autres Pères du IVe siècle, prohibent plus directement l'usure envers les pauvres, c'est, sans doute, parce que, dans un monde qui tend à s'anémier et à se replier sur soi-même, Albertini, *L'Empire romain*, Paris, 1929, p. 368 sq., surtout p. 389, les classes pauvres sont celles qui recourent le plus au prêt de consommation et ont le plus à souffrir des exigences de leurs créanciers. On n'en saurait conclure que l'usure est permise dans certains cas, notamment envers les riches. Les Pères cappadociens et avec une particulière netteté saint Grégoire condamnent la perception d'un intérêt quel qu'il soit, même sous le couvert de la loi civile. C'est ainsi que dans sa *Lettre à Létoïus*, évêque de Mélitène, écrite vers 390, saint Grégoire déclare qu'il faut s'en tenir à l'Écriture qui « condamne l'usure, τόκος, et le surplus, πλεονασμὸς, qu'on prend outre le principal, et défend d'user d'une puissance quelconque pour faire passer le bien d'autrui en sa possession, même si cela se fait par hasard sous la forme du contrat ou de la transaction », donc dans les limites permises par la loi. *Atqui apud divinam Scripturam fœnus et usura sunt prohibita, et per quamdam potentiam, ad suam possessionem aliena traducere, etiamsi sub contractus aut transactionis specie hoc fortasse factum sit. P. G.*, t. XLV, col. 234. Enfin l'usure est condamnable non seulement chez les clercs, mais encore chez les laïques, car saint Basile et saint Grégoire estiment qu'un laïque, qui a pratiqué l'usure, ne peut être admis aux ordres sacrés qu'après s'être engagé à restituer tout le profit injuste qu'il a réalisé et à s'abstenir désormais de tout gain sordide : Basile, *Lettre canonique à Amphiloque*, *Epist.*, CXCVIII, t. XXXII, col. 682; Grégoire, *Lettre à Létoïus*, c. 6, t. XLV, col. 233. Sur ces deux Pères, utiles précisions dans S. Giet, *Les idées et l'action sociales de saint Basile*, thèse de lettres, Caen, 1941, p. 120 sq., et *De saint Basile à saint Ambroise. La condamnation du prêt à intérêt au IVe siècle*, dans *Recherches de science religieuse*, 1944, p. 95 sq.

A son tour saint Jean Chrysostome (344-407) va s'attaquer à l'usure et aux usuriers dans ses homélies sur la Genèse et dans celles sur saint Matthieu, prononcées à Antioche vers 390. Il apporte dans le débat la fougue de son tempérament batailleur et toutes les ressources de sa science et de sa dialectique. Dans l'*homélie* XLI sur la Genèse, XVIII, il tente une réfutation philosophique de la notion d'intérêt en s'appuyant sur la morale chrétienne : « Pour l'argent sensible, dit-il, Dieu a prohibé la perception d'intérêts. Pour quelle raison et pourquoi? Parce que chacun des deux contractants en subit un grave dommage, car tandis que la pauvreté de l'un s'accentue, l'autre accumule une foule de péchés en même temps qu'il augmente sa fortune. » *P. G.*, t. LIII, col. 376-377. Dans l'*homélie* LXI sur saint Matthieu, il insiste sur les dangers de l'usure pour le salut éternel, t. LVIII, col. 591-592, tandis que, dans l'*homélie* LVI, « préférant l'indignation des hommes à celle de Dieu » et prévoyant que son discours sera désagréable à ceux qui veulent être flattés et non avertis des vérités du salut — ils sont sans doute nombreux dans ce monde d'affaires et de trafic qu'est Antioche — il établit que les usures sont contre nature, qu'elles sont pernicieuses à ceux qui prêtent et à ceux qui empruntent, *op. cit.*, col. 556 sq., ce qui n'est pas nouveau; mais surtout il prévoit et réfute les justifications que les usuriers donnent de leur conduite. On distribue en aumônes les profits de l'usure? Dieu ne veut point de ces offrandes. Il vaut mieux ne rien donner aux pauvres que leur donner de la sorte, car c'est faire injure à Dieu. On se retranche derrière la loi civile? Mais le publicain lui aussi gardait les lois extérieures et il ne laissa pas d'être puni. De plus les lois civiles elles-mêmes considèrent l'usure comme le signe d'une extrême imprudence. Aussi n'est-il pas permis aux sénateurs de prêter à usure (allusion à une constitution d'Arcadius au *Code Théodosien*, II, XXXIII, 3) et

les lois défendent à ceux qui gouvernent l'État de prendre part à ces gains honteux. *Op. cit.*, col. 557.

Tandis que les Pères de l'Église grecque luttaient ainsi avec vigueur contre l'usure, ceux de l'Église latine n'étaient pas restés inactifs.

2. *Les Pères de l'Église latine.* — On trouve déjà chez Tertullien au début du IIIe siècle, un témoignage très net contre l'usure, mais Tertullien n'a pas en vue l'examen de ce problème dans son ensemble; il veut simplement répondre à Marcion qui oppose l'Ancien et le Nouveau Testament. Voulant prouver, au contraire, l'harmonie qui existe entre la loi judaïque et l'Évangile, Tertullien souligne très heureusement, en prenant pour exemple l'enseignement donné sur le prêt à intérêt, que l'Ancien Testament a prohibé l'intérêt du prêt, *fructus fœnoris*, afin que l'habitude se contractât plus facilement de perdre, au besoin, le principal lui-même, *ipsum fœnus*, ainsi que le conseille Notre-Seigneur. *Adv. Marc.*, IV, 17, *P. L.*, t. II, col. 398-399.

De tous les Pères de l'Église, c'est probablement saint Ambroise qui a le mieux examiné dans le détail, la question de l'usure. Il y a consacré tout le *Livre de Tobie*, *P. L.*, t. XIV, col. 759-794, composé aux environs de 377 selon les bénédictins, plus probablement vers 389 selon J.-R. Palanque, *Saint Ambroise et l'Empire romain*, Paris, 1933, p. 445, où l'on trouve trace de l'homélie de Basile sur le ps. XIV. L'exemple de Tobie est particulièrement significatif, qui ayant prêté à tout le monde ne demanda rien quand il fut tombé dans le besoin. C'est à peine s'il songea à redemander le capital à la veille de mourir, moins par désir de récupérer ce qu'il avait prêté que de ne pas frustrer ses héritiers. Il fit donc le devoir d'un juste en prêtant de l'argent et en le prêtant sans intérêt. Tel est le thème sur lequel sont greffés les développements relatifs à l'usure. S'adressant plus particulièrement à ces « riches impitoyables qui ouvrent les oreilles dès qu'on leur promet quelque profit », le saint évêque leur fait honte de leur cruauté; il leur rappelle que non seulement l'usure en argent est défendue, mais aussi l'usure en nature, car tout ce qui est pris en sus du principal est une usure. Et il poursuit : *Et esca usura est, et vestis usura est, et quodcumque sorti accidit, usura est : quod velis ei nomen imponas, usura est. Op. cit.*, c. XIV, n. 49; t. XIV, col. 778. Même idée dans le *Breviarium in ps. LIV : usura est plus accipere quam dare*, *P. L.*, t. XVI, col. 982. Il incite vivement les chrétiens à prêter dans l'esprit évangélique à ceux de qui ils n'espèrent pas recevoir ce qu'ils ont prêté : *date mutuum iis a quibus non speratis vos, quod datum fuerit, recepturos.* A tous, riches et pauvres, il déconseille l'emprunt, source d'ennuis pour les créanciers, à quelques exceptions près, et de pauvreté pour les débiteurs. T. XIV, col. 780 sq. Par exception saint Ambroise permet de pratiquer l'usure avec les ennemis, *ubi jus belli, ibi jus usuræ*, et c'est en ce sens qu'il interprète les dispositions de l'Ancien Testament permettant l'usure avec l'étranger. *De Tobia*, c. XV, n. 51, t. XIV, col. 779.

Dans le *Livre de Tobie*, saint Ambroise condamne l'usure au nom de la religion, parce que l'usure compromet gravement le salut éternel. Dans son *De officiis*, il condamnera les usures comme contraires à la loi naturelle, en déclarant que prendre par les usures quelque chose à autrui est un vice qui ne peut convenir qu'à des âmes serviles et de la plus basse condition et qu'il est contraire à la nature de faire tort à autrui pour se procurer des avantages. T. XVI, col. 151.

Quant à saint Jérôme (344?-420), il aborde le problème de l'usure essentiellement sous l'angle de l'exégèse, dans ses commentaires sur Ézéchiel, XVIII, 6, *P. L.*, t. XXV, col. 176-177 et sur saint Matthieu, l. III, XXI, 12 et 13, t. XXVI, col. 150-151. Se reportant au texte hébraïque il remarque que dans l'Écriture toute sorte d'usure est défendue et pas seulement l'usure en argent comme l'indique la version des Septante. T. XXV, col. 176. Et saint Jérôme d'insister sur ce point et de réagir contre les pratiques de son temps. « Quelques-uns pensent, dit-il, que l'usure ne se fait qu'en argent. La sainte Écriture prévenant cette erreur défend le surplus de quoi que ce soit afin qu'on ne reçoive jamais plus qu'on a donné. On exerce à la campagne les usures du blé et du millet, du vin et de l'huile et de toutes les autres denrées; ce sont ces usures que l'Écriture appelle surplus. » *Putant quidam usuram tantum esse in pecunia. Quod prævidens Scriptura divina, omnis rei aufert superabundantiam, ut plus non recipias quam dedisti. Solent in agris frumenti et milii, vini et olei, cæterarumque specierum usuræ exigi, sive, ut appellat sermo divinus, abundantiæ.* T. XXV, col. 176. Saint Jérôme donne un exemple pour être bien compris; c'est faire l'usure que de donner dix boisseaux en hiver, pour les semailles, et d'en recevoir quinze au temps de la moisson, c'est-à-dire la moitié en plus. *Loc. cit.* C'est également pratiquer l'usure que de recevoir, pour de l'argent prêté, des présents de diverses espèces, *munuscula diversi generis*, car selon le langage de l'Écriture « on nomme usure et surplus quoi que ce soit, si on a reçu plus qu'on a donné », *usuram appellari et superabundantiam quidquid illud est, si ab eo quod dederit plus acceperit. Ibid.*, col. 177.

Parmi les autres Pères de l'Église latine on peut négliger les témoignages plus anciens de saint Cyprien, *Testim.*, l. III, c. XLVIII, *P. L.*, t. IV, col. 759 et de Lactance, *Divin. instit.*, l. VI, c. XVIII, *P. L.*, t. VI, col. 699. Seul saint Augustin (350-430) est un peu plus explicite. Il déclare l'usure prohibée pour tous, *Ennarat. in ps. XXXVI*, serm. III, 6, *P. L.*, t. XXXVI, col. 386, et plus spécialement pour les clercs : *Deum audi. Et Ille : Clerici non fenerent. Ennarat. in ps. CXXVIII*, t. XXXVII, col. 1692. Dans sa *Lettre à Macédonius*, *Ep.*, LIV (CLIII), 25, t. XXXIII, col. 665, écrite en 414, il se plaint des lois et des juges qui ordonnent de payer les usures et compare l'usurier au voleur, disant qu'il voudrait bien qu'on restituât ces biens acquis par l'usure, mais qu'il n'est point de juge à qui l'on puisse recourir pour cela; *et vellem restituantur, sed non est quo judice repetuntur.* Il revient à diverses reprises sur le thème de l'usure dans plusieurs de ses sermons, notamment *De verbis Domini*, serm. XXXV, 6, t. XXXVIII, col. 239-240, et serm. LXXXVI, 5, *ibid.*, col. 525-526.

En résumé, c'est au nom de la charité et de l'amour du prochain que les Pères de l'Église du IVe et du Ve siècle ont condamné ce qu'ils appellent l'usure, c'est-à-dire la perception de tout surplus en argent ou en nature dans le prêt de consommation. On ne saurait conclure de l'étude des principaux textes patristiques que seule l'usure oppressive est réprouvée tandis que l'usure modérée est seulement regardée comme contraire à l'idéal de perfection du christianisme; en ce sens Guibbert, *op. cit.*, p. 84. Les Pères ne font aucune concession de ce genre; ils n'admettent aucun compromis. Leur mépris profond des usuriers, de tous les usuriers, est ouvertement proclamé; cf. S. Basile, *In ps. XIV*, *P. G.*, t. XXIX, col. 274. Ambroise, *De Tobia*, n. 42, *P. L.*, t. XIV, col. 775, compare l'usure à la race des vipères qui déchirent le sein de leur mère et Augustin souligne que l'usurier est rejeté par l'Église et exécré des fidèles. *Serm.*, LXXXVI, 3, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 524-525. Mais à l'usure, il manque encore une sanction positive. La crainte de la damnation éternelle ne suffit pas à enrayer la pratique de l'usure.

L'examen des travaux patristiques pourrait laisser

croire que l'Église elle-même hésite à prendre parti sur la question, car jamais aucun des écrits mentionnés ne fait allusion à une disposition conciliaire relative à l'usure. Et cependant il n'en est rien. Les conciles ont sanctionné, dès le début du IVe siècle, l'usure pratiquée par les clercs ou les laïques, mais, tandis que la défense portée à l'endroit des clercs se généralise dans la chrétienté à partir du Ve siècle, l'interdiction de l'usure aux laïques ne deviendra effective qu'avec Charlemagne au IXe siècle.

3° *L'interdiction de l'usure aux clercs.* — Dès le début du IVe siècle, l'Église avait formellement interdit l'usure aux clercs comme nuisible à leur perfection et incompatible avec leur ministère. Elle réagissait ainsi contre des pratiques bien enracinées, puisque, au dire de saint Cyprien, peu avant la persécution de Dèce, on avait vu des évêques eux-mêmes augmenter leurs ressources par les usures. *De lapsis*, VI, *P. L.*, t. IV, col. 482.

La première disposition que l'on rencontre en la matière est le can. 20 du concile d'Elvire (vers 300) qui concerne l'Espagne entière.

Si quis clericorum detectus fuerit usuras accipere, placuit eum degradari et abstineri.
Mansi, *Concil.*, t. II, col. 9.

Si un clerc est reconnu coupable de percevoir des usures, il doit être déposé et excommunié.

Voir le commentaire de ce canon dans Duguet, *Conférences ecclésiastiques... sur les auteurs, les conciles et la discipline des premiers siècles de l'Église*, Cologne, 1742, t. I, p. 391-410; et ici même, t. IV, col. 2378-2397. Peu après, en 314, le premier concile d'Arles, concile général de l'Occident, décrétait à son tour l'excommunication contre les clercs coupables d'usure. Mansi, *Concil.*, t. II, col. 472. Cette défense reçut une portée générale avec le concile de Nicée (325), qui allait connaître un crédit exceptionnel, après toutefois une assez longue période d'obscurité. Faisant œuvre pratique, le concile tranche les difficultés en litige sur un certain nombre de points particuliers. C'est ainsi que le can. 17 interdit l'usure aux clercs en des termes dont la précision contraste avec la rédaction des canons relatifs à l'usure dans les deux conciles antérieurs.

Ἐπειδὴ πολλοὶ ἐν τῷ κανόνι ἐξεταζόμενοι τὴν πλεονεξίαν καὶ τὴν αἰσχροκέρδειαν διώκοντες ἐπελάθοντο τοῦ θείου γράμματος λέγοντος· Τὸ ἀργύριον αὐτοῦ οὐκ ἔδωκεν ἐπὶ τόκῳ· καὶ δανείζοντες ἑκατοστὰς ἀπαιτοῦσιν· ἐδικαίωσεν ἡ ἁγία καὶ μεγάλη σύνοδος, ὡς, εἴ τις εὑρεθείη μετὰ τὸν ὅρον τοῦτον τόκους λαμβάνων ἐκ μεταχειρίσεως ἢ ἄλλως μετερχόμενος τὸ πρᾶγμα ἢ ἡμιολίας ἀπαιτῶν ἢ ὅλως ἕτερόν τι ἐπινοῶν αἰσχροῦ κέρδους ἕνεκα, καθαιρεθήσεται τοῦ κλήρου καὶ ἀλλότριος τοῦ κανόνος ἔσται.

« Comme plusieurs clercs remplis d'avarice et de l'esprit d'usure et oubliant la parole sacrée : « il n'a pas « donné son argent à inté- « rêt », exigent en véritables usuriers un taux d'intérêt pour 100 par mois, le saint et grand concile décide que, si quelqu'un, après la publication de cette ordonnance, prend des intérêts pour n'importe quel motif, ou fait métier d'usurier de n'importe quelle autre manière, ou s'il réclame la moitié en plus ou s'il se livre à quelque autre manière de gain scandaleux, celui-là doit être chassé du clergé et son nom rayé de l'*album*. » Trad. Hefele-Leclercq, t. I, p. 605.

Les traducteurs et interprètes se sont efforcés de rendre non seulement la lettre, mais plus encore le sens de ces dispositions. Les nombreuses versions latines du IVe au VIe siècle ont été minutieusement examinées par Turner, *Ecclesiæ occidentalis monumenta juris antiquissima*, Oxford, 1904, fasc. 1, *pars alt.*, *passim*, et surtout p. 153; également Hefele-Leclercq, t. I, p. 1139-1181. Non seulement les clercs ne peuvent prendre le centième en argent (ἑκατοστή = *centesima*) soit 1/8e du capital par an ou 12 1/2 pour 100, permis par les lois civiles, *Cod. Théod.*, II, XXXIII, c. 1 (325), c. 2 (386) et c. 4 (405), mais il leur est interdit de prendre des intérêts pour n'importe quel motif et de n'importe quelle manière, notamment, en exigeant la moitié en sus du capital, ἡμιολίας ἀπαιτῶν = *partem dimidiam sortis exigens (sescupla exigens)*. Cette pratique de l'usure en nature au taux de l'ἡμιολία ou « moitié en plus » était courante dans le prêt de denrées et de fruits. Elle avait été autorisée par Constantin dans une constitution publiée deux mois avant la réunion du concile. *Cod. Théod.*, II, XXXIII, 1. Un siècle plus tard elle sera fortement combattue par saint Jérôme, *Comment. in Ezechiel.*, XVIII, 8, *P. L.*, t. XXV, col. 175-176.

A leur tour les conciles africains de la deuxième moitié du IVe siècle et du début du Ve siècle vont porter la même défense contre les clercs, mais sans faire état du concile de Nicée. Lors du Ier concile de Carthage, en 349, Abundantius, évêque d'Adrumète, faisant allusion, semble-t-il, à un concile antérieur, *in nostro concilio*, déclare que ce dernier a interdit l'usure aux clercs et demande que cette question soit réglée par la présente assemblée. A quoi Gratus, évêque de Carthage, répond en opposant les suggestions nouvelles ou générales qui demandent examen aux questions manifestement réglées par l'Écriture dont la décision ne doit pas être différée mais suivie et déclare, à l'approbation de tous, que ce qui est répréhensible chez les laïques doit être à plus forte raison condamné d'avance chez les clercs, *quod in laicis reprehenditur, id multo magis in clericis oportet prædamnari*. Can. 13, Mansi, *Concil.*, t. III, col. 149. Le concile d'Hippone de 393 défend au clerc de reprendre ce qu'il a prêté, argent ou autre chose. Mansi, t. III, col. 22. Le concile de Carthage de 397 approuve le *breviarium* d'Hippone de 393, Hefele-Leclercq, t. II, p. 101; celui de 419, renouvelant toute une série d'ordonnances dont l'ensemble forme le *Codex canonum Ecclesiæ africanæ*, Hefele-Leclercq, t. II, p. 201-202, reprend le can. 13 du concile de 349 dans son can. 5. Mansi, t. III, col. 711. A partir de la deuxième moitié du Ve siècle les conciles diffusent dans l'Europe chrétienne l'interdiction faite aux clercs de prêter à intérêt : IIe concile d'Arles entre 443 et 452, can. 14, Mansi, t. VII, col. 880; lettre de saint Léon de 444-445, Jaffé, *Regesta pontificum Romanorum*, n. 180; premier concile de Tours en 461, can. 13, Mansi, t. VII, col. 946; concile d'Agde (506), can. 69, qui défend d'ordonner les usuriers, cité par Gratien, *Dist.* XLVI, c. VIII, comme provenant du IVe concile de Carthage, can. 67 des *Statuta Ecclesiæ antiqua* (voir *infra*), Mansi, t. VIII, col. 336; can. 3 du concile de Tarragone (516), Mansi, t. VIII, col. 541; concile de Dovin en Arménie (527), can. 22, Hefele-Leclercq, t. II, p. 1079; IIIe concile d'Orléans (538), can. 30, cf. C. de Clercq, *La législation religieuse franque de Clovis à Charlemagne*, 1936, p. 20 sq., qui défend aux clercs à partir du diaconat seulement de prêter à intérêt, Maassen, *Concilia ævi merovingici*, t. I, p. 82; concile de Clichy de 626, c. 1, Maassen, *op. cit.*, t. I, p. 197 et concile *in Trullo* (692), c. 10, portant la même défense, Mansi, t. XI, col. 930.

On peut ajouter que, depuis la fin du IVe siècle, diverses collections canoniques contiennent les mêmes prescriptions : *Constitutions apostoliques*, l. III, c. VI, visant les évêques, les prêtres et les diacres; *Canons des Apôtres*, n. 44 (43), inspirés de la collection précédente, toutes deux ayant pour patrie probable la Syrie et pour date la fin du IVe ou le début du Ve siècle, Hefele-Leclercq, *Hist. des conc.*, t. I b, p. 1203-1221; concile de Laodicée, en Phrygie, c. 4, probable-

ment collection datant de la même époque, cf. Laodicée *(Conc. de)*, t. viii, col. 2611-2615; enfin la collection arlésienne dite *IV*e *concile de Carthage* ou *Statuta Ecclesiæ antiqua*, datant de la fin du ve siècle, c. 67, Hefele-Leclercq, t. ii, p. 117. Voir en outre sur ces collections les indications avec renvoi bibliographique dans Fournier-Le Bras, *Histoire des collect. can.*, t. i, p. 16 et 17.

Ainsi par mesure disciplinaire l'Église a interdit aux clercs toutes les formes de l'usure, entendons la perception de tout surplus par quelque procédé que ce soit, dans un prêt de consommation, sous peine de dégradation et d'excommunication, et l'on peut dire que, géographiquement, cette interdiction s'étend à peu près à toute la chrétienté.

Mais ce qui n'est pas bon pour les clercs ne vaut pas davantage pour les laïques. N'est-ce pas aux laïques que les Pères s'adressent dans leurs discours et leurs écrits? L'Écriture n'a-t-elle pas défendu la pratique de l'usure à tous sans exception? Dès lors il était naturel que l'Église songeât à imposer aux fidèles ce qu'elle avait jugé nécessaire pour les clercs.

4° *Vers l'interdiction de l'usure aux laïques.* — Il semble bien qu'on doive faire remonter au concile d'Elvire la première intervention directe de l'Église à l'encontre de l'usure pratiquée par les laïques. Mais, tandis que les clercs coupables d'usure doivent être dégradés et excommuniés, parce qu'ils ne peuvent, vu leur état, invoquer l'excuse de l'ignorance, les laïques sont traités avec plus de ménagements. Ils ne seront excommuniés que s'ils persévèrent dans l'iniquité de l'usure, après une réprimande, et en dépit de leur promesse formelle de s'abstenir de cette pratique à l'avenir. *Si quis etiam laicus accepisse probatur usuras, et promiserit correptus jam se cessaturum nec ulterius exacturum, placuit ei veniam tribui : si vero in ea iniquitate duraverit, ab ecclesia esse projiciendum.* Can. 20, Mansi, t. ii, col. 9.

Il n'y a aucune raison de mettre en doute l'authenticité de cette prescription, mais il est probable qu'elle n'a pas eu immédiatement une grande portée pratique et qu'elle n'a été connue hors d'Espagne que beaucoup plus tard par la diffusion de l'*Hispana;* sur cette collection, Fournier-Le Bras, *op. cit.*, t. i, p. 68 sq., cf. aussi les indications d'Hefele-Leclercq, *op. cit.*, t. i, p. 220, n. 3. C'est dans le même esprit et avec la même sévérité que les auteurs du c. 20 d'Elvire, que le pape saint Léon s'adressera, vers 444-445, aux évêques de la Campanie, du Picénum, de l'Étrurie et de toutes les provinces d'Italie. Après avoir noté que certains, poussés par une sordide avarice, pratiquent l'usure et cherchent à s'enrichir de cette manière, saint Léon ajoute que c'est là une chose déplorable non seulement chez les clercs, mais chez les laïques qui veulent passer pour chrétiens, *quod nos, non dicam in eos, qui sunt in clericali officio constituti, sed in laicos cadere qui christianos se dici cupiunt, condolemus.* En conséquence, il ordonne d'agir avec rigueur contre ceux qui auront été convaincus de pratiquer l'usure, afin de retrancher sur ce point toute occasion de pécher, *quod vindicare acrius in eos qui fuerint confutati, decernimus, ut omnis peccandi opportunitas adimatur. Ep.*, iv, Jaffé, *op. cit.*, n. 180. Le même pape revient sur l'idée de l'injustice de l'usure dans un de ses sermons, xvii, 3 = *sermo vi de jejunio decimi mensis*, *P. L.*, t. liv, col. 181, pour souligner que l'usure augmente les biens mais dessèche l'âme, que le profit de l'usure est la mort de l'âme, *fenus pecuniæ, funus est animæ.*

Déjà un siècle auparavant, en 349, le premier concile de Carthage avait implicitement condamné l'usure exercée par les laïques, can. 13. Mansi, t. iii, col. 149. Mais ces prohibitions paraissent aller à l'encontre des mœurs. Nous avons, du moins pour la Gaule, le témoignage de Sidoine Apollinaire, évêque de Clermont (430-489), qui nous cite divers exemples de prêts à titre onéreux consentis notamment par Maxime, évêque de Toulouse, avant son entrée dans la cléricature, dont il exige une fois évêque, les intérêts et le remboursement. *Epist.*, xxiv, éd. P. Mohr, de la collect. Teubner, Leipzig, 1895, p. 101 sq. Grégoire de Tours (538-594) nous rapporte l'exemple de Didier, évêque de Verdun, empruntant sept mille écus d'or avec intérêt au roi Théodebert, *Hist. Franc.*, III, xxxiv, et souligne l'importance du commerce de l'argent à son époque, *op. cit.*, VII, xxiii. Enfin une lettre de Grégoire le Grand (590-604) nous apprend l'intervention de ce pape en faveur d'un marchand qui, ayant emprunté, avait fait de mauvaises affaires, afin que le créancier se contente du principal sans exiger les intérêts. *Epist.*, l. VII, xxxvii, Jaffé, n° 1197.

Quoi qu'il en soit il faut attendre, en Gaule, le concile de Clichy de 626, dont l'importance a été mise en lumière par C. de Clercq, *op. cit.*, p. 62-63, pour voir la prohibition de l'usure étendue à tous les chrétiens, par le can. 1 qui déclare *in fine : Sexcuplum vel decuplum exigere prohibemus omnibus christianis*, nous interdisons à tous les chrétiens d'exiger la moitié en plus ou le double (de ce qui a été prêté).

Mais il manque une poigne énergique pour appliquer cette décision. L'Église des Gaules, subordonnée au pouvoir séculier, est impuissante à la faire respecter par les laïques et aucun appui ne lui viendra sur ce point des rois mérovingiens. Ces faits sont connus et analysés par tous les historiens; en dernier lieu, Fliche et Martin, *Histoire de l'Église*, t. v, p. 368 sq; Declareuil, *Histoire générale du Droit français des origines à 1789*, Paris, 1925, p. 128 sq. Et tandis que le taux de l'intérêt n'était que de 12,5 pour 100 environ dans la loi Gombette, *Lex Romana Burgundionum*, vers 502, tit. xxx, 4, qui renvoie au *Code Théodosien*, dans *Mon. Germ. hist.*, Legum sectio, i, 2, 1, p. 150, et dans le *Bréviaire d'Alaric*, *Lex Romana Wisigothorum*, vers 506, ii, 33, éd. Hænel, p. 68-70, il est monté à 33,5 pour 100 au milieu du viie siècle, selon la formule 26, l. II de Marculfe, dans Zeumer, *Formulæ merovingici et karolini ævi, pars prior*, Hanovre, 1882, p. 92, et il atteindra même parfois 50 pour 100, concile de Clichy de 626, c. 1, Maassen, *Concilia*, t. i, p. 197, et surtout au viiie siècle; cf. Pirenne, *Mahomet et Charlemagne*, Paris, 1936, p. 97 sq.

Que s'est-il donc passé entre le vie et le viiie siècle? La Méditerranée s'est fermée au monde franc par suite des invasions arabes. Celles-ci ont entraîné l'arrêt du commerce, la raréfaction du numéraire et par contre coup une élévation considérable du taux de l'intérêt. Pirenne, *op. cit.*, p. 143 sq., et *Histoire de l'Europe des invasions au xvie siècle*, Paris, 1937; Halphen, *Études critiques sur le règne de Charlemagne*, Paris, 1921; Laurent, *Byzantion*, t. vii, 1932. Dès lors la prohibition du prêt à intérêt que l'Église cherche à imposer en conformité avec les principes évangéliques va se trouver fondée en fait. Dans un monde fermé aux courants commerciaux, le prêt à intérêt n'a plus de raison d'être. On consomme ce qu'on produit; on consomme de même ce qu'on est obligé d'emprunter par suite de quelque événement malheureux, tel qu'une famine. Il semble donc injuste que celui qui a de l'argent dont il ne saurait faire un usage productif, puisse exiger plus qu'il ne prête. Le moment est très propice pour l'Église d'intervenir, d'autant plus qu'Église et Empire ne font qu'un désormais, ayant la direction du même peuple chrétien. Fliche et Martin, *Histoire de l'Église*, t. vi, *L'époque carolingienne* par É. Amann, p. 71 sq.

Il devait appartenir à Charlemagne de faire passer dans le droit séculier des dispositions que l'Église ne

pouvait appliquer aux laïques par ses seuls moyens. Mais il est probable qu'un événement a été décisif dans cette intervention de Charlemagne. Lors de son voyage à Rome à Pâques 774, Charlemagne avait reçu des mains du pape Hadrien la *Dionysio-Hadriana;* voir sur les circonstances de cette remise, Fournier-Le Bras, *op. cit.*, t. I, p. 95. Or, cette collection dont l'influence allait être considérable sur la législation carolingienne, Maassen, *Geschichte der Quellen*, p. 467-469, contenait non seulement les canons de Nicée, mais encore, parmi les décrétales pontificales, la lettre dans laquelle saint Léon défend l'usure aux laïques, Maassen, *op. cit.*, p. 257, déjà connue en Gaule auparavant. Maassen, *Concilia*, t. I, p. 824, n. 3. Voulant restaurer la discipline dans l'Église, revenir à la tradition, Charlemagne n'aura donc qu'à puiser dans la collection officielle qui lui a été remise par le chef de l'Église.

V. Le Haut Moyen Age. — 1° *L'interdiction de l'usure aux laïques par Charlemagne et ses successeurs.* — C'est dans l'*admonitio generalis* d'Aix-la-Chapelle, de l'année 789, que se trouve proclamée, pour la première fois dans la législation séculière, l'interdiction de l'usure aux laïques. Soucieux d'améliorer la situation de son royaume, Charlemagne qui s'intitule roi des Francs et défenseur de l'Église, s'adresse plus particulièrement aux évêques. Pour faciliter leur ministère, il a décidé de leur envoyer des délégués qui les aideront à corriger les abus. Afin qu'ils puissent faire œuvre vraiment utile pour l'Église, il veut leur faire connaître quelques textes canoniques, *aliqua capitula ex canonicis institutionibus*, entendons des règles anciennes auxquelles s'attache une valeur toute spéciale. Les articles 1 à 59 inclus contiennent l'ensemble de ces prescriptions anciennes qui sont toutes empruntées à la *Dionysio-Hadriana*. C. de Clercq, *op. cit.*, p. 172 sq. Parmi ces prescriptions se trouve la prohibition générale de l'usure pour tous, clercs et laïques. *Omnino omnibus interdictum est ad usuram aliquid dare*, il est formellement interdit à qui que ce soit de prêter à usure; *Admonitio generalis*, c. 5, Boretius, *Capitularia regum Francorum*, t. I, p. 54.

La meilleure preuve que le roi des Francs n'entend pas innover, mais qu'il veut simplement restaurer la discipline traditionnelle de l'Église se trouve dans l'article même qui contient la prohibition générale de l'usure. Celle-ci est placée sous l'autorité du concile de Nicée (can. 17), de la lettre du pape Léon aux évêques de Campanie, laquelle visait à la fois clercs et laïques, du 44e canon des apôtres dont la discipline remonte vraisemblablement à une date ancienne, et enfin de la loi mosaïque. Le texte ne prévoit aucune sanction. Il est donc à présumer qu'on s'en tient aux peines canoniques antérieurement prévues : déposition et excommunication pour les clercs, excommunication pour les laïques.

L'art. 5 de l'*Admonitio generalis* ne comportait pas de définition de l'usure. Il semble bien cependant que la notion d'usure était suffisamment nette dans le canon 17 de Nicée pour que, dans la pratique, il n'y eût aucune difficulté, alors même que la littérature patristique était à peu près totalement ignorée. Sur l'utilisation, à l'époque carolingienne, des textes antérieurs, cf. les remarques de C. de Clercq, *op. cit.*, p. 316-317.

Cependant c'est à des définitions de l'usure et du prêt, conçues un peu à la manière des *Étymologies* d'Isidore de Séville, que sont consacrés les articles 11 et 16 du capitulaire promulgué à Nimègue en mars 806. L'art. 11 définit l'usure : le fait d'exiger plus qu'on a donné, *usura est ubi amplius requiritur quam datur*, qu'il s'agisse d'argent ou de denrées, et l'art. 16 déclare qu'il y a *justum fœnus* lorsqu'on n'exige que ce qui a été prêté, *justum fœnus est, qui amplius non requirit nisi quantum præstitit*. Boretius, *op. cit.*, p. 410.

La prohibition générale de l'usure se retrouve dans un capitulaire de l'année 813 environ dont on ne peut déterminer exactement la destination, c. 14, Boretius, *op. cit.*, p. 183, ainsi que dans des *capitula italica* de Charlemagne dont la date est incertaine. Boretius, *op. cit.*, p. 219. L'amende du ban sanctionne l'usure dans ce dernier cas. Cette sanction qu'on ne rencontre que dans ce texte et qui ne se retrouve jamais dans les capitulaires postérieurs laisse planer des doutes quant à l'authenticité de celui-ci. Voir sur l'édition des capitulaires dans les *Mon. Germ. hist.*, par Boretius et Krause, les remarques de S. Stein, *Étude critique des capitulaires francs*, dans *Le Moyen Age*, 1941, p. 1-75.

En 825, Lothaire renouvellera l'interdiction de pratiquer l'usure dans le capitulaire d'Olonne, a. 5. Boretius, *op. cit.*, p. 327. Les dispositions prises par ce capitulaire sont des plus importantes, car elles donnent expressément aux évêques le pouvoir non seulement de rechercher et de punir les usuriers, mais encore de réclamer l'appui des comtes afin d'imposer leurs décisions au besoin par la force. En outre, elles sanctionnent civilement le délit d'usure en édictant contre les usuriers les peines de la réprimande, de l'amende et de l'emprisonnement. Enfin dans un *Capitulare missorum* de 832, c. 4, Krause, *Capitularia regum Francorum*, t. II, 1897, p. 63, Lothaire ordonne aux *missi* de rechercher les usuriers et de les livrer aux évêques dont ils dépendent, *propriis episcopis*, qui leur imposeront la pénitence publique.

Telles sont les principales dispositions prises par le pouvoir séculier à l'époque carolingienne. Au demeurant il n'est pas possible de séparer, sans tomber dans l'arbitraire, les dispositions conciliaires de l'époque carolingienne des capitulaires royaux. Le capitulaire tantôt précède le concile et constitue comme un ordre du jour, tantôt promulgue des décisions adoptées par le concile. C'est là un point à ne pas perdre de vue dans l'étude de la législation conciliaire de l'époque carolingienne.

2° *La législation conciliaire et les statuts diocésains depuis l'époque carolingienne jusqu'au décret de Gratien.* — On ne saurait soutenir que la lutte contre l'usure ait été menée uniquement dans le monde carolingien. On peut, par exemple, citer un concile anglais de 787, tenu dans le Northumberland, dont le canon 17 déclare les usures prohibées en se fondant sur le ps. XIV, 5 et sur l'autorité de saint Augustin. Mansi, t. XII, col. 947. Mais il reste hors de doute que dans le monde franc, plus qu'ailleurs, l'usure a été combattue vigoureusement dans le même temps que se poursuivait la réforme générale de l'Église et de l'État.

Il n'est pas impossible qu'un concile d'Aix-la-Chapelle ait, en 789, promulgué les dispositions de l'*Admonitio generalis* dont le c. V comportait prohibition générale de l'usure. Hefele-Leclercq, t. III, p. 1027. Il est certain que, dès le début du IXe siècle, sur l'initiative de Charlemagne et de ses successeurs, les dispositions conciliaires se multiplient interdisant la pratique de l'usure soit aux clercs, soit aux laïques, le plus souvent aux uns et aux autres : concile de Riesbach, Freising et Salzbourg (800 environ), can. 10, Boretius, *op. cit.*, p. 227; Werminghoff, *Concilia*, t. II, p. 209; conciles de Reims, can. 32, Mayence, can. 10, Chalon-sur-Saône, can. 5, de l'année 813, qui ont pour point de départ une même *admonitio* impériale, Werminghoff, *op. cit.*, p. 256 et 275; Hefele-Leclercq, t. III, p. 1143; C. de Clercq, *op. cit.*, p. 231 sq.; concile d'Aix de 816, can. 62, Werminghoff, t. II, p. 365 et

367; *concilium in Francia habitum* (806-829), Werminghoff, t. II, p. 591; concile de Paris de 829, can. 53, qui énumère les principales manières dont se pratique l'usure, cite les principaux passages de la Bible et des Pères de l'Église contre l'usure et s'élève contre les subterfuges variés, *multifariæ calliditates*, des usuriers pour tourner la loi, Werminghoff, t. II, p. 645-648; concile de Meaux-Paris (845), can. 55, Mansi, t. XIV, col. 831, promulgué par Charles le Chauve, Krause, *op. cit.*, p. 411; concile de Pavie (850), can. 21, Mansi, t. XIV, col. 937 et Krause, *op. cit.*, p. 122; concile de Valence en Dauphiné (855), réuni à la demande de Lothaire. Mansi, t. XV, col. 9.

Un certain nombre de statuts promulgués par les évêques francs pour leur diocèse font une place à la prohibition de l'usure : premier statut diocésain de Gerbald, évêque de Liège (787 à 810), Mansi, t. XIII, col. 1083, et C. de Clercq, *op. cit.*, p. 155, c. XIV; second statut diocésain de Théodulphe, évêque d'Orléans (798-818), Mansi, t. XIII, col. 1016, et C. de Clercq, *op. cit.*, p. 340-341, can. 51; statut diocésain d'Haiton, évêque de Bâle (806-822), c. 17, dans Boretius, *op. cit.*, p. 364; statuts diocésains d'évêques inconnus : Ms. de Vesoul, Bibl. publ., *73* (x[e] s.), c. 32, C. de Clercq, *op. cit.*, p. 373; Ms. de Munich, *latin. 6241* (XI[e] s.), c. 5, C. de Clercq, *op. cit.*, p. 289.

Des dispositions analogues se retrouvent dans les *Règles des chanoines* approuvées au synode d'Aix-la-Chapelle de 817, attribuées faussement à Amalaire de Metz, c. 40, 61 et 62, voir ici, AMALAIRE DE METZ; dans les *capitula* adressés par Rodolphe de Bourges au clergé de son diocèse peu après 840, *P. L.*, t. CXIX, col. 720-721; dans les *capitula collecta ex capitularibus regum Francorum* d'Hérard de Tours, vers 861, c. V, *P. L.*, t. CXXI, col. 764; dans les statuts de Gauthier, évêque d'Orléans, promulgués en 868, c. 10, *P. L.*, t. CXIX, col. 735-736; chez Riculfe de Soissons, en 889, c. 17, Mansi, t. XVIII, col. 87, et Atton de Verceil (924-961), Mansi, t. XIX, col. 253.

A la fin de l'âge carolingien, l'Église a en mains les armes nécessaires à la lutte contre l'usure qu'elle va poursuivre par ses seuls moyens jusqu'au XIII[e] siècle, sauf en Angleterre où elle trouvera l'appui éphémère d'Édouard le Confesseur (1042-1046).

A partir de la deuxième moitié du XI[e] siècle, c'est exclusivement de Rome que partirent les consignes, et la papauté sera, en principe, représentée dans les nombreux conciles qui s'occuperont, dans leurs canons, de la répression de l'usure : concile de Reims (1049), can. 7, Mansi, t. XIX, col. 742; concile romain sous Nicolas II (1059), can. 15, Mansi, t. XIX, col. 916; conciles de Gérone en 1068, can. 10, et en 1078, c. 9, Mansi, t. XIX, col. 1071 et t. XX, col. 519; concile romain de 1074-1075 sous Grégoire VII, Pflugk-Harttung, *Acta pontificum romanorum inedita*, Stuttgart, t. II, 1884, p. 126; concile de Poitiers (1078), can. 10, Mansi, t. XX, col. 449; concile romain sous Urbain II (1088-1089), Pflugk-Harttung, *ibid.* p. 127; concile de Gran (1114), can. 59, qui prévoit la déposition pour les clercs, l'infamie pour les laïques, Mansi, t. XXI, col. 112; conciles de Londres en 1125, can. 14, et en 1138, can. 9, Mansi, t. XXI, col. 332 et 512; II[e] concile œcuménique du Latran (1139), can. 13, qui décrète la privation de la sépulture religieuse à l'encontre des usuriers, s'ils ne viennent à résipiscence, Mansi, t. XXI, col. 529-530. Sur l'ensembls de la législation conciliaire et des statuts diocésains, l'ouvrage de Franz Schaub, *Der Kampf gegen den Zinswucher, ungerechten Preis und unlautern Handel im Mittelalter, von Karl dem Grossen bis Papst Alexander III.*, Fribourg-en-B., 1905, p. 61 sq., vieilli sur des points de détail reste indispensable. La littérature religieuse des X[e] et XI[e] siècles est en plein accord avec les textes canoniques prohibant l'usure, Schaub, *op. cit.*, p. 143-151, tandis que les pénitentiels exercent une influence indiscutable par les tarifications de la pénitence privée à infliger aux usuriers, en dépit d'un retour à la pénitence publique prôné dès le début du IX[e] siècle. G. Le Bras, art. PÉNITENTIELS, t. XII, col. 1160-1179, É. Amann, *L'époque carolingienne*, p. 346 sq., et que les collections canoniq ues, qui méritent une place à part, surtout les collections chartraines, assurent la transmission des textes canoniques anciens complétés par les canons des conciles récents et les décrétales des papes, préparant la voie au Décret de Gratien. Fournier-Le Bras, *Hist. des coll. can.*, t. II, *passim*, surtout p. 54 sq.

A. BERNARD.

II. LA DOCTRINE ECCLÉSIASTIQUE DE L'USURE A L'ÉPOQUE CLASSIQUE (XII[e]-XV[e] SIÈCLE). — Toute la doctrine de l'usure, jusqu'au milieu du XII[e] siècle, se résume dans les deux condamnations légales que prononcèrent le concile de Nicée et le pape saint Léon, dans les condamnations morales dont saint Ambroise et saint Augustin furent les meilleurs interprètes. La période des grands développements législatifs et scientifiques s'ouvre au lendemain de l'effervescence grégorienne pour s'illuminer au XIII[e] siècle. C'est alors qu'un pouvoir triomphant et des universités brillantes ont formulé puis expliqué des règles minutieuses.

Dans une Introduction, nous présenterons le milieu et les sources, du XII[e] au XV[e] siècle. Aucun auteur n'ayant encore porté son attention sur tous les aspects de cet immense panorama, qui embrasse une grande part de l'économie et des sciences du Moyen Age, nous le décrirons avec soin, pour faciliter des recherches complètes. La théorie générale de l'usure fera l'objet d'une seconde partie, où nous envisagerons les problèmes fondamentaux qui concernent le délit et le péché. Si des problèmes permanents se posent, la liste des actes permis ou défendus a beaucoup varié : nous délimiterons le domaine historique de l'usure. Enfin, l'exposé des sanctions, elles aussi variables et complexes, fera la quatrième et dernière partie de notre esquisse. I. Introduction : le milieu et les sources. II. Théorie générale (col. 2347). III. Domaine de l'usure (col. 2353). IV. Sanctions de l'usure (col. 2365).

I. INTRODUCTION : LE MILIEU ET LES SOURCES. — Notre point de départ n'est pas arbitrairement choisi : aux alentours de 1150, l'ère des solutions partielles et des purs florilèges se termine par des inventaires copieux. Éclatante est la disproportion entre l'actif que révèlent ces inventaires et les besoins d'un monde dont il nous faudra évoquer les transformations économiques et politiques. Aussi, la papauté multipliera-t-elle ses interventions, ses décisions, fournissant aux canonistes et aux théologiens une abondante matière.

Nous étudierons successivement : les bilans du XII[e] siècle; les transformations de l'Occident, de 1150 à 1500; les sources juridiques et théologiques de cette période.

1° *Bilans du XII[e] siècle.* — Pendant le premier millénaire, la condamnation de l'usure a été fondée sur les Écritures, par les conciles et les papes et par les Pères. La renaissance des études bibliques, canoniques et patristiques aboutit, au XII[e] siècle, à une série de bilans, d'allure très modeste, que résument la *Glose ordinaire* des Écritures, le *Décret* de Gratien et les *Sentences* de Pierre Lombard.

1. *Glose des Écritures.* — Ouvrages d'édification, composés sans grand souci de l'histoire ni du droit, les commentaires de la Bible, loin de dégager les principes légaux, les affaiblissent inévitablement. Leur abondance ne doit point nous illusionner sur leur richesse, qui vient d'être fort bien décrite et appréciée

par C. Spicq, *Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au Moyen Age*, Paris, 1944.

L'explication allégorique avait détourné de l'usure les textes qui la visaient le plus expressément. On ne trouvera guère d'interprétation littérale que dans l'*Expositio in Pentateuchum* de Bruno d'Asti, *P. L.*, t. CLXIV, col. 147-550. Ce bon exégète applique exactement l'interdit de l'Exode aux *avari fœneratores* dont il décrit les méfaits, aussi dommageables à la liberté qu'au patrimoine de l'emprunteur. Col. 295. Le Lévitique lui fournit l'occasion d'un trait dur contre les gagistes. Col. 457. Avec une grande simplicité, il avoue son embarras devant la permission accordée par le Deutéronome : il lui faut bien recourir à l'image. Le capital prêté par les Juifs, c'est la lettre et l'esprit de la Loi et des Prophètes, qui constituent notre argent, notre pain, notre vin, toute notre richesse. Col. 528. Ainsi l'un des rares auteurs enclins au réalisme choisit, à l'occasion, la clé du symbole. C'est le parti que prennent presque tous ses contemporains. La *Glose ordinaire* entend la prohibition de l'Exode comme une invitation aux prédicateurs de l'Évangile à se contenter du vivre et du vêtement, *P. L.*, t. CXIII, col. 261 sq.; l'étranger dont parle le Deutéronome, c'est l'infidèle ou le pécheur dont le prédicateur exige foi, pénitence et bonnes œuvres. Col. 479.

L'insistance d'Ézéchiel n'a frappé aucun de ses commentateurs. En revanche, les Psaumes ont donné lieu à d'abondantes gloses. « Il ne prête point son argent à intérêt », Ps., XIV, 5, c'est l'éloge de l'aumône, ou pour le moins du prêt gratuit, selon l'exact Manegold, *In Psalmis*, *P. L.*, t. XCIII, col. 537; du refus de *superabundantia*, précise le juriste Yves de Chartres, *In Psalmis*, Bibl. nat., ms. *lat. 2480*, fol. 8. Ici encore, le sens figuré prévaudra. L'usure qui est interdite, c'est la temporelle, sans doute, mais aussi la spirituelle, celle des prédicateurs qui attendent honneurs et faveurs, des faux généreux qui quêtent le regard, tandis que l'usure approuvée est celle de ce capital spirituel que constitue la parole de Dieu. *Glose ordinaire*, *P. L.*, t. CXIII, col. 864. Anselme de Laon, *P. L.*, t. CXVI, col. 237 (sous le nom d'Haimo d'Halberstadt); Bruno d'Asti, *P. L.*, t. CXLIV, col. 739; Gilbert de la Porrée, Bibl. nat., ms. *lat. 12 004*, fol. 16; Pierre Lombard, *P. L.*, t. CXCI, col. 169. Cette usure est annoncée par les ps. XIV et XXXVII; quant au *fœnerabis gentibus* de Deut. XXIII, 19, il signifie non seulement la vocation d'Israël mais encore celle de l'Église, à qui sa prééminence permet la munificence. *Glose ordinaire*, *P. L.*, t. CXIII, col. 466 et 484.

Tous les commentateurs interprètent à la lettre la phrase rapportée par Luc., VI, 35 : *Mutuum date nil inde sperantes*, et quant aux marchands du Temple, la Glose ordinaire y reconnaît les usuriers qui prêtaient aux fidèles l'argent nécessaire pour acheter les animaux offerts par leur coreligionnaires, permettant ainsi la conversion en précieux numéraire des oblations périssables. *P. L.*, t. CXIV, col. 153. On ne sera pas surpris de trouver la même exégèse chez Anselme de Laon, *P. L.*, t. CLXII, col. 1427.

2. *Décret de Gratien.* — La *Concordia discordantium canonum*, où Gratien, vers 1140, fait la somme de l'ancien droit, traite à deux reprises de l'usure.

Au *tractatus ordinandorum*, commentant l'exclusion des clercs processifs ou cupides, il inclut les usuriers, et il allègue le can. 44 des Apôtres, qui ordonne la déposition du clerc majeur usurier, le can. 20 du concile d'Elvire, le can. 17 du concile de Nicée, dans la version dionysienne, le can. 5 du pseudo-concile de Laodicée, la décrétale de saint Léon aux évêques campaniens, la lettre de saint Grégoire aux Napolitains. Dist. XLVI, c. V et X; XLVII, c. I, II, IV, V.

Dans la cause XIV, Gratien rassemble vingt-neuf *auctoritates*, qui lui fournissent la définition de l'usure (q. IV), les sanctions pénales (q. V), le précepte de restitution (q. VI). A l'intérieur de ces trois questions, clairement posées, regroupons dans un ordre méthodique les canons allégués sans aucun lien visible. Les Pères de l'Église, Ambroise, Augustin, Jérôme, commentant les Écritures et le second capitulaire de Nimègue (que Gratien dénomme, à la suite de Burchard : concile d'Agde) déclarent : tout ce qu'exige le prêteur, en sus du bien prêté *(superabundantia)* s'appelle usure, quelle que soit la nature du supplément : monnaie, denrée ou vêtement. Ce péché, variété de la rapine (Ambroise), abus qui rend indigne de la propriété (Augustin), est châtié par les papes et les conciles : le concile d'Arles, le concile œcuménique de Nicée, dont le can. 17 est reproduit dans la version isidorienne, puis sous le nom du pape Martin, c'est-à-dire selon l'interprétation de Martin de Braga, un canon du III[e] concile de Carthage, un fragment du pape Gélase, deux canons tarraconnais (dont l'un placé sous le nom du pape Martin) visent les clercs, tantôt énonçant la prohibition, tantôt précisant la peine d'excommunication ou de déposition. L'extension aux laïques est signifiée par le texte célèbre du pape Léon I[er]. Cependant, l'exception ambrosienne subsiste : *ubi jus belli, ibi jus usuræ*. Quel emploi faire des richesses acquises par l'usure? Ambroise, Augustin, Grégoire interdisent d'offenser Dieu en lui offrant ces produits de la rapine. Leur vrai destin est la restitution. Si l'on objecte l'exemple des Israélites, qui édifièrent le Tabernacle avec les fruits du *mutuum*, Augustin refuse de tenir pour loi générale un ordre spécial de Dieu à son peuple. D'autres nient que la rapine soit condamnée; n'est-elle pas, répond-il, visée dans la prohibition du *furtum?* Si le mal peut servir au bien, ce n'est point au profit des voleurs.

Dans cette suite de questions se retrouvent, avec quelques attributions erronées, les textes essentiels des Pères latins, des papes et des conciles. Gratien avait sous les yeux, semble-t-il, les collections chartraines, et, pour la q. V, un florilège patristique. Dans la longue série des textes du premier millénaire, il a omis les fragments des Pères orientaux, certains canons africains et gaulois, des chapitres de capitulaires, enfin la législation de la période grégorienne. Ses propres *dicta* enrichissent peu le dossier. Il se borne à classer les textes et à poser les problèmes essentiels de la définition, des exceptions et des sanctions. Aucun texte postérieur à Charlemagne n'a été reçu dans sa compilation, même point les synodes romains et l'important canon 13 du II[e] concile œcuménique du Latran, qui venait d'être publié, et que Gratien connaissait.

Aux textes de Gratien, ses disciples en ajoutèrent plusieurs autres. Le plus intéressant est un fragment du pseudo-Chrysostome, auteur de l'*Opus imperfectum super Matthæum*, inséré dans la dist. LXXXVIII, c. XI. « De tous les marchands, le plus maudit est l'usurier, car il vend une chose donnée par Dieu, non acquise des hommes (au rebours du marchand) et, après usure, il reprend la chose, avec le bien d'autrui, ce que ne fait point le marchand. On objectera : celui qui loue un champ pour recevoir fermage ou une maison pour toucher un loyer, n'est-il point semblable à celui qui prête son argent à intérêt? Certes, non. D'abord parce que la seule fonction de l'argent, c'est le paiement d'un prix d'achat; puis, le fermier fait fructifier la terre, le locataire jouit de la maison : en ces deux cas, le propriétaire semble donner l'usage de sa chose pour recevoir de l'argent, et d'une certaine façon, échanger gain pour gain, tandis que de l'argent avancé, il ne peut être fait aucun usage; enfin, l'usage

épuise peu à peu le champ, dégrade la maison, tandis que l'argent prêté ne subit ni diminution ni vieillissement. » Ce remarquable fragment, composé, semble-t-il, au ve siècle, plusieurs fois exploité par la suite, enfin ajouté au cours du xiie siècle à l'œuvre de Gratien, contient déjà l'essentiel de l'argumentation scolastique. F. Zehentbauer, *Der Wucherbegriff in des Pseudo-Chrysostomus Opus imperfectum in Matthæum*, dans *Beiträge zur Geschichte des christl. Altertums*, Festgabe Ehrhard, Bonn, 1922, p. 491-501.

Deux autres *paleæ*, qui se trouvent dans la cause XIV, q. v, c. 4 et 5, sont tardives et sans nouveauté : elles obligent à restituer l'objet de la rapine au propriétaire ou aux pauvres.

3. *Les Sentences de Pierre Lombard.* — Ce n'est point aux biblistes mais aux canonistes que les Sentenciaires ont emprunté leur exposé de l'usure. Anselme de Laon a sous les yeux les collections chartraines, qui lui suggéreront la discussion sur la manœuvre des Israélites et sur la rapine, avec les solutions augustiniennes. *Sententiæ Anselmi*, éd. Bliemetzrieder, p. 98. On trouvera une égale précision juridique chez Étienne de Muret († 1124) qui, au c. xx de son *Liber Sententiarum*, *P. L.*, t. cciv, col. 1111, définit l'usure, condamne l'industrie des gagistes, recherche les causes du délit. Et aussi dans la *Summa Sententiarum* de Hugues de Saint-Victor, tract. IV, c. iv, *P. L.*, t. clxxvi, col. 122, où sont allégués deux fragments d'Augustin et de Jérôme.

Pierre Lombard avait sous les yeux cette *Summa.* Il place l'usure parmi les interdits du quatrième commandement : *Non furtum facies*, qui vise le sacrilège et la rapine : or, l'usure est une des espèces de la rapine. Elle consiste, selon Jérôme et Augustin, en un surplus, quel que soit l'objet ajouté. *Sentent.*, l. III, dist. XXXVII, c. iv. Deux fragments du commentaire de Jérôme sur Ézéchiel sont rapportés, le commentaire de saint Augustin sur le ps. liv est résumé en une ligne. C'est le début du dossier de Gratien, à qui d'ailleurs, les textes ne sont pas empruntés, non plus que l'explication littérale du fructueux *mutuum* des Israélites en Égypte.

Conclusion. — En somme, les grands ouvrages qui vont servir de base à l'enseignement classique contiennent des extraits, mal agencés, énonçant la prohibition générale d'un crime très généralement défini, avec des exceptions incertaines qui visent des personnes — l'étranger, l'ennemi — et non des techniques. Un principe est posé par la loi et les Pères, sur le fondement des Écritures et de la morale naturelle : la notion reste vague, la justification rationnelle est encore sommaire, la distinction des cas, à peine ébauchée.

Des transformations profondes vont rendre nécessaire l'édification d'une doctrine complète, cohérente et sanctionnée. D'autant plus nécessaire que les gémissements des prédicateurs, Pierre le Mangeur, saint Bernard, des épistoliers, des hagiographes, des chroniqueurs et même des poètes laissent entendre que le fléau de l'usure prend des proportions effroyables. Schaub, *op. cit.*, p. 143-151.

2° *Transformations du xiie au xve siècle.* — Dans tous les domaines et principalement dans ceux de l'économie et de la pensée, le monde se renouvelle.

1. *Révolution économique.* — Les textes de l'Antiquité ou du haut Moyen Age avaient été conçus pour des sociétés très différentes de celle du xiie siècle. Sans doute, ils visaient une catégorie d'hommes qui se retrouvent en tous les temps et en tous les lieux : les usuriers professionnels, dont nous pouvons étudier les opérations dans un cahier de comptes tenu sous Henri II. M. T. Stead, *Wiliam Cade, a financier of the xii th century*, dans *English hist. Review*, 1913, p. 209-227; ils visent aussi l'exploitation occasionnelle, par un voisin rapace, du laboureur démuni de semences ou de farine. Mais les transformations de l'Europe, à partir du xiie siècle, donnaient non seulement aux usuriers et aux voisins, mais à tous les chrétiens d'immenses possibilités de spéculation et de gain.

Jusqu'alors, les placements de capitaux avaient été peu abondants et ils revêtaient des formes peu contestées : la société, dont tous les membres apportent une contribution pécuniaire; la commende, où les capitalistes fournissent l'argent et les commerçants, leur travail. Le partage des bénéfices semblait dans les deux cas justifié par la communauté de risques. W. Silberschmidt, *Die Commenda in ihrer frühesten Entwicklung bis zum xiii. Jahrhundert*, Wurzbourg, 1884; G. Astuti, *Origini e svolgimento storico della Commenda fino al sec. xiii*, Turin, 1933. A partir du xiie siècle, le milieu se modifie profondément. Par les voies maritimes à nouveau libérées, des flottes transportent les marchandises échangées du nord et du midi, de l'Orient et de l'Occident. Les négociants se rencontrent dans les foires. Les villes regorgent de denrées et de marchands. Au paiement en nature se substitue le paiement en espèces. D'où la multiplication des espèces, les problèmes de l'association et de la rémunération des capitaux, du transfert et du change des monnaies, du dommage et du risque au sein des entreprises.

Dans le même temps, les anciennes classes sont obérées ou ruinées : les croisades coûtent cher à la noblesse; l'élévation des prix réduit les possesseurs du sol — notamment les vieilles abbayes bénédictines et les hobereaux de village — à emprunter aux nouveaux riches. Enfin, les États commencent à recourir, selon des formes perfectionnées, au crédit public. Leurs emprunts seront-ils gratuits ou rémunérés? Et les services variés que leur trésorerie demande aux banquiers resteront-ils sans récompense?

Sur tous ces bouleversements, voyez L. Goldschmidt, *Universalgeschichte des Handelsrechts*, Stuttgart, 1891; W. Ashley, *An Introduction to English economic History and Theory*, 2e éd., t. i, 1892; t. ii, 1893; V. Brants, *Les théories économiques aux XIIIe et XIVe siècles*, Louvain, 1895; H. Pirenne, *Les périodes de l'histoire sociale du capitalisme*, dans *Bulletin de l'académie royale de Belgique*, Classe des Lettres, 1914, p. 258-289 (beaucoup de précisions sur le régime des placements), et *Les villes du Moyen Age*, Bruxelles, 1927; G. Brodnitz, *Englische Wirtschaftsgeschichte*, t. i, Iéna, 1918; G. O'Brien, *An Essay on Medieval economic Teaching*, 1920; G. Bigwood, *Le régime juridique et économique du commerce de l'argent dans la Belgique du Moyen Age*, Bruxelles, 1921 (détails concrets sur les catégories d'emprunteurs, de prêteurs et sur les opérations); E. Bensa, *Francesco di Marco da Prato, Notizie e documenti sulla mercatura italiana nel sec. XIV*, Milan, 1928; Melvin M. Knight, *Histoire économique de l'Europe jusqu'à la fin du Moyen Age*, trad. fr., Paris, 1930, notamment p. 153 sq.; J. Hamel, *Banques et opérations de banques*, t. i, Paris, 1933, p. 84-100; A. Fanfani *Le origini dello spirito capitalistico in Italia*, Milan, 1933; A. Doren, *Storia economica dell' Italia nel Medioevo*, trad. Luzzatto, Padoue, 1936, spécialement p. 187, 294, 382, 426, 440, 586; Luzzatto, *Storia economica*, Padoue, 1937; tous les articles de A. Sayous sur le commerce médiéval, en particulier : *Les transformations des méthodes commerciales dans l'Italie médiévale*, dans *Annales d'histoire économique et sociale*, 1929, p. 161-176, et *L'histoire universelle du droit commercial*, dans *Annales de droit commercial*, 1931, p. 311 sq.

On ne s'étonnera point de la fréquence des prêts à intérêt, ni du taux élevé : 40 % à Lucques, 20 à 30 % à Florence, 20 à 40 % à Pistoie. A. Sapori, *L'interesse del danaro a Firenze nel trecento*, dans *Archivio storico italiano*, 1928, t. x *b*, p. 161-186; *L'usura nel dugento a Pistoia*, dans *Studi medioevali*, t. ii, 1929, p. 208-216. L'enquête de Philippe le Bel sur les agissements des

Lombards, en 1289, révéla des intérêts de 34 à 266 %. Davidsohn, *Forschungen zur Geschichte von Florenz*, Berlin, 1901, t. III, p. 36-39, n. 139. Dans bien des cas, l'énormité des intérêts s'expliquait par l'énormité des risques. L. Chiappelli, *Una lettera mercantile del 1330...* dans *Archivio storico italiano*, 1924, p. 229-256.

L'Église était elle-même engagée dans ce tourbillon. Ses établissements et ses clercs ont des capitaux disponibles pour les affaires locales : depuis longtemps, les monastères font des avances; les clercs, des placements avantageux. R. Génestal, *Le rôle des monastères comme établissements de crédit étudié en Normandie du XIe siècle à la fin du XIIIe siècle*, Paris, 1901; G. Arias, *La Chiesa e la storia economica del Medioevo*, dans *Archivio della Società romana di storia patria*, t. XXIX, 1906, p. 145-181; F. Schneider, *Bistum und Geldwirtschaft. Zur Geschichte Vollerras im Mittelalter. Quellen und Forschungen aus italien. Archiven und Bibliotheken*, t. VIII et IX.

Enfin, le Saint-Siège est, de tous les États, celui qui, par son caractère international et l'étendue de ses tâches, a le plus grand besoin des banquiers. L'étude de ses emprunts, commencée par A. Gottlob, *Päpstliche Darlehenschulden des XIII. Jahrhunderts*, dans *Histor. Jahrbuch*, t. XX, 1899, p. 665-717, poursuivie par F. Schneider, *Zur älteren päpstlichen Finanzgeschichte*, dans *Quellen und Forschungen...*, t. IX, p. 1-37, a été éclairée par Y. Renouard, *Les relations des papes d'Avignon et des compagnies commerciales et bancaires de 1316 à 1378*, Paris, 1941. Voyez le résumé de notre communication à la Société d'histoire du droit : *L'usure au service de l'Église*, dans la *Revue historique de droit* 1945.

2. *Rénovation intellectuelle.* — Le bouleversement des conditions de vie s'accompagnait d'une renaissance de l'Antiquité, qui introduisait dans le débat les textes contradictoires de Rome et de la Grèce.

Au début du XIIe siècle, la compilation justinienne, dont chaque partie contenait un titre *de usuris*, entrait dans toutes les grandes bibliothèques de l'Occident, accréditant l'idée d'un statut légal de l'usure. E. Genzmer, *Die justinianische Kodification und die Glossatoren*, dans *Atti del Congresso internazionale di diritto romano*, 1934, t. I, p. 347-430. L'effet de cette renaissance ne sera pas sensible avant les grands commentaires du XIIIe siècle, qui poseront, au moins implicitement, le problème des « différences ». J. Portemer, *La littérature des Differentiæ*, thèse de la Faculté de droit, Paris, 1943 (Sirey 1946).

Ce n'est que vers 1240 qu'Aristote fit sa grande entrée en Occident, quand Robert Grosseteste publia sa version de l'*Éthique à Nicomaque*. Une vingtaine d'années plus tard, Guillaume de Mœrbecke donnait une nouvelle édition, révisée, qui eut grand succès, et traduisit la *Politique*. L'hellénisme venait au secours des principes canoniques. Cf. *Aristoteles latinus* et les travaux de Grabmann. En même temps la casuistique arabe et l'exégèse rabbinique purent avoir quelque accès dans des milieux restreints. Les légistes musulmans montraient au commerce de l'argent une hostilité plus résolue encore que les canonistes chrétiens, accoutumés au droit romain. L. Massignon, *L'influence de l'Islam au Moyen Age sur la fondation et l'essor des banques juives*, dans *Bulletin d'études orientales*, 1931. Sur l'usure dans la doctrine de l'Islam, cf. Benali Fekar, *L'usure en droit musulman*, thèse de droit, Lyon, 1908; F. Arin, *Recherches historiques sur les opérations usuraires et aléatoires en droit musulman*, thèse de droit, Paris, 1909.

3° *Tableau des sources.* — Une telle effervescence, économique et intellectuelle, eut pour conséquence naturelle de stimuler législateurs et docteurs : leur activité a été étudiée dans quelques ouvrages dont le titre général ne doit point faire illusion. Le plus justement réputé est celui de W. Endemann, *Studien in der romanisch-kanonistischen Wirtschafts-und-Rechtslehre*, Berlin, t. I, 1874; t. II, 1883, qui exploite surtout les œuvres juridiques du XVe siècle. Les origines de la doctrine classique sont étudiées par K. Lessel, *Die Entwicklungsgeschichte der kan.-schol. Wucherlehre im XIII. Jahrhundert*, Luxembourg, 1905. Indications sur l'apogée puis le déclin de l'interdit dans A. Orel, *Œconomia perennis*, t. II, *Das Kanonische Zinsverbot*, Mayence, 1930. Aperçus historiques chez F. Zehentbauer, *Das Zinsproblem nach Moral und Recht*, Vienne, 1920. Les ouvrages de Funk, déjà signalés, tracent les lignes maîtresses du sujet, dans les domaines de l'histoire juridique et de la théologie morale. Outre ces études générales sur l'usure, il conviendra de jeter un coup d'œil sur les exposés des conceptions économiques de l'Église (Sommerlad, Schreiber, etc.) et des théories monétaires au Moyen Age. Cf. W. Tauber, *Geld und Kredit im Mittelalter*, Berlin, 1933.

1. *Rôle du droit canon.* — Ce fut le droit canon qui donna le branle.

a) Législation. — La grande époque de la législation canonique de l'usure commence à l'avènement d'Alexandre III (1159) pour se clore sous Grégoire IX.

Au concile général de Tours (1163), au IIIe concile du Latran (1179), dans plusieurs décrétales, Alexandre III étendit le domaine de l'usure et frappa durement les usuriers. Urbain III élargit la conception même du délit. Innocent III posa surtout des règles de restitution, dans ses lettres et au IVe concile du Latran (1215). Grégoire IX se prononça, dans un texte célèbre, sur des problèmes de risque. Trois des *Compilationes antiquæ* ont un titre *de usuris* et ce même titre, aux *Décrétales de Grégoire IX* comprend dix-neuf chapitres (*Decrétales*, l. V, tit. XIX). Le IIe concile de Lyon (1274) et le concile de Vienne (1311) redoublèrent de sévérité envers les usuriers et dictèrent aux pouvoirs séculiers leur conduite. *Sexte*, l. V, tit. V et *Clémentines*, V, 5.

Cette législation générale fut préparée ou appuyée par de nombreux conciles particuliers, Avignon, 1209, can. 3 et 4; Reims, 1231, can. 2; Château-Gontier, vers 1230, can. 30, etc. Elle fut monnayée à l'usage du clergé, dans les statuts synodaux de chaque diocèse. Voir, à titre d'exemple, les statuts publiés par Martene, *Thesaurus...*, t. IV (table, au mot *Usura*). Pour la Belgique, cf. Bigwood, *op. cit.*, p. 580. Les règles et les coutumiers monastiques ont proscrit l'usure avec une grande et naturelle sévérité. Schaub, *op. cit.*, p. 139-142. Voir, par exemple, les décisions des chapîtres de Cîteaux, en 1190, n. 11, et 1191, n. 55, dans J.-M. Canivez, *Statuta capitulorum generalium ordinis Cisterciensis*, t. I, Louvain, 1933, p. 120 et 143.

b) Doctrine. — Les textes du *Décret*, puis ceux des *Compilationes antiquæ*, enfin les divers recueils de *Décrétales* fournirent aux canonistes la matière de cours et d'ouvrages, dont nous indiquerons les plus utiles pour l'étude de l'usure.

Les gloses du *Décret* concernant notre sujet ne prennent d'ampleur qu'avec Huguccio (vers 1188), se condensent sous la plume de Jean le Teutonique (glose ordinaire) et s'enrichissent un peu dans le *Rosarium* de Gui de Baysio, *Archidiaconus* (1300). Celles des *Quinque compilationes* sont modestes : cependant Bernard de Pavie et Alanus, glossateurs de la Ia, eurent quelque influence. Sur ces ouvrages, cf. St. Kuttner, *Repertorium der Kanonistik (1140-1234)*, Rome, 1937. La glose ordinaire des *Décrétales de Grégoire IX*, sur le titre *de usuris*, composée par Bernard de Parme, a été sensiblement augmentée par les remarques d'Innocent IV (*Apparatus*, vers 1251), d'Hostiensis (*Summa*, vers 1253 et *Lectura*, vers

1270), de Jean André (*Novella*, vers 1340), de Zabarella et d'Antoine de Butrio (vers 1400), de Panormitanus († 1453). Cf. A. van Hove, *Prolegomena in Codicem...*, Malines-Rome, 1928.

La statistique des *Quæstiones*, des *Repetitiones* et des *Consilia* relatifs à l'usure montre la place importante du sujet dans les préoccupations des canonistes. Pour nous en tenir à deux des recueils les plus célèbres, seize des 303 *consilia* de Frédéric de Sienne et dix-huit des 443 *consilia* de Pierre d'Ancharano s'y rapportent. On trouve réponse à des difficultés précises, avec une grande abondance de citations, dans les *Consilia* de Paul de Castro, de Zabarella, de Tartagnus; les *Quæstiones* de Jean André et de *Panormitanus* (*Selectæ quæstiones...*, Cologne, 1570); les *Repetitiones* de Johannes Calderini, d'Antoine de Burgos (*Repetitiones in iure canonico*, Venise, 1587). Toute cette littérature a été jusqu'à ce jour, presque entièrement négligée par les historiens de l'usure. Le *Repertorium* de Johannes Bertachinus de Fermo († 1497), table de la littérature canonique du Moyen Age, et dont nous utilisons l'édition de Venise, 1577, nous dispensera de multiplier les références dont lui-même est rempli, concernant les disputes d'école.

Sur les lois et sur la leçon des grands canonistes, on consultera, outre l'ouvrage déjà cité de K. Lessel, G. Salvioli, *La dottrina dell' usura secondo i canonisti e i civilisti italiani dei secoli XIII e XIV*, dans *Studi Fadda*, t. II, 1906, p. 259-278, et l'excellent article de Mac Laughlin, *The Teaching of the canonists on Usury*, dans *Mediæval Studies*, 1939, t. I, p. 81-147. (Un second article, sur les sanctions, a dû paraître au cours de la guerre.)

c) Jurisprudence. — L'application de la loi est attestée par la correspondance des papes qui fournit un bon nombre de solutions : voir les Tables (celle de Grégoire IX, que publiera bientôt M. Carolus-Barré, contient une vingtaine de lettres relatives à l'usure); par les trop rares débris des archives d'officialités, cf. J. Petit, *Registre des causes civiles de l'officialité épiscopale de Paris, 1384-1387*, Paris, 1919, préface; par des actes de la pratique (testaments, contrats, etc.) et des mentions dans les chroniques.

2. *Les théologiens.* — Puisque les Écritures sont l'aliment de base de la pensée chrétienne et qu'elles contiennent une série de textes contre l'usure, c'est aux biblistes que l'on sera d'abord enclin à demander la définition des principes. Mais l'usure ne les inspire guère et quand ils s'y arrêtent, leur méthode allégorique nous prive généralement de toute précision juridique. Le Deutéronome, si embarrassant, n'a guère été glosé. De grands théologiens sont muets sur le ps. XIV (par exemple Prévostin, Bibl. nat., ms. *lat. 454*, Pierre de la Palu, Bibl. Maz., ms. *223*), sur le verset même de saint Luc (par exemple Petrus Comestor, Bibl. nat., ms. *lat. 15 269*), ou bien répètent la glose ordinaire sur les Psaumes (ainsi, Godefroid de Bléneau, Bibl. Maz., ms. *180*, fol.153). On ne s'étonnera point qu'Albert le Grand, si attaché à l'exégèse littérale, nous offre meilleure pâture, notamment dans son commentaire de saint Luc. Saint Thomas, dans sa *Glossa continua* (*=Catena aurea)* suivra des habitudes plus archaïques.

La réflexion des théologiens s'exercera principalement sur les *Sentences*. La dist. XXXVII du l. III sera le lieu normal des commentaires, et aussi la dist. XV du l. IV, qui traite de l'aumône et de ses sources impures. Beaucoup d'auteurs négligent un sujet si peu métaphysique (Bonaventure, Richard de Mediavilla) ou se bornent à reproduire leur modèle (Alexandre de Halès). Tout l'essentiel se trouve dans une demi-douzaine d'illustres : Guillaume d'Auxerre, *Summa in IV Libros Sententiarum*, l. III, tr. XXVI, dont l'exposé est neuf, dru et pertinent; Albert le Grand et saint Thomas, Durand de Saint-Pourçain et Pierre de la Palu énoncent sur la dist. XXXVII du l. III la doctrine classique. Les explications de Duns Scot sur la dist. XV du l. IV n'ont pas l'originalité qu'on leur prête. Un résumé excellent de toutes les conclusions est présenté par Gabriel Biel, *In IVum Sententiarum*, dist. XV, q. XI, Brescia, 1574, p. 398-428.

Autres manuels fondamentaux : les œuvres d'Aristote. A peine parue la version de Robert Grosseteste, Albert le Grand la prenait pour base de ses leçons, à Cologne, devant un auditoire où figurait Thomas d'Aquin. Ce premier commentaire est inédit; celui que l'on a publié est postérieur à 1257. Cf. A. Pelzer, dans *Rev. néo-scol.*, t. XXIV, 1922, p. 333-361 et 479-520. Thomas d'Aquin fit son commentaire vers 1266. La *Politique* fut commentée par Albert et par Thomas vers 1268.

Les deux Sommes théologiques de saint Thomas et de saint Antonin de Florence ont eu beaucoup plus d'influence que tous les commentaires. Saint Thomas traite de l'usure à propos de la justice, IIa-IIæ, q. LXXVIII; il établit le caractère illicite de l'usure, exercée à l'occasion du *mutuum*, du côté du prêteur (a. 1) comme de l'emprunteur (a. 4), quelles que soient la nature du supplément versé (a. 2), et les limites du devoir de restituer (a. 3). Saint Antonin place sous le titre de l'avarice cinq chapitres concernant l'usure. En outre, plusieurs chapitres sont consacrés aux *montes*, aux *fraudes*, au *turpe lucrum* et un titre entier à la restitution. *Summæ sacræ theologiæ, juris pontificii et cæsarei Pars secunda*, Venise, Juntas, 1571, tit. I et II. Cf. R. Morçay, *Saint Antonin, archevêque de Florence*, Paris, 1914, p. 366-372; B. Jarrett, *S. Antonino and Mediaeval Economics*, Londres, 1914.

Parmi les ouvrages généraux qui ont fait large place à l'usure, il convient de relever le *Verbum abbreviatum* de Pierre le Chantre, *P. L.*, t. CCV, col. 156-159, et le *Speculum* de Vincent de Beauvais. L'exposé du *Speculum doctrinale*, l. X, c. CII-CXXIV, rassemble les axiomes communément admis vers 1260 et leur assure une large diffusion. Édit. de Douai, 1624, t. II, col. 956-972. Le *Speculum morale* qui a circulé sous le nom de Vincent contient aussi une longue dissertation *De usura*, l. III, dist. XI, pars VII, éd. Douai, t. III, col. 1295-1309. Cf. B.-L. Ullmann, dans *Speculum*, 1933, p. 312-326.

Un des moyens de la lutte contre l'usure était la prédication. Il y aurait à explorer tous les sermonnaires, non pour y découvrir des thèses inédites, mais pour percevoir l'adaptation populaire de la doctrine. Jacques de Vitry et Étienne de Bourbon, au XIIIe siècle, saint Antonin de Florence et saint Bernardin de Sienne, au XVe, donnent à la fois le ton et le modèle. Pour mieux impressionner leurs auditeurs, les prédicateurs contaient souvent des histoires édifiantes qui traduisent en langue vulgaire les préceptes canoniques et moraux. J.-Th. Welter, *L'exemplum dans la littérature religieuse et didactique du Moyen Age*, Paris, 1927, p. 246, 251, 288, 311, 382; *La Tabula exemplorum secundum ordinem alphabeti, recueil d'exempla compilé en France à la fin du XIIIe siècle*, Paris, 1926 : voir la table aux mots *Usure* et *Usuriers*.

Nous puiserons souvent dans la littérature du for interne, représentée par les *Pénitentiels* et par les *Sommes des confesseurs* qui forment une mine, peu exploitée, de problèmes et de textes, depuis le milieu du XIIe jusqu'à la fin du XVe siècle. Cf. J. Dieterle, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 1903, p. 353-374, 520-548; 1905, p. 59-81; A. van Hove, *Prolegomena ad Codicem...*, Rome, 1945, p. 512-517, avec bibliographie; le chapitre final de R. Stintzing, *Geschichte der populären Literatur...*, Leipzig, 1867, reste

fondamental; tenir compte des précisions apportées par A. Teetaert. Pour notre période, la série s'ouvre avec le *Pœnitentiale* de Barthélemy d'Exeter (1150-1170), (éd. Morey, 1937, que nous n'avons pu nous procurer). Un bon ensemble de *quæstiones* a été rassemblé au début du XIIIe siècle par le cardinal Robert de Courçon, dans son Pénitentiel, éd. G. Lefèvre, *Le traité de usura de Robert de Courçon*, dans *Trav. et mém. de l'université de Lille*, t. x, n. 30, Lille, 1902. Les parties du pénitentiel de Robert de Flamesbury traitant *de matrimonio et usuris* ont été éditées par F. Schulte, Giessen, 1868; peu après, paraissait (1215-1226), l'*Innocentiana* de Thomas de Chabham, dont le t. III fait place à l'usure. On ne saurait comparer l'importance de ces essais locaux à celle de la *Summa de pœnitentia* de Raymond de Peñafort, qui consacre un titre à l'usure. L. II, tit. VII, éd. d'Avignon, 1715, p. 325-348. Vers 1250, Guillaume de Rennes écrivait sur cette Somme un *apparatus* et Jean de Fribourg l'amplifiait entre 1280 et 1298 : l'usure y est traitée au l. II, tit. VII, fol. 84-91 de l'éd. donnée fin XVe siècle chez Jean Petit : œuvre peu originale, mais claire, dont les soixante-douze questions sont nourries par Raymond de Peñafort, Bernard de Parme, Hostiensis et, moins copieusement, par saint Thomas, Ulrich de Strasbourg, son maître, qui avait traité de l'usure sous la rubrique : *De illiberalitate*, et même le vieux décrétaliste Geoffroy de Trani. Tous ces auteurs de *Sommes des confesseurs* appartiennent à l'ordre des prêcheurs. L'activité des mineurs est représentée par Monaldino, *Summa de jure tractans*, alphabétique (avant 1274); Jean d'Erfurt, *Summa confessorum* (fin XIIIe s.), méthodique; Astesanus, dont la *Summa*, terminée en 1317, résume l'œuvre des premiers docteurs de l'ordre, jusqu'à Duns Scot, sans négliger les maîtres dominicains et surtout les canonistes. L'usure y est traitée au l. III, tit. XI, fol. 116-127 de l'édition consultée. La plus récente des sommes que nous ayons vues est la *Summa angelica*, composée vers 1486 par Ange de Clavasio et qui, au mot *Usura*, contient cent une questions. Le dernier des grands pénitentiels du Moyen Age est le *Civitatensis*, publié par Wasserschleben, *Bussordnungen*, p. 688-705, et dont le c. LXXX concerne l'usure.

Un sujet si controversé devait susciter, à partir du milieu du XIIIe siècle, de nombreux quodlibets, parmi lesquels nous utiliserons ceux de Pierre de Tarentaise (1264), Gérard d'Abbeville (1266 et 1272), saint Thomas d'Aquin (1270), Henri de Gand (1279 et 1281), Godefroid de Fontaines (1287, 1292, 1293, 1295, 1296), Gilles de Rome (1287), Gervais du Mont-Saint-Éloi (entre 1282 et 1291), Raymond Rigault (entre 1287 et 1295), Durand de Saint-Pourçain (1312). La plupart des questions surgissent dans ces disputes, et spécialement le transfert de propriété et l'emploi des deniers usuraires. Cf. P. Glorieux, *La littérature quodlibétique*, t. I et II, Paris, 1925 et 1935.

Le seul traité théologique à la fois complet et systématique du XIIIe siècle est le *De usuris* de Gilles de Lessines, composé entre 1276 et 1285. Il figure comme *Op.* LXXIII dans l'édition romaine des Œuvres de saint Thomas, maître de Gilles, à qui on l'attribuait jusqu'à ces dernières années. Les problèmes relatifs au péché d'usure, aux masques des rentes et des ventes, à la restitution, sont amplement traités. Cf. E. Hocédez, *La date du De usuris de Gilles de Lessines*, dans *Ephem. theol. Lov.*, t. III, 1926, p. 508-512; M. Grabmann, *Ægidius von Lessines*, dans *Mittelalterliches Geistesleben*, t. II, 1936, p. 521 sq. Nous utiliserons largement cette première synthèse, dont les historiens de l'usure continuent d'ignorer la richesse (gâchée par quelque verbalisme) et même le véritable auteur.

Nous avons, pour la commodité, classé les œuvres par catégories. Cet ordre méthodique ne doit point nous faire oublier la part de chaque auteur. La carrière de tout théologien le mettait aux prises avec les textes concernant l'usure dans maint exercice de son enseignement et de son activité littéraire. Sa doctrine sur ce point fournirait matière à un examen d'ensemble, qui a été fait pour les illustres.

Saint Thomas, qui a traité de l'usure dans ses commentaires d'Aristote, de saint Luc et de Pierre Lombard, dans son *De malo*, q. XIII, a. 4, dans son *Quodlibet* III, a. 19, et surtout dans la *Somme*, est étudié par J. van Roey, *De justo auctario ex contractu crediti*, Louvain, 1903, p. 154-175; A.-M. Knoll, *Der Zins in der Scholastik*, Inspruck, 1933, p. 13-20 (pour qui la scolastique, au Moyen Age, se réduit à Thomas d'Aquin et Antonin de Florence), et dans tous les ouvrages qui traitent de la morale ou de la sociologie thomiste. Saint Bonaventure, qui a commenté saint Luc et le Lombard, a traité de l'usure dans ses *Collationes de decem præceptis* et dans son *Speculum conscientiæ*, est analysé par Orel, *op. cit.*, p. 40-44, et par H.-J.-L. Legowicz, *Essai sur la philosophie sociale du Docteur séraphique*, Fribourg, 1937, p. 261-266. Il serait vain de poursuivre ce filon bibliographique, les docteurs ayant montré peu d'originalité.

3. *Les romanistes.* — Bien que les romanistes n'aient aucune autorité dans le domaine de la théologie, nous leur ferons une place dans nos développements. D'abord, à cause de l'opposition apparente des deux droits, mais aussi parce que le droit romain fournissait aux théologiens comme aux canonistes terminologie et technique. Il nous suffira de consulter les plus représentatifs des commentateurs du *Code* et du *Digeste* : Azo, Accurse, Jacques de Revigny, Cynus, Bartole et Balde. *Quæstiones*, *Repetitiones* et *Consilia* fourniraient quelques compléments.

On trouvera des indications suffisantes sur les opinions des romanistes dans les articles cités de Salvioli et surtout de Mac Laughlin.

Au XVe siècle, nombreux ont été les ouvrages consacrés à l'usure, où se mêlent théologie, droit canon et droit romain : le dogme était formé au XIIIe siècle, la doctrine n'atteignit sa perfection qu'à la fin du Moyen Age et au début des temps modernes. C'est alors que parurent les traités *De usuris*, de Laurent de Rodulphis (1404), dans *Tractatus illustrium tum pontificii tum cæsarei jurisconsultorum*, Venise, 1584, t. VII, fol. 15-50; de Jean de Capistran, *ibid.*, fol. 91-113; d'Ambroise de Vignate (1460), *ibid.*, fol. 50-66, que suit de près Antoine de Rosellis, *ibid.*, fol. 66-71.

Conclusion. — La doctrine de l'usure était donc continûment développée par les maîtres des deux droits et de la théologie. A quelle science appartenait-elle en propre? La disposition ordinaire des romanistes est pleine de révérence à l'égard de l'Église, soit qu'ils admettent la réception par Justinien des principes canoniques, soit qu'ils subordonnent les constitutions aux canons dans les affaires de conscience. Aucun conflit d'école entre les maîtres des deux droits. Entre maîtres des sciences religieuses, le conflit d'attribution est fort discret. Saint Thomas accorde le chapitre aux théologiens, comme partie du droit divin, puisque l'usure va *contra opera fidei*. Certains canonistes, tel Antoine de Butrio, admettent cette prétention, tandis que Pierre d'Ancharano, laissant aux théologiens la défense de la foi, réclame pour les canonistes la part morale du droit divin, qui comprend l'usure. Cf. S. Antonin, *op. cit.*, c. 7, § 4, et Tartagnus, *op. cit.*, l. II, cons. I, n. 10. En fait, le débat est tout théorique. Théologiens, canonistes et romanistes enseignent le chapitre de l'usure au lieu assigné par leur manuel, les moines y mettant un zèle parti-

culier (Endemann, *op. cit.*, I, 24). Pour suivre le mouvement de leurs idées, plusieurs volumes seraient nécessaires qui exploiteraient méthodiquement toutes les sources et la littérature du Moyen Age. Nous ne pouvons ici que classer les problèmes, dégager les principes, choisir les opinions de quelques docteurs, sous trois rubriques : théorie générale, domaine de l'usure, sanctions.

II. Théorie générale. — Les étymologies proposées par les docteurs (par exemple Raymond de Peñafort, *op. cit.*, p. 323) n'éclairent aucune de leurs explications. Quatre séries de problèmes les ont préoccupés : l'analyse du délit, les lieux et les motifs de sa condamnation, la nature du péché, la condition des biens usuraires.

1° *Définitions et caractères.* — Les expressions de saint Ambroise, adoptées par Gratien, dans le *dictum* final de la cause XIV, q. III, déclarent usuraire tout surplus fourni par l'emprunteur au prêteur : *quodcumque sorti accedit.* Chacun de ces mots soulevait des difficultés, qui aboutirent à multiplier les définitions oiseuses, entre lesquelles un Laurent de Rodulphis renonce à choisir, les déclarant toutes acceptables. *Op. cit.*, n. 1. Les discussions concernent l'occasion, l'objet et la forme de l'excédent.

1. *Occasion.* — Occasion normale de cet enrichissement illicite : le prêt de consommation, *mutuum*, qui a pour objet tout ce qui peut être pesé, compté ou mesuré, principalement les denrées périssables et l'argent monnayé. Gilles de Lessines, *op. cit.*, c. II et III. Si le débiteur restitue 110 %, il y a usure simple, *usura* ou *fœnus sortis*, *usura prima* ou *simplex*, si le calcul de l'usure porte aussi sur l'excédent, c'est-à-dire si par la suite, la base est 110 et non point 100, il y a intérêt composé, anatocisme, *usura usurarum*, *usura secunda vel duplex.* Les décrétistes marquent bien que toute affaire n'est point honteuse, *turpe lucrum*, ni toute fraude usuraire; mais tout contrat, toute affaire qui procure un excédent, un gain, non justifié par le travail, s'apparente à l'usure.

En revanche, le prêt d'objets périssables qui a pour fin l'ostentation ou l'ornement est un commodat (gratuit) ou un louage, autorisant une *merces* : cas du père de famille qui emprunte une pile de pièces d'or pour éblouir le jouvenceau dont il voudrait faire un gendre. Les princes trompent souvent leurs hôtes par des ruses diplomatiques de cette sorte. Robert de Courçon, *op. cit.*, p. 15. Huguccio et Laurent, reprenant la terminologie du Digeste, distinguent bien du *mutuum* cette opération, qui n'a point pour but la consommation, mais le décor, *ad pompam et ostentationem;* le gain est alors licite, puisque l'usage, séparé de la propriété de la chose, autorise rétribution. Panormitanus, *in tit. XIX*, *Décrétales*, l. V. Cf. Mac Laughlin, *op. cit.*, p. 143-144. Nous excluons ce cas, dont Hostiensis fait abusivement une exception à l'interdit de l'usure, sous le nom de *Socii pompa.* Véritable ou déguisé, le prêt de consommation est l'occasion normale de l'usure.

2. *Objet.* — Peu importe la nature du supplément : argent, blé, vin, huile, étoffe, toute *superabundantia* est usuraire, même s'il s'agit d'une chose non fongible, qui n'eût pu faire l'objet du *mutuum.* Non seulement la *datio*, mais le *factum :* un meunier qui prête au boulanger, pour obtenir sa clientèle, tire avantage de son prêt, puisqu'il stipule une occasion de gain et une servitude. Guillaume de Rennes, sous R. de Peñafort, *loc. cit.*, § 4. Le professeur qui avance des deniers à ses étudiants afin qu'ils suivent son cours et reçoit d'eux quelque gratification pour ce service est usurier, certains disent : simoniaque. Même la simple bienveillance escomptée du prêteur, et qui procurera des avantages temporels, est une usure.

Il faut en dire autant de la dispense qu'obtiendrait le prêteur, d'une communauté politique *(universitas)*, de payer une collecte déjà ordonnée : le cas soulevait des controverses, que rapporte saint Antonin, *op. cit.*, c. VII, § 5. On trouvera dans les *Sommes* des confesseurs et dans les monographies du XV[e] siècle des exemples variés de ces *munera* entachés d'usure et qui, comme au chapitre de la simonie, peuvent consister en services ou même en louanges.

Peu importe aussi, la quotité du supplément. Rejetant la notion romaine de taxe, de maximum, les témoins patristiques de la cause XIV, q. III, excluent le moindre *munusculum.* Un texte, cependant, les gênait : le IV[e] concile du Latran punissait *graves et immoderatas usuras* [*Judæorum*]. Fallait-il entendre la permission d'un taux modéré? L'expression *usura moderata* avait déjà cours dans la correspondance pontificale et les conciles locaux devaient la populariser. Mac Laughlin, *op. cit.*, p. 99. Indifférente au véritable sens du canon, qui semble autoriser les Juifs à pratiquer un maximum, la doctrine s'attache aux principes généraux. Elle rejette comme arbitraire le raisonnement qui, de la condamnation de la démesure, tirait la permission d'un taux raisonnable. Toute usure est, selon l'opinion commune, immodérée : l'excès ne peut qu'augmenter le délit. Même le taux d'un sesterce constitue une infraction. Voyez les références de Bertachini, *op. cit.*, fol. 322. Mais cette rigueur ne s'applique à la lettre que dans le *mutuum.* Encore s'explique-t-elle par une réaction violente contre l'énormité des taux fixés par les usuriers et qu'une fausse interprétation des *centesimæ usuræ* (100 %) paraissait justifier. Salvioli, *art. cit.*, p. 275 sq. Et la notion d'un *modus* s'introduit dans les distinctions des théologiens pour le cas de nécessité. Durand de Saint-Pourçain, *In III[um] Sent.*, dist. XXXVII, q. IV.

3. *Forme.* — Beaucoup d'auteurs définissent l'usure : *lucrum pacto debitum vel exactum.* Un pacte est-il donc nécessaire? question très débattue dans les gloses, les quodlibets et les *consilia.* Voir par exemple les *Consilia* 19 et 74 de Paul de Castro. La vérité, c'est que cette condition d'un pacte ne vaut qu'au for externe : quiconque a prêté avec la simple *espérance* du gain tombe sous la prohibition évangélique. Au for interne, l'intention de lucre suffit. Saint Augustin parle d'une simple expectative (cause XIV, q. III, c. 1). Urbain III légalise cette interprétation. *Décrétales*, l. V, tit. XIX, c. 10. Ce qui constitue l'usure, c'est la volonté du gain. Guillaume d'Auxerre, *op. cit.*, fol. 244, suivi par Alexandre de Halès, *op. cit.*, fol. 274, met cette vérité en relief dès sa définition : *quid sit usura? Voluntas acquirendi aliquid per mutuum præter sortem.* Le sujet prêtait encore à dispute à la fin du XIII[e] siècle : voir les quodlibets de Godefroid de Fontaines et de Robert d'Arras. Glorieux, *op. cit.*, t. I, p. 162 et 234. Résumant toutes les distinctions du Moyen Age, Ange de Clavasio reconnaît trois moments. L'intention de lucre peut naître avant, pendant ou après le *mutuum.* Si elle est antérieure et s'éteint après réflexion, on la tiendra pour non-avenue; concomitante ou subséquente, elle est irrévocable, donc vicieuse. *Summa angelica*, *loc. cit.*, fol. 291.

L'Église réprime l'usure mentale, la quasi-usure : le contre-don, justifié par le droit romain *(antidora)* et la gratitude, n'est acceptable que s'il a été simplement entrevue, sans inspirer le prêt. Alanus, *in c. X*, *Décrétales*, l. V, tit. XIX; Raymond de Peñafort, *loc. cit.*, § 4; Gilles de Lessines, *op. cit.*, c. VI. Balde résume élégamment, selon sa coutume : ou l'espoir inspire le prêt, et il y a usure, punissable au for interne, ou le prêt inspire l'espoir, et il y a sentiment naturel; en cas de doute, on délibérera avec le confesseur. Cette espérance tardive, saint Antonin la

déclare aussi vicieuse. *Op. cit.*, c. VII, § 1. On trouvera le dernier état de la théorie de la *spes* au XVe siècle dans la q. V de Panormitanus et dans G. Biel, *op. cit.*, p. 400.

Est-ce à dire que l'emprunteur est quitte en remboursant le capital? Certains canonistes le grèvent d'une obligation naturelle *(naturaliter debitor est illi obligatus ad antidora)*, qui ne peut être novée en obligation civile, même limitée au cas de misère éventuelle du prêteur. Les théologiens marqueront que la gratitude n'est pas un devoir juridique, mais un sentiment privé. Saint Thomas, *loc. cit.*, a. 2, ad 2um; Durand de Saint-Pourçain, *loc. cit.*, ad 2um. Ce que l'emprunteur donne spontanément *(gratis dans)* sera la propriété légitime du prêteur. Innocent III, *P. L.*, t. CCXV, col. 766. Mais il y faut une spontanéité complète et dont l'emprunteur ne puisse douter. Saint Antonin, *op. cit.*, c. VI, § 6 et 7.

2° *Lieux et motifs de la condamnation.* — La condamnation de l'usure s'appuie sur l'autorité sacrée, la morale naturelle, l'ordre social, les droits positifs.

1. *Autorité sacrée.* — L'autorité fondamentale est celle des Écritures. Saint Luc fournissait le meilleur texte. Cependant, le Christ ne se borne-t-il pas à *conseiller* l'abstention? Oui, en ce sens qu'il vise une opération qui n'est pas obligatoire : mais il oblige tous les prêteurs à mettre leur espoir en Dieu seul. Saint Thomas, *Sum. theol.*, *loc. cit.*, a. 1, ad 4um. Quant au texte redoutable du Deutéronome, il signifie l'exclusion de peine légale et non de péché mortel, Robert de Courçon, *op. cit.*, p. 7, ou la licence de pressurer l'infidèle, dont la terre appartient aux orthodoxes. Guillaume d'Auxerre, *op. cit.*, fol. 244. Au sens littéral, la permission divine s'explique, comme la liberté de répudiation, par deux nécessités : empêcher l'exploitation des propres congénères, tolérer des imperfections chez des hommes durs comme marbre, qui ne faisaient que préparer la Loi nouvelle. Guillaume d'Auxerre, *loc. cit.* L'étranger n'existant plus dans la chrétienté, où tout homme est notre prochain, notre frère, l'usure est toujours condamnée. Saint Thomas, *ibid.*, a. 1, ad 2um.

2. *Morale naturelle.* — L'emprunteur, au regard des théologiens, est un homme dans le besoin. Ce qu'il demande, c'est un acte de miséricorde; d'où le caractère évident de gratuité. Duns Scot, *In IVum Sent.*, dist. XV, q. II, n. 26. Le prêteur ne peut, tout au plus, réclamer qu'un équivalent. Saint Thomas, *Summa theol.*, *loc. cit.*, a. 1, ad 5um. Si l'emprunteur a promis davantage, la nécessité seule l'y a contraint. *Ibid.*, ad 7um.

La première cause d'injustice est que l'usurier vend ce qui ne lui appartient plus, l'usage de la chose dont il a transféré la propriété. S'agit-il d'un bien consomptible : il a péri par cet usage; d'argent : on a détourné de sa fonction ce pur instrument d'échange. En toute usure, il y a *inadæquatio*. Ainsi est justifiée la différence entre *mutuum* et *locatio*. Le loueur reste propriétaire : il peut donc exiger une somme pour l'usage de son bien. D'autant plus équitablement que le locataire tire profit de la chose, tandis que le *mutuum* aboutit à une consommation immédiate ou au maniement de monnaies. Enfin, la maison louée subira quelque détérioration, le cheval loué supportera quelque fatigue, tandis que l'emprunteur restituera l'exact équivalent. Saint Thomas donne à cet argument sa forme classique : « ...il y a des choses dont l'usage implique consommation : le vin se consomme par son usage, qui est d'être bu, et le froment par le sien qui est d'être mangé. Dans les choses de cet ordre, on ne doit pas supputer à part l'usage de la chose et la chose elle-même; dès que vous en concédez l'usage, c'est par le fait la chose même que vous concédez; par suite, en ces matières, tout prêt implique transfert de propriété. Par conséquent, celui qui voudrait vendre séparément, d'une part, son vin, d'autre part, l'usage de son vin, celui-là vendrait la même chose deux fois, autrement dit vendrait une chose qui n'existe pas, ce qui serait visiblement pécher par injustice. Par la même raison, c'est commettre une injustice, quand on prête du vin ou du froment, que d'exiger double redevance, à savoir la restitution d'une même quantité de la même matière, et d'autre part le prix de l'usage, ou comme on dit une usure. » *Loc. cit.*, a. 1, resp., trad. Blaizot, dans P. Gemähling, *Les grands économistes.* Voyez aussi le *Quodlibet* III, q. VII, a. 19.

La seconde injustice de l'usurier, c'est qu'il exploite deux biens qui ne lui appartiennent point : l'activité de l'emprunteur, seule cause véritable du « rendement » des objets prêtés et le temps, qui n'appartient qu'à Dieu.

Enfin, comment prétendre que l'argent, chose non-frugifère, puisse engendrer un gain? Cette raison qu'avait proposée Aristote, fut invoquée par les théologiens après la traduction de l'*Éthique* et de la *Politique*. Saint Thomas souligne la fonction de la monnaie, instrument d'échange, au moyen duquel on peut bien acquérir d'autres biens, mais par le travail de l'homme. *Sum. theol.*, *loc. cit.*, a. 1, ad 6um et a. 3, ad 3um. Cf. L. van Roey, *La monnaie d'après saint Thomas d'Aquin...*, dans *Rev. néo-scol.*, 1905, p. 27-54 et 207-238. ...*pecunia quantum est de se per seipsam non fructificat, sed fructus venit aliunde*, déclare saint Bonaventure, *In IIIum Sent.*, dist. XXXVII, dub. VII; cf. *Comment. in ev. Luc.*, c. VI, n. 81. L'argument prendra toute sa vigueur sous la plume de Gilles de Lessines, *op. cit.*, c. IV : la monnaie a pour fonction de satisfaire nos besoins, par la multiplication des échanges, et non d'accumuler les trésors, par une génération et une intention contre nature : « ...au lieu de transférer les biens nécessaires à la vie, on accumule avec un esprit avare. » En adoptant peu à peu — car saint Thomas l'avait sur ce point affadi — le finalisme aristotélicien, les scolastiques ne font que décorer une doctrine depuis longtemps fondée sur les Écritures, la loi et la coutume. G. Lefèvre, *op. cit.*, p. III et IV, réduit justement, contre Ch. Jourdain, l'apport aristotélicien à la construction théologique.

A cette triple argumentation, aucune réplique valable. Le dommage du prêteur? Rien n'empêche d'en prévoir dans un pacte la réparation. Saint Thomas, *loc. cit.*, q. LXXVIII, a. 2, ad 1um; Durand de Saint-Pourçain, *In IIIum Sent.*, dist. XXXVII, q. II, ad 1um. Le risque d'insolvabilité de l'emprunteur? Il faudrait alors légitimer, contre Grégoire IX (*Décrétales*, l. V, tit. XIX, c. 19) le *nauticum fœnus*. A la vérité, le risque dont on tiendra compte est celui que court l'emprunteur. S'il perd la chose prêtée, il ne la devra pas moins. C'est même la raison qui détermine Pierre de Tarentaise à déclarer l'usure contre le droit naturel, dans un de ses *quodlibets*, édité par P. Glorieux, *Le quodlibet de P. de Tarentaise*, dans *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, t. IX, 1937, p. 251.

3. *Cadre social.* — L'Église redoute les perturbations de la structure sociale. Trop d'hommes abandonnent leur état pour se faire usuriers. IIIe conc. du Latran, can. 25 = *Décrétales*, l. V, tit. XIX, c. 3. Trop de biens tombent aux mains des Juifs, qui finiront par priver les églises de dîmes et d'oblations. IVe conc. du Latran, can. 67 = *Décrétales*, l. V, tit. XIX, c. 18; IIe conc. de Lyon, can. 26 = *Sexte*, l. V, tit. V, c. 1. Sur ces deux thèmes fournis par les conciles œcuméniques, les canonistes font mille variations. Innocent IV et Hostiensis redoutent la désertion des campagnes

par les laboureurs devenus prêteurs ou bien privés de bétail et d'instruments par des propriétaires qui préféreraient les gains plus considérables et moins incertains de l'usure. Ainsi les pauvres (car les riches se tirent mieux d'affaire) seraient exposés à manquer de pain. Les usuriers forment une classe maudite, prosternée devant le veau d'or. Leurs victimes font une autre classe, aussi dangereusement accroupie dans la misère. L'argument majeur contre l'usure, c'est que le travail constitue la véritable source des richesses. « Que chacun mange le pain qu'il a gagné par son effort, que les amateurs et les oisifs soient bannis », réclame Robert de Courçon, *op. cit.*, p. 35. La seule source de richesse est le travail de l'esprit ou du corps. Il n'y a d'autre justification du gain que l'activité de l'homme. Tel est le principe fondamental de l'économie chrétienne au Moyen Age.

4. *Droits positifs.* — Cependant le droit positif des peuples chrétiens n'autorise-t-il point l'usure? François de Mayronnes remarque : elle est exclue seulement *de jure supernaturali.* Tel n'est point l'avis de tous les théologiens ni de tous les maîtres des deux droits. Les lois romaines autorisant l'usure ne sont-elles pas effacées par la déclaration de Justinien dans l'Authentique *Ut clerici*, qui subordonne les lois aux canons et par sa réception des quatre conciles œcuméniques, dont le *Corpus* contient le can. 17 de Nicée? Raymond de Peñafort, *loc. cit.*, § 10. Si les empereurs chrétiens ont supporté l'usure, c'est pour en limiter les méfaits, par une application de la doctrine du moindre mal *(permissio comparativa).* Guillaume d'Auvergne, *loc. cit.*, fol. 245; pour l'utilité d'un grand nombre, Saint Thomas, *loc. cit.*, a. 1, ad 3um; ou bien pour sanctionner le retard de la restitution. Les romanistes acceptent en général les conclusions des canonistes. Mais il leur arrive aussi de les discuter. Jacques de Revigny présente leurs objections, dans sa *Somme*, fol. 193.

3° *Nature du péché.* — L'usure est un péché. Affirmer le contraire, c'est tomber dans l'hérésie : telle est la déclaration du concile œcuménique de Vienne. *Clémentines*, l. V, tit. v, c. 1 *(Ex gravi).* Le soin que prennent des auteurs personnels comme Balde et Zabarella de définir la portée des propos tenus dans le public au sujet des usuriers prouve assez qu'à la fin du Moyen Age, l'opinion était indulgente ou badine. Clément V voulut la rectifier par la menace de l'Inquisition.

1. *Catégorie.* — L'usure appartient à la catégorie des délits contre les biens. Elle est fille de l'avarice. *Summa angelica*, au mot *Avaritia*, n. 4 : *ipsa furtum, rapinam, usuram... parit.* Gérard d'Abbeville l'associe à la cupidité dans son quodlibet xix, q. viii, ms. *81* de la Bibl. de Dôle, fol. 223-231. Librement prévue, dans un pacte et comme récompense, elle se distingue du *furtum*, qui s'accomplit malgré le propriétaire, par fraude et sans esprit de restitution. Albert le Grand, *In IIIum Sent.*, dist. XXXVII, a. 13. Tous ces caractères la différencient de la rapine et cependant, c'est dans la catégorie des rapines qu'elle est logée par saint Ambroise dont Gratien reproduit les expressions, cause XIV, q. iv, c. 10, et par Pierre Lombard, l. III, dist. XXXVII, c. iv. Mais la glose ordinaire de Jean le Teutonique admet que *rapina*, dans le texte ambrosien, signifie toute usurpation injuste. Et Gilles de Lessines, *op. cit.*, c. iv, montre bien que, à la différence de la rapine, comme du *furtum*, l'usure invoque un certain fondement d'équité et d'utilité qui n'a pas été sans impressionner le législateur séculier.

2. *Gravité.* — La gravité du péché est définie dans l'Ancien Testament et par les Pères. Ézéchiel, xviii, 8 et 13, énumérant les péchés qui tuent l'âme, porte l'usure. Et saint Ambroise déclare : celui qui reçoit l'usure perd la vie, texte rapporté par Gratien. Cause XIV, q. iv, c. 10. Les théologiens n'hésitent donc point à placer l'usure dans la catégorie des péchés mortels, après examen des vingt arguments contraires que relève saint Thomas, au *De malo.* « Sans aucun doute, écrit Albert le Grand, l'usure est un péché mortel et le fut toujours, dans la loi naturelle et dans la loi écrite. » *In IIIum Sent.*, dist. XXXVII, a. 13. Outre l'Écriture et les Pères, la raison indique cette solution, puisque l'usure contredit l'ordre du monde, en détournant de sa fin l'usage des choses. Gilles de Lessines, *op. cit.*, c. iv. Elle blesse la justice naturelle. Saint Thomas, *De malo*, q. xiii, a. 4.

Son caractère aggravant, c'est la continuité. Saint Antonin développe ce grief, *op. cit.*, c. vi, § 3 : il s'agit d'un péché constant, *sine interpolatione.* Guillaume d'Auxerre le tient pour plus grave que l'homicide, *op. cit.*, fol. 244 : *Dare ad usuram et in se et secundum se peccatum est.* L'homicide n'est mauvais que *de se :* la justice le rend parfois légitime. Au contraire, l'usure ne peut jamais être justifiée, pas plus que la haine de Dieu. Astesanus prouve son appartenance à la catégorie du *secundum se* par des raisons tirées de la fonction de l'argent, du *mutuum* et de la propriété. *Loc. cit.*, fol. 117. Dès ce monde, les *exempla* représentent l'usurier comme vivant dans la compagnie des démons, qui protègent sa personne et ses biens. *Tabula*, p. 19, 22, 82, 83.

3. *Exclusion de la dispense.* — Puisque l'usure est interdite par Dieu même, aucune dispense ne saurait être accordée. Une décrétale d'Alexandre III posait le principe, *Décrétales*, l. V, tit. xix, c. 4 *(Super eo).* Bertachini renvoie pour la doctrine à un « excellent Conseil » d'Antonin de Prato. Voyez les principes généraux dans J. Brys, *De dispensatione...*, Bruges, 1925.

4° *Condition des biens usuraires.* — Le versement des deniers usuraires occasionne tout un cycle de difficultés qui eurent grand intérêt pratique, à cause des répercussions économiques des opérations condamnées.

1. *Deniers usuraires.* — Tout de suite, surgit un doute nécessaire : les objets remis à titre d'usure sont-ils la propriété de l'*accipiens?* Ce point a soulevé d'interminables discussions : quodlibets ii, de Jean Peckham (1269), iv et xiii de Godefroid de Fontaines (1287 et 1296), articles entiers des commentaires sur les *Sentences :* par exemple, Albert le Grand, *loc. cit.*, a. 14.

Une réponse négative semble dictée par saint Augustin, dans un texte que recueillit Gratien, cause XIV, q. iv, c. 11 : *Omne quod male possidetur alienum est.* Par assimilation au *furtum*, à la *rapina*, la propriété est exclue par les docteurs franciscains, Alexandre de Halès, Bonaventure, Richard de Mediavilla, Duns Scot, *In IVum Sent.*, l. IV, dist. XV, et par Gilles de Lessines, qui, après longue discussion, conclut que, si l'usure transfère la propriété selon la loi humaine, la loi divine s'y oppose. *Loc. cit.*, c. v. L'obligation de restituer, l'interdiction de disposer signifient que l'emprunteur est demeuré propriétaire. A quoi certains légistes répondent que l'obligation de restituer porte sur l'équivalent, non sur l'objet, qui pourrait même être acquis en toute sécurité par un tiers; que l'emprunteur ayant contracté librement, il doit s'exécuter. Tel est aussi l'avis de plusieurs canonistes et théologiens : Jean le Teutonique, *in c. 10*, c. XIV, q. iv, Geoffroy de Trani, Bernard de Parme et saint Thomas lui-même. Toutefois, certains auteurs font observer que la volonté de trader n'est point dominante chez l'emprunteur : ce qu'il veut principalement, c'est le prêt. Albert le Grand, *loc. cit.*

2. *Gage.* — La discussion rebondissait à l'occasion des gages que s'appropriait l'usurier non payé. Saint Antoine résume les arguments et conclut que le gagiste est propriétaire. *Op. cit.*, c. VIII, § 17. Toutefois, il ne conseille point une opération qui donne lieu à tant de disputes.

3. *Lucre médiat.* — Ceux qui considéraient comme furtifs les objets usuraires devaient envisager tout le destin de ce capital réprouvé. Il pouvait être transformé. Robert de Courçon, *op. cit.*, p. 50-54, affirme que l'on convertissait souvent en monnaie de foire les lingots formés par la fusion de deniers usuraires. La tache originelle subsiste : *Corruptione radicis est corruptum quod unde derivatur.* Plus communément, l'usurier achètera une terre. Nous le savons par maints exemples, et comment les banquiers florentins devinrent de grands propriétaires fonciers. A. Sapori, *I mutui dei mercanti fiorentini del Trecento e l'incremento della proprietà fondiaria*, dans *Rivista del diritto commerciale...*, t. XXVI, 1928, spécialement, p. 236-241. Gervais du Mont-Saint-Éloi se demande si les fruits sont licitement perçus : *Utrum liceat alicui vivere de fructibus provenientibus ex agro empto de pecunia usuraria. Quodlibet*, q. LXXI, Bibl. nat., *lat. 15 350*, fol. 2. Nous retrouverons ce problème au chapitre de la restitution.

4. *Aumônes.* — Pour éviter la réprobation divine ou humaine, les usuriers se montraient généreux. Ils bâtissaient des églises et des ermitages, des hôpitaux et des léproseries, offraient des vitraux, des dortoirs. Robert de Courçon, *op. cit.*, p. 35. Retenant leurs rapines, ils font les libéraux. *Tabula exemplorum*, p. 72. Dans leurs testaments, ils comblent les pauvres, A. Sapori, *L'interesse del danaro...*, *loc. cit.*, p. 161 sq., dotent les filles sans fortune, Doren, *op. cit.*, p. 430. Que valent tant de générosités?

Toute une question du *Décret* de Gratien est consacrée à leurs aumônes (XIV, 5) : elles sont inacceptables. Alexandre III confirme cette doctrine au III[e] concile du Latran, qui refuse les oblations de l'usurier et dans une lettre à l'archevêque de Palerme, *etiam pro redimenda vita captivi. Décrétales*, l. V, tit. XIX, c. 3 *(Quia in omnibus)* et 4 *(Super eo)*. Un des buts de Robert de Courçon est de fustiger les abbés qui acceptent les dons des usuriers. *Op. cit.*, p. 22-32. Cependant, la question n'était point aussi plane que le laisseraient supposer les textes catégoriques du *Corpus*. Nombre de quodlibets le prouvent, où l'on dispute si l'usurier peut, de ses gains, faire l'aumône et surtout si le pauvre peut licitement accepter : Gilles de Rome, quodl. II, q. XXVI; Gervais du Mont-Saint-Éloi, q. XLII; Raymond Rigauld, quodl. VII, q. XVIII. Cf. Glorieux, *op. cit.*, t. I, p. 138, 143; t. II, p. 248.

Conclusion. — Sur les principes généraux, l'accord est parfait entre les docteurs : tout avantage procuré par le prêt d'argent ou de denrées ou même de services est usuraire; toute usure, condamnée par les Écritures, la morale et le droit; toute condamnation, mortelle pour l'âme; enfin, la fortune de l'usurier, résultant du crime, ne peut être convertie en bonnes œuvres.

L'application de cette doctrine à la vie des affaires comportait plus de difficultés que sa définition théologique. Si les principes étaient clairs, il était plus délicat de s'entendre sur le domaine concret : papes et docteurs vont s'y employer pendant plusieurs siècles.

III. Domaine de l'usure. — L'ancien droit se bornait à condamner l'usure. Le droit classique, envisageant toutes les catégories de personnes et d'opérations qui pouvaient susciter l'application des règles, eut à trancher quatre séries de difficultés.

Tout d'abord, tous les hommes sont-ils visés sans distinction d'origine, la loi est-elle universelle quant aux sujets? Quant aux actes, le *domaine* primitif de l'usure est le *mutuum*. Mais la définition très large, *quidquid sorti accedit*, autorisa les papes et les docteurs à tenir pour usuraires de nombreuses opérations considérées comme faites *in fraudem usurarum* et d'autres qui, tout simplement, procuraient un gain. A mesure que l'on élargissait le domaine, il fallait bien multiplier les *exceptions*. Enfin, l'extension des affaires et le mouvement des idées firent déclarer finalement *licite* mainte opération qui avait été contestée.

1° *Généralité de la prohibition.* — Dans une chrétienté homogène et pacifique, aucune place pour l'usure. Mais la doctrine, s'applique-t-elle également aux non-baptisés, aux ennemis, à certains groupes spécialisés par la coutume?

1. *Juifs.* — L'usure était devenue au Moyen Age la profession d'un certain nombre de Juifs, à cause des prohibitions coraniques, aussi bien que des canoniques. Cf. L. Massignon, *art. cité;* bibliographie dans J.-B. Sägmüller, *Lehrbuch des kathol. Kirchenrechts*, 4[e] éd., Fribourg-en-Brisgau, 1925, p. 115-116. Toutefois, ils n'eurent jusqu'aux temps modernes qu'un rôle secondaire dans le développement de la Banque. A. Sayous, *Les Juifs*, dans *Revue économique internationale*, 1932, p. 492 sq.

S'il faut en croire les canonistes, les Juifs se prévalaient de l'Ancien Testament et du texte de saint Ambroise inséré au *Décret*, cause XIV, q. III, c. 12, pour pratiquer l'usure dans la chrétienté qui leur était, selon les expressions de ces autorités anciennes, étrangère ou hostile. Cependant, deux textes formels : une décrétale d'Innocent III, *Décrétales*, l. V, tit. XIX, c. 12 *(Post miserabilem)* et le can. 67 du IV[e] concile du Latran, *ibid.*, c. 18 *(Quanto amplius)* enjoignent aux pouvoirs séculiers de faire rendre gorge aux usuriers juifs.

Ces textes donnèrent lieu à d'abondants commentaires. Et le problème général fut traité dans de nombreux *consilia* parmi lesquels eurent une grande diffusion et influence les quatre *Consilia contra Judæos fœnerantes* d'Alexandre de Nevo, jurisconsulte de Vicence, composés vers 1440, édités à Nurenberg, 1479. L'interdit du IV[e] concile du Latran ne paraît viser que la démesure, mais la doctrine écarte généralement cette interprétation. Raymond de Peñafort, *op. cit.*, § 15, saint Thomas, *Sum. theol.*, *loc. cit.*, a. 1 et les canonistes classiques, commentant le c. *Conquestus*, déclarent coupable de péché mortel le Juif usurier. Les arguments contraires, tirés du Deutéronome, de saint Ambroise et du c. *Quanto* (au mot *immoderatæ*) sont repoussés par Alexandre de Nevo, qui, au premier et au troisième *dubium* de son *Cons. I*, et dans son second Conseil, réfutant la réplique d'Ange de Castro, exclut l'application de la *permissio comparativa*. La meilleure raison est que l'usure appartient à la catégorie du péché *secundum se* (quatrième *dubium* du premier *consilium*), *est peccatum essentialiter*, non point *secundum quid*, comme le voudrait le servite Galganus (*Consilia III* et *IV*).

Comment expliquer la tolérance dont jouissent les Juifs dans tous les pays de la chrétienté? Paul de Castro la fonde, pour l'Italie, sur la coutume et sur les privilèges pontificaux. Pierre d'Ancharano considère que le pape seul peut accorder une telle dispense. La meilleure raison paraît être que, l'usure étant inévitable, mieux vaut laisser les Juifs la pratiquer selon leur loi que les chrétiens contre leur loi, ainsi que l'expose Tartagnus dans le premier *Consilium* de son l. II. La controverse entrait dans le domaine théologique, puisqu'il s'agissait de la responsabilité de l'Église dans le salut des Juifs. Mais les préoccupations étaient surtout d'ordre pratique : assurer la

compétence au moins concurrente de la juridiction ecclésiastique et, sans doute, une certaine liberté à des banquiers utiles ou nécessaires.

2. *Lombards et Caorsins.* — Aucun texte n'exceptait davantage les Lombards, Caorsins et autres tribus voraces, qui, à partir du XIIe siècle, prospéraient dans toutes nos régions actives, jouissant, comme les Juifs, d'une très large tolérance. Bigwood, *op. cit.*, p. 175-318; C. Piton, *Les Lombards en France et à Paris*, 2 vol., Paris, 1892-1893; L. Gauthier, *Les Lombards dans les Deux-Bourgognes*, Paris, 1907; A. Segré, *Storia del commercio*, 2e éd., Turin, 1923, t. I, p. 215 sq.; Hamel, *op. cit.*, p. 66-68 (bibliographie). Bien que les principes fussent universels, il y eut des dispenses, comme celle sous-entendue par l'évêque Henri de Berghes, qui, en 1496, mande à trois curés de Malines, Bruxelles et Hal, d'administrer les sacrements aux Lombards et à leurs familles, sans fixer aucune condition. Laenen, *Usuriers et Lombards dans le Brabant au XVe siècle*, pièce justificative. D'ordinaire, il y avait simple tolérance, avec ruptures intermittentes. Les statuts synodaux ne sont pas plus indulgents pour les Lombards que pour les Juifs. Cf. Martène, *Thesaurus...*, t. IV, col. 908.

3. *Ennemis et infidèles.* — Le texte de saint Ambroise : *ubi jus belli ibi jus usuræ* semblait autoriser le prêt usuraire aux ennemis. Rufin l'applique à la guerre sainte contre les hérétiques et les infidèles qui, par de lourdes charges, seraient incités à la conversion ou empêchés de nuire. Hostiensis en fait une conséquence de l'exposition en proie : ceux dont la vie et les biens sont à la discrétion des chrétiens, comment hésiterait-on à les frapper d'usures? (On sait que la théorie de l'exposition en proie s'est achevée sous Innocent III. Cf. Pissard, *La guerre sainte en pays chrétien*, Paris, 1912.)

Cependant une telle infraction au principe général choquait de bons esprits. Huguccio traduit : *jus usuræ*, droit d'exiger des prix élevés dans toutes les transactions. Et Jean le Teutonique propose une interprétation négative : l'usure est un droit de la vengeance belliqueuse; mais comme un chrétien ne doit nuire à personne, il ne percevra point d'usure. Entre ces diverses interprétations, les canonistes hésitent à choisir. Mac Laughlin, *op. cit.*, p. 137-139. L'hésitation n'est pas moindre chez les théologiens. Selon Ulrich de Strasbourg, saint Ambroise vise non point l'usure mais la récupération des biens pris par l'ennemi. Jean de Fribourg, qui rapporte cette opinion, déclare que l'on admet communément la généralité de l'interdit, qui vise tous les débiteurs et notamment les Juifs. *Summa*, q. LXVII.

4. *Communautés.* — Cités et *universitates* de toute sorte tombent sous la prohibition aussi bien que les particuliers. Les canonistes en avertissent les villes italiennes (Alanus, *in c. 8*, *Décrétales*, l. V, tit. XIX), et insistent (Zabarella) sur la responsabilité des recteurs. Les théologiens discutent la responsabilité des citoyens et des souverains. Voir, par exemple, *Summa astesana*, *loc. cit.*, fol. 124, et le quodlibet de Jean de Naples, cf. Glorieux, *op. cit.*, t. II, p. 169 : « si le prince pèche en accordant licence à une personne de pratiquer sur son territoire le *mutuum* avec usure? » Les conciles de Lyon (1274) et de Vienne (1311) ne laissaient point de doute. Toutefois, la question se posait avec des particularités et nuances qui contrariaient les principes durs. Nous rencontrerons le débat aux chapitres des emprunts et des participations.

5. *Orphelins.* — Dans les villes médiévales, il arrivait que les biens des orphelins mineurs fussent administrés par les échevins, qui servaient un intérêt modique. Espinas, *Les finances de la ville de Douai*, Paris, 1902, p. 309 sq. Les tuteurs étaient également autorisés à gérer moyennant un certain taux. Gilles de Lessines combat cette pratique, *op. cit.*, c. XII. Elle était encore vivante, et discutée à la fin du XVe siècle. Bigwood, *op. cit.*, p. 583.

Conclusion. — Point de personnes exceptées. En fait, il y a des tolérances, dont les justifications ne contribuent point à renforcer le principe de l'interdiction. Considérons les catégories d'actes visés pour prendre la mesure réelle des applications.

2° *Extension du domaine.* — La définition très large des canonistes atteignait nombre d'opérations différentes du *mutuum*, conçues avec ou sans intention de frauder la loi.

1. *Mort-gage.* — La première opération qui fut expressément condamnée par les papes est le mort-gage, prêt garanti par un immeuble dont le bailleur de fonds perçoit les revenus. Cette perception constituait pour lui l'équivalent d'un intérêt : d'où le problème de sa validité. Dès le IXe siècle, le monastère de Redon plaçait ainsi ses capitaux, et ce fut, du Xe au XIIe siècle, un des modes d'exploitation de la fortune mobilière des établissements religieux. En Normandie comme en Flandre, où la question a été spécialement étudiée, l'emprunteur est, en général, un noble ou une abbaye que les transformations économiques ont ruiné. Génestal, *op. cit.*, p. 61 sq.; Hans van Werweke, *Le mort-gage et son rôle économique en Flandre et en Lotharingie*, dans *Revue belge de philologie et d'histoire*, t. VIII, 1929, p. 53-91, spécialement p. 64 sq.

Tout droit perpétuel et frugifère peut être engagé : non seulement des terres, mais encore des églises, des dîmes, des prébendes. L'engagiste jouit de la condition du propriétaire et quand un terme est fixé, c'est toujours à son profit. En attendant qu'il lui plaise de récupérer son capital, il percevra les fruits du gage, dont la valeur est, naturellement, supérieure à la somme prêtée : d'où un revenu de 11 à 24 %, en Flandre. Juridiquement, il ne s'agit point d'un *mutuum* ni d'un gage romain — contrat accessoire et qui ne confère que la possession sans les fruits — il s'agit d'un acte *sui generis*, le *vadium*, l'engagement immobilier. Peltier, *Du gage immobilier dans le très ancien droit français*, Paris, 1893. Mais l'Église ne considère que le résultat de l'opération.

Il est clair, en effet, que, s'il ne fut point inventé pour tourner la prohibition de l'usure, le mort-gage procure les avantages d'un pacte d'intérêts solidement garanti. Cependant, le premier scrupule qu'il ait publiquement fait naître (si l'on met à part un mot d'Étienne de Muret, *Liber sententiarum*, c. LX, dans *P. L.*, t. CCIV, col. 1111) ne semble pas antérieur au pontificat d'Alexandre III. C'est alors que commence la série des condamnations légales. Le concile de Tours (1163), présidé par le pape, ordonne aux clercs, sous peine de perdre leur office, d'imputer les fruits du gage sur le capital qu'ils ont prêté, à l'heure du remboursement. *Décrétales*, l. V, tit. XIX, c. 1 *(Plures)*. Cette mesure est étendue aux laïques dans cinq lettres d'Alexandre III, dont trois figurent aux *Décrétales de Grégoire IX* (l. II, tit. XXIV, c. 7; l. III, tit. XXI, c. 6; l. V, tit. XIX, c. 2). Ce qui aboutit à transformer le mort-gage en vif-gage. Désormais, le prêteur ne pourra exiger que les dépenses conservatoires et celles qu'il a faites pour cueillir les fruits. Au-delà de ces déductions licites commence la *fraus usurarum*, que condamne la glose ordinaire *in c. 11*, dist. XLVII. Cf. Mac Laughlin, *op. cit.*, p. 113-115.

L'effet de ces décrétales fut plus ou moins prompt, selon les pays. Au XIVe siècle, presque partout le mort-gage disparaît, sous la pression de l'Église et est remplacé par de nouvelles modes, comme celle des rentes, que nous étudierons bientôt. Il ne subsiste que dans de

rares pays, comme le Béarn, où la législation séculière autorise d'ailleurs le prêt à intérêt. P. Luc, *Vie rurale et pratique juridique en Béarn aux* XIVe *et* XVe *siècles*, Toulouse, 1943, p. 197-208.

2. *Vente à crédit ou à terme.* — C'est encore Alexandre III qui condamna la vente à crédit avec augment. Des Gênois, achetant des denrées qui valent cinq livres, promettent d'en verser six, à une date convenue. Le pape les tient pour pécheurs si le bénéfice est assuré. *Décrétales*, l. V, tit. XIX, c. 6 *(In civitate)*. Les canonistes expliquent : la livre promise en surplus est une usure de 20 %. Urbain III veut que le confesseur incite les coupables à restitution, *Décrétales, ibid.*, c. 10 *(Consuluit nos)*. Robert de Courçon s'emporte avec grande sévérité contre les religieux et les marchands qu'il accuse de pratiquer couramment et avec des gains prodigieux ce genre d'affaires. *Op. cit.*, p. 57-59. Il laisse entrevoir l'opération inverse, à savoir le paiement actuel de marchandises qui seront livrées en un temps où l'acheteur espère une plus-value : Grégoire IX décide qu'il y a usure si la plus-value est assurée. *Décrétales, ibid.*, c. 19 *(Naviganti)*.

Les conciles du XIIIe siècle rangent parmi les usures ces opérations que papes et canonistes traitent avec nuances et se référant surtout au for interne. Mac Laughlin, *op. cit.*, p. 117-120. Saint Thomas les condamne : « Celui qui prétend vendre sa chose au-dessus du juste prix, parce qu'il consent à attendre pour le paiement le gré de l'acheteur, commet une usure manifeste, car cette attente du paiement est une sorte de prêt. D'où il suit que tout ce qu'on exige pour cette attente au-dessus du juste prix est comme le prix du prêt et tombe sous le coup de l'usure. De même l'acheteur qui prétendrait acheter au-dessous du juste prix, parce qu'il s'engage à payer avant que la marchandise ne puisse lui être livrée, prête à usure. En effet, même ce paiement anticipé est une sorte de prêt, et tout ce qu'on soustrait du juste prix n'est en quelque sorte que le prix du prêt. Mais si le vendeur, pour être payé plus tôt, consent à rabattre quelque chose du juste prix, il n'y a pas péché d'usure. » *Loc. cit.*, a. 2, ad 7um, trad. Blaizot.

Ce problème de la vente à crédit tient une grande place dans les œuvres des théologiens. Il a été plusieurs fois abordé au cours des disputes quodlibétiques : ainsi Jean de Naples discute le cas du vigneron qui, au moment de la vendange, fixe le prix de son vin au cours des mois où les celliers seront vides. Glorieux, *op. cit.*, t. II, p. 172. Les plus pratiques des applications sont celles de l'industrie urbaine : l'achat des matières textiles et la livraison des draps ou des vêtements soulevaient des difficultés de détermination du juste prix et de paiement, des tensions entre artisans et capitalistes, que les interdits canoniques ont dramatisées, tout en stimulant la recherche de solutions opportunes. Cf. A. Doren, *op. cit.*, p. 434-436, et l'exemple concret donné par le même auteur dans ses études sur l'*Arte della lana*.

3. *Vente simulée.* — Il est possible que la prohibition du mort-gage ait suscité la simulation de vente. Un diocésain de Polignano, ayant besoin d'argent, feignit de vendre des maisons et des oliveraies à un capitaliste, qui promit de restituer au bout d'un délai de sept à neuf ans, moyennant une somme à peine égale à la moitié du juste prix. Le pape Innocent III, consulté, reconnut dans ce pseudo-réméré, une fraude à la loi : il sous-entendait un emprunt garanti par un gage, récompensé par des intérêts et par les fruits, soit une combinaison d'usure et de mort-gage. *Décrétales*, l. III, tit. XVII, c. 5 *(Ad nostram noveris)*. Une autre décrétale du même pape relève les raisons de présumer l'usure : stipulation d'un excédent, estimation des fruits, antécédents du vendeur. *Décrétales*, l. III, tit. XXI, c. 4 *(Illo vos)*.

L'insistance des conciles, les discussions des docteurs, les formules de procédure donnent à penser que la pratique des ventes simulées survécut à toutes les réprobations. Mac Laughlin, *op. cit.*, p. 115-117. Elle fit l'objet, dans la seconde moitié du XVe siècle, d'un traité de Barthélémy Cæpolla, *De contractibus simulatis*, dans *Tractatus universi juris*, t. VII, fol. 2-15, et de la méfiance obstinée d'un jurisconsulte réputé, à l'égard des réméré et des pactes commissoires. Cf. P. Ourliac, *Droit romain et pratique méridionale au* XVe *siècle. Étienne Bertrand*, Paris, 1937, p. 183-187.

4. *Prêt maritime.* — Le droit romain avait permis au prêteur qui accepte les risques du transport maritime des deniers prêtés la perception d'une forte usure. Tel était encore le principe dans les villes méditerranéennes au XIIe siècle. Goldschmidt, *Handbuch des Handelsrechts*, Stuttgart, 1891, p. 347-352. Les notaires gênois désignent ce contrat comme un *mutuum*. En réalité, il s'agit de trois types spéciaux de prêt, généralement conçus *in fraudem usurarum*. Calvin B. Hoover, *The See Loan in Genoa in the twelfth Century*, dans *Quarterly journal of Economics*, t. XL, 1925-1926, p. 495-529.

Dans une décrétale célèbre, Grégoire IX condamne ces opérations, qu'il s'agisse de transport maritime ou terrestre. *Décrétales*, l. V, tit. XIX, c. 19 *(Naviganti)*. Le texte est certainement authentique. G.-G. Coulton, *An Episode in Canon Law.*, dans *History*, 1931, p. 67-76. Les commentateurs ont eu beaucoup de peine à l'expliquer. Mac Laughlin, *op. cit.*, p. 103-104; L.-A. Senigallia, *Il prestito a cambio marittimo medioevale*, dans *Atti del Convegno...*, 1934, p. 192 sq. La seule explication valable nous paraît être celle de la glose ordinaire : le pape interprète rigoureusement le principe que toute *superabundantia* — même fondée sur le risque — est usuraire.

5. *Mohatra.* — Au XIVe siècle, apparaît en Italie la pratique de la vente à terme avec revente *immédiate* pour un prix moindre : la différence constitue l'usure. C'est le *contractus mohatræ*, d'origine arabe, que l'on appelle aussi *scrocco, barocco, retrangolo, ciavanza, rompicollo*. E. Bussi, *Contractus mohatræ*, dans *Rivista di storia del diritto italiano*, t. V, 1932, p. 492-519. Il donnait lieu à critique, mais la condamnation pontificale ne devait pas se produire au cours de notre période.

6. *Société sans risques.* — Dans une société où l'un apporte le capital, l'autre son travail, les gains ne peuvent être réservés au seul bailleur de fonds. Y a-t-il encore usure, dans une telle société, quand les profits sont partagés, mais le capitaliste exonéré de risques? Hostiensis, suivant la leçon d'Albéric, le nie, cette exonération, étant *præter naturam societatis*. Goffredus avait soutenu l'avis contraire et Panormitanus le suit : le principe de fraternité, qui informe la société, exige égalité des risques, toute stipulation divergente est *contra naturam*. Mac Laughlin, *op. cit.*, p. 104-105. Voyez les controverses relatives à la société dans Ambroise de Vignate, *op. cit.*, n. 162 sq.

7. *Change sec.* — Le *cambium*, nécessaire pour le règlement international, intercitadin, sert en bien des cas à masquer l'usure. De véritables contrats de *mutuum* se forment, sous le prétexte d'un change, de véritables usures sont prélevées : canonistes et théologiens s'accordent généralement à condamner cette fraude. U. Nicolini, *Studi storici sul paghero cambiario*, Milan, 1936, p. 56-59. Saint Antonin, *op. cit.*, c. VI, § 2 : « Des changeurs font des changes que l'on appelle *cambia sicca, ad libras grossorum, per Venetos*. Mais il s'agit d'un *mutuum*, avec intention fondamen-

tale de lucre, donc usure, bien que l'on dise : change. » Références nombreuses dans Bertachini, *op. cit.*, au mot : *Cambium*.

Conclusion. — Ainsi, l'alllux et le besoin des richesses mobilières multipliaient les occasions de prêts et d'usures. Une application rigoureuse de la notion de *superabundantia* excluait toutes opérations profitables, qu'elles fussent ou non frauduleuses. Mais une saine intelligence des intérêts de l'Église et de la société civile conseillèrent, nous l'allons voir, des atténuations nombreuses.

3° *Exceptions.* — Canonistes et théologiens groupent parfois les cas où le prêteur peut recevoir un surplus. Hostiensis les aligne en cinq vers : mais des douze opérations qu'il énumère, bien peu sont de véritables exceptions aux interdits usuraires, et il n'y comprend point le cas de nécessité, que nous placerons en tête d'une liste qui se bornera, par la suite, à certains cas intéressant l'Église (gages ecclésiastiques, fidéjusseurs de clercs) ou la famille (dot, orphelins).

1. *Cas de nécessité.* — C'est une question très débattue que celle des fins justificatives de l'usure.

L'excuse d'urgente nécessité est admise par Robert de Courçon, *op. cit.*, p. 55. Selon Hostiensis, la nécessité, qui rend toutes choses communes, atténue la faute : *qui intendit... tantum necessitati suæ providere... videtur quod non peccel... sed non propter hoc excusalur a toto. Lectura, in c. 3, Décrétales*, l. V, tit. XIX. Il se trouve même au XIV[e] siècle, selon Bohic, des laxistes qui justifient l'emprunt à intérêt par la seule utilité économique. Une œuvre excellente, comme serait de nourrir des affamés, de bâtir une église, autorise-t-elle à emprunter usurairement? Robert de Courçon met hors de cause l'emprunteur, *op. cit.*, p. 18. Innocent IV consacre à ce doute une fine dissertation, *in c. 4, Décrétales*, l. V, tit. XIX. Réponse affirmative si l'usurier est en plein exercice et place n'importe où son argent : on le priera de le prêter gratis. S'il refuse, mieux vaut, après tout, qu'il l'affecte au salut public. Était-il, au contraire, en voie de repentir, on évitera de l'enfoncer dans son crime. Saint Thomas exonère de faute celui qui emprunte à usure pour subvenir à ses besoins ou à ceux d'autrui. *Sum. theol., loc. cit.*, a. 4, resp. : « Induire un homme au péché n'est en aucune façon permis : quant à tourner au bien le péché d'autrui, voilà qui est licite, car Dieu, lui aussi, utilise tous péchés à bonne fin... D'aucune façon, il n'est permis d'induire un homme à des prêts usuraires, mais il est permis d'emprunter à un usurier professionnel en vue d'un bien comme de pourvoir à une nécessité personnelle ou altruiste. De même que la victime des larrons peut leur dévoiler sa bourse, les incitant au vol, pour éviter l'homicide. » La décrétale *Super eo*, l. V, tit. XIX, c. 4, généralement comprise avec rigueur, comme excluant les plus nobles motifs d'usure, laissait la porte ouverte à l'emprunteur, pour qui les théologiens faisaient jouer la théorie du moindre mal. Le cas de nécessité devait autoriser les emprunts de l'Église elle-même et, par un exemple éclatant, porter un coup au principe de l'interdit. Bien que les textes cachent souvent la promesse d'usure, nous avons assez de preuves de la contrainte où furent les papes, les évêques, les monastères de recourir aux offices des prêteurs d'argent.

2. *Gages ecclésiastiques.* — En prohibant le mortgage, Alexandre III exceptait le cas où l'opération remettrait aux mains de l'Église un bénéfice détenu jusqu'alors par un laïque. *Décrétales.*, l. V, tit. XIX, c. 1 *(Plures clericorum)*. Le créancier garde le revenu du gage non par esprit de lucre, mais pour faire rentrer dans le patrimoine sacré un bien qui, lui étant affecté par nature, en fut détourné contre le droit. La doctrine tendit à généraliser le principe, étendant à tout droit récupéré comme gage par l'Église et même par un laïque le privilège du canon. Alexandre III en avait fait application expresse aux terres et aux dîmes inféodées des monastères. *Décrétales*, l. V, tit. XIX, c. 8 *(Conquestus est)* et Jaffé, *Regesta*, n. 11 118 (a. 1164-1165); Innocent III, à un fief revenu aux mains de l'évêque de Saint-Jean-de-Maurienne, *ibid.*, l. III, tit. XX, c. 1 *(Insinuatione)*, en déliant le vassal de tout service. Canonistes et théologiens ont d'abord souligné le caractère favorable à l'Église de cette solution. Puis, avec Hostiensis, ils ont été enclins à l'étendre aux laïques : le suzerain qui reçoit en gage son fief réunit le domaine utile au domaine direct et, par conséquent, perçoit les revenus de son bien fortuitement remembré. Mac Laughlin, *op. cit.*, p. 126-130.

3. *Fidéjusseurs.* — L'évêque d'Ely et l'archevêque de Cantorbéry eurent l'occasion d'interroger le pape Lucius III sur les droits de fidéjusseurs qui ont dû verser à des banquiers bolonais la somme prêtée aux clercs qu'ils cautionnent, et supporter quelques débours supplémentaires, appelés *damna*, *debitum augmentatum*, *accessiones*, et qui sont évidemment des usures : si les faits sont vérifiés, la cour épiscopale ordonnera le remboursement intégral. *Décrétales*, l. III, tit. XXII, c. 2 *(Pervenit)* et c. 3 *(Constitutus)*. Les canonistes remarquent : il n'y a point *lucrum*, mais *interesse*, *vitatio damni*. En versant, outre le capital, des usures — le mot est sous la plume d'Innocent IV — le débiteur ne fait qu'indemniser sa caution. Pourquoi celle-ci a-t-elle payé l'usure, au lieu d'opposer l'exception? Geoffroy de Trani suppose qu'elle tenait un serment. Mac Laughlin, *op. cit.*, p. 130-131.

4. *Dot.* — Quand un père de famille, voulant doter sa fille et ne disposant point du fonds prévu, remet en gage un bien frugifère, les fruits seront la propriété du gendre et il n'aura point à les imputer sur le capital, au jour du versement. Telle est la décision d'Innocent III, qu'il justifie par le but même de la dot : soutenir les charges du ménage. *Décrétales*, l. V, tit. XIX, c. 16 *(Salubriter)*. En attendant qu'elle soit constituée, le gage la remplace et il est donc normal qu'il en assume la fonction. Hostiensis ajoute que l'intégrité de la dot est ainsi sauve, conformément à l'utilité publique, et que le mari serait lésé par l'ajournement du revenu. Innocent IV considère qu'il y a *interesse*, simple compensation du dommage causé par le délai. De nombreuses questions se posaient, au cas de décès d'un des époux avant le règlement de la dot. Mac Laughlin, *op. cit.*, p. 131-134.

5. *Biens de protégés.* — La doctrine se montrait libérale envers la femme et l'orphelin, permettant à la première de faire fructifier en certains cas sa dot, même par un dépôt bancaire, voir les commentaires du c. *Per vestras*, *Décrétales*, l. IV, tit. XX, c. 7. Elle admettait aussi que l'orphelin pût recevoir récompense de ses emprunteurs, Gilles de Lessines, *op. cit.*, c. XII, et indemnité proportionnelle de son tuteur négligent dans le placement des deniers.

Conclusion. — Au sens propre du mot, il n'y a point d'exception avouée à l'interdit de *superabundantia*. Moindre mal, retour légitime, débours, subrogation, la doctrine fournit les justifications qui semblent respecter le principe fondamental, tout en permettant des anomalies. Il fallut pousser plus loin le libéralisme, autoriser mainte opération d'allure équivoque, sous la pression des besoins économiques ou politiques.

4° *Opérations licites.* — Beaucoup d'opérations donnèrent lieu à des doutes, parce qu'elles procuraient des gains, sans effort du capitaliste : elles rétribuaient ou semblaient rétribuer la simple avance de fonds. Examinons ces cas litigieux, qui furent peu à peu éliminés du domaine présumé de l'usure.

1. *Société.* — La société normale, dans laquelle chaque associé supporte sa part de responsabilité et reçoit une part de bénéfices est à l'abri de tout soupçon d'usure. Peu importe que l'un fournisse son travail et l'autre son argent : la glose, *in c. 3*, cause. XIV, q. III, laisse entrevoir qu'il y a eu des objections; mais elles sont résolues dès la fin du XIIe siècle. Les canonistes s'en occupent rarement; les Sommes des confesseurs, pour condamner les sociétés léonines. Mais le contrat même de société est aussi légitime que le pur *mutuum* et il autorise des gains. « Celui qui confie son argent à un marchand ou à un artisan, pour former avec lui une sorte d'association, ne transfère point à cet homme la libre disposition de son argent, il la garde pour lui, si bien que c'est *aux risques du propriétaire* que le marchand fait son commerce ou l'artisan son ouvrage, et que, par suite, le propriétaire peut licitement réclamer, comme venant de son bien, une partie du profit réalisé. » S. Thomas, *Sum. theol.*, *loc. cit.*, ad 5um. Cf. Endemann, *op. cit.*, t. I, p. 343-420. D'immenses perspectives étaient ouvertes à la spéculation par le développement de la commende et de la société en nom collectif, issue de la communauté familiale. (Cf. les travaux de Sayous, de Sapori.)

2. *Pacte commissoire.* — Beaucoup de ventes sont accompagnées d'un pacte selon lequel le non-paiement du prix dans le délai fixé autorise le vendeur à obtenir la résolution. Les fruits qu'il aura perçus resteront sa propriété, pourvu que l'opération n'ait pas été faite *in fraudem usurarum* (vente simulée). Hostiensis, *Summa*, tit. de *usuris*, n. 8. Cf. Mac Laughlin, *op. cit.*, p. 143 et, sur la technique, Wieacker, *Lex commissoria*, 1932.

3. *Pœna.* — L'usage de stipuler le paiement d'une certaine somme *(pœna)*, au cas de non-remboursement, à l'échéance, du capital prêté, était courant au XIIe siècle. La doctrine validait cette clause, si elle avait pour objet véritable d'inciter le débiteur à s'exécuter. Robert de Courçon, *op. cit.*, p. 15. Au cas contraire, c'est-à-dire si elle devait seulement procurer au prêteur l'équivalent de l'usure, on la considérait comme fraude usuraire (Bernard de Pavie), comme usure palliée, le véritable but étant non point l'observation du délai, mais le gain, *non... ut solvatur citius, sed ut solvatur amplius.* Puisque l'intention relève du for interne, la grande difficulté est d'établir des prescriptions pour le for externe. Comment savoir si le créancier a en vue le profit usuraire ou d'exercer une pression sur le débiteur? Raymond de Peñafort propose deux critères distinctifs : la profession usuraire du créancier, la fixation d'une *pœna* proportionnelle au temps, *si per singulos menses vel annos dicatur committi.* La meilleure explication était fournie par un texte du *Digeste*, d'après lequel un débiteur *in mora* peut être condamné à payer une somme calculée selon l'*intérêt* qu'avait le créancier à toucher le capital au jour dit, *quod socii intersit moram eum non adhibuisse. Digeste*, XVII, II, 60, pr. De telle sorte que la *pœna*, au lieu de représenter une menace ou une fraude, représente la réparation exacte d'un dommage subi. Telle est l'idée d'Huguccio, que Laurentius exprimera plus clairement. Bernard de Parme et Guillaume de Rennes admettent que la *pœna* peut dépasser le dommage si elle a été fixée pour contraindre le débiteur *loco contumaciæ.* Mais Hostiensis se méfie d'une fraude usuraire et accorde au juge le pouvoir de réduire.

Voir Fliniaux, *L'évolution du concept de clause pénale chez les canonistes du Moyen Age*, dans *Mélanges Paul Fournier*, Paris, 1929, p. 233-247.

4. *Change manuel ou tiré.* — Le commerce des foires et la fiscalité pontificale ont posé des problèmes de transport d'argent qui ont été résolus par le contrat de change : le débiteur s'adresse à un banquier ou à un changeur qui, sur place, convertira les espèces, par exemple des florins en marcs (change manuel) ou bien procède par lettres de paiement, par traites (change tiré), ce qui comporte l'inévitable différence des cours, le florin valant plus à Florence qu'à Rome. Dans tous les cas, le changeur réalisera un profit : peut-on dire une usure? Canonistes, romanistes, théologiens en discutent, pour aboutir généralement à la négative. Le supplément perçu se justifie par le travail du changeur, les frais d'entreprise, les risques du transport des deniers. Saint Antonin, *op. cit.*, c. VII, § 47 sq. Il s'agit là d'un échange, rendu nécessaire par la diversité des productions et des monnaies locales, et les deux monnaies seront appréciées en tenant compte de leur nature — matière, poids — et de la taxe légale. *Summa astesana*, citée par Endemann, t. I, p. 105. L'usure commence seulement au delà de ces chiffres fixés par le marché, justifiés par la valeur réelle des choses, les frais et la peine du changeur, et aussi par le *periculum* qui, aux yeux de Balde ou de Laurent de Rodulphis joue un certain rôle. Endemann, *ibid.*, p. 136. Gilles de Lessines, *op. cit.*, c. XIII, présente déjà les justifications à côté des objections. Sur les controverses, cf. Bertachini, au mot *Cambium.*

5. *Rentes constituées.* — Quand une personne a besoin d'une somme d'argent, au lieu de l'emprunter par *mutuum*, elle peut, au XIIIe siècle, l'obtenir en échange d'une rente assise sur un de ses biens-fonds qui en demeure perpétuellement grevé. En revanche, le capitaliste ne peut exiger remboursement : il peut seulement négocier son titre. Cette opération fut très fréquente dans toutes les régions coutumières et surtout dans les villes. P. Petot, *La constitution de rente aux XIIe et XIIIe siècles dans les pays coutumiers*, extrait des *Publications de l'université de Dijon*, fasc. 1, 1928; J. Combes, *La constitution de rente à Montpellier au commencement du XVe siècle*, dans *Annales de l'université de Montpellier...*, 1944, p. 216-223. Ne sommes-nous pas en présence d'une usure? Innocent IV avait répondu négativement, dans son commentaire de *Décrétales*, l. V, tit. XIX, c. 6, pourvu que la rente n'excédât point le revenu normal d'une terre de valeur égale à la somme versée. Sans doute, la rente finira par dépasser le capital, mais c'est le sort de toute vente de procurer à la longue des revenus supérieurs au prix payé. Et nous sommes ici en présence d'une vente. Non point d'une vente du temps.

La controverse fut allumée par Henri de Gand et elle s'amplifia dans les *Sommes de confesseurs*, les commentaires des canonistes et les monographies. Endemann, *op. cit.*, t. I, p. 109 sq. Elle ne fut définitivement close que par les bulles *Regimini* de Martin V (1425) et de Calixte III (1455), insérées dans les *Extravagantes communes*, l. III, tit. V, c. 1 et 2. Désormais, les rentes constituées sont reconnues licites par des lettres pontificales qui ne font que confirmer, selon leurs propres termes, la coutume universelle des pays germaniques. Étienne Bertrand, lui-même, si plein de méfiance à l'égard des fraudes usuraires, donne son assentiment. Cf. Ourliac, *op. cit.*, p. 187.

6. *Intérêt des emprunts.* — Un problème nouveau et de grande portée apparut avec les emprunts publics. Dès le milieu du XIIe siècle, la République de Gênes avait émis des emprunts forcés. Le système fut généralisé au XIIIe siècle, par les communes italiennes, qui recueillirent les fonds dans un *mons.* L'accroissement de la dette empêcha de rembourser et les gouvernements durent convertir le prêt en rente perpétuelle. Gênes donna l'exemple avec le *mons* San Giorgio. Le 22 février 1345, Florence transformait tous

ses créanciers en rentiers perpétuels à 5 %, munis de titres négociables. Voir J. Hamel, *op. cit.*, p. 80 sq.; pour Gênes, les ouvrages de H. Harisse et de H. Sieveking; pour Florence, ceux de B. Barbadoro; pour Venise, de G. Luzzatto.

Fallait-il considérer cette opération comme usuraire? Question très controversée, qui finit par tourner en querelle d'ordres mendiants. Endemann, *op. cit.*, t. I, p. 454 sq. L'opinion sévère alléguait le caractère illicite de la *superabundantia*, versée annuellement, et qui finirait par dépasser le capital. Pour la négative, on insistait sur le fait qu'il n'y a point *mutuum*, mais contribution obligatoire, non-remboursable à la demande du créancier, versée sans espoir cupide. C'est l'État qui a décrété la rente et il a des revenus annuels pour l'acquitter. Le risque est grand de ne point revoir le capital même. Et pourquoi pénaliser l'affectation à un intérêt public de sommes qui eussent pu, librement employées, procurer des gains? L'élément de nécessité, d'organisation unilatérale par les pouvoirs souverains paraît déterminant à la *Summa Pisana*. Un citoyen qui souscrit ou qui vend son titre embarrasse davantage les auteurs : Zabarella le met hors de cause, car il n'y a point vrai *mutuum*, ni vraie liberté. On trouvera un copieux exposé de la dispute dans Laurent de Rodulphis, *op. cit.*, p. 32 sq.; Ambroise de Vignate, *op. cit.*, p. 55; saint Antonin, *op. cit.*, c. 11 (très important) et aussi dans le *Consilium 303* de Frédéric de Sienne.

7. *Monts-de-piété.* — Les masses patrimoniales que constituaient les *montes* profanes servirent d'exemple aux franciscains pour établir le crédit mutuel, d'abord gratuit : le premier mont-de-piété fut fondé en 1462 à Pérouse. H. Scalvanti, *Il Mons Pietatis di Perugia*, Pérouse, 1892. L'institution se répandit promptement dans les Marches, en Toscane, puis dans le Nord de l'Italie. Elle reçut sa forme définitive de Bernardin de Feltre, dont la première fondation fut faite à Mantoue en 1484. R. P. Ludovic de Besse, *Le bienheureux Bernardin de Feltre et son œuvre*, t. II, Paris, 1902. Le principe en était l'appel aux capitaux disponibles de la bourgeoisie, et le versement par l'emprunteur d'un intérêt annuel qui fut d'abord fixé à 10 %. En 1486, Innocent VIII approuvait et recommandait l'établissement; en 1493, le chapitre général de l'ordre franciscain acceptait la nouvelle formule et défendait, à l'avenir, la création de monts gratuits. Une ardente controverse fut ouverte par les défenseurs des maximes rigoureuses, qui se trouvaient être en même temps des religieux non-franciscains. Nicolas Barian, ermite de Saint-Augustin, publia en 1496 un pamphlet : *De monte impietatis*, où il exposait la doctrine traditionnelle du *mutuum*. A quoi Bernardin de Busti répondit par un *Defensorium* achevé en 1497, où il analyse en deux contrats successifs l'opération du mont-de-piété : un prêt sur gages, consenti par l'établissement, puis un louage de services entre employés et emprunteur. Ce dernier contrat est onéreux. La voie était ouverte à la pratique des intérêts et à la justification casuistique. Frais généraux, usage bienfaisant, responsabilité du gage : autant d'arguments qui pouvaient servir à d'autres qu'aux frères mineurs, et dont ceux-ci reconnaissaient, d'ailleurs, la valeur générale. L'Église universelle devait, dans deux conciles œcuméniques, approuver leur œuvre et, par le fait même, la légitimité de certains intérêts.

Tout l'essentiel de cette histoire se trouve dans Holzapfel, *Die Anfänge der Montes Pietatis (1462-1515)*, Munich, 1903, et M. Weber, *Les origines des monts-de-piété*, thèse soutenue à la Faculté de droit de Strasbourg en 1920.

5° *Conclusion : principes généraux de la doctrine classique.* — Est-il possible de reconnaître dans cette succession de cas les principes généraux du supplément licite? Les auteurs ne s'en sont point préoccupés, au Moyen Age. Nous pouvons, cependant, les identifier.

1. *Damnum emergens.* — Le prêteur a-t-il subi un dommage, il a droit à réparation complète. Ainsi le retard du remboursement justifie l'*interesse*, notion fondamentale qu'invoqueront également les fondateurs des monts-de-piété.

2. *Lucrum cessans.* — En prêtant, le capitaliste s'est privé peut-être d'un placement avantageux. Les Romains et les romanistes associaient étroitement cette notion à celle du dommage; voir les textes de Justinien et un fragment de Cinus dans Mac Laughlin, *op. cit.*, p. 146. Les canonistes ont beaucoup hésité : cependant, la décrétale d'Alexandre III relative à la vente à crédit, *Décrétales*, l. V, tit. XIX, c. 6, peut être comprise comme une indemnité accordée au vendeur pour le gain probable auquel il aurait renoncé, en vendant à une époque moins favorable, sans percevoir aussitôt le prix. Et la doctrine deux fois romaine a été défendue par Hostiensis et Panormitanus.

3. *Stipendium laboris.* — Recevoir un supplément avec la somme prêtée en *mutuum* peut être licite, quand il s'agit du salaire d'un travail ou d'un service. Durand de Saint-Pourçain donne l'exemple de l'emprunt forcé. *In III*um *Sent.*, dist. XXXVII, q. II. Le change manuel, l'administration des monts-de-piété, d'une façon générale toutes les opérations de banque justifiaient le même titre.

4. *Periculum sortis.* — Le risque d'insolvabilité ou de mauvaise foi de l'emprunteur ne suffit pas à justifier l'usure. Tel est le principe général du *mutuum*, contrat gratuit, et il est affirmé dans un cas extrême, par la décrétale *Naviganti*. Cependant, saint Thomas considère le risque comme un des fondements de l'intérêt, dans la société.

5. *Ratio incertitudinis.* — Quand l'issue d'une opération est incertaine, que l'on ne sait si elle sera finalement coûteuse ou profitable, la doctrine tend à écarter le soupçon d'usure. Nous avons relevé cette attitude en plusieurs décrétales, l. V, tit. XIX, c. 6 et 19; cf. Gilles de Lessines, *op. cit.*, c. VI. Une telle incertitude justifie le prix fort dans la vente à terme : pas d'usure, s'il y a doute et risque *(fortuitum periculum)*. Robert de Courçon, *op. cit.*, p. 61. Gl. ordin. *in c. 9, caus.* XIV, q. IV. L'acquisition de créances litigieuses au-dessous de leur valeur théorique est autorisée pour la même raison : il y a là une véritable vente et l'acheteur risque de ne toucher qu'une part de la somme due. Panormitanus, *in c. 6, Décrétales*, l. V, tit. XIX.

De même, la rente viagère est autorisée par les romanistes, à cause de l'incertitude. Cinus et Baldus, *Corp. juris*, l. IV, tit. XXXII, c. 14. Canonistes et théologiens redoutent, cependant, en de pareils cas, l'espérance usuraire. Geoffroy de Trani, vers 1240, et Henri de Gand, dans ses quodlibets I, II et VIII (1276, 1277, 1285), professent l'hostilité. L'achat d'un bien avec clause de retour au vendeur à l'instant de la mort de l'acheteur est usuraire, selon Raymond de Peñafort et Goffredus, l'acheteur ayant l'espoir d'une vie assez longue pour que la valeur des fruits perçus dépasse le capital versé. Hostiensis, suivi par Archidiaconus, laisse au confesseur le soin de démêler l'intention de l'acheteur. Mac Laughlin, *op. cit.*, p. 121. « Doute et risque ne peuvent effacer l'esprit de lucre, c'est-à-dire excuser l'usure », déclare Gilles de Lessines, *op. cit.*, c. VI. Mais quand il y a incertitude et non point calcul, *ratio dubii sive periculi potest supplere æquitatem justitiæ*, car c'est la nature des choses qui fera la différence du prix et non point la vente du temps. En somme, c'est moins l'idée de risque accepté

que l'idée de doute, d'incertitude sur le profit, excluant toute espérance ferme, qui a légitimé aux yeux des docteurs la prime des opérations à terme. Gabriel Biel justifie bien la *ratio dubii* dans ces opérations : « l'acheteur et le vendeur attendent sur pied d'égalité le profit ou la perte ». *Op. cit.*, p. 404.

IV. Sanctions. — Découvrir les usuriers est un des soucis de la police ecclésiastique. Elle établit les conditions de la notoriété. Elle impose aux témoins synodaux la dénonciation des coupables. Elle utilise à cette fin la confession privée.

Les usuriers manifestes sont spécialement visés par le IIIe concile du Latran, *Décrétales*, l. V, tit. XIX, c. 3 *(Quia in omnibus)* et par le IIe concile œcuménique de Lyon, *Sexte*, l. V, tit. V, c. 2 *(Quanquam usurarii)*. Tout usurier manifeste peut être puni sans accusation, *Décrétales, ibid.*, c. 15 *(Cum in diœcesi)*. Cette qualité résulte, observe Jean André, de la notoriété de droit ou de la notoriété de fait. La première est attachée à une condamnation judiciaire, la seconde offre plus de variétés et donne lieu à plus de discussion : l'exercice public de la profession suffit. La commune renommée, l'aveu extrajudiciaire, la production des livres de comptes ne suffisent point, au gré de nombreux auteurs : mais la réunion de ces preuves ferait pleine foi. Panormitanus, *in c. 3, Décrétales*, l. V. tit. XIX. Références dans Bertachini, *op. cit.*, p. 327. Ajoutez saint Antonin, *op. cit.*, c. 10, pr., Zabarella *Cons.* LXXXI. On trouvera l'exposé et la discussion des avis contradictoires dans Laurent de Rodulphis, *op. cit.*, fol. 30, n. 11-13. La recherche des usuriers est une des nombreuses préoccupations de l'évêque au cours de sa visite. Réginon de Prüm l'avait inscrite dans le programme des évêques germaniques, au Xe siècle, et la tradition persévérait. Nous le savons par les procès-verbaux conservés.

L'administration du sacrement de pénitence permettait d'obtenir des aveux et des révélations. Dans les questionnaires composés pour les confesseurs, l'usure tenait sa place. Robert de Courçon souhaitait que l'on infligeât pour pénitence aux paroissiens « au lieu des jeûnes, aumônes et satisfactions ordinaires, l'obligation d'accuser les usuriers. C'est un devoir de charité, au même titre que la dénonciation des hérétiques ». *Op. cit.*, p. 81.

L'usurier commet à la fois un crime et un péché. Il relève du tribunal de la pénitence en même temps que du tribunal public. Au for interne, la répression est assurée par le confesseur. Au for externe, quel sera le juge compétent? Plusieurs textes, au *Corpus juris canonici*, semblent répondre : le juge ecclésiastique, *Décrétales*, l. V, tit. XIX, c. 3; *Sexte*, l. V, tit. III, c. 2; *Clem.*, l. II, tit. I, 2. Mais la doctrine se divisait, distinguant le fait et le droit, le criminel et le civil. Les grands décrétistes (Huguccio, Laurentius, Archidiaconus) et quelques décrétalistes (Goffredus) renvoient le laïque au juge laïc, le clerc au juge ecclésiastique. Jean André, dans sa glose des *Clémentines* professe la compétence exclusive de l'official, *in c. 2 (Dispendiosam)*, II, 1, et Jean Lemoine en donne la raison : puisqu'il s'agit d'un crime commis principalement contre Dieu, par l'abus des choses créées, la punition appartient à son vicaire. *In Sexto*, l. V, tit. V, c. 1. Panormitanus réserve à l'Église la détermination du délit, suivant, pour le cas où il a été consommé, l'avis des décrétistes. L'opinion commune, selon Bertachini, est que les questions de fait, par exemple le versement des deniers usuraires, relèvent du juge laïc, tandis que les questions de droit, comme les contestations sur la nature usuraire du contrat, appartiendraient au juge ecclésiastique. Plusieurs *consilia* de Frédéric de Sienne (17, 96, etc.) et de Pierre d'Ancharano (179, 234, 236, 306, etc.) abordent les rapports entre les divers fors ecclésiastique et séculier.

En fait, la compétence appartient aux deux justices, elle est mixte. Paul Fournier, *Les officialités au Moyen Age*, Paris, 1880, p. 93. Elle tend, au XIVe siècle, à s'unifier au profit du roi. O. Martin, *L'assemblée de Vincennes...*, Paris, 1909, p. 336. Cependant, au moins dans le Midi, l'official défend son droit jusqu'à la fin du Moyen Age. R. Aubenas, *Recueil de lettres des officialités de Marseille et d'Aix*, 2 vol., Paris, 1937-1938, n. 44, 64, 108, 125, 239, 241, 332. Encore en 1433, l'officialité archidiaconale et l'officialité épiscopale de Paris se disputent la cause d'un usurier. L. Pommeray, *L'officialité archidiaconale de Paris aux XVe-XVIe siècles*, Paris, 1933, p. 59. Le pape, recevait de nombreuses plaintes, qu'il faisait examiner et qu'il dirimait. Voyez les tables des *Regesta*, au mot : *Usura* et, pour la Belgique, Bigwood, *op. cit.*, p. 575 sq.

1° *Sort de l'usurier.* — L'usurier est frappé de châtiments spirituels. On le contraint à restituer. Enfin, il subit des peines temporelles.

1. *Peines spirituelles.* — L'usurier public est excommunié, privé de sépulture s'il meurt dans son péché, et le prêtre qui recevrait des offrandes pour son salut serait suspens. IIIe concile du Latran, can. 25 = *Décrétales*, l. V, tit. XIX, c. 8 *(Quia in omnibus)*. L'excommunication des laïques ne cesse qu'après satisfaction. *Ibid.*, c. 7 *(Prætcrea)*. Elle emporte, selon certains canonistes, comme Abbas antiquus, l'interdiction non seulement de communier mais encore d'entrer à l'église pendant la célébration des mystères. Jean d'Anagni donne les raisons théologiques de cette interprétation rigoureuse, que Panormitanus adopte pour des raisons pratiques. *In c. 3, Décrétales*, l. V, tit. XIX. Privation de sépulture signifie que l'usurier qui meurt avant restitution effective ne sera point inhumé au cimetière ni accompagné par les prêtres. Cf. A. Bernard, *La sépulture en droit canonique du Décret de Gratien au concile de Trente*, Paris, 1933. Le canon 27 du IIe concile de Lyon (1274), *Sexte*, l. V. tit. V, c. 2 *(Quanquam)* précise : même s'il avait ordonné par testament la restitution. Les contrevenants et notamment les moines seront frappés des peines statuées au IIIe concile du Latran contre les usuriers. Clément V précise : excommuniés *ipso facto*. *Clementines*, l. III, tit. VII, c. 1 *(Eos)*. La détermination des personnes visées suscita d'interminables gloses, où le cas de tous ceux qui collaborent à la cérémonie, ébénistes et fossoyeurs, porteurs de la croix, des cierges, du corps, administrateurs du cimetière, et même simples assistants, fut discuté avec minutie. Voyez Jean André et surtout Jean d'Imola, *Super Clementinis, in c. 1*, l. III, tit. VII, et sur les conditions du refus de sépulture à l'usurier, le *Cons.* CLXXIX de Pierre d'Ancharano. Menaces et ordres d'exhumation se lisent dans la correspondance des papes. Cf. *Regesta* de Grégoire IX, n. 1458 et 2728. Le refus des oblations était, selon la majorité des auteurs, une peine propre à l'usurier, non point la peine de tous les pécheurs manifestes. Panormitanus, *in c. 3, Décrétales*, l. V, tit. XIX. Un prêtre qui accepterait de les recevoir pécherait mortellement. Gloses *in c. 1, Décrétales*, l. V, tit. V. Point d'offices ni de prières pour le repos de son âme : connut-il jamais le repos dans son industrie criminelle? Welter, *Tabula...*, p. 5 et 82 : « Ils vendent la lumière du jour et le repos de la nuit; morts, ils ne peuvent avoir ce qu'ils ont vendu. »

Le clerc usurier est exclu des rangs du clergé par le concile de Nicée. En droit classique, il est suspens de son office et de son bénéfice. *Décrétales*, l. V, tit. XIX, c. 7 *(Prætcrea)* et tit. XXXI, c. 11 *(Inter dilectos)*. L'exercice de l'usure rend indigne non seulement d'occuper mais de postuler une fonction ecclésias-

tique. Toutefois, l'évêque peut accorder dispense. Gl. ordin. *in c. Præterea.*

2. *Obligation de restituer.* — Puisque l'objet de l'usure est détenu injustement, la restitution est exigée par le droit naturel et le droit divin. Tous les textes qui prohibent l'usure comme un crime contre la justice et contre les Écritures affirment ou sous-entendent l'obligation de restituer. Gilles de Lessines, *op. cit.*, c. 15. Sur le sens du mot, cf. Laurent de Rodulphis, *op. cit.*, fol. 17, n. 33.

Le problème de la restitution des usures donna lieu à de nombreuses décisions œcuméniques, *Décrétales*, l. V, tit. XIX, c. 5, 11, 12, 13, 14, 17 et 18, et à des explications doctrinales de grande ampleur, dès l'ouvrage de Robert de Courçon. Saint Antonin lui consacre un titre entier de sa *Somme*, IIa pars, tit. II. Les premiers développements sont étudiés par K. Weinzierl, *Die Restitutionslehre der Frühscholastik*, Munich, 1906 (ouvrage que nous n'avons pu consulter). Avec les scolastiques, demandons-nous quels seront le bénéficiaire, l'objet, l'auteur, le mode de la restitution.

a) Bénéficiaire de la restitution. — Si l'on admet que le droit divin, contrairement au droit humain, refuse au prêteur la qualité de propriétaire, c'est Dieu, représenté par l'Église, qu'il faut désigner. Mais l'opinion commune est que l'on doit restituer à l'emprunteur ou à ses héritiers, à moins qu'il n'ait légué son patrimoine à l'Église. Robert de Courçon veut que l'on restitue d'abord aux victimes défuntes pour appliquer les deniers au salut de leurs âmes. *Op. cit.*, p. 45. Les gains de l'usurier seront versés aux pauvres du lieu, quand ils résulteront d'une *usura facti :* cas du meunier qui prête au laboureur pour obtenir sa clientèle; quand on ne peut identifier les victimes ni leurs héritiers, ou les joindre sans grands frais; quand le débiteur néglige de récupérer. Tel est l'enseignement des canonistes. Bertachini, *op. cit.*, fol. 323 et 325.

b) Objet de la restitution. — C'est l'objet même de l'usure ou son équivalent. Non point un multiple, comme dans le *furtum* ou la rapine. Gilles de Lessines, *op. cit.*, c. 19. Si les deniers usuraires ont été convertis en immeubles, aucune difficulté au cas où ces immeubles sont entre les mains de l'usurier : il les vendra, faute d'argent liquide. Innocent III le prescrit : *Possessiones vero, quæ de usuris comparatæ sunt debent vendi, et ipsorum pretia his, a quibus usuræ sunt extortæ, restitui. Décrétales,* l. V, tit. XIX, c. 5 *(Cum tu).* Plus exactement, on restituera la somme extorquée : car c'est elle, non point l'immeuble, qui appartient à l'emprunteur. Saint Thomas, *loc. cit.*, a. 3, ad 2um. L'usurier a pu faire don de ses gains illicites à un tiers qui les garde ou les emploie. Robert de Courçon, impitoyable, voulait la destruction des établissements pieux que déshonore une telle origine : ceux qui ont été consacrés ou qui sont indispensables seront estimés et l'on versera aux victimes l'équivalent des sommes données à l'Église par l'usurier. *Op. cit.*, p. 35-37. Avec plus de sang-froid, Raymond de Peñafort, *op. cit.*, § 12, pèse le pour et le contre : le *Digeste*, l. XLVII, tit. II, 48, 7, déclare non-furtif le prix d'une chose furtive et le droit des décrétales, que les vices personnels sont intransmissibles, *Décrétales.*, l. I, tit. XVII, c. 7. Mais en sens contraire, se prononcent Innocent III, au lieu déjà cité, et même le *Digeste*, l. V, tit. III, 22, car il y a eu subrogation de la chose achetée au prix. Guillaume de Rennes limite cette sévérité au cas d'acquisition gratuite et met hors de cause l'acquéreur à titre onéreux de bonne foi, c'est-à-dire qui ignorait le vice de son vendeur, ou les conditions dans lesquelles il est lui-même devenu propriétaire, ou son insolvabilité.

Le sort et le calcul même des profits tirés des deniers usuraires donnaient lieu à de multiples difficultés, dont témoignent les quodlibets de Richard Knapwell, Eustache Trompette, Pierre d'Angleterre, Pierre de Trabibus. Cf. Glorieux, *op. cit.* Quant aux fruits des objets usuraires, on les restituera avec le principal. Les gains réalisés grâce aux deniers usuraires, par le travail de l'usurier, ne seront pas exigibles de l'emprunteur; mais comme leur source est impure, l'Église en décidera la distribution, selon Gilles de Lessines, *op. cit.*, c. 20.

La restitution est-elle obligatoire au cas d'usure mentale? Robert de Courçon l'affirme, dès lors qu'une part du supplément espéré a été obtenue. *Op. cit.*, p. 55-57. Henri de Gand, *Quodlibet* VI, q. XXVI, et Godefroid de Fontaines, *Quodlibet* X, q. XIX, furent interrogés sur ce point. L'opinion commune est qu'au for de la conscience, l'usurier mental est obligé, à la différence du simoniaque. Bertachini, *op. cit.*, fol. 327. L'usurier, ayant encaissé, peut-il retenir le nécessaire pour subsister? Certains l'y autorisent, à condition qu'il échelonne ses remboursements au fur et à mesure des disponibilités. Robert de Courçon préfère un compromis, c'est-à-dire une diminution concertée de la créance : mais il faut que l'emprunteur accepte librement, faute de quoi mieux vaudrait réduire le coupable à la mendicité. *Op. cit.*, p. 49.

c) Par qui doit être faite la restitution? — En principe, par l'usurier lui-même, *Décrétales*, l. V, tit. XIX, c. 5 *(Cum tu)* et *ibid.*, tit. XII, c. 6 *(Sicut dignum)*, § 5. L'opinion commune permet seulement à titre subsidiaire l'entremise de l'évêque.

d) Publicité de la restitution. — Pour satisfaire à la justice, il est nécessaire de restituer; mais pour que la satisfaction soit parfaite, une certaine publicité est requise : ainsi le coupable sera humilié, le scandale réparé. Cette perfection sera requise de l'usurier notoire. Au XIIIe siècle, la coutume quasi-générale est que l'on fasse la restitution après paiement des dettes et avant paiement des legs, encore que la justice exigerait, pour des raisons qu'expose Gilles de Lessines, la priorité constante pour les *res ablatæ*. S'il y a plusieurs créances, on réglera les plus patentes. Sont-elles également déterminées, on servira d'abord les pauvres et, au cas d'égalité de fortune, les plus anciennes. Si la restitution ne peut être que partielle, on la fera proportionnelle. Gilles de Lessines, *op. cit.*, c. 18. La levée des peines est subordonnée à la réparation. Restitution immédiate ou promesse garantie de restitution, « faite aux personnes lésées, à leurs représentants, à l'évêque ou au curé », dans des conditions que précise le canon 27 du IIe concile de Lyon. Faute de quoi, la confession même de l'usurier ne pourrait être entendue.

3. *Peines temporelles.* — L'usurier est frappé d'incapacités civiles et de peines afflictives ou infamantes, qui l'excluent partiellement ou totalement de la société civile. Selon les romanistes, notamment Balde, il est infâme de fait. Cf. Mühlebacher, *Die Infamie in der Dekretalengesetzgebung...*, Paderborn, 1923; L. Pommeray, *Études sur l'infamie en droit romain*, Paris, 1937. La principale incapacité civile de l'usurier concerne les actes à cause de mort. L'usurier qui n'a point restitué est incapable de faire un testament ou un codicille. Si, après confection du testament, il promet sous caution de restituer, Jean André admet la validité du testament. Balde se contente même de l'intention de promettre, dont la mort empêcherait la réalisation. Mais s'il se borne à ordonner à son héritier la restitution, la caution qu'il prête ne revalide pas le testament. Saint Antonin, *op. cit.*, c. IX, § 2. Intéressants *consilia* de Pierre d'Ancharano (425 et 429), de Frédéric de Sienne (7 et 64). Par les *consilia*

et les gloses, nous savons que beaucoup d'usuriers, ayant promis restitution, puis rédigé leur testament, persévéraient dans leur vice. Devait-on tenir leur testament pour annulé? Les canonistes en discutaient. Bertachini, *op. cit.*, fol. 321. Ils examinaient des hypothèses étranges, comme celle d'une requête qu'adressait au pape un usurier manifeste pour être autorisé à tester, mention faite de sa qualité, afin d'échapper à la décision du II[e] concile œcuménique de Lyon? Balde répond négativement. Laurent de Rodulphis, *op. cit.*, fol. 31, n. 3. *Turpis persona*, l'usurier institué héritier peut être exclu par le frère du testateur. Il ne peut intenter la *querela* contre le testament de son père, même si l'héritier institué est lui-même *turpis*. Enfin, selon beaucoup d'auteurs, il est inapte à la fonction de témoin d'un testament et à donner son consentement aux actes du mineur pour lesquels est requise l'intervention des proches. Bertachini, *op. cit.*, fol. 328. Distinction et doutes dans Laurent de Rodulphis, *op. cit.*, fol. 37, n. 22.

Préoccupé de la répression, le II[e] concile de Lyon prit des mesures très rigoureuses : il ordonne à toute communauté d'expulser dans les trois mois les usuriers étrangers et de leur interdire à jamais l'accès de leur territoire; à tout particulier, de louer une maison à ces maudits. Les évêques contrevenants seraient frappés de suspense, les prélats inférieurs d'excommunication, les communautés, d'interdit qui toucherait aussi, au bout d'un mois les domaines de ceux qui mépriseraient cette dure constitution. *Sexte*, l. V, tit. v, c. 5 *(Usurarum voraginem)*.

L'attention des glossateurs s'est portée principalement sur la détermination des personnes et des opérations visées. Ils insistent sur la qualité d'originaire, les droits et les licences qu'elle confère; sur l'interdiction de faciliter par tout contrat réel ou consensuel les actes d'usure. Voyez les commentaires des mots *alienigenas* et *titulo*.

2° *Détermination des participants.* — Tous ceux qui ont coopéré à l'usure sont coupables. Robert de Courçon dénombre neuf modes de participation : ordre, conseil, consentement, louange, recel, relation, silence, neutralité, tolérance. *Op. cit.*, p. 39. Seuls, les participants directs sont tenus de réparer, certains disent dans la mesure de leur enrichissement, d'autres *in solidum*, sans tenir compte du bénéfice acquis et cette opinion de Pierre de la Palu plaît à saint Antonin, *op. cit.*, c. 9.

1. *Membres de la maison.* — Trois catégories de personnes hantent la maison : parents, serviteurs, administrateurs.

A la femme de l'usurier, Robert de Courçon interdit la cohabitation; Gilles de Lessines, plus pratique, la considère comme préposée au salut de son mari; elle pourra donc restituer à son insu, mais comme elle n'est point propriétaire des biens du ménage, l'opposition du maître ne lui sera pas reprochée. *Op. cit.*, c. 17. En revanche, à la mort du mari, elle sera tenue de restituer tout ce qui vient d'usure. Est-il permis à la famille de subsister des deniers usuraires? Les canonistes font à la femme un devoir de chercher des ressources honnêtes, qui lui seraient fournies par ses parents et amis, par son travail, par sa dot ou son douaire. Elle invoquera l'évêque et les autorités, n'acceptant la pitance dérobée qu'au cas de nécessité extrême et avec l'intention de restituer. Laurent de Rodulphis, *op. cit.*, fol. 27, n. 46. Les héritiers légitimes et tous ceux à qui parviennent les biens de l'usurier défunt sont contraints de restituer. Alexandre III et Innocent III ordonnent que l'on exerce contre le fils, et aussi bien contre l'héritier externe, la contrainte que l'on eût exercée contre le défunt. *Décrétales*, l. V, tit. xix, c. 9 *(Tuanos)* et 17 *(Michael)*. Les héritiers légitimes sont tenus dans la mesure de leur enrichissement, de génération en génération, jusqu'à ce qu'ils aient satisfait. Saint Antonin conte avec une précision minutieuse l'aventure d'un fils sans scrupule qui alla retrouver aux enfers son père impénitent, dont il avait recueilli, pour vivre gaillardement, la fortune usuraire. *Op. cit.*, c. II, *in fine*. La *Tabula exemplorum*, p. 51, consigne l'aventure des trois légataires qui, n'ayant point restitué, furent frappés des maux qu'ils redoutaient le plus : misère, lèpre, épilepsie. Si le coupable est mort pénitent et absous, les canonistes font de ses héritiers des successeurs aux dettes, quel qu'en soit le montant; leur responsabilité est proprement personnelle, limitée à l'enrichissement si le *de cujus* mourut dans l'impénitence. Laurent de Rodulphis, *op. cit.*, fol. 28, n. 19. Le fondement de cette responsabilité donnait lieu à de fines discussions : les uns proposaient le quasi-contrat, d'où naît la *condictio indebiti;* les autres, le délit : mais alors renaissaient des problèmes de justification morale et de mesure qui dépassaient le cas envisagé. Voir les gloses sur les textes capitaux et aussi les *Consilia* 244 et 411 de Pierre d'Ancharano.

La responsabilité du personnel dépend de ses fonctions et de son information. Tout employé de l'entreprise collabore au méfait et est indigne de traitement. Quant aux serviteurs étrangers au négoce, Guillaume de Rennes les autorise à percevoir leurs gages; Pierre de la Palu pose la question de leur ignorance du métier du patron ou, pour le moins, de l'existence de ressources extérieures, honnêtes, suffisantes pour le paiement des salaires. Saint Antonin, *op. cit.*, c. IX, § 1. Tuteurs et curateurs encourent la même responsabilité que l'incapable dont ils garantissent devant l'emprunteur la solvabilité. Ils ne doivent point, d'autre part, cueillir les usures incluses dans l'héritage qu'ils auraient à administrer. *Ibid.*, § 3.

2. *Associés.* — Dans le voisinage, beaucoup de complices peuvent entourer l'usurier. D'abord, les conseillers qui *déterminent* l'opération : selon les uns, ils sont tenus pour le tout, comme s'il s'agissait de rapine ou de vol; selon d'autres, qui tiennent compte de l'adhésion de l'emprunteur et du silence des droits positifs, dans la mesure de leur enrichissement. *Ibid.*, § 2. Que dire du bailleur de fonds? Il participe au péché, s'il permet à l'usurier l'initiative ou le développement de son industrie, mais non s'il se borne à lui confier la garde de son argent. Saint Thomas, *Summa*, *loc. cit.*, a. 4, ad 3[um] : c'est proposer à un pécheur une bonne action.

3. *Auxiliaires.* — Plusieurs professions se trouvent mêlées aux opérations de l'usurier. Le notaire qui fait l'acte est tenu par Hostiensis pour parjure, puisqu'il viole un serment prêté à son entrée en charge; son infamie l'exclut de sa fonction. Il gardera son salaire, mais sera impliqué dans le devoir de restitution, s'il a coopéré à un faux; s'il rédige un pacte ouvertement usuraire, il pèche mortellement, mais il ne sera tenu de restituer que si la coutume locale autorise l'usure : au cas contraire, le débiteur opposera son exception. Saint Antonin, *loc. cit.*, § 5. Le cas des témoins est identique. *Ibid.*, § 6. Le prélat qui appose délibérément son sceau sur le titre usuraire participe à la peine et non à l'avantage de l'opération, selon les décrétalistes. Les courtiers pèchent mortellement, en se faisant placeurs de fonds usuraires et ils doivent, solidairement, restituer. Mais ils gagnent honnêtement leur vie en procurant les deniers d'un prêteur à des personnes dans le besoin. S. Antonin, *op. cit.*, c. IX, § 13.

4. *Bénéficiaires.* — Nombreux sont ceux qui, n'ayant pris aucune part à l'opération, en sont, finalement, bénéficiaires. De droit commun, les donataires ou légataires sont tenus de restituer les deniers

qu'ils ont reçus d'un usurier libéral. La position du clerc précepteur, du pauvre secouru est examinée par Gervais du Mont-Saint-Éloi, *Quodlibet*, q. XLII et LXXII, Bibl. nat., ms. *lat. 15 350*. Règle générale : nul ne doit tirer profit de l'usure, par voie directe ou indirecte. Parmi ces bénéficiaires de l'usure, le gendre de l'usurier peut être un privilégié, puisqu'il doit à son astucieux beau-père une dot confortable. Les théologiens tiennent compte de la composition de la fortune paternelle aux moments de la constitution de dot et du règlement des comptes; de l'ignorance du gendre lors de la réception et de ses ressources, lors de la restitution : voir S. Antonin, *loc. cit.*, § 12.

5. *Communautés politiques.* — Les pouvoirs souverains favorisent l'usure de mainte manière : autorisation, concours, pratique directe. Leur responsabilité est le sujet de nombreux commentaires des canonistes et des théologiens. En somme, les recteurs et tous ceux qui ont déterminé ou couvert les opérations usuraires sont responsables *in solidum;* ceux qui en ont seulement tiré avantage, dans la mesure de leur enrichissement.

3° *Condition de l'emprunteur.* — Hors le cas de nécessité urgente, quelle est la responsabilité de l'emprunteur? Donnant à l'usurier l'occasion de son crime, il pèche aussi gravement que lui, *peccat mortaliter*, selon Albert le Grand, *In Sententiis*, a. 15. Saint Thomas montre plus d'indulgence : l'emprunteur se sert du péché de l'usurier, plutôt qu'il n'y consent, et il lui donne occasion de faire un *mutuum*, non un pacte d'usure. Il faut donc examiner de près le but de l'opération. *Summa, loc. cit.*, a. 4, ad 1um et ad 4um.

Beaucoup de promesses, au Moyen Age, sont appuyées par le serment. Quelle sera la condition de l'emprunteur qui a juré de payer l'usure? Alexandre III l'oblige à s'exécuter, *Décrétales*, l. II, tit. XXIV, c. 6 *(Debitores)*. (De deux maux, remarque Hostiensis, usure et parjure, l'Église a choisi le moindre.) Dans une décrétale de l'an 1187, Grégoire VIII ordonne aux évêques de contraindre les créanciers à relâcher le serment de l'emprunteur. *Ibid.*, c. 1 *(Ex administratione)*. De la simple promesse de payer, l'emprunteur pourra se libérer par une exception. S'il a payé, il exercera l'action en répétition. L'usurier ne pourra s'y soustraire, notamment après renonciation à son métier, par le subterfuge de l'appel. *Décrétales*, l. V, tit. XIX, c. 11 *(Quam perniciosum)*. Mais il est clair que le demandeur qui aurait lui-même pratiqué l'usure ne sera entendu qu'après restitution de ses propres gains. *Ibid.*, c. 14 *(Quia frustra)* et 17 *(Michael)*. Les moyens accordés par les romanistes sont la *condictio indebiti* et la *condictio ob turpem causam*. Voyez Balde, *in l. 26 C. J.*, l. IV, tit. XXXII *(Eos)*.

Il arrive que les usuriers ajoutent au serment de payer celui de ne point répéter. Innocent III défend au juge de tenir compte de cet obstacle dolosif et frauduleux. *Décrétales*, l. II, tit. XXIV, c. 20 *(Ad nostram)* et l. V, tit. XIX, c. 13 *(Tua dudum)*. Cf. Esmein, *Le serment promissoire dans le droit canonique*, dans *Nouv. rev. histor. de droit...*, 1888, p. 274 sq. Les papes intervenaient pour exiger cette remise du double serment *de persolvendis et non repetendis usuris*, soit à l'occasion des croisades, soit pour éviter la ruine d'un évêque, d'un monastère ou même d'un laïque emprunteur. Cf. *Regesta* de Grégoire IX, n. 230, 675, 1163, 1363, 1598, 2011, 2317, 2511, 2571, 3074.

V. CONCLUSIONS GÉNÉRALES. — Au cours des quatre siècles que nous avons parcourus, la doctrine atteignit son point de perfection. En quel sens a-t-elle évolué? Il nous semble que, le principe demeurant immuable, l'application en fut adaptée aux nécessités nouvelles des particuliers et des États, puisque les controverses relatives à la société, aux rentes, au change, aux emprunts se sont terminées par une solution libérale. En revanche, l'analyse du péché s'est considérablement affinée, avec une tendance à la rigueur, tandis que les peines canoniques et séculières s'aggravaient. La meilleure explication, c'est la prédominance des prêts de consommation. Des artisans, des cultivateurs ont besoin d'une avance immédiate et elle leur est fournie par des riches, souvent des étrangers.

L'effet de la prohibition ne saurait être indifférent aux théologiens les plus spéculatifs. Nous montrerons ailleurs qu'il ne fut ni radical ni médiocre. Si le prodigieux accroissement de la banque et du volume des affaires assura la fortune des usuriers professionnels ou occasionnels, la vigilance de l'Église provoqua l'action des législateurs et des juges séculiers, les restitutions discrètes ou consignées en des actes notariés, les précautions et les châtiments exemplaires.

Au début des temps modernes, tous les problèmes fondamentaux ont été posés et résolus. Mais l'économie, une fois encore, se transforme : la capacité productive de l'argent éclate, une ère du capitalisme s'ouvre, tandis que décline la puissance de l'Église.

G. LE BRAS.

III. LA DOCTRINE A PARTIR DU XVIe SIÈCLE. — I. GÉNÉRALITÉS. — 1° *La doctrine avant le XVIe siècle.* — En 1311, le concile de Vienne avait solennellement condamné l'usure : *sane si quis in illum errorem inciderit ut pertinaciter affirmare præsumat exercere usuras non esse peccatum, decernimus eum velut hæreticum puniendum.* Nul ne pouvait se méprendre sur le sens de cette déclaration. L'usure, dont il était question, ne représentait pas, comme de nos jours, un intérêt supposé *excessif*. Suivant le contexte que lui donnaient les idées et le langage du temps, ce terme signifiait tout supplément, même modique, réclamé, lors du remboursement, en sus de la somme primitivement prêtée.

« Cette déclaration trouva rapidement un écho dans les synodes provinciaux des divers États. C'est dans ces décrets que les canonistes et les théologiens trouvèrent tout d'abord une base à la fois solide et satisfaisante pour une plus complète construction de leur théorie. » Ashley, *Histoire et doctrines économiques de l'Angleterre*, t. II, p. 438. Pendant longtemps, avant que la législation civile, en divers États, permît le prélèvement d'un intérêt dans le contrat de prêt, les juristes étaient d'accord avec les théologiens pour réprouver cette pratique. Et les sentences des tribunaux appuyaient cette interdiction. C'est ainsi qu'avant le milieu du XVIe siècle, où commence l'histoire que nous avons à conter, aucune voix catholique dissidente ne s'éleva dans le chœur qui déclarait le prêt, le *mutuum*, essentiellement gratuit.

Au moment de retracer les tours et détours par lesquels cette doctrine va maintenant suivre un chemin accidenté, il peut être opportun de regarder, d'un coup d'œil d'ensemble, cet itinéraire complexe. Faute de quoi, le labyrinthe, où nous engagerait une discussion séculaire, risquerait d'apparaître trop confus pour que le fil d'Ariane conducteur ne semblât pas lui-même indéfiniment embrouillé.

La ligne, qui permettra de suivre la direction générale de ces débats, reste le principe si longtemps affirmé, principe qui maintient que l'argent est stérile. Rappelons en quel sens les docteurs de jadis établissaient cette notion première. Certes ils ne niaient pas l'évidence qui montrait, dans l'argent, l'ordinaire instrument de nombreuses opérations lucratives. Mais ils disaient seulement que ce rôle actif n'était joué que lorsque l'argent n'était plus lui-même en scène, que lorsqu'il avait cédé la place, qu'il était dépensé. Encore faisaient-ils remarquer que, même alors, ces ressources productrices, fournies par

l'argent inerte, n'avaient leur efficacité qu'entre des mains expertes. Le savoir-faire, le travail de l'homme restaient l'élément primordial. Si cet homme était propriétaire des outils, par lui employés, il avait droit au bénéfice intégral de son travail ainsi équipé. Si, n'apportant que son argent, il restait pourtant associé, supportant, pour sa part, les risques de l'entreprise, il avait droit à une fraction du gain éventuel. S'il ne voulait plus être qu'un prêteur, laissant à d'autres les responsabilités de tout genre, il coupait, pour un temps, le lien qui le reliait à son argent engagé dans une entreprise dont lui-même déclinait l'aléa. Il y avait, du fait de cette dissociation, sinon suppression, au moins suspension de la propriété passée, pour le bailleur de fonds, comme en état de léthargie, sous le rapport des droits à la rémunération. Ceux-ci avaient émigré, avec les risques, du côté de l'emprunteur, à charge, pour celui-ci, de remettre, lors de l'échéance, la somme primitivement reçue.

Telle était la doctrine unanimement admise avant le XVIe siècle. Et telle est encore la thèse soutenue jusqu'au XIXe siècle, malgré les oppositions que nous aurons à relever, par la majorité des auteurs catholiques et par toutes les décisions de l'autorité ecclésiastique.

Mais cet accord foncier n'empêche pas les divergences et ne dirime pas les débats ouverts. C'est ce qu'il importe de discerner, sous peine de prendre le change ou de se perdre dans la mêlée des idées. Car, à partir du XVIe siècle, surtout, si la stérilité de l'argent, si le transfert temporaire de la propriété, dans le contrat de prêt, restent les thèses communément soutenues, elles ne le sont pas toujours de façon identique. De nouvelles formules de contrats sont introduites, qui se défendent d'être des *prêts*, qui prétendent rentrer dans la catégorie des *associations* et qui vont à faciliter le placement des finances disponibles.

Ou bien le bilan des titres extrinsèques, et cette fois dans le prêt lui-même, s'allonge pour donner accès à des considérations jusque-là inédites. Ces titres, on se le rappelle, ne se fondant pas sur les risques inhérents à l'entreprise, ne donnaient pas droit à un *intérêt* véritable. Mais ils pouvaient autoriser une *indemnité* pour charges occasionnelles. Le XVIe siècle vit s'accroître le nombre de ces compensations, s'étendre la série des motifs qui soutenaient leur requête.

Et l'on conçoit que ces innovations, ces élargissements, n'allaient pas sans conteste. Fallait-il reconnaître ces contrats nouveau-venus, ces titres plus accommodants? C'est de quoi discutaient, parfois âprement, théologiens et canonistes. Ou bien, si la légitimité de la convention était reconnue, pouvait-on abriter, sous son enseigne, couvrir de sa protection, tel ou tel procédé, telle ou telle clause, aux allures plus ou moins suspectes, aux termes plus ou moins ambigus? Il y avait là plus d'un cas de conscience où s'affrontaient, dans le détail des solutions, les avis opposés, même accordés sur les principes.

Avant de raconter cette histoire, de signaler ses principaux épisodes, de regarder quelques-uns de ses protagonistes, il semble opportun de voir quand et comment surgirent ces types de conventions autour desquelles se mèneront tant de débats.

2° *L'introduction de nouveaux contrats.* — Il ne s'agit pas, avec eux, de *prêts* proprement dits. Et même ils voulaient éviter la question litigieuse, en se donnant pour des formules d'*association.*

1. *Le triple contrat.* — Au début du XVIe siècle, le *triple contrat* suscita ainsi une polémique qui divisa longtemps théologiens et canonistes. Il comportait, comme son nom l'indique, trois conventions simultanées ou successives. La première était une mise en société où le bailleur de fonds fournissait des ressources. Mais cet homme, soucieux surtout de sécurité, consentait, par une clause supplémentaire, une réduction des bénéfices éventuels pour assurer le remboursement garanti de son argent. Et, par une troisième stipulation, il se déclarait satisfait de toucher un intérêt fixe, mais modique, au lieu du gain plus substantiel peut-être, mais aussi plus aléatoire, auquel lui aurait donné droit son apport.

Beaucoup de moralistes dénonçaient ce triple contrat comme un expédient moral dissimulant mal l'usure. Ils affirmaient qu'il y avait contradiction à prétendre abriter cet ensemble sous le couvert de l'association, alors que les deux dernières conventions supprimaient la participation aux risques, essentielle à tout contrat de société. En 1586, le pape Sixte-Quint, par la bulle *Detestabilis*, condamnait le triple contrat. Malgré quoi, des théologiens de renom, dès l'aube du XVIIe siècle, s'en faisaient les avocats et parvenaient à l'accréditer, en dépit des oppositions persistantes.

2. *Les rentes rachetables.* — Une autre discussion se poursuivait autour de la *rente;* on se rappelle que, sous sa forme primitive, elle reposait sur un bien *réel.* Elle représentait une fraction du revenu tiré de ce bien, fraction acquise par l'acheteur de la rente. Dès la fin du XVe siècle, il était admis que le vendeur pouvait se libérer du paiement s'il remboursait la somme touchée. A l'inverse, l'acheteur restait lié par le contrat. Mais, au XVIe siècle, la notion de la rente s'élargit et s'assouplit. L'opinion d'auteurs qualifiés permit l'usage de la rente rachetable par les deux intéressés, *utrimque redimibilis.* Et finalement ces mêmes théologiens reconnurent pour licite, non seulement la rente *réelle* mais *personnelle*, c'est-à-dire fondée non plus sur le revenu d'un bien-fonds déterminé, mais sur le travail du débiteur. Pie V avait condamné, en 1569, dans la bulle *Cum onus*, ce genre de contrat. Il passa cependant plus tard pour une stipulation qui, moyennant certaines garanties, était indemne de la tare usuraire.

3° *L'évolution des titres extrinsèques.* — Cette fois, il s'agit du prêt lui-même et des conditions accessoires qui peuvent tempérer sa gratuité essentielle par l'octroi d'une indemnité.

Un premier titre, résultant d'un dommage survenu en raison du prêt, *damnum emergens*, était, depuis longtemps, reconnu comme valable. Il légitimait, sans conteste, la stipulation d'un bénéfice compensatoire.

La chose était moins évidente, moins facilement admise, en ce qui concernait le *lucrum cessans*, c'est-à-dire non plus une gêne positive, un inconvénient grave, comme dans le cas précédent, mais un manque à gagner. Longtemps on eut, vis-à-vis de ce titre, et pour lui concéder le droit à une indemnité, des exigences sévères. Les moralistes demandaient la gratuité initiale de ce prêt, pour une période plus ou moins longue, en garantie du sérieux de sa réclamation. Ils voulaient encore que ce sérieux fût établi, pour chaque cas particulier, sur preuves à l'appui. Une tolérance plus large, une présomption favorable, était pourtant accordée aux marchands dont le négoce, ordinairement profitable, permettait de conclure que tout prêt, consenti par eux, en marge de leur commerce et de leur trésorerie, constituait un manque à gagner. A mesure que le monde des affaires prit plus d'extension et d'activité, ces réserves ou ces défiances tombèrent. Au début du XVIe siècle, l'indemnité, pour *lucrum cessans*, avait un caractère de généralité acquise.

Mais les résistances des moralistes n'avaient pas cédé encore devant les arguments qui revendiquaient une compensation en invoquant un troisième titre,

le risque exceptionnel pour la somme avancée, *periculum sortis*. Cependant lui aussi, bien qu'un peu plus tard, au cours du XVIe siècle, avait cause gagnée et obtenu droit de cité.

Nous espérons que cet exposé d'ensemble, ce préambule, aura jeté quelque lumière sur le terrain touffu qu'il nous faut maintenant explorer. Il nous aura montré que toutes les discussions, menées dans ces fourrés, n'ont pas la même ampleur ni la même acuité. Souvent ce seront les interprétations différentes d'une règle identique, admise par eux tous, qui opposeront les champions. Mais parfois aussi la discussion sera plus profonde. Alors c'est la thèse essentielle sur la stérilité de l'argent qui sera contestée, niée, en face de ses défenseurs.

Il nous reste, après ces avertissements, à nous engager dans la mêlée pour en redire succinctement l'histoire. Nous adopterons ordinairement pour guide, dans cette exploration, l'ouvrage très informé *De justo auctario*, dont l'auteur devait devenir l'archevêque de Malines, le cardinal Van Roey.

Et la première étape nous conduira, depuis le milieu du XVIe siècle, où Calvin se pose en dissident de la thèse classique, jusqu'à l'an 1745, où la bulle *Vix pervenit* de Benoît XIV affirme, au contraire, une fois de plus, et de façon solennelle, la doctrine catholique.

II. DU MILIEU DU XVIe SIÈCLE A LA BULLE *VIX PERVENIT* DE BENOIT XIV. — 1° *Calvin et sa théorie.* — Calvin est, sinon le premier, du moins le plus notoire, de ceux qui ont commencé, au milieu du XVIe siècle, à nier la stérilité de l'argent. Encore ne le faisait-il qu'avec réserve. Sa thèse, exposée dans les Commentaires sur Ézéchiel, dans sa lettre à Œcolampade, voulait établir les points suivants : l'intérêt du prêt n'est interdit en morale que s'il excède un tarif modéré ou s'il est exigé des pauvres. Les prohibitions de l'Ancien Testament ne concernaient que les Juifs, pour leurs relations d'affaires. Elles ne touchent pas les chrétiens sous la Loi nouvelle. Quant au droit naturel, il ne prouve pas que le prêt soit gratuit de sa nature. A la même époque, un juriste parisien, Dumoulin, avait parlé comme Calvin pour combattre la thèse classique sur la stérilité de l'argent. Mais ces voix discordantes ne constituaient pas encore un chœur fourni. Même parmi les protestants, les luthériens restaient fidèles aux doctrines traditionnelles.

Divers incidents allaient porter de plus en plus ces problèmes sur un terrain immédiatement pratique et réclamer des solutions qui donneraient aux théories adverses l'occasion de se produire et de s'opposer.

2° *Les prêts aux Pays-Bas.* — C'est en Hollande surtout que la question prendrait toute son étendue. Jusqu'au milieu du XVIe siècle, l'acquisition de *rentes* réelles, rachetables par le vendeur, y était d'un usage courant et ne soulevait pas plus d'objections qu'ailleurs. Ce placement était notamment usité pour les fonds des pupilles et des veuves dont le Sénat hollandais assurait la gestion.

A partir de 1567, ces rentes étaient devenues rachetables par l'acquéreur comme par le vendeur. Et cette facilité nouvelle n'avait pas fait scandale, étant donné la qualité de ces bailleurs de fonds, de ces orphelins, en raison aussi de la situation de leurs clients qui étaient surtout des pauvres. Peut-être voyait-on, dans cette institution, des analogies, plus ou moins lointaines, avec les monts-de-piété alors pleinement autorisés. En 1515, Léon X avait, on le sait, terminé la controverse à leur sujet et déclaré que la somme modique, demandée aux emprunteurs, ne constituait pas un intérêt, mais correspondait seulement aux frais de l'administration. Les prêts, consentis aux pauvres de Hollande par le Sénat, tuteur des pupilles, n'avaient pas un caractère aussi désintéressé. Néanmoins ces tractations pouvaient trouver, si elles en avaient eu besoin, une excuse dans la qualité du public en cause, du côté des prêteurs comme des emprunteurs.

Seulement l'usage devenait abus. Ce n'étaient plus maintenant les seuls pauvres qui avaient recours à ces caisses, mais aussi les marchands en mal de trésorerie et finalement tous les solliciteurs en quête de numéraire. Et, s'autorisant de l'exemple des pupilles et des veuves, de nombreux bailleurs de fonds répondaient aussi à ces demandes.

Y avait-il là usure proprement dite? En 1605, Lessius ne le croyait pas. Tout au moins déclarait-il admissibles les conventions initiales, qu'il ramenait aux types d'un triple contrat, ou d'une rente *utrimque redimibilis*, ou qu'il autorisait comme incluant le *lucrum cessans*. Mais il ajoutait que les pratiques les plus récentes devaient être interdites à l'avenir. Et telle était encore la décision de plusieurs conciles provinciaux. Telle était également la conclusion de la Faculté de Louvain qui déclarait, en 1688, *ob periculum saltem dictos contractus vitandos esse*. Cf. Van Roey, *op. cit.*, p. 19.

A l'inverse, et précédemment, Saumaise, un juriste français, réfugié en Hollande, avait affirmé que l'argent peut être l'objet d'une location, qu'il peut rapporter un intérêt. Et même, dépassant les bornes encore maintenues par Calvin, il laissait le taux de cet intérêt à la libre discussion des contractants. Par ailleurs, les États de Hollande, en 1658, s'étaient prononcés en faveur des pratiques financières communément admises, ajoutant que ces affaires ne regardaient que le pouvoir civil.

La discussion devait reprendre une force nouvelle, au début du XVIIIe siècle. Les consciences n'étaient pas en paix. D'autant que les jansénistes, exilés de France, avaient apporté en Hollande leurs appréciations sévères. Ils réprouvaient les usages abusifs qu'ils trouvaient, en matière de prêt, dans leur nouveau pays. Et, de plus, ils condamnaient, dans leur zèle intempestif, les pratiques dûment autorisées, depuis longtemps, par les moralistes qualifiés.

Devant ces verdicts, les jansénistes, originaires de Hollande, étaient en situation difficile. Leur rigueur coutumière devait les inciter à partager l'indignation des nouveau venus. Mais, par contre, l'habitude avait diminué, pour eux, le scandale et les inclinait vers la tolérance. Voir ci-dessous l'art. UTRECHT *(Église d')*, col. 2409.

Les auteurs catholiques se divisaient en deux camps. Les uns, devant l'abus, tentaient une réaction donnant à leur thèse une note excessive. Les autres, à l'inverse, sans toujours le dire, ou peut-être sans toujours le savoir, avaient abandonné les positions traditionnelles et rejoint celles de Calvin. Il leur arrivait de soutenir que le prêt n'était pas gratuit en droit, mais seulement par charité si les pauvres y avaient recours.

L'avocat de ces thèses complaisantes, le chef de file de ces docteurs enclins aux concessions fut un janséniste, mais un janséniste hollandais, c'est-à-dire de l'école la plus large. Nicolas Broedersen écrivit, en 1743, un livre *De usuris licitis et illicitis*, d'une érudition accablante. C'était une synthèse des opinions calvinistes et des doctrines les plus aventureuses soutenues par des catholiques. L'ouvrage eut un grand retentissement. nous en retrouverons l'écho quand nous passerons en Italie pour y étudier la bulle *Vix pervenit* parue deux ans après cet éclatant manifeste.

3° *Les « prêts de commerce ».* — Entre temps, et cette fois en France, la question de l'usure était aussi très débattue. Elle se posait à propos des « prêts de commerce » fort usités au XVIIe siècle. Lyon, dont la situation sur le marché était alors prépondérante,

donnait l'exemple de ces coutumes financières. Des marchands, des banquiers, en vue de s'assurer une trésorerie abondante, empruntaient, à intérêt, en reportant le remboursement à l'époque des foires ultérieures. Les docteurs catholiques s'insurgeaient, pour la plupart, contre ces façons d'agir. La Faculté de Paris les condamnait. Les papes Alexandre VII (1666) et Innocent XI (1679) les censuraient. Les Conférences ecclésiastiques de Paris, dont le P. Le Semelier était le rapporteur, les réprouvaient. Et Bossuet, en 1700, leur jetait un blâme au nom du clergé de France.

Cependant l'unanimité n'était pas faite. Un moraliste connu, le P. Gebalinus, S. J., ramenait ces pratiques à une forme du triple contrat qu'il autorisait. Et un prêtre parisien, Le Correur, tout en condamnant l'usure, inaugurait, à leur propos, une explication nouvelle. Il distinguait entre les prêts de consommation et les prêts de production. Les premiers devaient être gratuits. Mais les seconds, dont les « prêts de commerce » étaient le type, pouvaient, à l'entendre, rapporter un intérêt.

On voit ici la tendance qui se marquera encore, par la suite et jusqu'à nos jours, dans nombre de théories visant à légitimer la location de l'argent. Ces tentatives s'inspirent toutes d'une idée commune. Et elles apportent, pour argument, l'avantage procuré, le service rendu, plus ou moins occasionnellement, à l'emprunteur. Mais c'est une perspective, dans laquelle la doctrine catholique a refusé d'entrer. La justification de l'intérêt, pour être admise, doit être établie du côté du prêteur. Ce personnage, en fournissant son argent, peut-il prouver qu'il se dessaisit d'une valeur appréciée, ou qu'il subit un dommage? Il est alors habilité à percevoir un supplément à la somme par lui avancée. Les circonstances, en modifiant l'état économique du monde, pourront aussi changer les conditions de cette preuve. Mais les éléments en seront toujours tirés de la situation du prêteur, ils ne seront pas demandés, tout au moins directement, à celle de l'emprunteur.

Et c'est ce que nous allons entendre répéter, une fois de plus, par le pape Benoît XIV, dans l'encyclique *Vix pervenit* qui, au milieu des discussions, dont nous avons fourni l'exposé rapide, a eu pour but d'effectuer une mise au point doctrinale.

III. De la bulle *Vix pervenit* aux décrets romains du xixe siècle. — 1° *La bulle Vix pervenit* (1745). — Elle eut pour occasion, sinon pour cause déterminante, une certaine agitation produite dans la ville de Vérone à propos des emprunts pour lesquels cette cité payait un intérêt à ses bailleurs de fonds.

Il n'y avait point là exception ou nouveauté. Depuis longtemps, les villes italiennes, en quête de ressources, avaient employé ce procédé. Et les moralistes lui avaient, en général, accordé un laisser-passer comme représentant une forme de *rentes* ou comportant un *lucrum cessans* dans ces milieux d'affaires déjà très actives. Saint Antonin de Florence († 1459), s'était prononcé dans un sens favorable. Mais les esprits n'étaient pourtant pas en repos, la controverse se rallumait au sujet de ces emprunts publics. Et la polémique, qui agitait, à ce moment, la Hollande, n'était pas étrangère au trouble des consciences italiennes.

Quoi qu'il en soit, une consultation fut demandée à un citoyen important de Vérone, Scipion Maffei, qui, par son savoir, semblait qualifié pour donner un avis compétent. L'avis fut conforme à celui du hollandais Broedersen et, par delà ce contemporain, il rejoignait l'opinion de Calvin. Maffei déniait la stérilité essentielle de l'argent, le transfert temporaire de la propriété dans le contrat de prêt. Et, du point de vue pratique, il déclarait licite un intérêt modique réclamé des riches en pareille convention. S'il s'agissait des pauvres, la charité voulait qu'on n'exigeât rien.

Un an plus tard, paraissait l'encyclique *Vix pervenit*. Denz.-Bannw. n. 1475 sq. Pas plus que les textes déjà promulgués sur l'usure par le Saint-Siège, celui-ci ne fait appel au privilège de l'infaillibilité. Mais il apportait pourtant un jugement dogmatique. Bien qu'en raison des circonstances locales, il ait eu pour destinataires directs les évêques d'Italie, il s'adressait à l'Église universelle. Nul doute qu'il ait, de ce fait, une importance de premier plan. D'ailleurs le pape ne prétend pas résoudre les divers cas de conscience qui ont pu surgir, ici ou là, au sujet des placements d'argent. Même il ne nomme pas Scipion Maffei et ne condamne pas explicitement sa thèse qui pourra, sans être officiellement censurée, être rééditée à Rome en 1746. Cette tolérance était-elle due aux relations personnelles et amicales de l'auteur avec le souverain pontife? Était-elle un appel tacite à l'apaisement des esprits? Toujours est-il que, si Maffei ne s'estima pas visé par la bulle, c'est que, de bonne foi sans doute, il refusait de lire le texte ou ne voulait pas entendre.

Car le document romain apporte une contradiction formelle à la thèse du citoyen de Vérone ou de ses devanciers. Le pape reprenait la définition de l'usure et disait, comme l'avait fait le concile de Vienne, que ce péché consistait à réclamer, dans le contrat de prêt, *ex ipso mutuo... ipsius ratione mutui*, plus que la somme avancée. Peu importe, ajoutait-il, que ce surplus soit modéré ou considérable, peu importe que l'emprunteur soit riche ou pauvre, qu'il laisse la somme inutilisée ou qu'il en tire un profit par des achats avantageux, un commerce lucratif. Après quoi la bulle rappelait la légitimité des titres extrinsèques, les moyens de percevoir un intérêt licite de l'argent par d'autres contrats que le prêt. Mais la bulle n'admettait pas que cette justification de l'intérêt pût être tenue pour toujours acquise, en vertu d'un de ces titres supposé *a priori* existant.

Elle spécifiait, fût-ce avec une note de sévérité qui rappelait les disciplines antiques déjà élargies, au xviiie siècle, par la présomption généralement admise — qu'il y fallait, en chaque cas particulier, un examen attentif. *Quisquis igitur suæ conscientiæ consultum velit, inquirat prius diligenter oportet, verene cum mutuo justus alius titulus, verene justus alter a mutuo contractus occurrat, quorum beneficio, quod quærit lucrum, omnis labis expers, et immune reddatur.*

2° *Après la bulle « Vix pervenit »*. — La controverse ne prit point fin avec la promulgation de l'encyclique. En Italie, saint Alphonse de Ligori fait siennes les propositions de la bulle. Concina, un contemporain, un concitoyen de Maffei, sous prétexte de défendre la doctrine orthodoxe, en exagère la sévérité et se lance dans d'âpres polémiques. Il attaque notamment les professeurs de la Faculté d'Ingolstadt. Ceux-ci répliquent. Et l'un d'eux, Barth, dans un ouvrage *De statuto principis*, paru vers 1750, invoque explicitement, pour autoriser le prêt à intérêt, un nouveau titre extrinsèque qui aura, quelque temps, une certaine vogue, ainsi que nous le verrons. Il s'agit de la vertu que posséderait la loi civile, de justifier l'intérêt et souvent d'ailleurs d'en fixer le taux, sans avoir à alléguer d'autres raisons que son pouvoir souverain.

Disons ici que la plupart des États avaient, en effet, admis le prêt dans leur code. Nous l'avons vu pour les Pays-Bas en 1658. L'Angleterre et l'Allemagne avaient précédé la Hollande et, depuis le milieu du xvie siècle, adopté la même tolérance légale. Seule la France résistait encore et ce sera seulement à l'heure de la Révolution (le 12 octobre 1789), que le prêt à

intérêt cessera officiellement et dans les textes d'être tenu pour un délit. Ce retard de la législation explique sans doute l'effervescence de la discussion en France, durant la seconde moitié du XVIIIe siècle. Juristes et économistes prennent part aux débats. La plupart inclinent dans le sens de la liberté qu'ils réclament. Voltaire, sous un pseudonyme, semble avoir fait sa partie dans ce concert. Et Turgot, avec son ouvrage : *Mémoire sur les prêts d'argent, présenté au Conseil d'État*, se fait le champion de la même thèse. Il n'est point de notre sujet de détailler ici les systèmes des économistes d'alors. Il nous suffira d'en retrouver plus loin l'influence sur les idées actuelles à propos du capital et de sa valeur productrice. Pour l'instant, c'est-à-dire pour l'époque où nous sommes parvenus, nous retournons consulter moralistes et théologiens.

3° *Avant les décrets romains « Non esse inquietandos »* (1830). — Le plus notable des théologiens traitant de l'usure fut alors le cardinal de la Luzerne, ancien évêque de Langres. Son ouvrage, posthume, *Dissertations sur le prêt de commerce*, paru en 1823, s'efforce d'opérer d'abord une classification dans une situation assurément confuse.

Il distingue donc la doctrine scolastique, telle que l'avait encore affirmée le pape Benoît XIV. Il mentionne ensuite l'opinion de ceux qui attribuent au titre légal une valeur en droit. Il rappelle la théorie de Calvin n'interdisant le prêt onéreux qu'à l'égard des pauvres. Et enfin il en arrive à la thèse qu'il préconise. Celle-ci rappelle la position prise, deux siècles auparavant, par Le Correur à propos des pratiques usitées à Lyon. Elle ne va pas aussi loin que la thèse calviniste qui n'interdisait le prêt à intérêt qu'au nom de la charité, et donc vis-à-vis des pauvres. Ici les considérations de justice interviennent encore. Car, tout en maintenant la prohibition d'un gain dans les prêts aux malheureux, elles ne permettent l'usure, dans les limites d'un intérêt modique, que pour les conventions passées avec les marchands, c'est-à-dire avec les hommes susceptibles de faire fructifier les sommes empruntées. Par ailleurs, et malgré ces réserves, cette doctrine diffère essentiellement de celle des scolastiques, en ce qu'elle reconnaît à l'argent, au moins dans certains cas, une sorte de valeur productrice naturelle qui le qualifie pour être l'objet d'un contrat de location et lui permet *ex ipso mutuo, ipsius ratione mutui* comme disait Benoît XIV, dans l'encyclique *Vix pervenit*, de rapporter un intérêt.

IV. Les réponses des congrégations romaines. — 1° *Occasion et teneur de ces réponses.* — Cependant, et en marge des discussions doctrinales, des cas de conscience pratiques causaient souvent de l'embarras à qui devait les résoudre. Rome, plusieurs fois interrogée sur ces doutes, s'était contentée assez longtemps de renvoyer aux principes énoncés dans la bulle *Vix pervenit*. Mais vint un jour où la décision se fit plus précise et plus détaillée.

Le 18 août 1830, le Saint-Office répondait à la requête que lui avait présentée l'évêque de Rennes. L'on demandait la conduite à tenir vis-à-vis des confesseurs qui absolvaient leurs pénitents dès lors que ceux-ci, sans vouloir actuellement renoncer aux prêts d'argent lucratifs, se déclaraient pourtant disposés à obéir, aux jugements ultérieurs de l'Église. Le Saint-Office réplique que ces confesseurs n'étaient pas à blâmer, *non esse inquietandos*. Denz-Bannw., n. 427.

Quelques jours plus tard (16 septembre 1830), la Sacrée-Pénitencerie se prononçait dans le même sens, mais de façon plus explicite encore. Elle déclarait qu'il n'y avait pas lieu de chercher querelle aux prêtres soutenant la licéité d'un intérêt modeste, dans un contrat de prêt, en vertu de la seule décision légale et sans aucun autre titre, *absque alio titulo vel damni emergentis vel lucri cessantis*. La Sacrée-Pénitencerie disait : *Sacra Pœnitentiaria, diligenter ac mature perpensis dubiis propositis, respondendum censuit : Presbyteros, de quibus agitur, non esse inquietandos quousque Sancta Sedes definitivam decisionem emiserit, cui parati sint se subjicere.*

En 1873, la Congrégation de la Propagation de la Foi s'exprimait presque dans les mêmes termes : *Deficientibus licet aliis quibuslibet titulis, cujus modi sunt lucrum cessans, damnum emergens..., unum quoque legis civilis titulum ceu sufficientem in praxi haberi posse, tum a fidelibus, tum ab eorum confessoriis.*

Ainsi donc, les membres des Congrégations, dans leurs réponses, s'appuyaient sur ce titre de la loi civile assez valable, disaient-ils, pour suppléer, en cas de besoin, à l'absence de tout autre, et justifier un intérêt modeste. Ce n'est pas qu'ils aient accordé une confiance absolue à cet argument. Leur formule, on l'a vu, n'engageait pas l'avenir et demandait une soumission aux décisions éventuelles de l'Église. Cette réserve visait le jugement que pourrait rendre Rome sur la valeur de ce titre légal. La Congrégation de la Propagation de la Foi, en 1873, marque qu'il s'agit bien de cette question pendante, *donec quæstio hæc sub judice pendeat nec S. Sedes ipsam explicite definierit.* Mais cette allusion à une sentence future et inconnue sur un point encore litigieux n'a point empêché le code de droit canon, dans sa rédaction de 1917, de maintenir la teneur des réponses romaines d'il y a cent ou soixante-dix ans. Après avoir affirmé de nouveau que le contrat de prêt est, de soi, gratuit, il ajoute : *Sed in præstatione rei fungibilis non est per se illicitum de lucro legali pacisci, nisi constet ipsum esse immoderatum.* Can. 1543.

2° *Signification de ces décisions pratiques.* — Comment résoudre l'antinomie apparente d'une permission ainsi donnée sans réserve alors que le titre, sur lequel elle se fonde, n'est pas, de l'aveu même des termes qui l'octroient, de toute garantie. Il est évident que ces réponses des Congrégations romaines n'avaient pas, ne voulaient pas avoir, une portée doctrinale et se contentaient d'indiquer une direction disciplinaire. Ceci dit, la difficulté reste. Car une autorisation de pareille ampleur ne saurait se justifier si elle est dépourvue de motifs absolument valables. Réduits à la condition d'arguments simplement probables, ces motifs n'auraient plus qu'une solidité précaire capable tout au plus d'appuyer une permission transitoire et révocable.

Mais il semble bien qu'aujourd'hui, et dans les circonstances contemporaines, l'existence du titre légal autorisant un intérêt modéré est pratiquement liée à la présence, même si celle-ci n'est pas toujours apparente, d'un autre titre meilleur pour les garanties morales qu'il apporte. En sorte que l'estampille officielle peut bien être la seule qui figure sur le laisser-passer. En réalité un autre visa, officieux, n'a pas manqué au contrôle.

1. *Valeur du titre légal?* — En fait, l'argument de l'autorité civile, admettant le prêt, a visiblement impressionné les membres des Congrégations romaines naguère. A cette époque, il avait, en effet, connu une ère de spéciale faveur. Mais, en lui-même, il est d'un très douteux aloi.

Les auteurs anciens qui, au XVIe siècle déjà, avaient admis sa valeur, y voyaient surtout, semble-t-il, un indice et une constatation. Quand ils recevaient son témoignage, c'est qu'ils croyaient y discerner la preuve que, dans telle société, où il se produisait, le *lucrum cessans* était généralisé. La décision légale ne faisait plus alors qu'enregistrer une situation acquise et légitimée par ailleurs.

Ou bien la loi édictait un emprunt public. C'était le cas, par exemple, de ces cités italiennes dont nous avons vu que le budget recourait souvent, moyennant intérêt, à la bourse des citoyens. Il arrivait aux moralistes d'alors, fût-ce au prix d'une hypothèse elle-même assez gratuite, d'estimer qu'il y avait là libéralité gracieuse des pouvoirs publics pour reconnaître l'empressement des contribuables à rendre ce service financier.

Mais, à côté de ces explications, il n'est pas douteux que d'autres, spécialement au XVIIIe siècle, chez les juristes, légistes, et même les théologiens, ont donné les décisions légales, en matière de prêt, comme un titre susceptible, à lui seul, de justifier la perception d'un intérêt. Leur position était alors la suivante : « Admettre la validité du titre légal..., c'est soutenir que cet intérêt, d'injuste qu'il était en lui-même et de droit naturel, devient juste et licite en vertu de la loi civile... D'un côté, on convient que le prêteur n'a droit naturellement qu'à la restitution de son capital... Mais, d'autre part, on affirme que le Prince confère au prêteur le droit que celui-ci revendiquait sans raison, et qu'il impose à l'emprunteur l'obligation de payer plus qu'il ne doit et qu'il n'a reçu. » Bacuez, *De l'intérêt et de l'usure*, p. 27, cité par Van Roey, p. 291.

Pour appuyer cette thèse, ses partisans font appel au domaine souverain de l'État en ce qui concerne le bien public et ils apportent, en outre, des analogies avec la prescription qui transfère, moyennant certaines conditions rares et exceptionnelles, la propriété d'un bien à un autre titulaire que son premier possesseur. Ces raisons ne sont pas convaincantes. Si l'intérêt, dans le prêt, est interdit par la nature des choses, la loi civile ne saurait avoir la vertu de lever, par elle-même, cette prohibition. Et le bien public subirait plutôt un dommage par l'intrusion de la justice *légale* intervenant pour troubler la justice *commutative*, celle qui préside à l'établissement et à l'exécution correcte des contrats.

2. *Autres éléments à considérer.* — *a) L'élément du temps.* — Le délai, qui s'interpose, dans un contrat de prêt, entre le jour de l'emprunt et celui du remboursement, peut-il justifier la réclamation d'un intérêt? Parfois jadis, les lois civiles, que nous mentionnions plus haut, se sont servies encore de cet argument pour appuyer leurs décrets financiers.

Il est sûr, par ailleurs, que, si cette prétention était admissible, la discussion devrait aussitôt cesser. Car le délai entre, comme un élément essentiel, dans tout contrat de crédit. S'il donne droit, par lui-même, à toucher un surplus, tout prêt satisfait à cette condition et l'on traite d'une chimère en parlant de sa gratuité.

Cependant quelques théologiens d'autrefois n'ont pas dénié toute valeur à l'argument qui se fondait sur le temps. Ils disaient que ce délai du remboursement constituait, pour le prêteur, une privation financièrement appréciable.

Sous une autre forme, avec une autre formule, un économiste autrichien moderne, M. von Böhm-Bawerk, a soutenu une proposition analogue. Il allègue que les biens actuellement prêtés ont, pour leur propriétaire qui s'en dessaisit, une valeur réelle plus grande que ceux dont le remboursement rend plus tard le seul équivalent numérique. En sorte que cette différence, et le délai qui la marque, fonderaient le droit à un intérêt pour la somme avancée. Mais il faut se rappeler la nature même du contrat de prêt, du *mutuum*, très différent d'une location. Dans cette dernière, l'objet, provisoirement cédé, comporte un usage séparable, distinct, de l'objet lui-même. Le propriétaire conserve aussi, sur cet usage, un droit. Il peut donc se faire indemniser pour la privation temporaire de ce droit. Il n'en va pas de même pour l'argent prêté. Celui-ci est devenu — provisoirement mais réellement — la propriété de l'emprunteur. L'usage n'est pas ici distinct de la consommation, de la dépense. Il ne constitue donc pas une valeur à part, supplémentaire. Il n'est point pécuniairement appréciable, susceptible d'être tarifé. Sauf dans les cas où cette privation devient, pour le prêteur, onéreuse en raison de circonstances spéciales, c'est-à-dire sauf les cas où interviennent les titres extrinsèques classés et reconnus, le temps n'est point, en lui-même, motif à une compensation régulière.

Et c'est la doctrine qu'ont sanctionnée, par la condamnation des théories contraires, les souverains pontifes Alexandre VII en 1666 et Innocent XI en 1679. Denz.-Bannw. n. 1142 et 1192.

b) Le « lucrum cessans » généralisé. — Ainsi donc, le temps, indépendamment des titres extrinsèques qui peuvent y être inclus, ne saurait autoriser l'usure même modérée. Mais précisément, dans les circonstances contemporaines, l'un de ces titres, tout au moins, ne manque plus jamais à l'appel.

C'est le *lucrum cessans*, que nous avons vu étendre son rayon avec les métamorphoses du monde économique, triompher des objections que saint Thomas lui opposait encore, de la défiance qui l'ont rendu longtemps suspect et avoir cause gagnée à partir du XVIe siècle.

Aujourd'hui, il est avéré que le fait d'avancer de l'argent entraîne, pour le bailleur de fonds, s'il le fait gratuitement, un manque à gagner certain. Car l'argent disponible trouve aisément à se placer dans des entreprises qui ont toujours été considérées comme légitimement lucratives. Il y aurait évidemment cercle vicieux à autoriser le revenu du prêt, sous couleur que ce prêt trouve aujourd'hui de multiples occasions de se conclure avec stipulation d'intérêt. Mais, nous le répétons, ce sont les contrats, *admis de tout temps comme lucratifs*, basés sur une association, qui sont aujourd'hui multipliés. Dès lors, le prêt ne saurait demeurer gratuit sans causer, pour ceux qui le consentent, ce manque à gagner, ce *lucrum cessans* classé parmi les titres qui légitiment une indemnité compensatrice. Et ce régime est si établi qu'il dispense même de la preuve à faire dans chaque cas particulier.

Il peut donc sembler que nous ayons la clef du problème et la raison suffisante qui explique, justifie, l'autorisation accordée à la perception ordinaire d'un intérêt dans les contrats de prêt actuels. Encore faut-il voir que cet intérêt, même vulgarisé, garde le caractère d'une indemnité pour charges occasionnelles, risques adventices, et n'acquiert pas celui d'un revenu régulier. Si larges que soient les autorisations qui en résultent, elles semblent, à plusieurs, insuffisantes. Toute théorie qui justifie le revenu par des raisons extrinsèques, accidentelles au prêt lui-même, pourra être indéfiniment élargie : elle restera toujours insuffisante.

V. A LA RECHERCHE D'UNE THÉORIE NOUVELLE. — Les contrats de crédit et de placement d'argent ont pris, à l'heure actuelle, une trop grande importance pour qu'on puisse les introduire dans nos institutions par une porte de côté et les loger dans les dépendances. Il faut reconnaître ces exigences actuelles et en tenir compte. Mais il importe alors de déterminer avec soin *dans quelles conditions et selon quelles formes de contrat* l'argent peut légitimement rapporter à titre *intrinsèque*. Tiberghien, *L'encyclique Vix pervenit*, Éditions Spes.

1° *La productivité virtuelle de l'argent.* — Les contrats, où l'argent peut légitimement rapporter à titre *intrinsèque*, n'ont jamais été ignorés. Nous les avons vu figurer sous la forme des associations, des rentes...

Nous verrons plus loin certaines perspectives qui étendraient encore leur domaine.

Mais n'y aurait-il pas d'abord une autre voie par où l'intérêt pourrait éviter les objections? Au lieu de changer la nature du contrat, si l'on modifiait l'objet même de ce contrat? C'est-à-dire si l'argent, tout en restant inclus dans nos contrats de prêt, avait été soumis à une sorte de métamorphose qui lui aurait conféré cette productivité jusque là déficiente, tout ne serait-il pas établi dans l'ordre et l'intérêt ne serait-il pas légitimé?

Et voilà ce que soutiennent aujourd'hui nombre d'auteurs affirmant que l'argent est désormais doté, dans nos sociétés contemporaines, d'une « productivité virtuelle ». Ces auteurs ont pour devancier l'italien Mastrofini dont l'ouvrage parut à Rome en 1831. Le signataire était un contemporain du cardinal de la Luzerne. Mais celui-ci, redisons-le, se contentait de reconnaître la fertilité de l'argent dans les prêts de commerce et de production. C'était donc l'*acte*, contingent, occasionnel, qui, en donnant, à la somme empruntée, cette destination lucrative, lui conférait, par lui-même, un titre à être rémunéré dans les mains du prêteur. Mastrofini allait plus loin. Il assurait que les circonstances économiques actuelles procuraient à l'argent une *puissance*, une aptitude permanente, une « applicabilité » capable de justifier l'intérêt du prêt.

Cette thèse est reprise aujourd'hui, bien qu'avec des réserves, par la majorité des moralistes catholiques. Ils ne reconnaissent pas à l'argent une productivité formelle, essentielle, directe. Ils continuent à dire qu'il est stérile. Mais, en même temps, ils déclarent que les conditions économiques ont donné à cet argent un caractère qui, sans avoir modifié sa nature foncière, ne lui est plus cependant tout extérieur. Ce ne sont donc pas, dans l'occurrence, les titres extrinsèques qui légitiment l'intérêt, mais bien cette capacité virtuelle inhérente aux ressources pécuniaires. L'argent représente aujourd'hui l'ensemble des choses vénales et lucratives, il les procure, il est, par elles, médiatement, mais réellement, généralement producteur. Et voilà qui lui donne des droits nouveaux. Le prêteur cède, en avançant la somme demandée, une valeur économique pour laquelle il réclame légitimement un intérêt, d'après l'égalité des prestations.

Jadis « aucune valeur économique n'était attachée à la possession actuelle de l'argent. Et, par conséquent, l'intérêt ne se justifiait que dans des circonstances exceptionnelles. La justice imposait alors, pour règle, le prêt gratuit. Mais, de nos jours, le crédit est fort précieux à beaucoup, et qu'elles sont nombreuses les facilités pour convertir son argent en des choses frugifères ou pour l'engager dans des entreprises lucratives! Donc aujourd'hui la possession d'argent a une valeur économique qui se traduit en intérêts ». Vermeersch, *Prêt à intérêt*, dans le *Diction. apologétique*. La thèse, ainsi présentée, s'appuie sur des motifs valables et sur l'autorité de ses nombreux patrons. Elle est assez générale pour répondre à toutes les exigences normales de la vie moderne. En fait, elle supprime l'usure, au sens ancien du mot, tout en prohibant, cela va de soi, les taux excessifs d'intérêt.

L'on peut se demander si et comment elle se concilie avec le texte de la bulle *Vix pervenit*. Car, si l'argent trouve, en effet, aujourd'hui des occasions multipliées, continuelles, de se placer, le fait a pris une extension considérable, mais il n'est pas absolument nouveau. Déjà, aux siècles précédents, en de vastes régions spécialement actives, la puissance productive, la valeur économique de l'argent était bien établie. Benoît XIV n'en a pas moins réprouvé, de façon générale et sauf raisons extrinsèques, le prêt qui ne serait pas gratuit.

A quoi il est loisible de répondre que l'évolution de la vie ne produit pas, dans le domaine des idées, ses conséquences immédiates. Et les conditions économiques n'ont ici agi, ou réagi, sur les doctrines, qu'à un stade avancé de leur développement. Jusque-là l'exception admise en faveur des marchés plus actifs aurait détruit une règle encore valable et nécessaire, pour l'ensemble du monde, au lieu de la progressivement adapter.

2° *L'association substituée au prêt.* — Ceux pourtant qui se piquent d'être pleinement fidèles aux principes promulgués par Benoît XIV ont eu recours à d'autres raisonnements. Sans nier la productivité virtuelle de l'argent, ils n'en tirent pas argument pour justifier l'intérêt du prêt en tant que tel. Pour eux, ce prêt reste essentiellement gratuit et ne légitime son intérêt, même de nos jours, que sur titres extrinsèques. En sorte que, si le crédit moderne veut trouver une base plus large, il doit la chercher dans des contrats qui le fassent reposer sur l'*association*.

Telle est, par exemple, la position de M. le chanoine Tiberghien, l'exact commentateur de l'encyclique *Vix pervenit*. Certes, les mœurs capitalistes actuelles sont loin d'avoir cette tendance. Tout au contraire on a pu remarquer que les combinaisons du crédit vont, quelle que soit leur formule, à se rapprocher du contrat de prêt, en esquivant, le plus possible, risques et responsabilités, tout en réclamant un profit.

En sens inverse de ce mouvement, M. Tiberghien rappelle aux « rentiers », aux bailleurs de fonds, les devoirs qui leur incombent pour le placement de leurs ressources dans des entreprises honnêtes, utiles. Il souhaite que leur contrôle puisse être plus effectif sur le salaire et sa justice, sur l'hygiène physique et morale des ateliers...

Actuellement ce contrôle n'est guère à la portée que des administrateurs, à supposer même que l'affaire ne soit pas elle-même soumise à la direction de puissantes sociétés financières. L'union des actionnaires, les mesures légales pourraient modifier ce fâcheux état de choses. La loi du 16 novembre 1940, en augmentant la responsabilité du président dans les Sociétés anonymes, est un premier geste réformateur.

Par ailleurs, les rentiers ne sauraient borner leur horizon à celui de l'entreprise particulière qui a investi leurs ressources. Des perspectives sociales et plus larges s'ouvrent devant eux. « Le capitaliste n'a donc pas un droit à un revenu fixe, échappant aux aléas et aux fluctuations de la vie économique, comme le suppose faussement la doctrine de la rentabilité invariable de l'argent. Le capitaliste a confié son épargne au flux et au reflux du monde économique : il doit — non pas seul mais avec d'autres — en subir les crises, sous forme, par exemple, de dévalorisation monétaire ou de conversion de rentes. » Tiberghien, *Semaine sociale de Mulhouse*, 1931. Et ce même « capitaliste », dans la mesure de ses moyens, « doit accomplir ses devoirs d'état de rentier, en travaillant à la reconstruction sociale ». Moyennant quoi, grâce à l'acceptation de ces risques et de ces responsabilités, proches ou lointaines, le bailleur de fonds, dans le crédit moderne, aura conservé, avec son argent investi, sinon des liens de *propriété*, tout au moins des liens *personnels*. Et la condition sera nécessaire et suffisante, d'après M. Tiberghien, pour que, pris dans l'engrenage de l'économie actuelle, il ne soit plus considéré comme un simple *prêteur*, mais bien comme un *associé*. « Voilà à quelle conclusion pratique et très moderne aboutit le rappel de l'ancienne doctrine de l'Église sur l'usure. »

Si cette interprétation est recevable, on voit qu'elle abaisse ou supprime la barrière qui sépare, dans les affaires actuelles, actionnaires et obligataires. L'on a

coutume de regarder les premiers comme les propriétaires de l'entreprise, partageant ses vicissitudes, touchant des dividendes variables suivant les heureuses ou mauvaises chances. Les seconds ne seraient que des prêteurs réclamant un intérêt fixe, sans attaches avec l'affaire dont ils ignorent les aléas. Mais cette distinction deviendrait assez factice, si obligataires, comme actionnaires, à des degrés différents peut-être, mais de façon effective toujours, prenaient leur part des risques et des responsabilités que comporte leur souscription. Tous alors acquerraient, par là même, un brevet d'association.

Ajoutons même que les obligataires pourraient, en régime économique assaini, éviter certaines critiques auxquelles déjà aujourd'hui leurs titres donnent moins prise que ceux des actionnaires. Car ces actions, par les variations de leurs dividendes, par le changement de valeur de leur capital encouragent et stimulent les opérations boursières dans leurs fièvres désordonnées. L'obligation, par la constance de son titre et de son revenu, est d'un comportement plus sage.

3° *Une notion plus moderne de l'usure* — Nous en avons fini avec la longue discussion qui a occupé tant de siècles. L'usure, aujourd'hui, n'est plus entendue comme signifiant l'intérêt, modéré ou excessif, de l'argent dans le contrat de prêt. Et l'on réserve désormais le terme pour marquer, de façon péjorative, les taux ***abusifs*** de cet intérêt considéré, en lui-même, comme légitime. Mais à côté de ce sens ainsi vulgarisé, il en est un autre, moins usité, plus complexe, qui rouvre certains débats dont il faut ici dire, au moins, l'importance. L'usure est prise comme *synonyme du profit* que s'attribue le capital dans les entreprises industrielles modernes.

Ce n'est plus alors l'argent qui, en raison de sa nature, serait considéré comme stérile. Et les économistes, dont nous allons rapporter les dires, ne font aucune difficulté d'admettre que, fût-ce dans le contrat de prêt, l'argent, ou, comme ils disent, les capitaux, représente le capital de l'affaire et en a toutes les qualités. Mais c'est ce capital lui-même que certains de ces économistes déclarent sans effet direct sur la valeur du produit fini et, par conséquent, sans droits réels pour s'en attribuer le profit.

1. *La nature du capital.* — Nous sortirions ici de notre sujet si nous voulions entrer dans les controverses qui se mènent autour du capital et de sa nature. Disons seulement qu'il est devenu classique de distinguer, parmi les forces, qui coopèrent dans les entreprises, la *nature*, le *capital*, et le *travail*.

Et ce capital, indépendamment des avis divers à son sujet, est généralement entendu comme l'ensemble des instruments qui, élaborés par une opération antérieure, servent aux productions suivantes. Tout l'équipement des usines rentre, sans conteste, dans cette catégorie.

a) Le capital est-il producteur? — Répondre affirmativement à cette question, c'est admettre qu'en toute entreprise, normalement conduite, le capital a joué un rôle dans l'accroissement de valeur qui résulte par hypothèse et finalement de l'opération. Entendons-nous sur ce point. Il ne suffit pas que ledit capital ait fourni un support matériel, un concours même indispensable, comme il est trop évident. Il ne suffit pas non plus que l'on retrouve, dans le produit fini, la valeur même que le capital y a introduite par le fait de son intervention. Car alors il suffirait aussi de rembourser, dans le bilan final, l'équivalent de cette valeur empruntée et employée. Mais, pour qu'il y ait production réelle, *imputable au capital*, il faut qu'une part de la valeur *augmentée* soit due à ce capital comme à sa cause *efficiente*. Est-ce le cas?

Parmi les réponses négatives, la première, qui date de cent cinquante ans, est celle des *physiocrates*. A les entendre, seule la nature, par l'intermédiaire de l'agriculture, des mines..., était la source des richesses. Seule elle fournissait des ressources neuves que l'industrie et le commerce ne pouvaient que transformer et transporter. Cette théorie était basée sur une fausse idée de la valeur. Celle-ci ne consiste pas dans le seul apport de matières premières nouvelles, mais elle possède aussi des adaptations, des utilités acquises par ces produits du sol, sans même que leur volume augmente.

Si les physiocrates exagéraient ainsi, jusqu'à le rendre exclusif, le rôle de la nature, d'autres, après eux, n'ont plus accordé, à l'inverse, aucune efficacité productrice sinon au seul travail humain. C'est que la valeur était considérée, par eux, comme la valeur marchande, la valeur d'échange. Et ils disaient que l'unique élément de cette valeur était le labeur comme incorporé dans le produit vendu. Ricardo, l'économiste anglais, l'affirmait pour la rente de la terre. Et K. Marx, faisant passer la théorie des champs à l'usine, le déclarait pour l'industrie. Nous ne saurions même résumer ici, une fois de plus, le système arbitraire de ce dernier. Il repose, à sa base, sur cette considération que des objets hétéroclites s'échangent ou se vendent au même prix. La seule qualité commune capable d'expliquer cette identité de tarifs serait, d'après Marx, la quantité de travail qu'ont exigée ces marchandises et qui leur est incluse.

C'est oublier ou vouloir méconnaître que la valeur est faite de la rareté ou de l'abondance des produits, de leur adaptation aux besoins de la clientèle et que, si le travail a, dans cette élaboration, la première part, le capital, comme cause instrumentale, intervient de manière singulièrement efficace.

On est un peu étonné de voir certains catholiques, dans leur zèle louable à dénoncer les abus de l'argent, passer ici les bornes et rejoindre, sur ce point, les positions socialistes, tout en maintenant, par ailleurs, les droits de la propriété privée. C'est ainsi que M. de la Tour du Pin, naguère, qualifiait d'usure tout intérêt prélevé dans un contrat de prêt, non plus seulement parce que l'argent prêté serait stérile, comme le disaient les anciens, mais parce que le capital, fourni par cet argent, serait lui-même inerte. « ...La productivité du capital est une de ces expressions qu'il ne faut pas prendre à la lettre, mais traduire par cette périphrase : la productivité du travail au moyen du capital. Ce n'est pas la charrue qui travaille, c'est le laboureur : donc c'est lui qui produit et non pas elle, bien qu'il ne pourrait produire sans elle. Il est donc inexact de dire qu'il y ait deux facteurs du produit ou agents de la production; il n'y en a qu'un, le travail, qui produit à l'aide des agents naturels qu'il rencontre et des agents artificiels qu'il a lui-même créés. » La Tour du Pin, *Vers un ordre social chrétien*, 3e éd., p. 76.

Sans doute, mais ces « agents artificiels » n'en représentent pas moins une « capture » de forces antérieures et actives qui s'associent au labeur du travailleur actuel pour augmenter son rendement et donc sa valeur. Et le capital, qui fournit ces réserves, a droit de se présenter, lors du règlement des comptes, comme ayant participé à l'œuvre productrice.

b) Le capital et le profit. — Nous avons supposé admis, dans tout ce qui précède, l'axiome qui domine l'économie moderne. C'est que l'effort de la production a pour résultat normal d'accroître les ressources dont dispose le monde, de livrer à la société plus de valeur utilisable que les entreprises agricoles, industrielles, n'en ont demandé et absorbé pour faire leur œuvre. Il y a eu « plus-value ». Mais, s'il y a eu excédent de

valeur pour la société entière, ce surcroît se traduit aussi par un bénéfice à l'avantage de la production elle-même. Comment se répartira ce profit entre les ayants-droit?

Les socialistes, logiques avec leur système arbitraire qui attribue au seul travail toute l'efficacité dans la production de la valeur, refusent toutes les requêtes du capital en vue d'une rétribution quelconque. Peu leur importe que ce capital soit investi sous forme de prêt ou d'association. Ses réclamations sont également taxées, par eux, d'injustice ou d'usure. En dehors des réparations qu'exige le matériel, des amortissements pour l'entretien et le remplacement des machines, le capital est condamné au service gratuit et obligatoire.

Voici maintenant des économistes dont la situation n'est pas aussi nette. Ils ont été d'avis que le capital n'avait pas une part active dans l'accroissement de la valeur. Mais il reste nécessaire dans son rôle d'instrument. Si on ne lui accorde aucune prime il se dérobera à moins qu'on ne le réquisitionne par force, ce que n'envisagent pas ces auteurs qui ne sont pas socialistes, mais appartiennent plutôt à l'école libérale. La nécessité impose donc d'inscrire le capital au nombre des bénéficiaires.

Cette prime se justifierait, d'après les explications assez embarrassées qu'on nous donne, comme une façon de récompenser « l'abstinence » dont ferait preuve le capitaliste en soustrayant ses ressources à la consommation immédiate pour les apporter à l'œuvre productrice, à « l'économie sociale »; ou bien elle représenterait une sorte de salaire correspondant au « travail » de l'épargne qui permet le placement des fonds ainsi accumulés. Viennent enfin les économistes qui admettent, comme il se doit, la fonction efficace du capital dans la « plus-value » des choses. Ceux-là n'ont pas besoin d'avoir recours à ces explications qui ressemblent à des excuses. Ils peuvent allouer au capital, dans la répartition des profits, une part proportionnée à son mérite. Et ils ne font pas difficulté de l'admettre, que ce capital provienne d'un prêt ou d'une association.

Mais une objection demeure en raison du principe dont ils sont partis. Car le droit du capital à la rétribution lui venait, d'après leurs dires, de son efficacité pour l'enrichissement social. Si donc cette efficacité n'est pas, dans tel ou tel cas, réelle, voici le capital débouté, par le fait, de ses prétentions. « Quand cette règle n'est pas satisfaite, nous dit un auteur contemporain, quand la société n'est pas enrichie, le revenu du capital est, en partie ou en totalité, de l'usure. En partie quand l'accroissement de production et de pouvoir d'achat est seulement insuffisant, en totalité quand il est nul. » Noël Bachet, *Économie sociale corporative*, p. 114. Et, passant aux applications, l'auteur en cause délimite avec soin, parmi les placements d'argent, ceux qui lui paraissent avoir droit à un revenu et ceux qui n'y sauraient honnêtement prétendre.

Et, par exemple, d'après le critérium qu'il a établi, il condamnera les prêts à court terme. Car le capital argent, pour être productif, doit pouvoir être remplacé par l'outillage ou conservé pour les besoins éventuels de la trésorerie. Il ne peut remplir ce rôle s'il est réclamé, à bref délai, par son premier propriétaire. Et de même les prêts, faits à l'État, ne justifieraient leur intérêt que s'ils sont « rentables », c'est-à-dire s'ils servent à couvrir des travaux, à procurer des avantages, susceptibles eux-mêmes d'enrichir la nation. Au contraire, les placements industriels à longue échéance, qu'ils se fassent sous forme d'obligations ou d'actions, « sont presque certainement rentables » et donc, moyennant certaines adaptations peut-être pour les premiers, ils légitiment le revenu qu'ils réclament. « Enfin, quand les investissements sont supérieurs aux besoins, la rémunération des capitaux est en partie de l'usure, car une fraction inutile de ces capitaux demande néanmoins son salaire. » *Op. cit.*, p. 117.

c) Le capital dans l'ancienne discipline. — Ce n'est pas sous cet angle, que l'ancienne doctrine et la discipline de l'Église ont envisagé le capital et son emploi.

A vrai dire, la notion du capital ne coïncidait pas alors avec celle des modernes et le mot lui-même s'il était usité, n'avait pas l'exacte signification actuelle. Mais on peut retrouver des éléments communs qui suffisent à montrer la diversité ou la divergence des idées. La séparation des biens utilisables se faisait surtout, pour les anciens, entre les ressources dont l'usage se confondait avec la consommation et celles qui, plus stables, permettaient cet usage, sans altération profonde de leur substance. Ce sont ces dernières qui peuvent être rapprochées du capital entendu au sens moderne.

Mais le point, qui préoccupait les moralistes de jadis, n'était pas de savoir si ces ressources avaient une causalité, une efficacité dans l'économie générale et sociale, si elles augmentaient la richesse collective. Il leur suffisait d'examiner si le bien en cause pouvait valoir à son *propriétaire* un bénéfice *légitime*. Et la chose leur paraissait établie dès que l'usage, représentant une valeur séparée, distincte de l'objet lui-même, était cédé à autrui; soit à un individu isolé, soit à un groupement. L'argent alors ne venait qu'en seconde ligne. Il avait droit lui-même à ce bénéfice s'il avait fourni ces ressources stables dans un contrat d'association où le bailleur de fonds restait propriétaire. Il ne pouvait plus prétendre qu'à une indemnité si, dans un contrat de prêt, le capitaliste, cessant temporairement d'être propriétaire, avait pourtant en mains l'un des titres extrinsèques qui autorisaient une compensation.

Ainsi l'examen des moralistes portait, non sur l'efficacité du capital dans la production, mais directement sur la justice de ses requêtes dans la répartition.

2. *Le capitalisme actuel.* — Quoi qu'il en soit de cette discussion, on voit comment elle a rebondi, de nos jours, à propos des placements d'argent. Et si la notion d'usure, autour de laquelle se mène le débat, n'est plus celle de jadis, au fond c'est le même problème qui se pose. On peut même dire qu'il s'impose avec plus de force qu'autrefois. L'une des affirmations du capitalisme est le droit de l'argent à produire partout et toujours intérêt. Mais cette prétention aboutit à de tels excès que le présent s'en trouve ébranlé, que l'avenir en est gros d'orages.

Il importe moins, à l'heure actuelle, de savoir exactement à quel titre l'intérêt se justifie dans un contrat de prêt que de trouver le moyen de discipliner l'argent dans ses manœuvres et ses combinaisons multiples. C'est l'ensemble de ces manœuvres, quand elles deviennent frauduleuses ou massives, que l'on peut qualifier d'usure, au sens élargi que donne, cette fois, au mot la réalité moderne. C'est contre les empiètements du capital que protestait Léon XIII déjà, dans l'encyclique *Rerum novarum*, quand il parlait de l' « usure vorace » comme du fléau de notre monde économique.

L'argent est passé sur le devant de la scène. Il fait figure de chef d'emploi. Il a d'abord acquis une mobilité extrême. Il a rompu toutes les amarres qui jadis lui rendaient malaisées les expéditions lointaines, le soumettaient à de strictes surveillances. Aujourd'hui, tous les procédés bancaires, toutes les méthodes de la finance, toutes les inventions fiduciaires ont ouvert

à cet argent des voies larges qui lui permettent une circulation rapide, une concentration aux points où il est appelé. Cette mobilité était exigée par les conditions de l'industrie moderne. Elle a eu, elle possède, des avantages incontestés. Mais elle montre de cruelles contre-parties. La finance est devenue reine souvent tyrannique. Et souvent il lui arrive de chercher son intérêt, au grand dommage du travail qui aurait dû garder le premier rang.

Conclusion. — Devant cet envahissement du monstre capitaliste, devant ses évolutions sur le terrain des ateliers, et beaucoup plus encore de la Bourse, nombre d'observateurs impartiaux deviennent plus réservés dans leurs critiques, à l'égard de la discipline ancienne sur l'usure.

Longtemps il a été de mode de représenter cette législation canonique, cette doctrine de l'Église, comme un vestige attardé du passé, comme un préjugé sans fondement. Finalement même on les dénonçait, pour autant qu'elles avaient été efficaces, comme un obstacle à la marche des affaires. Aujourd'hui les bons esprits seraient disposés à examiner plus sérieusement les raisons qui ont motivé cette attitude séculaire, à discerner ce qui en doit subsister à travers les adaptations requises. Il est sûr que l'Église, dans un souci charitable, a voulu maintenir la gratuité du prêt de consommation; l'autre, celui de production, avait jadis une extension moins large. Ou bien, consenti aux petites gens de l'agriculture, de l'artisanat, il se rapprochait du premier dans sa conception bienveillante. Par ailleurs, et en suivant l'évolution économique du monde, de nombreux moyens s'offraient encore, par lesquels l'argent était en mesure d'aider les entreprises, tout en respectant les lisières qui lui étaient imposées.

L'Église ne condamnait ni le gain, ni même « l'enrichissement honnête ». Mais, dans ses perspectives et celles qu'elle aurait voulu développer, « la vie matérielle du temps jadis se trouvait tempérée par un solide facteur moral ». Ainsi parle M. Werner Sombart, le professeur protestant spécialiste en la matière. Il ajoute encore : « La doctrine morale de l'Église se proposait moins de limiter directement le degré de richesse que d'agir sur l'orientation morale de l'entreprise capitaliste. Ce qu'elle voulait empêcher, et ce qu'elle a certainement contribué à empêcher, c'était le renversement de toutes les valeurs, tel que nous l'avons vu s'effectuer à notre époque .» Werner Sombart, *Le Bourgeois*, p. 299.

Il ne saurait être question de retourner en arrière et de franchir à nouveau des étapes dépassées par la vie moderne. L'Église a toujours les mêmes visées, les mêmes principes. Mais les applications se sont assouplies pour répondre aux exigences normales du monde des affaires. Il resterait à dégager, dans les données complexes des problèmes actuels, une doctrine du crédit qui, en satisfaisant, de façon pleinement cohérente, aux lois de la morale, maintiendrait ou ramènerait le capital dans le cercle de ses devoirs et de ses droits.

Antoine, *Cours d'économie sociale*, 6e éd., 1921 ; Ashley, *Histoire et doctrines économiques de l'Angleterre*, 2 vol., trad. Bondois et Bouyssy, 1900; Benoit XIV, *Encyclique Vix pervenit*, 1745; Böhm-Bawerk, *Théorie positive du capital*, traduit par C. Black, 1900; Brants, *Esquisse des théories économiques professées par les écrivains des XIIIe et XIVe siècles*, 1895; Broedersen (janséniste), *De usuris licitis et illicitis*, 1743; Carrière, *De contractibus*, 1848; Cl. Jannet, *Le capital, la spéculation et la finance au XIXe siècle*, 1892; Lessius, *De justitia et jure*, 1612; Cal de la Luzerne, *Dissertations sur le prêt du commerce*, 5 vol., 1823; Du Passage, *Morale et capitalisme*, 1935; Van Roey, *De justo auctario ex contractu crediti*, 1903; H. Savatier, *La théorie moderne du capital et la justice*, 1898; W. Sombart, *L'apogée du capitalisme*, 1932; S. Thomas, *Somme théologique*, IIa-IIae, q. LXXVII; Tiberghien, *Encyclique Vix pervenit*, traduction et commentaire; Vermeersch, *Quæstiones de justitia* ; du même, art. *Prêt à intérêt* dans *Dictionn. apologétique*.

H. du Passage.

UTRECHT (ÉGLISE D'), — Avant même la fin du XVIIe siècle, le jansénisme se répandit dans les Pays-Bas et l'Église d'Utrecht contracta une étroite alliance avec lui; les fidèles et le clergé d'Utrecht protestent, il est vrai, contre cette dénomination de jansénistes; ils s'appellent : les vieux catholiques romains. Mais les sentiments de cette Église sont bien ceux de Port-Royal; comme le jansénisme, l'Église d'Utrecht condamne les cinq propositions en droit, mais elle ne les condamne pas en fait; elle refuse de signer le « Formulaire » et elle rejette la bulle *Unigenitus* pour faire appel au concile général; d'autre part, dès l'origine, elle a donné asile aux réfugiés de France; les papiers secrets et les archives de Port-Royal furent mis en sûreté à Utrecht; durant tout le XVIIIe siècle, les libraires des Pays-Bas et particulièrement ceux d'Utrecht se mirent au service des jansénistes français. Enfin cette Église eut également des relations étroites avec les jansénistes italiens, spécialement à l'occasion du concile d'Utrecht et du synode de Pistoie. Bref, l'histoire de l'Église d'Utrecht se rattache intimement à la question du jansénisme. Cependant les livres et les pamphlets qui ont inondé les Pays-Bas, surtout dans la première moitié du XVIIIe siècle, ne parlent guère de jansénisme proprement dit : ils dressent l'Église d'Utrecht contre Rome et l'*Album* publié en 1923, pour célébrer le deuxième centenaire de la séparation, rappelle les discussions du temps; à partir de 1870, la petite Église d'Utrecht prend une position internationale et devient le refuge de tous les adversaires de l'infaillibilité pontificale, définie par le concile du Vatican.

Pour bien comprendre la position de l'Église d'Utrecht, il est nécessaire de fournir quelques détails historiques, sur l'élection et la consécration de ses évêques; c'est pourquoi on étudiera ici les questions suivantes :

I. Établissement et organisation de l'Église d'Utrecht. — C'est vers la fin du VIIe siècle, sous le pontificat de Sergius Ier, que le christianisme fut prêché en Hollande par saint Willibrord; en 755, saint Boniface, s'appuyant sur l'autorité du Saint Siège, contre l'évêque de Cologne, qui voulait unir

Utrecht à son diocèse, constitua l'Église d'Utrecht. Bientôt cette Église devint très florissante; elle possédait des biens et des revenus considérables.

Le droit d'élire les évêques appartint d'abord aux empereurs; mais, par un diplôme du 18 octobre 1145, Conrad III transféra son droit aux deux chapitres de Saint-Martin et de Saint-Sauveur d'Utrecht et cette renonciation fut approuvée en avril 1146 par le pape Eugène III. Il y eut des conventions diverses au cours des siècles suivants. En 1528, les chanoines d'Utrecht renoncèrent spontanément à ce droit et le cédèrent à Charles-Quint, duc de Brabant et comte de Hollande, s'engageant à élire toujours le sujet choisi par lui. La bulle *Romanus pontifex* (20 août 1529) constate le fait : les cinq chapitres d'Utrecht (Saint-Martin, Saint-Boniface, Saint-Pierre, Sainte-Marie et Saint-Jean-Baptiste) ont renoncé à ce privilège l'année précédente. Les chapitres n'ont plus qu'un droit d'élection secondaire. D'ailleurs, le pape se réserve de rejeter même une élection canonique, « lorsqu'il juge à propos de choisir un sujet plus digne, par des raisons jugées suffisantes, du consentement des cardinaux et dans le cas d'une grande nécessité ».

Le diocèse d'Utrecht était fort étendu : il comprenait tout le pays qu'on appelait les Provinces-Unies; on parla souvent de la division du diocèse. En 1553, Charles-Quint, pour opposer une plus forte barrière à l'introduction du protestantisme en Hollande, décida de multiplier le nombre des évêchés. Mais il mourut en 1557 et c'est son fils, Philippe II, qui obtint l'érection de nouveaux évêchés. Paul IV, par la bulle du 12 mai 1559, *Super universas orbis Ecclesias*, érigea Utrecht en métropole avec les évêchés suffragants de Haarlem, Deventer, Leuwerde, Groningue et Middelbourg. Cette bulle donnait à Philippe II et à ses successeurs, dans les mêmes provinces, le droit de désigner, non point aux chapitres mais au pape, les sujets destinés à occuper les nouveaux sièges, et le pape se réservait le droit de leur conférer l'institution canonique. La bulle ne fait aucune mention des chapitres.

Le 11 mars 1560, le pape Pie IV, par la bulle *Ex injuncto nobis... officio*, confirma la bulle de son prédécesseur et déclara de nouveau que le droit d'élection appartenait à Philippe II et à ses successeurs. En fait, après la mort de Georges d'Egmont (26 septembre 1559), Philippe II choisit, pour lui succéder, Frédéric Schenck, baron de Tautemberg, à qui le pape donna la bulle de provision, le 28 mai 1561, et qui prit possession du siège d'Utrecht, le 23 novembre 1561.

Le nouvel archevêque convoqua pour le 10 octobre 1565, un concile provincial, qui publia tous les décrets du concile de Trente, même les décrets disciplinaires, malgré l'opposition des cinq chapitres, qui regardaient quelques uns de ces décrets comme contraires à leurs droits et privilèges. Les cinq suffragants avaient assisté au concile.

II. Invasion du protestantisme et suppression de la domination espagnole en Hollande. — En 1566, éclata la célèbre conjuration des *Gueux* ou *Mendiants* : ce fut le signal de la révolte contre la domination espagnole qui coïncida avec le développement de la Réforme dans les Provinces-Unies. Les griefs contre la domination espagnole ne manquaient pas; ils furent habilement exploités. Guillaume le Taciturne, chef de la révolte, fut quelque temps tenu en échec par le duc d'Albe, mais il finit par triompher : beaucoup de catholiques se joignirent à lui et marchèrent avec les protestants, contre les Espagnols, pour défendre les intérêts nationaux qui leur étaient communs. Les griefs politiques contre l'Espagne étaient aussi forts que les antipathies religieuses contre les protestants. Mais bientôt la division se mit parmi les rebelles : il y eut des troubles, des révoltes, des profanations à la suite du changement de gouvernement et du changement de religion. Les protestants prirent la tête du mouvement antiespagnol. Le culte catholique fut interdit et le calvinisme devint la religion dominante; l'édifice hiérarchique, fondé par Paul IV et achevé par Pie IV, fut renversé; Les églises furent dépouillées de leurs biens et les chapitres privés de leurs revenus. La mort violente, l'exil, l'apostasie anéantirent le clergé; les biens ecclésiastiques passèrent aux protestants, qui prirent le titre de chanoines et reconstituèrent les chapitres.

La pacification de Gand en 1576 et l'union d'Utrecht, signée le 23 janvier 1579, en donnant aux catholiques la liberté de conscience, auraient pu pacifier les esprits, mais les conventions faites ne furent jamais bien observées; les violences continuèrent et les apostasies se multiplièrent même dans le clergé, de sorte qu'en certaines régions, spécialement dans le nord des Pays-Bas, il n'y eut plus guère que des protestants et l'exercice public du culte catholique devint impossible.

Schenck mourut le 25 août 1580. Il fut le seul archevêque d'Utrecht uni à Rome, jusqu'au rétablissement de la hiérarchie en 1853. Le roi d'Espagne, déchu de sa souveraincté dans les Provinces-Unies, n'avait plus le droit de nommer les évêques, et les nouveaux souverains étant protestants ne pouvaient exercer un pareil droit. De plus, les chapitres qui, d'ailleurs depuis 1559, n'avaient plus le droit d'élire les évêques, étaient dispersés. Beaucoup de leurs membres avaient abandonné leurs bénéfices et quelques-uns même avaient embrassé la Réforme. Au milieu de ces désordres, en face du protestantisme et de l'intolérance civile, les papes jugèrent nécessaire d'intervenir dans ces contrées : le diocèse d'Utrecht et les diocèses suffragants furent réduits à l'état de mission, comme les pays infidèles. La mission hollandaise se trouva placée sous la dépendance immédiate du Saint Siège, qui la gouverna par des vicaires apostoliques, munis des pouvoirs nécessaires. D'après les historiens jansénistes, ce furent les jésuites qui demandèrent et obtinrent du pape cette décision, qui, disent-ils, fut une usurpation du Saint-Siège.

III. Les vicaires apostoliques. — Après la mort de Schenck, le pape Grégoire XIII, par un bref d'octobre 1583, désigna Sasbold Vosmer, natif de Delft, pour administrer le diocèse d'Utrecht. Cette nomination du premier vicaire apostolique pour le diocèse d'Utrecht a provoqué, chez les historiens jansénistes, de nombreuses remarques qu'il importe d'examiner. Dupac de Bellegarde, l'historien de l'Église d'Utrecht, répète que les vicaires apostoliques étaient de vrais évêques; ils n'étaient pas dépouillés de la qualité d'évêques propres et de pasteurs ordinaires. Ce n'étaient point de simples vicaires du pape, amovibles à son gré, préposés pour le gouvernement d'Églises immédiatement soumises à sa juridiction... « Il doit demeurer pour constant que la qualité de vicaire apostolique n'était que la concession de pouvoirs particuliers, réservés au pape par la discipline présente de l'Église, ajoutés aux pouvoirs de l'Ordinaire. On peut même dire que cette concession particulière n'était pas nécessaire et que, dans le cas de nécessité où se trouvait cette Église, ses pasteurs ordinaires étaient en droit d'exercer tous les pouvoirs qui sont radicalement dans tous les évêques et qui ne sont réservés au pape que par le droit positif ecclésiastique. » Et il affirme que le nonce de Cologne aurait reconnu ce fait dans une réponse à Sasbold. L'historien va même plus loin : durant la vacance du siège épiscopal, « l'Église veuve conserve tous les pouvoirs qui ne sont point essentiellement dépendants du caractère épiscopal. » « L'autorité des évêques étant absolue

de droit divin et n'étant limitée que par le droit humain, l'évêque, de même que ceux qui tiennent sa place durant la vacance du siège, rentraient dans ce droit absolu, lorsque la restriction de ce pouvoir ne pouvait être observée qu'au préjudice du bien des âmes... »

Ainsi les vicaires apostoliques étaient les vrais évêques de ces provinces et, s'il y a eu de longues vacances, les sièges ont toujours été regardés comme subsistant. A cause des souverains protestants, on a dû cacher leur véritable titre d'archevêque d'Utrecht ou d'évêque d'Haarlem sous les noms de quelques Églises étrangères et un trop grand ménagement pour les idées ultramontaines a quelquefois porté à faire valoir leur qualité de vicaire apostolique, mais il est notoire qu'ils n'en exerçaient pas moins l'autorité et tous les pouvoirs d'évêques propres. Il en est à peu près de même des chapitres et spécialement du chapitre métropolitain d'Utrecht. Bref, la hiérarchie de droit divin serait restée entière, cachée sous divers camoullages, pour éviter les persécutions et poursuivre le ministère. Cette discipline était imposée par les circonstances.

Ces remarques de Dupac ne semblent pas d'accord avec les faits. Sasbold, le premier vicaire apostolique nommé par Rome, trouva une opposition de la part de quelques membres dispersés du chapitre et le meurtre du Prince d'Orange, le 10 juillet 1584, fut l'occasion de nouveaux troubles. Pour régler les affaires de l'Église hollandaise, Sasbold se rendit à Rome, où il arriva le 17 avril 1602. Clément VIII le nomma archevêque *in partibus* de Philippes et il fut sacré à Rome, le 22 septembre 1602. Dès lors, il exerça les pouvoirs de vicaire apostolique pour le diocèse d'Utrecht, en vertu d'un pouvoir délégué et que pouvait révoquer le nonce apostolique. Le bref du 30 octobre 1602 le dit expressément.

Sasbold ne porta jamais le titre d'archevêque d'Utrecht, bien que les historiens lui donnent parfois ce titre; d'ailleurs, il ne put rentrer en son pays, car les États de Hollande l'avaient banni par un décret du 30 mai 1602. Il fixa sa résidence à Cologne et, en vertu d'une délégation du Saint-Siège, il établit des vicaires généraux qui, comme tels, administrèrent l'Église d'Utrecht jusqu'à sa mort, le 3 mai 1614.

IV. Les premiers démêlés avec la cour de Rome (1614-1689) : Rovenius, La Torre, Neercassel). — Cinq mois après la mort de Sasbold, par un bref du 11 octobre 1614, le pape Paul V, de son autorité et sans aucune élection préalable, nomma vicaire apostolique Philippe Rovénius. C'est seulement le 17 août 1620 que Rovénius fut nommé archevêque de Philippes et il fut sacré, le 8 novembre 1620, par le nonce Sanseverini. Malgré ses démarches personnelles et celles de son clergé pendant son séjour à Rome et après son retour en Hollande (1622-1624), Rovénius ne fut jamais archevêque d'Utrecht.

Depuis la mort de Schenck, il n'y eut aucune nomination régulière au chapitre. En effet, lorsqu'un chanoine mourait, les magistrats protestants nommaient un protestant pour le remplacer; quelques chanoines, d'autre part, avaient embrassé la Réforme. Aussi les protestants se trouvèrent-ils bientôt en possession de presque tous les canonicats; ils possédaient toutes les prébendes et portaient publiquement le titre de chanoines. Au temps de Rovénius, il n'y avait donc plus de chapitre et, par suite, plus d'élection possible.

Pour reconstituer le chapitre d'Utrecht, Rovénius érigea, le 9 novembre 1633, le collège ou vicariat apostolique, qui, au dire des jansénistes, aurait hérité des droits et prérogatives de l'ancien chapitre. Mais, pour montrer le mal fondé de cette assertion, il suffit de remarquer comment fut établi ce « vicariat ». Rovénius choisit cinq des anciens chanoines, quatre chanoines des collégiales, deux curés et tous les prêtres qui avaient obtenu des grades dans quelque université; par contre, il laissa de côté quelques membres de l'ancien chapitre qui vivaient encore et, par conséquent, restaient chanoines, tout cela de sa propre autorité, sans consulter les chanoines demeurés vivants. D'ailleurs, l'archevêque de Philippes, vicaire apostolique, ne pouvait pas, indépendamment du Saint-Siège, supprimer l'ancien chapitre et en créer un nouveau, qui aurait possédé les droits et privilèges que l'ancien tenait d'une concession et qu'il avait volontairement abandonnés, en 1528, en faveur de Charles-Quint. Rovénius d'ailleurs ne parle point d'un nouveau chapitre, mais seulement d'un vicariat; en réalité, les membres du vicariat sont les conseillers du vicaire apostolique et des délégués pour l'administration du diocèse. Rovénius songeait si peu à constituer un vrai chapitre que les membres désignés pour constituer le vicariat continuèrent à remplir leurs fonctions dans diverses églises et qu'il n'assura pas leur perpétuité; aussi les membres du vicariat durent-ils demander leur confirmation et leur prorogation, sous les successeurs de Rovénius. Ce n'est qu'en 1705, c'est-à-dire soixante-douze ans plus tard, que Potkamp appela chapitre l'institution de Rovénius; d'autre part, les décrets des vicaires apostoliques, soit pour confirmer, soit pour augmenter les membres du vicariat, ne donnent jamais à l'institution le nom de chapitre, à l'exception des décrets de Potkamp.

Rovénius lui-même était peu sûr des pouvoirs qu'il aurait conférés et que pouvait posséder le collège vicarial : en février 1635, voulant se démettre de ses fonctions, il s'adressa directement à Rome pour demander un successeur ou au moins un coadjuteur qui pût lui succéder plus tard. Il ne fut point question d'un archevêque d'Utrecht, mais d'un vicaire apostolique et on ne parla point d'élection. Rovénius demanda Jacques de La Torre. La réponse de Rome n'était pas encore arrivée, que les magistrats de Hollande, par un décret du 5 octobre 1639, prononcèrent la peine de bannissement contre Rovénius, soupçonné d'être en relation avec les Espagnols. Le décret fut publié le 10 mars 1640. Quelques temps après, le 25 août 1640, le pape Urbain VIII nommait Jacques de La Torre comme coadjuteur et successeur de Rovénius, sans aucune intervention, ni du clergé de Hollande, ni du collège vicarial. Innocent X le créa archevêque d'Éphèse par un bref du 9 novembre 1646 et il fut sacré par le nonce Chigi, le 19 mai 1647. La Torre fut banni, peu de temps après son sacre, pour avoir administré la confirmation dans un village au nord de la Hollande. L'année suivante, le traité de Munster amena la paix: le roi d'Espagne, Philippe IV, renonça à ses droits sur les Provinces-Unies. La République de Hollande fut reconnue indépendante et les catholiques cessèrent d'être persécutés, au moins ouvertement.

Rovénius mourut peu après, le 11 octobre 1651. C'est sous son gouvernement que le jansénisme commença à se répandre dans l'Église d'Utrecht : Rovénius lui-même avait été le disciple de Janson à Louvain, comme Jansénius dont il fut l'ami; en 1622, il était revenu à Louvain pour y rencontrer Jansénius et l'abbé de Saint-Cyran; en 1626, Jansénius s'était rendu à Madrid, comme délégué de l'université de Louvain et avait été chargé de demander au roi d'Espagne pour Rovénius le titre d'archevêque d'Utrecht; Rovénius fut un de ceux qui, en 1641, donnèrent leur approbation à l'*Augustinus*; il eut de nombreux démêlés avec les réguliers et particulièrement avec les jésuites, qu'il regardait comme des étrangers « rapaces et ambitieux », voulant se soustraire à son autorité.

Jacques de La Torre lui succéda de plein droit, le 3 février 1656, à l'insu et, par conséquent, sans l'élection du clergé et du collège vicarial; il obtint du pape un coadjuteur, Zacharie de Metz, originaire de Bruxelles, qui fut sacré évêque de Tralles. Celui-ci s'occupa surtout du diocèse d'Haarlem et résida à Amsterdam; il laissa à Neercassel, vicaire général de La Torre, le soin de gouverner le diocèse d'Utrecht.

Jacques de La Torre, par un acte du 9 juillet 1658, confirma le collège du vicariat fondé par Rovénius en 1633, afin, dit-il, « d'assurer d'autant plus l'existence du vicariat »; toutes les expressions dont il se sert supposent nettement que le vicariat n'était point et n'est point un véritable chapitre et l'héritier des droits et prérogatives de l'ancien chapitre : il l'élève à la dignité de sénat perpétuel de l'Église d'Utrecht et de conseil du vicariat, déclarant que son intention était que, dans toutes les causes majeures, l'autorité de ce corps fût considérée comme celle d'un chapitre cathédral, que les membres fussent regardés comme des chanoines gradués. Mais ces titres imposants et ces comparaisons flatteuses ne suffisent pas pour constituer un vrai chapitre. D'autre part, les règlements établis par l'archevêque d'Éphèse sont incompatibles avec l'établissement d'un chapitre. Il faut ajouter que, durant les dernières années de sa vie, La Torre eut des crises mentales qui décidèrent la Propagande à annuler tous les actes de ses cinq dernières années.

Après la mort de Zacharie de Metz, le 13 juillet 1661, le vicaire général d'Utrecht, Neercassel fut nommé coadjuteur de La Torre, qui mourut lui-même peu après, le 16 septembre 1661. La Torre fut remplacé par Baudouin de Catz, tandis que Neercassel fut maintenu coadjuteur, malgré les désirs du clergé qui aurait voulu le voir succéder à La Torre; cette nomination de Catz fut faite à l'insu et sans le concours du clergé, qui désirait Neercassel. Il y eut, à cette occasion, un quiproquo qui mérite d'être noté. Le bruit de la nomination de Neercassel avait couru et on ne doutait pas qu'il fût le successeur de La Torre, dont la mort était imminente. Le collège du vicariat envoya, le 20 octobre 1661, une lettre de remerciement à Alexandre VII, qui avait daigné exaucer ses vœux. Cette lettre du vicariat montre nettement qu'on ne songeait pas à faire valoir les droits de l'ancien chapitre d'Utrecht, elle ne présente point de candidat et les membres du vicariat ne se donnent pas eux-mêmes comme des chanoines, mais comme curés de diverses paroisses, auxquels l'archevêque d'Éphèse a donné le titre de conseillers du vicariat. Cette lettre de remerciement était un peu hâtive, car Neercassel fut nommé non point vicaire apostolique, mais coadjuteur de La Torre encore vivant et, lorsque La Torre mourut, ce fut Baudouin de Catz qui fut désigné pour lui succéder; le clergé d'Utrecht n'eut aucune part à cette nomination. Pour éviter toute discussion au sujet des deux sièges d'Utrecht et de Haarlem, qui étaient les plus importants des Provinces-Unies, le pape, par les lettres du 24 juin et du 1er juillet 1662, nomma Catz archevêque de Philippes et Neercassel évêque de Castorie et tous deux furent sacrés à Cologne le 9 septembre 1662. Catz mourut le 18 mai 1663 et Néercassel eut désormais tous les pouvoirs. Ainsi, quoi qu'en ait dit plus tard Varlet, pour justifier sa conduite (ci-dessous, col. 2403), les vicaires apostoliques désignés par le Saint-Siège n'étaient point archevêques d'Utrecht et le collège du vicariat, établi par Rovénius et confirmé par ses successeurs, n'eut jamais le caractère d'un vrai chapitre.

De tous ces faits, il ressort nettement que la persécution religieuse du XVIe siècle interrompit la succession des évêques de Hollande après la mort de Schenck et anéantit le chapitre d'Utrecht, qui, du reste, n'avait plus le droit d'intervenir dans l'élection de l'archevêque. Quant aux prétendus archevêques d'Utrecht, ils furent et se présentent toujours comme des vicaires apostoliques, désignés par Rome, sans avoir été préalablement choisis par le clergé.

Si l'on en croit Dupac de Bellegarde, Neercassel fut reçu avec les applaudissements de tout le clergé et il fit la paix avec les réguliers. Seuls, les jésuites se dressèrent contre lui et publièrent des écrits qui furent réunis sous le titre de *Collectio momentosa;* celle-ci comprenait plusieurs libelles : *Gravamina contra Patres Societatis; Assertio gravaminum contra prætensam jesuitarum refutationem...* C'est pour cela, écrit Dupac, que les jésuites, pour se venger, dénoncèrent la doctrine de Neercassel et l'accusèrent de jansénisme. Celui-ci se rendit à Rome (novembre 1670); il fut reçu par Clément X. D'ailleurs, écrit Dupac, « l'excès même des calomnies des jésuites tourna à leur propre honte et à la gloire du clergé ». Neercassel eut « la consolation d'obtenir deux décrets (25 janvier et 17 mars 1671) qui décidèrent en sa faveur les principaux articles de la contestation... Le prélat victorieux quitta Rome au commencement d'avril 1671 ».

Mais ce triomphe partiel ne fut que transitoire. Neercassel publia des écrits qui contenaient le plus pur jansénisme. Voir son article, t. XI, col. 58 sq. Il mérita ainsi d'occuper une place de choix au *Nécrologe de Port-Royal.* Il donna, dit Dupac, d'excellentes *Instructions* sur le décret d'Innocent XI du 2 mars 1679 contre la morale des jésuites. Ses amis répètent que les jésuites s'acharnèrent contre lui pour se venger de son zèle à réprimer leurs empiètements continuels. Mais la lecture des écrits de Neercassel suffit pour expliquer les condamnations de Rome : *Tractatus de sanctorum ac præcipue beatæ Mariæ Virginis cultu*, in-8°, Utrecht, 1665; *Tractatus de lectione Scripturarum*, in-12, Utrecht, 1679; mais surtout *Amor pœnitens* suivi de *Divini amoris ad pœnitentiam necessitate et recto clavium usu libri duo*, in-8°, Utrecht, 1682, 1685, traduit par l'abbé Guibert, 3 vol. in-12, Utrecht, 1741. Ce dernier écrit fut dénoncé à Rome et Innocent XI en fit suspendre la publication jusqu'à ce qu'il fût corrigé; mais, après la mort de l'auteur, sous Alexandre VIII, il fut condamné par l'Index du 20 juin 1690, malgré l'appui de nombreux amis : du Vaucel, Arnauld, Quesnel, et malgré les approbations de l'édition de 1685, parmi lesquelles Dupac cite celle de Bossuet. Neercassel mourut à Zwoll, le 6 juin 1686.

V. Pierre Codde. — Plusieurs fois, durant sa vie, Neercassel avait demandé comme coadjuteur son ami et futur biographe, Hugues van Heussen; les jansénistes appuyaient cette demande; mais la doctrine de ce dernier était suspecte à Rome. Après la mort de Neercassel, les démarches se poursuivirent pendant deux ans. Ce fut Pierre Codde qui fut désigné par Innocent XI, le 9 octobre 1688. Codde fut sacré archevêque de Sébaste le 6 février 1689. Il était prêtre de l'Oratoire, comme son prédécesseur, et il avait suivi les leçons de Quesnel. Mais il n'avait pas manifesté ses sentiments. Aussitôt après son sacre, il refusa de signer le Formulaire d'Alexandre VII; puis il favorisa et laissa se développer les pratiques jansénistes en liturgie, dans les prières du rituel et à la messe, dans les règles de l'administration des sacrements, en particulier de la pénitence. Les livres jansénistes circulèrent parmi les fidèles. Des plaintes nombreuses furent envoyées à Rome. Malgré les démarches de du Vaucel à Rome, le pape Innocent XII ordonna de faire une enquête, après la publication d'un ouvrage qui parut, imprimé en hollandais, en latin et en français, sous le titre de *Mémorial abrégé, extrait d'un autre plus ample touchant*

l'état et le progrès du jansénisme en Hollande, in-8°, La Haye, 1697. C'était l'œuvre du P. Doucin, S. J., qui était venu à La Haye, à l'occasion de la signature du traité de Ryswick. Codde dénonça cet écrit comme un libelle infâme, « rempli de mensonges et de calomnies », et ses amis répondirent au jésuite par un écrit intitulé *Refutatio prodroma libelli famosi cui titulus Breve Memoriale... adornata a Vincentio Paleophilo*, 1698. Mais on faisait remarquer que les auteurs de la *Refutatio* ne niaient aucun des faits reprochés aux jansénistes et avouaient indirectement les dogmes dénoncés.

Le pape nomma une commission de huit cardinaux pour les affaires de Hollande. Du Vaucel s'agita pour faire ajourner les réunions de cette commission. De Louvain, on envoya Hennebel, connu sous le nom de M. du Tel, pour combattre le *Mémorial abrégé*, mais du Vaucel, se plaint plusieurs fois de l'inaction d'Hennebel. Du Vaucel tenait l'archevêque de Sébaste (M. Gotefroi) au courant des nouvelles, tandis que le P. Quesnel, sous le pseudonyme de Dubois, publiait l'écrit intitulé *La foi et l'innocence du clergé de Hollande défendues contre un libelle diffamatoire intitulé « Mémoire touchant le progrès du jansénisme en Hollande »*, in-8°, Delft, 1700. Cependant, la commission nommée par le pape décida, le 25 septembre 1699, de mander Codde à Rome et de lui substituer Théodore de Cock pour gouverner le diocèse. L'archevêque de Sébaste était invité à venir se justifier des attaques lancées contre lui. Après de longues hésitations, Codde partit à la fin de septembre 1700, au moment où Innocent XII mourait (27 septembre). Il arriva à Rome le 11 décembre. Le cardinal Albani, rapporteur de la cause de l'archevêque de Sébaste et que du Vaucel regardait comme favorable à Codde, fut élu et prit le nom de Clément XI et il lui accorda une première audience le 20 décembre 1700. La congrégation des cardinaux se réunit le 17 mars 1701; les trois cardinaux désignés par Clément XI tinrent des réunions les 18 et 28 mars, 17 avril, 6 et 17 mai. Fabroni, le secrétaire, posa des questions précises qui embarrassèrent fort l'archevêque de Sébaste; celui-ci, pour prévenir le mauvais effet de ses réponses, fit imprimer une *Déclaration au sujet de plusieurs questions qui intéressent soit lui-même, soit la mission de Hollande*, 1701. Le 2 juin, Fabroni remit à Codde les chefs d'accusation portés contre lui : Depuis de nombreuses années, il laissait enseigner publiquement les thèses suivantes : aucune ignorance, même invincible, n'excuse du péché; Dieu n'avait pas la volonté réelle et sincère de sauver tous les hommes; Jésus n'avait pas prié pour le salut de tous, mais seulement pour les prédestinés; on ne pouvait pas résister à la grâce intérieure; les pécheurs manquaient de la grâce suffisante pour se convertir; les justes eux-mêmes n'avaient pas toujours la grâce nécessaire pour observer les préceptes. On proposait la lecture de l'Écriture sainte comme une pratique obligatoire pour tous; on parlait avec dérision du culte de la sainte Vierge et des saints; on introduisait, dans l'administration des sacrements, des usages nouveaux contraires à la tradition, avec une rigueur excessive, qui provoquait les plaintes des fidèles. On imprimait et on vendait les Livres saints en langue vulgaire, des catéchismes et des livres de piété et de controverse, remplis de doctrines condamnées par l'Église. Et tout cela était connu du vicaire apostolique, qui, loin de s'y opposer et d'y porter remède, tolérait et encourageait même ceux qui répandaient ces doctrines. On demandait à Codde d'expliquer sa coupable indulgence pour l'erreur et la prédilection qu'il manifestait pour les chefs de la nouvelle secte et notamment pour Arnauld, dont il avait osé, dans sa *Réponse au Mémorial abrégé*, faire un éloge, aussi outré que peu mérité. Avec l'aide de du Vaucel et les conseils du P. Quesnel, Codde travailla aussitôt à rédiger sa réponse qui fut imprimée en novembre 1701, sous le titre *Responsiones archiep. Sebast. in Belgio fœderato vicarii apostolici ad scriptum varia accusationum capita continens jussu eminentissimorum deputatorum ei traditum*, Rome 1701, et il remit son écrit au pape le 14 novembre 1701.

A cette époque arriva à Rome une nouvelle qui hâta la condamnation de Codde. Une vingtaine d'ecclésiastiques, émus de ce qui se passait en Hollande, avaient demandé qu'on exigeât, comme dans les pays catholiques, la signature du Formulaire d'Alexandre VII. Plus de trois cents ecclésiastiques protestèrent contre cette demande et firent, en même temps, un éloge pompeux de l'administration de l'archevêque de Sébaste. Celui-ci, d'ailleurs, protesta également et déclara que la signature du Formulaire en Hollande était inutile, dangereuse et même impossible. Ces faits mettaient en relief la mentalité du clergé. Rome décida d'exiger la signature du Formulaire. L'archevêque de Sébaste, sur les conseils de Quesnel, refusa de signer; ce refus montra les sentiments de l'archevêque. Clément XI le déclara « suspens de tout exercice et administration du vicariat apostolique et de tous les privilèges, facultés et indults qui lui avaient été accordés en cette qualité ». En même temps, le 13 mai 1702, il nommait Théodore de Cock provicaire apostolique.

A la même date, le pape abolit les derniers vestiges des chapitres de Haarlem et d'Utrecht. Le premier se soumit et, en fait, ne parut plus dans les élections. Mais le chapitre d'Utrecht refusa de se séparer et c'est lui qui désormais va sans cesse intervenir pour élire des vicaires généraux et des archevêques. C'est une organisation toute démocratique, mais dépourvue de toute vitalité; elle n'a pas d'évêque pour ordonner les prêtres, et les prêtres, pour administrer les sacrements, sont de moins en moins nombreux. Dès 1716, le chapitre fait appel à des évêques étrangers pour ordonner des prêtres, jusqu'au moment où un évêque missionnaire, Varlet, résidant en Hollande, se chargea de sacrer les évêques élus et d'ordonner les prêtres désignés par le chapitre.

En partant pour Rome, Codde avait désigné quatre provicaires, parmi lesquels son ami, van Heussen. C'est à lui que se présenta Théodore de Cock, nommé par Rome. Aussitôt le clergé d'Utrecht se réunit pour aviser aux moyens de défendre la cause de l'archevêque de Sébaste. Malgré les démarches de l'internonce de Bruxelles, Bussi, les chefs principaux du clergé refusèrent de reconnaître le provicaire désigné par Rome; ils agirent auprès des magistrats et des États de Hollande, qui, par un décret du 17 août 1702, interdirent à de Cock tout exercice de juridiction, annulèrent tous les actes déjà posés par lui et défendirent de le reconnaître comme provicaire apostolique; l'entrée des Provinces était interdite à tous les réguliers sans distinction. Aussitôt, les correspondants jansénistes exultent de joie et expriment l'espoir que Rome effrayée reviendra sur ses décisions. Mais la lettre du cardinal Paulucci à Martin de Swaen et à ses confrères, 2 décembre 1702, les détrompa au sujet des intentions bien arrêtées de Clément XI.

Quesnel, l'oracle du parti, fut consulté sur les difficultés du moment, 8 janvier 1703. Il rédigea alors un écrit qui ne parut qu'après sa mort, pour montrer les droits du chapitre d'Utrecht : *Justification du droit des chapitres des Provinces-Unies dans le gouvernement de cette Église, avec une addition sur l'injustice de la déposition de feu M. l'archevêque de Sébaste*, s. l., 1720. Le pape, y disait-il, n'est point l'évêque universel et il ne saurait exercer, dans les autres diocèses,

les pouvoirs qu'il exerce dans le sien. Sa puissance est limitée. Sans le consentement du chapitre, tout ce qu'un autre évêque, soit celui de Rome, soit celui d'un autre diocèse entreprendrait, pendant la vacance du siège, serait illégitime et contraire à toute discipline ancienne et moderne. Interrogé, Quesnel répondit que le chapitre d'Utrecht pouvait faire appel aux magistrats protestants pour éluder les décrets de Rome et que l'archevêque de Sébaste pouvait nommer lui-même un provicaire pour le remplacer (*Causa Quesnelliana*, p. 139-143). Mais le canoniste Van Espen fut moins catégorique.

Les provicaires, nommés par Codde, commencèrent néanmoins à exercer leurs fonctions; mais l'internonce de Bruxelles, sur les ordres du pape, déclara nuls tous leurs actes de juridiction et défendit, sous peine d'excommunication, tant à ces ecclésiastiques qu'aux membres des prétendus chapitres de s'ingérer dans le gouvernement de la mission. Les membres du clergé de Haarlem s'inclinèrent et, un peu plus tard, en 1705, ils protestèrent de leur soumission aux décrets du Saint-Siège, mais ceux d'Utrecht résistèrent et, le 6 mars 1703, firent appel du pape mal informé au pape mieux instruit. Van Catz, Heussen et Erckel se distinguèrent par leurs violences et déclarèrent inopérantes toutes les censures portées par Rome.

Cependant Codde obtint la permission de retourner en Hollande, mais, plusieurs fois, il différa son départ sous divers prétextes; enfin il quitta Rome en avril 1703 et il arriva à Utrecht le 26 juin. Le bref du 7 avril 1703, qui annonçait le retour de Codde, recommandait d'éviter les erreurs et la malignité des jansénistes; il préconisait la soumission et la reconnaissance de la primauté qui appartient à l'Église romaine. Ce fut aussitôt un déchaînement contre ce bref et le clergé chercha à obtenir des États un décret de proscription. Revenu en Hollande, Codde vit se grouper autour de lui des amis qui lui conseillaient de résister aux ordres de Rome; les lettres de la Propagande du 25 août 1703 et celles du cardinal Paulucci restèrent sans effet. Rome alors décida de se montrer plus ferme. Par la lettre du 12 octobre 1703, le cardinal Paulucci avertit Codde que le chapitre d'Utrecht ne saurait lui accorder la moindre juridiction et les moindres pouvoirs. Mais les mesures de clémence étaient inutiles. Le 17 janvier 1704, Paulucci envoya une lettre sévère dans laquelle il déclarait que les mesures dictées par les motifs les plus graves étaient définitivement arrêtées. C'était la suspense de toute fonction épiscopale. Beaucoup des amis de Codde lui conseillaient de reprendre toutes ses fonctions, mais la plupart étaient convaincus que la masse des fidèles l'abandonnerait, intimidée par l'autorité du pape, la crainte des excommunications et le crédit des jésuites. Codde n'osa pas se révolter ouvertement; il écrivit, le 5 mars 1704, une lettre à tous les catholiques des Provinces-Unies pour justifier sa conduite. Les jansénistes prétendent que c'est pour se venger de cette lettre que le Saint-Office condamna, par un décret du 3 avril 1704, la *Déclaration* et les *Réponses* de l'archevêque de Sébaste, « comme renfermant des doctrines et des assertions pour le moins suspectes, singulières, contraires aux lois et à la discipline de l'Église, capables de tromper les simples fidèles et de leur inculquer des erreurs déjà condamnées ». Ce fut alors une véritable explosion de libelles, sous des titres divers : les censures portées contre les écrits de l'archevêque de Sébaste, y lisait-on, étaient nulles et de nulle valeur comme l'œuvre de l'ignorance et de l'injustice, uniquement appuyées sur la calomnie et énoncées d'ailleurs en termes vagues et obscurs. Parmi ces libelles, il faut citer l'écrit de Quesnel, intitulé *Avis sincères aux catholiques des Provinces-Unies sur le décret de l'Inquisition de Rome contre l'archevêque de Sébaste, vicaire apostolique, avec plusieurs pièces qui ont rapport à cette affaire*, in-12, 1704, particulièrement violent contre les jésuites.

Codde publia le 20 août 1704 une *Seconde lettre pastorale* pour défendre la pureté de sa foi et celle de son clergé; il y déclarait condamner et avoir toujours condamné les cinq propositions attribuées à Jansénius, dans quelque livre qu'elles se trouvent. Il écrivit aussi trois lettres à Clément XI, les 29 décembre 1704, 15 mai et 5 août 1705, une lettre au cardinal Paulucci, le 2 août 1705, et une à l'internonce de Bruxelles le 8 août 1705, pour demander qu'on lui indiquât les erreurs et les pratiques condamnables qu'on lui imputait. Mais il ne reçut aucune réponse, ce qui, dit-il dans une déclaration, « passera pour une preuve convaincante de l'innocence de sa conduite et de la pureté de sa foi ». *Déclaration apologétique de Messire Pierre Codde, archevêque de Sébaste, où il fait une déduction simple et fidèle des principaux faits de son affaire, avec des preuves authentiques et des pièces justificatives*, Utrecht, in-12, 1707.

Codde s'abstint des fonctions de son ministère et les quatre provicaires, nommés par lui et qui exerçaient la juridiction en vertu des pouvoirs reçus de lui, se bornèrent aux seuls cas de nécessité. Le chapitre ne cessa de demander la révocation de l'interdit lancé contre Codde, tandis que les États de Hollande, par un décret du 10 mai 1704, bannirent du pays Théodore de Cock. C'est pourquoi l'internonce de Bruxelles désigna Gérard Potkamp pour remplacer ce dernier comme provicaire. Potkamp fut agréé par Codde et publia, le 14 décembre 1705, une lettre pastorale qui ne respirait que « l'union et la paix », mais il mourut le 16 décembre. Pour le remplacer, le chapitre proposa plusieurs candidats, qui ne furent pas agréés par le nonce Bussi; après des discussions avec le chapitre d'Utrecht et les vicaires généraux nommés par le chapitre, le nonce finit par désigner, le 8 janvier 1707, Adam Daemen, qui fut sacré, sous le titre d'archevêque d'Andrinople, le 25 décembre 1707. Cependant les libelles se multipliaient pour défendre la cause de Codde. Le 4 octobre 1707, un décret de Clément XI condamnait trente et un de ces écrits comme contenant respectivement « plusieurs choses fausses, calomnieuses pour le Siège apostolique, injurieuses à ses ministres, offensives des oreilles pies, scandaleuses, téméraires, erronées et tendant à un schisme manifeste ». Le décret condamnait aussi divers ouvrages qui, directement ou indirectement, attaquaient le décret de suspense porté contre l'archevêque de Sébaste.

Lors du jubilé universel accordé à l'Église, le nonce de Cologne excepta formellement de cette faveur les réfractaires de Hollande, qui accusèrent les jésuites d'exciter Rome contre eux. Les États, par un décret du 8 février 1708, menacèrent d'expulser ces derniers et, par un décret du 19 juillet, portèrent défense d'introduire dans les Provinces « aucune bulle, bref ou décret quelconque de la cour de Rome ». En présence de ces mesures, Bussi écrivit, le 20 décembre, aux catholiques pour leur interdire toute communication avec les réfractaires dans les choses saintes et, le 22 janvier 1709, il excommunia quelques uns des chefs du parti. Cependant, les provicaires, van Heussen et Erckel, continuaient à exercer leurs fonctions et soulevaient les fidèles contre Rome; Codde inspirait les révoltés; Bussi lui écrivit le 28 novembre 1710 pour lui rappeler ses promesses. L'archevêque de Sébaste renouvela ses protestations contre la sentence de déposition prononcée contre lui et contre la condamnation de ses écrits; il rejetait

comme un parjure la souscription du Formulaire et des diverses bulles contre le jansénisme. Le 13 décembre, il publiait une nouvelle *Déclaration* et il mourait le 18 décembre 1710, « après avoir reçu les derniers sacrements des mains d'un prêtre déclaré suspens et excommunié ». Le nonce de Cologne déclara Codde indigne de la sépulture ecclésiastique (30 décembre 1710); mais ses amis firent son apothéose. De nombreux écrits parurent en sa faveur : *Justification de la mémoire de M. P. Codde*, par Petitpied, 1719; *Defensio piæ memoriæ Ill. ac Rev. D. P. Codde: Causa Coddæana seu Collectio scriptionum quibus Petri Coddei arch. Seb. vic. apost. in fœderato Belgio fides orthodoxa, vivendi disciplina, regendi ratio, jurisdictio et potestas ordinaria in Ecclesia Batavia Romano-catholica, contra obtrectatorum calumnias adseruntur*, Anvers, in-12, 1703 (onze écrits en latin).

Cependant les condamnations amenaient le retour de nombreux fidèles et les défections se multipliaient parmi les réfractaires. Pour arrêter ce mouvement, les amis de Codde envoyèrent au nonce de Cologne deux députés, Steenoven et Dalennoort, pour obtenir un accommodement et ils prétendirent avoir réussi; mais, dans une lettre du 8 décembre 1711, Bussi démentit leurs affirmations. D'autre part, depuis quinze ans, il n'y avait eu aucune ordination et les provicaires désignés par Codde n'avaient pas osé donner de lettres dimissoires. Des théologiens et des canonistes, comme Witasse, Van Espen, E. du Pin, Noël Alexandre, l'abbé d'Asfeld, Boursier, affirmaient que le provicaire van Heussen et le chapitre pouvaient donner des dimissoires pour des ordinations même *extra tempora*. On trouva aussi des évêques pour faire ces ordinations : un vieil évêque irlandais, devenu archevêque de Dublin, Luc Fagan, ordonna douze prêtres. Le nonce de Cologne les cita à comparaître devant lui; sur leur refus, il les déclara suspens de toutes les fonctions de leur ordre. Puis sur le rapport de van Erckel, on s'adressa à Pierre de Langle, évêque de Boulogne, et au cardinal de Noailles, archevêque de Paris, mais ceux-ci refusèrent. Pourtant d'autres évêques français, gagnés à la cause de l'Église d'Utrecht, ordonnèrent des prêtres pour cette Église : en 1718, Soanen, évêque de Senez, en ordonna quatre; en 1721, M. de Lorraine, évêque de Bayeux, trois et, un peu plus tard, M. de Caumartin, évêque de Blois, plusieurs. Durant ce temps, des jansénistes notoires, réfugiés en Hollande, Petitpied, Fouilloux, rédigeaient des consultations pour maintenir le zèle de leurs fidèles; le P. Quesnel jouait un rôle de premier plan et demandait au chapitre et au clergé d'Utrecht d'adhérer à l'appel de Noailles et à l'appel des facultés de Paris et de Nantes contre la bulle *Unigenitus*.

Sur l'entrefaite le provicaire, nommé par Rome, Adam Daemen, mourut à Cologne, le 3 décembre 1717, deux mois après avoir renoncé à son mandat. Un bref du 2 octobre lui avait substitué Jean Bylevelt, curé à La Haye. Clément XI avait désigné celui-ci parce qu'il le croyait agréable aux États, mais Bylevelt fut expulsé par un décret de février 1720 et il mourut à Bruxelles, le 20 janvier 1727, détesté des réfractaires, parce qu'il avait essayé de s'opposer à leurs menées.

En fait, les divisions se multipliaient dans l'Église d'Utrecht et l'état de cette Église était très précaire, à cause surtout de la diminution du nombre des prêtres. Dominique Varlet, évêque de Babylone, va lui donner un épiscopat, en consacrant les archevêques élus par le chapitre et c'est lui qui a vraiment établi l'Église d'Utrecht contre Rome. En même temps le canoniste Van Espen sera le véritable inspirateur des solutions apportées aux problèmes juridiques qui se posaient. On ne saurait séparer son nom de celui de Varlet.

VI. Dominique-Marie Varlet. — Dominique-Marie Varlet, ancien missionnaire et vicaire général de Québec, avait été nommé évêque d'Ascalon et coadjuteur de Babylone par Clément XI, le 17 septembre 1718; il fut sacré à Paris, dans la chapelle des Missions étrangères, le 19 janvier 1719. L'évêque de Babylone étant mort dès le 20 novembre 1717, la Propagande ordonna à Varlet de gagner son poste. Varlet se dirigea vers Amsterdam et, en attendant son départ pour la Perse, il administra la confirmation en plusieurs villes de Hollande « par charité pour les pauvres catholiques persécutés et avec la seule autorisation du chapitre d'Utrecht ». Par ailleurs, on apprit à Rome que Varlet avait refusé de signer la bulle *Unigenitus*. Varlet partit pour la Perse; à son arrivée, l'évêque d'Ispahan lui signifia un décret en date du 7 mars 1719 qui le déclarait suspens de toute juridiction et de toute fonction épiscopale. Varlet protesta contre cette censure qu'il déclarait « nulle, injuste, irrégulière et calomnieuse » et il revint à Amsterdam où on l'avait si bien reçu, lors de son premier passage. L'Église d'Utrecht songea à profiter de son séjour en Hollande pour se constituer une hiérarchie; des théologiens et des canonistes le convainquirent aisément qu'en cas de nécessité il pouvait sacrer les évêques élus par le chapitre d'Utrecht.

Depuis vingt ans, disait-on en Hollande, la cour de Rome refusait de nommer un archevêque. Devant cette opposition, le chapitre d'Utrecht se décidait à passer outre. Mais il fallait préparer les esprits à cette démarche insolite. L'usage s'était introduit de ne pas sacrer un évêque sans les bulles du pape, mais, écrit Dupac, « tous les principes du droit dispensent l'Église de Hollande de cette espèce de règle, dans le cas d'un refus aussi injuste que celui qu'elle éprouve et d'une nécessité aussi pressante que celle où elle se trouve ». Il n'y avait pas encore de précédent dans ces derniers temps : en France, les bulles avaient été refusées à quelques évêques, nommés par le régent, mais Clément XI avait fini par les accorder. Les dispositions pacifiques d'Innocent XIII firent naître des espérances. Le chapitre d'Utrecht lui écrivit, le 11 juin 1721, pour le féliciter de son élection et le prier d'avoir pitié de l'Église de Hollande; cette lettre étant restée sans réponse, le chapitre envoya une seconde lettre avec un *Mémoire sur l'état de l'Église;* un agent, Pierre Levage, traita l'affaire à Rome, mais les négociations ne réussirent pas. Alors on décida de préparer le peuple : on l'instruira de tout, partout, dans la prédication, dans les confessions, dans les conversations; on lui fera connaître qu'on est plus attaché que jamais au Saint-Siège, qu'on suit ses règles, qu'on défend ses droits et sa doctrine... Van Erckel fut chargé de rédiger des *Instructions familières* en langue vulgaire et de mettre en relief les droits du chapitre à élire un évêque. A cause de la mauvaise volonté de Rome, cela, loin d'être schismatique, était plus conforme à l'esprit de l'Évangile et aux règles de l'Église que l'obéissance aveugle à de vieilles coutumes. D'autre part, on décida de créer le séminaire d'Amersfoort, afin de préparer des sujets recommandables et instruits pour le clergé. Le 12 décembre 1723, Van Espen publia une *Consultation* qui fut signée par un grand nombre d'évêques, de docteurs, d'abbés, de supérieurs de communautés religieuses, de magistrats et de personnes notables. Elle était intitulée *Dissertatio de misero statu Ecclesiæ Ultrajectinæ*. Elle fut approuvée par la faculté de Paris, qui ne signa pas, afin de ne pas compromettre l'université, et par les facultés de Nantes et de Reims. Elle affirmait le droit du chapitre d'élire un archevêque et la légitimité du sacre sans la confirmation et sans les bulles du pape, au cas d'un refus injuste et persévérant de la part du Saint-

Siège. M. Levage, agent du clergé de Hollande à Rome, écrivait, le 20 mars 1723, que Rome ne relâcherait rien de ses prétentions, surtout depuis que le pape avait appris que le chapitre était appelant de la bulle *Unigenitus*.

Puisque l'on n'avait rien à attendre de la cour de Rome, on s'assura que les États de Hollande ne feraient pas d'opposition. Alors les membres du chapitre, au nombre de huit, sous la présidence de Erckel, élurent, le 27 avril 1723, Corneille Steenoven, qui avait fait ses études au collège de la Propagande à Rome et avait été cinq fois désigné comme délégué du clergé de Hollande auprès des nonces de Cologne et de Bruxelles. Il était l'ami des jansénistes et c'est lui qui, en 1719, fit le panégyrique du P. Quesnel. Le schisme, qui avait menacé, lorsque le clergé refusa de reconnaître le décret qui condamnait Codde, fut consommé en 1723, lorsque le chapitre élut Steenoven. Le jour même de l'élection, le chapitre écrivit au pape pour lui faire part de celle-ci et lui en demander la confirmation avec la dispense des deux évêques, qui, selon les canons, doivent assister l'évêque consécrateur. De son côté, le 18 mai, Steenoven envoya au pape l'acte de son élection et sa profession de foi. Ces lettres restèrent sans réponse, comme celles qui furent écrites les 1er août et le 29 décembre pour demander la faculté de faire sacrer l'élu par un évêque assisté de deux prêtres. Innocent XIII se préparait à fulminer des censures, lorsqu'il mourut le 7 mars 1724.

Dans plusieurs lettres circulaires, écrites au cours de 1724 à tous les dignitaires du monde catholique, le chapitre se plaignit des procédés du pape à l'égard de l'Église de Hollande; il disait le devoir que lui imposait le droit naturel, divin et ecclésiastique de pourvoir à sa conservation par l'élection d'un évêque, afin de faire cesser l'anarchie dans laquelle on vivait depuis plus de vingt ans. Le 6 avril, le chapitre avait ordonné des prières et des jeûnes pour l'élection d'un nouveau pape, afin que les suffrages des cardinaux donnassent à l'Église « un sujet capable de remplir une charge aussi importante... et surtout de calmer la tempête qui s'était élevée dans l'Église de Hollande ».

A ce moment parut à Amsterdam un libelle anonyme, qui exposait les principes les plus subversifs de la discipline ecclésiastique. On y rééditait les thèses du canoniste Van Espen et de ses amis : si le pape refusait d'approuver l'élection de Steenoven, on pouvait et on devait consacrer l'archevêque élu; un évêque voisin, ou, à son défaut, tout évêque pouvait faire ce sacre. Justement alarmés de semblables thèses, les cardinaux, réunis en conclave pour l'élection du successeur d'Innocent XIII, écrivirent, le 8 avril 1724, une lettre à l'internonce de Bruxelles, lui demandant d'instruire les catholiques de Hollande et d'empêcher les évêques invités par les réfractaires de céder à leurs demandes.

L'internonce de Bruxelles publia cette lettre et, le 4 mai, y ajouta une lettre personnelle adressée aux fidèles pour les exhorter à se séparer de ceux qui s'étaient égarés dans les voies du schisme et de la révolte. Le chapitre répondit par des lettres violentes qu'il adressa, le 1er juin, aux chapitres d'Allemagne.

L'évêque de Babylone était clairement désigné dans la lettre des cardinaux du conclave; il répondit par un écrit intitulé : *Plainte à l'Église catholique contre un libelle calomnieux, répandu sous le nom de Leurs Éminences les cardinaux assemblés en conclave, en date du 8 avril 1724, et la suite de l'appel qu'il a interjeté au concile général, le 15 février 1723*, Amsterdam, le 6 juin. L'évêque de Babylone regardait cette lettre « comme un libelle diffamatoire, comme un tissu d'imputations fausses et téméraires, de jugements précipités, d'injures atroces, de faussetés et de calomnies » et il se plaçait sous la protection du concile général auquel il faisait un nouvel appel.

Le cardinal Marie Orsini, évêque de Bénévent, fut élu pape sous le nom de Benoît XIII; il était dominicain et très zélé pour la doctrine de saint Thomas. Le chapitre d'Utrecht lui écrivit, le 2 août 1724, pour le féliciter et lui demander la confirmation de l'élection faite par lui; de son côté, Varlet écrivit au pape le 4 août. Il n'y eut pas de réponse; le chapitre regarda ce silence comme un consentement tacite et, le 6 octobre, il invita les évêques d'Arras, Saint-Omer, Namur, Anvers, Ruremonde; aucun ne répondant, il s'adressa, le 13 octobre, à l'évêque de Babylone. D'après Thierry de Viaixnes, religieux de la Congrégation de Saint-Vanne, treize évêques de France, des théologiens et des docteurs nombreux approuvèrent le sacre, qui fut fait par Varlet, le 15 octobre, avec l'assistance de deux prêtres, chez Arnold Brigode où logeait l'évêque de Babylone; Thierry de Viaixnes faisait fonction de diacre, de maître des cérémonies et de notaire.

L'évêque de Babylone envoya plusieurs lettres au pape pour justifier sa conduite; le 15 janvier 1725, il demandait de rejoindre Babylone et il ajoutait qu'il n'avait pas cru devoir refuser son ministère, afin de sauver une Église si célèbre et si respectable, dans le cas d'une nécessité extraordinaire. Quelque temps après, dans un *Mémoire*, daté du 15 mars, l'évêque de Babylone récapitulait les faits : l'archevêché était vacant depuis vingt-deux ans et le chapitre avait élu Corneille Steenoven, qui avait gouverné l'Église comme vicaire général du chapitre; on écrivit cinq fois au pape et on décida de surseoir au sacre, lorsqu'on apprit la mort du pape. Le chapitre écrivit aux cardinaux réunis en conclave pour leur exposer le triste état du diocèse; pas de réponse. Il écrivit au nouveau pape, pas de réponse encore; il écrivit aux évêques voisins pour les inviter au sacre, pas de réponse; alors le chapitre s'adressa à lui et il crut de son devoir de répondre à cette invitation; le sacre eut lieu le 15 octobre. Rien de plus régulier. La nécessité était extrême, le précepte divin et ecclésiastique était urgent. L'élection était tout à fait canonique, d'après le droit incontestable du chapitre qui, depuis plus de vingt ans, demandait le consentement du pape. Il y avait trois ans qu'on présentait à Innocent XIII un évêque canoniquement élu. C'est seulement parce que les évêques voisins avaient refusé sans motif, — ce refus pouvant passer pour un consentement tacite — qu'il avait dû condescendre aux justes désirs du clergé. C'est par nécessité qu'il s'était trouvé seul pour le sacre, et, dans une nécessité aussi pressante, la loi de l'Église doit céder au précepte divin; c'est pourquoi il protestait solennellement et faisait appel au futur concile général de toute sentence qui pourrait être portée contre lui, à l'occasion et pour cause de la consécration de l'archevêque d'Utrecht. L'évêque terminait en disant que le pape était trompé par ceux en qui il mettait sa confiance. Puis il renouvelait et confirmait, en tant que de besoin, l'appel qu'il avait interjeté, le 15 février 1723, et sa plainte à l'Église catholique du 6 juin 1724.

Le 23 mai, l'évêque de Babylone écrivit au concile de Rome assemblé par Benoît XIII; il demandait qu'on prît en considération l'honneur du caractère épiscopal qu'il avait reçu, qu'on maintînt la régularité des jugements ecclésiastiques surtout dans la cause des évêques, et il exposait son cas personnel : « Il y a quatre ans que, dépouillé de toutes choses, exclu de mon diocèse, attaqué par une infinité de calomnies, j'attends ici que le Saint-Siège m'accorde sa protection. » Il avait écrit plusieurs fois à Sa Sainteté et à son prédécesseur et une fois à la Congrégation; Il

n'avait reçu aucune réponse. Il suppliait qu'on eût pitié de l'Église de Hollande, privée d'évêque depuis vingt-cinq ans. Le même jour, il écrivait au pape et le suppliait de le rendre à son diocèse.

De son côté, Steenoven écrivit à Benoît XIII et un *Manifeste* ou *Déclaration publique* fut adressé à toute l'Église pour lui faire part des principes qui avaient inspiré sa conduite; en même temps, l'archevêque, de concert avec son clergé, publiait un *Acte d'appel* confirmatif de l'appel du 9 mai 1719. Cet acte, daté du 23 novembre 1724, fut confirmé le 20 mars 1725. A la même époque, l'archevêque reçut les félicitations des évêques de Montpellier, Auxerre, Bayeux, Mâcon, Pamiers, Rodez et de quelques autres.

Mais par le bref *Qui sollicitudini* (23 février 1725), Benoît XIII déclarait « nulle et de nul effet l'élection de Steenoven, son sacre illégitime et sacrilège ». L'archevêque était déclaré suspens de toutes les fonctions de l'ordre qu'il avait usurpé et il lui était expressément défendu de conférer aucune charge d'âmes et d'administrer les sacrements, sous peine d'excommunication encourue *ipso facto;* défense était faite aux fidèles de le reconnaître comme leur archevêque et de recevoir de lui les sacrements. A partir de cette date, jusqu'en 1853, il n'y eut plus à Utrecht d'archevêque en communion avec Rome.

Le bref du 23 février 1725, qui était adressé aux catholiques des Provinces-Unies, fut vivement attaqué en particulier par Van Espen; dans sa *Réponse à la Dissertation* d'Hermann Dasmen, il s'efforce de montrer que le sacre de Steenoven était non seulement valide, mais licite et légitime. Pierre-Laurent Verhulst, professeur de théologie au séminaire d'Amersfoort, attaqua également le bref dans un écrit intitulé *De consecratione archiepiscopi Ultrajectensis*, 1726. Les thèses de Paul Hoynck van Papendrecht, chanoine de la cathédrale de Malines, exposées dans *Historia ecclesiæ Ultrajectensis a tempore mutatæ religionis*, in-fol. 1725, furent attaquées par van Erckel et surtout par Broedersen dans son *Tractatus historicus*, in-4°, 1729, dans lequel ce chanoine d'Utrecht entreprit de prouver l'existence et les droits du chapitre dont il faisait partie.

Dès le mois de février, Steenoven commença d'exercer ses fonctions épiscopales; le 16 février, il écrivit une lettre circulaire aux évêques de la catholicité pour justifier sa conduite et protester de sa soumission au pape; cependant, le 30 mars, il publiait un appel du bref du pape; il mourut quelques jours après, le 3 avril 1725.

Les jansénistes disent que les nonces du pape et le pape lui-même firent pression sur les puissances catholiques pour qu'elles engageassent les États de Hollande à empêcher le chapitre d'Utrecht d'élire un nouvel archevêque; ainsi la République de Venise aurait écrit, le 31 mars 1725; le chapitre d'Utrecht répondit au doge pour justifier ses droits. D'ailleurs, dès le lendemain de la mort de Steenoven, le chapitre avait nommé deux vicaires généraux Gilbert van Dyck et Corneille Jean Barchman et, le 15 mai 1725, il élut ce dernier comme archevêque, malgré l'opposition du clergé de Haarlem. Barchman avait fait ses études chez les oratoriens de Saint-Magloire et avait reçu les ordres des mains de Soanen, en 1718. L'élu écrivit au pape et lui envoya sa profession de foi, en lui demandant de confirmer son élection et de lui accorder la dispense du canon de Nicée, afin qu'il pût être sacré par un seul évêque.

Le 23 août, Benoît XIII répondit par un nouveau bref qui condamnait encore une fois l'élection de Steenoven et celle de Barchman, auquel il interdisait toute fonction épiscopale. Cependant le parti s'agitait de plus en plus. Van Espen publiait une *Réponse épistolaire* qui avançait des doctrines subversives et attaquait violemment le bref du 23 février 1725 et d'autres écrits émanés du Saint-Siège. Les jansénistes cependant préparent le sacre; on s'adresse aux évêques d'Anvers, de Ruremonde, de Saint-Omer, qui se récusent. Ce fut encore l'évêque de Babylone qui fit le sacre de Barchman, le 30 septembre, à La Haye, avec les mêmes chanoines qui l'avaient assisté pour le sacre de Steenoven. Le 5 octobre, Barchman fit part de son sacre à Benoît XIII et lui demanda de rendre la paix à son Église. Le pape répondit, le 6 décembre, par un bref qui déclarait excommuniés et schismatiques le nouvel archevêque, son chapitre, et tous ceux qui avaient pris part à son sacre. Barchman reçut par contre les félicitations des évêques de Senez, Auxerre, Montpellier et Bayeux et d'autres encore qui, dit Dupac, n'osèrent pas lui écrire : un ami envoya, au mois d'octobre, une liste de plus de trente évêques de France et des lettres de nombreux ecclésiastiques venant de plusieurs diocèses, en particulier de Paris et de Nantes.

Barchman publia plusieurs mandements qui le rendirent célèbre parmi les appelants; l'un, en date du 30 décembre 1725, adressé à tous les archiprêtres, curés, prêtres et catholiques, tant de l'archevêché d'Utrecht que des évêchés suffragants, exhorte à éviter le schisme et à conserver la paix. Pour se mettre à couvert des censures, Barchman fit appel au concile général, le 5 mars 1726; le chapitre adhéra à cet appel que l'archevêque communiqua aux fidèles par un mandement du 21 mars 1726.

Le 1er août 1726, l'évêque de Babylone publia une *Seconde plainte à l'Église catholique au sujet de trois écrits répandus sous le titre de brefs de N. S. P. le pape Benoît XIII, l'un du 23 février, le second du 23 août et le dernier du 6 décembre 1725.* Il voulait défendre la cause de l'Église, en défendant la cause des évêques. Les écrits qu'on avait fait paraître contre lui ne mériteraient pas de réponse; mais, comme on avait voulu employer l'autorité du Saint-Siège, en publiant des brefs qui paraissaient supposés, il devait se justifier encore une fois, en rééditant ses écrits des 23 janvier et 23 mars 1723 et sa protestation du 15 mars 1725. D'ailleurs les trois brefs en question n'avaient aucune valeur, car ils n'avaient été ni signifiés, ni publiés régulièrement. Celui qui avait rédigé le bref du 23 février ignorait l'état de l'Église de Hollande, et le bref en lui-même renfermait de nombreux chefs d'abus. Dans un long *Mémoire*, Varlet s'efforçait encore de montrer la régularité de l'élection. D'ailleurs, finissait-il par dire, la nécessité est au-dessus de la loi. Comme l'élection était régulière, le défaut de confirmation par Rome ne saurait faire obstacle à la cérémonie du sacre, laquelle a été conforme aux canons. Le bref du 6 décembre 1725 était particulièrement abusif, car il traitait injustement de schismatiques ceux qui avaient pris part au sacre ou étaient restés attachés à l'archevêque d'Utrecht. A vrai dire, la plainte de Varlet n'avait plus alors qu'une valeur rétrospective, puisque l'archevêque était mort le 3 avril 1725, mais le plaidoyer visait à justifier le sacre de celui que le chapitre avait élu pour remplacer Steenoven.

Barchman fut très actif. Hors de son diocèse, il travailla à l'union des Églises de Russie avec l'Église catholique. Quelques docteurs de Sorbonne, en particulier Boursier, avaient pris l'initiative de cette réunion en 1717; le tzar Pierre le Grand s'y intéressa et Barchman reçut la profession de foi de la princesse Galitzin. Le 11 juin 1727, Jubé, le fameux curé d'Asnières, qui, dans sa paroisse, avait apporté des innovations liturgiques et avait dû, pour ce fait, se réfugier en Hollande, voulait se consacrer à l'œuvre de

l'union; il fut envoyé par Petitpied, Boursier, d'Étemare; Barchman lui donna des pouvoirs pour exercer les fonctions pastorales. Il partit pour Moscou, le 20 octobre 1728; mais la mort du tzar Pierre II, le 20 janvier 1730, entrava son action et il dut quitter la Russie au début de 1732.

Dans son propre diocèse d'Utrecht, Barchman resta toujours fort uni aux évêques de France favorables au jansénisme. De concert avec l'évêque de Babylone, il écrivit à l'évêque de Senez pour protester contre le concile d'Embrun, qui avait condamné ce prélat; il publia un mandement contre la *Légende de Grégoire VII*, pour s'élever contre les prétentions de la cour de Rome, et une lettre au sujet des calomnies répandues dans les *Mémoires* publiés en 1728 *sur l'état présent des réfugiés français en Hollande.* Il mourut à Rhynvick le 13 mai 1733. Les évêques de Montpellier et de Senez le regardaient comme un des plus grands prélats du siècle et les *Nouvelles ecclésiastiques* du 18 juin 1733 font un grand éloge de Barchman, auquel elles attribuent un miracle opéré le 6 janvier 1727.

Le chapitre d'Utrecht assemblé le 22 juillet 1733 élut, pour lui succéder, Théodore van der Croon, chanoine d'Utrecht. Le chapitre et l'élu écrivirent le 26 août et le 1er septembre à Clément XII pour lui demander confirmation de l'élection et dispense pour que le sacre fût fait par un seul évêque. Comme le pape ne répondit pas, Croon écrivit, une seconde fois, le 24 juillet 1734, il n'eut pas de réponse. Ce fut l'évêque de Babylone qui, encore une fois, consacra le 28 octobre 1734, l'archevêque élu; un bref d'excommunication, daté du 17 février 1735, qui reproduisait les termes du bref du 23 février 1725, fut la réponse de Rome. Le nouvel archevêque fit appel de tous les décrets émanés du Saint-Siège, ainsi que de la bulle *Unigenitus*, le 28 octobre 1735, et il envoya cet acte d'appel au cardinal d'Alsace, Thomas Philippe de Bossu, archevêque de Malines, le 1er décembre 1735. Il priait le cardinal d'intervenir auprès du pape et de le supplier de se défier de ceux qui abusaient de son nom pour répandre des brefs indignes du Saint-Siège. L'archevêque de Malines répondit, le 14 janvier 1736, par une lettre « qui n'était qu'un tissu d'injures et d'opprobres ». A quoi van der Croon répliqua par une nouvelle *Défense :* on n'avait jamais articulé en Hollande une seule erreur et l'Église de ce pays n'avait jamais cessé de donner au pape et aux évêques catholiques les témoignages les plus formels de son attachement à l'unité et à l'autorité légitime.

Van der Croon mourut le 9 juin 1739; dès le 2 juillet, le chapitre d'Utrecht se réunit et élut un curé du diocèse d'Haarlem, nommé Pierre-Jean Meindaertz. C'était un des douze prêtres ordonnés en 1716 par Fagan, de Dublin. Après quelques hésitations, l'évêque de Babylone sacra encore le nouvel élu, le 18 octobre 1739. Deux brefs d'excommunication furent envoyés de Rome, mais le pape Clément XII étant mort le 6 février 1740, Meindaertz, qui fit appel de ce bref, n'envoya son appel que le 1er juillet 1741 pour répondre au bref d'excommunication lancé par Benoît XIV le 24 janvier 1741. Mais voici que l'évêque de Babylone, l'évêque consécrateur, mourut le 14 mai 1742. Pour conserver l'épiscopat hollandais, il allait falloir prendre de nouvelles mesures.

VII. Les religieux réfugiés en Hollande et la question du prêt a intérêt. — 1° *Les réfugiés.* — Au début du xviiie siècle, de nombreux religieux quittèrent la France, pour se soustraire à l'obligation de signer le Formulaire d'Alexandre VII et plus tard la bulle *Unigenitus*. La plupart se réfugièrent en Hollande, où les archevêques d'Utrecht, en particulier Neercassel et Barchman, leur offrirent l'hospitalité.

La signature du Formulaire rencontra de nombreuses oppositions chez les chartreux. Le chapitre général de l'ordre, en 1723, reçut la constitution *Unigenitus* et ordonna à tous les religieux de s'y soumettre purement et simplement. Cette décision ne fut pas acceptée de tous : quarante-cinq religieux de la province de France refusèrent de signer. Les supérieurs généraux et dom Mongesson, prieur de la Grande-Chartreuse, prirent des mesures énergiques : les religieux influents furent éloignés; on surveilla les suspects. Vingt-cinq refusèrent obstinément de se soumettre; ils furent déclarés suspens de leur ordre, privés de la communion laïque et menacés d'excommunication; quatorze qui avaient renouvelé leur appel après la *Déclaration* royale du 4 août 1720, étaient excommuniés et traités comme tels; enfin dix qui avaient réappelé et rétracté la signature qu'ils avaient donnée, furent déclarés excommuniés, enfermés dans leurs cellules et condamnés à un jeûne rigoureux, cinq jours par semaine.

En 1725, les récalcitrants s'enfuirent en Hollande, conduits par Boullemois. Barchman les établit dans deux maisons voisines, où ils essayèrent de reprendre la vie conventuelle. Les religieux fugitifs écrivirent à dom Mongesson, le 19 février 1726, pour lui dire qu'ils n'avaient pu accepter la bulle. Ils avaient renouvelé leurs engagements entre les mains de l'archevêque d'Utrecht; ils n'étaient ni déserteurs, ni apostats. Le 15 septembre 1725, les fugitifs avaient déjà publié une *Protestation :* Ils sont sortis de leur cloître, parce qu'on les y a forcés; ils sont décidés à vivre en chartreux et ils réclament la charité et la protection de N. S. P. le pape, du roi très chrétien, des parlements et en particulier du parlement de Paris. En même temps, parut une longue *Apologie des chartreux*, signée de trente et un religieux profès. Fuir, disaient-ils, était le seul parti possible et légitime pour échapper à l'obligation de signer la bulle, qu'ils ne pouvaient accepter qu'extérieurement et de bouche. Un autre écrit parut, intitulé *Défense des chartreux fugitifs, où l'on traite particulièrement de la fuite dans les persécutions, à l'occasion de deux écrits, dont l'un a pour titre Lettre à Mgr l'évêque de*** touchant la protestation des chartreux, et l'autre Réfutation de l'Apologie des chartreux*, 15 mars 1726. Aux idées déjà énoncées, on ajoutait que les chartreux avaient le droit de fuir les persécutions, car le vœu de stabilité ne leur imposait point de demeurer; ils restaient religieux, puisqu'ils avaient fui dans le cas d'une juste défense; en Hollande, ils avaient essayé de vivre en communauté et de suivre leurs règlements. Un arrêt du Parlement du 15 avril 1726 condamna la *Protestation*, *l'Apologie* et la *Défense de l'Apologie*, « écrits téméraires, qui fournissent de nouveaux prétextes à l'inquiétude, à la défiance, aux déclamations et qui autorisent la désobéissance aux bulles des papes reçues dans le royaume ».

Le 20 avril 1726, le P. Antoine, prieur des chartreux écrivit aux religieux réfugiés en Hollande pour tenter de les ramener par la persuasion et la douceur. Le chapitre général et le R. P. supérieur étaient prêts à les rétablir dans leur premier état et ils ne leur appliqueraient pas les peines que les statuts prononcent contre ceux qui sont dans leur cas, pourvu qu'ils revinssent à l'unité et qu'ils se soumissent à l'Église.

En sens inverse, un écrit anonyme intitulé : *La retraite des chartreux en Hollande justifiée par Thomas Sanchez, jésuite espagnol*, in-4° de 14 p., plaidait en faveur des chartreux; d'après Sanchez, un religieux fugitif n'est point apostat, s'il conserve ses règles et désire rentrer dans son couvent; or, c'est le cas des chartreux, qui ne sont sortis que pour s'être opposés à une constitution qui « condamne les doctrines les

plus certaines de l'Église et qui est l'œuvre du pape seul, les évêques n'ayant été que de simples exécuteurs ».

Un nouveau décret d'excommunication ne laissa pas d'être porté par le chapitre général de 1727 contre les chartreux réfugiés en Hollande; le décret déclare ces religieux apostats et, comme tels, soumis aux peines canoniques et aux pénitences imposées aux apostats, s'ils ne reviennent pas à l'ordre, dans l'espace de six mois. Un des religieux fugitifs, dom Antoine Heudelet, revint de Hollande et rentra dans son ordre; le général lui écrivit, le 5 mars 1729, pour le féliciter; il ne lui imposait aucune pénitence, mais il lui recommandait la ponctualité dans ses devoirs « pour que ses frères, témoins de sa ferveur, perdissent le souvenir des exemples qu'il avait donnés ».

Les chartreux eurent des imitateurs : quinze religieux de l'abbaye d'Orval, au diocèse de Trèves, dans le duché de Luxembourg, s'enfuirent de leur couvent; à leur tête étaient le prieur et le maître des novices, Jean-Jacques Hoffremont; ils envoyèrent, le 29 septembre 1725, une *Protestation* à laquelle répondit l'abbé d'Orval. Il est faux, dit-il, qu'on les persécute; ce sont eux qui attaquent l'Église, le saint Père et le supérieur d'Orval. Toute l'Église les condamne à cause de leur indocilité et de leur révolte. Il les exhorte à revenir et il promet d'écrire à Son Altesse Électorale, qui leur accordera le pardon.

L'évêque de Montpellier, dans sa lettre pastorale du 1er décembre 1725, félicite par contre ces « illustres fugitifs que la crainte de plus grands maux avait forcé de chercher un asile dans une terre étrangère »; de son côté, François Paris, le fameux thaumaturge des appelants, avait pour eux un respect infini. Les jansénistes français célèbrent le courage de ces religieux et achètent pour eux des maisons à Schoonaw et à Rhynwick.

L'arrivée des religieux en Hollande apporta un appui à la petite Église d'Utrecht, mais elle amena aussi des divisions et des troubles dont on trouve l'écho en de nombreux écrits, en particulier dans le *Mémoire sur l'état présent des réfugiés français en Hollande au sujet de la religion*, 1728, et dans les sept *Mémoires sur les projets des jansénistes*, dont le premier parut en 1728 et le dernier le 10 juin 1729. Une double question contribua à aggraver les discussions intestines : la question des convulsions et surtout la question du prêt à intérêt.

Un certain nombre de réfugiés était partisan du figurisme et des convulsions. Les convulsionnaires, chassés du cimetière Saint-Médard, s'étaient retirés dans les maisons privées pour s'y cacher; ils se répandirent jusqu'en Hollande et ils y trouvèrent quelques partisans, mais surtout de nombreux adversaires.

2° *Le prêt à intérêt.* — Mais c'est surtout la question du prêt à intérêt qui provoqua des discussions ardentes, car elle touchait à des intérêts privés et à des usages locaux. Les jansénistes français envoyaient d'abondantes aumônes pour faire vivre les exilés, mais ils semblaient parfois vouloir imposer leurs opinions et on disait que Barchman les écoutait avec bienveillance.

L'Église avait autrefois condamné le prêt à intérêt et le Ve concile du Latran en 1515 avait déclaré : il y a usure, quand on cherche à acquérir un gain pour l'usage d'une chose qui n'est pas, de soi, fructifère, sans travail, dépense ou risque de la part du prêteur. Mais peu à peu l'usage contraire s'était introduit, sous divers prétextes : retard apporté par le débiteur à rembourser la créance, risque couru, manque à gagner, usage lucratif de l'argent prêté, etc... Voir ci-dessus l'art. USURE. Au XVIe siècle, Calvin distinguait entre le prêt consenti à un pauvre, c'était un acte de charité, dont le prêteur ne pouvait tirer profit, et le prêt consenti à un riche, qui doit payer un intérêt, en compensation de l'aide qui lui a permis de s'enrichir. En Hollande, les commerçants, dans leurs affaires, avaient établi des usages particuliers au sujet de la rente rachetable des deux côtés. Les prêtres hollandais, les membres du chapitre d'Utrecht et le doyen van Erckel, étaient tous partisans du prêt à intérêt, tandis que les appelants français, réfugiés en Hollande, et surtout leurs docteurs : Desessarts qu'on appelait Poncet, le chanoine Nicolas Le Gros, Varlet, évêque de Babylone, combattaient le prêt à intérêt qu'ils flétrissaient du nom d'usure; ils dédaignaient l'opposition des négociants hollandais et publiaient des écrits contre l'usure.

Il y avait déjà eu des discussions. Un théologien flamand, Opstraet, voir t. XI, col. 1076, dans une lettre du 21 septembre 1710, avait défendu la légitimité du prêt. Mais c'est surtout, à partir de 1728, que les polémiques s'envenimèrent. Thierry de Viaixnes, dans une lettre du 6 mars 1728, s'était déclaré en faveur du prêt à intérêt. Alors parurent de nombreux écrits : *Le court traité des contrats rachetables des deux côtés*, in-12, 1729; *Discussions* par Valkenbergh, chanoine d'Utrecht, 1730; *De usuris licitis et illicitis*, par Broedersen, 1730; *Observations pacifiques sur la lettre d'un Sorboniste; Jugement d'un théologien jurisconsulte Brabançais; Défense des contrats de rente*, par Méganck, 1730; *Suite de cette défense*, 1731; *Dogma Ecclesiæ circa usuram expositum et vindicatum*, in-4°, Lille, par Le Gros et Petitpied, 1730 (contre le prêt à intérêt); *Dix-sept lettres touchant la nature de l'usure par rapport aux intérêts des rentes rachetables des deux côtés*, par Nicolas Le Gros; *Neuf nouvelles lettres* publiées en 1741, pour répondre aux objections faites par un négociant hollandais; *Remarques sur une lettre de l'évêque de Montpellier*, qui se termine par une liste d'écrits. A cette date commence à paraître le *Traité du prêt de commerce*, qui semble être l'œuvre d'Aubert, curé de Chanes, docteur de Sorbonne, et fut réédité par J. Boidot et par Ét. Mignot en 1759 et 1767, 4 vol. in-12, Amsterdam. Il y eut, en Hollande, comme en France, des « poncettistes » et des « boidottistes », les premiers opposés et les seconds favorables au prêt à intérêt, et, par une rencontre curieuse, il se trouva que les adversaires du prêt à intérêt étaient favorables aux convulsionnaires, tandis que les partisans du prêt à intérêt étaient anticonvulsionnaires.

Barchman ménageait beaucoup Poncet et ses amis qui faisaient vivre plusieurs établissements et plusieurs œuvres, tandis que les Hollandais auraient voulu l'expulser, en même temps que le chanoine Le Gros aurait quitté le séminaire d'Amersfoort. En fin de compte ces deux étrangers durent abandonner le pays à la mort de Barchman, le 13 mai 1733.

VIII. L'ARCHEVÊQUE D'UTRECHT ET LES ÉVÊCHÉS SUFFRAGANTS. — La mort de l'évêque de Babylone (14 mai 1742), posa un nouveau problème : Meindaertz restait seul évêque dans les Provinces-Unies; s'il mourait sans avoir transmis le caractère épiscopal à un suffragant, l'Église de Hollande risquait de n'avoir plus d'évêque. D'autre part, une question restait en discussion : le siège de Haarlem était vacant depuis 1587, le chapitre avait plusieurs fois affirmé son droit d'élire un évêque, mais il s'était toujours abstenu de l'exercer. Deux écrits avaient été rédigés sur ce point par Van Espen : *Motivum juris pro capitulo Harlemensi*, in-4°, 1703, et *Refutatio responsionis ad Motivum*, in-4°, 1703; ils avaient été adoptés par Swaen, doyen du chapitre d'Haarlem qui les publia sous son nom en 1713. En 1729, onze curés et leur chef, Pierre Méganck, demandèrent le rétablissement du siège, et comme le chapitre ne voulait pas élire

un évêque, ils présentèrent une requête à l'archevêque d'Utrecht. Ils prétendaient que, le chapitre ne voulant pas user de son droit, celui-ci leur était dévolu, à eux, curés, en suite de quoi ils cédaient ce droit à l'archevêque. Cette requête ne fut pas écoutée; aussi, en 1731, les onze curés décidèrent-ils d'élire un évêque, qui leur assurerait un gouvernement épiscopal, le seul canonique. Nicolas Petitpied se déclara opposé à cette prétention : les fidèles de Haarlem étaient trop peu nombreux pour avoir droit au rétablissement d'un évêché, qui n'avait été établi qu'au début du XVIe siècle. L'archevêque d'Utrecht pouvait suffire. Les curés songèrent alors à former un nouveau schisme. Méganck, leur conseiller, proposa un compromis : on élirait un vicaire général. La question fut de nouveau débattue, au temps de van Croon et de Meindaertz.

En 1742, pour assurer la conservation de l'épiscopat en Hollande, l'évêché de Haarlem fut rétabli. Les *Nouvelles ecclésiastiques* (16 mai 1768, p. 79) indiquent la raison capitale de ce rétablissement : « Après la mort de l'évêque de Babylone, on ne pouvait différer, sans exposer de nouveau l'Église de Hollande au péril évident de se trouver sans évêque. » Puisque le chapitre de Haarlem ne voulait pas élire un évêque, le métropolitain devait suppléer à sa négligence. Meindaertz, de concert avec son chapitre et « la plus saine partie du clergé de Haarlem », élut, le 26 juin 1742, Jérôme de Boeck, qui fut sacré le 2 septembre. Des lettres furent envoyées à Benoît XIV, qui répondit par deux brefs, le 1er septembre et le 20 décembre 1742, déclarant l'élection de l'évêque de Haarlem nulle et illicite. C'est seulement le 27 mai 1743 que Boeck fit part aux chanoines de Haarlem de sa promotion; ceux-ci protestèrent contre cette élection et contre le sacre de l'élu qu'on leur imposait et ils continuèrent à gouverner le diocèse, en vertu des pouvoirs que leur avait accordés le nonce apostolique. L'archevêque d'Utrecht et l'évêque de Haarlem, en juillet 1744, firent appel des deux brefs de Benoît XIV et déclarèrent nulles toutes les censures lancées par la cour de Rome depuis 1725; en octobre 1744, ils présentèrent au pape un corps de doctrine intitulé *Expositio doctrinæ quoad controversias quæ inter catholicos agitantur.* Cette exposition a été reproduite dans les *Actes* du IIe concile d'Utrecht.

Jérôme de Boeck mourut peu après et l'archevêque d'Utrecht élut à sa place, le 25 janvier 1745, Jean van Stiphout, qui fut sacré le 11 juillet de la même année. Les chanoines de Haarlem protestèrent contre cette nouvelle démarche, le 25 février 1745, et Benoît XIV expédia deux brefs contre cette élection et ce sacre, le 26 juin et le 28 août 1745. La sévérité et la rigueur de Benoît XIV à l'égard de l'Église de Hollande surprit les jansénistes, de la part « d'un pontife si éclairé ». Il y eut alors des négociations cachées : la première eut pour principal agent un certain augustin d'Aix-la-Chapelle, nommé Antoine Hochkirchen, en 1744; un peu plus tard, le fameux P. Norbert, capucin, entra en relation avec Broedersen, doyen du chapitre d'Utrecht. Un *Mémorial* lui fut remis, signé par l'archevêque d'Utrecht, les chanoines d'Utrecht et l'évêque de Haarlem, 1er août 1747, qui repoussait avec intransigeance la bulle *Unigenitus.* En 1748, des amis de Meindaertz tentèrent un rapprochement avec le Saint-Siège et Benoît XIV confia l'examen de cette affaire à une commission de six cardinaux, qui, le 6 octobre 1748, fit connaître les conditions d'un rapprochement : souscription du Formulaire d'Alexandre VII et soumission aux constitutions pontificales qui condamnaient les erreurs de Jansénius et de Quesnel. Une décision du 1er mai 1749 confirma la précédente et les démarches n'eurent pas de suite. *Nouvelles ecclésiastiques* du 6 mars 1771, p. 37.

Pour consolider l'Église de Hollande, Meindaertz décida, après quelques consultations, de créer un évêque pour le diocèse de Deventer. Barthélemy-Jean Byevelt, chanoine d'Utrecht, fut élu et cette élection fut notifiée à Benoît XIV qui répondit par un bref d'excommunication, le 29 décembre 1757. Meindaertz consacra Byevelt le 25 janvier 1758. Benoît XIV mourut le 3 mai 1758. A l'occasion de cette mort, Meindaertz qui lui avait écrit, quelque temps auparavant, dans les termes les plus iréniques, publia, le 22 mai, une lettre pastorale dans laquelle il fait l'éloge de ce pape; « il déplore le malheur des temps et les tristes engagements qui n'avaient pas toujours permis à ce grand pape de suivre ses bonnes intentions », et il ordonne des prières pour le repos de son âme et pour obtenir du ciel un digne successeur.

IX. Le deuxième concile d'Utrecht (1763). — Meindaertz avait maintenant deux suffragants. Pour consolider l'Église de Hollande, il songea à convoquer un concile, qui serait le deuxième concile provincial d'Utrecht. Le premier avait été tenu, en 1565, par Frédéric Schenck pour recevoir les décrets du concile de Trente. Depuis longtemps déjà, pour donner une preuve de ses bonnes dispositions envers Rome, l'Église de Hollande, écrit Dupac, p. 391, songeait à réunir un concile, « le moyen le plus propre pour maintenir la fermeté du dogme, la sainteté des mœurs et la régularité de la discipline ».

L'occasion du concile, ce fut l'examen de la doctrine enseignée par Pierre Le Clerc, sous-diacre de Rouen, réfugié en Hollande. Ce personnage, partisan des convulsions de Saint-Médard, répandait des idées singulières. En 1733, il avait publié un *Acte de révocation du Formulaire, non seulement pour le fait, mais même pour le droit :* il prétendait que les cinq propositions condamnées par Rome contenaient la vraie doctrine de l'Église sur la grâce et la prédestination. En 1757, il publia à Amsterdam un écrit qui sema la division dans l'Église de Hollande : *Le renversement de la religion par les bulles contre Baius, Jansénius et Quesnel;* en 1758, il fit paraître une autre publication, qui souleva les Hollandais : *Précis d'un acte de dénonciation solennelle faite à l'Église : 1° d'une multitude de bulles, de brefs, etc., des évêques de Rome lesquels renversent la religion et les lois divines et humaines; 2° des évêques de Rome eux-mêmes et de leur cour, comme auteurs des maux et des scandales qui désolent tout dans le troupeau du Seigneur, dans le temple et dans le sanctuaire.* Cet écrit attaquait l'autorité de l'Église, celle des Pères dans leur enseignement, même unanime, la primauté du pape, l'institution divine des évêques, le dogme des indulgences, la profession de foi de Pie IV. Le Clerc soutenait la parfaite orthodoxie de l'Église grecque; il gagna à sa cause un évêque schismatique de Candie, qui résidait alors à Amsterdam.

Le doyen du chapitre d'Utrecht, François Méganck, publia un écrit pour combattre une pareille doctrine : *Lettre sur la primauté de saint Pierre et de ses successeurs,* in-12, Amsterdam, 1762, où il disait que la primauté de Pierre avait été établie par Jésus lui-même et qu'elle était de droit divin, mais qu'elle était subordonnée, dans son exercice et son étendue, à l'Église universelle et à ses saints canons. *Nouv. eccl.* du 21 mai 1764, p. 81-84. Mais cette réplique ne suffisait pas, car Le Clerc affectait de faire l'apologie de l'Église de Hollande et de parler en son nom; des théologiens et des canonistes furent d'avis que le seul moyen de combattre ces erreurs et d'empêcher qu'on ne les attribuât à l'Église de Hollande, dont Le Clerc disait faire partie, était de réunir un concile qui condamnerait officiellement ces erreurs. Les appelants de France appuyèrent cet avis par leurs conseils et aussi par

leur argent, car ils envoyèrent ce qui était nécessaire pour faire face aux dépenses d'un concile.

Le clergé adopta cet avis : le concile permettrait de se désolidariser d'avec Le Clerc et, par ailleurs, de condamner canoniquement et en corps les maximes perverses répandues par les jésuites. Dans chaque district, il y eut des assemblées pour préparer les matériaux du concile et examiner les mémoires envoyés par les évêques. Enfin, par une lettre circulaire du 20 août à ses deux suffragants, au chapitre métropolitain et aux archiprêtres du diocèse, l'archevêque d'Utrecht convoquait le concile pour le 13 septembre. Quelque temps auparavant, Le Clerc avait publié une *Lettre circulaire et Dénonciation adressées à MM. les Pasteurs de l'Église de Hollande, tant du district de l'archevêché d'Utrecht que des évêchés d'Haarlem et de Deventer. Nouv. eccl.* du 28 mai 1764, p. 85,86.

Au jour indiqué, trois évêques, six chanoines et neuf curés se trouvèrent réunis dans la chapelle de l'église Sainte-Gertrude à Utrecht, pour l'ouverture du concile. Il y avait cinq théologiens dont trois de Paris. On observa scrupuleusement tout le cérémonial des conciles : dans le discours d'ouverture, l'archevêque déclara que l'on était assemblé « pour porter remède aux maux dont l'Église de Hollande est affligée, soit par les erreurs d'un ecclésiastique étranger qui demeure dans ce pays comme par aventure, soit par celles de ces hommes impies que nous avons déjà désignés (les jésuites), qui troublent et déchirent d'une manière déplorable non seulement l'Église d'Utrecht, mais l'Église universelle ». Les chanoines et les curés eurent voix délibérative à l'égal des évêques; ils signèrent comme juges de la foi et de la discipline et, pour signer, ils employèrent les mêmes formules que les évêques; la seule différence est que les évêques signèrent les premiers.

Après les décrets préliminaires où l'on déclare anathème à toutes les hérésies, le concile adopta la profession de foi de Pie IV, l'*Exposition de la doctrine catholique* de Bossuet et celle que le chapitre d'Utrecht avait présentée en 1744 sur les controverses qui divisaient les catholiques. On y ajouta les cinq articles présentés en 1663 à M. Choiseul, évêque de Comminges et envoyés à Alexandre VII pour condamner les cinq propositions de Jansénius, puis les quarante-trois articles présentés en 1677 par l'université de Louvain à Innocent XI, les douze articles envoyés en 1725 à Benoît XIII par le cardinal de Noailles. Ces douze articles rejetés par Rome, à cause de leur ambiguïté, étaient regardés par le concile comme le dépôt antique de la foi et de la saine doctrine.

Puis le promoteur proposa la condamnation des ouvrages dénoncés et on établit quatre commissions pour examiner la doctrine exposée dans ces écrits. La première congrégation fut chargée des écrits de Le Clerc et elle nomma comme rapporteur François Méganck, qui avait déjà étudié ces ouvrages. Celui-ci signale en détail les erreurs contenues dans ces écrits et son rapport forme la plus grosse partie des *Actes du concile*, p. 79-236.

Sur ce que dit Le Clerc de Jansénius, deux propositions sont condamnées comme fausses, calomnieuses, injurieuses au Saint-Siège et au souverain pontife. Sur le schisme des grecs, huit propositions sont censurées avec les mêmes notes et, en plus, comme injurieuses aux conciles généraux, favorables au schisme et à l'hérésie. Sur la primauté du pape, huit propositions sont rejetées comme fausses, schismatiques, contraires à la parole de Dieu et à la doctrine constante de la Tradition. Sur le témoignage des Pères et l'autorité de l'Église dispersée, deux propositions sont signalées comme téméraires, fausses, injurieuses aux saints Pères, erronées et même hérétiques. Sur la profession de foi de Pie IV, quatre propositions sont condamnées comme fausses, scandaleuses, favorables à l'erreur, calomnieuses, injurieuses au pape et même à l'Église. Sur la supériorité des évêques, quatre propositions sont déclarées fausses, injurieuses à l'ordre des évêques, erronées et même hérétiques. Enfin sur les indulgences, l'excommunication et la Tradition, sept propositions sont condamnées comme fausses, scandaleuses, pleines de calomnies, téméraires, capables de blesser les oreilles pies, injurieuses au concile œcuménique de Trente qu'elles accusent d'avoir fabriqué des dogmes nouveaux, comme contraires au témoignage unanime des Pères et à la doctrine constante de l'Église catholique, enfin comme hérétiques. Dans ce rapport très érudit de Méganck, les deux ouvrages de Le Clerc sont présentés « comme un amas informe et confus des erreurs les plus rebutantes et les plus monstrueuses ».

La seconde congrégation, nommée pour examiner les ouvrages des PP. Hardouin et Berruyer, désigna comme rapporteur l'évêque de Deventer, van Stiphout, qui se contenta de reproduire le réquisitoire du chanoine van Zetter. « Hardouin, dont Berruyer est le disciple, fut un homme à paradoxes, destructeur de la vénérable antiquité et dont la vaste érudition ne produit que les rêves d'un fanatique, vrai pyrrhonien qui savait allier la témérité d'un jeune homme avec la crédulité d'un enfant et l'imbécillité d'un vieillard pour soutenir impudemment les plus folles extravagances. » *L'Histoire du peuple de Dieu* du P. Berruyer est « remplie d'erreurs et de folies ». Ces erreurs touchent la nécessité de la religion de Jésus-Christ, les preuves de la vérité de la religion chrétienne, l'Église et ses caractères, la règle de la foi, le mystère de la Sainte Trinité, le péché originel, l'incarnation, la rédemption, la grâce, la prédestination et la morale. Un long décret en douze articles condamne les erreurs de ces deux jésuites.

La troisième congrégation examina les erreurs du P. Pichon dans son livre *L'esprit de Jésus-Christ et de l'Église sur la fréquente communion.* Elle eut comme rapporteur François de Haan, curé de Saint-Pierre et Saint-Paul à Rotterdam. Il s'agit des dispositions requises pour la communion; le rapporteur condamne des propositions relatives à la communion, à la confession et à la contrition. Le rapporteur cite de nombreuses propositions qui « réduisent les dispositions requises pour les sacrements à la seule confession externe et à l'usage extérieur de la fréquente communion ».

La quatrième congrégation qui examina les erreurs des casuistes sur la règle des mœurs, nomma comme rapporteur Winand-Jean Brons, curé d'Amersfoort et président du séminaire. Il s'agissait d'un grand nombre d'écrits, plus ou moins anciens, publiés par des jésuites. Le rapporteur signale vingt-six groupes de propositions condamnables ayant pour objet le droit naturel, le péché, la conscience, l'opinion probable, la loi éternelle et la morale évangélique. Entre les détestables erreurs des casuistes, il signale celle qui est relative au tyrannicide. Le rapporteur mentionne encore des propositions de Paul Layman, Jacques Gretzer, Tanner, Mazotta, Busembaum, Lacroix. Le concile condamna neuf propositions comme fausses, scandaleuses, contraires à l'ordre de la charité établi par Dieu, aussi bien qu'au droit naturel, au droit positif divin et au droit des gens, comme frayant la voie à des meurtres exécrables et au fanatisme, comme tendant à troubler la société humaine et injurieuses à l'ordre public, enfin comme exposant la vie des rois et des autres souverains à un danger très imminent. Ces mêmes propositions se retrouvent dans le fameux *Extrait des assertions dangereuses et pernicieuses en*

tout genre que les soi-disant jésuites ont dans tous les temps persévéramment soutenues, enseignées et publiées dans leurs livres.

La troisième partie des *Actes du concile* contient plusieurs décrets sur la discipline des sacrements de baptême, de confirmation et d'eucharistie, sur la messe et sur les autres sacrements, et une *Déclaration* de Benoît XIV avec une *Instruction* sur les doutes concernant les mariages contractés et à contracter en Hollande et en Flandre, donnée le 4 novembre 1741.

Les décrets du concile furent souscrits par les trois évêques, les six chanoines et les neuf curés avec la même formule : « J'ai jugé et souscrit », avec les deux secrétaires du concile.

Comme Le Clerc avait refusé de se rendre au concile et ne tint aucun compte des avertissements et des citations canoniques de son évêque van Stiphout, celui-ci publia, le 7 mars 1765, une *Ordonnance* qui le déclarait « suspens et interdit de toutes fonctions ecclésiastiques et indigne de la participation aux sacrements, avec défense à tous les pasteurs de les lui administrer, même à l'article de la mort, à moins qu'il ne vînt à résipiscence ». Dupac, p. 399-400 et *Nouvel. eccl.* du 6 et du 13 février 1766, p. 25-30. Le Clerc protesta vivement et rejeta l'autorité de l'évêque de Haarlem qu'il accusait publiquement « d'errer dans la foi ».

Après la clôture du concile, l'archevêque d'Utrecht envoya, au pape Clément XIII, une lettre, signée des deux secrétaires, pour lui offrir les *Actes* de ce concile assemblé sous la conduite du Saint-Esprit et le prier d'employer son autorité à confirmer ce que le concile même avait décrété. La lettre se terminait par une profession de loyalisme à l'endroit du Saint-Siège et par la demande que le pape accordât à une Église, inviolablement attachée à la chaire de Pierre, les marques de sa bienveillance.

Les *Actes et décrets du concile* furent imprimés en deux éditions, en français et en latin; des exemplaires furent envoyés à de nombreux évêques, avec une *Lettre circulaire* (29 avril 1764). Celle-ci indiquait les raisons pour lesquelles s'était assemblé ce concile : condamner les erreurs d'un homme sans caractère, qui s'était glissé parmi eux et celles d'auteurs étrangers, dont les ouvrages étaient débités sous leurs yeux et paraissaient imprimés dans ces Provinces, au grand scandale de nos frères séparés. Elle exprimait aussi les raisons qui avaient divisé en deux partis les catholiques de Hollande. « Les catholiques de ces Provinces, disait-elle, forment deux partis dans le sein d'une même Église. Les uns fidèlement unis à leurs évêques, au Saint-Siège et à toute l'Église catholique, sont notre couronne et le sujet de notre consolation; les autres, sous prétexte d'une obéissance aveugle et sans bornes au souverain pontife, se sont soustraits à l'autorité sacrée de leurs pasteurs naturels et immédiats et se sont portés jusqu'à cet excès que de se séparer même totalement de leur communion. » De cette division, la circulaire rendait responsables les jésuites et leur action sous le pontificat de Clément XI. « Ce serait déshonorer le Saint-Siège que de regarder comme son ouvrage la conduite de ceux qui ont foulé aux pieds tous les droits de notre Église, qui ont violé à notre égard toutes les règles canoniques, qui ont introduit au milieu de nous un schisme des plus scandaleux et qui se sont efforcés de faire passer pour schismatique et séparé de l'Église un clergé des plus soumis à l'Église et des plus respectueux pour celui qui en est le chef selon les vrais principes de la subordination raisonnable et chrétienne. Le Saint-Siège, qui doit présenter la règle à tout l'univers, ne peut jamais avoir l'intention de la violer ou de l'affaiblir. Mais tout pontife, pris d'entre les hommes et environné de faiblesse, étant sujet à pécher, peut être surpris et trompé. Et, dès lors, il est essentiel de le distinguer du Saint-Siège. » Puis, après avoir fait l'historique du schisme, la circulaire proteste contre les prétentions des canonistes ultramontains qui concentrent dans la personne du pape toute la juridiction ecclésiastique, qui soutiennent que les évêques ne sont que ses vicaires et qu'ils n'ont d'autres pouvoirs que ceux qu'ils tiennent de lui, qui le regardent comme au-dessus de tous les canons et comme n'étant astreint à aucune loi humaine, qui lui donnent le droit d'établir et de révoquer à son gré, sans observer aucune formalité, tous les pasteurs de l'Église, tant du premier que du second ordre, et d'exercer immédiatement dans toutes les Églises du monde toutes les fonctions des Ordinaires. Pourtant l'Église de Hollande devait avoir des évêques propres. « L'institution divine, la pratique de toute l'Église, le salut des fidèles, l'intérêt général de la religion, la nécessité de se maintenir dans son ancienne possession et de prévenir son entière ruine, imposaient à son ancien clergé une étroite obligation de s'en procurer. Il ne l'a fait qu'en observant toutes les règles prescrites et possibles en pareil cas. C'est injustement que la cour de Rome a refusé de confirmer les élections faites par le chapitre .» Et de regretter « le peu de commerce que les Églises ont entre elles. Si nos illustres collègues dans l'épiscopat avaient été plus instruits de notre situation, peut-il être douteux qu'ils ne fussent venus à notre secours? Il ne s'agit ici que des droits épiscopaux; il ne s'agit que des règles de l'unité catholique... ».

A la lettre était joint le *Recueil de divers témoignages de plusieurs cardinaux, archevêques et évêques, universités et facultés de théologie et de droit, docteurs, dignités d'églises cathédrales et collégiales, abbés, chanoines, curés, supérieurs d'ordres ou de communautés, magistrats, jurisconsultes et autres personnes célèbres en faveur de la catholicité et de la légitimité des droits du clergé et des chapitres, archevêques et évêques de l'Église catholique des Provinces-Unies, contre le schisme introduit dans cette Église depuis le commencement de ce siècle par les manœuvres des jésuites et de leurs adhérents*, in-4°, Utrecht, 1763, publié avec une *Lettre pastorale* de l'archevêque d'Utrecht et une longue *Préface* de Dupac de Bellegarde. cf. *Nouv. eccles.* du 25 décembre 1790, p. 207. Si le clergé de Hollande, y lisait-on, est privé de la communion *immédiate* des papes, il jouît de la communion *médiate*, par les relations qu'il conserve avec un grand nombre d'évêques et d'autres membres illustres de l'Église catholique qui sont en communion immédiate avec le pape. Et cela suffit pour conserver l'unité.

L'archevêque d'Utrecht reçut, d'après les *Nouvelles ecclésiastiques* du 27 février et du 6 mars 1766, p. 37-44, une multitude de lettres de félicitation et d'adhésion à son concile, venant de toutes les parties de l'Europe; plusieurs évêques de France, d'Italie, d'Allemagne, d'Espagne, divers généraux d'ordre résidant à Rome et en France, une foule de personnes de tout état et de tout rang. De ces lettres, on pourrait composer un volume in-4°, beaucoup plus considérable que le *Recueil de témoignages*, publié en 1763. Les *Actes* furent surtout approuvés par des évêques d'Allemagne, personnellement intéressés à la cause de l'Église d'Utrecht, et par plusieurs évêques d'Italie et de France, mais un seul eut le courage d'approuver les *Actes* par écrit, en adressant une lettre à l'archevêque d'Utrecht. Des chapitres et des curés de France approuvèrent également.

Les décrets, dit Dupac, p. 396, furent d'abord envoyés au pape, manuscrits. « On est assuré qu'ils en ont été bien reçus et, quoiqu'on ne pût se flatter d'en

obtenir une approbation authentique du pape, tant qu'il serait environné des jésuites, adversaires passionnés de l'Église de Hollande, on eut néanmoins la consolation d'apprendre, par des lettres de Rome, qu'il avait déclaré à des amis particuliers que ces décrets étaient très bons. » En réalité, Clément XIII répondit, le 30 avril 1765, à la lettre du concile par un décret qui déclare nul, illégitime et attentatoire, le faux concile assemblé sans autorité légitime. « Nous cassons et annulons tous ses *Actes* et nous les déclarons sans force et sans valeur. » Il défend « de distribuer et de répandre, en quelque langue que ce soit, le livre intitulé *Actes et décrets du second concile provincial d'Utrecht* ».

L'Église d'Utrecht ne pouvait garder le silence. Dès que le décret *Non sine acerbo* parut, on décida d'y répondre : un projet de lettre au pape fut dressé et communiqué à de nombreux amis, qui devaient faire connaître leurs observations. L'examen dura plus d'un an : les premières remarques portent la date du 3 août 1765 et la *Lettre synodale* ne parut que le 10 octobre 1766. Les remarques sont restées inédites, croyons-nous; elles furent envoyées à Paris à l'avocat Le Paige, qui y joignit ses propres observations et qui a conservé le tout (*Recueil L. P.* 407). Il vaudrait la peine d'en citer quelques passages, car ils montrent sans déguisement le but poursuivi : on voulait défendre les vrais intérêts de l'Église et séparer l'Église et le Saint-Siège de la Cour romaine et des cardinaux; on y suggérait, d'une manière plus ou moins ouverte, suivant les tempéraments, la destruction des jésuites comme un moyen de ramener l'unité dans l'Église et comme le seul moyen de supprimer le scandale que la condamnation des *Actes* du concile d'Utrecht avait causé parmi les protestants de Hollande. On s'applaudissait aussi de la proscription dont les jésuites étaient frappés dans les divers États catholiques et on pronostiquait que ce serait bientôt le Saint-Siège lui-même qui leur ferait leur procès.

L'archevêque d'Utrecht, les évêques de Deventer et d'Haarlem se réunirent en assemblée avec les doyens et chanoines des chapitres d'Utrecht, à Leyde, les 27 et 28 août pour délibérer au sujet de la lettre et des remarques qu'on avait recueillies et on rédigea la *Lettre synodale* à Clément XIII; elle était datée du 10 octobre 1766 et elle fut envoyée au pape et aux principaux évêques de l'Église catholique avec une *lettre circulaire*, qui en résumait le contenu. Dupac, *Histoire abrégée*, p. 418-420, écrit que cette lettre synodale se proposait de relever « les injustices et les nullités du décret romain et de mettre en relief les preuves de l'inviolable attachement de l'Église d'Utrecht à l'unité de l'Église et de montrer que les décrets d'excommunication lancés contre elle étaient si notoirement injustes, si contraires à toutes les lois naturelles, divines et canoniques, si remplis de marques évidentes de surprise, de subreption et d'obreption, que le schisme qui en était résulté ne pouvait être imputé qu'à leurs auteurs et leurs approbateurs et non à ceux contre lesquels ils étaient dirigés ».

Cependant Dupac doit avouer que les *Actes* du concile ne furent pas unanimement approuvés. L'archevêque de Cologne, Maximilien-Frédéric Königseg publia, le 2 juillet 1765, à l'instigation du nonce, prétend Dupac, un mandement qui condamnait les *Actes* du concile. L'archevêque d'Utrecht, dès qu'il connut ce mandement, le 1er mai 1767, adressa à l'archevêque de Cologne une lettre de protestation avec la *Lettre synodale à Clément XIII* et il s'éleva contre l'accusation de jansénisme et de mauvaise doctrine. Le 16 septembre 1765, Charles d'Oultremont, évêque et prince de Liège, publia un *Mandement* contre les *Actes* et l'archevêque d'Utrecht répondit le 3 mai 1767, déclarant « qu'il voudrait se persuader que la lettre pastorale publiée sous son nom et si peu digne d'un évêque était une pièce supposée ou du moins extorquée et contraire à ses véritables sentiments ». *Ibid.*, p. 423.

L'assemblée du clergé de France s'occupa aussi des *Actes* du concile à la séance du 25 juin 1766, où l'archevêque de Toulouse lut un rapport « qui lui avait été donné tout dressé », écrit Dupac, et qui avait été composé sur les *Mémoires* des jésuites par le sieur Le Corgne de Launoy, député du second ordre : la première partie fait l'histoire de l'Église d'Utrecht et la seconde contient une critique des *Actes du concile* de 1763. Les *Actes du concile* sont censurés dans les termes même du décret du 30 avril. Le rapport de l'archevêque de Toulouse reproche aux *Actes* du concile d'Utrecht « des omissions essentielles, des réticences affectées, des nouveautés de langage, un rigorisme outré et des erreurs même »... L'archevêque d'Utrecht, dans sa lettre du 20 mars 1774 à l'archevêque de Toulouse, reproche aux membres de l'assemblée du clergé d'avoir signé le rapport, sans avoir lu les *Actes*, « tellement le rapport fourmille de faussetés, d'inexactitudes, de calomnies... » Mais ce qui ressort nettement de tous ces faits, c'est que les *Actes* du concile d'Utrecht ne firent qu'élargir le fossé qui séparait cette Église de l'Église catholique et qu'aggraver le schisme.

Les polémiques jusqu'ici fort vives vont désormais se calmer, peut-être par suite de la suppression des jésuites : la lutte cesse, faute de combattants. Aussi les écrits, surtout les écrits qui prennent la défense de l'Église d'Utrecht, si nombreux, vont se raréfier. On trouvera, à la fin de l'article, la liste par ordre de date des principaux ouvrages qui intéressent l'Église d'Utrecht.

X. L'Église d'Utrecht jusqu'au rétablissement de la hiérarchie (1853). — Après la conclusion du concile d'Utrecht, l'Église de Hollande reprit sa vie calme et, jusqu'au rétablissement de la hiérarchie catholique en 1853, on ne trouve dans son histoire aucun événement important. L'élection et le sacre des évêques provoquent toujours les mêmes brefs de condamnation et Dupac de Bellegarde, si attentif à signaler les moindres faits, ne parle guère que des élections épiscopales et des « intrigues » des jésuites.

Meindaertz mourut le 31 octobre 1767. *Nouv. eccl.* des 16 et 23 mai 1767, p. 77-84. Pour lui succéder, le chapitre d'Utrecht élut, le 17 novembre 1767, Gauthier-Michel van Nieuwenhuisen, pasteur à Dordrecht, qui fut sacré, le 7 février 1768, par Stiphout, évêque de Haarlem. Le chapitre et l'évêque élu firent part au pape de l'élection et du sacre; Clément XIII répondit par le bref du 1er juin 1768, qui excommuniait l'élu et défendait aux catholiques d'entretenir des relations avec lui. Nieuwenhuisen publia, le 25 mai 1768, une *Lettre pastorale* à ses fidèles : il y peint les maux de l'Église et ceux qui affligent en particulier l'Église de Hollande et déplore les conséquences désastreuses du schisme. Il reçut, écrit Dupac, p. 434-449, des lettres de félicitations qui vinrent de tout pays et de personnes de tout état, de France, d'Allemagne, d'Italie et d'un grand nombre d'ecclésiastiques du second ordre; il cite l'instruction pastorale de Joseph Climent, évêque de Barcelone, 26 mars 1769, et des témoignages de nombreux évêques d'Espagne. D'autre part, le nouveau pape, Clément XIV, sembla, quelque temps, favorable à des projets d'union. L'impératrice, Marie-Thérèse, malgré l'opposition des jésuites et à la demande de la cour d'Espagne, proposait la canonisation de Jean de Palafox, évêque d'Osma. L'archevêque d'Utrecht et ses deux suffra-

gants avaient écrit au pape, au sujet de la canonisation de Palafox, le 10 août 1771, pour lui dire que la lettre de Meindaertz où il était dit que Palafox était attaché aux cinq propositions de Jansénius était absolument fausse, car elle avait été inventée par les jésuites; en même temps, ils demandaient à être admis, à la communion romaine. Le pape accueillit cette demande et témoigna le désir de recevoir des députés de l'Église d'Utrecht, bien instruits de l'affaire et munis de pleins pouvoirs. Des négociations furent entamées. Des évêques d'Allemagne concertaient les moyens les plus efficaces pour procurer une juste paix à l'Église de Hollande. Dupac pense que le projet aurait réussi, si, après la suppression des jésuites, le 21 juillet 1773, Clément XIV n'était tombé malade d'un malaise qui n'était pas naturel et qui le conduisit au tombeau le 22 septembre 1774. Dupac, p. 474.

Le cardinal Braschi qui lui succéda, le 15 février 1775, sous le nom de Pie VI, était tout différent : « On s'aperçut bientôt, écrit mélancoliquement Dupac, p. 475, qu'on ne pouvait pas se flatter d'obtenir sous ce nouveau pontificat ce qu'on avait eu tout lieu d'attendre de celui de Clément XIV, et les choses rentrèrent dans le même état où elles étaient avant ce dernier pape. »

Stiphout, évêque d'Haarlem, mourut le 16 décembre 1777. *Nouv. eccl.* du 20 février 1779, p. 29-32. Comme le chapitre de Haarlem avait renoncé à ses droits d'élire son évêque, l'archevêque d'Utrecht, avec des prêtres du diocèse, choisit Adrien Brockman, président du séminaire d'Amersfoort, et fit part de ce choix à Pie VI, le 2 mai 1778. Brockman qui fut sacré le 21 juin 1778, écrivit également à Pie VI, le 23 juin. « Des actes aussi solennels d'union et de respect pour le Saint-Siège avaient toujours été suivis par des brefs injurieux adressés aux catholiques de ces Provinces... Aussi des jurisconsultes français avaient montré que les évêques étaient autorisés à s'en tenir à l'ancienne discipline de l'Église et à ne plus s'adresser au pape. » Cependant l'archevêque d'Utrecht et l'évêque de Haarlem voulurent donner des preuves de leur union à Rome, mais Pie VI répondit, le 22 juillet 1778, par un bref « aussi amer et aussi rempli d'impropères, d'injures et d'anathèmes que ceux de ses prédécesseurs ». Dupac, p. 478.

Byeveld de Deventer mourut le 20 janvier 1778. *Nouv. eccl.* du 3 juin 1779, p. 85-87. Nicolas Nelleman, pasteur à Delf et chanoine d'Utrecht, fut élu pour lui succéder; il écrivit au pape le 4 septembre 1778 et fut sacré par l'archevêque d'Utrecht, le 28 octobre suivant, Pie VI répondit par un nouveau bref, le 18 janvier 1779, « fête de la chaire de saint Pierre ». C'est ici que Dupac termine l'histoire de cette Église, « opprimée, dit-il, depuis plus de quatre-vingts ans, avec un degré d'injustice dont il n'y a peut être pas d'exemple dans toute l'histoire ecclésiastique ». P. 484. Il se console en parlant du progrès très sensible qui s'est fait depuis le concile d'Utrecht. En fait, le nombre des fidèles diminuait, tandis qu'augmentait le nombre des catholiques attachés à Rome. Un opuscule hollandais, publié par Mgr Stafford en 1779, dit « que la seule ville d'Utrecht renferme plus d'habitants catholiques qu'il ne se trouve de jansénistes dans toutes les Provinces ensemble ». Il y avait alors 340 paroisses catholiques, alors que le nombre des paroisses dissidentes atteignait le nombre de 36.

L'archevêque d'Utrecht, van Nieuwenhuisen mourut le 14 avril 1797, *Nouv. eccl.* du 21 mai-18 juin 1797, p. 41-52; pour le remplacer, le chapitre élut Jacques Van Rhijn, qui, le 5 juillet 1797, fut sacré par l'évêque de Haarlem, assisté de l'évêque de Deventer. Le nouvel archevêque, à l'occasion de la mort de Pie VI, écrivit, le 18 octobre 1799, une lettre pastorale pour demander des prières. *Nouv. eccl.* du 23 octobre 1799, p. 85-88. En 1800, il nomma Jean Nieuwenhuisen évêque de Haarlem, et le sacra, le 28 octobre 1801, assisté de l'évêque de Deventer. Celui-ci étant mort en 1805, Van Rhijn sacra à Utrecht, le 7 novembre 1805, l'évêque élu, Gisberg de Jong, avec l'assistance de l'évêque de Haarlem. Comme on le voit, les trois évêques se consacrent les uns les autres.

Au début du XIXe siècle, il y eut à Utrecht, après la mort de Van Rhijn (24 juin 1808), et à Haarlem, après la mort de Jean Nieuwenhuisen (10 janvier 1810), une vacance qui dura six ans à Utrecht et dix ans à Haarlem. Louis-Bonaparte, qui régnait sur la Hollande, fit écrire aux chapitres de surseoir à l'élection des candidats : le chapitre d'Utrecht se contenta de nommer deux vicaires généraux pour gouverner le diocèse et, comme il demandait l'autorisation d'élire un archevêque, Napoléon fit déclarer que son intention était de nommer lui-même les évêques de Hollande, comme il nommait les évêques de France. Mais il se brouilla avec Pie VII et il ne put réaliser son projet. Après l'échec de l'empereur, le chapitre d'Utrecht élut Willibrord van Os (10 février 1814) et celui-ci fut sacré le 24 avril suivant par l'évêque de Deventer. Van Os sacra le 25 avril 1816, à Amersfoort, Jean Bon, élu évêque de Haarlem; comme Gisberg de Jong, évêque de Deventer, était mort en 1824, van Os élut pour le remplacer, le 7 octobre 1824, Guillaume de Vet et il se préparait à le sacrer, lorsqu'il mourut lui-même, le 28 février 1825. Guillaume de Vet fut sacré à La Haye, par Jean Bon, évêque de Haarlem, le 12 juin 1825.

Le 14 juin 1825, le chapitre d'Utrecht élut, pour remplacer van Os, Jean van Santen qui fut sacré le 13 novembre 1825 par l'évêque de Haarlem. En 1826, les trois évêques de Hollande écrivirent une lettre collective à l'épiscopat catholique pour justifier leur Église et réfuter les brefs récents du pape Léon XII qu'ils regardaient comme injurieux pour l'Église de Hollande, jugée schismatique. *Ami de la religion*, 19 août 1825, p. 286-288. En 1842, Jean van Santen désigna comme successeur de Jean Bon à Haarlem, Henri-Jean van Buül et il le sacra à Amsterdam, le 10 mai 1843; en 1853, il désigna aussi le successeur de Guillaume de Vet à Deventer; ce fut Hermann Heykamp, qu'il sacra le 17 juillet 1853.

Ce fut à cette date que se passa un événement important pour l'Église de Hollande, alors que les trois évêques, Santen, Buül et Heykamp se regardaient comme les évêques légitimes des Provinces-Unies. Ce fut en cette année 1853 que le pape Pie IX « plus entreprenant et plus hardi que tous ses prédécesseurs, osa nommer des évêques pour les Pays-Bas et il donna à des évêques intrus les titres d'archevêque et d'évêque, par une usurpation sacrilège et contre toutes les règles du droit... Le gouvernement des Pays-Bas ne s'opposa pas à l'entreprise du pape, mais il déclara que cela ne portait préjudice en rien aux droits de l'ancien clergé qu'il reconnaissait toujours et auquel il conservait les biens dont la loi, depuis longtemps, reconnaissait la possession et que le gouvernement salariait même en partie... Au reste, les fidèles ne se laissèrent pas tromper; ils restèrent attachés aux pasteurs légitimes. Et leur nombre qui avait tant diminué au XVIIIe siècle, augmenta, au contraire, peu à peu, et, à la fin du XIXe siècle, l'augmentation s'éleva à peu près de 2 000 personnes. » Volet, *Notice historique sur l'Église d'Utrecht*, 1908, p. 38. En fait, le nombre des dissidents était toujours peu élevé. L'*Ami de la religion* du 25 janvier 1823, p. 337, écrit : l'archevêché d'Utrecht comprend 24 cures et environ 2 500 per-

sonnes; l'évêché de Haarlem comprend 24 cures et 2 438 personnes; l'évêché de Deventer n'a ni prêtre, ni laïc; l'évêque lui-même réside à Rotterdam.

XI. L'Église d'Utrecht et la Petite-Église. — L'Église d'Utrecht a toujours souffert de son isolement. Elle accueillit d'abord dans son sein les jansénistes qui venaient chercher un refuge auprès d'elle; mais, en fait, elle vivait péniblement avec un nombre très restreint de fidèles, environ 6 000, et sur un territoire peu étendu; elle manquait totalement de cette force d'expansion qui est la condition essentielle d'une société religieuse qui vit vraiment. La tentative de Jubé, au début du XVIIIe siècle, pour essaimer en Russie, échoua complètement après la mort de Pierre le Grand (ci-dessus, col. 2406). Durant tout le XVIIIe siècle, l'Église d'Utrecht continua de végéter.

Au XIXe siècle, plusieurs essais d'expansion furent tentés. Le premier vint plutôt du dehors : par étroitesse d'esprit, l'Église d'Utrecht se montra intransigeante et la tentative échoua.

La Petite-Église naquit de l'opposition au Concordat de 1801. Voir ici, t. I, col. 1372-1378. Mgr de Coucy, évêque de La Rochelle et Mgr de Thémines, évêque de Blois, refusèrent de donner la démission que Rome, à la suite du Concordat de 1801, demandait à tous les évêques de l'Ancien Régime. Ils trouvèrent des partisans en divers diocèses, en particulier dans le Poitou, dans les Deux-Sèvres et dans la Vendée. Mgr de Coucy se soumit en 1818 et devint archevêque de Reims; Mgr de Thémines ne se soumit que *in extremis* et mourut à Bruxelles le 2 novembre 1829. Le dernier prêtre protestataire mourut en 1832, et depuis cette époque, dans ces régions, ce sont des laïques qui défendent la cause et maintiennent quelques paroisses, dans la mesure où ils le peuvent.

D'un autre côté naissait la Petite-Église de Lyon, beaucoup moins nombreuse, mais plus instruite que celle du Poitou, et c'est elle surtout qui fit des démarches auprès de l'Église d'Utrecht. Cette Petite-Église de Lyon avait des origines nettement jansénistes, car ses adhérents étaient des disciples des oratoriens, qui, au XVIIIe siècle, sous l'épiscopat de Montazet (1758-1788), dirigeaient le séminaire de Lyon : ils admettaient la distinction du fait et du droit pour les cinq propositions de Jansénius, adhéraient à l'appel de la bulle *Unigenitus*, étaient chauds partisans des miracles de Saint-Médard. Ils étaient d'ailleurs convaincus que le monde touchait à sa fin; c'était l'époque de l'apostasie générale et du règne de l'Antéchrist. Pendant la période révolutionnaire, ils s'étaient opposés aux divers serments et s'étaient dressés contre l'archevêque Marbeuf, dont le gouvernement, sur le siège de Lyon, avait été en réaction contre le jansénisme de son prédécesseur, Montazet. Beaucoup d'entr'eux refusèrent de signer le Formulaire et durent quitter le diocèse ou cesser leurs fonctions sacerdotales. Le plus connu, Jacquemont, publia des écrits nettement jansénistes, parmi lesquels, les *Avis aux fidèles* et *L'œuvre des ténèbres*.

Lorsque parut le Concordat de 1801, les jansénistes de Lyon s'élevèrent contre lui, à la suite du P. Chaix, un ancien dominicain, qui fut le théologien du parti. A leurs yeux, le Concordat n'était qu'un acte de violence imposé par le gouvernement français et il fallait défendre les droits méconnus des pasteurs légitimes. Le P. Chaix rédigea le *Catéchisme sur le Concordat*, où il enseigne que le clergé ne doit pas avoir de relation avec les intrus et qu'il faut se séparer du clergé concordataire. Il y eut une scission dans le groupe, mais la plupart des membres suivirent la direction du P. Chaix et refusèrent de reconnaître les évêques nommés en vertu du Concordat, même si le siège était vacant, comme c'était le cas à Lyon, où Fesch venait d'être nommé après la mort de Marbeuf.

Les opposants lyonnais ne s'entendirent pas avec ceux du Forez, qui entretenaient des relations avec les concordataires. Jacquemont, janséniste enthousiaste, qui communiquait avec les concordataires, essaya de concilier ses amis avec les Lyonnais, mais il ne réussit pas. D'autre part, les Lyonnais étaient en désaccord avec la Petite-Église du Poitou et s'opposaient à Thémines et à ses grands vicaires (1822-1832), à qui ils avaient été dénoncés comme refusant de signer le Formulaire : ils condamnaient la doctrine des cinq propositions, mais ils n'avaient pas de motif suffisant pour croire que ces propositions se trouvaient dans le livre de Jansénius; ainsi ils reprenaient la fameuse distinction du fait et du droit. Bref, les groupes qui formaient la Petite-Église étaient divisés : tous étaient anticoncordataires, mais les dissidents du Poitou étaient étrangers au jansénisme; ceux du Lyonnais étaient ardents jansénistes, partisans des convulsions et des prophéties relatives à l'Antéchrist; enfin ils étaient plus anticoncordataires que ceux du Forez, dont une partie entretenait des relations avec le clergé concordataire.

Les deux derniers prêtres dissidents lyonnais moururent à deux jours d'intervalle, les 29 juin et 1er juillet 1831, et le dernier prêtre dissident du Poitou mourut en 1832. Dès avant la mort de ces prêtres, la Petite-Église, dans sa détresse, s'adressa à l'Église d'Utrecht, pour lui demander de lui donner des prêtres et des évêques. Il y eut des pourparlers dès 1815; plus tard, un représentant des anticoncordataires, M. Delompnes écrivit le 18 juillet 1828, à l'archevêque van Os et à M. Buül, alors curé d'Amsterdam; et il écrivit de nouveau à Buül devenu évêque de Haarlem qui répondit le 20 septembre 1850 : il promit des prières; mais n'approuva point la conduite des évêques dissidents. Le 19 octobre 1850, l'archevêque d'Utrecht envoya une lettre privée, dans laquelle il dit que « la manière de choisir les évêques ne regarde que la discipline, laquelle peut varier ». Il ajoutait : « On peut et on doit s'accommoder à l'ordre établi. » Ces réflexions et quelques autres surprirent les anticoncordataires.

En 1852, la question fut de nouveau posée à l'Église de Hollande. Une lettre fut adressée à l'évêque de Haarlem; elle s'appuyait sur la doctrine de Soanen, l'évêque de Senez, dont on citait plusieurs lettres et l'*Instruction pastorale sur l'autorité infaillible de l'Église et sur les caractères de ses jugements dogmatiques*, 4e partie, art. 20. En réponse à cette lettre, les trois évêques de Hollande : van Santen, Jean Buül et Guillaume de Vet publièrent, le 11 août 1853, une lettre pastorale qui avait été rédigée par van Buül et M. Karten, président du séminaire d'Amersfoort : *Sentiments de l'Église de Hollande sur la cause des évêques, auteurs des Réclamations canoniques et sur la position des fidèles qui demeurent encore aujourd'hui attachés à cette cause, proposés en forme de lettre à Nosseigneurs l'archevêque d'Utrecht et les évêques de Haarlem et de Deventer, par quelques fidèles, dits anticoncordatistes, du diocèse de Lyon.* Les évêques, disent les auteurs des *Sentiments*, ont eu raison de protester, — il s'agit des évêques qui en 1803 adressèrent à Pie VII les *Canonicæ et reverentissimæ exspostulationes*, où ils justifiaient leur refus de soumission, cf. ici t. I, col. 1374, — car la conduite de Pie VII était contraire à l'Écriture et aux canons de l'Église, mais la conduite de ces évêques, après la condamnation, fut défectueuse : s'ils ont fait preuve de courage, en condamnant l'injustice commise contre l'épiscopat, ils ont, pour ainsi dire, enlevé leur couronne et créé une position insoutenable selon l'analogie de la foi catholique.

Tant qu'ils vécurent, ils auraient dû pourvoir aux besoins spirituels de leurs diocèses; puisque leur cause était la cause de l'épiscopat et de leurs églises, un devoir s'imposait à eux : ils devaient assurer des évêques à leurs Églises tant que la cause ne serait pas jugée selon les règles du droit, *lite pendente, nihil innovetur*. Ce dernier devoir était d'autant plus urgent que ces prélats n'avaient pas appelé au concile, et, par suite, leur cause devait s'éteindre à la mort du dernier opposant. Cette précaution aurait empêché que leur cause ne finît avec eux, et ils auraient ainsi sauvé leurs Églises. D'autre part, ils ont eu tort de prescrire aux fidèles la rupture de communion avec le clergé du concordat. Le principal coupable était le pape, cependant ils ont bien fait de ne pas se séparer du pape, car ils auraient provoqué le schisme. Pourquoi se sont-ils séparés des évêques séduits par le pape? Les évêques du Concordat, soutenus par le pape, croyaient agir dans l'intérêt de la religion et avec une autorité légitime; donc les évêques nommés dans ces circonstances, n'étaient pas, à proprement parler, des intrus : ils avaient, peut-on dire, une juridiction contestée et un titre coloré... Il est injuste de rompre la communion avec des catholiques, quelque méchants qu'ils soient, tant qu'un jugement légitime ne les a pas chassés de l'Église, ou qu'ils ne la quittent pas eux-mêmes.

Les anticoncordataires furent quelque peu surpris de cette réponse; ils gardèrent d'abord le silence; puis, en novembre 1853, ils répondirent par des *Observations sur l'exposé des sentiments de l'Église d'Utrecht*. Ils expliquent pourquoi les évêques n'avaient pas jugé nécessaire de faire appel au concile : « On appelle de la sentence d'un tribunal, en qui l'on reconnaît le droit de juger, mais on forme opposition contre un acte fait sans ce droit. » Si les évêques n'ont pas pourvu aux besoins spirituels de leurs diocèses, c'est que la police de Bonaparte arrêtait les brochures et les lettres venues d'Angleterre. Ils ont rompu avec le clergé concordataire, pour la même raison qu'ils avaient ordonné de fuir les constitutionnels. D'après les principes posés par Pie VI, les évêques du Concordat étaient schismatiques et on ne pouvait communiquer avec eux sans participer à leur schisme.

Les évêques de Hollande avaient laissé apercevoir qu'ils ne pouvaient rien pour la Petite-Église, surtout parce que celle-ci n'était pas assez favorable au jansénisme. Ils avaient écrit : « En fait, les évêques opposés au Concordat, s'ils avaient eu des principes sains sur les droits de la primauté et de l'épiscopat, auraient fondé leur déclaration sur des bases plus solides et auraient trouvé une route plus sûre pour éviter le schisme. Mais nous savons qu'ils craignaient le spectre du jansénisme, et ils n'ont pas voulu entrer en contact avec l'Église de Hollande qu'ils condamnaient comme janséniste. Dès lors, l'Église de Hollande ne peut rien pour eux. »

En réalité, comme le fait remarquer C. Latreille, « l'Église de Hollande n'admet pas qu'on puisse avoir, pour se séparer de l'Église, d'autres raisons que les siennes », et c'est pour cela que l'Église de Lyon n'a pas trouvé grâce devant elle. Ajoutons que l'archevêque d'Utrecht aurait pu faire jouer le droit de dévolution dont avaient usé plusieurs de ses prédécesseurs pour nommer l'évêque de Haarlem et dont devait se servir un de ses successeurs, en 1893, pour créer à Paris une paroisse pour la petite Église française de Loyson.

La Petite-Église de Lyon et la Petite-Église du Poitou continuèrent de s'opposer au Concordat; à l'occasion du concile du Vatican, elles firent des démarches à Rome, par l'envoi des *Réclamations canoniques* et d'un *Mémoire*, qui expliquait leur attachement aux anciens évêques de France; deux délégués allèrent à Rome et l'évêque d'Oran, Mgr Callot, de passage à Lyon, les encouragea et promit de défendre leur cause au concile. Sur la suite qui fut donnée à ces démarches, voir t. I, col. 1376.

R. P. Drochon, *La Petite-Église. Essai historique sur le schisme anticoncordataire*, Paris, 1894, in-8°; Camille Latreille, *Après le concordat; l'opposition de 1803 à nos jours*, Paris, 1900, in-16; *La petite-Église de Lyon*, Lyon, 1911, in-16; Van Riel, *La Petite-Église*, dans *Internationale kirchliche Zeitschrift* de 1938, p. 30-43 et 65-77 et ici l'art. ANTICONCORDATAIRES, col. 1372-1378; notes ms.

XII. RÉTABLISSEMENT DE LA HIÉRARCHIE CATHOLIQUE EN HOLLANDE (1853). — Dès que les catholiques de Hollande obtinrent au XVIIe siècle le libre exercice du culte, il fut question à Rome de rétablir la hiérarchie, mais les libéraux, les protestants et l'Église d'Utrecht s'opposèrent constamment à cette restauration. Au milieu du XIXe siècle, les démarches devinrent très actives. Des échanges de notes entre l'internonce apostolique, Belgrado, et le ministre des affaires étrangères, van Sonsbeeck (9 décembre 1851-14 août 1852), avaient abouti à cette conclusion : rien ne s'oppose à ce que le Saint-Siège organise librement l'Église catholique en Hollande, pourvu qu'il reconnaisse que le gouvernement des Pays-Bas est libéré de tous les engagements résultant des concordats de 1827 et de 1841. Par les Lettres apostoliques *Ex qua die* du 4 mars 1853, le pape Pie IX rétablissait donc la hiérarchie dans les Pays-Bas et il nommait un archevêque à Utrecht et quatre évêques à Bréda, Haarlem, Bois-le-Duc et Ruremonde. Voir *Ami de la religion* des 5 et 7 mai 1853, p. 286-292, 310-318. Mais des difficultés surgirent bientôt.

Le gouvernement aurait voulu avoir communication préalable des *Lettres apostoliques*, non point, disait-il, pour s'ingérer dans une affaire où il n'avait aucun droit d'intervenir, mais pour fixer l'attention du Saint-Siège sur des projets qui pouvaient donner lieu à des difficultés. C'est ainsi, disait le ministre, que nous aurions déconseillé sans doute d'ériger un siège archiépiscopal dans une ville, connue par l'intolérance de ses habitants. Nous aurions montré le danger qu'il y avait à représenter le rétablissement de l'épiscopat comme une conséquence nécessaire des progrès du catholicisme dans les Pays-Bas et à rattacher cette mesure à la situation du pays, antérieure au XVIe siècle. Nous aurions insisté sur la nécessité de s'abstenir de toute expression qui pût blesser, même de loin, la susceptibilité irritable des croyances opposées. C'est pourquoi il redoute des oppositions.

Des adresses et des pétitions furent de fait répandues dans les moindres villages par les protestants, qui se montrèrent indignés de ce que les *Lettres apostoliques* appelaient « hérésies » toutes les doctrines qui s'étaient séparées du catholicisme. Des mots violents furent dits contre « le papisme et l'ultramontanisme ». Les débats parlementaires furent très agités. Par une lettre du 1er juin 1853, le cardinal Antonelli déclara que le pape n'avait jamais promis de communiquer les *Lettres apostoliques* avant leur publication; d'ailleurs, l'établissement de la hiérarchie était une conséquence naturelle du droit garanti par la loi fondamentale du royaume, à savoir que chaque communauté religieuse était libre de se donner l'organisation qui lui convenait. *Ami de la religion*, 11 juillet 1853, p. 81-85. La question des serments des évêques, soulevée par le ministère van Hall, en mai-juin 1853, après quelques discussions, fut définitivement réglée. *Ibid.*, 26 juillet 1853, p. 203-211, et 17 janvier 1854, p. 129-136. Le rétablissement de la hiérarchie continua à provoquer une vive résistance dans quelques milieux protestants, qui fondèrent une société dont

le but était de neutraliser l'influence naissante du catholicisme dans les Pays-Bas. C'est l'*Evangelische Maatschappij*. En 1928, cette société a célébré le 75e anniversaire de sa fondation par la publication de *Rome-Dordt*. A côté de libéraux et d'incroyants, on y trouve quelques vieux-catholiques, parmi lesquels H. van Vlijmen, évêque de Haarlem, et van Riel, alors professeur au séminaire d'Amersfoort. Ce dernier exalte les mérites de Luther, qui « a découvert le premier l'idée d'une justice divine, pleine de miséricorde ». Quelques articles s'occupent de l'Église catholique dont ils critiquent l'organisation.

D'autre part, le journal des vieux-catholiques hollandais, créé en 1885, *Oud-Katholiek*, publia en 1903, à l'occasion du cinquantenaire de la même société, une série d'articles, qui furent réunis en volume sous le titre : *Het genaamd herstel der biischoppelijk hierarchie* (le prétendu rétablissement de la hiérarchie ecclésiastique). Ces articles, après avoir renouvelé les protestations contre l'acte de Pie IX, exposent ce principe : de nouveaux diocèses ne peuvent être créés qu'après entente avec le pouvoir civil, et un changement dans les diocèses ne peut être fait que pour de justes motifs.

Du point de vue catholique, le P. Albers, à l'occasion du même cinquantenaire publia, en 1903, une histoire du rétablissement de la hiérarchie, *Geschiedenis van het herstel der hierarchie in de Nederlanden*, 2 vol. in-8°, Nimègue, 1903-1904. Les catholiques célébrèrent aussi le 75e anniversaire de la restauration de la hiérarchie par des articles publiés dans l'*Historisch Tydschrift* de 1928, t. VII, p. 189-312. M. J. Willox publia un grand nombre de documents relatifs au rétablissement de la hiérarchie en 1853 et il a complété le grand ouvrage du P. Albers.

XIII. L'Église d'Utrecht contre le dogme de l'immaculée-conception. — La proclamation du dogme de l'immaculée conception par la bulle *Ineffabilis* du 8 décembre 1854 provoqua une nouvelle protestation de l'Église de Hollande. L'archevêque van Santen et ses deux suffragants, Buül et Heykamp, adressèrent, le 9 juillet 1856, une lettre pastorale à tous les catholiques des Pays-Bas pour s'élever contre le nouveau dogme « inventé par Pie IX »; ils critiquent les preuves sur lesquelles ce pape novateur prétend appuyer son dogme.

Le texte de la Genèse, III, 15, ne dit point que ce sera la femme qui écrasera la tête du serpent, mais bien la postérité de la femme, c'est-à-dire, Jésus-Christ, et ils citent des textes de Pères qui attribuent ce passage de la Genèse à Jésus-Christ et non point à Marie. La vénérable tradition ne dit pas un mot de l'immaculée-conception et elle affirme, maintes fois, que Jésus-Christ seul a été conçu sans péché; la raison qu'en donnent les Pères, c'est qu'il a été conçu par l'opération du Saint-Esprit. Au concile de Bâle en 1437, le cardinal Turrecremata se fit fort de démontrer que la croyance à l'immaculée-conception ne renferme pas moins de cinquante-huit erreurs contre la foi catholique. Sans doute, le concile de Trente, dans le décret sur le péché originel, déclare-t-il qu'il n'a pas prétendu comprendre la sainte Vierge; mais ce texte est un faux ajouté après coup, car on ne le trouve ni dans l'édition de Paris de 1555, ni dans la *Somme* de Caranza, ni dans la collection des Conciles de 1550; il n'apparaît, pour la première fois, que dans une édition romaine de 1564.

Le prétendu sentiment unanime de l'Église n'est pas une base moins fragile : saint Bernard reprochait aux chanoines de Lyon de fêter la conception de la Vierge, qui fut souillée par le péché. Plus tard, saint Thomas dit que, dans cette fête, on doit célébrer la sanctification de la sainte Vierge, qui aurait été opérée dans le sein de sa mère. Les dominicains ont toujours été les adversaires de l'immaculée-conception. Le franciscain Duns Scot, au XIVe siècle, est le premier qui ait parlé de l'immaculée-conception comme d'une chose possible; puis c'est l'université de Paris qui embrassa cette opinion, par hostilité contre les dominicains. Les franciscains, puis les jésuites furent d'ardents et « peu honnêtes » champions de l'opinion nouvelle. Ces derniers fabriquèrent des faux, les *Laminæ Granatenses*, pour l'appuyer et, en Espagne, ils commencèrent tous leurs sermons par cette formule : « Loué soit le saint sacrement de l'Eucharistie et la Conception immaculée de la Vierge, mère de Dieu, conçue sans péché dès le premier instant de son être », afin d'imposer cette formule à tous les prédicateurs. L'unanimité des prêtres et des fidèles n'existe point. Le pape a demandé leur avis à 748 évêques; 576 seulement ont répondu et, parmi eux, 36 trouvent la définition inopportune et 4 s'opposent même au dogme. Bien des papes ont eu un sentiment opposé : les uns, comme Gélase Ier, Léon le Grand, Grégoire le Grand enseignent que Jésus seul a été conçu sans péché; d'autres, comme Innocent II, Innocent III, Innocent V et Clément VI enseignent formellement que la sainte Vierge a été conçue dans le péché.

Les trois prélats terminent par ces mots : « Nous protestons donc, en présence du monde entier, et nous déclarons solennellement, que l'immaculée-conception de la sainte Vierge n'a été ni enseignée, ni admise dans tous les temps, dans tous les lieux, par tous les catholiques et qu'en conséquence, elle ne saurait jamais devenir un dogme de foi. »

Les trois prélats envoyèrent cette lettre au pape, en l'accompagnant d'une lettre particulière, datée du 15 août 1856 : ils se plaignent de « la violation du dépôt de la foi par le nouveau dogme, défini le 8 décembre 1854 et de ce que les évêques n'ont pas été, en cette circonstance, juges de la foi ». Ils rappellent que le cardinal Bona, consulté par Alexandre VII, lui aurait répondu que l'Église ne peut pas faire de nouveaux dogmes, mais seulement déclarer ce que Dieu a laissé en dépôt. Ils terminent ainsi leur lettre au pape : « Notre Église a très souvent interjeté appel au futur concile œcuménique légitimement assemblé. Il nous semble nécessaire de le renouveler, à cause de la violation qu'a soufferte le dépôt de la foi et à cause de l'injure qui a été faite à l'ordre épiscopal, lorsqu'on a voulu établir, comme dogme révélé de Dieu, l'immaculée-conception de la bienheureuse vierge Marie, mère de notre Sauveur; nous nous réservons le droit de faire appel en temps et lieu. »

Un décret du Saint-Office du 8 décembre 1856 condamna cette instruction pastorale des trois évêques hollandais. Plusieurs fois, les évêques de Hollande ont renouvelé leur protestation contre ce dogme, en même temps que contre l'infaillibilité pontificale. En 1904, le *Oud-Katholiek*, à l'occasion du cinquantenaire de la proclamation du dogme de l'immaculée-conception, a publié des articles pour renouveler cette protestation : on fait remarquer qu'il n'y eut pas unanimité dans l'acceptation, qu'il y eut des oppositions très vives, en Allemagne, en France et en Italie et on cite la brochure de l'abbé Laborde de Lectoure, qui avait publié en 1854, avant la définition, qu'il était impossible de proclamer ce dogme, et avait plus tard publié *Relation et mémoire des opposants;* on y rappelle aussi les articles publiés dans l'*Observateur catholique* de l'abbé Guettée.

XIV. L'Église d'Utrecht contre le dogme de l'infaillibilité pontificale. — Van Santen, l'archevêque d'Utrecht, mourut en 1858; le chapitre élut, pour le remplacer, Henri Loos, qui fut sacré le 21 septembre 1858. Quatre ans après, en 1862, la mort de

van Buül, évêque d'Haarlem, posa une question délicate. Depuis longtemps déjà, le chapitre de Haarlem s'était soumis à Rome et refusait d'élire son évêque. C'est pourquoi l'archevêque d'Utrecht, en sa qualité de métropolitain et en vertu du droit de dévolution, nommait l'évêque de Haarlem. Mais Pie IX avait supprimé le chapitre de Haarlem en 1853, lorsqu'il avait nommé un évêque à Haarlem; dès lors, l'archevêque d'Utrecht ne pouvait user du droit de dévolution, puisqu'il ne pouvait plus arguer de la négligence du chapitre, celui-ci n'existant plus. D'autre part, les curés du diocèse de Haarlem considéraient qu'il était inutile de nommer un chapitre pour un clergé qui ne comptait que quelques membres; ils résolurent de revenir au droit commun et ils choisirent eux-mêmes Lambert de Jong. L'archevêque d'Utrecht, après avoir hésité quelque temps, confirma cette élection et Lambert de Jong fut sacré le 30 novembre 1865 par Herman Heykamp, évêque de Deventer.

Mais l'affaire n'était pas terminée. Pour la régler, Lambert de Jong, le 3 octobre 1866, assembla son clergé et invita l'archevêque d'Utrecht et l'évêque de Deventer. Celui-ci répondit seul à l'invitation. L'assemblée rédigea une instruction canonique, qui fut signée par l'évêque de Haarlem et par tous les membres du clergé et approuvée par l'évêque de Deventer. L'évêque de Haarlem étant mort en 1867, le clergé conformément à l'instruction de 1866, élut Gaspard-Jean Rinkel; mais l'archevêque d'Utrecht, Loos, refusa de reconnaître la compétence du clergé et de consacrer l'élu. L'affaire ne s'arrangea que sous le successeur de Loos, Jean Heykamp, qui approuva l'élection et sacra Rinkel, le 11 août 1873, à Rotterdam, en même temps que Reinkens, l'évêque vieux-catholique, comme nous le verrons plus loin.

C'est surtout après le concile du Vatican que l'archevêque d'Utrecht manifesta son opposition à Rome. Pas plus que l'évêque de Deventer, il n'avait été invité au concile, alors que les évêques de l'Église grecque, depuis longtemps séparés de l'Église de Rome, avaient reçu une invitation. Les « jansénistes » se montrèrent froissés et il y eut des polémiques assez vives avec le journal catholique, le *Tijd*.

Le concile s'était ouvert le 8 décembre 1869. Les évêques de Hollande refusèrent de reconnaître l'œcuménicité de ce concile, car, disaient-ils, sur plus de 1 000 évêques convoqués, 759 seulement y assistaient, parmi lesquels 50 cardinaux, 100 vicaires apostoliques, 50 généraux d'ordre, 100 évêques de la Propagande et 276 évêques italiens. Il y avait, en tout, disent les historiens jansénistes, 183 évêques à peu près indépendants. De plus, la bulle *Apostolicæ Sedis* du 15 octobre 1869 avait anathématisé ceux qui n'acceptaient pas la suprématie du pape, et la bulle *Multiplices* du 29 novembre ôtait aux évêques le droit de se fixer un règlement, de choisir les secrétaires, de nommer les présidents de commission; bref, toute liberté était enlevée aux évêques, à qui, le 3 janvier 1870, fut imposée la signature d'un *postulatum* en faveur de l'infaillibilité personnelle du pape, sur quoi, le 23 janvier, 140 évêques environ avaient présenté une réclamation à Pie IX, demandant que ne fût pas proposée au concile la doctrine de l'infaillibilité. Après des incidents que les jansénistes et leurs futurs alliés, les vieux-catholiques, se plaisent à grossir, le dogme fut voté et le 18 juillet 1870, fut proclamée l'infaillibilité du pape. C'est sur tous ces faits que l'on polémique à Utrecht .

Le journal *Oud-Katholiek* de 1890 a exposé, ultérieurement, d'une manière systématique, les conditions d'un concile vraiment œcuménique : les évêques du monde entier doivent venir ou au moins être invités pour témoigner de la croyance de leurs diocèses; ils doivent montrer dans l'Écriture et dans la tradition le fondement des définitions dogmatiques; ils doivent siéger, discuter en pleine liberté et définir avec une unanimité morale. Or, écrit le journal, le concile du Vatican n'a point réuni ces conditions essentielles, qui auraient pu le rendre légitime, car le concile ne compta jamais plus de 759 membres, dont 202 quittèrent Rome avant la fin du concile; plus de cent n'avaient pas de diocèse et ne pouvaient, par suite, témoigner de la foi de leurs fidèles. Enfin la liberté de discussion n'existait pas. C'est pourquoi l'Église d'Utrecht et le grand synode de Cologne, en 1889, refusèrent de reconnaître l'œcuménicité du concile du Vatican. Cette même thèse fut reprise, en novembre 1904, dans une conférence tenue à Hilversum et publiée en brochure par M. Kenninck, alors professeur à Amersfoort et plus tard (1920-1937) archevêque d'Utrecht. Aussitôt après le concile, l'Église d'Utrecht s'éleva contre les décisions du concile et unit ses protestations à celles qui partirent de France, d'Angleterre, et surtout de Suisse et d'Allemagne. Dans les congrès de Bonn et de Munich, ceux qui se nommèrent les vieux-catholiques, ayant à leur tête Döllinger, constituèrent une nouvelle Église, avec laquelle l'Église d'Utrecht allait vite entrer en rapports et dont elle adopta en grande partie les idées. De la sorte la question de l'infaillibilité pontificale va revenir sans cesse dans les écrits de l'Église d'Utrecht.

Après la mort de Loos en 1873, le chapitre d'Utrecht élut, le 15 décembre 1874, Jean Heykamp, qui fut sacré le 8 avril 1875 par Gaspard-Jean Rinkel, évêque de Haarlem. Le nouvel archevêque était déjà connu par ses écrits. En 1870, il avait publié, sous le pseudonyme d'Adulfus, un ouvrage contre l'infaillibilité. Devenu archevêque, il protesta contre l'encyclique du 10 février 1880, dans laquelle Léon XIII condamnait le mariage civil. Dans sa brochure intitulée *L'instruction de Sa Sainteté Léon XIII sur le mariage*, il soutint que le mariage était de droit naturel et que le sacrement chrétien n'était qu'une bénédiction religieuse; il attaquait la doctrine ultramontaine de Léon XIII, en faisant appel à l'Écriture, à la Tradition, aux conciles et à quelques papes, en particulier à Benoît XIV, pour prouver que le mariage proprement dit était distinct du sacrement. Dans des articles publiés par le *Oud-Katholiek*, revue mensuelle qui paraissait à Rotterdam depuis 1885, Heykamp prit à maintes reprises la défense de son Église. Dans *Signes des temps*, il signale l'obscurcissement de la vérité dans l'Église, où le pape se donne des attributs qui n'appartiennent qu'à Dieu; il prend la défense de l'Église d'Utrecht « contre les agissements perfides des jésuites qui s'obstinent à la faire passer pour janséniste et il demande qu'on observe le *bref* aux évêques de Belgique, du 6 février 1694, dans lequel le pape Innocent XII défend d'appeler jansénistes « ceux qui ne soutiennent pas expressément les cinq propositions de Jansénius dans leur sens naturel ».

XV. L'Église d'Utrecht et le vieux-catholicisme. — Après la promulgation des décrets du concile du Vatican, les trois évêques hollandais avaient protesté contre la définition dogmatique de l'infaillibilité pontificale. Ils ne tardèrent pas à entrer en relations plus intimes avec les vieux-catholiques d'Allemagne et de Suisse. Déjà Loos, archevêque d'Utrecht, en vertu du droit de dévolution, avait fait une tournée épiscopale en Bavière. Cependant le docteur J.-H. Reinkens, ancien professeur d'histoire ecclésiastique à l'université de Breslau et l'un des opposants les plus connus au concile du Vatican, avait été déclaré suspens le 20 novembre 1870 et excom-

munié en mai 1872. Le 4 juin 1873, 22 prêtres et 55 délégués du parti vieux-catholique, réunis à Cologne, l'élurent comme évêque. Loos consentit à le consacrer; mais il mourut avant l'époque fixée et ce fut l'évêque de Deventer, Herman Heykamp, qui consacra Reinkens à Rotterdam, le 4 août 1873, en même temps que Gaspard-Jean Rinkel, évêque de Haarlem. A son tour, Reinkens sacra, le 18 septembre 1876, le curé vieux-catholique de Berne, Édouard Herzog, comme évêque vieux-catholique pour la Suisse. C'est ainsi que les évêques de Hollande ont créé l'épiscopat vieux-catholique d'Allemagne et de Suisse.

A l'époque même de son sacre, Reinkens s'appliqua à montrer la validité de son élection et à justifier l'Église de Hollande, mère de l'Église des vieux-catholiques, dans une instruction pastorale, datée du 1er août 1873 et reproduite dans la *Revue internationale de théologie* de janvier-mars 1901, t. IX, p. 1-16 : « Plus de 50 000 catholiques d'Allemagne, écrit-il, m'ont choisi pour leur évêque, par l'organe des délégués unis aux prêtres fidèles. Cette forme d'élection est inusitée et peut sembler nouvelle; en réalité, elle est ancienne, mais on l'avait supprimée. C'est la forme apostolique; c'est la seule forme consacrée par l'Église... Ce sont les papes qui, peu à peu, ont supprimé la libre élection des évêques dans l'Église occidentale. Cette pratique, conquise et affermie par la violence et l'usurpation, s'appelle le droit en vigueur; mais un tel droit, créé par les hommes, n'a rien de commun avec les règles d'élection épiscopale que les Apôtres nous ont données... Je n'ai pas été nommé par le pontife romain; je ne lui ai pas demandé ma confirmation dans mon office, je ne lui ai point prêté de serment... Incontestable! Pie IX, plongé dans les erreurs les plus graves, s'est révolté contre l'Église universelle; il a détruit la constitution apostolique de cette Église, en s'attribuant à lui-même, le 18 juillet 1870, la toute puissance ecclésiastique et l'épiscopat universel, comme prérogative divine; il s'est révolté, lorsqu'il a prononcé que ses décisions personnelles *ex cathedra* étaient irréformables en elles-mêmes, *ex se*, et non pas en vertu de l'assentiment de l'Église, *non autem ex consensu Ecclesiæ*... Pie IX met sa parole au-dessus de celle de l'Église... C'est pourquoi je n'ai pas voulu me lier à lui. » Reinkens explique ensuite qu'il a été consacré par Mgr Heykamp, évêque des vieux-catholiques de Deventer, évêque légitime, malgré les prétentions de Rome... « J'appartiens maintenant au nombre de ces milliers d'évêques qui n'ont jamais possédé aucun titre papal, qui, pour le plus grand nombre, ont exercé leur ministère et sont morts, ignorés du pape, sans en être moins pour cela des évêques catholiques, reconnus comme tels et loués même par nos adversaires... »

La question de la validité des ordinations hollandaises est capitale pour l'Église de Hollande et pour l'Église des vieux-catholiques. C'est pourquoi la *Revue internationale de théologie*, organe des vieux-catholiques, revient souvent, et sous des formes diverses, sur cette grave question. Dans la réponse de la commission ancienne-catholique de Rotterdam, en octobre 1898, à une lettre de la commission de Saint-Pétersbourg, 11-23 août 1897, on lit (*Rev. intern.*, janvier-mars 1899, t. VII, p. 8-11) : « L'Église de Hollande avait non seulement le droit, mais le devoir de défendre sa foi et ses droits d'Église nationale contre la papauté. L'Église de Hollande a défendu ses droits et en a rendu compte à l'Église universelle, dans des ouvrages qu'elle a publiés et qui traitent à fond toutes les questions que l'on pourrait faire en cette matière. » On recommande spécialement l'*Histoire abrégée* de Dupac de Bellegarde, le *Recueil des témoignages* et les deux *Apologies* de Varlet. On ajoute que la présence de trois évêques au sacre n'est qu'une mesure de discipline, qui n'intéresse point la validité. Les ordinations des anciens-catholiques sont valides et aussi régulières qu'elles ont pu l'être. Les excommunications romaines n'ont aucune valeur. « Une excommunication de l'Église romaine n'est pas une excommunication de l'Église universelle; elle ne blesse pas plus qu'elle ne blesse les Orientaux. » Van Thiel reprend la même thèse, *ibid.*, avril-juin 1900, p. 256-267, et de même le professeur Michaud qui résume toute la question, *ibid.*, avril-juin 1900, t. VIII, p. 304-312. Un peu plus tard il faisait une longue étude des deux *Apologies* de Varlet. *Ibid.*, juillet-septembre 1900, t. VIII, p. 477-503.

Les vieux-catholiques d'Allemagne et de Suisse, étroitement unis à l'Église d'Utrecht, ne voulurent pas rester isolés dans l'Église universelle : dès que leur Église posséda un épiscopat, elle chercha à s'étendre et à entrer en relation avec les Églises orientales, amenant à sa suite l'Église d'Utrecht, dont les fidèles désormais s'appellent les *vieux-catholiques* de Hollande. La jeune Église des vieux-catholiques se montra très active et communiqua son activité à la vieille Église d'Utrecht. Sur bien des points qui touchent le dogme, la jeune Église apparaît novatrice; à sa suite, l'Église d'Utrecht va être entraînée à faire des modifications importantes à son enseignement. Son contact avec des milieux protestants et orthodoxes va développer des germes restés latents. L'Église d'Utrecht prend ainsi un nouveau visage. Sa croissance n'est pas intérieure; elle se fait par des additions et des juxtapositions d'éléments étrangers, qui lui imposent une adaptation : les transformations sont de plus en plus profondes, surtout après les « congrès internationaux » auxquels participent les évêques de Hollande. Ils y assistent d'ailleurs en spectateurs plus qu'en directeurs et en chefs, bien qu'ils les président. Bientôt l'*Oud-Katholiek*, le journal mensuel des évêques de Hollande, fondé en 1885, deviendra le fidèle écho de la *Revue internationale de théologie*, l'organe des vieux-catholiques de Suisse, créé en 1893. Le directeur et le fondateur de cette *Revue*, le professeur Eugène Michaud, ancien élève des dominicains de Saint-Maximin, disciple et ami de Döllinger à Munich, vicaire à la Madeleine de Paris, rallié aux anciens-catholiques, professeur de dogme et d'histoire ecclésiastique à l'université de Berne en 1876, publiera des articles nombreux où il aborde bien des sujets brûlants qui intéressent l'Église d'Utrecht. Les idées qui circulent dans ces articles ont leur répercussion dans la vie même de l'Église d'Utrecht et communiquent une vie nouvelle à ce que l'ex-P. Hyacinthe Loyson appelait « cette vieille momie ».

XVI. Les transformations de l'Église d'Utrecht. — Depuis 1870, l'Église d'Utrecht a donc pris une position internationale, car depuis cette époque, elle est devenue le refuge de tous ceux qui sont opposés à l'infaillibilité pontificale; les protestants eux-mêmes s'intéressent de plus en plus à cette petite Église qui évolue dans leur direction. Cette évolution est favorisée par les vieux-catholiques, avec lesquels l'Église d'Utrecht a des rapports étroits.

Elle s'est manifestée d'abord dans la liturgie. En cela l'Église d'Utrecht est restée fidèle à la tradition de Port-Royal. Beaucoup de ces Messieurs furent des traducteurs de la Bible et des offices liturgiques; il suffit de citer les propositions 83, 84, 85 et 86 de Quesnel pour constater une tendance très accentuée vers la lecture de la Bible et la célébration des offices en langue vulgaire. Depuis longtemps déjà, l'Église d'Utrecht avait traduit en langue vulgaire une partie

du rituel, et, en certaines régions, on célébrait les offices en hollandais. Une commission fut nommée pour régler cette réforme. En 1887, Heykamp permit au curé de Nordstram de célébrer la messe dans la langue du pays et cette réforme commença aussitôt à se répandre. Au congrès de 1895, l'archevêque d'Utrecht, van Gul, parlant au nom de ses suffragants et de son clergé, exprima le vœu que les offices liturgiques fussent célébrés en langue vulgaire et une commission fut nommée pour réaliser ce vœu. En 1899, Mgr Sjit, évêque de Deventer, célébra la messe en hollandais, à l'occasion d'une cérémonie de confirmation à Rotterdam : il avait composé et fait imprimer lui-même cette traduction, dont quelques parties s'inspirent nettement du protestantisme. Les prières habituelles sont conservées au début de la messe; mais au *Confiteor*, les mots *toujours Vierge* sont supprimés. La prière du prêtre, quand il baise l'autel, est traduite : *Nous vous prions avec vos saints, afin que vous pardonniez nos péchés*. On supprime « les mérites des saints dont les reliques sont ici ». La croyance à la virginité de la sainte Vierge, le culte des reliques et la réversibilité des mérites semblent exclus. Le *Kyrie eleison* est également traduit en hollandais.

Dans la prière *Suscipe, sancte Pater*, tandis que le prêtre prie *pro omnibus fidelibus christianis*, Mgr Sjit traduit : « Je vous offre le sacrifice pour tous ceux qui croient au Christ .» Au canon de la messe, les noms des pontifes et des martyrs romains sont remplacés par les noms de saints nationaux : Willibrord, Boniface, Grégoire, Bavo, Lehninus. Au *Nobis quoque peccatoribus*, tous les noms des saints sont supprimés. Cependant le nom du pape est conservé au canon.

D'autres messes ont été traduites, mais ces traductions n'ont pas le caractère officiel. Le 11 novembre 1900, pour la première fois, semble-t-il, lors d'une ordination sacerdotale, et le 22 avril 1906, lors de la consécration épiscopale de Mgr van Thiel comme évêque de Haarlem par Mgr Gul, archevêque d'Utrecht, les prières liturgiques furent dites en hollandais. En 1909, Mgr Gul, archevêque d'Utrecht, Mgr Thiel, évêque de Haarlem et Mgr Sjit, évêque de Deventer, publièrent une lettre collective qui présentait la réforme liturgique comme facultative; mais ils désiraient la voir se répandre dans leurs diocèses. En 1909-1910, un missel et un vespéral furent édités en hollandais. Dans le missel, on supprime le *graduel*, l'*Alleluia*, le *trait*, les antiennes de l'offertoire et de la communion. Après le *Nobis quoque peccatoribus*, la phrase *per quem omnia* est supprimée, ainsi que *Hæc commixtio* avant l'*Agnus Dei*. On ne mentionne plus le pape au canon, et au *Credo* le *Filioque* est supprimé.

La communion sous les deux espèces, existe dans la plupart des églises des vieux-catholiques, afin de restaurer la pratique ancienne, conservée dans les Églises orientales, même dans celles qui sont unies à Rome; l'Église d'Utrecht ne l'a pas encore adoptée d'une manière générale. Au sujet de la communion elle-même, il y a quelque désaccord. Dans une réunion sacerdotale du 15 mai 1889, certains membres firent remarquer que de grands saints ne communiaient que rarement, pas même une fois l'an; ainsi le saint diacre Paris resta deux ans sans communier. Les règles adoptées par le IVe concile du Latran, d'après Fleury, étaient dirigées contre les albigeois et le concile de Trente se borna à donner des conseils. D'autre part, Mgr Sjit, dans sa traduction de la messe en 1899, dit que les assistants, pour participer entièrement au sacrifice, devraient tous communier. En fait, les fidèles communient à Pâques; quelques-uns communient aux principales fêtes, mais les curés n'insistent pas sur l'obligation de communier. Eux-mêmes célèbrent la messe le dimanche; quelques-uns seulement célèbrent la messe une ou deux fois dans la semaine.

La question du célibat ecclésiastique est restée longtemps indécise. Les Églises orientales, même celles qui sont unies à Rome, les Églises orthodoxe et russe admettent l'usage du mariage pour les prêtres mariés avant l'ordination; et, en fait, la plupart de leurs prêtres sont mariés. Les Églises anciennes-catholiques d'Allemagne et de Suisse ont accordé aux prêtres la liberté de se marier. L'Église d'Utrecht a longtemps maintenu l'obligation du célibat sacerdotal, mais ses relations avec les vieux-catholiques l'ont amenée peu à peu à modifier ses traditions. Van Thiel, alors président du séminaire d'Amersfoort, devenu évêque d'Haarlem en 1906, vint en 1903 à Paris, comme délégué de l'archevêque d'Utrecht, pour prendre possession de l'église vieille-catholique de Paris. Dans son discours, il parla du célibat des prêtres et il dit : « Il n'est pas permis à un prêtre de se marier et de garder ses fonctions ecclésiastiques. Cependant c'est à l'autorité légitime de juger si les circonstances ne permettent pas à un prêtre de contracter mariage et d'exercer en même temps son ministère sacré. Notre-Seigneur n'a pas vu, dans le mariage un obstacle à l'apostolat... Le célibat ecclésiastique est une vieille coutume de discipline que l'autorité compétente seule peut changer. »

M. Berends, alors curé de La Haye, qui devint évêque de Deventer en 1929, bénit, en 1903, le mariage de son collègue M. Metelbeck, curé vieux-catholique de Cullembourg; mais celui-ci, devant les protestations des fidèles de sa paroisse, dut donner sa démission et il entra dans le commerce. Le 25 octobre 1903, M. Wijker, curé d'Oudwater, dans une conférence faite à Utrecht sur les réformes désirables, condamna le célibat des prêtres, et souleva les applaudissements de son auditoire. Le 28 avril 1908, Mgr Gul, archevêque d'Utrecht, dans l'église Sainte-Gertrude d'Utrecht, avec l'assentiment de ses deux collègues de Haarlem et de Deventer et l'évêque vieux-catholique de Bonn, donna la consécration épiscopale à un prêtre anglais marié, Harris-Arnold Mathev. Celui-ci a lui-même consacré deux prêtres mariés, Herbert-Ignace Beale et Arthur-Guillaume Howart, du clergé de Nottingham; il fit connaître cette double consécration épiscopale au pape Pie X, qui, par le bref *Gravi jamdiu scandalo* du 11 février 1911, excommunia le consécrateur et les deux consacrés et les déclara *vitandi*.

Cependant à Utrecht, la question de droit fait des progrès. Au séminaire d'Amersfoort, on enseigne positivement que les prêtres peuvent se marier, mais alors ils ne peuvent continuer leur ministère; le docteur Johan Richterich, dans la *Revue internationale de théologie*, t. XVI, 1918, p. 740-757, et t. XVII, 1919, p. 28-53, s'applique à montrer que le mariage des prêtres est une simple question de discipline, qui restaure l'ancienne coutume de l'Église. Enfin la lettre collective des évêques de Hollande, publiée dans le *Oud-Katholiek* du 18 novembre 1922, après des considérations générales sur le célibat des prêtres, « dont saint Paul peut être regardé comme partisan », conclut : « Après mûre réflexion, nous avons décidé de ne plus exiger le célibat de nos prêtres en fonction; nous leur donnons la liberté d'agir en ce cas d'après l'inspiration de leur conscience; à partir du moment où cette lettre parviendra à leur connaissance, la loi du célibat devra être regardée comme suspendue... Nous nous réservons de fixer les conditions auxquelles les prêtres devront satisfaire afin de pouvoir contracter mariage. » *Documentation catholique* du 10 février 1923, col. 338-339.

XVII. La conférence d'Utrecht et les congrès internationaux. — Depuis que les vieux-catholiques, pour avoir un épiscopat, avaient fait appel à l'Église d'Utrecht, celle-ci était entraînée dans un mouvement irrésistible par ses alliés, plus hardis et plus actifs : on y a sensiblement modifié quelques points de la discipline que l'on avait jusque-là conservés; d'ailleurs les évêques hollandais savent que, si le dogme est immuable, la discipline peut changer, pour des raisons graves; et c'est pourquoi ils n'avaient pas été choqués de ces innovations, dont quelques-unes avaient été assez vite adoptées. Ces changements n'étaient donc pas un obstacle à l'union, qui doit conserver l'unité dans les choses nécessaires, mais admettre la variété dans les choses douteuses et la charité en tout et pour tout.

En 1889, l'archevêque d'Utrecht, Heykamp, convoqua à Utrecht, pour une conférence, ses deux suffragants de Deventer et d'Haarlem et les deux évêques vieux-catholiques, Reinkens et Herzog, avec les principaux théologiens des deux partis.

Cette conférence se tint le 24 septembre 1889, sous la présidence de l'archevêque d'Utrecht; elle avait pour but de constater et de sceller l'union des Églises d'Utrecht avec les Églises vieilles-catholiques de Suisse et d'Allemagne; elle décida que des « congrès internationaux » auraient lieu de temps à autre; désormais, la communion ecclésiastique serait pleine et entière, de sorte que le clergé d'un diocèse pourrait passer dans un autre et les évêques ne pourraient conclure d'accords avec d'autres, sans en avoir d'abord conféré avec leurs confrères. Les prélats réunis rédigèrent une proclamation collective à l'Église universelle, pour résumer les principes religieux, qui, disent-ils, « nous ont servi et nous serviront toujours dans notre ligne de conduite : 1° Nous avons tenu fermement à ce dogme vieux-catholique que Vincent de Lérins a exprimé en ces termes : *id teneamus quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est; hoc est enim vere proprieque catholicum.* Nous persistons dans la foi de l'Église primitive, telle que les symboles l'expriment et telle qu'elle fut énoncée dans les dogmes reconnus par les synodes œcuméniques des premiers siècles. — 2° Nous repoussons les décrets du Vatican, promulgués le 18 juillet 1870, sur l'infaillibilité et l'épiscopat universel. Ces décrets qui proclament l'omnipotence spirituelle du pape de Rome sont en contradiction flagrante avec les croyances de l'Église primitive et bouleversent l'ancienne constitution canonique. Cela ne nous empêche pas de reconnaître la primauté historique, titre que plusieurs conciles œcuméniques et des Pères ont décerné à l'évêque de Rome, lorsqu'ils l'appellent, avec l'assentiment de l'Église entière, *primus inter pares.* — 3° Nous rejetons aussi le dogme de l'immaculée-conception, établi depuis 1854, par le pape Pie IX, au mépris des saintes Écritures, et contrairement à la tradition des premiers siècles. — 4° Nous répudions encore toutes les doctrines romaines récentes, les bulles *Unigenitus, Auctorem fidei,* le *Syllabus* de 1864, etc..., en tant qu'elles dérogent au dogme de l'Église primitive. Nous ne les reconnaissons pas comme règles de conduite. Nous renouvelons, en outre, toutes les anciennes protestations de l'Église catholique de Hollande contre Rome. — 5° Nous refusons les décrets du concile de Trente en matière de discipline et nous n'acceptons les autres que s'ils sont en harmonie avec la doctrine de l'Église primitive. — 6° Considérant que l'eucharistie est la base fondamentale de l'office divin, notre devoir est de déclarer que nous prenons, sous les espèces du pain et du vin, le corps et le sang de Jésus-Christ et que nous voulons conserver aussi fidèlement et intégralement la pure croyance catholique sur ce sacrement. La célébration eucharistique dans l'Église n'est point une répétition continuelle, un renouvellement du sacrifice expiatoire que Jésus-Christ a offert sur la croix. Non, ce sacrifice a été accompli une fois pour toutes. Le caractère de la cérémonie réside avant tout dans la mémoire du sacrifice qu'elle perpétue. C'est une représentation terrestre et tangible du sacrifice que Jésus-Christ continue de faire au ciel pour le salut du genre humain, alors qu'il comparaît pour nous devant la face de son Père. Telle est notre conception du sacrifice de l'eucharistie relativement à l'immolation piaculaire de Jésus. — 7° Nous espérons qu'en se tenant fermes aux croyances de l'Église primitive, les chrétiens réussiront à provoquer une entente sur les controverses qui ont amené les schismes. — 8° C'est par notre inébranlable attachement au dogme de Jésus-Christ, par notre refus de souscrire aux erreurs qu'y a introduites la spéculation humaine, par notre résistance aux abus religieux et aux ambitions cléricales que nous croyons pouvoir réagir le plus efficacement contre les deux grands maux de l'époque : l'incrédulité et l'indifférence religieuse ».

Conformément à la décision prise le 24 septembre 1889, un premier congrès international se tint à Cologne du 11 au 14 septembre 1890; les trois évêques hollandais y assistèrent avec les deux évêques vieux-catholiques : Reinkens et Herzog. L'archevêque Heykamp, qui avait présidé ce congrès, mourut le 8 janvier 1892. Gérard Gul, curé d'Hilversum, fut élu par le chapitre et sacré le 11 mai 1892 par Gaspard Rinkel, évêque d'Haarlem, assisté de Reinkens et d'Herzog. Gul assista au second congrès international (13-15 septembre 1892) à Lucerne. Cette fois, les trois évêques anglicans de Dublin, Salisbury et Worcester et un évêque grec, Nicéphore Calogeras, furent présents; on aborda la question de l'union des Églises. Le général russe Kirieff, qui devait souvent intervenir dans les congrès, insista sur le rôle capital que devaient jouer les anciens-catholiques pour l'union des Églises, car les doctrines religieuses qu'ils professent sont regardées comme exactes, au témoignage de nombreux théologiens russes. C'est à ce congrès que fut décidée la fondation de la *Revue internationale de théologie*, dont le but serait de répandre les principes et la doctrine de l'Église ancienne-catholique et de faciliter la réunion de toutes les Églises chrétiennes. Elle parut en janvier 1893 et, d'après son fondateur, le professeur Michaud, elle resta toujours fidèle à ce programme (*Rev. intern. de théol*, de 1907, p. 593-602). Elle s'applique constamment à montrer que le concile du Vatican ne fut, à aucun moment, vraiment œcuménique et que l'infaillibilité pontificale est un faux dogme; c'est pourquoi aucun accord n'est possible avec les catholiques romains « tant que les faux dogmes définis par la papauté ou sous la pression de la papauté seront maintenus ». Les désirs du congrès eurent quelque écho à l'extérieur. Le 22 octobre 1892, à la 4e séance de la *Société des amis de l'instruction religieuse*, le professeur Ossinini se réjouissait des rapports de l'Église russe avec les vieux-catholiques qui les invitaient « à un travail théologique de la plus haute importance : voir, dans nos croyances, ce qui fait partie du dépôt de la foi obligatoire de l'Église universelle et ce qui n'a qu'une importance locale et temporaire et n'appartient qu'à l'Église locale de Russie. Il faut faire un triage pour séparer le bon grain de l'ivraie... »

Après la mort de Dipendaal, évêque de Deventer, le 22 novembre 1893, l'archevêque Gul consacra Nicolas Barthélemy Spit, curé de Saint-Pierre et Saint-Paul à Rotterdam, le 30 mai 1894. Le troisième congrès se tint à Rotterdam, du 28 au 30 août 1894, sous la

présidence de Jean Thiel, alors supérieur du séminaire d'Amersfoort. Des discours importants sur l'union des Églises furent prononcés par Thiel, par le Russe Yanscheffe et le Suisse Weber. *Revue internationale de théologie* de 1895, t. III, p. 797-826.

Le quatrième congrès, qui se tint à Vienne (31 août-2 septembre 1897) et auquel assistaient Gul et van Thiel, constata l'échec de toutes les tentatives d'union avec Rome et souligna les dangers de l'ultramontanisme avec la nécessité urgente de défendre les droits des Églises nationales. On encouragea les Tchèques et les Slaves de Bohême à fonder des Églises nationales, indépendantes de Rome et on réprouva la condamnation de la philosophie de Gunther par Pie IX. *Revue internationale*, t. VI, 1898, p. 219-220. Quelques jours après la clôture du congrès, le 24 septembre 1897, Gul, Herzog, Spit et Weber adressèrent une lettre collective aux prêtres et aux fidèles des Églises anciennes-catholiques, unies par la conférence d'Utrecht, pour leur annoncer la constitution, aux États-Unis, d'un diocèse ancien-catholique, parmi les Polonais, sous le titre de diocèse de Chicago. Antoine-Stanislas Kozlowski fut consacré évêque de ce diocèse, le 21 novembre 1897, par Herzog, assisté de Spit et de Weber. D'autre part, les trois évêques hollandais, en 1900, adressèrent aux Églises anciennes-catholiques une lettre pastorale pour rappeler l'origine et l'utilité du carême.

Le cinquième congrès réuni à Bonn (5-8 août 1902) n'aborda aucune question brûlante et se contenta de souhaiter l'union des Églises. Après ce congrès, les contacts entre l'Église d'Utrecht, les vieux-catholiques et les orthodoxes d'Orient devinrent plus fréquents et provoquèrent des discussions plus vives dont on trouve les échos dans la *Revue internationale* de 1903 et 1904 : quelques orthodoxes reprochant aux vieux-catholiques d'avoir adhéré à l'erreur jusqu'en 1870, c'est-à-dire, jusqu'au moment où ils se séparèrent formellement de Rome. Par conséquent, jusqu'à cette date, seule, l'Église d'Orient avait gardé intact le dépôt de la foi.

Le sixième congrès tenu à Olten (1er-4 septembre 1904) ne provoqua qu'un petit incident liturgique : Mgr Brant, évêque de l'Église épiscopalienne d'Amérique, assista au chœur, avec les ornements épiscopaux. Le septième congrès, à La Haye (3-5 septembre 1907) adressa un appel pressant aux catholiques libéraux, restés attachés à l'Église romaine, « qui croient encore à la chimère d'une réforme favorable au sein de l'Église catholique, avec le concours et sous la juridiction du pape. Le nouveau *Syllabus*, l'encyclique *Pascendi*, devraient les éclairer. Il faut agir de l'extérieur et organiser, malgré la hiérarchie, qui est aveugle, une action religieuse active ». *Revue internationale*, t. XV, 1907, p. 714-716. L'évêque polonais, Kozlowski étant mort le 14 janvier 1907, le congrès approuva l'élection de son successeur, François Hodur, qui vint au congrès et fut sacré le 29 septembre 1907, par l'archevêque d'Utrecht, Gul, assisté de Spit et de van Thiel.

Le huitième congrès, à Vienne (8-10 septembre 1909), adpota la motion proposée par Herzog : les prêtres, qui auraient fait leurs études dans des institutions catholiques romaines, ne pourraient recevoir un poste de curé qu'après avoir fait de nouvelles études dans des institutions des vieux-catholiques. *Rev. intern.*, t. XVIII, 1910, p. 170-173. A ce congrès, fut scellée l'union des 200 000 mariavites de Pologne avec les anciens-catholiques, grâce à l'intervention du général Alexandre Kirief. Le chef des mariavites, Kowelsky, fut sacré à Utrecht, le 4 octobre 1909, par l'archevêque Gul. Les Églises d'Utrecht, d'Allemagne, de Suisse, d'Amérique et de Pologne, déjà groupées, doivent travailler à gagner les Églises orthodoxes russes et grecques et elles renoncent à tenter une union avec l'Église de Rome, dont elles s'éloignent de plus en plus.

Le neuvième congrès, à Cologne (9-12 septembre 1913) réunit un grand nombre de représentants de diverses Églises anciennes-catholiques et même quelques anglicans, *Rev. intern.*, t. XXI, 1913, p. 433-584; de même, le dixième congrès tenu à Berne (2-4 septembre 1925), mais ils n'abordèrent aucune question importante. *Rev. intern.*, t. XXXIII, 1925, p. 193-282.

Le onzième congrès se tint à Utrecht (13-16 août 1928), reçut des anglicans, des orthodoxes russes, serbes, bulgares, grecs. On y proclama l'égalité de toutes les Églises nationales, mais avec un « primatus amoris pour l'Église d'Utrecht, qui, pendant des siècles, donna l'exemple d'un attachement courageux aux traditions et qui est venue en aide à tous ceux qui ont lutté pour le maintien de leur catholicisme ». On fit l'éloge de Van Espen, que le congrès voulut célébrer, à l'occasion du second centenaire de sa mort, arrivée en 1727.

Le douzième congrès, tenu à Vienne (8-10 septembre 1931) et le treizième tenu à Constance (30 août-3 septembre 1934), virent réunis, avec les évêques hollandais, beaucoup moins de représentants des Églises étrangères; les membres des Églises de Suisse et d'Allemagne étaient les plus nombreux. *Rev. intern.*, 1931, p. 193-316 et 1934, p. 209-330.

Le quatorzième congrès, à Zurich (25-29 août 1938), réunit, autour des Hollandais, un évêque tchécoslovaque, l'exarque du patriarcat œcuménique de Constantinople, quelques évêques orientaux et R.-G. Parsons, évêque de Southwark, suffragant de l'archevêque de Cantorbéry; mais aucune question importante n'y fut abordée. *Rev. intern.*, 1938, p. 193-330.

De ces quatorze congrès, auxquels l'Église d'Utrecht a prêté son concours, il ne semble pas qu'elle ait beaucoup profité pour son développement doctrinal et son expansion dans le monde.

XVIII. Relation de l'Église d'Utrecht avec les diverses Églises et son état actuel. — Depuis le début du XXe siècle, l'Église d'Utrecht a abandonné de nombreuses traditions qui la rapprochaient de l'Église catholique romaine : maintenant la langue vulgaire est la langue de la liturgie, l'obligation d'assister à la messe le dimanche est abolie pratiquement; la confession pascale est libre et la communion est distribuée sous les deux espèces, à la demande des fidèles; enfin un synode, auquel les femmes sont éligibles comme les hommes, donne aux laïques le droit de participer activement au gouvernement de l'Église.

Tous ces changements sont récents et ils ont été introduits, sous prétexte de retourner à l'antiquité chrétienne, mais, en réalité, sous l'influence du protestantisme qui inspire beaucoup de ceux avec lesquels l'Église d'Utrecht a tenté de faire alliance; elle a fait des concessions qui ne paraissent lui avoir procuré aucun avantage, car elle semble de plus en plus absorbée par ceux qui viennent à elle.

Après le concile du Vatican, les amis de Döllinger parurent lui mener de nouveaux fidèles et, dans un article enthousiaste de la *Revue des Deux-Mondes* du 15 mai 1871, p. 304-331, Albert Réville annonçait que cette petite Église des Pays-Bas allait « jouer un rôle éminemment libérateur au sein du catholicisme ». Il fondait ses espoirs sur des raisons historiques, juridiques et théologiques. « Nul ne peut songer où s'arrêtera ce mouvement », écrivait-il, et il espérait qu'on pourrait dire de cette Église ce qu'un prophète juif disait un jour de Bethléem : « Tu es la plus petite

des villes de Juda et pourtant de toi sortira le salut. »

Après l'hommage rendu à la petite Église d'Utrecht, à la réunion de Munich en 1871, les liens se resserrèrent à Cologne en 1872 et aux trois conférences de Bonn en 1873, 1874 et 1875, où se trouvèrent réunis des membres de l'Église anglicane et des délégués des orthodoxes de Grèce, de Russie, des principautés des Balkans et de Constantinople, avec des anciens-catholiques d'Allemagne, de Suisse et de Hollande; enfin des relations encore plus étroites s'établirent par les Congrès internationaux.

Döllinger avait déjà tracé le programme de ces assemblées dans la lettre qu'il écrivit le 18 octobre 1871 au curé Wiedmann : « La communauté des vieux-catholiques a une triple mission : 1° en présence des doctrines nouvelles et erronées de l'omnipotence et de l'infaillibilité du pape, elle doit protester constamment contre l'arbitraire employé par Pie IX pour la fabrication d'un nouvel article de foi; 2° elle doit préparer peu à peu une Église purifiée des illusions et des superstitions et plus conforme à l'ancienne doctrine catholique; 3° sa mission essentielle est de servir d'intermédiaire à une réconciliation des chrétiens et des Églises actuellement séparées. » Dans cette œuvre de restauration et de réunion, il ne faut pas compter sur Rome, car « cette grande communauté papiste a une seule force motrice restée debout, en face de laquelle tout le reste : épiscopat, cardinaux, ordres religieux, écoles, etc., demeure passif; c'est l'ordre des jésuites, qui domine tout, et les jésuites, c'est la superstition faite chair et le despotisme »; d'autre part, voilà saint Liguori placé parmi les docteurs de l'Église, et cet homme « a enseigné une fausse morale, une mariolâtrie perverse, et il fait usage des fables et des falsifications les plus grossières ». Döllinger, *Lettres et déclarations au sujet des décrets du Vatican*, traduction, Paris, 1893, in-12, p. 205-208.

L'Église d'Utrecht était favorable à ce programme, et pour gagner des adeptes, elle allait faire des démarches et des concessions, mais il paraît bien qu'elle n'avait pas la sève qui eût été nécessaire pour donner et faire croître la vie. Les congrès internationaux n'eurent aucun résultat appréciable pour l'union des Églises, sous la direction de l'Église d'Utrecht; nous allons le voir pour les différentes Églises.

1° *L'Église gallicane.* — L'ex-Père Hyacinthe Loyson avait fondé, en 1873, la paroisse gallicane à Genève; mais son éloquence enflammée n'avait pas suffi pour la faire vivre; il en laissa la direction à ses amis et entreprit des voyages pour lui gagner des adeptes; il se rendit en Hollande, puis il vint à Paris où il créa une paroisse et, à plusieurs reprises, il essaya de rattacher cette paroisse à l'Église d'Utrecht. Au congrès de Lucerne, il eut une entrevue avec l'archevêque Gul et, le 3 mars 1893, il lui écrivit pour lui demander de prendre le gouvernement de cette paroisse, en vertu du droit de dévolution, dont les archevêques d'Utrecht avaient souvent usé. Ce droit permet à un évêque de s'occuper d'un troupeau dont l'évêque ordinaire se désintéresse. Dans un écrit anonyme, intitulé : *Justification de l'appel des anciens-catholiques contre les hérésies ultramontaines*, Paris, 1891, in-8°, l'auteur appuie ce droit de dévolution sur les principes posés par les canonistes chers aux anciens-catholiques : Van Espen, Hedderich, Febronius : *potest episcopus, urgente necessitate, alterius Ecclesiæ curam usurpare, imo debet.* L'archevêque Heykamp, dans une réunion des anciens-catholiques, en 1890, promit de donner les secours spirituels aux catholiques de France; son successeur, d'accord avec toute l'Église de Hollande, réalisa cette promesse. C'est pourquoi Gul, en réponse à la demande de Loyson, envoya ses délégués à Paris. Ceux-ci arrivèrent le 4 avril 1893 et ils rédigèrent un rapport favorable, concluant à l'acceptation de la paroisse, après entente avec Volet, vicaire de Loyson. L'archevêque désigna van Thiel, alors président du séminaire d'Amersfoort, comme vicaire épiscopal. Celui-ci vint à Paris le 18 mai et constata que le nombre des fidèles variait de 60 à 80; une vingtaine d'enfants assistaient au catéchisme et la paroisse comprenait environ 100 familles et à peu près 300 personnes; en même temps, il prit quelques décisions; il maintint le culte en langue vulgaire et la communion sous les deux espèces et il souhaita que le célibat des prêtres fût vraiment volontaire. Dans le compte rendu qu'il fit de sa visite, Thiel ajouta : « Pour le présent et dans les conditions actuelles de la France, nous sommes convaincus que ce serait détruire notre œuvre que de permettre le mariage des prêtres. » *Rev. intern.*, t. I, 1893, p. 453-464.

En 1903, l'Église d'Utrecht tenta un accord avec la Petite-Église de France, qui avait alors à sa tête un vénérable vieillard, M. Thermoz, ardent partisan de la réunion des anticoncordataires avec l'Église gallicane, laquelle était placée sous la juridiction de l'archevêque d'Utrecht. Le 24 juin 1903, il prit la parole à l'issue de l'office de la paroisse gallicane de Paris, devant l'archevêque Gul et le docteur van Thiel, pour présenter un rapport sur l'état de la Petite-Église : il ressort d'un récent voyage fait par lui à Lyon et en Vendée que 200 anticoncordataires à Lyon et plus de 3 000 en Vendée sont enclins à se rallier aux anciens-catholiques. De son côté, le curé de la paroisse, M. Volet, travailla à réaliser cette union après le voyage de van Thiel dans l'Isère, *Rev. intern.* t. XII, 1904, p. 94-103; mais il semble que les démarches n'eurent pas de suite.

Bientôt, la crise provoquée par le modernisme, au sein de l'Église de France, fit naître de nouveaux espoirs parmi les anciens-catholiques de Hollande. En de nombreux articles de la *Revue internationale de théologie* en 1903-1904, le professeur Michaud étudie avec une grande sympathie les ouvrages de Loisy et de Turmel; il estime que les doctrines nouvelles évoluent dans un sens favorable à l'ancien-catholicisme : le modernisme doit aboutir à la doctrine ancienne-catholique. *Rev. intern.*, t. XII, 1904, p. 691-716. Le succès ne vint pas couronner ces espoirs et Michaud explique cet insuccès momentané : « Il faudrait des efforts de bonne volonté et de conscience, une conviction éclairée, une foi militante; actuellement, dit-il, on dort, on rêve, on se complaît dans cette torpeur et cette divagation. Arrière la logique, la raison, place à la frivolité séduisante, à l'engourdissement de l'âme, à l'absence d'effort. » *Ibid.*, t. XVIII, 1910, p. 50-68. La publication de l'encyclique *Pascendi* (7 septembre 1901) ouvrit les yeux, et Michaud écrit : « Pour nous qui travaillons à la destruction de la papauté actuelle, nous ne pouvons qu'applaudir à de tels actes, qui frappent en plein cœur ceux qui le commettent. Puisse le bon Pie X vivre longtemps encore et nous gratifier de nombreuses encycliques de ce calibre... »

2° *Église orthodoxe russe.* — Les relations de l'Église russe avec les anciens-catholiques remontent à 1871, au lendemain du concile du Vatican. Leur accord est complet contre le concile, parce que le témoignage des évêques qui y furent présents n'a pas les caractères requis : les évêques sont les témoins de la foi des fidèles; or, la plupart des évêques de la majorité au concile n'étaient pas à la tête d'un diocèse; dès lors, leur témoignage est sans valeur et c'est à tort que les évêques de la minorité ont cédé. Par ailleurs, les théologiens russes reconnaissent la hiérarchie des anciens-catholiques comme parfaitement régulière.

Le général Alexandre Kirieff, durant de nombreuses

années, travailla très activement à l'union de ces Églises; ses nombreux articles, publiés dans la *Revue internationale de théologie* ont été réunis par sa sœur, Mme Olga Novicoff, dans un ouvrage publié à Berne en 1914, sous le titre : *Le général Alexandre Kirieff, membre honoraire de l'académie ecclésiastique de Moscou, et l'ancien-catholicisme*, Berne, 1914, in-8°. L'ancien-catholicisme doit être le lien providentiel qui ramènera l'Occident à la véritable Église et l'unira à l'Orient. Kirieff étudie l'Église d'Utrecht et s'applique à justifier sa position. Rome lui a fait une guerre acharnée non point pour des questions dogmatiques, mais à cause des intrigues des jésuites, qui ont pris ombrage de la petite mais brave Église d'Utrecht. Clément XI fut le jouet et Louis XIV fut l'instrument des jésuites. Les évêques d'Utrecht, légitimes, ont sacré les évêques des anciens-catholiques et ainsi tout l'épiscopat de ces Églises est légitime. D'autre part, entre les anciens catholiques et les orthodoxes, il n'y a aucune divergence dogmatique, pourvu qu'on distingue les dogmes proprement dits et les opinions théologiques et cet accord sur les dogmes est nécessaire pour une union, car « malgré tout le désir qu'on pourrait avoir de réunir des Églises, on ne saurait acheter cette union au prix du sacrifice du dogme, puisque le dogme, c'est la vérité et la vérité est au-dessus de nous ».

La *Société des amis de l'instruction religieuse* organisée à Saint-Pétersbourg, en 1872, pour défendre l'orthodoxie à l'étranger, se mit en relation avec les anciens-catholiques et nomma une commission : l'accord fut complet pour le dogme; puis la commission signala quelques points discutés : le *Filioque* du *Credo*, l'immaculée-conception, la doctrine relative à l'état des âmes après la mort et les indulgences. Le *Filioque*, introduit d'une manière illégale, ne doit être admis qu'à titre d'opinion privée non obligatoire. *Rev. intern.*, t. I, 1893, p. 329-442 et ouv. cité, p. 4-17.

D'ailleurs, dans l'union projetée des Églises, il n'était pas question d'absorber l'Église ancienne-catholique. « Ce serait lui enlever son autonomie, son caractère, tous ses droits, toute son individualité, en un mot, répéter ce que l'Église de Rome a fait avec les Églises autonomes d'Occident, dans les Gaules, en Italie, et ce qu'elle voulait faire en Orient et ce qu'elle n'est pas parvenu à faire avec la petite mais brave Église d'Utrecht. » Ce que nous voulons, « c'est la réunion des Églises, la reconstitution de l'Église primitive, indivisée et universelle, composée d'Églises particulières, autocéphales et professant une doctrine dogmatique une *(in necessariis unitas)* tout en étant parfaitement libres dans leurs opinions théologiques, qui toutefois ne doivent pas être contraires au dogme, libres dans leur organisation, pourvu qu'elles maintiennent les trois degrés du sacerdoce, libres dans leurs rites extérieurs... » *(Ibid.)*.

La commission ancienne-catholique de Rotterdam, dans sa réponse à la lettre de la commission de Saint-Pétersbourg du 11-23 août 1897, précisa les conditions de l'union des Églises, après les accords des théologiens aux conférences de Bonn de 1874 et 1875 : l'union doit se faire dans la foi de l'ancienne Église indivisée et cette déclaration fut, à maintes reprises, renouvelée dans les congrès internationaux. L'Église universelle n'est point l'Église de Rome, surtout après la proclamation de l'infaillibilité pontificale; elle est formée de toutes les Églises autocéphales, indépendantes, qui maintiennent l'enseignement de l'Église ancienne, non encore désunie par le grand schisme. Quelque petite qu'elle soit, une Église nationale fait partie de cette Église universelle, tant qu'elle enseigne la doctrine de l'Église primitive; les Églises orthodoxes orientales et les Églises anciennes-catholiques occidentales font partie de cette Église universelle, dont le Chef suprême est le Sauveur lui-même, car ces Églises n'ont pas besoin d'un prétendu vicaire du Sauveur et elles ne dépendent que des conciles œcuméniques, qui, seuls, ont autorité pour proclamer la vérité divine d'une manière infaillible. *Rev. intern.*, t. XII, 1904, p. 591-604, et *op. cit.*, p. 188-200.

Cette Église universelle est représentée par les quinze Églises autocéphales d'Orient et par les cinq Églises autocéphales d'Occident, à savoir : les Églises anciennes-catholiques de Hollande, d'Allemagne, de Suisse, d'Autriche et d'Amérique. Kirieff, au congrès d'Olten, en 1904, prit la défense de l'Église ancienne-catholique, que certains avaient accusé de construire sa doctrine avec des matériaux appartenant à l'Église qu'elle a abandonnée. *Rev. intern.*, t. XIII, 1905, p. 413-415, et *op. cit.*, p. 200-202.

Après le sixième congrès international d'Olten, en 1904, l'Église russe prépara un concile : au printemps de 1906, une commission fut nommée pour étudier les questions qui y seraient proposées. La commission comptait 3 métropolitains, 5 archevêques, 2 évêques, le procureur du Saint-Synode et son adjoint, 15 prêtres, 20 professeurs des académies et universités et 8 laïques connus par l'intérêt qu'ils prenaient aux questions religieuses et par leur science théologique; parmi ces derniers se trouvaient Svetlof et le général Kirieff. Ce dernier, en deux articles publiés par la *Revue internationale*, t. XIV, 1906, p. 301-303 et 691-698, et *op. cit.*, p. 202-212, a donné des renseignements précieux qui font connaître la position de l'Église russe, pour la réunion des Églises orientales avec les anciens-catholiques d'Occident.

Cependant le concile prévu et projeté fut différé : une tourmente politique empêcha la convocation du concile, mais en janvier 1908, Kirieff écrivait qu'il serait probablement convoqué au cours de l'hiver. Il y avait, disait-il, « bien des coutumes surannées à faire disparaître », mais les deux grandes questions qu'il fallait d'abord résoudre étaient le rétablissement du patriarcat et l'union avec les anciens-catholiques. Cette dernière question amenait Kirieff à faire diverses considérations sur la réponse de la commission de Rotterdam à la commission orthodoxe de Saint-Pétersbourg. *Rev. intern.*, t. XVI, 1908, p. 649-658, et *op. cit.*, p. 235-244.

Il n'y a pas d'accord possible avec l'Église romaine, qui veut imposer ses croyances actuelles, ni avec les Orientaux ultramontains qui se rattachent à Rome, ni avec les Églises protestantes, qui n'ont aucune croyance déterminée, mais un accord est possible avec la Haute-Église d'Angleterre. Il est surtout possible avec les anciens-catholiques, qui, seuls, peuvent sauver l'Église d'Occident et qui ont les mêmes croyances que les Orientaux. Le catéchisme d'Utrecht définit l'Église : « une société dans laquelle les fidèles sont réunis par la profession d'une même foi et composent tous ensemble un même corps dont le Christ est le Chef et chaque fidèle un membre ». Un orthodoxe peut parfaitement adopter cette définition, car pour lui, l'Église « est une société humaine, fondée par Dieu, réunissant ses membres par la foi orthodoxe, la loi divine, le sacerdoce et les sacrements ». Ces Églises peuvent être autocéphales, avoir des rites différents, des liturgies distinctes, des hiérarchies indépendantes et cependant ne former qu'une *seule* Église catholique, pourvu que le dogme qu'elles enseignent soit un. *Lettre à un savant catholique romain*, 1893, publié dans *Le général Alexandre Kirieff*, p. 251-329.

Mais quelques orthodoxes étaient plus intransigeants, ceux de l'école « ultramontanisante ». Parmi eux, Rhossis, Goussef et surtout Mgr Serge, évêque de Yambourg; ils prétendaient que les anciens-catholi-

ques avaient adhéré à l'erreur jusqu'en 1870, jusqu'au moment où ils se sont séparés de Rome. Seule, l'Église d'Orient a gardé intact le dépôt de la foi; « par suite, si les Églises d'Occident veulent renaître à la vie spirituelle, elles doivent venir la demander à l'Église d'Orient, la seule vivant de la vraie foi et de la vraie vie chrétienne, parce que, seule, elle est le corps vivant du Christ. Toutes les autres Églises, séparées d'elle (la catholique-romaine, l'anglicane, la protestante) n'étaient que des Églises mortes, dans lesquelles ni la foi, ni la vie spirituelle ne sont visibles ». *Rev. intern.*, t. XII, 1904, p. 204.

Mais les anciens-catholiques protestèrent contre cette thèse : « Leur Église, disaient-ils, est fidèle à l'Église des sept premiers siècles, elle est donc orthodoxe, mais ils n'ont jamais affirmé qu'elle fut la *seule* fidèle; ils n'ont jamais affirmé qu'en gardant le dépôt, ils se l'étaient approprié .» Et ils précisent leur position : « En rompant avec la papauté hérétique, ils sont restés orthodoxes; ils ne sont nullement sortis de l'Église d'Occident, dans laquelle ils ont reçu validement les sacrements; ils s'y sont organisés en Église particulière, parce que la foi leur en faisait un devoir; en repoussant l'infaillibilité pontificale et les autres hérésies ultramontaines, ils n'ont eu à en abjurer aucune, pour la bonne raison qu'ayant toujours été gallicans et antiultramontains, ils ne les avaient jamais professées .» *Ibid.*, p. 190. Le document fut transmis à la commission de Rotterdam, chargée d'examiner les conditions d'une union avec l'Église de Russie.

Déjà auparavant, le professeur Michaud avait approuvé dans ses grandes lignes, le manifeste d'Ernest de Naville en faveur de l'union des Églises, publié sous le titre : *Le témoignage du Christ et l'unité du monde chrétien*, Paris, 1893, in-12, et il essaya de montrer comment les anciens-catholiques, tout en restant attachés à Rome jusqu'en 1870, n'avaient nullement adhéré à l'erreur. « La papauté n'était pas l'Église, qui restait ce qu'elle était, donc catholique et orthodoxe, lorsque Rome innovait et se trompait... Les catholiques d'Occident espéraient toujours que Rome finirait par renoncer à ses erreurs et qu'un concile vraiment œcuménique pourrait se tenir et réaliser enfin cette réforme *in capite et in membris*, si désirée par les nombreux catholiques d'Occident... Mais, après le concile du Vatican, sa position changea... Ils furent menacés de n'avoir plus d'évêques, ni de prêtres... Ils durent se constituer en Église particulière, non pas pour sortir de l'Église universelle et orthodoxe, mais, au contraire, pour y mieux rester et y mieux persévérer. Ils se constituèrent donc simplement en Église particulière antiultramontaine, antipapale, antijésuitique. » *Rev. intern.*, t. XI, 1903, p. 362. « Les doctrines officielles de Rome sont actuellement hérétiques, mais elles ne sont pas les doctrines officielles de l'Église d'Occident... Les anciens-catholiques répètent qu'ils sont pleins de vénération pour l'Église orthodoxe d'Orient, qu'ils ne se séparent ni des sept conciles œcuméniques, ni de la tradition unanime des Pères, qu'ils désirent plus vivement que jamais l'union et la paix dans la foi authentique de l'Église indivisée. » *Ibid.*, p. 365.

En fait, Diomède Kiriakos, professeur de l'université d'Athènes, avait écrit, le 13-26 juillet 1902, à l'évêque Weber : « L'Église ancienne-catholique est dans la vérité; elle est digne d'être reconnue par l'Église orientale comme Église orthodoxe, bien que quelques différences existent encore entre les deux Églises, car il suffit qu'elles soient unies *in necessariis* .» Le même professeur écrivait dans la *Revue internationale de théologie*, t. XIII, 1905, p. 725-726 : « Les anciens-catholiques sont orthodoxes, parce qu'ils ont rejeté l'infaillibilité du pape et les autres prétentions despotiques de l'Église romaine, ainsi que les autres nouveaux dogmes, les décrets du concile de Trente et des conciles romains, la langue latine dans le culte et la communion eucharistique avec du pain seulement et parce qu'ils n'ont reconnu comme obligatoires que les seules définitions des sept conciles œcuméniques et la doctrine unanime des Pères des huit premiers siècles .»

3° *Église épiscopalienne d'Amérique.* — Ce n'est pas seulement en Europe que furent tentés des essais d'union des Églises; au début du XXe siècle en Amérique, des chrétiens ardents prirent part aux congrès internationaux, et surtout à partir de 1914, des accords se précisèrent. M. Robert Gardiner, secrétaire de la commission *World Conference*, travailla activement à cette union et il fut le promoteur de l'union de l'Église épiscopalienne avec les Églises anciennes-catholiques d'Occident. Dans l'*Internationale kirchliche Zeitschrift* de janvier-mars 1916, p. 56-78, il expose ses idées et celles de la société dont il est le secrétaire. L'union qu'il préconise n'est pas l'apothéose d'une Église particulière sur les ruines des autres Églises. « L'union est l'assemblage de plusieurs choses qu'on ne saurait regarder comme une seule et même chose. L'union produit des alliances ou des fédérations. Les Églises alliées ou confédérées restent toujours séparées les unes des autres. »

Après avoir fait l'histoire des diverses tentatives d'union, il écrit : « Depuis 1912, les évêques des Églises anciennes-catholiques favorisent notre œuvre avec le plus sincère dévouement. Cette ligne de conduite est conforme aux décisions de la conférence de Bonn de 1875, qui engage tous les membres de l'Église ancienne-catholique à donner leur appui à toute proposition d'union et à éviter, à l'égard des autres confessions, toute controverse haineuse, qui envenimerait les plaies, au lieu de les cicatriser. »

Un plan d'union est proposé par l'Église épiscopalienne américaine. Cette union ne doit pas être entendue dans le sens d'une soumission complète à la discipline, à la liturgie, aux principes et méthodes administratives d'une seule Église et, d'un autre côté, elle ne doit pas tolérer la négation de vérités fondamentales et de principes traditionnels sur lesquels repose l'Église du Christ. En peu de mots, elle doit se tenir loin des deux extrêmes du despotisme administratif et de l'individualisme religieux. Les diverses Églises restent fidèles à leur position doctrinale et le but de la réunion est l'étude des points qui séparent.

Aucune tentative d'union n'a abouti et il semble bien qu'aucune tentative ne pourra aboutir à cause de la variété des croyances et des pratiques religieuses; en fait, les congrès internationaux, au lieu de favoriser l'unité, ont plutôt élargi le fossé qui sépare les diverses communions. L'Église d'Utrecht, qui a très activement concouru au mouvement anti-romain depuis le concile du Vatican et qui a donné aux vieux-catholiques son épiscopat et sa hiérarchie, est restée stationnaire et marque même une certaine décadence. Le nombre de ses fidèles et de ses prêtres est resté à peu près stationnaire, s'il n'a pas diminué. Actuellement elle compte moins de 10 000 fidèles; elle a 31 prêtres et 27 paroisses; il y a, au petit séminaire, 9 élèves qui sont internes et suivent les cours du « gymnasium » d'Amersfoort, et au grand séminaire, il y a 6 élèves.

L'épiscopat actuel comprend : l'archevêque d'Utrecht, André Rinckel, élu le 6 avril et sacré le 15 juin 1937, comme successeur de François Kenninck, mort le 10 février 1937; l'évêque d'Haarlem, Théodore-Jean van Vlymen, élu le 8 juillet et sacré le 21 septembre 1916, comme successeur de Nicolas

Prins, mort le 18 mai 1916; enfin l'évêque de Deventer, Engelbert Lagerwey, élu le 2 octobre et sacré le 12 novembre 1941, comme successeur de Hermann Berends, mort le 24 juillet 1941.

Par les concessions qu'elle a faites, depuis le début du XXe siècle surtout, l'Église d'Utrecht est en rupture et même en opposition avec son passé : les préjugés contre Rome sont toujours très vivants, mais, déjà en 1903, le P. Brouwer, dans une brochure sur les *Variations* d'Utrecht, constatait que dans le *Oud-Katholiek*, le journal mensuel fondé en 1885, on trouve de nombreuses expressions qui semblent rapprocher l'Église d'Utrecht du protestantisme et faire au libre examen une place de plus en plus large.

I. Mémoires originaux. — *Breve memoriale extractum ex protixiore. De statu et progressu jansenismi in Hollandia*, 1697; *Mémoire touchant les progrès du jansénisme en Hollande*, Cologne, 1698, in-12; *Refutatio prodroma libelli famosi cui titulus : Breve memoriale extractum...*, Delft, 1698, in-4°; *Gratia triumphans de novis liberi arbitrii decomptoribus, inflatoribus, deceptoribus ac præsertim scribillatore notarum brevium in Refutationem prodromam Brevis memorialis de statu ac progressu jansenismi in Hollandia*, per Vincentium Palæophilum, Delft, 1699, in-4°; *La foi et l'innocence du clergé de Hollande défendues contre un libelle diffamatoire intitulé : Mémoire touchant le progrès du jansénisme en Hollande*, par M. Dubois, prêtre (Quesnel), Delft, 1700, in-12; *Declaratio archiepiscopi Sebasteni, apostolici in Hollandiæ missione vicarii super pluribus, quæ tum ad ipsum, tum ad illum pertinent interrogationibus*, Rome, 2 juin 1701, in-4°; *Epistola Adeodati presbyteri compresbyteris de clero per fœderatum Belgium*, Delft, 1702, in-12; *Apologia pro clero Ecclesiæ Batavorum Romano-catholicæ seu rationes ob quas clerus censuit in locum Rever. archiepiscopi Sebasteni non esse illico recipiendum D. Theodorum Coktum*, per Joannem Palæopistum, Delft, 1702, in-4°; *Scriptum juridicum in causa archiepiscopi Sebasteni*, s. l., 1703, in-4°; *Motivum juris pro capitulo Harlemensi*, per Martinum de Swaen, s. l., 1703, in-4°; *Refutatio Responsi ad libellum cui titulus Motivum juris pro capitulo cathedrali Harlemensi sive elucidatio ulterior jurium ejusdem capituli*, 1703, in-4° (ces deux écrits sont de Van Espen, mais ils furent adoptés par de Swaen, doyen du chapitre de Haarlem, qui les a publiés sous son nom); *Assertio juris Ecclesiæ metropolitanæ Ultrajectinæ Romano-catholicæ adversus eos...* per J.-C. E. (Jean-Chrétien Erckel), 1703, in-4°; *Avis sincères aux catholiques des Provinces-Unies sur le décret de l'Inquisition de Rome (3 avril 1704) contre M. l'archevêque de Sébaste, vic. apost., avec plusieurs pièces qui ont rapport à son affaire* (par Quesnel), s. l., 1704, in-12; *Gisberti Amstelii Exspostulatio adversus eos qui dicunt se de consortio Jesu esse et non sunt, sed sunt synagoga Satanæ*, Cologne, 1704, in-4°; *Exspostulatio altera adversus Loyolitas, fœdos Societatis Jesu desertores*, 1704; *Exspostulatio tertia adversus injustos nominis Jesu possessores*, 1704; *Causa Coddæana seu Collectio scriptorum quibus Petri Coddæi arch. Seb., vic. apost. in fœderato Belgio, fides orthodoxa, vivendi disciplina, regendi ratio, jurisdictio et potestas ordinaria in Ecclesia Batava Romano-catholica, contra obtrectatorum calumnias adseruntur*, Anvers, 1705, in-12 (cet écrit contient onze pièces importantes concernant les affaires de ce prélat et de son clergé); *Déclaration apologétique de Messire Pierre Codde, archev. de Sébaste, où il fait une déduction simple et fidèle des principaux faits de son affaire, avec des preuves authentiques et des pièces justificatives*, Utrecht, 1717, in-12; *Divers abus et nullités du décret de Rome du 4 octobre 1707 au sujet des affaires de l'Église catholique des Provinces-Unies* (par Quesnel), s. l., 1708, in-12; *Cleri Romano-catholici præcipuarum in Hollandia australi civitatum protestatio...* (par Erckel), Delft, 10 avril 1709, in-4°; *Cleri Romano-catholici... protestatio... Asserta contra libellum cui fraudulenter scribitur Scriptum consolatorium* (par J. Erckel), Delft, 10 mai 1710, in-12; *Protestatio... denuo asserta* (par Erckel), Delft, 1712, in-4°; *Protestatio... tertio asserta...*, Delft, 1714, in-4° (ces quatre écrits sont de Jean-Chrétien Erckel, doyen du chapitre); *Justification de la mémoire de M. Pierre Codde*, s. l., 1711, in-4°, et traduction latine; *Admonitio ad probatos omnes cordatosque catholicos*, Delft, 1711, in-4° Van Heussen, *Batavia sacra, sive Res gestæ Apostolicorum virorum qui fidem Bataviæ primi intulerant*, Bruxelles, 1714, 2 vol. in-fol.; *Mémoire pour l'Église et le clergé d'Utrecht, où l'on fait voir que, depuis la naissance de la Réforme dans les Provinces-Unies, cette Église n'a rien perdu de ses droits et de sa juridiction*, Paris et Amsterdam, 1716, in-4° et in-12, 2e éd., 1722 (par Boulenois); *Defensio arch. Sebasteni ac Ecclesiæ*, s. l., 1717 (Erckel); *Causa positio Ecclesiæ Ultrajectensis stans ex juribus*, 1717, in-4° (Van Espen); *Instrumentum appellationis a constitutione « Unigenitus » Clementis papæ XI, 8 sept. 1713, et ab Epistola « Pastoralis officii » ejusdem pontificis, 8 sept. 1718, ad futurum concilium generale interpositæ per decanum, canonicos et capitulum metropolitanæ Ecclesiæ Ultrajectensis catholicæ...*, Delft, 1719, in-4° (l'appel est du 9 mai 1719; traduit *en* fr., in-12); *Historia episcoporum fœderati Belgii*, s. l., 1719, in-4°; *Lettre de l'université de Paris au chapitre d'Ultrecht en réponse à celle que le chapitre lui avait écrite en lui envoyant son acte d'appel*, 6 juillet 1720; *Justification du droit des chapitres de l'Église catholique des Provinces-Unies*, s. l., 1720, in-12 (par Quesnel contre une thèse de l'évêque de Soissons); *Memoriale breve de statu Ecclesiæ Ultrajectinæ missum ad Innocentem XIII a capitulo Uttraj.*, s. l., 1722, in-12; *Causa Ecclesiæ Ultrajectinæ historice exposita...*, s. l., 1724, in-4° (contient de nombreux documents et lettres du chapitre d'Ultrecht à Innocent XIII, aux cardinaux, au clergé d'Allemagne...); *Apologie de Mgr l'évêque de Babylone, contenant son appel au concile général de la Constitution « Unigenitus » et d'un prétendu acte de suspense qui porte le nom de M. l'évêque d'Ispahan, et sa plainte à l'Église catholique, au sujet d'un libelle calomnieux, répandu le mois de mai dernier, sous le nom de Messieurs les cardinaux, pendant la vacance du Siège apostolique, avec toutes les pièces qui ont rapport à cette affaire*, Amsterdam, 1724, in-4°; *Responsio epistolaris Z. B. Van Espen. De numero episcoporum ad validam ordinationem requisito*, s. l., 1725, in-4° (à l'occasion de la *Dissertation* de D. Damen, qui souleva de vives polémiques à l'université de Louvain); *De consecratione archiepiscopi Ultrajectensis adversus Dissertationem Doctoris Damen... data die 12 jul. 1725*, in-4° (Verhulst) (il y a plusieurs autres lettres); *Second mémoire pour l'Église et le clergé d'Utrecht, où l'on fait voir que cette Église n'a rien fait de contraire à l'esprit et à la discipline des canons, en se donnant un archevêque*, Leyde, 1725, in-4° et in-12 (par Boulenois); *Remarques sur un prétendu bref contre l'archevêque et le clergé d'Utrecht, daté du 6 décembre 1725, imprimé et répandu à Bruxelles à la date du 3 février 1726*, s. l., 1726, in-4°; *Historia de rebus Ecclesiæ Ultrajectinæ*, s. l., 1726, in-4°; *Lettre pastorale de M. l'archevêque d'Utrecht* (Corneille Barchman Wuyters) *à tous les archiprêtres, curés, prêtres et catholiques, tant de l'archevêché d'Utrecht que des autres évêchés suffragants, pour les exhorter à éviter le schisme et à conserver la paix entre eux*, Utrecht, 1725, in-4°; *Mémoire apologétique par des jurisconsultes, qui se sont déclarés pour la cause du chapitre et du clergé catholique d'Utrecht*, s. l., 1726, in-4°; *Archiepiscopi Ultrajectensis* (Steenoven) *et capituli ejusdem Ecclesiæ Romano-catholicæ publica Declaratio ad Ill. et Rev. Ecclesiæ catholicæ archiepiscopos, episcopos, prælatos, capitula, pastores, doctores, tum ecclesiasticos omnes atque laicos directa, die 25 mart. 1725*, Utrecht, 1726, in-4°; *Instrumentum appellationis Ill. archiepiscopi et capituli Romano-catholici Ultrajectensis ad concilium generale futurum a quodam brevi præferenti nomen S. S. D. N. P. Benedicti XIII, scripto ad universos in fœderato Belgio catholicos, die 6 decembris 1725 et Bruxellis vulgato ab Ill. nuntio Spinelli, die 28 jan. 1726*, Utrecht, 1726, in-4°; *Seconde apologie de Mgr l'évêque de Babylone, contenant son appel au concile général et sa seconde plainte au sujet de trois brefs répandus dans le public sous le nom de N. S. P. le pape Benoît XIII, les 21 février, 23 août et 6 décembre 1725, avec les pièces qui y ont rapport. On y trouvera la réfutation de la fausse histoire de l'Église d'Utrecht publiée par le chanoine Hoyinck, de celle de l'anonyme et des Dissertations du Dr Damen*, Amsterdam, 1727, in-4°; *Vindiciæ resolutionis doctorum Lovaniensium super quæstione de subsistentia Ecclesiæ Ultrajectinæ ejusque episcopis et capitulo* (Van Espen) *adversus historiam de rebus Ecclesiæ Uttrajectinæ, necnon eamdem historiam prolixiorem sub nomine Cornelii Hoyinck van Papendrecht editam*, Amsterdam, 1727, in-4°; *Defensio Ecclesiæ Ultrajectinæ ejusque status ac jurium, ex episcoporum diplomatibus, ac litteris, nec non antiquis chartis... potissimum deducta... contra fictiones A. D. C. P. Hoyinck* (par Erckel), Amsterdam, 1728, in-4°; une vive polémique s'engagea, de 1728 à 1730, entre Erkel et Hoyinck qui échangèrent six longues lettres pu-

bliées à Amsterdam, in-4°; *Tractatus historicus primus de capitulo cathedrali Ecclesiæ metropolitanæ Ultrajectinæ cui adduntur quædam monumenta hinc spectantia*, Delft, 1729, in-4°, par Nicolas Broedersen; *Acta quædam Ecclesiæ Ultrajectinæ exhibita in defensionem jurium Ill. archiep. et capituli ejusdem Ecclesiæ adversus scripta Emin. cardinalis Mechliniensis*, La Haye, 1737, in-4°, avec une préface adressée aux évêques d'Allemagne; *Instrumentum appellationis Ill. ac Rev. archiep. Ultraj.* (Petri Joannis Meindaerts) *ad futurum concilium generale a quodam brevi præferente nomen SS. Benedicti XIV, dato 24 jan. 1741, atque etiam a brevi Clementis XII, dato 6 octob. 1739*, Utrecht, 1741, in-4°; *Ill. et Rever. arch. Ultraject.* (Meindaerts) *et episcopi Harlemensis* (de Bock) *instrumentum appellationis... a duobus brevibus quæ præferunt nomen SS. D. Benedicti XIV scriptis ad universos catholicos in fœderato Belgio commorantes*, s. l., 1744, in-4°; *Expositio doctrinæ quoad controversias quæ inter catholicos agitantur oblata SS. D. N. Benedicto XIV, dec. 1744*, s. l., 1744, in-12, et traduction française sous le titre *Exposition de doctrine sur les disputes qui divisent les catholiques; Lettre d'un prêtre français réfugié en Hollande à un de ses amis de Paris, au sujet de l'état et des droits de l'Église catholique d'Utrecht, avec quelques pièces importantes concernant cette même Église et la bulle «Unigenitus Dei Filius»*, Utrecht, 1753, in-12 (lettre datée du 9 octobre 1753, par Louis Paris-Vaquier, ancien grand vicaire de Lectoure et connu en Hollande sous le nom de Villiers); *Epistola Ill. et Rev. archiep. Ultraject. ad SS. D. Benedictum XIV*, s. l., 1758, in-4°; *Recueil de divers témoignages de plusieurs cardinaux, archevêques, évêques, universités, facultés de théologie ou de droit, docteurs, dignités d'églises cathédrales et collégiales, abbés, chanoines, curés, supérieurs d'ordres ou de communautés, magistrats, jurisconsultes et autres personnes célèbres, en faveur de la catholicité et de la légitimité des droits du clergé et des chapitres, archevêque et évêques de l'Église catholique des Provinces-Unies, contre le schisme introduit dans cette Église depuis le commencement de ce siècle, par les manœuvres des jésuites et de leurs adhérents*, Utrecht, 1763, in-4° et in-12; ce *Recueil*, précédé d'une longue préface de XXXI pages, datée de juillet 1763, et d'une lettre pastorale de l'archevêque d'Utrecht du 25 juillet 1763 pour la publication du *Recueil*, renferme de très nombreux documents : il est divisé en sept parties, où l'on a groupé les Consultations en faveur de l'Église d'Utrecht, les témoignages du clergé de Hollande et des Églises étrangères en faveur de P. Codde et de son clergé, les témoignages sur la nullité de l'interdit de M. de Babylone et sur les motifs qui l'engagèrent à venir au secours de l'Église d'Utrecht; les témoignages en faveur des archevêques d'Utrecht et du droit des chapitres d'Utrecht. En 1763, Broedersen publia une nouvelle édition de son *Tractatus historicus* et il ajouta au premier *Tractatus*, édité en 1729, quatre nouveaux *Tractatus*, où il cherche à établir que le chapitre d'Utrecht a toujours eu le droit d'élire ses archevêques, que les archevêques étaient des évêques propres et ordinaires; que l'ordre hiérarchique s'est toujours conservé dans cette Église; enfin que ce sont les jésuites et quelques autres religieux qui, depuis leur arrivée dans les Provinces-Unies, ont travaillé à détruire cette hiérarchie pour se procurer une indépendance entière. On trouve dans cet écrit, en appendice au cinquième Traité, une longue liste des ouvrages, publiés de 1703 à 1758, pour ou contre l'Église d'Utrecht.

Acta et decreta secundi synodi provinciæ Ultrajectensis in sacello ecclesiæ parochialis Sanctæ Gertrudis, Ultrajecti, celebratæ die 13 septembris 1763, Utrecht, 1764, in-4°, en latin et in-12 en français, avec une *lettre circulaire à Nosseigneurs les archevêques et évêques des principaux sièges de l'Église catholique* pour leur adresser les *Actes* du Concile, en date du 19 avril (jeudi saint), 1764.

Histoire abrégée de l'église métropolitaine d'Utrecht, principalement depuis la Révolution arrivée dans les sept Provinces-Unies des Pays-Bas, sous Philippe II, par G. Dupac de Bellegarde, Utrecht, 1763, in-8°; 2ᵉ éd., 1774; 3ᵉ éd., 1852. Cette troisième édition est augmentée du récit des principaux événements jusqu'en 1784. Dupac a repris ses thèses dans la *Vie de Van Espen*, p. 523-648; *Epistola episcoporum et cleri ecclesiasticæ provinciæ Ultrajectensis, totius Ecclesiæ Batavæ Romano-catholicæ nomine scripta ad D. N. Clementem XIII, in cœtu episcoporum, capituli Ultrajectini et pastorum, oct. mens. 1766*, s. l., 1767, in-4°; traduite en français, 1768, in-12. C'est une réponse à la Déclaration *Non sine acerbo* qui avait condamné les *Actes* du concile; *Consultation de douze avocats au Parlement de Paris, du 1ᵉʳ février 1770, sur l'état de l'Église d'Utrecht, la conduite qu'elle doit tenir et l'assistance qu'elle a droit d'attendre des évêques et des souverains catholiques, contre l'oppression de la cour de Rome. On y établit la nature et l'origine de la réserve au pape de la confirmation des évêques, de la concession des dispenses, etc. On y démontre que les évêques peuvent et doivent exercer tous ces droits par leur caractère et en vertu de l'institution de Jésus-Christ, dans tous les cas où les besoins de l'Église l'exigent*, s. l., 1786, in-12; parmi les avocats signataires, on trouve Maultrot, Le Paige, Aubry, Mey, Camus, Jabineau. En 1764 avait paru un *Mémoire de quelques jurisconsultes hollandais sur les maximes ultramontaines mises en usage pour opprimer cette Église et sur l'intérêt des Puissances à s'opposer aux abus*, s. l., 1764, in-4°. Il faudrait ajouter les très nombreux ouvrages écrits en hollandais, dont la plupart sont favorables à l'Église d'Utrecht. Les travaux, publiés au XIXᵉ siècle, ne font que reprendre les documents et les thèses exposées dans les écrits déjà cités. C'est le cas, par exemple, des six lettres publiées aux tomes IV et V de la *Revue ecclésiastique*, p. 21-28, 40-52, 87-96, 279-288, 333-343, 353-369.

Mozzi, *Histoire abrégée du schisme de la nouvelle Église d'Utrecht* et *Histoire des révolutions de l'Église d'Utrecht*, Paris, 1787, 3 vol. in-8°; ces travaux, dirigés contre l'Église d'Utrecht ont été vivement attaqués par les partisans de cette Église, en particulier, par Bossi, *Le catholicisme de l'Église d'Utrecht et des autres Églises appelantes*, Paris, 1788, in-12, et *Lettere Ultrajettine* (voir *Nouv. ecclés.* du 20 mai 1796, p. 39-42, et du 29 janv. 1797, p. 9-14); *Réflexions pacifiques au sujet de l'élection d'un évêque, dans lesquelles on montre principalement l'énorme préjudice qu'ont souffert, au commencement de ce siècle, un grand nombre de catholiques, ecclésiastiques et laïcs, des Provinces-Unies, par rapport aux droits les plus précieux de leur Église*, Utrecht, 1798, in-12 (voir *Nouv. ecclés.*, des 22 mai-5 juin 1799, p. 41-48).

II. Travaux récents. — *Die Katholische Kirche zu Utrecht*, dans *Theologische Quartalschrift*, Tubingue, 1826, p. 1-77, 187-237; Nippold, *Die Altkatholische Kirche des Erzbisthums Utrecht*, 1872; J.-A. Gerth van Wijk, *Historia Ecclesiæ Ultrajectinæ Romano-catholicæ male jansenisticæ dictæ, specimen historico-theologicum*, Utrecht, 1859, in-8°; Albert Réville, *L'Église des anciens catholiques de Hollande*, dans la *Revue des Deux-Mondes* du 15 janvier 1872, p. 304-331; Ch.-M., *Le jansénisme en Hollande*, dans la *Revue catholique de Louvain*, 1872, t. XXXIV, p. 84-88; P. Claessens, *Origine, développement et état actuel du jansénisme en Néerlande, ibid.*, p. 203-216; Van Aken, *Le schisme janséniste de Hollande*, dans les *Études* de février-mars 1873, p. 160-182, 343-370; Malet, *L'Église vieille-catholique d'Utrecht, son état actuel*, dans les *Études*, t. CX, p. 242-271; E. Allmang, *L'Église janséniste d'Utrecht* dans *l'Annuaire pontifical* de 1912, p. 438-456; *Ami de la religion*, 1853, 1856; le journal des vieux catholiques *Oud-Katholiek*, créé en 1855; B. Van Bilsen, *De invloed van Zeger Bernard van Espen op het onstaan van de Kerk van Utrecht*, La Haye, 1944.

J. Carreyre.

V

VACANT **Jean-Michel-Alfred,** théologien français, fondateur et premier directeur de ce dictionnaire (1852-1901).

I. Vie. — Il naquit à Morfontaine (alors département de la Moselle), le 23 février 1852, d'une famille de cultivateurs aisés et profondément chrétiens. Dès son enfance se révéla chez lui une vive curiosité intellectuelle que favorisait quelque peu une enfance maladive. En octobre 1862, il entrait en huitième au petit séminaire de Montigny-lez-Metz, où il devait faire toutes ses études classiques. Il se plaça dès l'abord parmi les bons élèves de sa classe et ne se laissa jamais évincer. C'est à Montigny qu'il fit sa première communion et qu'il se prépara à la carrière ecclésiastique, sans que rien de saillant vînt troubler ces années de travail et de recueillement. En août 1870 il sortait de rhétorique et se préparait à entrer au grand séminaire. Les événements politiques et militaires retardèrent cette rentrée jusqu'en avril 1871. C'est à cette date qu'A. Vacant est admis au séminaire de Metz, alors tenu par les sulpiciens. Il y suivit des cours d'une philosophie très éclectique; élève docile, il reflétait aisément l'enseignement de ses maîtres. Mais ces deux années, d'ailleurs incomplètes, de philosophie ne semblent pas l'avoir marqué profondément. Le diocèse de Metz disposait au séminaire Saint-Sulpice de Paris d'un certain nombre de places, le jeune Vacant y fut envoyé au sortir de la philosophie, octobre 1872, il y passera d'abord les trois années scolaires 1872-1875, au cours desquelles il reçut les diverses ordinations : sous-diacre, le 30 mai 1874, diacre à Noël de la même année. Cependant les circonscriptions diocésaines respectives des diocèses de Metz et de Nancy venaient d'être remaniées pour être mises d'accord avec les nouvelles frontières politiques. Le pays d'origine d'A. Vacant faisait désormais partie du département de Meurthe-et-Moselle et du diocèse de Nancy. Le jeune clerc avait le droit d'opter entre son ancien et son nouveau diocèse. Aux vacances de 1875, il se décidait pour Nancy. Comme ses études ecclésiastiques élémentaires étaient terminées, la nouvelle administration diocésaine lui offrit d'entrer à la maison des Hautes-Études de Nancy, récemment fondée, où il aurait préparé ses grades littéraires. A. Vacant préféra demeurer une année encore à Saint-Sulpice, où il suivait ce que l'on appelait le « grand cours », réservé aux clercs ayant terminé leurs études ecclésiastiques et désireux de parfaire leurs connaissances théologiques. Cette année complémentaire, où il semble avoir subi assez profondément l'influence de M. Brugère (cf. ici t. II, col. 1143), paraît l'avoir orienté dans le sens de la théologie scolastique, qu'il avait jusque-là un peu négligée : le traité de la foi de de Lugo fut pour lui une révélation et il reviendra souvent aux multiples questions qui y sont soulevées. Il est vrai que le jeune diacre était fort pris également par les exercices catéchistiques, très en honneur à Saint-Sulpice. Le 10 juin 1876, il recevait des mains du cardinal Guibert l'ordination sacerdotale.

Nancy le réclama aussitôt et le nomma vicaire à la paroisse Saint-Jacques de Lunéville. A. Vacant ne le demeurerait que quelques semaines; dès septembre 1876, il était nommé professeur au grand séminaire de Nancy, où on lui confia l'enseignement de la théologie fondamentale. Il occupera cette chaire de 1876 à 1890, joignant d'ailleurs en 1888-1889 à cet enseignement celui de la morale générale. Le départ de L. Chevallier, cf. ici, t. II, col. 2362, obligé par son état de santé d'abandonner son activité professorale, fit passer A. Vacant en 1890 à la chaire de théologie dogmatique, qu'il gardera jusqu'à sa mort. Ainsi l'enseignement lui donna l'occasion de passer en revue la plupart des problèmes généraux et particuliers que pose la théologie spéculative. Un peu en méfiance contre les « cours dictés », où les élèves moyens risquent bien souvent de se perdre, il en était resté à la méthode sulpicienne, où l'explication d'un manuel est l'essentiel de la tâche du professeur. Donner au moins doué de ses auditeurs l'intelligence exacte du texte de l'auteur, lui en faire saisir toutes les articulations, ne rien laisser dans l'ombre des questions que soulève cette lecture, rectifier au besoin par une petite note dictée telle affirmation trop absolue, c'était à quoi devait se borner, à l'estimation d'A. Vacant, la besogne du professeur, du moins dans les séminaires ordinaires. Il ne cachait pas ses préférences pour cette méthode, qui ne satisfaisait pas tout le monde. A la fin de sa carrière professorale, il écrivait : « De trois manuels que j'ai successivement enseignés assez longtemps, j'ai reconnu par expérience que l'un était détestable, tandis que les deux autres étaient passables. Mais il est vrai qu'un professeur habile peut donner au texte qu'il explique une valeur qu'il n'a point par lui-même. » *Rev. du clergé fr.*, 15 mai 1900, p. 578. Semblablement, il s'efforçait d'éviter, soit dans son enseignement, soit dans les exercices scolaires, tels que les argumentations en forme dont il avait généralisé l'usage, l'emploi des vocabulaires trop techniques : « Les jeunes gens s'imaginent facilement qu'il sont d'autant plus forts en théologie qu'ils savent répéter plus de distinctions techniques. Ils s'habitueraient facilement à se payer de mots. » *Ibid.*, p. 579. On comprend que, dans ces conditions, l'enseignement scolaire d'A. Vacant ait laissé, même à des élèves brillants, l'impression d'une doctrine solide, substantielle, très orthodoxe, très précise et très claire. Peut-être seulement aurait-on souhaité qu'elle ouvrît aux intelligences mieux préparées des aperçus nouveaux, des points de vue que ne signalent pas toujours les meilleurs manuels. Les entretiens particuliers du jeune maître avec ses élèves ont pu, dans certains cas, satisfaire ces *desiderata*. Ils étaient malheureusement assez rares, non certes que le professeur s'y dérobât le moins du monde, mais on se faisait scrupule d'empiéter sur le temps d'un homme que l'on savait par ailleurs extraordinairement occupé.

Aussi bien ce n'était un mystère pour personne que le travail considérable fourni par A. Vacant, en dépit d'une santé qui ne fut jamais extrêmement

robuste, dans les divers domaines de la science ecclésiastique. Ses premières années de professorat avaient été accaparées par la préparation de ses examens théologiques. Sans avoir le fétichisme des grades, il était persuadé que la recherche des diplômes est un singulier stimulant à l'acquisition d'une science précise, de bon aloi, sans trop de lacunes, ayant subi le contrôle de gens qualifiés. Il encourageait volontiers les autres dans ce sens; pour son compte, il entendait donner l'exemple. A peine nommé à Nancy, il demandait à son évêque l'autorisation d'aller prendre à Rome ses grades théologiques. Mgr Foulon — et ce fut heureux — l'engagea à ne pas chercher si loin ce qu'il pouvait trouver en France. A défaut des facultés de théologie d'État, qui achevaient de mourir, on commençait à poursuivre, de divers côtés, l'érection de facultés canoniques, habilitées à conférer les grades. Mgr Pie avait, depuis quelque temps déjà, obtenu de Rome le droit, pour son séminaire qu'il eût voulu faire considérer comme une faculté, de donner, à certaines conditions, d'ailleurs assez onéreuses, les diplômes théologiques. Ce fut à Poitiers qu'A. Vacant s'adressa donc, en 1877, pour obtenir le baccalauréat de théologie et celui de droit canonique. L'année suivante, il venait demander au même institut la licence en théologie, qu'il conquérait brillamment avec une thèse latine : *De certitudine judicii quo assentitur existentiæ revelationis* (publiée à Nancy, 1878, in-8°, 147 p.) : il y comparait l'attitude des apologistes modernes qui font ressortir surtout la certitude que l'on doit avoir du fait de la révélation et celle des théologiens du XVIIe siècle, de Lugo en particulier, qui mettent au contraire en bonne lumière la liberté de l'acte de foi, correspondant au reliquat d'inévidence que laisse toujours l'entassement des preuves tendant à démontrer « que Dieu a parlé ». Sur ce sujet il reviendra longuement un jour dans ses *Études théologiques sur le concile du Vatican*. En même temps que cette thèse dogmatique, le candidat avait dû défendre oralement une thèse d'Écriture sainte sur « l'autorité doctrinale du grand-prêtre juif ». Les positions en sont résumées à la suite de la dissertation dogmatique. Deux ans après la conquête de la licence, c'était à la faculté libre de théologie de Lille qu'A. Vacant allait chercher le couronnement suprême de ses études scolaires et le bonnet de docteur. Il était le premier à demander à une faculté canonique française cette consécration et il eut besoin, pour subir cette épreuve, d'obtenir une dispense d'âge, étant encore assez loin des trente ans réglementaires, quand il se présenta le 5 août 1879. Sa thèse principale : *De nostra naturali cognitione Dei* (publiée à Nancy, 1879, in-8°, 334 p.), étudiait les théories diverses inspirées par l'aristotélisme, plus ou moins christianisé, en fait de théodicée et cherchait à concilier les notions de naturel et de surnaturel adoptées respectivement par saint Thomas d'Aquin et Duns Scot. Encore qu'un peu trop vaste et interdisant par son ampleur même les recherches en profondeur, ce travail s'inspirait déjà d'une exacte compréhension des exigences de la méthode historique. Il se complétait par une série de vingt-deux thèses destinées à être défendues oralement. La soutenance fut très brillante et permit de faire les meilleurs augures sur l'avenir réservé au jeune docteur. Celui-ci néanmoins aspirait encore à parfaire ses connaissances générales. A Nancy, depuis longtemps déjà, les relations étaient courtoises entre le monde universitaire et le monde ecclésiastique. Nulle part on n'estimait davantage, parmi les gens d'Église, le surcroît de force que donne à la pensée l'humanisme de l'expression. Aux grades théologiques A. Vacant voulut joindre les diplômes universitaires. Inscrit à la faculté des lettres de Nancy pendant les années 1882-1884, il passait avec succès la licence de lettres-philosophie en avril 1884, ce qui lui permettait de retenir un sujet de doctorat ès-lettres pour la Sorbonne. Ce projet d'ailleurs n'alla pas plus loin.

Aussi bien l'inlassable activité du jeune professeur avait commencé à s'épancher au dehors en de multiples publications qui se succèdent avec une continuité remarquable. Les principales revues catholiques françaises de cette époque demandaient sa collaboration : la *Revue des sciences ecclésiastiques* de Lille, les *Annales de philosophie chrétienne*, la *Bibliographie catholique*, la *Science catholique et le prêtre*, l'*Université catholique*, un peu plus tard la *Revue du clergé français*. De même aussi les grandes publications telles que le *Dictionnaire apologétique* de l'abbé Jaugey, et le *Dictionnaire de la Bible* de F. Vigouroux. Aux deux congrès scientifiques internationaux des catholiques de 1891 et de 1897, il fournit deux études remarquées. Rien d'étonnant que ces multiples contributions aux branches les plus diverses des sciences ecclésiastiques aient fait connaître avantageusement, dans les milieux catholiques français et même étrangers, le professeur de Nancy. Quand, en 1897, on lui demandera de prendre à son tour la direction du *Dictionnaire de théologie catholique*, il saura, en très peu de temps, réunir une brillante équipe de collaborateurs. L'empressement que, de toutes parts, on mit à répondre à son appel, montre bien la confiance qu'inspirait, malgré sa jeunesse relative, le nouveau directeur. Dans les divers domaines, il avait pu donner la mesure de sa compétence.

De modestes honneurs étaient venus, entre temps, le signaler à l'attention de ses compatriotes. En mai 1893, l'Académie Stanislas de Nancy l'accueillait en son sein; son discours de réception sur le cardinal Lavigerie fut remarqué; de cette compagnie il serait élu président en 1896. Quelques années plus tôt, en mars 1890, l'administration diocésaine lui avait conféré le camail de chanoine honoraire. Le 7 août 1900 il était nommé directeur du séminaire de Nancy.

Mais à ce moment déjà ses forces avaient commencé à décliner. Sans avoir jamais joui d'une robuste santé, A. Vacant n'avait jamais été sérieusement arrêté par la maladie, jusqu'au printemps de 1898, où le surcroît de travail que lui avait causé la mise en route du *Dictionnaire de théologie* détermina chez lui une crise très grave. Suppléé d'abord pour son enseignement par ses confrères, il eut, à partir d'octobre 1898, un suppléant pour le cours de dogme. Un séjour à Rome pendant l'hiver 1899-1900 sembla lui rendre quelques forces; rentré à Nancy, il put partager avec son remplaçant une partie des cours. L'hiver de 1900-1901 devait lui être fatal. En mars 1901, une grippe infectieuse prit très vite une allure fort maligne. Il ne devait pas s'en relever; le 29 mars, son évêque, Mgr Turinaz, qui avait pour lui une singulière estime, tenait à lui administrer les derniers sacrements. Il mourait le mardi saint qui suivit, 2 avril 1901; il n'avait que quarante-neuf ans. Il fut enterré à Morfontaine, son pays natal, le lendemain mercredi saint. A. Vacant laissait la réputation d'un ecclésiastique de grand savoir, mais ses contemporains et ses élèves ont été non moins sensibles à ses grandes qualités de prêtre. D'une piété solide, éclairée et néanmoins très profonde, sévère à lui-même jusqu'à l'austérité, poussant jusqu'au scrupule la régularité de sa vie ecclésiastique, il a donné, jusqu'au bout, l'exemple de l'union intime d'un labeur opiniâtre au service de la vérité et d'une religion très intense et très pure.

II. Travaux. — Nous étudierons d'abord les œuvres diverses; nous consacrerons ensuite un déve-

loppement à la conception et à la mise en marche du *Dictionnaire de théologie*.

1° *Œuvres diverses.* — Comme nous l'avons déjà fait remarquer la grande masse des publications d'A. Vacant se trouve dispersée dans des articles de revues ou de dictionnaires. En fait d'écrits publiés séparément et ayant couru leur fortune propre, nous ne voyons à citer que les deux thèses de licence et de doctorat mentionnées ci-dessus; *Le magistère ordinaire de l'Église et ses organes*, in-16 de 116 p. (rédigé pour un concours de la faculté de théologie de Lyon et qui obtint le prix), Paris et Lyon, 1887; les *Études théologiques sur les constitutions du concile du Vatican*, auxquelles nous nous arrêterons plus longuement, enfin des *Études comparées sur la philosophie de saint Thomas d'Aquin et sur celle de Duns Scot*, parues d'abord dans les *Annales de philosophie chrétienne* (1888-1890), réunies en un volume de 207 p., Paris, 1891, qui d'ailleurs, pour des raisons que nous ignorons, n'a pas été mis dans le commerce.

1. *Philosophie.* — Ce sont les problèmes d'histoire de la philosophie qui ont d'abord retenu l'attention d'A. Vacant. Dès 1881, il donnait dans la *Revue des sciences ecclésiastiques*, une étude sur *Le mouvement et la preuve de l'existence de Dieu par la nécessité d'un premier moteur d'après les docteurs scolastiques*. En 1885, dans la même revue : *Les versions latines de la Morale à Nicomaque antérieures au* XVe *siècle*. A la même veine se rattache la comparaison entre les philosophies de saint Thomas et de Scot signalée plus haut, qu'il faut compléter par une communication faite au congrès scientifique international des catholiques de Fribourg (1897) : *D'où vient que Duns Scot ne conçoit pas la volonté comme saint Thomas d'Aquin* (reproduite dans *Rev. du clergé franç.*, 15 octobre 1897, p. 289-305). Plus dogmatique une autre communication faite au congrès de Paris (1891) : *Part de nos facultés sensitives dans la préparation des concepts et des jugements de notre entendement* (Congrès, 3e sect. : sciences philosophiques, p. 176-185). De plus d'envergure sont les articles donnés au *Dictionnaire apologétique* de Jaugey sur Dieu, l'âme, la liberté, la vie future, les fondements de la morale, le miracle, etc. En définitive, néanmoins, dans toutes ces productions, A. Vacard n'a guère dépassé le niveau d'une honnête et très claire vulgarisation... Il voyait nettement les problèmes posés, discutait avec précision les solutions apportées de part et d'autre, mais évitait le plus ordinairement de conclure ou de donner une réponse personnelle. Il est heureux que son enseignement théologique l'ait amené à soulever d'autres questions.

2. *Érudition ecclésiastique.* — A plusieurs reprises la curiosité d'A. Vacant fut attirée par quelques menus problèmes que nous ne ferons que signaler. En 1882, il donne à la *Revue des sciences ecclésiastiques* des *Notes sur de prétendus ouvrages inédits de Bossuet conservés au monastère de la Visitation de Nancy;* dans la même revue il s'attaquait, en 1890, à un problème d'histoire ecclésiastique autrement intéressant : *Renseignements inédits sur l'auteur du* PROBLÈME ECCLÉSIASTIQUE *publié en 1698 contre M. de Noailles archevêque de Paris* (sur ce « problème » voir ici t. XI, col. 679). Avec beaucoup de sûreté, A. Vacant indiquait comme auteur de ce pamphlet, qui passionna l'opinion ecclésiastique aux dernières années du XVIIe siècle, le bénédictin dom Hilarion Monnier; cf. ici t. X, col. 2216. Le travail sur *La bibliothèque du grand séminaire de Nancy*, qui fournit un catalogue raisonné des manuscrits et incunables de ce dépôt, parut en grande partie dans les *Annales de l'Est*, 1897. Chargé depuis 1890 de la conservation de ce dépôt, qui avait une certaine importance, A. Vacant ne s'était pas contenté d'en faire un instrument de travail très au point, il tenait à se rendre compte des richesses dont il avait la garde et à mettre celles-ci à la disposition du public lettré.

3. *Théologie fondamentale.* — Une partie des articles donnés au *Dictionnaire apologétique* de Jaugey — nous en avons énuméré quelques-uns ci-dessus — rentrent tout aussi bien dans la théologie fondamentale que dans la philosophie. C'est au même domaine que se rattache l'étude sur le magistère ordinaire de l'Église signalée plus haut, elle touche à un point qui sera repris avec beaucoup plus d'ampleur dans les *Études théologiques sur les constitutions du concile du Vatican d'après le texte du concile*. Rédigées d'abord pour le *Prêtre*, revue fondée en 1890 par l'abbé Jaugey, ces études réunies, revues et complétées finirent, par donner deux gros volumes in-8° de 734 et 569 p., Paris, 1895. Ces deux volumes ne traitaient que de la constitution *Dei Filius*. La deuxième constitution dogmatique du Vatican, *Pastor æternus*, aurait dû être traité de la même manière; le début seul en fut commenté dans la même revue.

Les *Études théologiques sur la constitution Dei Filius* forment l'œuvre maîtresse d'A. Vacant avant le *Dictionnaire de théologie;* se sont elles surtout qui ont fondé sa réputation de théologien solide, également éloigné de la tentation de majorer les doctrines officielles et de celle de les minimiser. Depuis la publication de la constitution *Dei Filius*, on avait fait bien peu pour en faire comprendre la portée. Aussi bien l'attention du grand public et même des théologiens avait-elle été plutôt accaparée par la constitution *Pastor æternus* relative au rôle du pape dans l'Église. Pourtant les enseignements officiels du concile sur Dieu, la création, la révélation et ses sources, la foi considérée soit en elle-même soit dans ses rapports avec la raison renouvelaient en grande partie les problèmes généraux de la théologie fondamentale. Il était urgent de préciser la position adoptée par l'Église devant une foule de questions posées à une époque toute récente; autour de plusieurs d'entre elles, l'émoi ne s'était pas encore définitivement calmé. Il importait de « dire le droit » sur tous ces points et non pas en polémiste qui prend à partie des opinions adverses et cherche avant tout à avoir raison, mais en juriste qui pèse très exactement le sens des décisions prises par l'Église après mûre délibération. Il s'agissait d'abord de pénétrer la pensée des Pères; après seulement il serait loisible « d'examiner si leurs définitions et leurs déclarations n'entraînent point des conséquences qu'ils n'ont pas formulées. Les conclusions de cet examen, continuait Vacant, seront presque toujours négatives; nous suivrons bien rarement des théologiens contemporains qui ont essayé de trancher les controverses d'école par les principes que les Pères ont promulgués contre les rationalistes ». T. I, p. 45.

Pour cette exégèse des textes conciliaires, A. Vacant ne disposait malheureusement pas encore de l'admirable édition du concile publiée depuis par Mgr Petit. Voir ci-dessous art. VATICAN *(Concile du)*, bibliographie. Il en était réduit aux pièces assez capricieusement éditées par Granderath, au t. VII de la *Collectio Lacensis*. Ce recueil lui donnait bien, encore que dispersés à plaisir, les principaux travaux des commissions (députations) conciliaires. Il ne lui fournissait pas les discours prononcés par les membres du concile dans les « congrégations générales », discours qui seuls expliquent la portée de certains amendements, retenus ou repoussés par la députation de la foi. De ce chef l'exposition d'A. Vacant risque de prendre, à de certains moments, un caractère un peu trop officiel et ne rend pas suffisamment compte de la liberté

d'esprit qui s'est parfois manifestée dans les délibérations conciliaires. En dépit de cette critique, il faut reconnaître que notre théologien a su tirer le meilleur parti des textes mis à sa disposition et qu'il les a interprétés, d'ordinaire, avec un sens exact des nuances. Peut-être certaines de ses conclusions nous sembleraient-elles aujourd'hui un peu tutioristes, celles par exemple qui concernent la création du premier homme, cf. t. I, p. 229 sq., plus encore celles qui se rapportent à l'inspiration et à l'inerrance bibliques. Encore que le concile du Vatican fût très sobre sur la matière, A. Vacant crut devoir prolonger ses enseignements en commentant avec abondance l'encyclique *Providentissimus*, récemment parue. Sur les questions scripturaires, il n'était malheureusement pas spécialiste. Son passage à Saint-Sulpice de Paris, à une époque où F. Vigouroux y représentait le *summum* de l'enseignement exégétique, lui avait laissé sur les problèmes bibliques un apaisement complet. Le « concordisme » de son maître, — en prenant ce mot dans la plus large acception —, lui semblait répondre à toutes les difficultés : l'accord de la Science et de la Bible était complet, non seulement négatif, mais positif. Des problèmes que posait la critique littéraire des Écritures, il ne semble pas qu'il eût jamais entendu parler. Tout ceci explique l'allure qui nous paraît aujourd'hui un peu raide, des longs développements consacrés, dans les *Études théologiques*, à l'Écriture sainte, développements où l'esprit géométrique a plus de part, semble-t-il, que l'esprit de finesse. Disons d'ailleurs que ces pages reflètent au mieux l'état d'esprit qui était pour lors commun dans les milieux catholiques les plus ouverts. Elles paraissent modérées quand on les compare à tels développements de certains publicistes de la même date.

De bien meilleur aloi sont les dissertations consacrées, au t. II, aux divers problèmes posés par les définitions du concile relatives à la foi et à ses rapports avec la raison. Les amples développements sur le magistère ordinaire de l'Église qui reprennent et mettent au point des questions déjà touchées dans un mémoire spécial, représentent une des meilleures synthèses qui aient été écrites sur le sujet. Le texte conciliaire ne consacrait qu'un mot au « magistère ordinaire et universel » de l'Église. Les *Études* lui accordent une volumineuse dissertation : En quoi consiste-t-il? Quels sont ses instruments? Comment s'exprime-t-il? A quels signes se reconnaissent les doctrines qu'il impose? Peut-il créer de nouvelles obligations en matière de doctrine? A cette dernière question, A. Vacant répondait avec sa prudence coutumière : « Le magistère ordinaire peut élucider un sentiment d'abord obscur, douteux et libre et le rendre certain et obligatoire, au point que la proposition contraire méritera toutes les notes inférieures à celle d'hérésie; mais jusqu'ici il ne paraît pas avoir transformé aucune doctrine, même certaine, en dogme de foi et il lui serait difficile de le faire. » Visiblement c'est à la doctrine de l'immaculée conception de Marie qu'A. Vacant pensait dans tout ce développement. Seul l'acte définitif du magistère extraordinaire avait pu conférer à la croyance, depuis si longtemps tenue par l'Église, le caractère contraignant qu'elle a revêtu depuis 1854.

Il y a dans ce deuxième volume des *Études théologiques* bien d'autres questions qui mériteraient de retenir l'attention. Celle du caractère surnaturel et de la liberté de la foi avait retenu l'attention d'A. Vacant à ses débuts; il y revenait avec une expérience plus approfondie, moins livresque, des façons dont Dieu besogne dans les âmes. Une étude assez fouillée des conditions psychologiques où se trouvent croyants et incroyants aboutissait à cette conclusion : « C'est surtout dans les luttes de certaines âmes, dont la foi semble toujours en question, alors même qu'elles ne doutent jamais, que se révèlent les secrets de la liberté de la foi et qu'on peut étudier l'application des théories théologiques que nous avons résumées. » T. II, p. 82. Pour être un peu plus « géométriques » dans leur expression, les idées de l'auteur sur l'accord de la foi et de la science, sur les devoirs de l'apologétique méritent d'être relevées : « En prétendant, écrit-il, trouver la confirmation indiscutable de certains récits bibliques ou de certaines thèses théologiques dans des hypothèses éphémères, l'apologiste ferait croire que la saine doctrine n'a pas d'autres bases que ces appuis fragiles, il préparerait pour un avenir prochain le discrédit de l'apologétique et de la religion. » Il conseillait encore à l'apologiste de veiller à ne point amoindrir la science alors même qu'on la lui oppose : « Il aurait tort de mépriser les véritables découvertes de l'esprit humain ou de rendre la véritable science responsable des conclusions prématurées et parfois insensées qu'on lui prête. » T. II, p. 252.

Malgré tout les *Études théologiques* portent la marque de l'époque à laquelle elles ont été rédigées. On n'y sent encore passer aucun des souffles qui, dans les dernières années du XIXe siècle, annoncent un incontestable renouveau des disciplines ecclésiastiques, de l'exégèse d'une part, de la théologie historique de l'autre. A. Vacant prévoyait-il dès ce moment les profondes transformations qui se préparaient et qui, avec une rapidité déconcertante, allaient poser tant et de si nouveaux problèmes? A le lire, il ne semblerait pas. Ses chapitres, articles, paragraphes, divisions, sous-divisions continuent à s'aligner dans l'ordre impeccable d'un honnête manuel sans que, nulle part, on ne voie fuser, ne serait-ce que dans une modeste note, l'idée qu'une puissance nouvelle est à l'œuvre, dans le domaine théologique, comme ailleurs, et qui ne tardera pas à contraindre les spécialistes à modifier tout ce bel arrangement. La critique en général, la critique historique en particulier ne semble encore ni prévue, ni annoncée. Qu'il le voulût ou non, A. Vacant serait bien amené à y sacrifier un jour.

4. *Théologie dogmatique.* — En fait les *Études théologiques* résumaient tout l'enseignement donné par A. Vacant dans le cours de théologie fondamentale qu'il professa quinze années durant. Son accession à la chaire de théologie dogmatique allait l'amener à « reconsidérer » un certain nombre de problèmes plus spéciaux et qui sont plus impliqués que d'autres dans la complexité de l'histoire. Si elle veut enfin sortir des répétitions stériles et de la sempiternelle mise en équation de problèmes périmés, la dogmatique se doit de revenir sur ses origines; elle n'étudiera pas seulement les formules ecclésiastiques qui l'expriment dans leur rédaction finale et *ne varietur*, elle se doit de suivre celles-ci dans leur progressive évolution, de montrer par quelles approximations successives, commandées le plus souvent par des circonstances historiques, faciles à reconstituer, ces textes ont fini par prendre leurs contours définitifs. Pour l'exégèse de ces formules, la dialectique se révèle comme un instrument un peu insuffisant; l'histoire, au contraire, donnera l'intelligence de bien des nuances qui risquent d'échapper au dialecticien le plus averti. Si la dogmatique est essentiellement — et qui donc le contesterait? — la science des dogmes et de leur expression par l'Église, il lui est absolument impossible de ne pas faire, de la manière la plus approfondie, l'*histoire* des dogmes.

Ces idées, A. Vacant n'y arriva pas dès la première heure. Pourtant en 1900, il les exposait d'une manière

très exacte dans un remarquable article de la *Revue du clergé français* (15 mai 1900, p. 561-589). Faisant état de l'encyclique adressée, le 8 septembre 1899, au clergé de France par Léon XIII, une série de collaborateurs avait étudié la situation de ce clergé suivant les divers points de vue énumérés par l'encyclique. A. Vacant était chargé de poser la question de l'accord entre les méthodes théologiques suivies en France et celles que préconisait le document pontifical. Léon XIII, tout en prônant l'étude de la théologie scolastique, recommandait à côté d'elle la théologie positive et faisait spécialement l'éloge de nos théologiens positifs français : Petau, Thomassin, Mabillon et Bossuet. Ceci amena notre auteur à préciser le concept de théologie positive. Celle-ci, répondait-il, étudie les documents ecclésiastiques en tenant compte du lieu et du temps où ils ont été rédigés; elle en établit l'authenticité ou le caractère apocryphe; elle en détermine le sens d'après les documents similaires. D'abord apologétique et se proposant pour but d'établir que les dogmes ne sont pas des innovations, elle a pris allure d'une histoire des doctrines et est devenue une discipline indépendante. Et à cette question : Faisons-nous dans notre enseignement la place nécessaire à cette discipline? il répondait : « Oui, nous faisons de la théologie positive, nos « preuves » d'Écriture sainte et de tradition en sont; mais il faut bien avouer qu'elles ne répondent pas toujours aux exigences d'une juste critique. Parmi nos preuves de tradition, que de textes apocryphes et connus comme tels depuis longtemps, telles les Fausses Décrétales ou les *Statuta Ecclesiæ antiqua* d'Arles, donnés comme le IVe concile de Carthage. En fait les preuves de tradition constituent la partie la moins soignée de nos manuels. Il serait temps d'ajouter en tête de nos traités ou de leurs principales parties une histoire de la doctrine qui y est étudiée. » Et il ajoutait : « Ces études sur l'histoire des points particuliers supposent une histoire ecclésiastique bien au point. » Parmi les manuels qui lui semblaient répondre à ces *desiderata*, il indiquait les adaptations françaises des ouvrages de Kraus ou de Funk, introduits depuis quelque temps au séminaire de Nancy.

Le même article signalait en outre un aspect du problème théologique dont peu de personnes s'étaient jusqu'alors souciées. La fréquentation par les jeunes clercs des facultés de l'État amenait ceux-ci à prendre conscience non seulement des méthodes de la critique soit textuelle, soit littéraire, soit historique, mais encore des solutions plus ou moins radicales données, dans certains milieux universitaires, à des problèmes exégétiques ou dogmatiques, solutions qui ne s'accordaient pas toujours avec les réponses jusque-là fournies par l'enseignement ecclésiastique. « Parallèlement à notre enseignement théologique, il se donne parmi nous un enseignement que j'appellerais laïque de la religion. Il n'y a peut-être pas conflit entre les deux parce qu'ils semblent s'ignorer. Mais les problèmes ne se posent pas moins dans l'esprit de ceux qui réfléchissent. Il convient donc de travailler sérieusement ces matières de théologie historique. » *Ibid.*, p. 584-585.

Au moment où il écrivait ces lignes, A. Vacant était arrivé par le travail même du *Dictionnaire de théologie* à une conception de plus en plus exacte des devoirs de la théologie historique. Combien il est regrettable qu'après s'être appliqué lui-même à voir clair dans tous les problèmes que soulève cette discipline, il n'ait pas eu le temps d'en fixer d'une manière synthétique les grandes lignes!

Dès 1894, d'ailleurs, une *Histoire de la conception du sacrifice de la messe dans l'Église latine*, publiée dans l'*Université catholique* (tiré à part de 60 p.), avait montré l'application de ces mêmes idées à un point de la dogmatique. A. Vacant avait remarqué combien factices étaient les essais faits au XVIIe siècle par les néo-scolastiques pour donner une théorie satisfaisante du sacrifice de la messe. Des prodiges d'ingéniosité avaient été dépensés pour un résultat bien minime. Tous souffraient de la même tare; aucune de ces théories ne tenait compte de la pensée des siècles passés et ne semblait se préoccuper de l'état de choses antérieur à la Réforme. Pour un peu, l'on eût dit que le XVIe siècle avait le premier « réalisé » le grand mystère de l'immolation du Christ sur l'autel. L'étude attentive de l'antiquité et du Moyen Age révélait au contraire qu'à bien des reprises Pères de l'Église et docteurs scolastiques avaient rencontré ce problème. Sans doute, les soixante pages de la brochure en question étaient loin d'approfondir ledit problème comme devaient le faire les belles études parues ultérieurement, soit ici même, soit dans des ouvrages indépendants. Elles contribuaient du moins à orienter les recherches dans une direction qui devait être celle de l'avenir. En 1896, la *Revue du clergé français* du 1er mai donnait, dans un ordre d'idées analogue, une étude sur la confession : *Le précepte divin de la confession a-t-il été connu et observé par les premiers chrétiens?* C'était l'époque où les premières études indépendantes sur la confession auriculaire avaient quelque peu ému les milieux catholiques, même les plus ouverts. Voir ici l'art. PÉNITENCE, t. XII, col. 844. Avec une prudence, teintée de quelque concordisme, A. Vacant s'efforçait de montrer que, fussent-ils admis, les résultats auxquels aboutissait la critique indépendante ne mettaient pas en échec la donnée ecclésiastique sur l'obligation de soumettre aux chefs de l'Église les fautes mortelles dont on veut obtenir le pardon. Encore qu'assez superficiel, l'article avait au moins le mérite de ne soulever contre les faits bien attestés aucune de ces exclusives violentes et a priori dont étaient pour lors si prodigues bon nombre de publicistes catholiques.

2° *Le Dictionnaire de théologie.* — Les travaux divers que nous avons signalés avaient donné à l'abbé Vacant, dans le monde théologique français, une solide réputation. Elle l'était d'autant plus, que jamais son activité ne s'était dépensée dans ces polémiques stériles qui étaient pour lors trop fréquentes dans les milieux intellectuels catholiques. Par tempérament, A. Vacant n'aimait pas ces discussions qui, en général, ne font guère avancer les questions et prouvent seulement la fécondité dialectique des adversaires. Il se contentait d'exposer son point de vue avec sobriété, clarté et fermeté, sans donner jamais l'impression qu'il cherchait à l'imposer de vive force.

Cette autorité reconnue de tous allait lui faciliter l'élaboration et la mise en marche du *Dictionnaire de théologie catholique*. Disons tout de suite que, si intimement qu'il se soit identifié à l'œuvre dès le début, l'initiative ne vint pas de lui, mais de la maison Letouzey et Ané, qui venait de lancer, quelques années auparavant, selon une formule un peu nouvelle, un *Dictionnaire de la Bible* dont la direction avait été confiée à F. Vigouroux. A côté de cet instrument de travail, il y avait place pour un répertoire consacré aux sciences proprement théologiques, que pourraient ultérieurement prolonger des répertoires analogues consacrés aux autres sciences sacrées : archéologie, liturgie, droit canonique, histoire. Pour ce qui était de la théologie proprement dite, on en était resté en France aux vieux dictionnaires publiés en série par Migne, cf. ici, t. X, col. 1728. Un peu plus au courant se trouvait être la traduction que l'abbé Göschler avait donnée de la 1re édition du *Kirchen-*

lexikon de Wetzer et Welte. L'ensemble n'était guère satisfaisant, il fallait vraiment faire du neuf. En cette fin du XIXe siècle, la science catholique française s'éveillait d'un long sommeil, il était temps de montrer qu'elle pouvait aller son chemin toute seule, sans se traîner à la remorque de publications allemandes de mérite assez inégal. De conversations avec les milieux intellectuels parisiens, les éditeurs emportèrent l'impression que l'abbé Vacant était, des savants français, le plus capable de mettre à pied d'œuvre une entreprise de ce genre. Le 28 septembre 1897 une lettre très brève des éditeurs mettait l'abbé Vacant au courant des espérances que l'on fondait sur lui. Celui-ci avait-il été mis, par ailleurs, au fait de cette question, il faut le croire, car sa réponse ne tarda guère. Dès le 3 octobre 1897, il répondait : « Après avoir étudié la question pendant ces trois jours, je me suis fait un plan qui, à mon avis, rendrait le dictionnaire supérieur à tout ce qui a été fait, si, comme je l'espère, j'obtiens la collaboration des auteurs auxquels je pense. » Il subordonnait toutefois son acceptation définitive à l'assentiment de Mgr Turinaz, son évêque. Très rassuré sur l'orthodoxie d'A. Vacant, fort aussi de la compétence et de la puissance de travail du professeur de dogmatique de son séminaire, celui-ci ne pouvait qu'encourager une entreprise qui était tout à l'honneur du diocèse de Nancy.

Le plus urgent était d'arrêter, de manière au moins provisoire, l'idée directrice et le plan de la nouvelle publication, de fixer le tout dans un prospectus à soumettre aux collaborateurs éventuels et à diverses personnalités ecclésiastiques. Plusieurs conceptions étaient possibles : l'une représentée par le *Kirchenlexicon* catholique de Wetzer et Welte, dont la 2e édition était en voie d'achèvement, l'autre par la *Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche*, publiée par J.-J. Herzog au milieu du XIXe siècle et dont A. Hauck entreprenait depuis 1896 une troisième édition. Le premier recueil se donnait surtout comme une encyclopédie ecclésiastique où se trouvaient traitées non seulement les questions théologiques mais les objets les plus divers du savoir ecclésiastique, jusques et y compris les questions d'art religieux. C'est la formule qui a été reprise récemment par le *Lexikon für Theologie und Kirche* de Mgr Buchberger. Appliquée avec beaucoup d'acribie, elle fait de ce dernier répertoire un manuel surtout bibliographique qui permet, sur tel point donné, de théologie, de droit canonique, d'histoire et de géographie ecclésiastiques, de liturgie, d'archéologie, de rassembler immédiatement la « littérature » de première nécessité. Dans un pareil plan les questions proprement théologiques se trouvent noyées au milieu des autres et ne peuvent recevoir les développements nécessaires. La *Realencyclopädie* protestante était beaucoup plus strictement théologique. Non seulement les divers points de la dogmatique y étaient traités avec abondance et surtout en fonction de l'histoire, mais chacun des grands théologiens des diverses Églises protestantes y avait une notice, souvent introuvable ailleurs et permettant de fixer son rôle dans le développement des idées. A la vérité, la *Realencyclopädie* n'évitait pas complètement le caractère d'encyclopédie à l'usage des ecclésiastiques, qu'avait si nettement la publication catholique. Des articles, dont quelques uns considérables, étaient consacrés aux questions de géographie ecclésiastique. On les justifiait, tant bien que mal, en les présentant surtout comme une contribution à l'histoire de la Réforme dans les divers pays.

Des deux conceptions ainsi représentées par le *Kirchenlexikon* et par la *Realencyclopädie* ce fut de prime abord la seconde qui eut la préférence d'A. Vacant. Il voyait dans le *Dictionnaire* avant tout un instrument de travail à l'usage des théologiens, ne fournissant pas seulement à ceux-ci les renseignements bibliographiques les plus indispensables, mais encore les données acquises de la science des dogmes, l'essentiel des preuves, l'agencement de celles-ci en une synthèse déjà élaborée. Nous avons dit plus haut comment, au fur et à mesure qu'il avançait en âge, A. Vacant se préoccupait de l'histoire de la théologie. A son estimation — et sa pensée à ce sujet s'exprime avec une lucidité parfaite dans sa correspondance — le *Dictionnaire* serait le moyen non pas seulement de faire connaître les résultats déjà acquis dans ce domaine, mais de faire progresser cette discipline qui, parmi les catholiques, en était encore sur trop de points à ses premiers balbutiements. Pour se lancer résolument dans cette direction il n'avait nul besoin des exhortations que, plus d'une fois, l'éditeur, se faisant l'écho de diverses personnalités ecclésiastiques parisiennes, lui faisait parvenir. Sa conception s'était mûrie depuis plusieurs années, elle allait maintenant prendre corps dans et par le *Dictionnaire*. Celui-ci serait, comme le porta dès l'abord son titre, l'exposé des doctrines de la théologie catholique, de leurs preuves et de leur histoire.

L'histoire de la théologie tant dogmatique que morale est encore l'histoire de tous ceux qui ont contribué à la faire, depuis les premiers Pères de l'Église jusqu'aux auteurs contemporains. Il fallait donc réserver une place non seulement aux grands noms de la théologie, mais à toute une série de *dii minores*, quitte à tirer ceux-ci de l'oubli plus ou moins mérité où ils dormaient. En faire le dénombrement exact et consacrer à chacun une notice, si courte fût-elle, paraissait impossible : à relever les milliers de noms que la patience de Hurter avait catalogués dans le *Nomenclator literarius*, on eût perdu bien du temps et de la place. L'essentiel était que ne fût omis aucun nom de l'antiquité, du Moyen Age, des temps modernes et contemporains qui eût droit à une mention même fugitive. Pour préparer cette liste, A. Vacant usa d'un procédé tout empirique. Il avait sous la main le bref *Dictionnaire des sciences ecclésiastiques* de l'abbé Glaire qui lui fournissait une liste abondante de théologiens de toute valeur. Examinant sommairement chacun des vocables il retint ceux qui, à son estimation, le méritaient. Complété par d'autres recoupements, ce répertoire avait l'avantage de donner un premier squelette du *Dictionnaire*.

La question de la place à faire aux questions scripturaires était plus délicate à résoudre. Puisque la même maison d'édition avait commencé un *Dictionnaire de la Bible*, n'était-il pas indiqué d'abandonner résolument à celui-ci tout ce qui concernait l'Écriture sainte? Mais il est des questions ressortissant aux sciences bibliques qui sont au premier chef théologiques : celles par exemple de l'inspiration de l'Écriture, de son interprétation, de son exacte délimitation (canon de l'Écriture); leur omission eût été inexplicable. Les divers livres de l'Écriture, d'autre part, ne devaient-ils pas être étudiés eux aussi, chacun pour soi? Nombre d'entre eux renferment des preuves à l'appui du dogme catholique qu'un théologien ne peut ignorer; plusieurs énoncent des prophéties messianiques importantes, qu'il convient d'étudier avec quelque détail. Tout ceci A. Vacant le sentait avec acuité. Peut-être était-il moins sensible à un autre aspect des problèmes scripturaires. C'est à peine si, dans les milieux catholiques de son temps, on prononçait le nom de « théologie biblique », du moins ne le prononçait-on pas sans méfiance. L'idée qu'il peut y avoir une théologie de l'Ancien Testament distincte de celle du Nouveau, une théolo-

gie spéciale de chacun des livres bibliques et par exemple une théologie des Synoptiques distincte de celle de l'évangile johannique, paraissait au moins aventureuse à de bons esprits. En tout état de cause, le *Dictionnaire de la Bible*, si riche pour tout ce qui concernait les questions qui se posent autour de la Bible, semblait ignorer ce genre de problèmes. Ce fut une heureuse chose qu'A. Vacant se soit avisé de faire une place dans son répertoire aux divers livres du canon scripturaire; il se ménageait ainsi la possibilité d'y donner un jour accueil à ce genre de problèmes.

Le droit canonique constitue dans l'Église une discipline indépendante, qui a ses méthodes, ses manuels, ses répertoires. Toutefois, il est une de ses parties, celle qui regarde l'administration des sacrements, qui se trouve tellement impliquée dans les questions de théologie morale, qu'elle fait pour ainsi dire corps avec cette dernière. Dans l'enseignement courant des séminaires, on ne les sépare guère que nominalement : les censures ecclésiastiques, les empêchements de mariage, etc., doivent être connus du théologien autant que du canoniste. Un *Dictionnaire de théologie catholique* ne peut les passer sous silence. Le tout est qu'il n'en traite pas de façon exhaustive, mais réserve aux spécialistes tout ce qui est sur ce point histoire, discussion, interprétation, solutions aberrantes, etc. Autant faut-il en dire du droit constitutionnel. Le Traité de l'Église incorpore tout une série de notions proprement canoniques sur l'organisation des pouvoirs dans la société ecclésiastique, qu'il est impossible de ne pas traiter en théologie. Tout cela finit par laisser au droit canonique une place assez grande dans un répertoire de théologie.

Quant à l'histoire ecclésiastique proprement dite, il est impossible de ne pas lui faire une place. L'histoire des papes, tout d'abord, a droit à une spéciale attention. Beaucoup d'entre ceux-ci ont été amenés à prononcer dans des questions théologiques ou même dogmatiques des jugements plus ou moins définitifs. Chacune de ces constitutions pontificales méritait une étude spéciale. Le plus simple n'était-il pas — et on se conformerait par là aux exemples du *Kirchenlexikon* et de la *Realencyclopädie* — de consacrer à chacun des papes une notice, plus ou moins longue, selon l'importance du pontificat. Pour les mêmes raisons, l'histoire des conciles avait sa place marquée, étant bien entendu que la partie proprement historique ne recevrait pas de longs développements et que l'attention serait surtout consacrée à l'exégèse des textes conciliaires dogmatiques ou de portée morale qui forment l'armature principale de la théologie historique. L'histoire des hérésies et des schismes enfin était un complément indispensable à tous égards, de la discipline en question. Par le fait le *Dictionnaire de théologie* s'annexait des parties considérables de l'histoire ecclésiastique. Le tout était que les collaborateurs auxquelles on s'adresserait acceptassent, sans trop de regret, les amputations nécessaires.

Restaient les questions de géographie ecclésiastique sur lesquelles il était bien difficile de se faire une religion. Les deux répertoires allemands les traitaient, à des points de vue d'ailleurs assez divers. L'on n'arriva pas aisément à prendre ici une décision. Aussi bien, la question se présentait sous deux aspects assez différents : celui des Églises séparées et celui de la répartition géographique de l'Église romaine. A. Vacant avait trop le sens catholique pour mettre sur le même pied les Églises protestantes, dont il ne pouvait être question que tout à fait en passant, et les Églises orientales de toutes dénominations, séparées de l'Église romaine par des malentendus séculaires, mais ayant conservé la succession apostolique. Chacune de ces Églises (et même chacun des grands théologiens produits par elles) devrait avoir sa notice. Si sobre fût-elle, celle-ci devait tenir compte de la répartition géographique des fidèles s'y rattachant. Voici, par cette porte, tout un chapitre de géographie qui rentrait dans le *Dictionnaire*. Il était plus difficile de justifier une description des divers États du monde ou des diverses parties de l'Ancien et du Nouveau Continent; l'on ne voit guère, ce qu'a de commun avec la théologie la situation ecclésiastique des États, y compris les données statistiques et historiques qui l'appuient. Toutefois il était un point de vue qui n'était pas absolument étranger au théologien : celui des ressources fournies par chaque État à l'étude des sciences sacrées, plus spécialement des disciplines théologiques : il ne saurait être tout à fait indifférent à un théologien de savoir quelles ont été, dans le passé, les grandes institutions d'enseignement ecclésiastique d'un pays, quelles elles sont aujourd'hui encore, quelles publications y ont paru ou y paraissent, quels grands théologiens y ont travaillé et y travaillent encore. C'est exclusivement à ce point de vue que se justifiait l'insertion au *Dictionnaire* de ces questions d'ordre géographique. Mais les collaborateurs entreraient-ils, sur ce point, aussi complètement qu'il le faudrait, dans la pensée du directeur?

Si toutes ces spécialités sont ainsi arrivées à se faire une place plus ou moins justifiée, plus ou moins discrète dans la trame du *Dictionnaire*, par contre il est une partie considérable de la théologie proprement dite qui ne devait pas recevoir les développements auxquels elle semblait avoir un droit strict. Aux dernières années du XIXe siècle — et c'est un signe des temps — c'est à peine si l'on prononçait le nom de théologie ascétique et mystique. Les questions qui relèvent de cette discipline étaient, à l'estimation générale, du domaine de la morale; il ne venait guère à la pensée de personne de faire rentrer dans la théologie tous les problèmes concernant l'action de Dieu dans les âmes et la réaction des âmes sous l'influence de Dieu. Il est heureux, d'ailleurs, que l'attention du fondateur de ce *Dictionnaire* n'ait pas été attirée spécialement de ce côté. Cela a facilité ultérieurement l'apparition d'un *Dictionnaire* spécial *d'ascétique et de mystique* qui s'est constitué comme le répertoire d'une science à part, ayant son objet bien déterminé, ses méthodes propres et ses travailleurs spéciaux.

Tous ces problèmes de plan et de dosage ont dû être résolus fort rapidement par A. Vacant. Cette rapidité même n'a pas été sans amener un peu de confusion dans les idées et il est bien certain que l'œuvre eût gagné en cohésion et en unité si, dès le principe, les grandes lignes en avaient été tracées avec plus de fermeté. Mais les éditeurs pressaient le directeur; ils craignaient qu'une entreprise rivale ne surgît — on parlait d'une adaptation du vieux Göschler, d'une traduction possible du nouveau *Kirchenlexikon*, etc. Il fallait gagner de vitesse les entreprises concurrentes possibles, rédiger dès l'abord un prospectus renseignant le grand public sur ce que l'on voulait faire, un autre destiné aux collaborateurs éventuels expliquant ce que devrait être la tâche de chacun. C'est ce travail un peu fiévreux qui, mené sans répit dans les derniers mois de 1897 et les premières semaines de 1898, altéra gravement la santé d'A. Vacant et détermina chez lui une première crise dont, au fait, il ne devait jamais se remettre. L'énorme correspondance qu'il entretint pour lors, soit avec les éditeurs, soit avec les collaborateurs éventuels, eût suffi à une activité ordinaire. En même temps, il commençait

néanmoins, la rédaction des premiers articles de théologie sur lesquels le grand public jugerait de ce que serait le *Dictionnaire.* La correspondance avec les éditeurs donna à l'abbé Vacant l'occasion de préciser au moins mal les principes suivant lesquels se développerait le *Dictionnaire.* C'est à elle que nous avons emprunté les développements ci-dessus relatifs aux diverses matières à faire entrer dans la publication. Cette énumération ne laissait pas d'effrayer un peu la prudence des éditeurs. Ils se demandaient si les dimensions du répertoire projeté ne dépasseraient pas, et de beaucoup, les limites qu'ils essayaient de se fixer et que, dans les prospectus destinés au grand public, on avait indiquées comme un maximum à ne pas dépasser. Le *Dictionnaire de la Bible* semblait devoir requérir cinq gros volumes de 2500 à 3000 colonnes; ils auraient bien voulu ne pas dépasser très sensiblement ce chiffre pour la nouvelle publication, mais le plan même que l'abbé Vacant mettait sur pied ne contraindrait-il pas à donner à l'œuvre une ampleur beaucoup plus considérable? Les éditeurs se sont bien rendu compte, dès le début, que la réalisation des idées du directeur les entraînerait à donner au *Dictionnaire de théologie catholique* des dimensions qui risquaient d'en rendre l'acquisition difficile à l'ensemble des ecclésiastiques. De sérieuses discussions s'engagèrent entre eux et A. Vacant, qui n'entendait sacrifier ni des parties importantes de son plan, ni la manière abondante avec laquelle seraient traitées les questions de théologie historique. L'apparition des tout premiers fascicules où se trouvaient développés avec quelque ampleur d'importants problèmes d'histoire augmenta leurs appréhensions. A. Vacant ne voulut rien céder; il avait raison sans doute, mais c'étaient les éditeurs qui, somme toute, voyaient juste quand ils redoutaient les dimensions qu'atteindrait finalement l'œuvre. Elle serait triple de ce que l'on avait envisagé précédemment! Était-ce un mal d'ailleurs? Telle qu'elle achève de se réaliser en ce moment la grande encyclopédie théologique ne dépasse pas très sensiblement les limites où s'est enfermée la *Realencyclopädie* protestante.

Nous insisterons moins sur le recrutement des collaborateurs de la première heure qui fut aussi une des grosses préoccupations d'A. Vacant. Il suffit de se reporter à la table des collaborateurs du t. Ier pour se rendre compte du choix des ouvriers de la première heure. Ils viennent de tous les points de l'horizon théologique; les divers ordres religieux y sont représentés tout comme le clergé séculier, les diverses facultés théologiques de France tout comme les bons séminaires et quelques grands scolasticats établis à l'étranger. Au début les éditeurs insistaient pour que fût demandée la collaboration de quelques théologiens romains. Les quelques-uns qui furent sollicités se récusèrent, entre autres le P. Billot, qui était alors la grande lumière du Collège romain. Les bollandistes eux aussi déclinèrent l'offre, mais en exprimant toute leur sympathie; aussi bien les matières proprement dites du *Dictionnaire* n'entraient pas dans le domaine de leur compétence. Le cardinal Mercier, après avoir donné une adhésion de principe, se récusa pour des motifs analogues : philosophe avant tout, il craignait de s'égarer dans les questions strictement théologiques. L'ensemble de cette correspondance avec les divers collaborateurs est du plus vif intérêt. Elle montre d'abord l'accord à peu près unanime avec lequel les milieux ecclésiastiques français saluèrent l'apparition d'un instrument de travail qui fût vraiment de chez nous, la docilité avec laquelle fut acceptée la direction de l'abbé Vacant, la minutie avec laquelle celui-ci s'intéressait à la composition des articles demandés, la sagesse des directives qu'il imprimait, la fermeté avec laquelle il s'efforçait de maintenir chacun des travailleurs dans le sens exact qui lui avait été d'abord tracé.

C'est en ces travaux préparatoires que se passèrent l'année 1898 et la première moitié de 1899. Le premier fascicule parut enfin aux derniers jours de juin de cette même année. Plusieurs articles de théologie scripturaire, Aaron, Abel, Abraham, étaient signés de E. Mangenot; P. Batiffol avait rédigé l'art. Abercius; les divers aspects de l'Absolution des péchés étaient étudiés par E. Vacandard et par A. Vacant lui-même, qui avait essayé, sans d'ailleurs y parvenir complètement, de débrouiller la question si complexe des effets de l'absolution chez les scolastiques. Cette série d'articles sur l'absolution donnait la note propre du dictionnaire. Elle fut très remarquée et l'accueil fait à la nouvelle publication soit en France, soit à l'étranger, s'en ressentit. Il fut chaleureux en beaucoup de milieux, dans l'ensemble au moins sympathique. Cette bonne impression se confirma à l'apparition du fascicule 2, aux premiers jours de 1900. Celui-ci contenait entre autres un long article sur l'Adultère et le lien du mariage dont la plus grande partie était due à A. Vacant et qui tirait au clair la question, si débattue entre l'Église romaine et l'Église grecque (suivie par les protestants), de l'effet de l'adultère sur le mariage. La question, A. Vacant le reconnaissait, aurait pu être traitée sous un autre vocable, par exemple au mot Divorce ou à Indissolubilité du mariage. Il avait tenu à la traiter dès le début du Dictionnaire pour donner un spécimen de ce que l'on entendait réaliser, au point de vue de l'histoire des doctrines dans la nouvelle publication. En fait la partie rédigée par A. Vacant est un modèle de travail consciencieux, où rien n'est sacrifié au désir de faire triompher une thèse aux dépens de l'autre. Cet article, l'un des derniers rédigés par lui, donne la mesure de la compréhension exacte à laquelle il était arrivé des devoirs et des droits de la théologie historique. Moins fortement documenté et surtout trop en l'air l'art. Agnoètes qui parut au fasc. 3 (septembre 1900); l'art. Alexandre de Halès, au même fascicule, exigeait une compétence très spéciale que l'auteur ne pouvait improviser. Rien de particulier à signaler au point de vue qui nous occupe dans les fascicules 4 (novembre 1900) et 5 (mars 1901), sauf en ce dernier une série d'articles sur l'histoire de l'angélologie qui sont d'une belle facture.

Ce devait être la dernière contribution d'A. Vacant au *Dictionnaire.* Quelques jours après l'apparition de ce fascicule 5, qui se terminait sur le vocable Animation, Dieu l'appelait à recevoir la récompense du travail acharné qu'il avait fourni toute sa vie au service de la vérité catholique. Passé sous la direction d'E. Mangenot (voir son article), un des premiers élèves et des premiers collaborateurs d'A. Vacant, le Dictionnaire a persévéré depuis, et aussi après la mort de son second directeur, dans les principes qu'avait posés son fondateur. Si les circonstances surtout politiques — deux longues guerres en particulier ! — ne lui ont pas permis d'atteindre encore la fin, la publication espère, toujours fidèle à l'esprit du fondateur, mettre enfin le point final à l'œuvre que A. Vacant élaborait voici bien près de cinquante ans.

É. Amann.

VAGABOND (Vagus). — I. Le nom. — Le droit actuel de l'Église fait usage de ce terme et lui donne deux significations différentes selon qu'il s'applique aux simples baptisés, can. 91, ou aux clercs, can. 111.

1° Au sens du canon 91, est considéré comme *vagus* celui qui n'a ni domicile ni quasi-domicile soit dans

une paroisse, soit dans un diocèse (car le Code admet l'existence d'un domicile diocésain, can. 92, § 3). Le terme peut être traduit en français par vagabond, à condition de lui enlever la signification péjorative qui est venue s'ajouter au sens étymologique : *vagari*, errer çà et là. Quelques anciens canonistes firent d'ailleurs usage du mot *vagabundus*. Cf. Durand, *Speculum juris*, l. I, tit. II, n. 21; Panormitanus, *Comment. in Decret. Greg. I-X*, l. II, tit. II, c. 10, n. 13. Quel que soit le terme usité, ceux qui sont désignés, ce ne sont pas seulement les vagabonds proprement dits, qui errent sans point d'attache nulle part et ne désirent point s'en créer, mais encore ceux qui, momentanément, se trouvent sans domicile ni quasi-domicile (parce qu'ils l'ont abandonné sans intention ou espoir de retour) et qui n'en ont pas encore trouvé un autre, ou du moins n'ont pas atteint celui où ils désirent se fixer. C'est le cas de ceux qui sont en route pour une lointaine demeure, qu'ils n'atteindront qu'après un très long voyage; c'est le cas aussi des populations transplantées en masse, arrachées à leur foyer et qui ne savent encore où elles pourront s'établir.

2° Le canon 111, § 1, fait mention des clercs *vagi*, pour dire que cette condition juridique n'est plus admise dans le droit canonique actuel. Désormais, tout clerc doit être « incardiné », c'est-à-dire inscrit à un diocèse ou à un institut religieux.

II. Aperçu historique. — 1° Le droit romain admettait sans difficulté qu'une personne pût se trouver sans domicile; mais, parce que l'état de vagabondage était chose rare et plutôt déshonorante, il n'était admis que sur preuves. « Il est difficile, disait Ulpien, que quelqu'un soit sans domicile; je pense cependant que cela peut se produire lorsque quelqu'un, ayant abandonné son habitation, se trouve sur mer ou en route, cherchant où aller et où se fixer. » *Digest.*, l. L, tit. I, lex 27, § 2. Nonobstant cette doctrine, certains glossateurs, admettant la permanence du lieu d'origine comme titre de véritable domicile, nièrent par là-même la possibilité de l'état de vagabondage. Cf. S. d'Angelo, *Jus Dig.*, t. I, n. 427.

2° Dans l'ancien droit de l'Église, les mêmes principes demeurent en vigueur : la doctrine comme la jurisprudence admet l'état de vagabondage, mais ne le présume pas, à cause de son caractère odieux; elle en étend cependant la notion à l'absence de quasi-domicile. *Vagitas in jure est valde odiosa... cum status vagi sit extraordinarius et minime præsumendus.* Cf. Rote Rom., *in causa Parisien.*, 4 mars 1916, *Decisiones*, t. VIII, p. 367. Ceux qui furent reconnus tels, « gens sans aveu, qui n'ont ni domicile, ni certificat de bonnes vie et mœurs par personnes dignes de foi », durent être l'objet de mesures de défiance et de précaution de la part du droit civil aussi bien qu'ecclésiastique. S'ils demandaient l'aumône, ce ne pouvait être qu'en dehors des églises : *Curabunt custodes ecclesiarum ne mendici per ecclesiam vagentur, aut chorum introeant, petendæ eleemosynæ prætextu, divinis officiis vel concionis tempore, sed in foribus ecclesiarum eleemosynam expectent.* Concile de Bourges (1584); cf. Conc. d'Aix (1585).

3° La sévérité de la discipline s'exerça particulièrement à l'encontre des « clercs errants», qu'ils fussent séculiers ou réguliers. Étaient réputés « vagabonds » les prêtres (ou clercs) qui se trouvaient dans un diocèse étranger, sans avoir obtenu un *exeat*, ou dépourvus de « lettres de recommandation » (appelées *litteræ commendalitiæ, litteræ formatæ, canonicæ, pacificæ*), délivrées par leur évêque ou leur patriarche (en Orient). Les religieux étaient traités de même, s'ils ne pouvaient exhiber une « obédience », c'est-à-dire une lettre de leur supérieur ou du provincial leur permettant ou leur enjoignant de sortir du monastère.

Les conciles particuliers, tant d'Orient que d'Occident, avaient toujours prescrit la présentation de semblables lettres par le prêtre désireux de célébrer les saints mystères. Le concile de Trente, sess. XXIII, c. XVI, *De ref.*, ne fit que rendre plus stricte cette discipline, que les conciles particuliers, Reims (1554), Bordeaux et Tours (1583), Bourges (1584), Aix (1585), Toulouse (1590), Narbonne (1609), ... n'auront qu'à préciser. Déjà bien antérieurement, Urbain II préconisait ce moyen pour empêcher que des prêtres infâmes ne fussent reçus par les évêques. *Decretum*, IIª pars, caus. XIX, q. II, c. 2. Et Innocent III répond à l'évêque de Jérusalem, qu'il ne faut pas ajouter foi au serment de ces errants qui jurent avoir reçu des ordres, s'ils n'exhibent point les lettres des prélats qui les ont ordonnés; ces inconnus ne doivent pas être admis à la célébration de la messe. *Decretales Greg. IX*, l. I, tit. XXII, c. 3. Jadis certains statuts diocésains exigeaient que ces lettres fussent préalablement visées par l'Ordinaire du lieu où se trouvait le prêtre étranger. Le canon 804, § 2, est aujourd'hui moins sévère, au moins s'il s'agit d'un acte en passant *(semel vel bis)*. Au delà d'un certain laps de temps, le droit particulier continue à exiger, et à juste titre, le visa des « lettres de recommandation » (exeat, celebret, ...) par l'autorité diocésaine.

Les auteurs se demandaient, avant le Code, si l'évêque pouvait limiter ou interdire le séjour dans son diocèse, à un prêtre régulièrement muni d'un exeat ou autre permission de son Ordinaire. Aujourd'hui, il faut répondre non, à moins que ce prêtre ne se soit rendu coupable de quelque faute qui le rende indésérable; sinon, ce serait frapper un innocent d'une sorte d'interdit. En ce qui concerne la célébration de la messe en particulier, le prêtre séculier ou régulier, muni d'un celebret, *doit* être admis par le recteur d'église, sauf si, entre temps, ce prêtre avait commis quelque faute qui oblige à lui interdire l'autel. Can. 804, § 1.

III. Condition juridique des « vagi », — 1° *Les clercs.* Nous avons dit que le Code n'admettait plus la condition juridique de clercs vagabonds, can. 111. Cependant, appliqué aux clercs (séculiers ou réguliers), le mot *vagus* ne doit pas être entendu dans le même sens qu'au canon 91, mais seulement de façon analogique. L'ancien droit les appelait très justement *acéphales*, c'est-à-dire dépourvus, en tant que clercs, de supérieur ecclésiastique légitime (évêque ou supérieur religieux). Selon le mot d'Innocent XIII, 23 mai 1723, cf. Gasparri, *Fontes*, t. I, n. 280, § 8, ils étaient *incertis sedibus vagantes;* ce n'est pas qu'ils fussent nécessairement dépourvus de domicile ou de quasi-domicile, mais ils manquaient de point d'attache, ils n'étaient pas incardinés à un diocèse ou institut religieux.

Il s'ensuit qu'aujourd'hui un clerc « incardiné » non seulement ne peut plus être qualifié de *vagus* au sens du canon 111, mais encore ne peut être dit *vagus* au sens du canon 91, attendu que l'incardination à un diocèse lui octroie un domicile diocésain. Can. 92, § 3. En revanche, un clerc (séculier ou régulier), qui ne serait incardiné nulle part, se trouve dans la condition juridique de vagabondage, rejetée par le canon 111, même s'il a par ailleurs un domicile ou quasi-domicile au sens du canon 91.

Il peut arriver cependant qu'un clerc se trouve, en raison des circonstances et au moins pour un temps, dans une situation voisine de l'état de *vagus*, par défaut d'incardination. C'est le cas du religieux *in sacris* (ayant reçu les ordres majeurs), qui, après sa

profession perpétuelle, obtient un indult de sécularisation en vue de son passage dans le clergé diocésain. Tant que ce religieux n'a pas trouvé un évêque bénévole pour l'accueillir, ou même, l'ayant découvert, tant qu'il se trouve encore soumis à l'épreuve (de 3 ou 6 ans) prévue par le canon 641, ce clerc majeur n'est incardiné nulle part. Il ne peut exercer les ordres sacrés en dehors de son institut, tant qu'il n'a pas trouvé un évêque qui veuille l'accepter au moins à l'essai.

C'est encore dans une condition analogue que se trouve le religieux profès de vœux temporaires, qui, à l'expiration de ses vœux, retourne au siècle, après avoir reçu les ordres mineurs dans son institut, can. 964.

2° Abstraction faite de l'état clérical, voici les dispositions du Code communes à *tous les vagi :*

1. Ils sont soumis à toutes les lois générales et particulières en vigueur dans le lieu où ils se trouvent. Can. 14, § 2.

2. Ils ont pour propre curé et propre Ordinaire le curé et l'Ordinaire de l'endroit où ils séjournent actuellement, can. 94, § 2, et ils leur sont soumis dans les choses favorables aussi bien que dans les choses odieuses.

3. Leurs enfants ont pour « lieu d'origine » le lieu même de leur naissance. Can. 90, § 2.

4. Ils peuvent être entendus en confession et validement absous par tous les prêtres approuvés dans le territoire où ils se trouvent. Can. 881.

5. Sauf mention contraire contenue dans la concession, ils peuvent gagner toutes les indulgences accordées par un évêque, tant qu'ils séjournent dans son diocèse. Can. 927.

6. En raison des dispositions spéciales du canon 956, aucun évêque ne peut leur conférer licitement l'ordination. Ils devront ou bien acquérir préalablement un domicile diocésain, ou bien se munir d'un indult apostolique.

7. Hors le cas de nécessité, aucun curé ne peut licitement assister à leur mariage, même sur sa paroisse, avant d'en avoir préalablement référé à l'Ordinaire ou au prêtre que celui-ci a délégué à cet effet. Can. 1032. En toute occurrence, il est requis, *ad liceitatem*, qu'au moins l'un des deux contractants séjourne actuellement sur la paroisse où aura lieu le mariage. Can. 1097, § 1.

8. En matière judiciaire, le tribunal compétent est celui du lieu où ils se trouvent actuellement. Can. 1563.

9. En ce qui concerne la sépulture ecclésiastique, l'église de leurs funérailles est, sauf choix différent de leur part, can. 1223, l'église du lieu de leur décès. Can. 1216. S'ils n'ont pas choisi légitimement un autre lieu de sépulture, can. 1226, ils seront inhumés dans le cimetière qui dépend de l'église des funérailles. Can. 1231.

10° Enfin, ils sont soumis à toutes les peines édictées par les lois générales ou particulières, en vigueur dans le territoire où ils séjournent actuellement. Can. 2226.

A. Bride.

VALENCIA (Grégoire de), jésuite espagnol (1549-1603). — I. Vie. II. Œuvres. III. Traits doctrinaux caractéristiques. IV. Le valencianisme.

I. Vie. — Les points essentiels ont été bien fixés par le P. Hentrich, *Gregor von Valencia und der Molinismus*, 1928. — Né en mars 1549, à Medina del Campo, de Louis de Valencia et d'Elvira Vaca, Grégoire y fit, au tout récent collège des jésuites, quatre ans de grammaire et deux de philosophie, puis il s'en vint terminer sa philosophie classique à l'université de Salamanque. Inscrit, le 13 novembre 1564, comme étudiant ès-arts, il fut, une demi-année plus tard, promu au grade de bachelier. Il passe alors à l'étude du droit. Conquis bientôt par le P. Ramirez, il prend la résolution d'entrer en religion et, le 23 novembre 1565, est admis comme novice au collège des jésuites de Salamanque. Envoyé au noviciat installé depuis peu à Medina del Campo, il n'y reste qu'un an, le R. P. Ruiz de Portillo qui l'avait reçu à Salamanque ayant, pour Grégoire et trois autres novices, obtenu du général de l'ordre dispense de la seconde année.

Dès l'automne 1566, Grégoire de Valencia commençait à Salamanque, à l'âge de dix-sept ans et demi, ses études théologiques. Condisciple de François Suarez, qui lui répéta en privé les leçons philosophiques reçues de maître Martinez, il se révèle vite fort apte à philosopher. Lors d'une visite d'études, avant l'automne de 1568, le P. Gil Gonzalez d'Avila le désignait au général, ainsi que Suarez et trois autres, comme bon pour des études spéciales et pour, au terme de sa théologie, se préparer à enseigner la philosophie. En 1568, au début de l'automne, Valencia est envoyé à l'université de Valladolid où il poursuit sa formation de théologien. Il l'y achève, à l'automne de 1570. Suivirent, vraisemblablement, les deux années d'études spéciales : la première sans doute encore à Valladolid, la seconde à Salamanque.

Durant les deux années qu'il y passa avec Suarez, Valencia avait, à Salamanque, suivi les cours du dominicain Mancio qui, élève de Vittoria, lui avait succédé dans sa chaire de théologie. Thomiste compréhensif à la manière de François de Vittoria, Jean Mancio marqua sans doute Valencia de son empreinte. Peut-être, pense le P. Hentrich, ce dernier eut-il aussi pour maître l'augustinien Louis de Léon qui, en 1582, défendra le jeune de Montemayor attaqué par Bañez et inculpé de tendance pélagienne. Du moins avait-il eu, à Valladolid, ce préfet d'études jésuite, Miguel Marcos dont Prudence de Montemayor soutint plus tard les fameuses thèses. Comme Suarez, Valencia suivit encore les cours du jésuite portugais Henriquez, moraliste éminent mais thomiste très opposé, lui, au molinisme en marche. Il fut même son ami et un ami fidèle qui, plus tard, aiderait son ancien maître à rentrer dans la Compagnie qu'il avait quittée pour passer aux dominicains. Un autre jésuite, enfin, le P. Martinez, enseigna à Valencia la théologie à Valladolid : ce P. Martinez qui, au début de son initiation théologique à Salamanque, avait confié à Fr. Suarez le soin de lui répéter ses leçons de philosophie.

Bien pourvu de philosophie et de théologie, destiné à enseigner la théologie en Allemagne, Grégoire de Valencia partit pour Rome le 13 septembre 1572. Il y parvint à la mi-novembre, porteur d'une lettre au général, où le provincial rendait un beau témoignage de sa science et de son caractère. Mais François de Borgia venait de mourir. Le départ de Valencia pour l'Allemagne dut être différé jusqu'au lendemain de l'élection du nouveau général. Il partit alors, après six mois de séjour à Rome, où sans doute il avait enseigné un peu de philosophie. Il fit route avec les députés de la province de Germanie supérieure, le provincial Hoffée et Pierre Canisius. C'est en Allemagne qu'il va désormais résider jusque vers les dernières années de sa vie. D'abord, durant deux ans, à l'université de Dillingen, puis, de 1575 à 1597, à l'université d'Ingolstadt. Dès ses premières leçons à Dillingen, le nouveau maître en théologie donna entière satisfaction à tous, aux étrangers, pourtant habitués à un enseignement plus populaire, mais surtout aux scolastiques, heureux de recevoir enfin quelque chose à comprendre. Sa métaphysique de

bon aloi enchante ces jeunes jésuites. Promu, au début de l'automne 1575, à la chaire de théologie de l'université d'Ingolstadt, il y enseigna dix-sept ans. Déchargé de ses cours, à l'automne de 1592, il poursuit et mène à bien la publication de ses *Commentaires théologiques* : l'essentiel de son œuvre écrite.

En janvier 1598, Aquaviva mandait à Rome, pour enseigner et diriger les études au Collège romain, le P. de Valencia. Poste de premier plan dans la première école de la Compagnie. Enfin, au début de 1600, échut au théologien l'importante et dure tâche de défendre, aux congrégations *De auxiliis*, le livre et la doctrine de Molina : d'abord devant les cardinaux puis devant Clément VIII. Labeur énorme de préparation et de discussion, d'autant plus épuisant, pour les théologiens jésuites, qu'ils devaient, sans être eux-mêmes autorisés à censurer la doctrine de Bañez, se prémunir contre une surabondance de textes puisés par leurs adversaires dans les divers écrits de saint Augustin. A la fin de 1602, le P. de Valencia tomba, épuisé. Ses supérieurs l'envoyèrent à Naples, se refaire. Hélas! trop tard. Le théologien espagnol y mourut, le 25 mars 1603, à l'âge de cinquante-quatre ans.

Les archives de la Compagnie marquent naturellement les côtés forts et les côtés faibles du P. de Valencia. Au total, il y apparaît comme un homme noble, droit, personnel sans excès, foncièrement religieux. Affectionné à ses parents et à ses proches, fidèle dans l'amitié, tout dévoué à la défense intellectuelle de la foi catholique en ces temps troublés : ce sont là des mérites de premier ordre. Sur les « procès de sorcellerie, qui se multipliaient depuis deux siècles, avec une intensité spéciale en Allemagne », « qui amenaient d'horribles tortures et d'impitoyables exécutions », on a présenté ici même, avec sa doctrine de bon sens, l'intervention courageuse et finalement efficace du jésuite Spée. Voir SPÉE, t. XIV, col. 2474-2477. Hélas! comme en général les prédicateurs et théologiens de son temps, les juges religieux et surtout civils d'alors, Valencia manqua de ce sens intelligent et humanitaire qui, un demi-siècle plus tard, serait le fait de son confrère. Il ne sut pas, lui dialectiquement si fin, distinguer entre les sorcières criminelles et des milliers de pauvres innocentes qu'il eût dû, comme l'admirable P. Spée, contribuer à sauver. Les rapports, qu'il a lui-même rédigés en grande partie, des facultés de théologie et de droit de l'université d'Ingolstadt nous le montrent enfant de son temps et de son milieu : esclave de cette hantise collective de la sorcellerie criminelle qui, dans l'Allemagne d'alors, subjuguait plus ou moins tout le monde. Erreur regrettable, certes, mais qui laisse intacte sa droiture morale. Dans sa polémique contre les protestants, Valencia ne sut pas garder assez de retenue dans ses formules, répliquant un peu trop de la même encre à la violence verbale de ses adversaires. Dans leur correspondance avec le général, Pierre et Dietrich Canisius déplorent, singulièrement à l'endroit de J. Herbrand, son excessive âpreté. Cf. J. Janssen, *L'Allemagne et la Réforme*, trad. E. Paris, t. v, p. 449.

Malgré sa situation à part, sa renommée croissante comme maître et écrivain en théologie, la faveur de la cour de Bavière qui le traitait en ami et conseiller de Guillaume V, en guide et compagnon de voyage du comte Maximilien I[er], il sut rester humble et modeste. Ainsi en témoigne, dans un manuscrit biographique, son disciple et confrère le P. Gretser.

II. ŒUVRES. — 1° *Inédits*. — Renvoyons, pour les inédits de Valencia, aux indications du P. Hentrich, *op. cit.*, p. 159-160. Il mentionne là ceux qu'il avait découverts, à la date de 1928, en menant sa recherche sur la vie et la signification philosophique du théologien espagnol. Au n° 42 F de sa liste des écrits, Sommervogel signale un *In libros Aristotelis de anima*, de 1570, qu'il attribue au P. de Valencia, *Bibliothèque*, t. VIII, col. 399. C'est l'œuvre de Jacobus Valentinus, *ibid.*, col. 401. Le P. Hentrich estime avoir démontré de façon apodictique que G. de Valencia n'est pas l'auteur du *De anima* daté de 1570, à la bibliothèque de Loches. *Ibid.*, p. 87-92.

2° *Écrits publiés*. — 1. *Caractéristique générale*. — Les écrits publiés de Valencia sont essentiellement théologiques. A très juste titre, il donne ce qualificatif aux *Commentaires* de la *Somme* de saint Thomas, où il a condensé l'ensemble repensé de ses publications antérieures. Théologiques, ils le sont par leur matière et par leur forme. Leur matière est ce donné révélé pris tel qu'il se présente, après des siècles d'élaboration, dans la *Somme* elle-même; leur forme se trouve constituée par l'apport d'intellectualité surnaturelle qui résulte des preuves diverses : scripturaire, ecclésiastique, patristique et, en un certain sens, rationnelle. Valencia, comme les grands théologiens du XVI[e] siècle, déploie un ample effort de recherche ou de réflexion positive surtout en ce qui regarde les textes des écrivains orthodoxes ou hérétiques : *Commentarii theologici*, t. I, *præf.*, vers la fin. Ample effort, par là même, de recherche critique, car, si les textes des Pères sont adoptés, ceux des hérétiques sont examinés et rejetés. Avec la preuve de tradition patristique, celle que Grégoire de Valencia exploite le mieux est celle de discussion rationnelle. Plus sobre que Suarez, et plus alerte, le théologien d'Ingolstadt ne se montre pas moins érudit que lui en ce qui concerne les productions des scolastiques postérieurs à saint Thomas : des créateurs et de ceux qui les commentent avec plus ou moins d'esprit inventif. Érudition digérée à souhait, qui aboutit à une vraie preuve théologique, soit qu'il s'agisse du révélé inaccessible, en soi, à notre raison naturelle, soit qu'il s'agisse du révélé accessible, de soi, à cette raison. Dans le premier cas, en effet, c'est un mystère, Dieu un et trine par exemple ou le Verbe incarné, qu'il s'agit de penser, si l'on ose dire, dans ce rapport d'analogie ou de secrète harmonie que les créatures de Dieu, vestiges ou images de son agir et de son être, révèlent et constituent. Est-ce là proprement philosopher? Non, mais c'est opérer un travail rationnel allant, par la voie d'une analogie où communient raison et foi, à dépasser l'horizon de la pure raison humaine. C'est faire de la saine théologie scolastique. Dans le second cas, lorsqu'il s'agit d'une vérité naturelle surnaturellement révélée telle que la création des êtres ou simplement l'existence de Dieu, Grégoire de Valencia ne laisse pas de penser encore en théologien, puisqu'il mobilise les preuves scripturaires et patristiques. Quand il en vient, comme saint Thomas, à la preuve de raison proprement dite, il n'oublie pas que c'est en vue de la foi qu'il met en jeu l'intelligence.

Quel jugement de valeur porter sur la forme théologique de ses écrits, singulièrement de ses *Commentaires?* Cette forme est ici, comme chez les grands théologiens du XVI[e] siècle, véritablement constituée. Spécialement riche de par les preuves patristique et scolastique, elle abonde aussi en textes bibliques, voire ecclésiastiques. Les diverses preuves proprement théologiques ne sont plus seulement indiquées, amorcées ou esquissées, mais amplement développées. Sans doute les théologiens bibliques ou positifs d'aujourd'hui doivent y trouver à reprendre, mais il y reste beaucoup à retenir.

2. *Caractéristiques spéciales*. — Les formes diverses des écrits publiés par le P. de Valencia se laissent, sans s'y montrer, découvrir dans la liste chronolo-

gique dressée par Sommervogel, t. VIII, col. 389-398, n. 1-42; cf. aussi t. XI, 1940, n. 1-14. Ils se peuvent répartir ainsi : Actes publics, Controverse ou Polémique, Apologies et Discours, Traités doctrinaux, Recueil final, Commentaires théologiques.

a) Actes publics. — Ces *Actes* sont de simples relevés des thèses soutenues, à Dillingen la première fois, puis à Ingolstadt, sous la présidence de Valencia professeur ordinaire, sur diverses matières de cours, choisies soit à raison de leur importance absolue, soit à cause de leur importance relative, de leur situation polémique. Nous indiquerons les plus importantes en donnant entre parenthèses la numérotation chronologique de Sommervogel.

a. De prædestinatione et reprobatione (1), Mayer, 1574, in-4°, 16 p. — Doctrinalement intéressant, ce premier écrit est bien du jeune professeur de Dillingen. En 1581, son collègue Engerd le mentionnera, dans les *Annales* d'Ingolstadt, parmi les œuvres de Valencia. Et celui-ci le rééditera, avec ses autres écrits antérieurs, sauf les sept pages d'*Assertiones theologicæ de sacramentis Ecclesiæ in genere* de 1589, Sommervogel, (32), dans ses *De rebus fidei hoc tempore controversis libri* de 1591, à Lyon. Ce qu'il enseignerait par la suite dans ses cours puis dans ses *Commentaires,* Valencia l'amorce en cette esquisse dirigée contre la prédestination-réprobation de Calvin. Si Dieu ne prédestine personne à cause de sa coopération à la grâce, il prédestine celui seul qu'il prévoit devoir coopérer. Aucune claire affirmation, toutefois, n'est encore émise d'une prescience divine certaine du libre avenir conditionnel. Hentrich, *op. cit.*, p. 92-95.

b. De excellenti divinæ gratiæ natura (2), chez Sartorius, (de même que tous les suivants, sauf quelques exceptions), 1576, in-4°, 53 p. — Mentionné comme le précédent par Engerd en 1581 et réédité en 1591, ce deuxième écrit offre un intérêt pareil et de plus de portée. Tout en attribuant à Dieu une prévision du libre avenir conditionnel, Valencia n'en requiert pas la certitude comme base de réponse au problème de l'accord entre la providence divine et notre liberté. Ce qui est nouveau ici c'est sa théorie à la fois philosophique et théologique de l'*autodétermination* créée. Il accorde à notre âme appelée au surnaturel de se déterminer elle-même sans prémotion déterminante. Hentrich, *ibid.*, p. 96-99.

c. De idololatria (4), Wolfgang Eder, 1578, in-4°, 42 p. — Dans ses *Commentaires*, t. I, disp. I, q. I, punct. 2, col. 14, Valencia, pour illustrer d'un exemple sa thèse sur la nécessité d'une philosophie du révélé, c'est-à-dire d'une théologie scolastique, évoque ainsi, avec cet *Acte public* sur l'idolâtrie, les quatre écrits *apologétiques* et *polémiques* qui s'ensuivirent contre le luthérien Herbrand : *docet fides, idololatriam esse, divinum honorem creaturæ per se tribuere. Sed quid omnino sit honor, et quid proinde honor divinus, et quid sit item honorem alicui tribuere, non prorsus docet fides, cum id oporteat cognoscere ex principiis moralis philosophiæ. Harum igitur rerum exacta intelligentia, quia carent hodie omnes sectarii, propemodum etiam insaniunt cum volunt eos Ecclesiæ cultus esse idololatriam, quibus nihil cum idololatria commune, id quod quinque libris contra ineptias Herbrandi lutherani, satis superque demonstravimus. Et plenæ sunt similibus exemplis omnes controversiæ, quæ nobis cum novatoribus intercedunt.* Ce texte montre Valencia aux prises avec les sectaires du jour, un Herbrand par exemple, et fournit un spécimen de son âpreté verbale dans la polémique anti-protestante. Les écrits dirigés contre Herbrand, pour distinguer de l'idolâtrie, le véritable culte catholique de l'eucharistie, des saints, des saintes images et des reliques, sont mentionnés par Sommervogel aux numéros 5, 6, 8 et 9.

d. De vera et falsa differentia veteris et novæ Legis (10) 1580, in-4°, 47 p. — Instituée contre l'erreur fondamentale des protestants d'après laquelle les promesses évangéliques seraient, à la différence de celles de l'ancienne Loi, indépendantes de l'observation des préceptes, cette dispute vise Luther, Calvin, Mélanchton, Kemnitz, le fameux Herbrand et leurs partisans.

e. De officio proprio Christi redemptoris et mediatoris (15), 1583, in-4°, 55 p. — Acte apologétique antiprotestant.

f. De sacrosancto eucharistiæ sacramento (18), 1584, in-4°, 7 fol.

g. De scientia Dei et prædestinatione (19), 1584, in-4°, 6 fol. — A ce thème déjà fort actuel et qu'il a fait discuter à Dilligen en 1574, Valencia revient souvent dans ses cours, ses écrits, en attendant de le traiter à fond dans divers passages de ses *Commentaires*, puis à Rome, aux congrégations *De auxiliis.* Ici, comme dans les thèses de 1574, reviennent les formules connues. Ce que sera notre libre avenir, Dieu le prévoit avec une certitude infaillible. Mais que serait-il dans telle ou telle condition? Pas plus que précédemment, Valencia n'affirme qu'une pareille certitude soit requise pour accorder Providence divine et liberté humaine. Hentrich, *op. cit.*, p. 71-87.

h. De pœnitentiæ sacramento, theses theologicæ (22), 1585, in-4°, 21 p.; *De ordinis sacramento, theses theologicæ* (24), 1586, in-4°, 10 p.; *De legitimo usu eucharistiæ in altera tantum specie* (25), 1587, in-4°, 81 p.; *Disputatio de natura et usu theologiæ, præsertim scholasticæ* (26), 1587, in-4°, 65 p.; *Disputatio de indulgentiis* (28), 1587, 52 fol.; *Disputatio de satisfactione* (30), 1588, 39 p.; *Assertiones theologicæ de sacramentis Ecclesiæ in genere* (32), Wolfgang Eder, 1589, in-4°, 7 p.; *Disputatio de augustissimo ac tremendo altaris sacramento* (35), 1589, in-4°, 19 p.; *Disputatio de gratia et justificatione* (34), Wolfgang Eder, 1589, in-4°, 33 p.

b) Controverse ou polémique. — Nous rangeons sous cette rubrique, en continuant à suivre l'ordre de Sommervogel, les ouvrages suivants :

Confutatio calumniarum, quas Herbrandus... in Apologeticum de idololatria... effudit (6), 1579, in-4°, 68 p.; *Explicatio verarum causarum, cur... Herbrandus... susceptum de idololatria certamen prosequi recusaverit* (8), 1580, in-4°, 84 p.; *De idololatria contra sectariorum contumelias disputatio* (9), 1580, in-4°, 415 p.; *De sacrosancto missæ sacrificio contra... novatorum doctrinam* (11), 1580, in-8°, 379 p., Réplique de Herbrand, dans un ouvrage publié à Tubingue en 1581; *Refutatio Apologiæ... Herbrandi lutherani, de causis cur susceptum de idololatria certamen deserere instituerit* (12), 1581, in-8°, 140 p.; *Contra fundamenta duarum sectarum, ubiquetariæ et sacramentariæ, pro vera Christi præsentia, non ubique, neque in cœlo tantum, sed in cœlo et in sanctissimo sacramento disputatio*, 1582, in-4°, 82 p. Cet opuscule s'insère dans une controverse entre Tubingue et Ingolstadt. *Brevis annotatio* et *Annotatio secunda... de controversia ubiquetaria* (16), 1583, in-4°, 17 p., et 1584, in-4°, 58 p.; *Defensio disputationis contra fundamenta duarum sectarum* (17), 1584, in-4°, 248 p. Au t. I, disp. I, q. I, punct. 2, col. 14 de ses *Commentaires*, Valencia, afin d'établir en l'illustrant d'un exemple typique, la nécessité de cette philosophie du révélé qu'est la théologie scolastique, s'exprime ainsi : *Docet fides, unionem Verbi cum natura humana esse personalem, et hypostaticam, et secundum* SUBSISTENTIAM, *ut etiam loquuntur concilia. Sed quæ omnino ratio subsit his vocabulis, non expresse ipsa fides explicat, sed supponit debere esse cognitum ex metaphysica seu philosophia. Quid vero ubiquetarii?*

Nimirum quia sine vero conceptu hypostasis et subsistentiæ, quem docet philosophia, quæstionem theologicam de unione hypostatica, perinde ac cæcus loquitur de coloribus, tractant, turpissime aberrant in explicanda vi hujus unionis, sicut docuimus in libris nostris contra ubiquitatem, in quibus vix potuimus a Schmidelino obtinere, ut saltem quid esset subsistentia intelligeret.

Édition des *Disputationes de controversiis christianæ fidei* (29) du cardinal Bellarmin, 1586-1593. Le P. Hentrich, qui a établi ces dates (1586 pour les t. I et II, 1593 pour le t. III), fait bonne justice de la prétendue altération doctrinale du texte de l'auteur. D'après Quesnel et Serry, Valencia aurait substitué au Bellarmin bañésien un Bellarmin moliniste. Documents en mains, le P. Hentrich réfute l'assertion et conclut que, si Valencia éditeur apporta quelques modifications au texte originel, ces modifications sont de peu d'importance. Peut-être, même, purent-elles consister en une atténuation de certaines formules anti-protestantes, voire « anti-lovaniennes ». *Op. cit.*, p. 103-110. — *Examen et refutatio præcipui mysterii doctrinæ calvinistarum, de re eucharistica, cum responsione ad objectiones Antonii Sadeelis et Fortunati Crelii* (31), 1589, in-4°, 212 p.

c) Apologies et discours. — Nous rassemblons, sous ce titre, divers écrits : *Oratio in obitum ducis Alberti* (11 *bis*), 1580. — *Apologia de ss. missæ sacrificio* (13), 1581, in-8°, 463 p. : exposée ici sous forme d'apologie contre un traité d'Herbrand, paru l'année précédente, la doctrine de Valencia sur la messe intéresse l'histoire de ce grand sujet. Cf. M. de la Taille, *Mysterium fidei;* M. Lepin, *L'Idée du sacrifice de la messe;* et ici même, art. MESSE, t. X, col. 1177-1178. — *Oratio de veris ac falsis rerum divinarum doctoribus discernendis* (21), 1585, in-4°, 39 p.

Discours, *Suppliques* ou *Exposés* du P. de Valencia, relatifs aux controverses *De auxiliis* (42). Liévin de Meyer les a édités dans son *Historiæ controversiarum de divinæ gratiæ auxiliis.* Dans la 2e éd., Venise, 1742 : p. 256, supplique à Clément VIII pour que soient communiqués intégralement et en temps voulu aux défenseurs les chefs d'accusation; p. 322, lettre à Clément VIII sur la méthode à prescrire pour que les controverses aboutissent; p. 344-349, discours devant Clément VIII président, allant à montrer comment Molina n'attribue pas plus de pouvoir foncier au libre arbitre que ne lui en attribuait saint Augustin; p. 353-355, 358-359 et 362, exposés oraux sur ce que peut ou ne peut pas le libre arbitre humain selon S. Augustin et selon Molina.

d) Traités doctrinaux. — Nous qualifions ainsi trois ouvrages importants où, sans préjudice de la controverse, domine l'exposition doctrinale.

a. Analysis fidei catholicæ (20), 1585, in-4°, 434 p. Une grande partie de cet ouvrage est reproduite dans les *Commentaires.* Elle constitue un *septième point* dans la q. I de la disp. I du t. III. Ce point comprend huit sous-questions où Valencia établit la nécessité, conséquente au fait de la révélation chrétienne, d'une autorité infaillible, *magistra et judex controversiarum fidei, humana divinitus inspirata, vera Christi Ecclesia*, s'exprimant, d'après l'Écriture et la Tradition, par le pape, les conciles, les décrets pontificaux, le consentement des docteurs de l'Église et des fidèles. *Ibid.*, col. 130-380. Ce vaste développement qui représente un traité de l'Église catholique, correspond au seul art. 10 de la q. X de la IIa-IIæ. Valencia introduit lui-même en ces termes son *punctum 7 : Etsi autem de his ipsis rebus in nostro libro* ANALYSIS FIDEI *multa scripserimus, tamen minime jam decere judicamus, disputationem talem præterire in hoc opere, præsertim cum quædam interdum addituri nunc simus.*

b. Libri quinque de Trinitate (23), 1586, in-4°, 888 col. Ainsi que nous le montre la suite du titre, Valencia n'oublie ni ne néglige, jusque dans ce traité fort spéculatif, son rôle de défenseur de la foi catholique, en Allemagne surtout, en face de l'hérésie protestante : *In quorum postremo*, ajoute-t-il en effet, *nominatim refutantur horribiles blasphemiæ cujusdam pestilentis libri non ita pridem de eodem argumento in Polonia editi.*

c. De reali Christi præsentia in eucharistia et de transsubstantiatione panis et vini in corpus et sanguinem Christi, libri tres (24), 1587, in-4°, 4 fol. et 264 p. La polémique n'en est pas absente : *In quorum postremo nominatim respondetur Fortunato cuidam, Calvini discipulo.* Il s'agit de ce Fortunat Crelius qui, en 1586, avait publié un écrit sur l'eucharistie; il répliquera, en 1589, par un in-4° paru à Heidelberg, puis en 1590.

e) Recueil final. — *De rebus fidei hoc tempore controversis libri* (36), Lyon, chez Pierre Roland, 1591, in-folio de 905 p. Il contient, avec l'ensemble des écrits déjà publiés séparément et petit à petit par Grégoire de Valencia à Dillingen, puis à Ingolstadt, plusieurs opuscules nouveaux ou présumés tels. L'auteur les a revus et groupés de façon rationnelle, ajoutant deux index très riches : l'un des passages scripturaires, l'autre des matières traitées. L'ouvrage est dédié au duc de Bavière, Guillaume V.

f) Commentaires théologiques. — *Commentariorum theologicorum tomi quatuor. In quibus omnes materiæ quæ continentur in Summa divi Thomæ explicantur*, Ingolstadt. Valencia livrait là, non plus un Recueil des écrits précédents, mais, repensée en fonction de la *Somme théologique* de saint Thomas et en pleine maturité intellectuelle, une théologie catholique universelle avec les éléments de philosophie rationnelle qui s'y trouvent impliqués. L'œuvre est dédiée à Guillaume V, duc de Bavière. Paru en 1591, le t. I comprend toute la première partie de la *Somme* (1520 colonnes in-fol.). Il fut réédité, sans changement, en 1592. La Ia-IIæ forme le fond du t. II publié en 1592 (1400 col.). C'est la IIa-IIæ qui fournit texte aux 2376 col. du t. III, édité en 1595, et la IIIa avec son *Supplément* aux 2340 col. du t. IV, paru en 1597. Réédition de l'ouvrage à Venise, chez Zalter, en 1600, et à Lyon, chez Vincart, en 1600. A noter la 3e édition, revue par l'auteur peu de temps avant sa mort, de beaucoup supérieure aux précédentes, Ingolstadt, 4 vol., in-fol.; et Lyon (Cardon) où elle reparut en 1609; Ingolstadt, 1611; Lyon (Cardon) en 1642, in-8° de 1172 p., 1619. Un abrégé par P.-B.-J. parut à Cologne.

III. TRAITS DOCTRINAUX CARACTÉRISTIQUES. — Il s'agit ici, en suivant les *Commentaires*, de dégager certains traits doctrinaux caractéristiques du *Corpus* de Valencia. La synthèse, ensuite, ira de soi.

I. TRAITS DOCTRINAUX CARACTÉRISTIQUES DANS LE T. Ier. — Distribué en huit disputes subdivisées, chacune, en questions qui, elles-mêmes, se partagent en points, le t. I est le plus riche de tous en implications philosophiques. Sauf l'éthique, qui ressortit aux t. II et III, toute la philosophie s'y trouve exploitée. La théologie stricte y est représentée par le traité de Dieu *un et trine*, des anges, de l'homme en état d'innocence. Les discussions sur Dieu créateur et provident, l'univers matériel, l'homme spirituel et corporel, relèvent en droit de notre raison naturelle.

1° *De Dieu considéré en lui-même.* — 1. *Son existence.* — Dieu existe-t-il? C'est à démontrer. Sans doute, écrit Valencia réfutant saint Anselme, *audito nomine Dei*, tous pensent *aliquid quo melius cogitari non possit, tamen non propterea sequitur, omnes illico agnoscere esse Deum. Non enim id statim cogitant per*

actum aliquem judicii et assensionis, quo sibi persuadeant tale aliquid jam existere. Disp. I, q. II, p. 2, col. 77. La démonstration *a priori* est-elle applicable ici? Non, puisque Dieu est pensé comme cause première et comme premier intelligible, dont l'essence intime nous échappe. Mais l'on peut, par foi et raison, démontrer *a posteriori* que Dieu existe. Par foi : plus que saint Thomas, Valencia recourt à l'Écriture et à la Tradition. *Ibid.*, col. 78-81. Par raison naturelle, aussi. Après avoir noté qu'il y en a d'autres, le commentateur expose avec aisance les cinq arguments de la *Somme théologique.* Puis il les défend. Force est bien, à le lire ainsi qu'à lire le maître médiéval, de constater qu'il nous faut aujourd'hui plus de préparation critique. En particulier s'avère indispensable une critique de la connaissance, une étude aussi de l'idée même de Dieu, introduite par une histoire de cette idée chez les peuples, dans les littératures, dans les philosophies. Toutes choses de quoi notre auteur ne s'est pas suffisamment avisé.

2. *Voie négative.* — Passant à la question *quid est,* aux attributs divins, Valencia, plus que saint Thomas ici encore, interroge l'Écriture et les Pères. Comme lui, il s'efforce de montrer comment ce qu'ils nous révèlent de Dieu résulte d'une négation infiniment affirmative. Cela ne va pas sans points de départ positifs absolus, sans un sens de ce qui est caractéristique de l'esprit.

A propos de la *simplicité* divine, occasion s'offre à Valencia de critiquer un argument thomiste. Exempt de toute déficience, puisqu'il est l'acte plénier d'être, Dieu ne donne prise aucune à ce manque de plénitude ontologique inhérent à toute composition. En lui, qui existe par essence, nulle distinction entre *nature* et *subsistence.* Là-dessus, l'accord règne. Mais saint Thomas veut déduire aussi de sa seule immatérialité la simplicité de l'Être divin. *Sed,* oppose Grégoire, *hæc argumentatio divi Thomæ videri potest non admodum firma,* car c'est la finitude qui, en dernière analyse, fait *longe probabilius... suppositum a natura reipsa differre, ut ipsemet divus Thomas plane videtur concedere, quodlibet II, quæst. II et clarius quæst. XVII, art. 1. Ibid.*, col. 102. Aussi bien, quoiqu'immatériel, l'ange n'est-il pas doué de cette simplicité qui implique l'identité absolue de nature et de subsistence. *Ibid.*

A Dieu seul revient donc, grâce à son aséité infinie, de subsister si parfaitement que sa nature soit nécessairement subsistante : toute en soi et à soi, incommunicable. La *subsistence* est en lui constitutive de la *nature,* car il est l'infiniment parfait. Cette simplicité absolue résulte, pense Valencia, de ce qu'il est la plénitude d'essence ou de perfection. Dans les créatures contingentes et finies manque naturellement cette plénitude d'essence ou de valeur : leur existence n'est pas, comme l'être de Dieu en Dieu, *de quidditate essentiæ;* elle est reçue, créée, participée de l'Acte créateur. De là, entre leur essence et leur existence, un vrai manque d'identité absolue, une distinction véritable. *Réelle?* Oui ou non, selon le sens attribué à cet adjectif. Oui, s'il s'agit de réalité métaphysique, de fondement objectif adéquat à la dualité notionnelle. Non, si l'on prétend signifier une dualité d'ordre physique, concrète. Ainsi opine Valencia à l'encontre, croit-il, de saint Thomas, Capréolus, Cajétan, Bañez, Duns Scot en un sens, mais avec Henri de Gand, Hervé, Durand, Gabriel. *Ibid.*, col. 105-108.

Avant de prendre congé de la simplicité divine, il plaît à notre théologien philosophe d'en illustrer la doctrine par ce beau texte anselmien relatif à la *perfectio simpliciter simplex : quæ in quolibet ente, uti ens est, melior est ipsa quam non ipsa... Hujusmodi autem omnes perfectiones oportet formaliter esse in ente absolutissime perfecto, quale est Deus. Ibid.*, punct. 7, col. 123.

3. *Notre science analogique de Dieu.* — Avec les q. XII et XIII, sur la manière dont Dieu peut être connu par un esprit créé, s'ouvre un nouvel aspect du problème religieux. En tout saint Thomas est ici pris pour guide. Nous pouvons connaître Dieu en quelque manière. Le voir? Oui, mais seulement en vertu d'une élévation surnaturelle de notre âme. Et nous pouvons le nommer, dès qu'il s'agit de perfections pures, par tel ou tel nom qui exprime *unum conceptum intrinsece communem... Deo et creaturis.* Ces noms expressifs d'une perfection pure, telle que sagesse ou bonté, conviennent-ils à Dieu d'abord? De par leur contenu, oui; de par la manière dont ils l'expriment, non. Telle est cette analogie intrinsèque d'attribution qu'un thomiste d'aujourd'hui tient à bon droit pour fondamentale, impliquée qu'elle est dans l'analogie dite de proportionnalité. Cf. *Recherches de science religieuse*, 1930, p. 206-209. En rattachant désormais le « sens négatif » au « sens pragmatique » par un « sens directeur » ou une « signification directrice », le philosophe catholique Édouard Le Roy échappe à l'agnosticisme en matière de théodicée et de théologie, car il réintègre l'analogie fondamentale d'attribution intrinsèque qu'il avait d'abord paru résolument éliminer. Cf. *Le problème de Dieu*, p. 274-281; *Dogme et critique*, p. 146.

4. *Voie positive.* — C'est à partir du contenu personnel humain que nous pouvons parler de Dieu pensant et voulant. Cette voie positive s'ouvre à Valencia par ce qui concerne l'intelligence divine; il la suivra en livrant sa théorie du vouloir et aboutira à ces attributs, où se trouve intéressé l'esprit tout entier, de providence et de prédestination ou de réprobation.

a) Dieu comme intelligence : science et idées. — Dieu se connaît lui-même, par et en soi, avec ses créatures. Il connaît ces dernières comme elles sont, selon leur individualité même et leur durée. Rencontrant l'assertion thomiste : *singulare non cognosci a nobis nisi per sensum,* Valencia renvoie la discussion du problème qu'elle soulève à ses commentaires sur les anges et sur l'âme humaine. Il va maintenant examiner à fond l'*Utrum scientia Dei sit futurorum contingentium* de saint Thomas. Ia, q. XIV, a. 13. Il formule le problème en ces termes : *An Deus cognoscat res a se distinctas, ut sunt futuræ contingentes?* Dieu les connaît, en effet. Mais comment? Voici, par degrés, toute la solution « valencianiste » de portée à la fois philosophique et théologique.

α. Dieu connaît, lui étant présent, notre libre avenir. — C'est en raison de son infinie perfection que Dieu connaît éternellement notre libre avenir. Non pas, comme l'imaginent Cajétan et Capréolus, que cet avenir coexiste *Deo in æternitate ab æterno,* puisqu'il n'existe pas *ab æterno in æternitate.* C'est Dieu, l'Éternel, qui est éternellement présent à notre libre avenir, mais non notre libre avenir qui est éternellement présent à Dieu : *illam eamdem cognitionem, quam Deus habet de rebus, cum præsentes sunt, habuit Deus semper in æternitate...; et præterea etiam res ipsæ futuræ, jam inde ab æterno fuerunt aliquando in seipsis futuræ. Ergo Deus ab æterno perfecte et distincte cognoscit illas secundum proprium illarum esse. Ibid.*, p. 5, col. 308, 309, 312.

b. D'où vient à Dieu la certitude de cette prescience? — Incontestable en soi, la certitude de cette prescience divine est incontestée *inter orthodoxos. Ibid.*, col. 318. Mais d'où vient-elle à Dieu? De ce qu'il connaît à fond la disposition réelle de la cause libre à n'importe quel moment de sa durée? Non, puis-

qu'ainsi disposée elle demeure libre de produire ou non tel ou tel acte. Valencia, au surplus, le redira souvent, ni le savoir divin ni sa valeur ne dépendent en rien de la cause créée. Pour le connaître comme pour l'être, l'aséité commande. De sa plénitude émane, relativement aux futurs libres soit absolus soit conditionnels, la certitude du savoir divin.

« Aucune raison, en effet, ne se présente contraignant de refuser à Dieu cette perfection du savoir qui lui donne de connaître avec une certitude infaillible, même s'ils ne doivent pas se produire, ce qu'il en serait, dans tel cas supposé, des futurs libres et contingents. Bien plus, que Dieu possède pareille connaissance, me paraît découler de la perfection infinie de sa science : car, ce que Dieu peut savoir d'une chose, si cette chose existe dans une catégorie du temps, il peut le savoir également si elle n'existe dans aucune. Or, pour un futur libre ou contingent qui doit un jour exister, Dieu peut savoir de science certaine et infaillible ce qu'il adviendra dans tel cas supposé. Donc il peut aussi bien savoir cela s'il doit n'exister jamais... En effet, infiniment parfait, le savoir divin ne dépend point de l'existence actuelle du créé; il peut, que l'objet soit ou non existant, exister également... La science... divine... étant infinie, ayant en soi et de soi force et perfection, ne peut dépendre d'aucun objet extrinsèque. Mais, ce que l'objet fournit d'ordinaire à l'essence du connaître, elle peut, pour ainsi parler, se le fournir à soi-même. » *Ibid.*, col. 322-323.

Tout à fait net et franc, en ce qui regarde la science divine absolument certaine et souveraine des futurs libres même conditionnels, ce texte de 1591 sera maintenu tel quel par Valencia dans son édition de 1603. Il formule une doctrine personnellement conquise et définitive. Dieu, explique ensuite notre théologien, connaît par simple intelligence et vision les futurs libres absolus, par simple intelligence seulement, les futurs libres conditionnels. Il voit, sans rien entreprendre sur la libre détermination de l'agent créé, comment cet agent se déterminera lui-même *vel naturaliter vel per auxilium divinæ gratiæ*, en toute liberté. *Divina præscientia futurorum idcirco potissimum est certa et infallibilis quia fertur in futuras res secundum illud esse actuale, quod sunt ipsæ habituræ, et sicut sunt habituræ. Ibid.*, col. 326. Une obscurité reste à éliminer en ce qui touche à la prescience de simple intelligence des futurs libres conditionnels. Par elle Dieu sait, outre ce qui pourrait librement arriver, ce qui arriverait en effet librement. Il y a là dualité spécifique d'objet intelligible. S'il ne s'impose pas de créer, comme l'a fait Molina, un vocable nouveau, au moins convient-il de distinguer deux sortes de « science de simple intelligence » : l'une de la possibilité, l'autre de la futurition conditionnelle. Mais, au lieu d'interroger ainsi Grégoire de Valencia, posons-nous avec lui une ultime question.

c. Comment s'accorde prescience divine et contingence libre des futurs? — Relativement aux actes libres qui de fait existeront, la prescience de Dieu est certaine mais non nécessitante. Éternellement présent à tout ce qui fut, est ou sera librement, Dieu le voit tel qu'il fut, est ou sera, comme libre production d'une cause libre. Aux stoïciens et à Cicéron, saint Augustin répondait en ces termes, que reproduit à peu près exactement Valencia : *Non ergo propterea nihil est in nostra voluntate quia Deus præscivit quid futurum esset in nostra voluntate. Non enim qui hoc præscivit, nihil præscivit. Porro si ille, qui præscivit quid futurum esset in nostra voluntate, non utique nihil, sed aliquid præscivit, profecto et illo præsciente est aliquid in nostra voluntate. De civ. Dei*, l. V, c. x, n. 15-20, *P. L.*, t. XLI, col. 209. Non moins décisives se révèlent les formules concises du *Concordia præscientiæ et prædestinationis necnon gratiæ Dei cum libero arbitrio*, que Grégoire emprunte à saint Anselme. Quant à sa propre argumentation, qui explicite ou même complète à bon escient la doctrine de saint Thomas, elle est originalement nuancée. C'est en soulignant une dernière fois son accord foncier avec ce maître qu'il la conclut. *Ibid.*, col. 337.

Nous avons eu, relisant le P. de la Taille, la curiosité de comparer avec ses réflexions *sur diverses classifications de la science divine*, parues dans les *Recherches de science religieuse* de 1923, le commentaire de Valencia sur l'art. 8 de la q. XIV de la Iª .*Recherches*, p. 7. De ce commentaire, qu'il estime suggestif et lucide à souhait, le P. de la Taille dit s'être inspiré. L'inspiration se reconnaît, en effet, à plus d'un trait. Comme Valencia commentant saint Thomas, le P. de la Taille rejette de notre conception de la science divine toute tendance à y impliquer indétermination, changement ou progrès. Avec lui, notamment, il veut que l'on attribue « au Créateur une science immuable des conditionnels irréels comme des futurs contingents ». *Ibid.*, p. 13. Par contre, ce n'est point sous l'inspiration de Valencia, mais de son propre mouvement que le P. de la Taille reproche à Molina d'imaginer en Dieu une science des « conditionnels suspensifs, indéterminés par conséquent à l'égard de l'être et du non-être », une connaissance « des futurs libres, provisoirement conditionnels ». *Ibid.* p. 13. Pareil grief est absent du commentaire de Valencia. *Ibid.*, punct. 8, col. 350-360. Aux termes près, tout au contraire, l'essentiel moliniste de la doctrine du « futurible libre » et de la « science moyenne » se trouve enseignée dans le texte très net et définitif, de lui, que nous avons traduit et reproduit plus haut. Ci-dessus, col. 2475. Mais le futur libre conditionnel dont il s'agit n'a rien de « suspensif » ou de « provisoire ». Ceci seulement doit être dit, en fonction de cette théorie : il dépend de l'éternel et souverainement libre décret divin de création que soit un jour réalisé ce qui, sans ce décret, serait seulement possible et futur conditionnel. Aucune suspension, mais cette éternelle dépendance du créé.

Au thème de la *science divine* se rattache celui des *idées*. Sur ce thème augustinien de l'exemplarisme, Grégoire de Valencia ne trouve qu'à prendre dans la q. XV de la Iª, a. 1-3.

b) Dieu comme volonté : l'ordre des vouloirs. — A propos de la q. XIX de la Iª, Valencia résume ainsi sa théorie du vouloir sauveur. « D'un seul vouloir, Dieu voulut les mérites de Pierre avec sa persévérance et sa béatitude. Pourtant, parce qu'en ce seul acte il ne voulut la béatitude de Pierre qu'en voulant ses mérites comme cause morale de cette béatitude, et, posé qu'en voulant ainsi ses mérites il voulut ainsi sa béatitude, il est vrai de dire que Dieu prédestina la béatitude à Pierre en raison de ses mérites tenus pour cause morale; par suite, que, selon notre manière de comprendre et dans cet ordre de causalité morale, il voulut d'abord les mérites de Pierre, puis lui donner la béatitude. Dans l'ordre, dis-je, de la causalité morale et, pour ainsi parler, dispositive; car, dans l'ordre de la causalité finale, Dieu voulut la béatitude de Pierre puis ses mérites. Bref, selon la loi ordinaire, Dieu n'aurait pas voulu donner à Pierre de mériter et de persévérer s'il n'avait voulu lui accorder la béatitude comme but de ses mérites. *Item*, poursuit Valencia, *unico et eodem actu vidit Deus peccata Judæ, et voluit eum in æternum punire. Nihilominus, quia punire eum non voluisset, nisi vidisset ejus peccata; recte dicitur voluisse illum punire propter peccata, tanquam propter causam moralem ac disponentem ad pœnam; ac proinde prius juxta nostrum intelligendi modum vidisse illius peccata, quam constituerit ei pœnam. Ibid.*, q. XIX, punct. 5, col. 419. Très caractéristique du *valencianisme*, tout comme ce que nous avons résumé plus haut sur la science divine, s'avère cette doctrine de l'ordre des vouloirs divins. Sur un fond thomiste bien pur, le commentateur édifie un ensemble doctrinal délibérément pesé, finement nuancé. Ce cachet original dans la fidélité caractérise, on va le voir, les commentaires de Valencia sur la providence, la prédestination et la réprobation.

c) Dieu dans sa providence : prédestination et réprobation. — Loin d'éliminer la contingence libre de nos vouloirs, la providence l'assure et la procure. *Ratio est, quoniam aliquem eventum esse futurum, vel non futurum, non certo providetur a Deo nisi simul cum respectu ad id quod nos ad procurandum vel avertendum ejusmodi eventum libere facturi sumus... Quare cum ipsi quidem ignoremus, quid de aliqua re futura vel non futura eveniat, adhibere ad id debemus orationes et consilia nostra, tanquam per media quædam, provisa etiam a divina providentia, rem eam eventuram esse, vel non eventuram. Ibid.*, q. XXII, punct. 3, col. 448. Évitables pour la volonté qui, avec sa maîtrise créée, les détermine, ces événements sont donc évitables *simpliciter*. C'est seulement pour Dieu, qui les prévoit en pénétrant cette détermination créée, que leur accès à l'être est inévitable. En ce sens, l'École les dit inévitables *secundum quid*.

Suivant de près saint Thomas, Valencia consacre à la *prédestination* la q. XXIII, qu'il divise en six points. Le principal est le quatrième, correspondant à l'art. 5 de la *Somme*. Après avoir amplement réfuté, comme hérétiques, certaines opinions dites d'Origène ainsi que les théories pélagiennes et semi-pélagiennes, comme erronées, les assertions de terministes tels que Biel, Ockam, des théologiens dont parle Durand, d'Henri de Gand, puis d'une autre série de théologiens, Valencia pose l'opinion « commune » des théologiens orthodoxes : Thomas d'Aquin, Alexandre de Halès, Bonaventure, Duns Scot, Gilles de Rome, Grégoire de Rimini, Durand et Hervé, faisant écho à saint Augustin et au *De vocatione omnium gentium*. Il la formule en deux propositions, dont le contenu doctrinal est principalement dirigé contre Calvin. « D'abord, écrit le P. Le Bachelet, la thèse commune et indiscutable de l'absolue gratuité de la prédestination envisagée dans son ensemble. » *Prédestination et grâce efficace*, t. I, p. 14. *Si*, précisait Valencia, formulant la doctrine de l'art. 5 de saint Thomas, *prædestinatio referatur ad omnes ipsius effectus, nulla est ratio, seu causa ullo modo meritoria ipsius in prædestinato, neque propter quam, neque sine qua non, sed in solam gratuitam Dei voluntatem referri debet. Ibid.*, q. XXIII, punct. 4, col. 476. Puis, poursuit le P. Le Bachelet, une seconde thèse formulée en des termes si manifestement pesés qu'il est nécessaire de les rendre mot pour mot :

« Bien que ni la coopération du prédestiné, ni aucune autre de ses œuvres ne soit ni la raison, ni la condition, ni d'une façon quelconque la cause de la prédestination prise dans son ensemble, cependant Dieu ne prédestine pas ordinairement les adultes sans un rapport de sa divine prescience à la coopération persévérante du prédestiné, coopération due à l'exercice du libre arbitre soutenu par la grâce et constituant elle-même comme un effet et un moyen de prédestination, auquel se rattachent tous les autres effets de la prédestination. Si donc on ne doit pas dire que Dieu prédestine tels et tels *parce qu'il prévoit* de toute éternité qu'ils coopéreront à la grâce *(par faute d'impression, le texte du P. Le Bachelet porte : à la « gloire »)* et finalement persévéreront, comme si cette coopération était la raison, la condition ou la cause de la prédestination prise dans son ensemble, il n'en est pas moins vrai de dire que Dieu prédestine ordinairement tous les adultes et les seuls adultes *qu'il prévoit* de toute éternité devoir coopérer à la grâce et persévérer jusqu'au bout. » *Ibid.*, p. 14-15; *Commentaires, ibid.*, col. 482.

Cette seconde thèse, en effet très minutieusement formulée, Valencia déclare la poser contre Calvin et les sectaires. Elle atteindrait même tout un groupe de théologiens qui tiennent la première thèse. *Est tamen nostra prorsus ex mente divi Augustini et divi Thomæ. Commentaires, ibid.* Vu l'importance capitale de cette seconde thèse, Valencia insiste.

Il s'agit, précise-t-il en parlant de la prescience divine, d'un regard *qui sit præscientia cooperationis ut actu futuræ absolute;* partant, de cette science de vision *qua scilicet Deus novit cooperationem prædestinati, ut actu etiam absolute adhibebitur suo tempore a prædestinato. Ibid.*, col. 482-483. « Nous l'affirmons donc, poursuit Valencia, le décret éternel et efficace de Dieu, qui a pour objet le salut de l'homme et comprend la prédestination, ne précède pas logiquement en Dieu de toute manière la prescience de la coopération future du prédestiné, mais cette prescience aussi est comprise dans le décret. » *Ibid.*, col. 483. C'est la doctrine formelle de saint Augustin et de saint Thomas. Du premier qui, au c. X du *De prædestinatione sanctorum*, écrit : *prædestinatio est, quæ sine præscientia non potest esse : potest autem esse sine prædestinatione præscientia. Prædestinatione quippe Deus ea præscivit quæ fuerat ipse facturus;* du second qui, après avoir cité Augustin écrivant au c. XIV du *De dono perseverantiæ : est prædestinatio sanctorum... præscientia, et præparatio beneficiorum Dei, qua certissime liberantur quicumque liberantur*, conclut en ces termes : *prædestinatio certissime et infallibiliter consequitur suum effectum : nec tamen imponit necessitatem, ut effectus ejus ex necessitate proveniat.* I[a], q. XXIII, a 6. « Il est fort clair, remarque Valencia, qu'ici encore saint Thomas inclut dans la prédestination un regard relatif à la volonté coopératrice de l'homme. » *Ibid.*, col. 493.

Après avoir, sur témoignages scripturaires et patristiques, établi sa seconde thèse, G. de Valencia en résume ainsi la preuve rationnelle :

Tout ce que la prédestination vise au titre d'effet est ou la coopération du prédestiné ou du moins quelque chose qui, en un sens, y est conjoint et, solidairement, contribue de sa valeur à la béatitude. Ainsi, la vocation, la réponse qui y est faite, la justification, l'observation des préceptes et les mérites, les grâces pour triompher du mal et persévérer dans le bien, le don de persévérance enfin, qui sont visés par la prédestination en tant que conjoints et solidaires, ont rapport à la coopération et, ensemble, contribuent à la béatitude. Donc, de soi, la prédestination vise aussi la coopération du prédestiné et l'inclut. A ce raisonnement de bon sens, Valencia en joint un autre, par l'absurde. Si, en effet, le décret de prédestination n'impliquait et ne contenait aucune prescience de la coopération du prédestiné, ou bien ce dernier pourrait en ne coopérant pas le rendre inefficace, ou bien sa coopération ne serait pas indispensable à l'accomplissement du décret, ou bien le décret nécessiterait la coopération : trois suppositions à la fois exhaustives et absurdes. Exhaustives, puisqu'elles ne laissent pas de place à une quatrième. Absurdes aussi, car, un décret divin de prédestination sans absolue certitude quant au résultat, ce résultat obtenu sans coopération du prédestiné ou avec une soi-disant coopération qui s'obtiendrait sans usage effectif du libre arbitre sont pareillement fictions déraisonnables. *Ibid.*, col. 496-497.

Il résulte de cet ensemble doctrinal sur la prédestination que, sans y contribuer proprement par sa coopération libre, l'adulte humain peut *aliquid facere, quod si faciat, verum fuerit dicere, ipsum ab æterno fuisse prædestinatum.* Quant au comment du concours divin surnaturel ici indiqué, G. de Valencia le discutera dans le traité de la grâce. *Ibid.*, col. 514-515. Nous y viendrons plus loin en résumant sa théorie de la grâce efficace.

Contrairement à la prédestination, la *réprobation* est un acte par lequel Dieu, prévoyant leurs abus mortels, statue de ne pas empêcher l'impénitence finale de certains, de les exclure du ciel et de leur infliger une peine éternelle. Dieu veut ainsi, en ne leur octroyant pas la grâce qui les préserverait de cette impénitence, glorifier sa justice. Comme la prédestination ne va pas sans prescience de la coopération humaine à la grâce, ainsi la réprobation inclut

prescience du refus définitif de coopérer. Cette prescience donnée, l'impénitence est certaine tout en restant libre, et certaine la damnation. Sans elle, l'acte de réprobation impliquerait l'hérésie calviniste du salut impossible aux réprouvés, du Christ mort pour les seuls prédestinés *Ibid.*, col. 543.

Résumant toute sa doctrine, Valencia décompose et formule en ces termes l'acte divin éternel de prédestination et de réprobation :

« 1° Éternellement, Dieu a vu non seulement les natures de tous les hommes, mais aussi leurs péchés, qui relèvent de l'ordre naturel; 2° comme ils ne pouvaient eux-mêmes satisfaire pour l'offense faite à la majesté divine, il leur a, en prédestinant le Christ, préparé un rédempteur; 3° en prévision et en conséquence des mérites du Christ, il a voulu conférer à tous des secours suffisants, voire le plus souvent abondants, de grâce, secours leur permettant de se sauver par le Christ rédempteur, voulant ainsi de son côté (à savoir par volonté antécédente) le salut de tous; 4° ceux qu'il a vus devoir mourir en état de grâce, soit par coopération personnelle au secours divin soit par le baptême, il les a miséricordieusement prédestinés; mais les autres, ceux qui ont manqué à la grâce ou auxquels a manqué le baptême, il ne les a pas favorisés du bienfait de la prédestination mais, à raison des péchés actuels ou originel dans lesquels il a prévu qu'ils mourraient, il les a justement réprouvés. » *Ibid.*, col. 545-546.

Rappelant ensuite la conformité de cet ensemble doctrinal avec l'enseignement de saint Augustin et de saint Thomas, Valencia fait observer que, si Augustin omit souvent de recourir aux formules apaisantes que comporte sa théorie, c'est par suite du but poursuivi : établir, contre les pélagiens ou les semi-pélagiens, la nécessité de la grâce. *Ibid.*, col. 546-548.

Bien avant la publication du t. Ier des *Commentaires théologiques*, les thèses du théologien d'Ingolstadt étaient, sur ce problème capital de la prédestination et de la réprobation, suivies avec attention par la Compagnie. Dès 1583, il y eut une censure qui fut soumise elle-même à l'examen du P. Torrès. Le résultat en fut favorable à Valencia. En 1592, à propos de six propositions tirées de ses *Commentaires* et taxées de désaccord avec le *Ratio studiorum*, il écrivit au P. Aquaviva une lettre où, après avoir proclamé le caractère humainement augustinien du *Ratio*, il montrait aisément comment les propositions qu'on avait « relevées dans son livre » ne lui « étaient réellement pas contraires, puisqu'il soutenait que, par rapport à la prédestination, il n'y a de notre part ni cause, ni raison, ni condition proprement dite ». Le Bachelet, *Prédestination et grâce efficace*, t. I, p. 17 et, *ibid.*, *Documents*.

2° *Dieu un et trine.* — Valencia en vient au Dieu un et trine, mystère révélé et objet de foi ne relevant en un sens, c'est-à-dire quant aux certitudes, que du pur théologien. En ce sens privilégié, disons-nous, car, ainsi que saint Augustin l'a su faire dans les huit premiers livres du *De Trinitate*, il appartient toujours au théologien philosophe d'approfondir de son mieux, sans prétendre jamais aboutir à une démonstration apodictique du mystère, ses analogies ou harmonies naturelles.

Valencia commence par rappeler ici ses *Libri quinque de Trinitate* de 1586. Puis il divise son nouveau sujet en 17 questions. Disp. II, q. I, punct. 1, col. 574-575.

1. *La relation.* — Valencia voit, dans la relation prédicamentale, *quiddam actuans et inhærens in ipso subjecto*, une réalité tout originale. *Ibid.*, col. 742. Perfection imparfaite, dans sa réalisation créée, la relation comme telle est perfection pure car elle ne s'oppose à aucune perfection supérieure incompatible : *de quacumque relatione, ut in re ipsa est relatio, possum concipere perfectionem, quin immo perfectionem simpliciter, cum non obstet ulli majori perfectioni secum incompatibili. Ibid.*, col. 745. Du moins aucune preuve valable n'est-elle fournie d'imperfection qui serait inhérente à la relation en soi, aucun exemple apporté d'une perfection supérieure qui serait incompatible avec elle. Ainsi, rien n'est opposé d'efficace à l'infinie perfection des relations divines : leur opposition relative les faisant compatibles ne contredit pas l'infinité de Dieu. Paternité et filiation, spiration et procession : ces quatre relations réelles, dites d'origine, *idem sunt realiter quod essentia divina. Ibid.*, col. 748.

Comme les personnes mêmes qu'elles constituent, les relations divines opposées entre elles, paternité, filiation et procession, sont aussi, entre elles, réellement distinctes. A l'argument classique et apparemment difficile qu'on dirige contre la réalité de cette distinction, Valencia répond en montrant comment, de par sa nature même, l'Un divin transcende tout usage au niveau du créé du fameux *quæ sunt eadem uni tertio sunt eadem inter se.* « Plus aisément, écrit-il, et plus commodément » qu'ici Cajétan ou Capréolus, nous pouvons, en accord foncier avec tous les théologiens, répondre qu'en effet l'adage vaut du « tiers » qui n'est qu'un par nature mais non du « tiers » qui est par essence un et multiple. Alors, comme c'est le cas dans la Trinité divine, l'Un absolu se constituant par la trine opposition des relations personnelles réellement distinctes entre elles exclut par essence leur identité. S'ensuit-il que, sous sa forme transcendantale, le principe de non-contradiction n'est pas vrai de l'Être divin? Au contraire, puisque cet Être fonde, en dernière analyse, tout l'ordre intelligent et tout l'ordre intelligible. Dieu n'est pas, sous le même rapport, Père, Fils, Esprit. *Ibid.*, col. 748-752.

2. *Personnalité et personne.* — Une nature spirituelle concrète qui subsiste par soi et s'appartient au point de ne pouvoir être communiquée ou assumée d'aucune manière : voilà ce que l'on nomme personne. Dite aussi subsistence d'ordre spirituel, la personnalité est la perfection même d'où surgit la personne, son constitutif formel. *Ibid.*, q. III, punct. 1-2, col. 751-754. Avec saint Thomas mais à l'encontre de Cajétan, G. de Valencia enseigne que cette perfection est la plus haute de toutes : *quiddam perfectissimum in tota natura. Ibid.*, col. 755, et Ia, q. XXIX, a. 3. Or, c'est cette propriété de subsister par et tout en soi qui convient au maximum à Dieu Père, Fils, Esprit. Mais, oppose Cajétan, si la personnalité était une perfection, chacune des trois personnes aurait une perfection qui manquerait aux deux autres. A aucune, réplique Valencia, il ne manque aucune perfection : *nam habet illam in essentia. Ibid.*, punct. 3, col. 755.

3° *Dieu créateur.* — Passer de Dieu un et trine à Dieu créateur, c'est passer d'une générosité constitutive et nécessaire à une générosité librement productrice, de l'Être aux êtres. C'est immédiatement que, sans préjudice de l'action subséquente ou concomitante des créatures, Dieu produit tous les êtres autres que lui-même. Il les produit *se solo*, en voulant qu'existe aussi hors de sa pensée ce qu'il comprend d'une compréhension exhaustive. C'est là créer.

Que Dieu crée tout de la sorte est vérité de foi, ensemble, et de raison. Comme le croit saint Thomas et quoi qu'en pense Henri de Gand, Aristote a connu cette vérité fondamentale. *Ibid.*, disp. III, q. I, punct. 1, col. 932-938. Suarez, lui aussi, croyait trouver cette vérité chez Aristote. Sans doute était-ce alors chose assez communément admise dans l'École.

Dieu crée-t-il même la *matière première?* Il ne la crée pas à part, mais avec sa *forme substantielle*, en créant le composé. Qu'en conclure? Ceci : pure puissance par rapport à la forme qui la spécifie, la matière

participe néanmoins, pour sa part infime, de Dieu vérité infinie et bien plénier. Car elle contribue, avec la forme, à constituer l'être matériel. *Ibid.*, punct. 3, col. 944.

Suivant de près saint Thomas, Valencia ne précise tout à fait le mode de production des êtres qu'après avoir établi la causalité première de Dieu. Cette causalité est créatrice. Elle ne produit pas l'être substantiel en le tirant de l'original divin ou d'un fonds donné, mais à partir de rien : *nullo præsupposito, non ex aliquo.* Elle le produit, toutefois, sur le modèle divin et en faisant de Dieu sa fin dernière. Aussi bien, considérée dans son principe actif, la création est-elle Dieu même donnant l'être en pleines lumière et liberté de l'esprit; et, dans son résultat, elle est cette relation de foncière dépendance qui rattache la créature au Créateur. *Ibid.*, col. 950-953. L'action créatrice reflète Dieu tel qu'il est, un et trine : par manière de simple *vestige* ou par manière *d'image*, selon qu'elle donne un être sans raison ou un être raisonnable. Car Dieu crée selon qu'il est Père, Fils, Esprit. *Ibid.*, punct. 3, col. 954-957.

Que créer soit le propre de Dieu, ce qui précède l'implique. Produire par pur vouloir libre un être pensé de façon exhaustive comme imitation de l'essence divine, causer en cause absolument universelle cet effet universel au maximum qu'est le tout du causé, n'appartiennent qu'à Dieu. Ce sont là des raisons solides, que Valencia présente sans insister. Puis il se demande si Dieu ne pourrait pas se substituer pour créer, soit une créature surnaturellement agrandie, soit une créature naturellement destinée à cet agir. Avec saint Thomas, il répond par la négative, déniant toute possibilité de pouvoir créateur principal ou instrumental à n'importe quel être créé.

4° *Les créatures purement spirituelles.* — Au sujet des anges, créatures supérieures aux corps et aux esprits incarnés, Grégoire de Valencia s'interroge d'abord sur l'essence intime de l'ange. *Ibid.*, disp. IV, q. I, punct. 1-4, col. 1011-1033. Rien de caractéristique ici, sauf la position adoptée sur quelques points controversés dans l'École.

1. *Problème de l'individuation angélique.* — Le premier discuté se rapporte au problème de l'individuation angélique. Avec saint Thomas, des thomistes tiennent qu'une pluralité d'individus angéliques dans une même espèce est impossible. Ils tirent cette conception d'Aristote attribuant à la seule matière la propriété de multiplier individuellement les formes substantielles au sein d'une espèce. Les anges étant conçus comme des formes sans matière épuisent chacun son type idéal. Mais, déclare rondement Valencia, en dehors de l'école thomiste surtout, plus commune est la thèse qui tient pour possible la pluralité individuelle des anges dans une seule espèce. Une raison philosophique très forte l'appuie. Car il y a nécessairement place, en dehors et au-dessous de la perfection spécifique, pour une perfection complémentaire de niveau individuel. Nier cette affirmation, sans laisser pour autant d'accorder aux êtres matériels une valeur qualitative concrète serait, semble-t-il, se contredire. Dès lors, puisqu'on ne veut ni ne peut leur dénier cette valeur individuelle originale, comment se dispenser d'en chercher l'origine foncière dans un archétype complémentaire de la perfection spécifique et qui permette de la réaliser en plusieurs individus se ressemblant comme des frères? Telle est l'argumentation de Valencia. Volontiers, nous en soulignerions ici la valeur spéculative, la modernité et ce caractère de franc bon sens qui la caractérise. S'évertuer à faire de la seule matière le principe radical de l'individuation des êtres matériels n'est-ce pas attenter à la valeur qualitative de l'existentiel ou du concret? N'est-ce pas, même, se tromper peut-être sur la vraie pensée d'Aristote?

Quoi qu'il en soit, Valencia tient ferme pour l'opinion plus commune qui admet la pluralité des anges dans une seule espèce et l'attribue à un archétype complémentaire de l'archétype spécifique. Comme saint Bonaventure, il voit en cette opinion la sobriété du bon sens. Et aussi la catholicité théologique. « Car, écrit-il, de l'avis de tous les théologiens, le Verbe divin eût très certainement pu s'unir une nature angélique comme il s'est uni une nature humaine... Mais il est non moins certain, pour les théologiens, que le Verbe divin n'aurait pu assumer hypostatiquement, avec la nature humaine ou angélique, une personnalité humaine ou angélique créée. Contradictoire, en effet, serait la prétention de faire, de la personne du Verbe et d'une personnalité humaine ou angélique, une seule personne. Il est, au surplus, de l'essence de la personne de ne pouvoir être hypostatiquement assumée. Très certainement, donc, la personnalité angélique n'est pas quelque chose d'intrinsèque à l'espèce angélique mais une perfection *infra et extra specificam perfectionem angelicam. Ibid.*, q. I, punct. 3, col. 1023-1026.

2. *Vers un sens précis de la simplicité angélique.* — Un autre point controversé dans l'École est celui de la distinction à concevoir, chez l'ange, entre sa substance et ses accidents. Valencia admet, en fait, une distinction réelle : en quoi il est d'accord avec saint Thomas. Toutefois, comme Suarez, il la tient simplement pour plus probable et d'une probabilité de fait plutôt que métaphysique. *Non implicat contradictionem*, écrit-il, *creaturam aliquam esse tam perfectam, ut illius substantia sit immediatum principium operationis, ac proinde ut sit potentia. Ibid.*, q. V, punct. 3, col. 1070. Saint Thomas pose-t-il dans l'absolu sa thèse de la distinction réelle? Valencia ne le pense pas. Même si l'on accorde à ce maître que l'acte d'exister achève l'essence de l'ange, rien ne s'ensuit en ce qui regarde la distinction entre l'acte-faculté et sa substance. Il resterait, en effet, à démontrer qu'il s'agit d'achèvement physique. Or, tout ce qu'implique la contingence des créatures c'est qu'elles n'existent pas *a se*, qu'entre leur essence et leur existence, il y a au moins distinction métaphysique. *Ibid.*, col. 1070-1071. Passant des facultés aux actes, Valencia, ici encore, n'admet qu'en théologien la thèse thomiste d'une distinction réelle entre eux et la substance concrète. Car les preuves philosophiques alléguées, si elles requièrent nettement composition métaphysique et, par suite, infériorité d'ordre relativement à la simplicité de Dieu, ne paraissent pas exiger ou révéler une composition physique. Le problème controversé ici sera d'ailleurs repris et poussé à propos de l'âme humaine. *Ibid.*, col. 1073-1075.

3. *Points controversés sur la connaissance angélique.* — Avec Denys et saint Thomas, G. de Valencia enseigne que l'ange ne connaît pas toutes choses dans et par sa propre substance, ayant besoin, comme nous, de déterminants intelligibles, il admet donc la théorie thomiste des espèces innées.

Quant aux réalités immatérielles, Valencia distingue, pour l'ange : soi, autrui, Dieu. Intelligible en acte par soi, enseigne saint Thomas, l'ange n'a besoin pour se connaître d'aucun déterminant étranger. A ce compte, oppose Duns Scot, notre âme se connaîtrait aussi elle-même sans l'aide d'aucun déterminant étranger. Or, il n'en est rien. Qu'en pense notre théologien-philosophe? L'on peut, écrit-il, estimer avec saint Augustin que notre âme, qui connaît le corporel par la médiation des sens, se connaît vraiment par elle-même et connaît par elle-même tout le spirituel. Comment pourrait-elle, sans cette capacité d'*auto-*

intellection, se connaître par elle-même une fois séparée du corps? Mais Valencia procède en théologien conciliant : à cause, conclut-il, de la solidarité de nos diverses facultés de connaître ici-bas, cette capacité native peut bien ne pas s'exercer encore. Elle existe, toutefois, et, en passant à son état de vie séparée, notre âme ne passera pas à un mode *radicalement* nouveau de connaître. *Ibid.*, q. VII, punct. 1, col. 1084-1091. Combien suggestif est ce point de vue, chacun peut d'emblée le sentir. Mais le commentateur le poussera davantage, à propos de l'âme humaine. Rien de très caractéristique à noter pour ce qui touche à la connaissance, par l'ange, des autres réalités spirituelles et de Dieu.

Au sujet des êtres matériels, il est intéressant de constater que Valencia se montre cohérent en accordant aux anges d'atteindre naturellement, avec leur type spécifique, ces archétypes complémentaires d'où résulte leur pluralité individuelle au sein d'une même espèce. En passant seulement et par anticipation, il déclare incertaine la thèse inspirée d'Aristote d'après laquelle notre intelligence, sur terre, n'aurait aucune intellection directe des singuliers matériels comme tels. *Ibid.*, q. VIII, punct. 1-2, col. 1096-1099.

4. *Trois suggestions originales.* — Au sujet de la destinée des anges, rien de nouveau par rapport à ce qui a été développé dans la théodicée. Valencia leur applique cette doctrine de plein bon sens philosophique et de saine tradition. *Ibid.*, q. XIII, punct. 2, col. 1152-1153.

a) A propos de la peccabilité angélique. — Comme saint Thomas, Valencia dit les anges peccables. Mais il estime, contrairement à ce maître, que Dieu pourrait créer des anges impeccables : soit dans un état de nature pure, soit dans un état de nature surnaturellement agrandie. Jamais, chez eux, ne pourrait alors se produire d'infraction aux préceptes divins naturels ou surnaturels. Leur liberté de choix consisterait à marcher au but en préférant tel bien à tel autre. Évocation, nullement réfractaire à la pensée, d'un univers spirituel incomparablement supérieur au nôtre, et suggestion dont il y a lieu de tenir compte pour éviter de formuler, même au sujet des hommes, une solution trop facile du problème du mal. Cf. *Dictionnaire pratique des connaissances religieuses*, art. *Mal*, t. IV, col. 658.

b) D'où vient l'obstination au mal? — La peine des anges réprouvés est sans fin, comme leur obstination au mal. Mais d'où vient cette obstination définitive? Du caractère immuable de leur choix, dit saint Thomas. Ce choix, oppose saint Bonaventure, n'a rien en soi d'immuable, procédant d'une volonté créée et portant sur un bien qui, ne la comblant pas, lui laisse naturellement son libre arbitre. Seulement, vu l'odieuse malice de son péché, Dieu lui refuse à jamais cette grâce efficace qui la sauverait. *Ibid.*, q. XV, punct. 1-2, col. 1180-1186. Tout en reconnaissant que le propos de l'ange est normalement beaucoup plus ferme que ne l'est celui de l'homme, Valencia juge plus vraisemblable l'opinion de saint Bonaventure. *Ibid.*, col. 1184-1186. Il a coutume, en face des systèmes trop abstraits, de garder, lucide et saine, l'intégrité de son jugement critique.

c) Subsiste-t-il quelque bien moral dans l'agir des réprouvés? — On trouve, chez saint Thomas lui-même et chez Cajétan, une vue de l'esprit qui peut se formuler ainsi : immuable de soi, le mauvais vouloir des anges réprouvés ne laisse subsister chez eux la possibilité d'aucun agir délibéré qui ne soit mauvais, d'aucun agir naturel dont la bonté intrinsèque ne soit dirigée au mal. *Sum. theol.*, Iª, q. LXIV, a. 2 ad 5um. « Car, écrit Valencia, résumant cette argumentation, tout ce que veulent les démons et autres damnés, ils le veulent en vue de cette ultime fin dernière mauvaise à laquelle ils adhérèrent par leur péché, se détournant de Dieu... Comme la volonté de quiconque se trouve encore dans l'état d'épreuve ne peut rien vouloir que sous l'angle du bien, ainsi la volonté de celui qui est dans son état définitif ne peut rien vouloir qu'en vue de sa fin dernière. » *Ibid.*, col. 1186. C'est aussi le sentiment de Luther. Duns Scot et Durand, au contraire, estiment que les démons et les autres damnés peuvent *natura sua quidem exercere aliquem actum bonum moraliter.* Valencia tient pour plus probable cette opinion-ci. Les damnés, en effet, peuvent regretter l'acte qui causa leur peine éternelle : *at istiusmodi actus est bonus moraliter, et oppositum est errori Lutheri. Ibid.* Invitant son lecteur à comparer, avec la psychologie du pécheur d'ici-bas, celle du pécheur damné, notre théologien s'exprime ainsi : « Les pécheurs peuvent, durant leur vie d'épreuve, faire certaines œuvres moralement bonnes et, quoi qu'en ait pensé Luther hérétique, ne pas pécher en tout ce qu'ils opèrent sans la grâce... Or, l'état de damnation n'entraîne pour le damné rien de ce que n'entraîne pas l'état du pécheur non damné. » *Ibid.*, col. 1187.

5° *De l'âme humaine.* — Il n'importe pas au seul philosophe mais encore au théologien de traiter de l'âme. « Premièrement, étant après l'ange la plus excellente des créatures, notre âme révèle avec un relief exceptionnel la supériorité de Dieu et sa perfection. En second lieu, pour dûment comprendre que Dieu est l'ultime but de l'homme et son souverain bien,... il faut connaître la nature, les facultés et les actes de l'âme. C'est en effet par son agir que nous devons nous acheminer à ce but, comme on l'expliquera au t. II. Voilà pourquoi les Pères ont parlé de l'âme. » *Ibid.*, disp. VI, préambule, col. 1265-1266.

1. *Constitution intime et immortalité.* — *a) Constitution intime.* — L'essence de l'âme humaine est, en chacun de nous, un principe substantiel, simple, spirituel et personnellement immortel. Sur ces bases rationnelles de la foi, Valencia commente saint Thomas en étoffant théologiquement ses thèses. Comme ce maître, il rejette l'hylémorphisme spirituel, tenant pour solide la preuve alléguée que voici : essentiellement réceptive, la matière ne saurait être principe même partiel de la vie. Mais saint Thomas écarte de notre âme la composition de matière et de forme pour cette autre raison : cette composition, pense-t-il, bornerait sa connaissance au singulier et en ferait comme une sensation. Elle pourrait aussi, oppose Valencia, s'élever à l'universel. Car, dit saint Thomas lui-même, la matière individuante contribue à la constitution de l'espèce. *Ibid.*, q. I, punct. 2, col. 1278.

b) Immortalité. — Aucun problème rationnel sous-jacent à la théologie n'a été aussi magistralement étudié que celui de notre immortalité spirituelle. Valencia s'y montre aussi fort qu'il s'est montré faible sur la démonstration de l'existence de Dieu. Sept preuves philosophiques sont développées, qui se prennent de l'âme elle-même et de Dieu. De l'âme : de son excellence, de son appétit, de ses actes, de son mode d'agir et de ses devoirs moraux; de Dieu : de sa bonté et de sa justice. *Ibid.*, punct. 3, col. 1295. C'est en développant ces preuves que Valencia fonde son spiritualisme philosophique.

Interprétant la portée universelle du penser et du vouloir, il conclut que notre âme est accordée à tout le réel. Rien, dès lors, ne saurait lui être contraire, l'user peu à peu, la corrompre. Elle est ainsi naturellement constituée pour vivre toujours. Dieu, qui eût pu ne pas vouloir la créer, contredirait son libre dessein créateur en la laissant retomber au néant. Dieu, vers qui elle se porte par son pouvoir naturel de

penser et d'aimer! Sans doute notre âme incarnée rencontre-t-elle ici-bas des obstacles : ces obstacles n'atteignent pas son être intime et, bien exploités, l'aident au contraire à se mieux tremper. *Ibid.*, col. 1295-1297.

De son affinité native avec tout le réel résulte, pour notre âme, cet indestructible appétit de parvenir enfin à connaître et à aimer si bien toutes choses qu'elle y trouve son entière satisfaction, son bonheur. Appétit stimulant, impérieux, conscient, constant, qui serait inintelligible, donc inexistant, s'il ne pouvait être enfin satisfait. Or, ce plénier vouloir-vivre, ce désir naturel-élicite de bonheur ne pourrait jamais être satisfait si, de par notre âme à tout le moins, nous n'étions personnellement immortels. *Ibid.*, col. 1297-1300.

Passant, en troisième lieu, à l'agir propre de notre âme, Valencia constate qu'il vise, cherche ou atteint, en toute réalité particulière, son essence intime, sa place ou son rôle au sein des êtres, sa destination ou, pour ainsi parler, sa vocation : bref, son absolue valeur d'être. Visée qui nous prend, recherche qui nous absorbe, aboutissement partiel qui nous réjouit le cœur et y déploie l'amour. A cet absolu même de notre agir ne contribue aucunement la sensibilité organique. Elle peut donc s'user sans que, pour autant, s'use en rien l'intimité ontologique de cet agir, partant de son principe radical qui est l'âme. Suivi dans son dynamisme objectif, il la révèle incorruptible en soi. Étroite, il est vrai, est sur terre la liaison extrinsèque de notre agir pensant et voulant avec le sensible et le corps. Mais, note Valencia, « ce n'est pas l'âme qui emprunte au corps de quoi subsister, c'est elle qui lui fournit le nécessaire ». Il entre en décadence pour autant que diminue son don vital et, s'il cesse, c'est lui qui meurt. Combien vraie aussi et réconfortante cette observation : *debilitato corpore contingit operationes intellectuales esse perfectiores; id quod indicio est, eas minime dependere a corpore... Unde Job*, XII : *In antiquis est sapientia et in multo tempore prudentia! Ibid.*, col. 1300-1303.

Considérant ensuite, au sommet de notre agir spirituel, cette liberté d'arbitre ou de choix personnel qui le fait dominer l'universel déterminisme des activités irraisonnables et se porter vers notre fin dernière, G. de Valencia en déduit la transcendance de l'âme. Car rien de ce qui est corruptible et se corrompt peu à peu n'est marqué de ce cachet personnel. Signe révélateur d'une vie assez spontanée pour survivre à la dissolution du corps, parce que puisée à un principe naturellement immortel. Du libre agir découle, chez tout adulte complet, le sens du devoir moral, toujours austère et parfois exigeant jusqu'à commander l'héroïsme. Or, le devoir sera mieux rempli s'il est appuyé à l'espoir efficace d'une immortelle sanction de bonheur à mériter, ou à la crainte d'une immortelle sanction de malheur à éviter. Dépourvu de cet adéquat stimulant l'homme libre se trouverait, par rapport à sa destinée, seul insuffisamment armé. Les êtres inférieurs, en effet, sont efficacement conduits à leur but par la force du déterminisme. *Ibid.*, col. 1303.

Afin de parachever son exposé doctrinal, G. de Valencia recourt à Dieu : à sa bonté et à sa justice. A sa bonté qui n'a pas créé, naturellement immortelles, nos âmes pour un jour les livrer au néant. A sa justice qui doit récompenser chacun selon ses œuvres. Puisque, dans la vie présente, manque cette justice adéquate, la vie future y doit pourvoir. *Ibid.*, col. 1304-1307.

2. *Simplicité et connaissance.* — *a) Simplicité.* — Comment distinguer, entre elles et l'âme, nos facultés? Problème fertile en opinions. Pas de distinction réelle, d'après Scot et maint nominaliste. Pour saint Thomas et Denys, la distinction est réelle. Constatant le manque de preuve apodictique, Valencia opterait volontiers pour une distinction d'aspects divers dans un seul et même principe de vie. Constitués par les facultés et leurs actes, ces aspects consisteraient en un déploiement multiforme de l'âme elle-même. C'est cette théorie qui paraît le mieux rendre le sens des textes augustiniens, notamment *De Trinitate*, l. X, c. XI. Tout bien pesé, néanmoins, Valencia se rallie à l'opinion de saint Thomas. Comme ce maître il admet, sous les vocables « intellect agent » et « intellect passif », une réelle dualité de fonctions : celui-là imprimant activement le déterminant intelligible, celui-ci en recevant l'empreinte et l'exprimant. Avec saint Thomas et comme Suarez, Valencia accorde à l'intelligence le primat sur la volonté : ici encore, rien que des vues de l'esprit, pas de certitude.

b) Connaissance. — Formé par abstraction spontanée des éléments matériels et individuants du donné sensitif et dégagement des caractères intelligibles, le concept ouvre notre intelligence et lui fournit son principal objet direct. Mais, du même coup, celle-ci se crée une idée concrète des objets conçus abstraitement. Ni leur matérialité ni leur singularité ne s'y opposent. Puisqu'il a sa mesure d'être, le singulier matériel a sa valeur intelligible. *Nihil enim impedit quominus eadem species utroque modo naturam repræsentet, nempe ut abstractam a conditionibus individuantibus, et ut individuam ac singularem. Ibid.*, q. VII, punct. 1, col. 1378. Grâce à cette intellection abstraite et concrète tout ensemble des êtres matériels, l'on peut expliquer ces jugements intellectuels par lesquels nous attribuons des « universaux » à des sujets concrets. En admettant une intellection directe de ces sujets, G. de Valencia se montrait bon psychologue.

Montant de notre connaissance intellectuelle des corps à celle de notre âme, Valencia se montre frappé, dès l'abord, par la masse des textes inspirés d'Aristote, où saint Thomas paraît méconnaître toute connaissance propre de l'âme par l'âme, du moins dans son état d'union avec le corps. Il ignore ces autres textes thomistes, inspirés de saint Augustin, où il aurait pu appuyer sa propre doctrine. Cf. *Archives de philosophie*, t. VI, cahier 2, p. 51-114. C'est en croyant se séparer de saint Thomas qu'il écrit les lignes fermes que voici : *Sed videtur probabile quod etiam in hujus vitæ statu, anima ipsa, et potentiæ, et habitus, et actus ipsius intelligantur per suam entitatem sine alia specie. Commentaires*, disp. VI, q. VII, punct. 2, col. 1380. Dans l'acte même d'abstraction intellectuelle et dans tous ceux qui s'ensuivent, notre âme, naturellement accordée à connaître tout ce qui se présente à elle intelligiblement, se saisit comme sujet connaissant le réel extérieur. En cette perception expérimentale de soi elle trouve de quoi former et fonder une métaphysique de l'esprit humain, de l'esprit en soi, partant, de l'être comme valeur pure et de l'Esprit divin. Après avoir reproduit le texte suivant d'Augustin : *Mens ergo ipsa sicut corporearum rerum notitias per sensus corporis colligit, sic incorporearum per semetipsam; ergo et semetipsam per seipsam novit.*, *De Trin.*, l. IX, c. III, Valencia poursuit : *Manifeste enim Augustinus vult, ideo quoque animam se per seipsam cognoscere, quia non ex sensibilibus colligit speciem et notitiam sui; ut patet ex antithesi, quam D. Augustinus ibi instituit inter modum, quo anima cognoscit res corporeas, et incorporeas. Ibid.*, col. 1380.

Pourquoi l'âme se connaît-elle sans autre déterminant que soi? Voici : *anima est unita cum intellectu ut naturale subjectum, et quasi origo ejus; qui modus unionis... est... major quam modus quo objectum*

unitur intellectui per sui speciem intentionatam. Item potentiæ, habitus, et actus, per hoc etiam sufficienter cum intellectu uniuntur, quo insunt in eadem essentia animæ. Ibid., col. 1380-1381.

II. TRAITS DOCTRINAUX CARACTÉRISTIQUES DANS LES T. II, III ET IV. — Vers la fin du t. I des *Commentaires théologiques*, Valencia consacre quelques lignes à l'état de « nature pure » : Il n'a jamais existé à part et n'existera jamais, l'homme ayant été établi dans des conditions de justice originelle qui comprennent à tout le moins les privilèges « préternaturels ». Avec saint Thomas, d'ailleurs, et contrairement à saint Bonaventure, Valencia estime que l'état de rectitude originelle incluait le don surnaturel de la grâce. *Ibid.*, disp. VII, q. II, punct. 2, col. 1422-1425. L'homme eût pu être créé *in puris naturalibus*. On peut même, par voie d'abstraction indispensable, considérer cet état *quatenus ordine quodam rationis prior est natura, quam supernaturalia dona gratuita. Ibid.*, col. 1422. Sans insister, Valencia énumère ensuite les cinq états effectifs : de nature intègre, dégradée, rachetée, béatifiée incomplètement avant la résurrection du propre corps, béatifiée entièrement après.

1° *De la béatitude.* — Au seuil du t. II, G. de Valencia rencontre le problème des rapports entre raison et foi, en traitant de l'acquisition de la béatitude. Disp. I, q. V, punct. 1-6, col. 117-144. Cf. S. Thomas Ia-IIæ, q. V, a. 1-8. Après avoir distingué la béatitude comme perfection et bonheur pléniers en général de la béatitude réalisée par vision et fruition de Dieu, Valencia constate que celle-là est désirée de tous et celle-ci par ceux qui savent que la perfection et le bonheur en général s'y trouvent accomplis. La béatitude prise en ces deux sens, tous les hommes la désirent d'un désir naturel, absolu ou conditionnel. Par rapport à la béatitude à réaliser par vision et fruition de Dieu, notre désir est nécessaire quant au jugement de valeur, *quoad specificationem* ou *appretiative*, mais il peut se laisser combattre et vaincre en fait par un appétit coupable. Car, si le désir naturel absolu de la béatitude en général s'avère de tout point souverain, le désir-vœu de la béatitude en Dieu, s'il s'actue lui aussi souverainement quant au jugement appréciatif, *quoad specificationem* ou *appretiative*, ne s'actue pas toujours de même *intensive. Ibid.*, punct. 1, col. 119-125.

Ces précisions acquises, Valencia approfondit le problème, en ce qui concerne la béatitude par vision et fruition de Dieu. De par son âme l'homme y est naturellement accordé et elle lui est désirable. Il est donc nécessaire qu'elle puisse être réalisée mais pas, pour autant, qu'elle doive l'être. *Ibid.*, punct. 2, col. 125-126. C'est d'un désir tout docile au bon vouloir de Dieu que, naturellement, nous la désirons. L'homme ne peut s'y hausser lui-même ni l'exiger, mais il a besoin d'y être élevé par don de grâce. *Ibid.*, punct. 5, col. 141. Besoin absolu ou seulement relatif? Le caractère absolu du besoin serait contraire, pour Valencia comme pour saint Thomas, au dogme philosophique et théologique de la gratuité foncière du surnaturel. Contraire même, pour Valencia, à ses brèves et nettes affirmations sur l'état humain, irréel en fait, possible en droit de « nature pure ». Mais, pas plus que saint Thomas, notre commentateur ne vise à construire un ensemble philosophique répondant à cette possibilité de droit. Comme lui, il se contente, au fur et à mesure de ses commentaires théologiques, d'en façonner les matériaux.

2° *Grâce efficace et liberté humaine.* — Si l'habitus de grâce est indispensable à l'homme pour obtenir la béatitude de gloire, c'est par le moyen de la grâce actuelle efficace que l'adulte humain parvient à la grâce habituelle, y persévère jusqu'au bout de l'épreuve et meurt en cet état. Sans enseigner que la grâce de Dieu actuelle devient efficace par le seul bon usage du libre arbitre humain, Valencia requiert ce bon usage effectif. Ce n'est ni par soi seule ni par ce bon usage seul, mais, tout ensemble, par soi et par ce bon usage, par soi principalement et par ce bon usage secondairement, que la grâce est *efficace*, qu'elle se distingue de la grâce dite *suffisante*. Capital en soi ce problème l'est aussi pour qui vise à caractériser à la fois la doctrine et la méthode du théologien d'Ingolstadt.

Le but ultime de l'itinéraire est la gloire, épanouissement béatifiant de la grâce habituelle; le but prochain c'est la *conversion* qu'il s'agit ici d'obtenir.

1. *Grâce efficace.* — Il faut, pour mieux saisir le pourquoi secret et le progrès subtil de chacune des sept étapes de notre théologien, sentir son dessein dominant qui est, sans diminuer en rien l'apport personnel libre de l'homme obéissant, de souligner dans la grâce efficace la souveraine primauté de Dieu. Il est indispensable, tant elles sont nuancées, de traduire les sept propositions-résumés de Valencia.

a) « Que l'homme se convertisse et réponde à l'appel excitateur de Dieu, il ne faut pas l'attribuer à son seul libre arbitre mais surtout à la grâce efficace elle-même, qui lui vaut de se convertir. Ainsi, à la question pourquoi un tel se convertit répondons très correctement : et parce qu'il a eu la grâce efficace de librement se convertir et parce qu'il a choisi, avec le secours de la grâce, de se convertir. » *Ibid.*, disp. VIII, q. III, punct. 4, col. 1190-1191.

b) « Cette grâce efficace, qui vaut à l'homme de se convertir, est telle qu'il n'arrive ni ne peut arriver jamais que, posée tout entière, l'homme ne se convertisse pas, et donc, elle supposée, nécessairement et infailliblement, l'homme se convertit : c'est en toute liberté, néanmoins, qu'il se convertit. » *Ibid.*, col. 1192. Par le mot *tota*, G. de Valencia signifie ici que *ultra vocationem*, la grâce efficace *continet aliquid, per quod etiam actu efficit una cum libero arbitrio conversionem. Ibid.*, col. 1193.

c) « Prise ainsi dans sa plénitude qui amène la conversion, la grâce est nécessaire à tous les adultes pour qu'ils se convertissent librement : il n'arrive donc jamais que, sans elle, l'homme opte pour la conversion. » *Ibid.*, col. 1194.

d) « Cette grâce efficace sans laquelle aucun appelé ou sollicité ne peut librement se convertir et avec laquelle, certainement et infailliblement, l'homme se convertit, consiste en un don que, déjà prévenu par la grâce de vocation et la grâce excitatrice, l'homme puisse obtenir, avec le secours de Dieu, par un pieux usage de son libre arbitre : c'est donc sa faute s'il vient à lui manquer. » *Ibid.*, col. 1195.

e) « Ce don de la grâce efficace est, dans un genre de causalité, antérieur par nature à la libre conversion, et, dans un autre, postérieur. » *Ibid.*, col. 1210. Antérieur, dans l'ordre de l'efficience, « car il consiste en une infusion d'habitus de grâce et de vertus par lesquels l'âme fortifiée produit les actes de conversion, Dieu concourant avec elle à leur production ». Mais, tout en étant postérieure dans l'ordre de l'efficience, « la conversion est antérieure au don de la grâce efficace de par sa causalité matérielle ou dispositive. Cette conversion, dès lors, est le pieux usage même du libre arbitre par lequel est acquise cette grâce efficace ». *Ibid.* Si l'on entend au sens large la formule « grâce efficace », y comprenant « tous les dons qui aident à la conversion et y concourent », une certaine différence réelle existe entre la grâce efficace et la grâce de justification. Mais, si nous parlons de la grâce efficace comme du don ultime qui, outre la

vocation et l'impulsion excitatrice, est requis pour la conversion et l'opère, alors elle ne diffère, selon notre théorie, que par une différence de raison de la grâce justificatrice : elle la précède, dans notre manière de concevoir. *Nam illa infusio habitus gratiæ, diversa ratione, est re ipsa et gratia efficax, et justificatio. Ibid.*, col. 1212-1213.

f) « Bien qu'il ne puisse arriver que, de deux sujets ayant chacun la grâce efficace déjà définie, l'un se convertisse, l'autre pas; cependant, il peut advenir et peut-être advient-il parfois que, de deux ayant chacun, en tout pareille, une autre grâce antérieure à la grâce efficace (grâce d'appel ou grâce excitatrice) et qui se donne habituellement, l'un, par grâce en ce cas efficace ou efficacement adjuvante, se convertisse, l'autre pas. » *Ibid.*, col. 1213-1214. Même en sa seconde partie, seule nouvelle et insuffisamment explicite, ce texte a été reproduit tel quel dans l'édition Cardon de 1619. Mais, dans cette édition faite d'après celle que revit Valencia peu de temps avant sa mort en 1603, dix lignes suivent la preuve, l'éclairant à souhait. Égale en tout, de par sa réalité intrinsèque, à celle de celui qui ne se convertit pas, la grâce de celui qui se convertit l'emporte sur elle comme don divin. Car Dieu sait *ab æterno* le résultat. Ainsi se commentait lui-même, onze ans après publication du t. II des *Commentaires*, un Valencia mûri par son labeur aux congrégations *De auxiliis*. Il ne faisait d'ailleurs que s'expliciter, n'ayant voulu signifier dans son texte que l'être intrinsèque des deux grâces envisagées. Édition Cardon de 1619, t. II, col. 934.

g) « Prise au sens adéquat, comme formée de la grâce de vocation et de la grâce excitatrice ainsi que du secours qui assure la conversion, de par les habitus de grâce et des vertus, la grâce efficace est ou celle des prédestinés ou, parfois, celle des réprouvés qui ne possèdent pas ce rapport à l'obtention certaine de la béatitude mais est cependant donnée aux réprouvés, lors de leur justification : la première résulte de la prédestination, la seconde non. » *Commentaires* de 1591, *ibid.*, col. 1219.

2. *Coopération humaine.* — Aidé de la grâce prévenante, l'homme peut se déterminer, sans détermination surajoutée, à se convertir. Sa détermination n'est ni la conversion, ni un intermédiaire, ni une simple non-résistance, mais la perfection même du libre arbitre choisissant d'acquiescer. Par elle il imite la spontanéité divine et oriente à l'acte de conversion la grâce reçue. La conversion s'ensuit, simultanément causée par la grâce et la détermination active. Sur le plan naturel, le concours divin universel joue un rôle pareil à celui de la grâce prévenante dans l'ordre surnaturel. C'est l'homme libre qui, en se déterminant, spécifie le concours.

Bien entendu, surnaturelle ou naturelle notre détermination active dépend de la causalité divine : elle est contingente, seconde, point initiative absolue. C'est pour exclure toute détermination surajoutée que Valencia, comme Molina, tient pour simultané à notre agir l'agir de Dieu. Cf. *Gregorianum*, 1942, *Libre arbitre et concours selon Molina.* Ce n'est certes pas pour soustraire à l'influx divin notre détermination libre : imiter Dieu n'est pas l'égaler. *Commentaires*, dist. VIII, q. V, punct. 4, *ibid.*, col. 1332-1333.

3. *Adhésion de raison et adhésion de foi.* — Très caractéristique encore de la manière de Valencia est la position qu'il adopte relativement au problème controversé dans l'École et que saint Thomas formule ainsi : *Utrum ea quæ sunt fidei possint esse scita?* IIa-IIæ, q. I, a. 5.

Dûment précisé, le problème porte sur des vérités conclues, celles par exemple qui servent d'appui rationnel à la foi, ou des vérités primordiales dont l'évidence de soi immédiate laisse subsister dans l'esprit convaincu de graves questions ultérieures : la réalité de notre libre arbitre, du devoir moral absolu, du *bonum faciendum, malum vitandum.* La formule adoptée par S. Harent, pour dégager « le point capital de la discussion », nous paraît bien répondre au commentaire de Valencia. « Un philosophe, écrit-il, qui vient de se démontrer une vérité de théodicée, par ailleurs révélée, ou qui en a du moins la science habituelle, peut-il faire un acte de foi divine sur cette vérité? » Ici, art. FOI, t. VI, col. 454.

Parmi les tenants de l'opinion négative, Valencia citait déjà, avec saint Thomas d'Aquin, Capréolus, Cajétan et d'autres thomistes, Duns Scot et Richard. *Commentaires*, t. III, disp. I, q. I, punct. 4, col. 75. Ils allèguent volontiers l'*Est... fides... argumentum non apparentium*, et ce témoignage de saint Augustin écrivant, à son sujet : *nescio utrum credere dicendus est quisque quod videt*, tract. LXXIX, *in Joan.*, I, *P. L.*, t. XXXV, col. 1837. D'ailleurs, croire est méritoire; or, quel mérite à croire ce que l'on sait? Croire, c'est librement adhérer; or, comment adhérer ainsi à ce dont on a l'évidence intellectuelle? Croire, c'est adhérer sans l'évidence du savoir; mais comment adhérer de la sorte, si l'on sait ce qui est à croire?

Conscient d'avoir plutôt étoffé les arguments adverses, Valencia en vient à ceux qui affirment, *idem secundum idem posse credi et simul cognosci evidenter.* Ce sont des théologiens de premier ordre : Alex. de Halès, Albert le Grand, Guillaume d'Auxerre, saint Bonaventure, Durand, Gabriel. « Et, conclut-il, cette opinion me paraît plus probable parce que plus conforme aux saintes Lettres, aux Pères et à la raison. » Aux saintes Lettres, notamment à l'Apôtre affirmant du vrai Dieu accessible à la raison naturelle : « celui qui s'approche de Dieu doit croire qu'il existe et qu'il est le rémunérateur de ceux qui le cherchent », Heb., X, 6; « c'est par la foi que nous attribuons à la parole de Dieu d'avoir ordonné les siècles », *ibid.*, XI, 3; « puisant sa force dans la foi, Abraham rendit gloire à Dieu, pleinement convaincu qu'il saurait accomplir les promesses faites », Rom., IV, 20-21. Abraham est loué de croire ce qu'il sait ou peut savoir. Dira-t-on, pour le reste, que doivent croire en Dieu rémunérateur ceux-là seuls qui n'ont pas encore réfléchi? Passant de l'Écriture aux Symboles des Apôtres et de Nicée, Valencia constate que chacun doit croire à chaque article du *Credo* catholique. Or, ce qui concerne l'existence du vrai Dieu, unique, tout-puissant, créateur, provident, à qui est dû un véritable culte d'adoration, relève en soi de la raison philosophique. En fait plusieurs philosophes connurent ou connaissent ces vérités : faut-il donc dire que cette connaissance les dispensa ou même les priva d'y croire en chrétiens? Les Pères ignorent pareille dispense, pareille privation, notamment saint Cyrille de Jérusalem, saint Jean Chrysostome, saint Augustin, Rufin. Sans excepter qui que ce soit, ils soulignent l'universel devoir de croire au Symbole des Apôtres.

La raison, d'ailleurs, est là pour nous persuader que, bien loin de s'opposer en rien au besoin justifié de croire à telle ou telle vérité naturelle, nos évidences intrinsèques si pauvres et si peu pénétrantes à son endroit vont plutôt à aiguiser ce besoin, à le rendre plus impérieux. Entre l'adhésion d'évidence et l'adhésion de foi, il y a harmonie et entr'aide. A cette raison foncière, Valencia en joint une autre. Si l'adhésion rationnelle à une vérité de raison, par exemple à l'existence d'un seul Dieu personnel, excluait la possibilité d'une adhésion de foi en ce Dieu, ce n'est pas profit spirituel mais grave dommage qu'il y aurait à s'appliquer au problème philosophique de Dieu. En éliminant l'acte d'adhésion croyante, plus

profondément certain et plus parfait, l'acte d'adhésion naturelle appauvrirait singulièrement l'imprudent qui s'y risquerait. *Ibid.*, col. 79. Valencia montre ensuite comment, plus ou moins richement illuminatrice en son domaine, l'évidence de raison laisse intacte l'obscurité propre au motif formel de la foi, partant la liberté de l'acte et son mérite. Même si cette évidence, au lieu d'émaner d'une démonstration, provient d'une expérience certaine? Oui, répond Valencia plus intégral ici que saint Bonaventure. Ce dernier estime, en effet, qu'une adhésion expérimentale fondée sur une évidence sensible exclut l'adhésion de foi simultanée relativement au même objet. Mais pourquoi donc, réplique Valencia, puisque nous pouvons, par un seul et même acte concret de l'esprit, embrasser le motif naturel d'évidence expérimentale et le motif surnaturel de la foi? Nous le pouvons aussi, ajoute-t-il, par deux actes différents simultanés. *Ibid.*, col. 79-80.

4° *Union hypostatique et sacrifice de la messe devant la raison.* — Passant du t. III des *Commentaires* au t. IV, nous allons esquisser encore deux traits caractéristiques du corpus doctrinal de Valencia : ses théories de l'union hypostatique et du sacrifice de la messe. L'un et l'autre se rapportent au Christ rédempteur.

1. *Théorie de l'union hypostatique.* — Employé pour signifier un essai d'explication du mystère strict qu'est l'union hypostatique, le mot théorie ne peut avoir ici qu'un sens très analogique. Il ne s'agit pas, au surplus, d'envisager tous les points de vue qu'envisage notre théologien. Seul nous retiendra, pour ce qu'il comporte ou implique de philosophie, le problème de la possibilité.

Le mystère de l'union personnelle du Fils de Dieu avec la nature humaine du Christ étant *ad extra*, la possibilité même certaine n'en entraînerait pas l'existence. Mais est-elle seulement possible? Disp. I, q. I, punct. 2, col. 10-11. Ni homme ni ange ne saurait, de façon absolue et parfaite, connaître cette possibilité. Seul le peut, à vrai dire, l'Esprit divin qui, se connaissant pleinement comme un et trine, connaît aussi parfaitement l'homme comme nature et comme personne. Seul, il sait si et comment Dieu un et trine peut opérer cette assomption, par le Verbe, d'une nature humaine, et seul, si et comment cette nature restant ce qu'elle est peut, au lieu de subsister personnellement par elle-même, de s'appartenir, être promue à subsister par le Verbe et lui appartenir. Aussi bien ne s'agit-il que d'une connaissance conditionnée par le fait révélé et imparfaite. Le mystère étant, pouvons-nous répondre aux objections formulées contre sa possibilité et nous l'exprimer en termes d'analogie? Nous le pouvons assurément, répond Valencia. *Ibid.*, col. 11-13. Où serait, en effet, la contradiction? Ni du côté du Verbe, elle n'apparaît, ni du côté de la nature humaine *assumée* par lui. *Non ex parte* PERSONÆ ASSUMENTIS : car, infinie en perfection, elle peut remplir éminemment le rôle de la personnalité humaine en donnant à la nature promue de subsister par elle et de lui appartenir. Rôle seul propre à la personne et qui en constitue l'essence, pure *de soi* mais réalisée selon un mode imparfait dans la créature; rôle que le Verbe remplit infiniment. Combien cette idée stricte de la personnalité et cette définition métaphysique de la personne dépassent toute donnée empirique, tout ce que l'on a coutume de signifier lorsqu'on parle de personnalité ou de personne juridique, psychologique, morale, religieuse, et comment tout ceci ressortit à la nature humaine concrète comme à son principe radical en subsistant ainsi qu'elle par le sujet personnel et en lui appartenant, il n'est pour s'en rendre compte que de réfléchir. Avec celui de la trinité, le mystère de l'union hypostatique, bien loin de paralyser la raison humaine, l'a stimulée et amenée à concevoir la vraie notion ontologique de personnalité et de personne. Travail supérieurement rationnel d'élaboration ou d'analyse. Il n'y a pas non plus répugnance *ex parte humanæ naturæ assumptæ quia scilicet ea asseratur vel sine propria personalitate, vel per alienam personalitatem existere.* Étant intelligiblement postérieure à la nature qu'elle a pour rôle de faire subsister toute en soi et à soi, ontologiquement limitée, n'ayant en son essence propre rien dont l'absence soit formellement contradictoire de l'existence réelle de la nature, la personnalité connaturelle peut n'exister pas sans que, si son rôle personnel est dûment suppléé, la nature soit elle-même privée d'exister. Or, à ce rôle que le Verbe peut assumer parfaitement, elle peut, nature créée, répondre en toute docilité. *In omni enim creatura cogitare licet potentiam, quam theologi* OBEDIENTIALEM *vocant, ut scilicet fiat in illa, quicquid per potentiam Dei in ipsa fieri potest sine contradictione.* Corrélativement à la notion de personne, celle de nature spirituelle a été mieux comprise, grâce au ferment fourni à notre raison naturelle même par le mystère de l'incarnation ainsi que par celui de la trinité.

Le fort de l'essai de théorie formulé par Grégoire de Valencia relativement à l'union hypostatique est, ce semble, d'être aussi peu systématique que possible. C'est à partir des exigences ontologiques de notre expérience humaine, à partir de ces exigences imposées à notre attention par le mystère même, qu'est strictement définie, avec la personnalité humaine et la personnalité angélique, la personnalité en soi, perfection pure, et analogiquement conçue la personnalité divine.

2. *Théorie du sacrifice de la messe.* — Elle est exposée au t. IV de l'édition d'Ingolstadt, parue en 1597, disp. VI, q. XI, punct. 1, col. 1302-1431. Dans le recueil des écrits, publié avant les *Commentaires* en 1591 à Lyon sous le titre *De rebus fidei hoc tempore controversis*, il y consacrait déjà le *De sacrosancto missæ sacrificio, contra impiam disputationem Tubingæ nuper a Jacobo Herbrando propositam, atque adeo contra perversissimam Lutheri, Kemnitii aliorumque novatorum doctrinam.* Mais ce que l'on oublie trop de noter, dans nombre de grands traités modernes, c'est que Grégoire de Valencia a pris rang dix ans plus tôt : en 1580, par son *De sacrosancto missæ sacrificio contra... novatorum doctrinam*, dirigé contre Herbrand; en 1581, par son *Apologia de ss. missæ sacrificio*, contre la réplique d'Herbrand à son *De sacrosancto missæ sacrificio.* Alors, sans doute, l'idée d'*immutation réelle* et de *destruction sacrificielle* se substituant à l'idée thomiste de rite mystique sans altération ou destruction de la matière offerte avait déjà des partisans nombreux : G. Casal, J. Hessels, F. Torrès, M. van der Galen, G. Allen, entre autres. Mais ni Suarez, ni Bellarmin, ni Vasquez, ni Pierre de Ledesma n'avaient encore publié leurs écrits sur le sujet. C'est donc manquer à la précision historique, voire à une juste équité envers Grégoire de Valencia, dans la répartition des influences doctrinales, que de présenter ce dernier comme dépendant de Suarez et de Bellarmin, par exemple. Le *De arcano missæ sacrificio* du premier parut, en effet, en 1595; en 1593, le *De missa* du second.

A suivre ses écrits, sur le thème en question, l'on se persuade de plus en plus que Valencia a élaboré sa doctrine, mûre dès 1580, en puisant dans l'enseignement reçu en des écrits qui ne peuvent encore être ceux de Suarez ou de Bellarmin. Y ajoutant peu et n'en retranchant aussi qu'assez peu, il reproduit en

1597 ce qu'il écrivit contre les sectaires, nommément contre Herbrand et Kemnitz, en 1580 et 1581. La messe est-elle un vrai sacrifice? le sacrifice du corps et du sang de Jésus offert par les prêtres catholiques, au Dieu éternel, sous les espèces du pain et du vin? sacrifice de propitiation pour le célébrant, les fidèles pour qui il est offert et les défunts morts chrétiennement? Voilà ce que Valencia devait non seulement traiter par manière d'exposé, mais en apologiste, sans se lasser. Prenant appui sur les Pères du concile de Trente et d'autres écrivains catholiques, il débute en montrant que la messe est un vrai sacrifice. *Ibid.*, col. 1304-1308.

Tout, dans la messe, est-il sacrifice? Non. Aucun des maîtres, dont Kemnitz a travesti la pensée, n'ignore qu'elle comprend des cérémonies destinées avec les prières choisies dans ce but, à composer un milieu de beauté apte à élever les âmes vers le niveau sacré de l'oblation du Christ à Dieu, par son prêtre, sous les apparences du pain et du vin. Mais où donc est le sacrifice véritable? Grégoire estime n'avoir pas à construire une théorie; il va présenter de son mieux, du point de vue dogmatique et pour convaincre ses adversaires, celle qu'ont contribué à élaborer les meilleurs théologiens. La thèse qui lui agrée le mieux est celle qu'il résume en ces termes : « Si ce n'est pas la seule consécration, mais encore la bénédiction, la fraction, la mixtion et la communion qui contribuent à accomplir » le sacrifice de la messe, « il consiste pourtant surtout en la *consécration*. C'est par elle, en effet, que s'opère ce sacrifice. Son essence propre, la consécration, en assure le principal en *faisant*, par la transsubstantiation du pain et du vin au corps et au sang du Christ, que, de cette manière mystérieuse appelée sacramentelle, le Christ se trouve, sous les espèces du pain et du vin, bon à être absorbé. Et cependant, parce que la nature du *sacrifice*, en tant qu'il appartient à la vertu de religion, est comme individuelle et *composée*, elle peut être formée de parties diverses dont il pourra arriver que l'une soit séparée de l'autre. C'est pourquoi, la fraction elle-même et la communion, signes sensibles, peuvent contribuer de façon secondaire à la substance spéciale du sacrifice de la messe. Ainsi, moralement un, le résultat intégral de ces actions, constitue ce sacrifice. *Ibid.*, col. 1308-1311. Cf. ici, t. x, col. 1177.

C'est du rite éminemment sacerdotal de la consécration que sort tout le sacrifice de la messe. Par la transsubstantiation, il opère divinement, sous les espèces du pain et du vin, la présence sacramentelle du Christ de la Cène et de la Croix. Du Christ de la Cène qui, en instituant l'eucharistie, s'offrit lui-même, en victime à immoler au bon plaisir de Dieu, en nourriture et en breuvage pour les hommes; du Christ de la Croix qui, en obéissant jusqu'à la mort, consomma l'oblation sacrificielle. Cette oblation, rituellement préfigurée dans l'institution eucharistique et consommée sur la croix, se trouve commémorée et mystiquement reproduite à la messe; principalement de par l'acte consécratoire de transsubstantiation sous les espèces sacramentelles du pain et du vin, secondairement de par la bénédiction, la fraction, la mixtion et la communion du prêtre qui, d'après le concile de Tolède, doit participer au sacrifice. *Ibid.*, col. 1311. Ce n'est pas dans le texte de Valencia toujours cité, et traduit plus haut, que l'on peut trouver toute la doctrine essentielle de ce théologien sur le sacrifice de la messe et le fondement suffisant de notre résumé. Il faut en recueillir les éléments dans le développement de la controverse avec les sectaires. Aussi bien, pour répondre aux objections qu'ils opposaient, avait-il moins à établir la réalité du sacrifice de la messe, que sa rectitude. *Et non tam sectarii sacrificium in missa negant, quam rectum legitimumque in ea sacrificium fieri. Ibid.*, col. 1310. C'est en poussant la controverse avec eux que Grégoire de Valencia est amené, point après point, à montrer comment le rite catholique de la messe est conforme à l'institution de la Cène partant à l'oblation sacrificielle consommée sur la Croix. *Ibid.*, col. 1311-1341. Pour lui, tout relatif à l'absolu du Calvaire, le sacrifice de la messe est cette oblation même en tant que commémorée et rituellement reproduite sur l'autel : à titre principal, en vertu du rite consécratoire de la transsubstantiation; à titre secondaire, par la bénédiction, la fraction, la mixtion et la communion. D'*immutation* au sens de Suarez ou de *destruction* au sens de Bellarmin, imaginées comme constitutives du sacrifice de la messe, il n'est pas question dans la doctrine de Valencia étudiée sur les textes complets. Ne s'engouant d'aucun système, mais tout entier tendu à penser conformément au concile de Trente et à réfuter les objections foncières des protestants, il a su garder son intelligence disponible et personnelle.

IV. Le valencianisme. — 1° *Esquisse du P. Hentrich.* — Dans son *Gregor von Valencia*, le P. Hentrich voit un « valencianisme » spéculatif résulter d'une double théorie de Valencia : celle de la *détermination active* et celle de la *providence divine*. La première se trouve déjà formulée dans le *De divinæ gratiæ natura* de 1576; l'autre, amorcée dans le *De prædestinatione et reprobatione* de 1574, reçoit un complément substantiel, dès 1591, au t. I des *Commentaires* qui furent sous presse dès le début de 1590, sans doute avant l'arrivée du livre de Molina.

La détermination active serait, d'après Valencia interprété par le P. Hentrich, réellement identique à la volonté, pleinement spontanée, et distincte, dans sa réalité, de l'acte second ou vouloir formel. *Ibid.*, p. 147. Comme tel cet agir déterminant n'introduirait, même dans une volonté créée, aucune modification. *Ibid.*, texte du P. de San. Seul, le libre vouloir voulu qui en résulte constituerait cette nouveauté modificatrice et requerrait le concours divin. La détermination active, elle, n'exigerait ni prémotion ou prédétermination ni concours simultané. C'est elle, mais non l'acte second, qui, dans le cas des futurs libres conditionnels, fonderait la prévision divine. Cf. Paul Dumont, *Liberté et concours divin d'après Suarez*, p. 349-350. Au niveau du surnaturel et sous l'effet de la grâce prévenante, sans autre motion surajoutée, l'homme se déterminerait lui-même activement à tel ou tel choix. Détermination active d'ordre surnaturel, toute spontanée en cet ordre, identique à la volonté surnaturellement disposée, distincte de l'acte second et, s'il s'agit de futurs libres conditionnels, base de l'éternelle prescience de Dieu : tel serait, ici, ce principe du libre choix.

Au sujet de la providence divine concernant notre libre arbitre, Valencia omet, jusqu'en 1591 date du t. Ier des *Commentaires*, d'attribuer à Dieu une infaillible certitude dans la prévision des futurs libres conditionnels. Comme saint Thomas il ne connaît, en fait de *science* divine, que celle de simple intelligence et celle de vision. Le futur conditionnel libre lui semble, de soi et pour Dieu, ne comporter qu'une prévision faillible. Dès 1591 il enseigne, dans ses *Commentaires*, que la prescience divine en est infaillible et il la fait entrer dans la science de simple intelligence. Mais alors, double est l'objet spécifique de cette science : le possible ou *non ens* de saint Thomas et le futur conditionnel. Valencia, qui fonde sur l'infinité de l'intelligence divine le tout de son infaillible science éternelle indépendamment d'un inadmissible décret prédéterminant, ne paraît pas avoir poussé

plus loin l'analyse réflexive des conditions à priori de la prescience de Dieu. Hentrich, *ibid.*, p. 71-151.

Telle est, en résumé, l'esquisse d'un « valencianisme» vu par le P. Hentrich. Ce qui s'y rapporte à providence divine et liberté humaine nous semble objectif et cohérent. Mais ce qui y concerne la détermination active de la volonté créée et le concours divin nous a paru devoir être révisé. C'est, en tout cas, dans l'esquisse plus ample du valencianisme résultant de la présente étude, que nous allons intégrer ce qui regarde la providence divine et la détermination libre.

2° *Conceptions génératrices.* — D'assez nombreux points caractéristiques du corpus doctrinal de Valencia ayant été ici analysés, il ne s'agit plus que de constituer en synthèses ses conceptions génératrices. Comme Suarez qui eut charge de lui répéter ses leçons de philosophie, Valencia doit au professeur jésuite Martinez son premier fonds métaphysique. Et c'est, doté de ce fonds, qu'il a repensé ou critiqué le thomisme de la *Somme théologique.*

1. *Hylémorphisme renouvelé.* — Une première conception génératrice du valencianisme est un hylémorphisme renouvelé. Les êtres de l'univers sont *matière et forme.* Pure puissance par rapport à cet *esse tale* qu'elle reçoit de la forme, la matière première est un réel composant créé. De l'idée divine elle participe son infime degré d'essence, sa valeur propre de vérité et de bien : de quoi fonder, à titre créé ultime, les lois de la quantité et du nombre. En communiquant l'être spécifique, la forme substantielle assure au composé concret sa valeur qualitative : inorganique, végétative, animale, humaine. Le principal, mais pas tout.

Les composés concrets sont à la fois *individuels* et *spécifiques.* Fonciers l'un et l'autre, ces deux éléments participent chacun de la matière et de la forme. Ni le spécifique ne résulte entièrement de la forme, comme chez l'ange, ni l'individuel totalement de la matière. En ce qui concerne l'individuel, il faut, pour le pouvoir penser au moins en général, y voir la réalisation concrète d'une valeur originale *infra-spécifique*, complémentaire de la valeur ou perfection spécifique. Et ceci est vrai des individus angéliques eux-mêmes. Cette valeur dite complémentaire est moins riche que la valeur spécifique. Elle est néanmoins radicale, elle aussi, tenant de la forme et de la matière; participée comme la perfection spécifique, de l'idée divine. En chacun des êtres concrets, l'espèce unificatrice importe plus que la différenciation individuelle.

Cet hylémorphisme renouvelé commande la théorie valencianiste de la connaissance. Portant sur les êtres matériels, notre intellection doit être et est d'emblée universelle et singulière : universelle, en tant qu'elle traduit ce qu'elle peut de la perfection spécifique, singulière pour autant que cette traduction s'accompagne d'une certaine saisie très superficielle, mais réellement intellectuelle et directe, des sujets singuliers auxquels nous attribuons nos prédicats universels. Étant intellectuelle, cette attribution implique un minimum d'intellection directe des sujets matériels concrets. Aussi bien ces sujets ont-ils, pour la fonder, leur intelligibilité individuelle vraiment originale. Rien de plus cohérent, de plus sainement expérimental tout ensemble et métaphysique, et rien de mieux orienté aux meilleures exigences de l'existentialisme moderne que cet hylémorphisme, ainsi renouvelé par Valencia, de la matière et de la forme, de l'individuel et du spécifique, de l'intellection à la fois concrète et abstraite des êtres matériels.

2. *Amorce d'une philosophie de l'esprit.* — De même que notre intelligence des êtres ou des objets inférieurs à l'esprit est à la fois de contenu réel et abstrait ainsi, d'après Valencia, notre intellection des réalités spirituelles d'ordre humain est-elle à contenu expérimental et notionnel tout ensemble. Ce qui, en son agir pensant et voulant, s'exprime de ses habitus, de ses facultés, de sa nature même, détermine notre âme à se connaître elle-même par elle-même. Dans l'expérience progressive qu'elle forme de soi, en s'exprimant intellectuellement le réel extérieur, elle puise de quoi se penser d'une pensée à contenu positif, propre et proportionné. Ce qu'ignorait Valencia c'est qu'avant lui, surmontant le sensisme aristotélicien de ses propres formules, saint Thomas d'Aquin avait su lui aussi, lui déjà, puiser dans le spiritualisme augustinien du *Mens ergo... semetipsam per seipsam novit.* Ce qu'il sentait sans doute mais qu'il n'a pas formulé, n'élaborant de philosophie que ce que lui semblent en requérir ses commentaires théologiques, c'est que, privé de ce *cogito* spiritualiste, l'homme ne se connaîtrait pas proprement comme esprit incarné transcendant le sensible et le propre corps; c'est que, ne se connaissant pas comme esprit d'une connaissance à la fois expérimentale et notionnelle, il ignorerait ce qui est caractéristique de l'esprit en soi, des perfections pures ou absolues, partant de la véritable idée transcendantale d'être; c'est que, nullement muni de données valables pour édifier une philosophie de l'esprit, une véritable ontologie spiritualiste, il ne saurait jamais trouver de voie dialectique vers l'Esprit cause première, exemplaire parfait et fin dernière. S'il n'a pas formulé ces conséquences d'un thomisme anormalement privé de son augustinisme, s'il n'a pas même su qu'en empruntant lui-même à saint Augustin la précieuse amorce d'une philosophie de l'esprit, il imitait le saint Thomas du *De veritate*, du *De potentia* et de l'*In Johannem*, du moins s'est-il engagé dans la voie qui donne seule accès au sens philosophique de l'esprit, lorsqu'il a écrit ces lignes : *videtur probabile quod etiam in hujus vitæ statu, anima ipsa, et potentiæ, et habitus, et actus ipsius intelligantur per suam entitatem sine alia specie...; per hoc... sufficienter cum intellectu uniuntur, quo insunt in eadem essentia animæ. Comment.*, disp. VI, q. VII, punct. 2, col. 1380-1381.

3. *Métaphysique originale du libre arbitre humain en accord avec la providence divine.* — Commandée par l'expérience humaine et par les données de la foi catholique, la conception valencianiste du libre arbitre n'est pas originale en son principe. Mais, en préservant de toute détermination surajoutée notre pouvoir naturel ou surnaturalisé de choisir, en y soulignant cette propriété, créée il est vrai et seconde, de se déterminer soi-même pour ou contre le mouvement de la grâce prévenante ou du concours divin universel, en ne soustrayant rien de notre libre détermination ni de son résultat à la causalité première mais en maintenant toujours cette causalité motrice à son niveau métaphysique et transcendant; enfin, en se gardant de distinguer physiquement notre active détermination de son effet, c'est-à-dire en évitant de disjoindre le sujet agissant de son acte agi, Grégoire de Valencia paraît avoir élaboré originalement la juste théorie du libre arbitre humain. A son déploiement intégral Dieu coopère, du haut de sa transcendance créatrice, en le maintenant uni à la Source d'être. C'est dans la mesure où il méconnaîtrait quelque chose de cet ensemble, que l'exposé du P. Hentrich ne pourrait nous satisfaire. *Gregor von Valencia*, p. 147.

Convient-il, en ce qui regarde l'accord de notre libre arbitre avec la divine providence, d'instituer une comparaison entre Valencia et Molina? Notons seulement, à ce sujet, que si, retenu ou soutenu par la terminologie de saint Thomas, le théologien d'Ingolstadt ne parle explicitement ni de *futurible* ni de

science moyenne, s'il fait entrer celui-là dans le *possible* et celle-ci dans la *science de simple intelligence*, il n'en résout pas moins de façon discrètement efficace et supérieurement souple le problème de l'accord entre providence divine et libre arbitre créé. C'est là son originalité, tout à l'opposé de ce qu'il tenait pour systématisation risquée. Ainsi que l'a noté E. Vansteenberghe, ici même, t. x, col. 2160, Valencia « déclara, dès le début » des congrégations *De auxiliis* présidées par Clément VIII, qu'il voulait défendre la doctrine de Molina « non comme la plus probable en tout, mais seulement comme étrangère à toute erreur pélagienne ou semi-pélagienne ». Serry, *Historiæ congregationum de auxiliis divinæ gratiæ libri quinque*, l. III, c. x, col. 331.

Un classement des écrits de Valencia a été présenté au début de cet article, d'après la liste de Sommervogel, *Bibl. de la Comp. de Jésus*, t. VIII, col. 388-400, t. XI, col. 1940, n. 1-14; le P. W. Hentrich, *Gregor von Valencia und der Molinismus*, p. 159-160 pour les inédits et p. 92-95, 96-99, 71-87, 103-110 pour les autres; les données fournies par L. de Meyer dans l'*Histoire des controverses De auxiliis;* enfin, d'après les informations ou les appréciations tirées des *Commentaires théologiques* du théologien jésuite.

A défaut d'une étude d'ensemble, travaux d'approche du P. Hentrich : *Gregor von Valencia und der Molinismus*, cahiers 4 et 5 du t. II de *Philosophie und Grenzwissenschaften*, Inspruck, 1928; *War Gregor von Valencia prämolinist?* dans *Scholastik*, 1929, p. 103-106; *Gregor von Valencia und die Erneuerung der deutschen Scholastik im 16. Iahrhundert*, t. I de *Philosophia perennis*, Ratisbonne, 1930.

J. Jansen, *L'Allemagne et la Réforme*, trad. E. Paris, t. V, Paris, 1899; M. de la Taille, *Mysterium fidei*, Paris, 1921; M. Lepin, *L'idée du sacrifice de la messe depuis l'origine jusqu'à nos jours*, p. 390, 392, Paris, 1926; E. Le Roy, *Introduction à l'étude du problème religieux*, Paris, 1944; Ch. de Moré-Pontgibaud, *Sur l'analogie des noms divins*, dans *Recherches de science religieuse*, 1930, p. 206-209; E. Le Roy, *Le problème de Dieu* et *Dogme et critique*, Paris 1930 et 1907; M. de la Taille, *Sur diverses classifications de la science moyenne*, dans *Recherches de sc. relig.*, 1923; X.-M. Le Bachelet, *Prédestination et grâce efficace*, t. I, Louvain, 1931; L. Robin, *Sur la notion d'individu chez Aristote*, dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 1931; A. Hayen, *L'intentionnel dans la philosophie de saint Thomas*, Bruxelles, 1942; J. Wébert, *Réflexion sur la psychologie de saint Thomas*, t. I des *Mélanges Mandonnet*, Paris, 1930; B. Romeyer, *Saint Thomas et notre connaissance de l'esprit humain*, dans *Archives de Philosophie*, t. VI, cahier 2, Paris, 1928 et 1932; M. Blondel, *La philosophie et l'esprit chrétien*, Paris, 1944; *Gregorianum*, Rome, 1942; P. Galtier, *L'unité du Christ*, Paris; P. Dumont, *Liberté et concours divin d'après Suarez*, Paris, 1936.

B. ROMEYER.

1. VALENTIN, pape, août-septembre 827. — Élevé aux premiers ordres par le pape Pascal et introduit par lui au « patriarchium », il était finalement devenu archidiacre, charge qu'il conserva sous le pape Eugène II. A la mort de ce dernier, une élection que le *Liber pontificalis* déclare unanime le porta au souverain pontificat. Il ne fit que passer sur la chaire de Pierre. D'après le *Liber*, il aurait siégé quarante jours; d'après les *Annales* d'Éginhard, ad an. 827, moins d'un mois. On n'a conservé le souvenir d'aucun acte important qui serait émané de lui.

L. Duchesne, *Le Liber pontificalis*, t. II, p. 71-72; Jaffé, *Regesta pontificum Romanorum*, t. I, p. 322.

É. AMANN.

2. VALENTIN, gnostique du IIe siècle, fondateur d'un système répandu et diversifié à l'envi. I. Vie et écrits. II. Doctrine. III. Disciples.

I. VIE ET ÉCRITS. — Tous les anciens hérésiologues s'accordent à faire de Valentin un des personnages les plus importants du gnosticisme. Ils lui consacrent de longues notices et de plus longues réfutations. Cependant, nous connaissons très mal sa vie et sa doctrine authentique, car il a vécu et enseigné d'assez bonne heure dans le IIe siècle et ses disciples n'ont pas tardé à modifier dans les sens les plus divers ses enseignements. La plupart des données que nous possédons sur lui remontent à des documents relativement récents, dans lesquels les théories du maître sont déjà plus ou moins modifiées, transformées sous des influences diverses, et les historiens ne sont pas toujours d'accord sur la valeur et la signification qu'il convient d'attribuer aux pièces conservées.

Valentin est originaire de l'Égypte, Épiphane, *Hæres.*, XXXI, 2, 3, et a fait ses études à Alexandrie. Selon saint Hippolyte, *Philosoph.*, l. VI, 21, sa doctrine trouve son fondement dans celle de Platon et de Pythagore; et Tertullien, *De carne Christi*, 20, l'appelle *Platonicus Valentinus. De præscript.*, XXX, il lui donne le nom de *Platonicæ (doctrinæ) sectator.* De fait, il est vraisemblable que, comme tous les hommes cultivés de son époque, Valentin ait subi l'influence de Platon, voire qu'il ait lu quelques-uns de ses *Dialogues.* Il est également possible, comme le veut Hippolyte, qu'il n'ait pas entièrement ignoré les spéculations pythagoriciennes sur les nombres. Mais il y a loin de là à le regarder comme un platonicien et un pythagoricien conscient et à faire de son système une adaptation chrétienne de la philosophie profane. Hippolyte se plaît à rattacher arbitrairement les dogmes des hérétiques aux théories des philosophes païens; il fait beaucoup d'honneur à Valentin en le traitant comme un disciple de Platon. Valentin aurait commencé à enseigner à Alexandrie. Il serait ensuite venu à Rome sous le pontificat de saint Hygin (136-140), Irénée, *Cont. hær.*, III, IV, 3, *P. G.*, t. VII, col. 856, en même temps que Cerdon, le maître de Marcion, et il aurait pris de l'influence sous le pontificat de Pie (140-155). Saint Irénée et Eusèbe ajoutent qu'il aurait vécu, à Rome, semble-t-il, jusqu'au temps d'Anicet (vers 155-166). Tertullien, *De præscript.*, XXXII, 2, après avoir dit que Marcion et lui exercèrent leur activité sous le règne d'Antonin (138-161) prétend que les deux hérétiques « crurent d'abord à la doctrine catholique dans l'Église romaine, sous l'épiscopat du bienheureux Éleuthère, jusqu'au jour où leur curiosité toujours inquiète, par où ils corrompaient leurs frères mêmes, les en fit expulser par deux fois ». Il est certain que la chronologie de Tertullien est ici terriblement embrouillée, car Éleuthère occupa le siège de Rome entre 174 et 189. On a cherché à résoudre la difficulté en supposant que, déjà quelques années avant son épiscopat, Eleuthère avait joué, à titre de diacre, un rôle important dans la communauté romaine. Cette échappatoire est manifestement insuffisante, car Tertullien entend bien parler de l'épiscopat d'Éleuthère. Mais, si récent que soit cet épiscopat au moment où il rédige le *De præscriptione*, il n'en connaît déjà plus les dates, de sorte que son témoignage est sans autorité. Autant faut-il dire, semble-t-il, de la tradition rapportée par Épiphane, *Hæres.*, XXXI, 7, 2, *P. G.*, t. XLI, col. 485, selon laquelle Valentin, après avoir quitté Rome, se serait retiré en Chypre et y serait mort laissant après lui de nombreux disciples. Il n'est pas invraisemblable qu'il y ait eu des valentiniens à Chypre, ce qu'atteste encore la *Vita Epiphanii*, 59 et 64, *ibid.*, col. 100, 103; mais nous ne saurions croire, contre le témoignage de saint Irénée, que Valentin a quitté Rome avant sa mort. Comme on le voit, nos données sur l'activité de Valentin sont aussi réduites que possible. Ajoutons, pour être complet, que, suivant Clément d'Alexandrie, *Stromat.*, VII, XVII, t. IX, col. 549, Valentin aurait été le disciple d'un certain Théodas ou Theudas, qui se donnait lui-même comme le disciple

de saint Paul et qu'il aurait de la sorte été capable de rapporter des traditions apostoliques; que, suivant Tertullien, *Adv. Valent.*, 4, sa rupture définitive avec l'Église romaine, rupture précédée peut-être de mesures provisoires ou de menaces, *De præscript.*, xxx, 2, aurait été provoquée par son dépit de n'avoir pas été choisi comme évêque de Rome. Ces détails semblent bien légendaires et ne sauraient être retenus.

Nous connaissons, surtout par Clément d'Alexandrie, le titre et même quelques fragments des œuvres de Valentin. Ces œuvres comprennent d'abord des *lettres* : lettre à Agathopous, *Stromat.*, III, vii, 59, édit. Stählin, t. ii, p. 223, l. 12; lettre à un groupe d'inconnus, πρός τινας, *Stromat.*, II, xii, 114, *ibid.*, p. 132, l. 6; puis des *homélies* dont une sur les amis, περὶ φίλων, *Stromat.*, VI, lii, 3, p. 458, l. 12, et une autre dont le titre n'est pas indiqué, *Stromat.*, IV, xiii, 89, p. 287, l. 10.

Hippolyte, *Philosoph.*, VI, 37, cite, comme étant de lui, un court fragment d'un *psaume* ou d'un *cantique*, si bien que l'on pourrait admettre qu'il a eu recours au chant pour répandre son enseignement dans le peuple. On peut, il est vrai, se demander, si le passage cité par Hippolyte est bien authentique, car nous avons dans les *Philosophoumena* un certain nombre de citations apocryphes.

Épiphane, *Hæres.*, xxxi, 5-6, col. 481 sq. cite un assez long fragment qu'il donne comme emprunté aux œuvres des valentiniens; il n'indique d'ailleurs aucun titre et l'on peut se demander quelle en est l'origine et la valeur. O. Dibelius, *Studien zur Geschichte der Valentinianer*, dans la *Zeitschrift für N. T. Wissensch.*, t. ix, 1908, p. 329 sq., n'attribue pas grande valeur à ce texte. Au contraire, K. Holl, *Epiphanius Werke*, t. i, 1915, p. 390, le tient pour un des plus anciens morceaux de la littérature valentinienne, sinon pour l'œuvre du maître lui-même. Nous admettons volontiers l'importance de ce fragment; mais la réserve avec laquelle l'hérésiologue le présente comme provenant d'un écrit anonyme ne nous autorise décidément pas à y découvrir la main de Valentin. Autant en dirions nous des extraits ou plutôt des allusions qui suivent, *Hæres.*, xxxi, 7, 3, col. 485. Sans doute ici, saint Épiphane dit expressément λέγει δὲ αὐτός; mais il ajoute prudemment un καὶ οἱ αὐτοῦ qui donne à réfléchir. Plus loin, il introduit ses citations, données toujours en style indirect, par des formules vagues : φασί, φάσκουντές τι μυρῶδες καὶ ληρῶδες. En dépit de certaines impressions défavorables, E. de Faye, *Gnostiques et gnosticisme*, 2e éd., Paris, 1925, p. 67, n'hésite pas à conclure au sujet de ce texte : « Défalcation faite de (quelques) remarques qui sont tendancieuses, ou qui manifestement s'appliquent aux valentiniens d'un âge plus récent, on n'y trouve rien qui soit en désaccord avec les fragments. Au contraire, les principaux traits ont tous les caractères de l'authenticité. » Nous ne saurions admettre ici une conclusion aussi favorable. Même si l'évêque de Salamine a puisé ses renseignements à des sources autorisées, ce qui est fort douteux, il ne cite pas un écrit authentique de Valentin et nous n'avons pas de raison suffisante pour introduire cet anépigraphe dans notre liste.

Il est possible enfin que Valentin soit l'auteur d'un ouvrage intitulé *Sur les trois natures;* cf. G. Mercati, dans *Rendiconti del istituto Lombardo*, série II, t. xxxi. Il va sans dire que ces trois natures sont celles des pneumatiques, des psychiques et des hyliques. Mais la question reste posée de savoir si Valentin est réellement l'auteur de ce texte.

II. Doctrine. — 1° *Les sources.* — Il est difficile de connaître exactement la doctrine de Valentin. Déjà de son temps, cette difficulté existait. Les valentiniens n'exposaient pas ouvertement leurs croyances qu'ils réservaient aux initiés. Devant le commun, ils se couvraient volontiers des apparences de l'orthodoxie. « Quand les valentiniens, dit Irénée, rencontrent des gens de la grande Église, ils les attirent en parlant comme nous parlons; ils se plaignent de ce que nous les traitions en excommuniés, alors que, de part et d'autre, disent-ils, les doctrines sont les mêmes; et puis, ils ébranlent peu à peu la foi par leurs questions; de ceux qui ne résistent pas, ils font leurs disciples; ils les prennent à part pour leur exposer le mystère inénarrable de leur plérôme. » *Cont. hær.*, III, xv, 2, col. 918. Tertullien ajoute : « Si vous leur demandez tout simplement de vous exposer ces mystères, ils répondent, les traits tendus : C'est bien profond! Si vous les pressez davantage, ils énoncent la foi commune par des formules équivoques. Ils ne confient pas leurs mystères même à leurs disciples avant de les avoir tout à fait gagnés; ils ont le secret de persuader avant d'instruire. » *Adv. Valent.*, 1. Il y a peut-être quelque exagération dans ces formules. Mais, dans l'ensemble, on ne saurait en suspecter l'exactitude. Par définition en quelque sorte, le gnosticisme est une doctrine secrète, et plus l'enseignement de la gnose qui doit assurer le salut est compliqué, plus il est nécessaire de ne pas en révéler le secret aux initiés. Valentin, nous allons le voir, n'exposait pas un système simple, et il prétendait bien en avoir reçu la connaissance par une révélation. Hippolyte nous a conservé le début d'un psaume dans lequel il rapporte une de ses visions, *Philosoph.*, VI, 37, 7; il rappelle ailleurs une autre vision de Valentin à qui le Verbe est apparu sous la forme d'un enfant nouveau-né. *Ibid.*, VI, 43. Évidemment, on ne peut livrer de tels secrets à tout le monde et il est probable que, même dans ses ouvrages authentiques, le maître était loin d'exposer clairement toute sa doctrine.

Il y a plus. Ses ouvrages ont presque complètement disparu. Les fragments certainement authentiques qui nous restent de lui sont trop peu considérables pour nous permettre une reconstruction complète et surtout ils n'intéressent guère que la morale. Ils sont en effet, presque tous, cités par les *Stromates*, et l'on sait que, dans cet ouvrage, Clément d'Alexandrie s'intéresse beaucoup plus aux problèmes moraux qu'aux questions proprement dogmatiques. Nous sommes cependant certains que Valentin, comme les autres gnostiques, appuyait sa morale sur des fondements métaphysiques et qu'il commençait par rappeler les origines du monde et du mal avant d'exposer la manière dont on pouvait parvenir à la libération. Or, sur ses constructions métaphysiques, nous ne sommes renseignés que par les hérésiologues. Le premier de tous est saint Irénée, qui écrivait son *Contra hæreses* aux environs de 180. Dès ce moment, Valentin avait eu des disciples qui avaient plus ou moins transformé sa théologie : sommes-nous assurés que saint Irénée, en dépit de sa bonne volonté évidente et du souci avec lequel il a cherché à se renseigner, a toujours distingué, comme il l'aurait fallu, la doctrine originale du maître et les modifications introduites par ses continuateurs? E. de Faye, *op. cit.*, p. 23-32, se montre délibérément sévère pour les hérésiologues et en particulier pour l'évêque de Lyon, qui était à la fois un curieux et un homme loyal. Il reste vrai cependant qu'on doit faire avec tout le discernement possible l'examen des doctrines rapportées par lui à Valentin et à ses disciples. Cf. E. de Faye, *op. cit.*, p. 108 sq. Le *Syntagma* d'Hippolyte est perdu. Nous en connaissons à peu près le contenu grâce au petit traité *Adversus omnes hæreses* du pseudo-Tertullien, à saint Épiphane et à Filastrius de Brescia. Il semble que, pour exposer le système des valentiniens, Épiphane n'ait pas utilisé le *Syntagma*,

peut-être trouvé par lui un peu bref et qu'en dehors de saint Irénée, cité par lui avec abondance, il ait surtout recouru à des sources valentiniennes d'origine incertaine. Nous avons déjà remarqué que E. de Faye, *op. cit.*, p. 66, 67, se montre disposé à faire largement crédit à l'évêque de Salamine; je n'oserais pour ma part avoir autant de confiance dans ses sources. Pseudo-Tertullien et Filastrius suivent au contraire leur modèle ordinaire, bien que Filastrius dépende parfois de saint Épiphane, mais ils ajoutent chacun au texte qu'ils ont sous les yeux et la critique de leur témoignage reste délicat.

D'Hippolyte, nous possédons une autre description du système de Valentin dans les *Philosophoumena*, VI, 29-37. On peut laisser de côté l'affirmation toute gratuite qui fait du système de Valentin une copie, plus ou moins modifiée, du pythagorisme et du platonisme : cette idée est propre à Hippolyte et ne repose sur aucune preuve. La notice qui expose le système se laisse diviser en trois parties, ou plus exactement combine trois éléments d'origine différente : d'abord un document que saint Hippolyte prétend analyser d'une manière fidèle, puis des renseignements oraux, intoduits par le pluriel λέγουσιν ; enfin certaines affirmations ou jugements qui remontent à l'auteur même du livre. Suivant E. de Faye, *op. cit.*, p. 254-256, suivi par A. Siouville, *Hippolyte de Rome, Philosophoumena ou Réfutation de toutes les hérésies*, Paris, s. d., t. II, p. 45, note, le document analysé par Hippolyte est l'œuvre d'un valentinien de la troisième ou quatrième génération. Le système qui y est exposé est relativement simple et il a grande chance de se rapprocher davantage de la doctrine du maître que celui que rapporte saint Irénée : « On n'y remarque, écrit E. de Faye, *op. cit.*, p. 253, aucune de ces excroissances qui déparent celui qu'a décrit saint Irénée dans sa notice. Pas de figure qui fasse double emploi. Pas de rôle parasite. Rien qui donne à supposer qu'on ait mêlé des éléments disparates et d'origine différente pour en composer un système unique. Celui-ci reproduit avec une fidélité rarement en défaut le système primitif de Valentin. » Tant d'assurance n'est pas sans nous déconcerter quelque peu. En réalité, E. de Faye n'a guère, pour discerner ce qui appartient en propre à Valentin, qu'un seul critère : l'idée qu'il se fait du génie propre de Valentin d'après des fragments presque insignifiants et il le déclare lui-même avec candeur : « A la fois philosophe et poète, tel a été Valentin. On dirait qu'il a été formé par Platon. Non par le Platon dialecticien, mais par le Platon créateur incomparable de mythes philosophiques. Demandons-nous si les mythes qu'on attribue à Valentin sont tout ensemble idée et symbole, abstraits et plastiques; s'ils le sont, il ne faut pas hésiter, ce sont les créations de sa pensée. Les vrais mythes de Valentin ont une originalité particulière qui les distingue aussitôt de toutes les autres productions. » *Op. cit.*, p. 118. Cela est bien vite dit. En fait, si l'on n'a pas d'idée préconçue sur le soi-disant génie de Valentin, on sera plus modeste et moins affirmatif, lorsqu'il s'agira de reconnaître son apport original et de le distinguer de celui de ses disciples. On essaiera, certes, de faire cette distinction, mais on procédera avec réserve, sauf sur les points trop rares où nous renseignent les passages cités par Clément. Pour le reste, on essaiera de tenir compte des données que mettent à notre disposition les auteurs ecclésiastiques, surtout Irénée et Hippolyte. A Tertullien, nous devons sans doute un *Adversus Valentinianos*, qui doit être signalé, mais qui n'apporte pas de renseignement nouveau, parce qu'il se borne, à peu de choses près, à reproduire la notice de saint Irénée.

Des documents que nous venons de signaler, quelle est l'idée d'ensemble qui se dégage, touchant la doctrine de Valentin?

2° *Dieu, les éons et le monde.* — Au-dessus de tout est le Dieu suprême et éternel, le Père : « Il n'existait absolument aucun être engendré. Seul existait le Père inengendré sans lieu ni temps, sans conseiller, sans aucun autre être qu'on puisse concevoir de n'importe quelle manière... Mais, comme il était fécond, il voulut enfin engendrer ce qu'il avait en lui-même de plus beau et de plus parfait et le produire au dehors, car il n'aimait pas la solitude. Il était tout amour. Or l'amour n'est pas de l'amour s'il n'y a pas d'objet aimé. » *Philosoph.*, VI, 29. Il faut conclure de ce texte que Valentin professait le monothéisme le plus strict. Irénée, *Cont. hær.*, I, I, 1, place au contraire au point de départ de la théorie un couple primitif, formé de Bythos, l'abîme, et de Sigè, le silence. Il est d'ailleurs assuré par Hippolyte lui-même, que telle était bien la croyance de certains valentiniens, mais l'on peut tenir pour probable que le maître faisait dériver tout le reste d'un unique principe.

Le Père inengendré donne donc naissance à un couple, Noûs et Alétheia, l'Intellect et la Vérité. Ce couple, cette dyade devient le principe de tous les êtres qui constituent le plérôme. De lui procèdent Logos et Zoé, le Verbe et la Vie et de ce deuxième couple naît un troisième, Anthropos et Ecclesia, l'Homme et l'Église. Tels sont les six grands éons, ceux qui forment l'élément supérieur. Les auteurs pour qui le Dieu inengendré, Bythos, au lieu d'engendrer seul le premier couple, a à côté de lui une épouse Sigè, appelée aussi Ennoia ou Charis, parlent ici de l'Ogdoade et il est certain que l'Ogdoade tient une place importante dans la spéculation des valentiniens, sinon dans celle de Valentin lui-même.

Cela fait, l'Intellect et la Vérité, désireux de rendre gloire au Père inengendré donnent naissance à dix éons : tel est le nombre parfait que seuls ils peuvent lui offrir. De leur côté, Logos et Zoè émettent douze éons, nombre supérieur à dix, certes, mais moins parfait que lui. On obtient ainsi vingt-huit éons, ce sont eux dont l'ensemble constitue le plérôme. Il est évident, bien que toute précision fasse ici défaut, que les éons sont de moins en moins parfaits. Seuls les membres de la première syzygie, du premier couple, connaissent exactement le Père; ce sont eux, et tout particulièrement Noûs, qui le révèlent aux autres éons.

Arrive à ce moment l'événement décisif qui trouble la paix du plérôme. Le dernier des éons, Sophia, en dépit de son nom, conçoit l'idée insensée d'imiter le Père inengendré et de donner elle-même naissance à un être nouveau, sans s'unir à son pendant, Theletos. Elle ignorait ou voulait ignorer que seul le Père possède un pareil pouvoir. Elle conçoit cependant, et met au monde une substance sans forme et sans organisation, quelque chose d'analogue à la matière première dont parle Aristote. La vue de cet être informe suffit à épouvanter les éons et tout aussi bien à inspirer à Sophia le plus amer des regrets. Pour les rassurer le Père donne à Noûs et à Alétheia l'ordre de procéder à une nouvelle émission : le Christ et l'Esprit-Saint se présentent alors, ce dernier jouant le rôle d'élément féminin, car on sait que dans les langues sémitiques le nom qui désigne l'Esprit est du genre féminin. Il y a ainsi trente éons, ce qui est le nombre définitif. Aussitôt émis, le Christ chasse du plérôme l'avorton de Sophia, mais il lui donne en même temps la forme qui lui manquait. Pour l'empêcher à tout jamais de rentrer dans le plérôme, le Père émet de lui-même un nouvel éon appelé Stauros (palissade, pieu), ou Horos (limite) ou l'Participant

(Metocheus). Il y a désormais deux mondes, le monde supérieur ou plérôme et le monde inférieur ou ὑστέρημα, dont l'unique habitant est jusqu'ici la Sagesse extérieure. Pour remercier le Père d'avoir rétabli l'ordre, tous les membres du Plérôme s'unissent et émettent ensemble Jésus, le fruit commun du plérôme. Cependant la Sagesse extérieure ne peut se consoler d'être séparée du Christ et de l'Esprit par Horos. Elle est saisie de quatre passions : la crainte, la tristesse, l'anxiété et la prière. C'est alors que les éons lui envoient leur fruit commun, Jésus, pour la délivrer des passions qui l'agitent. Jésus sépare en effet les passions de la Sagesse extérieure; il en fait des êtres substantiels et c'est ainsi que le monde semble prendre naissance.

La cosmogonie telle que l'indiquent les *Philosophoumena* cesse ici d'être claire. On voit en effet apparaître brusquement une hebdomade, dont le démiurge, créateur de ce monde, est le roi. La production de cette hebdomade est obscure. Ce qui paraît assuré, c'est que les êtres qui la constituent sont de plus en plus imparfaits et qu'on peut les répartir en trois groupes; selon leur degré de perfection, les pneumatiques, les psychiques qui possèdent un esprit inférieur, une *psyché*, et les hyliques, qui sont purement matériels. Tous ont d'ailleurs besoin de salut pour que la paix et l'ordre règnent d'une façon définitive dans le monde d'en bas. Telle est l'œuvre assignée à Jésus, un Jésus différent, semble-t-il, à la fois du premier Christ, conjoint de l'Esprit, qui a rétabli la paix dans le plérôme et du premier Jésus, fruit commun du plérôme qui a délivré de ses passions la Sagesse extérieure. Ce Jésus n'est pas né du Très-Haut seul, c'est-à-dire du démiurge comme les autres hommes, mais d'un Esprit-Saint, à savoir Sophia et du démiurge et il a passé à travers Marie qui lui a donné naissance, sans être proprement sa mère.

Hippolyte ajoute : « Sur ce point, il s'est élevé entre les valentiniens une grande question, cause de schismes et de différends. De là est venue la division de leur hérésie en deux écoles qu'ils appellent l'école orientale et l'école italique. L'école italique à laquelle appartiennent Héracléon et Ptolémée soutient que le corps de Jésus est né psychique : c'est pour cela qu'au moment de son baptême, l'Esprit, c'est-à-dire le Verbe de la mère d'en haut, descendit sur lui sous la forme d'une colombe, créa un corps psychique et l'éveilla d'entre les morts... L'école orientale, à laquelle appartiennent Axionicos et Bardesane, enseigne au contraire que le corps de Jésus était spirituel, car l'Esprit-Saint, c'est-à-dire Sophia, est descendu sur Marie et la vertu du Très-Haut, l'art du Démiurge, est venu modeler ce que l'Esprit avait donné à Marie. » *Philosoph.*, VI, 35.

Les variantes que présente par rapport à celui d'Hippolyte l'exposé de saint Irénée sont loin d'avoir l'importance que leur attribue E. de Faye, *op. cit.*, p. 108 sq. Saint Irénée, après avoir exposé de la même manière que le fait Hippolyte l'origine du plérôme, donne à la Sagesse extérieure le nom d'Enthymésis. Cette Enthymésis n'est autre chose que le désir de Sophia, sa passion personnifiée qui ne peut pas rester dans le plérôme une fois que la paix y a été rétablie par l'intervention du Christ. Une fois personnifiée, Enthymésis prend le nom hébreu d'Achamoth. Évidemment ce nom ne figure pas dans la notice d'Hippolyte, mais il faut une volonté bien arrêtée de prendre l'évêque de Lyon en défaut pour déclarer qu'il y a chez lui comme trois histoires qui sont les variantes d'un même récit, que les deux dernières, l'histoire d'Enthymésis et celle d'Achamoth ont manifestement été calquées sur le mythe de Sophia et qu'elles ont été introduites après coup dans le système. E. de Faye, *op. cit.*, p. 111. En réalité saint Irénée se borne à attribuer à la Sophia extérieure des noms qui ne figurent pas ailleurs, mais qui peuvent fort bien être primitifs, car nous avons vu, à propos de l'Esprit, qu'il devait être désigné par un nom féminin, donc sans doute d'origine et de forme sémitique. Saint Irénée précise encore que la Sagesse extérieure, en essayant de s'élever vers le plérôme et d'en forcer l'entrée, est écartée par Horos, à qui il suffit pour cela de prononcer le nom magique *Jao*. De nouveau, nous trouvons ici la marque des influences judaïques, mais il n'est pas du tout assuré que ces influences se soient exercées directement sur Valentin. Le nom de Jahvé était, en ce temps là, utilisé comme un prophylactique dans tout le monde oriental; son emploi par Horos est plutôt un signe de syncrétisme que de toute autre chose.

D'autre part, saint Irénée précise la manière dont est né le monde matériel. Celui-ci a pour origine les passions de la Sagesse extérieure ou Achamoth : *Hinc dicunt primum initium habuisse substantiam materiæ de ignorantia et tædio et timore et stupore. Cont. hær.*, I, II, 3, col. 458; cf. Ps.-Tertullien, *Adv. omn. hæres.*, 4. Des larmes et de la tristesse est né l'élément humide, *Cont. hær.*, I, IV, 2, col. 483, de son sourire, ce qui est lumineux, des deux autres passions, les deux derniers éléments. Ici encore, notre curiosité n'est pas satisfaite et nous voudrions savoir comment Valentin concevait le passage des passions de Sophia au monde matériel. Mais nous avons peut-être tort de nous poser une semblable question à laquelle l'hérésiarque lui-même n'attachait sans doute aucune importance.

3° *La rédemption.* — L'homme, formé par le démiurge, est composé d'un corps et d'une âme, c'est-à-dire de matière et de souffle vital *(psyché)*. A son insu, *Achamoth* sème la substance pneumatique, née d'elle, dans l'âme de certains hommes qu'elle prépare ainsi à recevoir le salut. Il faut en effet que le monde visible soit sauvé et que se renouvellent pour lui des péripéties analogues à celles dont la Sagesse supérieure et *Achamoth* ont déjà été les héroïnes. Ce salut consiste essentiellement dans la libération de l'élément pneumatique qui aspire vers Dieu et qui doit être séparé des éléments inférieurs auxquels il a été uni. Il est l'œuvre de Jésus.

Un texte de Valentin, cité par Clément, nous renseigne d'abord sur l'origine de l'homme : « Une sorte d'épouvante survint aux anges en présence de cet être qu'ils venaient de former lorsqu'il proféra des paroles hors de proportion avec ses origines. Cela lui venait de celui qui, sans se laisser voir, avait déposé en lui une semence de la substance d'en haut et parlait avec cette hardiesse en lui. C'est ainsi que, parmi les hommes éphémères, leurs ouvrages sont un objet d'effroi pour ceux qui les ont faits, tels que des statues, des images, bref tout ce que font leurs mains pour représenter la divinité. Car Adam ayant été fait au nom de l'Homme, inspirait la crainte de l'Homme préexistant, lequel était en lui et les anges furent stupéfaits et altérèrent leur image. » *Stromat.*, II, VIII, t. VIII, col 972. L'homme apparaît donc comme l'œuvre des anges. Mais la présence en lui d'un élément spirituel inspire une sorte d'effroi à ses auteurs eux-mêmes et ceux-ci s'efforcent d'effacer, de supprimer de l'homme tout ce qu'il y a en lui de supérieur.

Comment cela? Sans doute par l'introduction des passions qui l'agitent et le troublent. De nouveau, nous pouvons faire appel à un fragment authentique de Valentin : « Un seul est bon, qui se révèle à nous par l'intermédiaire du Fils, et par lui seul le cœur peut devenir pur, tout esprit mauvais étant expulsé du cœur. Car beaucoup d'esprits y résident, qui ne lui permettent pas de rester pur, et chacun d'eux

opère ses propres œuvres en s'abandonnant à la licence de passions inconvenantes. A mon sentiment, le cœur peut se comparer à une auberge ouverte à tout venant, qui souvent est percée, fouillée, remplie de l'ordure d'hommes qui s'y conduisent sans retenue, sans aucun ménagement pour le lieu où ils sont et qu'ils considèrent comme étranger. Pareillement le cœur, tant qu'il reste hors de l'action de la Providence, demeure impur et sert de résidence à une foule de démons; mais, lorsque le Père, qui seul est bon, a jeté un regard sur lui, il se trouve sanctifié et resplendit de lumière, et c'est ainsi que celui qui a un tel cœur est bien heureux, car il verra Dieu. » *Stromat.*, II, xx, *P. G.*, t. VIII, col. 1057.

Les anges travaillent à souiller l'homme par les mauvaises passions. Le salut consiste donc dans la libération de ces passions. Mais il est atteint de diverses manières suivant ceux à qui il est proposé. Les parfaits, les pneumatiques, sont presque sauvés naturellement, puisqu'ils possèdent déjà l'élément spirituel. Il leur suffira donc de prendre conscience de cet élément spirituel par la gnose, c'est-à-dire par la connaissance des mystères. Dans une homélie qu'il adresse aux initiés de la secte, Valentin s'exprime ainsi : « Vous êtes immortels dès l'origine; vous êtes fils de la vie éternelle et vous vouliez partager la mort entre vous-mêmes, afin de la consommer et de la ruiner, afin que la mort meure en vous et par vous. Car lorsque vous dissolvez le monde, sans être vous-mêmes dissous, vous êtes maîtres de la création et de toute la corruption. » *Stromat.*, IV, XIII, col. 1297. Quelques lignes plus bas, Clément cite un autre fragment, qui provient peut-être de la même homélie : « Autant une image est inférieure à un visage vivant, autant le monde est au-dessous de l'éternité vivante. Quelle est donc la cause de l'image? C'est la majesté du visage qui a fourni le modèle au peintre pour qu'elle soit honorée en son nom, car la forme n'a pas été douée d'une existence indépendante : c'est le nom qui a fourni sa plénitude à la déficience dans le modelage de la forme. L'être invisible de Dieu contribue à garantir ce qui est formé. » *Stromat.*, IV, XIII, *ibid.* Ces dernières lignes ont un accent platonicien très prononcé. Le monde visible est en quelque sorte l'image du monde invisible et il est autant au-dessous de lui que l'image est au-dessous du modèle vivant. Spécialement les initiés, les justes, les pneumatiques sont les enfants de la vie éternelle; ils apparaissent ainsi supérieurs à la matière, à la corruption, à la mort elle-même dont ils triomphent en quelque sorte par droit de nature.

Cependant, et ceci est capital, la rédemption ne peut être opérée que par l'intermédiaire de Jésus-Christ. Dans le fragment d'une lettre à Agathopous, Valentin s'exprime ainsi au sujet du Sauveur : « Tout en s'assujettissant à toutes les nécessités de la vie, il les a dominées. C'est ainsi qu'il a réalisé la divinité. Il mangeait et buvait d'une manière particulière sans évacuer. Si grande était sa force de tempérance que les aliments ne se dissolvaient pas en lui, puisque lui-même ne devait pas connaître la dissolution. » *Stromat.*, III, VII, col. 1161. Cette christologie est franchement docète. Cela n'est pas pour nous étonner puisque, nous l'avons déjà dit, la chair de Jésus n'est pas d'origine humaine et qu'en entrant dans le monde, Jésus a passé par Marie sans rien lui emprunter. Il est inutile de se demander si ce corps était réel ou était une simple apparence. Étranger à toutes les exigences, à toutes les conditions de la vie ordinaire, il ne pouvait en tout cas être comparé à celui des autres hommes.

Il suffit aux pneumatiques, pour participer au salut, de connaître la doctrine enseignée par Jésus. Épiphane, *Hæres.*, XXXI, 7, t. XLI, col. 488, dit explicitement qu'ils doivent être initiés aux mystères, ce qui d'ailleurs ne signifie pas qu'ils sont obligés de connaître les mots de passe grâce auxquels ils seront autorisés à franchir les passages dangereux et à pénétrer dans le monde supérieur. On trouve ces mots de passe chez les gnostiques postérieurs et les ouvrages conservés en langue copte en fourniront de nombreux exemples. Nous n'avons pas la preuve que Valentin lui-même leur ait accordé une place.

Les psychiques sont plus difficilement sauvés. Grâce au libre arbitre, ils peuvent cependant parvenir au salut. Leur destinée dépend de leur propre choix. Sont-ils tenus de pratiquer la justice? d'accomplir de bonnes œuvres? Saint Irénée et saint Épiphane l'assurent également. On serait même tenté de croire qu'ils diffèrent en ce point des pneumatiques dont le salut est en quelque sorte nécessaire, car saint Irénée écrit au sujet de ces derniers : « Les hommes spirituels ne peuvent périr, quels que soient les actes qu'ils commettent. Même enseveli dans un bourbier, l'or ne perd pas sa beauté. » *Cont. hær.*, I, VI, 2, t. VII, col. 507. L'indifférence des actes est incluse dans ces formules et les hérésiologues ont reproché aux gnostiques de toute secte leur amoralisme. Les psychiques tout au moins ne semblent pas tomber sous un tel grief. Si, pour eux aussi, le salut est essentiellement une gnose, il n'exclut pas, bien loin de là, la pratique de la vertu. La connaissance de Jésus, l'imitation de Jésus, telles paraissent les deux conditions de la rédemption. Le salut lui-même dépend-il de la croix? Il ne le semble pas. La croix joue certes un rôle dans la doctrine de Valentin. Ce n'est pas sans raison que la limite entre les deux mondes, le plérôme et le monde d'en bas porte le nom de Stauros. Ce mot signifie pieu; mais, dans le langage chrétien, il a surtout la signification de croix. Cependant, il n'est pas question du sacrifice du Christ et de sa mort sanglante et, si Jésus n'a pas eu un corps soumis aux nécessités de la vie physique, on ne voit même pas comment il aurait pu mourir et répandre son sang. Il s'est contenté en réalité d'enseigner une doctrine : les psychiques peuvent l'accepter ou la refuser. S'ils l'acceptent et s'ils agissent en conséquence, ils participent au salut.

Restent les hyliques, les hommes purement matériels. Il n'y a rien à espérer pour eux. Faits de matière, exclus de toute participation à l'élément spirituel, ils sont incapables d'être sauvés et le mot de salut n'a même aucun sens lorsqu'il s'applique à eux. Ils retourneront purement et simplement à la matière, sans que rien puisse empêcher leur sort de s'accomplir.

4° *Eschatologie.* — Nous sommes fort mal renseignés sur l'eschatologie de Valentin. Déjà l'ordre et la paix ont été rétablis dans le plérôme. Seul, le monde d'en bas reste sujet au trouble. Sera-t-il sauvé lui-même en tant que tel et finira-t-il par trouver un état définitif de repos? ou bien seuls les hommes, pneumatiques ou psychiques, auront-ils part au salut? D'après les *Philosophoumena*, la substance psychique est de feu, car elle est de même nature que le démiurge et celui-ci est de nature ignée selon le témoignage de l'Écriture : « Le Seigneur ton Dieu est un feu qui brûle et qui consume. » Il suit de là que l'âme est de sa nature mortelle en qualité d'être intermédiaire. « Elle est en effet hebdomade et repos. Elle est au-dessous de l'ogdoade résidence de Sophia, [le jour] qui a reçu une forme, et de Jésus, le fruit commun du plérôme; d'autre part, elle est au-dessus de la matière, séjour du démiurge. Si elle se rend parfaitement semblable aux choses d'en haut, à l'ogdoade, elle devient immortelle et monte dans l'ogdoade qui, dit Valentin, est la

Jérusalem céleste. Mais si elle se rend semblable à la matière, c'est-à-dire aux passions charnelles, elle est corruptible et elle périt. » *Philosoph.*, VI, 32. Il n'est pas question de l'univers dans tout cela et il ne semble pas que Valentin se soit beaucoup préoccupé de son sort définitif.

5° *Jugement sur Valentin.* — E. de Faye ne tarit pas d'éloges sur Valentin. « Valentin, écrit-il, paraît avoir été un esprit fort cultivé, familiarisé depuis longtemps avec Platon, obsédé par les plus profondes aspirations religieuses de son temps, hanté par le problème du mal et du salut, qui est venu au christianisme parce qu'il a cru y trouver la satisfaction des besoins de sa conscience et la solution des problèmes qui le préoccupaient. Devenu chrétien, il a continué de méditer et de creuser. Bien loin d'arrêter son essor, le christianisme n'a fait que stimuler encore sa pensée. C'est ainsi qu'il est devenu le spéculatif le plus hardi du IIe siècle. » *Op. cit.*, p. 74. Ces appréciations n'ont qu'un défaut, c'est d'être proprement en l'air. Nous ne savons rien de Valentin avant sa conversion ni des motifs qui ont pu le pousser au christianisme. Quant à la hardiesse et à la profondeur de ses constructions dialectiques, il est permis de les trouver plutôt douteuses. Bien plus nuancé et plus exact est le jugement de A. Puech, *Littérature grecque chrétienne*, Paris, 1928, t. II, p. 246 : « Valentin est essentiellement platonicien, disait Tertullien; mais c'est un platonicien qui n'a guère gardé des procédés de Platon que le mythe, et il ne présente point ses mythes, ainsi que Platon, comme le symbole de vérités dont l'intelligence humaine ne saurait donner une expression directe; il en fait des réalités religieuses, qui deviennent matière de croyance. C'est ce qu'il ne faut pas oublier. Ses conceptions ont parfois une apparence de grandeur; ce n'est qu'une apparence et ce plérôme que peuplent trente abstractions, qui ne sont que des fantômes, reste en réalité bien vide et bien insignifiant. L'histoire de Sophia est plus mélodramatique que vraiment tragique. Dans sa christologie, Valentin est nettement docète et il n'y a rien de moins religieux que le docétisme. La distinction des trois catégories d'âmes est tout ce qu'il y a de plus contraire à l'esprit de Jésus. »

Reste qu'il a été un homme intelligent et cela nous aurions mauvaise grâce à le nier. Les fragments insignifiants qui nous restent de lui permettent à peine de nous faire une idée de son talent littéraire. Il n'est pas sans intérêt de souligner qu'il a, un des premiers, écrit des hymnes et contribué ainsi à la formation de la poésie chrétienne; mais les sept vers que les *Philosophoumena*, VI, 36, citent d'une de ses hymnes sont, au demeurant, assez médiocres. Comme Hermas, il a eu recours aux visions pour exposer ses idées; mais le seul fragment que nous ayons de ses visions est bien loin de valoir même les constructions imaginatives du *Pasteur*. Il semble avoir eu un style clair et s'être élevé jusqu'à l'éloquence dans les passages où il avait à traduire des idées qui lui tenaient profondément à cœur. Ses adversaires eux-mêmes, comme Tertullien, *Adv. Valent.*, 4, lui ont reconnu un vrai talent : nous aurions mauvaise grâce à ne pas leur donner raison sur ce point.

Nous contesterons davantage son originalité. Nul doute qu'il ne doive beaucoup au milieu dans lequel il a vécu. Les fantaisies sur le plérôme, les généalogies d'éons dans lesquelles il se complaît ont pour nous quelque chose de surprenant et nous comprenons mal l'attrait qu'elles exerçaient sur des intelligences du IIe siècle. Cet attrait est réel. Valentin n'a pas été le seul, loin de là, à développer de telles spéculations et le succès qu'elles ont rencontré, les discussions qu'elles ont soulevées, les formes variées qu'elles ont prises parmi ses disciples témoignent assez de l'intérêt qu'elles offraient à un grand nombre. Même ceux qui se montrent le plus disposés aujourd'hui à insister sur le caractère proprement philosophique de la doctrine de Valentin, E. de Faye, par exemple, sont obligés de reconnaître qu'il est bien l'auteur des constructions relatives au plérôme et qu'il mettait toute sa complaisance à les échafauder. Nous ne saurions ici revenir sur la question difficile et depuis longtemps débattue des origines de la gnose. Il nous suffit de rappeler que c'est en Orient, surtout en Égypte et en Syrie, que la gnose a pris naissance et a commencé à s'affirmer comme un système indépendant. L'Égypte et la Syrie sont les deux terres classiques du syncrétisme : c'est là que la pensée grecque rencontre toutes les formes de la pensée orientale et essaie de s'unir à elles en les combinant de diverses manières. Nous n'avons pas trouvé trace dans l'exposé du système de Valentin, de spéculations magiques ou astrologiques et de ce point de vue, la gnose qu'il enseigne est plutôt d'ordre rationaliste. A la sagesse grecque, elle doit peut-être l'idée de l'image qui reproduit, en l'affaiblissant, la perfection du modèle, c'est-à-dire qu'elle s'inspire de Platon; mais, quoi qu'en dise Hippolyte, elle n'emprunte rien à Pythagore et ce sont plutôt les disciples de Valentin qui ont cherché la signification mystique de l'hebdomade, de l'ogdoade, de la décade, etc. Mais les idées d'origine grecque sont, en quelque sorte, noyées dans une mythologie dont l'élément chrétien ne saurait être exclu ou minimisé.

C'est sur ce point qu'il est nécessaire d'insister. La gnose de Valentin est essentiellement une gnose chrétienne. Quoi qu'on pense de l'existence d'une gnose préchrétienne, le système valentinien doit au christianisme ses aspects caractéristiques. Dans le plérôme, l'Homme et l'Église tiennent une place de choix. Plus importante encore est la place tenue par l'Intellect (νοῦς) et la Vérité, par le Logos et la Vie, puisque ces deux couples sont au point de départ de toutes les autres syzygies du plérôme. Or, il semble incontestable que trois au moins de ces quatre termes, le Logos, la Vie et la Vérité dérivent en droite ligne du quatrième Évangile. Sans doute, ces termes ne sont pas propres à saint Jean et celui-ci ne spécule pas sur le νοῦς qui a, au contraire, une place de choix dans les livres hermétiques. Mais il était nécessaire de trouver un correspondant masculin de la Vérité, capable d'ailleurs d'engendrer le Verbe, et celui-ci ne pouvait guère être que le νοῦς.

Il y a plus. Tous les thèmes de salut développés par Valentin accordent la première place au Christ. Le premier Christ et sa compagne l'Esprit-Saint procèdent directement de l'Intellect et de la Vérité : ils restaurent l'harmonie du plérôme dont ils expulsent l'avorton de Sophia. Le fruit commun du plérôme, Jésus, délivre de ses passions la Sagesse extérieure et s'unit à elle pour régner dans l'ogdoade. Enfin un troisième Christ est proprement le Sauveur du monde sensible; c'est celui qui est apparu à l'humanité en passant par Marie et qui lui a enseigné les mystères du salut. Ces fantaisies n'ont qu'un rapport lointain avec l'histoire évangélique, mais elles ne pouvaient prendre naissance que dans un milieu où cette histoire était connue, tout au moins dans un milieu où l'on savait l'importance unique attribuée à Jésus par les chrétiens orthodoxes.

Allons plus loin encore. La gnose valentinienne est pleine de réminiscences scripturaires qui en font partie intégrante. L'Ancien Testament est mis parfois à contribution : comment la Crainte ne serait-elle pas rapprochée de la Sagesse, alors qu'il est

écrit : « Le principe de la Sagesse est la crainte du Seigneur »? Ps., cx, 10. Le Démiurge est de nature ignée, puisqu'il est écrit : « Le Seigneur ton Dieu est un Dieu qui brûle et qui consume. » Deut., ix, 3. Le Démiurge s'imagine être le seul artisan du monde qu'il ne crée que sous l'inspiration de Sophia et voilà pourquoi il déclare avec forfanterie : « C'est moi qui suis Dieu et en dehors de moi, il n'y en a pas d'autre. » Deut., iv, 35; cf. Is., xlv, 5. Mais le Nouveau Testament est utilisé avec bien plus de fréquence et de subtilité. L'épître aux Éphésiens, iii, 14-19, parle de la profondeur, laquelle est le Père de l'univers, de la largeur, qui est Stauros ou Horos, la limite du plérôme, de la longueur, qui est le plérôme des éons lui-même. Saint Paul mentionne à plusieurs reprises l'homme psychique et l'homme pneumatique, et Valentin s'appuie sur ces textes pour justifier sa propre distinction. Les prophètes qui ont parlé sous l'inspiration du Démiurge étaient stupides : c'est pourquoi le Sauveur a dit : « Tous ceux qui sont venus avant moi sont voleurs et brigands. » Joa., x, 8. Ces textes et d'autres encore sont rapportés par les *Philosophoumena*, VI, 32-36, qui en attribuent expressément l'emploi à Valentin. Ses disciples ont pu, nous le savons, développer sa méthode et consacrer à l'exégèse le meilleur de leurs forces. Cf. K. Barth, *Die Interpretation des neuen Testaments in der valentinianischen Gnosis*, dans *Texte und Untersuchungen*, t. xxxvii, fasc. 3, Leipzig, 1911. Ils ne sont pas les inventeurs du procédé et c'est bien à Valentin qu'il faut remonter pour comprendre la place tenue dans le système par les Livres saints.

Ces remarques sont de la plus haute importance, lorsqu'il s'agit de déterminer la place de Valentin non seulement dans l'histoire de la gnose, mais dans celle du christianisme. Nous voudrions évidemment savoir si Valentin, venu à Rome un peu avant 140 selon saint Irénée, et par conséquent né aux environs de l'an 100, a commencé par appartenir à la grande Église avant d'inventer son système. Nous n'avons aucun moyen de nous en assurer, mais nous pouvons affirmer tout au moins qu'il a connu en Égypte le christianisme sous sa forme catholique et la place qu'il attribue à l'Église dans son système montre assez l'importance qu'il lui reconnaissait dans la pratique quotidienne de la vie. Autre chose est assurément un éon sans consistance, autre chose est une société vivante, gardienne d'une tradition autorisée. Mais Valentin n'est pas le seul chrétien du iie siècle à regarder l'Église idéale comme antérieure à la création et nous savons avec quel soin il s'est cherché des garants en rattachant son enseignement à celui de saint Paul par l'intermédiaire d'un certain Theudas. Une telle prétention, si mal appuyée qu'elle ait été, prouve en tout cas qu'une doctrine nouvelle n'avait dès lors aucune chance d'être reçue et que toute forme de christianisme devait pouvoir se recommander d'une apostolicité vraie ou supposée. Comme le personnage dont Valentin se recommandait était d'ailleurs inconnu, le nouveau docteur n'avait aucune chance de faire agréer ses doctrines par la communauté chrétienne. Alors même qu'il serait venu à Rome simplement pour y trouver un théâtre digne de sa prédication, et nombreux y furent à la même époque les maîtres orthodoxes ou hérétiques, il devait s'y heurter à des oppositions trop fortes pour qu'il lui fût possible d'en venir à bout. Nous ne savons même pas quel succès il y rencontra. Alors que saint Justin, dans les *Apologies*, parle de Marcion comme d'un redoutable adversaire, il ne cite même pas le nom de Valentin, ce qui laisse supposer qu'il ne voyait pas dans ses doctrines un véritable péril pour la foi des simples.

III. Les disciples. — 1° *Développement général de l'école.* — Cependant on ne saurait mépriser les succès remportés par Valentin. Si mal renseignés que nous soyons sur les développements qu'a connus sa secte, nous savons qu'elle a fait un peu partout de nombreuses recrues. Saint Irénée redoute assez les valentiniens pour diriger contre eux son grand ouvrage et il a dû les rencontrer non seulement à Rome, mais jusqu'en Gaule : « Nous ne voulons pas, dit-il, que par notre fait, des âmes soient emportées comme des brebis par des loups, trompées par les toisons qui les couvrent... C'est pourquoi nous avons jugé nécessaire de puiser dans les écrits des disciples de Valentin, comme ils disent, et d'entrer en relations avec quelques-uns d'entre eux et de nous rendre maître de leur doctrine, afin de révéler ces prodigieux et profonds mystères que tout le monde ne peut pas comprendre... Autant qu'il sera en notre pouvoir, c'est la doctrine de ceux qui enseignent aujourd'hui, je parle des élèves de Ptolémée, la fleur de l'école de Valentin, que nous ferons connaître brièvement et clairement. » *Cont. hær.*, I, præfat., 2, col. 442. On voit par là que si, à la fin du iie siècle, l'école de Valentin est déjà divisée en plusieurs branches, elle n'en constitue pas moins un véritable danger. Hippolyte, *Philosoph.*, VI, 35, parle de deux écoles opposées l'une à l'autre, l'école italique, à laquelle appartiennent Héracléon et Ptolémée, et l'école orientale que représentent Axionicos et Bardesane. Cette classification a été généralement retenue et elle a le grand avantage de la simplicité; mais elle est loin de traduire la complexité des faits. Saint Irénée indique de multiples opinions touchant les problèmes essentiels de la théologie et de la christologie : « Ils disputent beaucoup au sujet du Sauveur. Les uns disent qu'il est issu de tous les éons : c'est pourquoi on l'appelle le bienvenu, parce que tout le plérôme a voulu par lui trouver le Père. Les autres le font sortir des seuls dix éons qui ont été émis par le Verbe et la Vie; c'est pourquoi il a été appelé le Verbe et la Vie : il a gardé les noms de ses parents. Pour d'autres, il vient des douze éons qui ont été faits par l'Homme et l'Église, et c'est pourquoi il se dit Fils de l'homme : il est issu de l'Homme. D'autres disent qu'il a été fait par le Christ et par le Saint-Esprit, émis afin de confirmer le plérôme, et c'est pourquoi il est appelé Christ : il a gardé l'appellation du Père dont il est émané. D'autres enfin disent qu'il s'appelle le premier Père et le premier Principe et l'Inintelligible et l'Homme; et c'est là le grand mystère, le mystère caché, à savoir que la puissance qui est au-dessus de tout et qui contient tout s'appelle Homme : voilà pourquoi le Sauveur s'est lui-même appelé Fils de l'Homme. » *Cont. hær.*, I, passim. Indépendamment de ces disputailleurs, sur les particularités desquels saint Irénée ne se croit pas obligé d'insister, un certain Marcus, dont les disciples sont particulièrement nombreux dans la vallée du Rhône, retient l'attention de l'évêque de Lyon, qui consacre bien des pages à exposer sa doctrine et celle de ses disciples. Marcus est une sorte de magicien et ses prestiges ont séduit beaucoup de monde, en particulier des femmes. « Ce sont elles surtout qu'il vise, écrit saint Irénée, notamment lorsqu'elles sont élégantes et riches, sous prétexte de leur communiquer la grâce, de leur donner le don de prophétie, il obtient d'elles des présents, des richesses et parfois même l'amour. Plusieurs ont cru en lui, qui depuis ont renié leur erreur, notamment la femme d'un de nos diacres, asiate comme nous. » Irénée insiste longuement sur les marcosiens, sur les moyens extraordinaires qu'ils emploient, sur les mots de passe qu'ils donnent à leurs adeptes, sur les rites qu'ils utilisent pour célébrer le baptême et

l'eucharistie. On sent, en lisant ces pages qu'il s'agit pour lui d'une hérésie bien vivante, dont il redoute la contagion parmi les brebis de son troupeau, et dont il est urgent de dénoncer l'activité malfaisante.

Vers le même temps, le valentinianisme est répandu à Rome. Nous ne savons pas s'il y compte un grand nombre d'adeptes. Mais nous connaissons au moins un de ses fidèles, le prêtre apostat Florinus, contemporain et compatriote d'Irénée, qui a été en même temps que lui disciple de saint Polycarpe de Smyrne et qui peut-être est arrivé avec lui en Occident. Florinus est tombé dans l'erreur et saint Irénée lui écrit une lettre *Sur la monarchie et que Dieu n'est pas l'auteur des maux*, lettre dont Eusèbe, *H. E.*, V, xx, 4, nous a conservé un passage plein des souvenirs d'enfance du grand évêque. Il lui dédie encore un ouvrage *Sur l'Ogdoade*, pour lui montrer son erreur et l'engager a être fidèle à la tradition apostolique. Vers le même temps, Tertullien consacre un ouvrage entier à la réfutation du valentinianisme; comme son horizon intellectuel dépasse les limites de l'Afrique et s'étend jusqu'à Rome, on peut croire que ce n'est pas seulement, ni même surtout de Carthage qu'il parle lorsqu'il écrit : *Valentiniani, frequentissimum plane collegium inter hæreticos, quia plurimum ex apostatis veritatis. Adv. Valent.*, 1. N'oublions pas cependant que Tertullien exagère volontiers et qu'il est dangereux de le prendre à la lettre. Il doit à saint Irénée le plus clair de ses renseignements sur les valentiniens et souvent il se contente de le traduire : n'aurait-il pas donné des indications plus précises et plus personnelles s'il avait rencontré à Carthage un bon nombre de ces hérétiques?

Les *Philosophoumena* d'Hippolyte nous ramènent à Rome aux environs de 220. Quelque quarante ans ont passé depuis la rédaction du grand ouvrage de saint Irénée. Il semble que les gnostiques, les valentiniens en particulier, ont cessé d'être réellement dangereux dans la capitale. Sans doute, Hippolyte sait que certains disciples de Marcus, ayant lu ce que saint Irénée raconte de leur maître l'accusent d'erreur et il ajoute qu'il s'est livré à des recherches minutieuses pour connaître exactement leurs doctrines. *Philosoph.*, VI, 43. Mais en fait, il se borne à copier la notice d'Irénée, ce qui ne trahit pas une connaissance personnelle bien sérieuse. Quant à Valentin et aux valentiniens proprement dits, ce qui l'intéresse le plus, c'est de pouvoir les rattacher artificiellement à Pythagore et à Platon. Pour l'exposé de leur doctrine, il a plutôt recours, semble-t-il, à des sources écrites qu'à des renseignements oraux. Même lorsqu'il parle de l'école italique, il ne voit pas en elle un danger menaçant pour la foi. Il ne parle pas avec le même calme de Sabellius, d'Épigone, de Cléomène : c'est manifestement la doctrine de ces hérétiques qui, de son temps, menace le plus l'orthodoxie des fidèles de Rome.

Vers le milieu du IIIe siècle, saint Cyprien parle encore de Valentin. Au plus fort de la controverse baptismale, il se scandalise de « l'inflexible entêtement de notre frère Étienne, qui va jusqu'à prétendre que même le baptême de Marcion, et aussi celui de Valentin, d'Apelle et des autres qui blasphèment contre Dieu le Père, donne naissance à des enfants de Dieu. » *Epist.*, LXXIV, 7, 3. Dans sa réponse à l'évêque de Carthage, saint Firmilien fait appel à l'argument de prescription et signale lui aussi le nom de Valentin : « On trouve que c'est longtemps après les apôtres et les temps apostoliques que Marcion, disciple de Cerdon, a introduit sa tradition sacrilège, et qu'Apelle a adhéré à son impiété en y ajoutant beaucoup de graves nouveautés, contraires à la vérité et à la foi. On connaît aussi le temps où ont paru Valentin et Basilide, et qu'ils n'ont élevé leurs mensonges criminels contre l'Église de Dieu, que depuis les apôtres et longtemps après. » *Epist.*, LXXV, 5, 2. A lire ces textes, il ne semble pas que Valentin ait réellement des disciples dans l'Afrique ou la Cappadoce du IIIe siècle. A Rome même, on ne s'inquiète plus de sa doctrine. Le *De Trinitate* de Novatien réfute les hérésies trinitaires de son temps. La gnose de Valentin ne figure pas parmi elles.

Il n'en va pas de même en Égypte. Ce pays est bien la terre d'élection de la gnose. Clément d'Alexandrie, nous l'avons vu, est le seul à nous faire connaître d'importants fragments de Valentin. A plusieurs reprises, il s'occupe dans les *Stromates* des valentiniens et nous possédons encore sous son nom un recueil d'extraits de Théodote, un des membres les plus représentatifs de la branche orientale de la secte. Consacrerait-il tant de soins à s'occuper d'une hérésie morte? Un peu plus tard, Origène parle de ceux qui suivent les errements de Valentin comme d'une *robustissima secta. In Ezech.*, hom. II, 5. Ces hérétiques lui paraissent d'autant plus dangereux qu'en bien des points, ils sont assez rapprochés de l'orthodoxie et qu'ils font appel à la tradition apostolique. *Ibid.*, n. 2. Ils s'appuient sur les Écritures canoniques, mais ils ne les interprètent pas conformément à la règle de la foi. *In Matth.*, *comment. ser.* 46; *In Is.*, x, 29 sq. Dans l'Ancien Testament, ils gardent ce qui leur convient et rejettent tout le reste. *In Ezech.*, fragm., éd. Lommatsch, t. XIV, p. 2. Origène ne se contente pas de parler des valentiniens en général. Il étudie avec un soin tout particulier le commentaire de saint Jean rédigé par un disciple de Valentin, Héracléon et, dans son propre commentaire, il n'hésite pas à citer très souvent l'ouvrage de l'hérétique, pour le réfuter et quelquefois pour en accepter les interprétations. Il est peu d'hérésies auxquelles le grand exégète attache plus d'attention qu'à celle de Valentin et l'on se rend compte en le lisant, que, si elle ne menace pas réellement l'unité de l'Église, elle mérite encore d'être combattue.

Les renseignements précis nous font défaut pour suivre les destinées ultérieures de la secte. Dans une lettre au Édesséniens, l'empereur Julien écrit que ceux de l'Église arienne, enflés de leurs richesses, ont attaqué les valentiniens et commis dans Édesse des excès qui ne devraient jamais se produire dans une ville bien policée. Édit. Bidez, *Epist.*, 115. On trouverait sans doute d'autres mentions de la secte valentinienne au IVe siècle, voire au Ve, dans les provinces reculées de l'Orient. Mais ce ne sont plus des hérétiques redoutables, ce sont des retardataires attachés à leurs souvenirs que signalent ainsi désormais les empereurs dans les lois contre les hérétiques ou les hérésiologues dans leurs réfutations et, quand la *Vie de saint Épiphane* nous parle de valentiniens dans l'île de Chypre vers 370-380, nous ne sommes pas obligés de la croire sur parole. Il est plus vraisemblable qu'à la même époque, il y avait encore des valentiniens en Égypte comme le dit saint Épiphane lui-même, *Hæres.*, XXXI, 7, 1. Ils ne jouent plus de rôle actif dans l'histoire de la pensée chrétienne.

2° *Principaux disciples de Valentin.* — Nous devons maintenant revenir en arrière et parler rapidement des principaux disciples de Valentin, pour autant qu'ils n'ont pas fait ailleurs l'objet de notices spéciales.

Il est assuré, comme nous l'avons dit que, très rapidement, les doctrines de Valentin se transformèrent. Comment en aurait-il été autrement, si l'on songe à leur complexité et à la fantaisie qui avait présidé à leur élaboration. Chacun croyait avoir le droit, tout en restant fidèle à l'esprit du maître,

d'assigner un rôle différent à tel ou tel des éons qui constituent le plérôme ou d'expliquer à sa manière le salut des hommes. Même si l'on retient, pour faire bref, la division, déjà connue, semble-t-il, par Clément et précisée par Hippolyte, en deux écoles, l'école orientale et l'école italique, il ne faut pas croire que les doctrines aient été fixées à l'intérieur de l'une ou de l'autre de ces écoles. La gnose valentinienne est un mouvement bien plus qu'une doctrine arrêtée, une tendance plutôt qu'une formule.

1. *École italique.* — C'est sur l'école italique que nous sommes le mieux renseignés. Au nombre de ses membres, figurent Ptolémée et Héracléon, *Philosoph.*, VI, 35, Secundus et Épiphane, *ibid.*, 38; Marc et Colorbasus, *ibid.*, 56.

a) *Ptolémée* a été réfuté par saint Irénée, qui, pour étudier sa doctrine, avait eu recours à des textes écrits et à des témoignages oraux. De plus, nous avons l'inappréciable avantage de posséder de lui un écrit complet, la *lettre à Flora*, qui a été conservée par Épiphane, *Hæres.*, XXXIII, 3-7, t. XLI, col. 557 sq.

A vrai dire, nous ne savons rien de la personne et de la vie de Ptolémée. Sans doute devait-il être un disciple immédiat de Valentin, si bien qu'on ne risque guère de se tromper en plaçant son activité aux environs de 160. Cette date est confirmée par le fait que, vers 180, les disciples de Ptolémée lui-même se montraient particulièrement agressifs dans la vallée du Rhône et obligeaient l'évêque de Lyon à les combattre avec vigueur. Où était-il né? comment avait-il connu la gnose de Valentin? sous quelles influences s'en fit-il le défenseur? Autant de questions insolubles pour nous.

La lettre à Flora, si importante qu'elle soit, ne traite que d'un problème secondaire, celui de la valeur qu'il convient d'accorder à l'ancienne Loi. Ptolémée commence par rappeler à sa correspondante l'existence de deux opinions extrêmes à ce sujet : « Les uns disent que la Loi a été faite par Dieu le Père. D'autres soutiennent le contraire et affirment qu'elle a été portée par son ennemi, l'auteur de la corruption, le diable, le même auquel ils attribuent la création du monde et qu'ils appellent le Père et le Créateur. » Les premiers sont les membres de la grande Église; les autres sont les disciples de Marcion. « Chacun d'eux, ajoute Ptolémée, passe à côté de la vérité, car il ne semble pas que la Loi ait été établie par le Dieu et Père parfait, puisqu'elle est imparfaite et doit être complétée et que certaines de ses prescriptions répugnent à la nature de Dieu. Mais on ne peut pas en revanche l'attribuer à son ennemi, car notre Sauveur a dit : « Toute maison ou « toute cité divisée contre elle-même ne peut se tenir « debout. » Que faut-il donc penser? D'abord, il faut savoir que l'ensemble de la loi qui est contenue dans le Pentateuque de Moïse n'est pas l'œuvre d'un seul législateur, je veux dire qu'elle n'est pas l'œuvre de Dieu seul. Il s'y trouve certaines prescriptions qui ont été établies par les hommes. Elle est divisée en trois parties : il y a la part de Dieu et sa législation, il y a la part de Moïse, non pas en tant qu'il a été l'intermédiaire de Dieu, mais en tant que, de son propre fonds, il a fixé certaines lois; enfin, il y a la part des anciens du peuple. » Ces distinctions peuvent encore être précisées, et la partie divine du Pentateuque se divise à son tour en trois parties. Il y a d'abord les préceptes qui ne comportent aucune injustice, que le Christ n'est pas venu détruire, mais accomplir : ce sont ceux qui constituent par exemple le Décalogue. Il y a ensuite les préceptes mixtes, en partie bons et en partie mauvais, dont le type est la loi du talion, et qui doivent être abolis. Il y a enfin les préceptes typiques, qui doivent être interprétés d'une manière allégorique et qui valent seulement dans la mesure où l'on retrouve leur signification : telles sont les lois relatives aux sacrifices et aux cérémonies cultuelles. Quel est dès lors le Dieu qui a inspiré la législation de Moïse? Ce n'est, Ptolémée l'a déjà montré, ni le Dieu absolu et parfait, le principe unique, inengendré et bon; ce n'est pas non plus le diable. Reste que c'est le Créateur ou Démiurge, image du Père, Dieu juste et non pas bon.

On le voit par cette analyse, la lettre à Flora est l'œuvre d'un esprit clair et méthodique, qui prétend diviser les difficultés afin de ne rien omettre dans leur examen et qui se dirige par les règles de l'évidence. Il assure en terminant que son école a reçu elle aussi de manière régulière la tradition apostolique et que sa règle est de juger de toutes les paroles d'après le critère de l'enseignement de Jésus. En fait, ce critère, il l'emploie de façon purement rationnelle, sans tenir aucun compte de l'autorité de l'Église. Il paraît en tout cela exactement le contraire d'un mystique, voire d'un croyant et l'on se demande comment le même homme qui a formulé à propos de la Bible des règles aussi sensées a pu croire aux élucubrations et aux fantaisies valentiniennes touchant les éons. Mais il faut remarquer d'abord que le but de la lettre à Flora est très particulier : il s'agit pour Ptolémée d'expliquer à sa correspondante un problème d'exégèse et non pas de lui faire part des mystères de la foi. Bien au contraire, l'auteur de la lettre réserve pour plus tard la tâche d'expliquer « comment les natures qui ne sont pas de même essence que le principe du tout, qui est lui-même immortel et bon, peuvent cependant en dériver ». Ces formules ouvrent la porte à un enseignement sur les éons qui procèdent les uns des autres en s'éloignant de plus en plus du principe parfait. D'autre part, il arrive souvent que le même homme se montre capable d'appliquer des méthodes très sages et très raisonnables à l'objet de ses études et en même temps d'accepter sans preuve des croyances qui nous semblent extravagantes, en partie parce que nous les jugeons d'après la mentalité actuelle. Si nous nous souvenons qu'au IIe siècle, l'explication du monde et du mal par des émanations successives était chose courante, nous trouvons moins étrange qu'un Ptolémée ait pu admettre une théorie de cet ordre.

En somme, la lettre à Flora ne contredit pas ce que saint Irénée nous apprend de l'enseignement de Ptolémée; elle néglige presque complètement l'aspect métaphysique d'une doctrine qui devait surtout satisfaire des curiosités de cet ordre et ce n'est pas d'après elle qu'il faut juger le système de Ptolémée. Celui-ci, sous sa forme originale, nous reste difficilement accessible. La notice des *Philosophoumena*, VI, 39, est d'une brièveté désespérante. Celle de saint Irénée au contraire est très détaillée, mais elle risque de mélanger de manière presque inextricable ce qui appartient en propre à Ptolémée et les modifications introduites par ses disciples dans un exposé complexe. D'après la description d'Irénée, « il y a dans les profondeurs invisibles et ineffables un éon parfait, le premier terme de l'être : ils l'appellent aussi le premier principe, le premier Père, l'Abîme : il est invisible et infini. Étant infini et invisible, éternel et inengendré, il a duré pendant des siècles infinis en tout repos et tranquillité. Avec lui coexiste la Pensée, ἔννοια, qu'ils nomment aussi la grâce et le silence. Un jour, l'Abîme songea à émettre de soi le commencement de toutes choses, et, comme la semence à la matrice, il voulut confier cette émission qu'il méditait au Silence (ἡ σιγή) qui coexistait avec lui : le Silence la reçut et, fécondé de la sorte, il

engendra l'Intellect, νοῦς. L'Intellect est égal et semblable à celui qui l'a émis. Seul il peut contenir la grandeur du Père. On l'appelle aussi le Monogène, le Père, le Commencement de toutes choses. Avec l'Intellect, a été émise la Vérité; et voilà la primitive tétrade pythagoricienne, l'origine première, ce qu'ils appellent aussi la racine de toutes choses : c'est l'Abîme et le Silence, l'Intellect et la Vérité. » *Cont. hær.*, I, I, col. 446 sq. La suite des productions se développe à peu près pour Ptolémée comme pour Valentin. Lorsque le monde sensible a été créé par le Démiurge, qui est sorti lui-même de la substance animée, sous l'influence d'Achamoth, il faut délivrer ceux qui, dans ce monde, sont susceptibles de l'être, c'est-à-dire les psychiques. « Le rédempteur a l'apparence de la matière (la matière est incapable de salut); il est constitué réellement d'un élément animal, d'un élément spirituel et de Jésus Sauveur. Toutefois, le Sauveur n'est descendu dans le rédempteur qu'au moment du baptême; il est remonté au plérôme au moment de la comparution devant Pilate, emmenant l'élément spirituel et laissant souffrir l'élément animal (psychique) revêtu de son apparence matérielle. A la fin des temps, Achamoth complètement épurée deviendra l'épouse du Sauveur et conduira les spirituels dans le plérôme; le Créateur prendra sa place dans la hiérarchie des êtres, entouré des animaux qui auront observé la loi morale; la matière enfin disparaîtra dans un embrasement général en même temps que les hommes matériels qui n'auront pas réalisé leur fin. » A. Dufourq, *Saint Irénée*, p. 44.

La Bible fournit à Ptolémée les arguments indispensables. Nous avons déjà vu, à propos de la lettre à Flora que Ptolémée ne craint pas de rechercher le sens typique ou allégorique. Saint Irénée signale de nombreuses applications du principe : « Tout n'a pas été dit ouvertement — tout le monde ne comprend pas la gnose; c'est d'une manière mystérieuse que le Seigneur a révélé ces choses, dans les paraboles, à ceux qui sont capables de comprendre. Ainsi les trente éons sont indiqués par les trente années pendant lesquelles le Sauveur n'a rien fait en public et par la parabole des ouvriers de la vigne... La dodécade d'éons émise (par l'Homme et par l'Église) est signifiée par les douze ans qu'avait le Seigneur lorsqu'il a discuté avec les docteurs de la Loi et par le choix des apôtres qui étaient douze. Les dix-huit éons qui restent sont révélés par les dix-huit mois qu'il aurait vécus avec ses disciples après sa résurrection d'entre les morts. Mais ce sont aussi les deux premières lettres de son nom, l'I et l'H qui indiquent avec clarté les dix-huit éons, et les dix éons sont indiqués de même par l'I qui est la première lettre de son nom; c'est même pour cela que le Seigneur aurait dit : Un seul iota, une seule lettre ne tombera pas jusqu'à ce que toutes ces choses soient accomplies. » A. Dufourcq, *op. cit.*, p. 45. Ces exemples suffisent à montrer l'ingéniosité avec laquelle Ptolémée et ses disciples utilisent l'Écriture sainte. Ils n'ont évidemment pas de peine à trouver des arguments avec de tels procédés, mais il faut rappeler qu'ils ne sont pas les inventeurs de la méthode et qu'en l'appliquant ils ont procédé de la même manière que leurs contemporains.

b) Héracléon. — La vie d'Héracléon est aussi peu connue que celle de Ptolémée. Clément, *Stromat.*, IV, IX, t. VIII, col. 1281, l'appelle le plus illustre représentant de l'école de Valentin. Origène, *In Joa.*, II, 14, laisse à entendre qu'il a été parmi les amis, les familiers du maître. Aux environs de 228, il utilise son commentaire sur saint Jean. Vers 200, Clément cite un de ses ouvrages. Hippolyte le cite dans le *Syntagma* contre les hérésies. Un peu plus tôt, saint Irénée mentionne son nom, *Cont. hær.*, II, IV, 1. Ses relations avec Valentin ne peuvent guère être moins anciennes que 150. On peut donc regarder le troisième quart du IIe siècle comme le temps de son activité et croire que celle-ci s'exerça surtout à Rome, bien qu'on ne puisse pas affirmer son origine romaine. Celle de ses œuvres qui est la plus connue est un *Commentaire de l'évangile de saint Jean*, qu'Origène a lu avec attention et à quoi il a attaché une grande importance, puisqu'il a tenu à en citer de larges passages et à réfuter à leur occasion les doctrines exposées dans ce travail. Il est possible qu'il ait également expliqué l'évangile de saint Luc, car Clément cite sous son nom un passage qui commente Luc., XII, 8-11. La tendance caractéristique d'Héracléon, telle qu'elle ressort des fragments conservés par Origène, est l'importance qu'il donne à la vie morale. Sans doute, nous sommes loin d'avoir conservé toute son œuvre, même si, comme il est possible, il n'avait commenté que les dix premiers chapitres de saint Jean. Mais nous en connaissons assez pour être certains qu'elle était tout entière orientée vers les préoccupations morales, beaucoup plus que vers les spéculations métaphysiques. Origène n'aurait eu aucune raison, semble-t-il, pour laisser systématiquement de côté les passages relatifs au plérôme, aux syzygies etc., s'ils avaient été nombreux et explicites. Il semble bien qu'Héracléon, tout en acceptant, avec des modifications plus ou moins profondes, la métaphysique valentinienne n'y ait pas attaché la même importance que son maître, à moins qu'il n'ait pas voulu, dans un ouvrage destiné à la publication, trahir des secrets et livrer aux profanes le mystère de la gnose. En fait, nous ne pouvons juger Héracléon que par les fragments que nous en possédons. Tout le reste n'est qu'hypothèse assez vaine. Le passage cité par Clément est particulièrement curieux; il se rapporte à la confession de la foi : « Il faut distinguer écrit Héracléon, entre la confession qui consiste dans la foi et dans la vie et celle qui se fait de vive voix. Cette dernière est celle que l'on fait devant les autorités. La plupart des gens n'en connaissent pas d'autre. D'après eux, c'est la seule confession. C'est une erreur. Les hypocrites aussi peuvent confesser de cette manière. Cette affirmation même du vulgaire n'est pas universellement vraie. Les bienheureux, maintenant assurés de leur salut, n'ont pas tous avant de mourir, fait la confession de vive voix. C'est le cas de Matthieu, de Philippe, de Thomas, de Lévi et de beaucoup d'autres. La confession verbale n'est qu'un cas particulier de la confession en général. Celle-ci ... se manifeste par des œuvres et des actes qui sont la conséquence de la foi qu'on a en Jésus. Cette confession implique l'autre, la particulière, celle qu'on fait devant les magistrats, s'il le faut, si la raison le prescrit. » *Stromat.*, IV, IX, loc. cit. Ces remarques sont assurément fort belles. Il est peut-être utile d'ajouter qu'elles ne sont pas particulières à Héracléon et que, sans peine, on trouverait chez Clément lui-même et chez Origène une doctrine semblable. Le commentaire sur saint Jean mériterait d'être étudié de près. Il nous montrerait en Héracléon un esprit aussi clair et aussi positif d'une part, mais en même temps aussi subtil pour la découverte des allégories que celui de Ptolémée. C'est ainsi qu'Héracléon accorde son attention aux moindres détails du texte; il en explique avec grand soin les nuances et il en discute à l'occasion les diverses leçons. Mais il ne faut pas s'y tromper. L'attention qu'il porte à la critique textuelle n'a pas pour but la restauration des leçons originales. Elle vise uniquement la signification symbolique des moindres détails. D'un bout à l'autre, l'évangile de saint Jean doit per-

mettre à ses lecteurs de découvrir et de démontrer la doctine de Valentin et de ses disciples. L'épisode de la Samaritaine s'applique aux psychiques représentés par la femme de Samarie elle-même. Les cinq maris qui sont morts ou qu'elle a abandonnés représentent les hyliques incapables de salut et voués à la mort. Le sixième, celui avec lequel elle vit, ne vaut pas mieux que les précédents. Son véritable mari, celui qu'elle ne connaît pas, qu'elle n'a pas encore possédé, l'attend dans le plérôme. Elle le sait d'ailleurs ou elle le sent. C'est pour cela qu'elle se trouve sur la voie du salut et qu'elle finira pas être délivrée de ses maux. La guérison du fils de l'officier royal a une signification analogue. L'officier royal, qui est un personnage subalterne, représente le Démiurge qui n'aura qu'un règne éphémère; son fils est le type des psychiques créés par le Démiurge seul, mais capables d'être sauvés et de recevoir l'immortalité s'ils le veulent bien. De tels hommes ont constamment besoin de signes, la raison ne leur suffit pas pour les conduire à la connaissance de la vérité. D'autre part, comme ils sont sous l'empire de la loi, ils sont constamment exposés à la mort. Le Démiurge, le père du malade, en vient donc à invoquer l'unique Sauveur et celui-ci guérit en effet le psychique. Ces exemples suffisent à nous faire connaître l'exégèse d'Héracléon et à caractériser sa méthode. Pas plus pour lui que pour Ptolémée, nous n'avons le droit d'affirmer que la métaphysique un peu absconse des éons ne comptait plus pour rien. Il est vraisemblable qu'elle ne devait être révélée qu'aux initiés et que ceux-ci étaient capables de la retrouver dans les commentaires exégétiques sans qu'on eût besoin à chaque instant de la leur répéter. Il reste cependant qu'avec de tels hommes le moralisme devait tenir une place importante dans la vie religieuse.

Les auteurs postérieurs, à commencer par saint Épiphane, *Hæres.*, XXXVI, *P. G.*, t. XLI, col. 633-642, et ceux qui l'ont suivi, Filastrius, *Hæres.*, 41, *P. L.*, t. XII, col. 1158-1159, et saint Augustin, *Adv. hæres.*, 16, donnent de longs détails sur les disciples d'Héracléon et sur la secte qu'ils formaient. Cf. l'art. HÉRACLÉON, t. VI, col. 2199. Il est probable que les récits des hérésiologues n'ont pas de valeur historique et mélangent toutes sortes de renseignements plus ou moins fantaisistes. En fait, nous n'avons aucune preuve de la survivance d'un groupe de disciples d'Héracléon.

2. *L'école orientale. — a) Théodote.* — Le représentant le plus caractéristique et le mieux connu de l'école orientale est Théodote, dont Clément d'Alexandrie nous a conservé des extraits. Le recueil de Clément, intitulé Ἐκ τῶν Θεοδότου καὶ τῆς ἀνατολικῆς καλουμένης διδασκαλίας κατὰ τοὺς Οὐαλεντίνου χρόνους ἐπιτομή, est un recueil d'extraits, qui proviennent pour la plupart des œuvres de Théodote. De celui-ci, de sa vie, de ses écrits, nous ne connaissons rien. Il semble qu'aux yeux de Clément, il ait été un représentant autorisé de la doctrine valentinienne, puisque c'est à lui que sont empruntés les textes destinés à la faire connaître. On peut croire que Clément avait recueilli ces textes afin de les faire entrer, avec leur réfutation, dans un grand ouvrage, peut-être dans la suite des *Stromates* ou dans *Le Maître*. C'est, en tous cas, pour nous une bonne fortune de posséder ces extraits. Texte dans *P. G.*, t. IX, col. 653 sq.; et édit. Stählin, (Corpus de Berlin), t. III, p. 105 sq. C'est cette numérotation qui est citée ici.

Comme il s'en faut pourtant que tous les *Excerpta* soient dus à Théodote lui-même, la première tâche à accomplir est de séparer ceux qui lui appartiennent et ceux qui proviennent d'autres sources ou qui sont des notes de Clément. Selon R. P. Casey, les fragments de Théodote sont ceux qui portent les numéros 1, 1-2; 2; 3; 17,1; 21; 22; 23; 24,1; 25; 26; 28; 29; 30, 1; 31; 32; 33, 1, 3-4; 34; 35; 36, 1; 37-41; 66-86. En dehors des extraits de Théodote, le florilège de Clément comporte d'autres fragments d'origine valentinienne; ceux-ci, n. 42-45; 6-7, proviennent, selon Dibelius, d'une source utilisée par Irénée. Le reste des *Excerpta*, c'est-à-dire les numéros 1, 3; 4-5; 8; 9; 10-16; 17, 3-4; 18-20; 27; 33, 2, appartiennent probablement à Clément lui-même. L'hypothèse de Bousset, selon laquelle *Exc.*, 6-20; 27 et *Eclogæ proph.*, 43-64 remonteraient à Pantène, a été fort discutée et ne semble plus acceptée à l'heure présente. Malgré les difficultés qu'on peut avoir à reconnaître en Clément leur auteur, il n'y a pas lieu de chercher une autre explication que le caractère provisoire d'un recueil de notes, destinées à être reprises, développées, complétées, selon les circonstances.

La métaphysique de Théodote est, dans les principaux traits, celle de Valentin lui-même. Au point de départ, le couple Bythos-Sigé, *Exc.*, 29, dont émane tout le reste du plérôme. L'existence du couple fondamental est exigée par les conditions dans lesquelles prennent naissance les divers éons : tout procède de syzygies, *Exc.*, 32, 1. Aucun des fragments conservés ne donne la liste entière des éons; mais nous savons, *Exc.*, 31, 2, que la Sagesse est le douzième éon. De même, nous ne possédons plus la description de la chute de la Sagesse, mais cette chute est supposée clairement, *Exc.*, 23, 2; 32, 2-3, puisqu'elle est suivie d'un retour dans le plérôme. Elle a pour cause la passion de la Sagesse pour le Père. *Exc.*, 33, 3. Le salut de la Sagesse est dû avant tout au Christ qui, rentré dans le plérôme demande le secours des éons; ceux-ci envoient alors Jésus, *Exc.*, 23, 1-3, qui est à la fois matériel et spirituel comme le monde dans lequel il doit opérer l'œuvre du salut. Nos fragments insistent principalement sur la rédemption, c'est cela qui semble préoccuper surtout Théodote. Pour lui, comme pour les autres disciples de Valentin, les hommes se répartissent en trois groupes : les pneumatiques, les psychiques et les hyliques. Les premiers sont sauvés en vertu de leur nature; les derniers sont condamnés de la même manière. Restent les psychiques qui sont libres d'accepter ou de refuser le salut. Mais Théodote semble introduire un élément nouveau dans le système, la fatalité, le destin, εἱμαρμένη: et l'astrologie pénètre par là toute la doctrine. Théodote et ses disciples « sont convaincus qu'une nécessité inéluctable, dont les combinaisons astrales sont comme la formule, enveloppe toute la vie humaine. Les archontes et les démons sont complices de cette sombre tyrannie du destin. Ils le rendent plus redoutable encore. Ils y ajoutent leurs ruses infernales. Jusqu'à la dernière minute, l'élu doit les craindre. Même au moment où il plonge dans les eaux baptismales, ces archontes et ces démons jettent ou essaient de jeter le trouble dans son âme, *Exc.*, 83, 84, et Jésus lui-même a connu ce trouble dont sont cause les esprits impurs, *Exc.*, 85. Voilà la servitude dont Jésus doit délivrer les âmes élues et les âmes appelées ». E. de Faye, *op. cit.*, p. 262.

Ajoutons à cela que la connaissance du nom joue un rôle important dans la théologie de Théodote. R. P. Casey, *op. cit.*, p. 18, refuse de voir dans le nom dont les sauvés doivent ressentir les bienfaisants effets un mot de passe ou un charme magique et il a sans doute raison. Le nom en question est synonyme du Verbe, du Monogène; mais il faut bien avouer que tout naturellement on passe de la croyance à l'efficacité d'un nom à celle de sa toute-puissance. Dans les sacrements « le pain et l'huile sont consacrés par la vertu du nom et ils ne sont pas tels qu'ils appa-

raissent; mais par la vertu (du nom). ils sont transformés en un être spirituel. De même l'eau, celle qui est exorcisée et celle qui sert pour le baptême, non seulement écarte le mal, mais elle reçoit la sanctification ». *Exc.*, 82. Le réalisme sacramentel qui est ici esquissé, est très important à souligner.

b) La gnose populaire. — Par certains de ses aspects, la gnose de Théodote semble annoncer les systèmes populaires qui nous sont connus par les écrits en langue copte. Sans doute ne les connaissons nous pas dans le détail et serait-il imprudent de porter sur cette dernière forme du système valentinien un jugement décisif. Nous croyons pourtant entrevoir ici, comme en Occident chez Marc, une orientation nouvelle, moins exclusivement métaphysique.

Ptolémée et Héracléon d'une part, Théodote de l'autre sont les principaux représentants que nous connaissions de l'école valentinienne. Encore n'avons-nous sur eux que des renseignements trop incomplets pour apprécier exactement la transformation qu'ils ont fait subir au système primitif. Mais leur importance est considérable. Si Héracléon a enseigné vers 170-180, si Théodote a été, comme il le semble, le contemporain de Clément d'Alexandrie, on voit que pendant longtemps les disciples de Valentin ont poursuivi l'œuvre de leur maître, et l'on comprend qu'ils aient été redoutés par les docteurs catholiques qui ont cru nécessaire de les réfuter. Nous n'avons pas ici à rappeler la grandeur du danger que la gnosé a fait courir à l'Église. Il faut seulement dire que, sous sa forme strictement valentinienne, elle a prolongé son influence plus peut-être que sous n'importe quelle autre.

Les principaux textes relatifs à Valentin et aux autres gnostiques sont commodément réunis par W. Voelker, *Quellen zur Geschichte der christlichen Gnosis*, Tubingue, 1932. Les fragments d'Héracléon ont été édités par A. E. Brooke, *The fragments of Héracleon*, dans *Texts and Studies*, t. I, fasc. 4, Cambridge, 1891. Les *Excerpta ex Theodoto* de Clément d'Alexandrie sont édités, avec une introduction et des notes par R. Pierse Casey, *The excerpta ex Theodoto of Clement of Alexandria*, dans *Studies and documents*, t. I, Londres, 1934. La *Lettre de Ptolémée à Flora* a été éditée par A. Harnack dans les *Sitzungsberichte* de l'Académie de Berlin, 1902, puis dans la collection de Lietzmann.

A. Hilgenfeld, *Ketzergeschichte des Urchristentums*, Leipzig, 1884; E. de Faye, *Introduction à l'étude du gnosticisme*, Paris, 1903; *Gnostiques et gnosticisme, étude critique des documents du gnosticisme chrétien aux IIe et IIIe siècles*, 2e édit., Paris, 1925; W. Anz, *Zur Frage nach dem Ursprung des Gnostizismus*, dans *Texte und Untersuchungen*, t. XV, fasc. 4, Leipzig, 1897; R. Liechtenhan, *Die Offenbarung im Gnostizismus*, Gœttingue, 1901; W. Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis*, Gœttingue, 1907; H. Leisegang, *Die Gnosis*, Leipzig, 1924; J. Lebreton, *La crise gnostique et le montanisme*, dans A. Fliche et V. Martin, *Histoire de l'Église*, t. II, Paris, 1935, p. 7-35.

R. Barth, *Die Interpretation des neuen Testaments in der valentinianischen Gnosis*, dans *Texte und Untersuchungen*, t. XXXVII, 3, Leipzig, 1911; W. von Löwenich, *Johannesverständnis im II. Jahrhundert;* K. Muller, *Beiträge zum Verständnis der valentinianischen Gnosis*, dans *Nachrichten der kgl. Gesellsch. der Wissensch. zu Göttingen*, Phil. hist. Kl., 1920, p. 179-243; O. Dibelius, *Studien zur Geschichte der Valentinianer*, dans *Zeitschr. für N.-T. Wissensch.*, 1908; F. C. Burkitt, *Church and Gnosis*, Cambridge, 1932; W. Bousset, *Plotins Weltseele und das Kreuz Christi*, dans *Zeitschr. für N.-T. Wissensch.*, t. XIV, 1913, p. 273-285.

G. BARDY.

3. VALENTIN, hérétique apollinariste à la fin du IVe ou au début du Ve siècle. — La vie de Valentin nous est complètement inconnue : nous ne savons ni son origine, ni la position qu'il a occupée dans l'Église, ni la date précise de son activité. Mais l'auteur de l'*Adversus fraudes Apollinaristarum* a conservé sous son nom un important fragment « contre les doctrines enseignées d'une façon mauvaise et impie par Timothée et ses partisans et par leur maître, le très impie Polémius ». Ce fragment est présenté comme extrait d'une apologie *Contre ceux qui prétendent que, d'après nous le corps (du Christ) est consubstantiel à Dieu.* L'auteur, Valentin, y parle à plusieurs reprises de « notre bienheureux père et maître Apollinaire », aux enseignements de qui il prétend rester fidèle. Par contre, il réserve toutes ses critiques à Timothée et à ses disciples. Timothée de Béryte qui souscrivit les canons du concile de Constantinople en 381 ne niait pas un certain dualisme dans le Christ; il affirmait cependant la consubstantialité du corps du Sauveur avec Dieu; c'est ce qui permet à Valentin d'en faire le disciple de Polémius (ou Polémon), bien qu'en réalité Polémius ait combattu vivement la doctrine de Timothée. Lui-même Valentin nie cette consubstantialité. Pour lui, le corps du Christ est de même nature que le nôtre : il ne saurait, dit-il, y avoir d'union des consubstantiels. Là où il y a consubstantialité, il n'y a pas union, car rien ne s'unit à soi-même... Le corps qu'a porté le Seigneur n'est pas devenu éternel ni incorporel par l'union; par suite, il n'est pas consubstantiel à l'essence ineffable et incorporelle. Le Seigneur est éternel : avant l'union, il est consubstantiel au Père; après s'être incarné, il reste consubstantiel au Père. La chair n'était pas consubstantielle à Dieu, elle était le vêtement, la robe, la couverture du mystère caché.

On voit ainsi que Valentin se rangeait à l'aile droite de l'apollinarisme. Par réaction contre les synousiastes, il lui arrivait d'employer quelques-unes des expressions caractéristiques de l'école d'Antioche; et il s'efforçait d'atténuer les divergences entre l'enseignement d'Apollinaire et la doctrine catholique. Cela ne l'empêchait pas d'ailleurs de tenir pour l'absence d'une âme intelligente en Jésus-Christ et pour l'unité de nature. Peut-être d'ailleurs, l'unité de nature se ramenait-elle, pour lui, à l'unité de personne. Ce point reste assez obscur.

Le fragment conservé de Valentin signale, outre Timothée et Polémius, d'autres apollinaristes de la même école : Parégorius, Ouranius, Diodore, Jobius, Kataphronius. De ceux-ci, un seul, Jobius nous est connu par sa profession de foi.

Le texte des *Kephataia* de Valentin est reproduit dans A. Lietzmann, *Apollinaris von Laodicea und seine Schule. Texte und Untersuchungen*, t. I, Tubingue, 1904, p. 287-291; G. Voisin, *L'apollinarisme, étude historique, littéraire et dogmatique sur le début des controverses christologiques au IVe siècle*, Louvain, 1901; E. C. Reven, *Apollinarianism*, Cambridge, 1923; E. Weigl, *Die Christologie vom Tode des Athanasius bis zum Ausbruch des nestorianischen Streites*, Munich, 1925.

G. BARDY.

VALÉRIEN DE CIMÉLIUM, évêque de cette localité, aujourd'hui Cimiez, près de Nice, au milieu du Ve siècle. — La vie de Valérien ne nous est connue que par ce que nous savons de sa participation à différents conciles du sud-est de la Gaule. On a supposé, sans preuves décisives, qu'avant son épiscopat, il avait été moine à Lérins. En tout cas, il entretint avec les moines, une fois évêque, des relations cordiales, dont témoigne son *Epistola ad monachos de virtutibus et ordine doctrinæ apostolicæ*, *P. L.*, t. LII, col. 755-758. Ce fut comme évêque qu'il assista aux conciles de Riez en 439 et de Vaison en 442, réunis sous la présidence de saint Hilaire d'Arles pour renforcer la discipline ecclésiastique. Après la mort de saint Hilaire, dont le pape saint Léon avait jugé bon de restreindre les droits primatiaux, il approuva l'élection de son successeur Ravennius (449) et, l'année suivante, il signa avec

la plupart de ses collègues de la Viennoise, de la Seconde Narbonnaise et des Alpes-Maritimes, une supplique *(preces)* adressée à saint Léon pour solliciter de lui le rétablissement du métropolitain d'Arles dans tous ses privilèges antérieurs. Saint Léon, on le sait, tout en rendant témoignage à la bonne volonté et au zèle des signataires ne crut pas devoir faire droit à leur requête et divisa l'ancienne province d'Arles en deux circonscriptions. Cf. L. Duchesne, *Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule*, t. I, 2e éd., Paris, 1907, p. 119-125. En même temps qu'il rendait sa décision dans les affaires arlésiennes, le pape avait demandé à Ravennius de faire signer par les évêques qui dépendaient de lui le tome à Flavien de Constantinople : la signature de Valérien de Cimiez figure dans la réponse qui fut adressée à saint Léon en 451. Cette réponse fut portée à Rome par l'évêque Ingenuus d'Embrun : « C'est sans doute pendant le séjour qu'il fit à Rome à cette occasion qu'Ingenuus, soutenu par les évêques des Alpes-Maritimes, obtint du pape la réunion des deux sièges épiscopaux de Nice et de Cimiez, distincts jusqu'alors. » L. Duchesne, *op. cit.*, p. 126. Peu de temps après, vers 455, on retrouve la signature de Valérien, au bas des actes d'un concile réuni à Arles pour juger un différend qui avait éclaté entre les moines de Lérins et les évêques voisins. L'abbé de Lérins, Fauste, prétendait défendre les droits de son monastère contre l'ingérence de l'évêque de Fréjus. Le concile réserva en effet à l'évêque les ordinations, le saint chrême, la confirmation et l'approbation des clercs étrangers; pour tout le reste, il reconnut l'exemption du monastère. Valérien dut mourir peu de temps après cette assemblée; peut-être fut-ce après sa mort que les deux évêchés de Cimiez et de Nice furent de nouveau séparés, pour peu de temps d'ailleurs.

Sous le nom de Valérien, nous avons conservé une lettre aux moines, dont nous avons déjà parlé et vingt homélies assez brèves, *P. L.*, t. LII, col. 691-750. Ces homélies ne traitent guère que des questions morales : de la discipline, de la voie étroite, des promesses qui ne sont pas tenues, de l'insolence dans le langage, des paroles oiseuses, de la miséricorde, des parasites, de la vaine gloire, du bien de la paix, de la grandeur du martyre, des Machabées, de l'avarice. L'auteur s'y montre un partisan résolu de l'ascétisme, ou tout au moins d'une morale austère. « Tout homme, dit-il, qui a le souci de voir Dieu et de parvenir au royaume des cieux peut facilement comprendre la nécessité de la route étroite et resserrée pour aller à la vie. » *Hom.*, III, 1, *P. L.*, t. LII, col. 700. L'ébriété et la cupidité sont, d'après lui, la source de tous les vices; et de cette source sortent des torrents de fautes, qui entraînent dans les profondeurs de l'abîme la plus grande partie du genre humain : l'ébriété est la mère de la luxure; la cupidité celle de l'orgueil. *Hom.*, VI, col. 709-710. Cette morale est exposée en un style correct, souvent élégant et un peu recherché, qui trahit la formation de Valérien : sans aucun doute, celui-ci a fréquenté dans sa jeunesse les écoles de rhétorique et il a bien profité des leçons de ses maîtres. On a relevé chez lui des allusions à Sénèque; peut-être ne serait-il pas impossible de trouver d'autres marques de sa fréquentation des bons auteurs. Cependant, Valérien n'est pas un dilettante. Il a pleine conscience de l'importance de son ministère et il s'efforce de convaincre ses auditeurs, non seulement en faisant appel aux ressources de la dialectique, mais bien plus encore en leur présentant l'exemple des saints, les préceptes de l'Évangile, les exigences du salut. S'il ne faut pas chercher chez lui les descriptions réalistes des mœurs contemporaines qui se rencontrent chez saint Césaire d'Arles, on n'en trouve pas moins des allusions précises aux vices ou aux défauts des Gaulois du Ve siècle : les captateurs d'héritage qui examinent sous tous ses aspects le testament d'un mort, *Hom.*, XX, 5; les gloutons qui se hâtent, à peine le carême achevé, de se remplir la panse, *Hom.*, XIX, 1; les orgueilleux qui inventent toutes sortes de ruses pour recevoir les salutations d'un plus grand nombre et qui profitent des moindres circonstances pour mendier des éloges. *Hom.*, XIV, 4, etc. Les textes de l'Écriture sainte sont fréquemment rappelés; trois sermons sont consacrés à l'éloge des martyrs, à l'occasion de fêtes célébrées en leur honneur, mais aucun nom n'y est cité en dehors de celui de sainte Thècle, *Hom.*, XVII, 6; et un quatrième sermon est un éloge des Machabées, *Hom.*, XVIII. Le dogme proprement dit occupe très peu de place dans tout cela et l'on ne trouve guère qu'une allusion à la Trinité : *Inter omnia custodias præcepta justitiæ, uni Deo servias, Trinitatis tamen honore servato. Unam fidem, unum baptisma credas. Patris, Filii, vel Spiritus Sancti unam claritatis confitearis essentiam; nec divisa voluntate cujusquam aut præcedere aut regnare personam; sed Patrem et Filium et Spiritum Sanctum unius potestatis, unius credas esse virtutis. Hom.*, III, 5, col. 702.

On s'est demandé parfois si Valérien n'était pas tombé dans l'erreur semipélagienne et son premier éditeur, Sirmond, s'est donné beaucoup de peine pour le justifier de ce reproche; en 1633, Théophile Raynaud a cru devoir composer une longue apologie de ses expressions : cette apologie, dirigée contre un certain Nicolas Chichon, est imprimée dans *P. L.*, t. LII, col. 757-836. C'est surtout l'homélie XI qui a donné prise à un tel grief. Sans doute, Valérien commence par déclarer que nous ne pouvons pas acquérir de mérites sans la grâce : *Non recte sentiunt, dilectissimi, qui putant vitæ ornamenta proprio labore componi et sine adjutorio omnipotentis Dei virtutum posse merita comparari. P. L.*, t. LII, col. 725. Mais plus loin il écrit : *Nec nos negare possumus ornamenta religiosæ vitæ vigilantiæ studio comparari. Sed ibi Deus est, ubi integræ religionis est animus, ita apostolo dicente : « Exemplum ejus quæritis qui in me loquitur Christus. » Satis ibi vacillat humanum studium, ubi non requiritur Dei auxilium. Nam non dubie periclitatur fides, si non muniatur patrocinio divinitatis. Nostrum est igitur bonum velle, Christi vero perficere.* Évidemment, ces dernières expressions, séparées de leur contexte, peuvent fournir quelque motif d'accusation. Mais il serait, semble-t-il, excessif d'y insister, alors que l'homélie entière de Valérien traite de la reconnaissance que nous devons à Dieu et de l'erreur criminelle où nous tomberions en nous enorgueillissant de nos propres mérites.

La première des vingt homélies de Valérien a d'abord été publiée sous le nom de saint Augustin et figure encore comme telle dans *P. L.*, t. XL, col. 1219-1222. Les vingt homélies et la lettre aux moines ont été éditées pour la première fois par J. Sirmond, Paris, 1612. Le texte de Migne est celui de Gallandi, *Biblioth. vet. Patr.*, t. X, Venise, 1774, p. 123-158. Voir *Histoire littéraire de la France*, t. II, Paris 1735, p. 328-332; N. Schack, *De Valeriano sæculi quinti homileta christiano*, Copenhague, 1814; C.-F. Arnold, art. *Valerianus*, dans *Protestant. Realencyclopædie*, 3e éd., t. XX, p. 418-420.

G. BARDY.

VALLA Joseph, prêtre de l'Oratoire († 1790). — Il était né à L'Hopital dans le Forez, fit ses études à Montbrison, professa les humanités et la philosophie au collège oratorien de Soissons et la théologie dans le séminaire de cette ville. Le collège de Lyon ayant été confié à l'Oratoire, M. de Montazet, l'archevêque, l'appela pour lui donner le même emploi qu'à

Soissons; voulant établir l'uniformité d'enseignement dans son séminaire, il demanda aux professeurs de se partager la rédaction des traités, afin que, de leur travail revu en commun, résultât un corps complet de doctrine qui pût être enseigné en trois ans. Valla fut le seul qui entra dans ses vues et fit imprimer *Institutiones theologicæ ad usum scholarum accommodatæ*, 6 vol. in-12, 1780, sans approbation, ni mandement de l'archevêque; dans la préface, il en annonçait un court résumé qui parut la même année. Le livre était écrit dans un latin clair, correct et précis, les questions par trop scolastiques étaient utilement abrégées et les autres exposées avec netteté et une ampleur suffisante; mais, sous des apparences discrètes, on trouvait les sentiments jansénistes de Mgr de Montazet : l'auteur évitait de parler des cinq propositions condamnées par les papes; l'infaillibilité n'était accordée aux décisions de l'Église que par l'unanimité morale des pasteurs; parmi les dogmes, Valla distingue ceux qui sont renfermés dans la profession manifeste et constante des fidèles et ceux qui ne sont pas encore sortis des grands flots de la dispute et qui ne sont point parvenus à une vérité manifeste. T. I, p. 433. Le pontife romain est inférieur en autorité au concile général qui est le juge suprême et infaillible des controverses sur la foi. T. I, p. 480. Le pape peut se tromper même quand il enseigne *ex cathedra*. Lorsque Valla traite de la grâce, il reconnaît bien, théoriquement, que la volonté peut lui résister, mais, lorsqu'il en vient à préciser le mode de son efficacité, il admet qu'elle meut celle-ci d'une manière insurmontable et efficace de sa nature; la thèse qui affirme que la grâce n'est pas donnée à tous et à chacun lui paraît plus conforme à la doctrine des Pères, des théologiens scolastiques et du concile de Trente. En morale, il reste d'une grande sévérité; le confesseur, par exemple, ne peut, en dehors des cas de nécessité, absoudre que s'il a acquis la certitude de la conversion du pénitent, non seulement par ses promesses, mais par ses actes. T. IV, p. 332 sq.

Les gallicans pouvaient être aussi satisfaits que les jansénistes : les princes chrétiens ont le droit de convoquer les conciles, quand la tranquillité de leur État le demande; les décrets des conciles généraux relatifs à la discipline n'obligent que si le prince les approuve. T. I, p. 424. Dans le traité du mariage, il donne beaucoup plus d'autorité aux lois civiles qu'aux lois ecclésiastiques. T. I, p. 457. La question des empêchements donna même lieu à une réponse de Tabaraud qui, avec Charrier de la Roche, avait collaboré à l'ouvrage. Dans une soutenance à laquelle assistait M. Émery, le séminariste hésitait, le directeur allègue le concile de Trente, Tabaraud répond : *Parum curamus quid definierit hoc concilium, dummodo stent pro nobis SS. Patres et præsertim, sanctus Augustinus*. M. Émery, obligé d'enseigner cette théologie, prenait soin d'en signaler les erreurs; il demanda même à M. de Pompignan, évêque de Vienne, s'il ne devait pas quitter le séminaire de Lyon : celui-ci lui conseilla au moins d'attendre.

Les Prêtres de Saint-Sulpice furent invités à présenter leurs observations en vue d'une nouvelle édition qui parut en effet sous ce titre : *Institutiones theologicæ auctoritate D. D. archiepiscopi Lugdunensis, ad usum scholarum suæ diœcesis editæ*, 6 vol. in-12, Lyon, 1784. L'approbation et le mandement, dans lequel l'archevêque traçait les règles à suivre pour l'étude et l'enseignement de la théologie, indiquaient suffisamment que, malgré quelques corrections, l'esprit de l'ouvrage restait le même.

Aussi bien, c'est sur cette édition que s'engagent les polémiques ; en 1785, paraissent *Observations sur la Théologie de Lyon*, in-12 de 127 p., anonyme, mais de l'abbé Pey, chanoine de Paris, qui avertit l'auteur du profond murmure que son ouvrage a soulevé, lui reproche de ne pas dire un mot de Jansénius et des constitutions qui l'ont condamné, de nier la liberté de l'homme et d'en faire un esclave de la grâce ou de la cupidité. L'archevêque « ne peut faire cesser de justes murmures, ni réparer le scandale qu'elle cause (sa théologie) qu'en désavouant d'une manière authentique un ouvrage si opposé à ses principes véritables ». P. 123. *Les Nouvelles ecclésiastiques*, probablement sous la plume de Valla lui-même (l'abbé Pey l'affirme), profitent des assertions quelquefois erronées pour critiquer vivement les *Observations*; elles accusent l'auteur d'omettre un *non*, ce qui rend affirmative une proposition négative (voir année 1786, 1er mai, p. 72; 11 et 18 décembre 1786, p. 197, 201; elles feront encore l'éloge de la *Théologie de Lyon* en 1788, p. 106; 1790, p. 125). En 1787, l'abbé Pey donne une seconde édition des *Observations* et y ajoute *Réponse au gazetier janséniste*, in-12 de 243 p. Le ton est assez aigre et sent plus la polémique que la véritable critique : « Quand on cherche à répandre secrètement le poison, il faut bien se fâcher contre ceux qui dévoilent nos manœuvres. » P. 126. C'est par oubli, non par mauvaise volonté qu'il a rendu affirmative une proposition négative. Il termine par *Lettre d'un jeune docteur de la faculté de Paris à un jeune ecclésiastique de Lyon au sujet d'un libelle intitulé Observations*, p. 178, et par *Lettre d'un séminariste à l'auteur des Observations*, p. 186, dont on a peine à saisir le sens; il parle des convulsions du cimetière Saint-Médard et des prétendus miracles jansénistes. On lui répond par *Défense de la Théologie de Lyon* ou *Réponse aux Observations* d'un anonyme contre cette théologie, 1788, in-12 de 415 pages; Feller attaque Valla dans son journal et réunit ses articles dans *Lettres d'un curé*. Bigy, prêtre français déporté pendant la Révolution, répond à Feller par deux lettres du 25 novembre 1793 et du 11 février 1794 et tire avantage des erreurs commises. Voir *Nouvelles ecclésiastiques* du 26 février, 5 et 12 mars 1794.

Une troisième édition fut donnée en 1785 et une autre en 1790, *Institutiones... nunc primum observationibus illustratæ et notis apologeticis vindicatæ* par P. Molinelli, piariste, 6 vol. in-8°, Lyon et Gênes, 1790. La théologie de Lyon fut mise à l'Index par décret du 17 décembre 1792. Admise seulement dans deux diocèses de France, elle cessa même d'être enseignée à Lyon après la mort de Mgr de Montazet, 1788; mais elle se répandit en Italie, en Allemagne, en Espagne et en Portugal et jusqu'aux Antilles.

L'archevêque avait engagé Valla à rédiger également un manuel pour la philosophie; celui-ci publia *Institutiones philosophicæ auctoritate D. Archiepiscopi Lugdunensis ad usum scholarum suæ diœcesis editæ*, Lyon, 1782, cinq vol. in-12 (Voir *Nouv. eccl.*, 28 mars 1784), réimprimées sous ce titre *Institutionum philosophicarum cursus ad usum studiosæ juventutis præsertim seminariorum accommodatæ*, Lyon, 1808, 3 vol. in-12; idem., 1813. Le P. Valla mourut en 1790 à Dijon où il s'était retiré.

Outre les références données dans le texte, art. MONTAZET, t. X, col. 2370 et THÉOLOGIE DE LYON; Degerts, *Histoire des séminaires français*, t. II, p. 267 sq.; Gosselin, *Vie de M. Émery*, t. I, p. 117, 118, 208, 209; Ingold, *Supplément à l'essai de bibliographie oratorienne*; Méric, *Histoire de M. Émery*, t. I, p. 26; Michaud, *Biographie universelle*, art. *Valla*; *Ami de la religion*, 18 décembre 1820, t. XXII, p. 168-170; Paul Dudon, *J'aime Balmès*, dans *Études*, 5 mars 1933, p. 568.

A. MOLIEN.

VALLA ou della **VALLA, Laurent**, célèbre humaniste, né à Rome en 1406, prêtre en 1431, il fut chanoine de Saint-Jean de Latran et professeur en diverses cités italiennes, mort en 1457. Valla a beaucoup écrit, mais a laissé une fâcheuse réputation. On s'est demandé ce qui lui restait de foi chrétienne. Il nous intéresse ici par les ouvrages suivants : *Declamatio de falso credita et ementita Constantini donatione*, Cologne, 1535 (traduction française précédée d'une étude historique par un certain Bonneau, Paris, 1879); cet ouvrage repose sur des bases historiques assez solides, mais est en fait une attaque contre le Saint-Siège; il fut du reste mis à l'Index. — *Adnotationes in Novum Testamentum*, Paris, 1505; — *De libero arbitrio*, 1482, in-fol.; Bâle, 1518, in-fol.; cet ouvrage fut également condamné. Un certain nombre d'écrits de Valla ont été réunis et imprimés à Bâle en 1540.

Mancini, *Vita di Lorenzo Valla*, Florence, 1891; Freudenthal, *L. Valla als Philosoph*, dans *Neue Jahrbücher für das klass. Altertum*, t. XXIII, 1909; Pastor, *Geschichte der Päpste*, t. I, p. 16 et *passim*; Bibliographie dans Chevalier, *Bio-bibliographie*, t. II, col. 4625-4626. Cf. *Concilium Tridentinum* (éd. de la Görresgesellschaft), t. V, X, XI et XII, *passim*, et *Dictionnaire apologétique*, t. I, col. 274; t. IV, col. 584.

J. MERCIER.

VALLARSI Dominique, ecclésiastique italien (XVIIIe s.). — Né à Vérone le 13 novembre 1702 et devenu prêtre séculier, il se consacra aux travaux d'érudition; il mourut à Vérone le 14 août 1771. Il avait commencé par aider Scipion Maffei dans son établissement de l'édition de saint Hilaire (qui a pour base celle de Coustant parue en 1693) qui fut publiée à Vérone en 1730. Réimprimée à Venise 1749-1750, c'est elle qui figure dans la *P. L.* aux t. IX et X. Puis à la demande de son évêque et financièrement soutenu par sa ville natale, Vallarsi entreprit une édition de saint Jérôme. Elle parut à Vérone de 1734 à 1742, 12 vol. in-fol. : *S. Hieronymi opera omnia post monachorum e congregatione Sancti Mauri recensionem quibusdam ineditis monumentis aliisque lucubrationibus aucta, notis et observationibus illustrata*, dédiée au pape Clément XII. Elle fut réimprimée à Venise en 24 vol. in-4°, 1756. C'est l'édition reproduite par la *P. L.*, t. XXII-XXX. Vallarsi publia aussi une édition de Rufin : *Tyranni Rufini Aquileiensis opera cum notis et observationibus*; le t. I parut à Vérone, 1745; le t. II qui devait contenir les nombreuses traductions faites par Rufin n'a jamais vu le jour. L'édition de Vallarsi est reproduite dans *P. L.*, t. XXI.

Michaud, *Biographie universelle*, t. XLII, p. 489; Hurter' *Nomenclator*, 3e éd., t. V, col. 113; Buchberger, *Lexikon*' t. X, col. 487.

É. AMANN.

VALOIS (Henri de), érudit français (XVIIe s.). — Né à Paris le 10 septembre 1603, il fit ses études chez les jésuites, à Verdun d'abord, puis au collège de Clermont à Paris, où il eut pour maîtres Petau et Sirmond. Après avoir étudié le droit à Bourges, il fut inscrit comme avocat au parlement de Paris. Mais, dès 1630, il renonçait au barreau pour se consacrer uniquement aux travaux d'érudition. Lié d'amitié avec des personnages illustres, Rigaut, d'Achéry, Mabillon, en correspondance avec des savants tels que le cardinal Barberini, le jurisconsulte Grotius, l'évêque anglican Usher, il eut une vie calme et honorée. La quasi-cécité qui lui était survenue de bonne heure était compensée chez lui par une mémoire excellente qu'il s'appliquait d'ailleurs à entretenir. Il mourut à Paris le 7 mai 1676 et fut enterré à Saint-Nicolas des Champs.

On lui doit les ouvrages suivants : 1° *Excerpta Polybii, Diodori Siculi, Nicolai Damasceni, Dionysii Halicarnensis, Appionis Alexandrini, Dionis et Joannis Antiocheni ex collectaneis Constantini Augusti Porphyrogeneti*, Paris, 1634, édition, avec une traduction latine, d'extraits d'auteurs grecs rassemblés par ordre de l'empereur Constantin Porphyrogénète sur le thème des vertus et des vices. — 2° une édition de l'historien Ammien Marcellin, Paris, 1636 (une édition meilleure a été faite en 1681, par les soins de son frère Adrien), en appendice des *Excerpta Valesiana*, deux chroniques inédites, la première de 293 à 337, l'autre de 474 à 526. — 3° Mais l'œuvre principale de Valois est son admirable édition des historiens ecclésiastiques grecs, entreprise à la demande du clergé de France, qui en finança partiellement l'exécution. Le t. I, in-fol., Paris, 1659, donne l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe, avec la *Vita Constantini* et l'*Oratio ad sanctum cœtum;* à l'édition du texte, doublé par une traduction latine, s'ajoutent des dissertations savantes : *De vita, scriptis, fide et orthodoxia Eusebii; De donatistis; De translatione septuaginta interpretum; De Rosweidi martyrologio romano; De Anastasio et martyribus hierosolymitanis.* Le t. II, in-fol., Paris, 1668, donne les *Histoires* de Socrate et de Sozomène, avec trois dissertations *De sancto Athanasio, De Paulo Constantinopolitano episcopo, De sexto canone nicæno.* Le t. III, in-fol., Paris 1673, comprend les textes de Théodoret et d'Évagre et les fragments qui subsistent de Philostorge et de Théodore le Lecteur. Les trois volumes ont été réunis à Amsterdam, 1695. Ce sont les éditions de Valois qui ont été reproduites, avec des notes supplémentaires, dans la *P. G.* de Migne. Cette œuvre monumentale de Valois est la base de toute étude de l'histoire ecclésiastique des premiers siècles. La traduction latine, très élégante et très lisible, est exacte en gros, bien qu'elle ne serre pas de très près l'original. Les notes sont remplies d'une érudition de bon aloi et éclairent bien des problèmes historiques et théologiques. Valois avait fait le projet d'éditer de la même manière les historiens ecclésiastiques latins. Il n'a pu le réaliser. — 4° Plus d'un demi-siècle après la mort du critique, P. Burmann junior a publié à Amsterdam, 1740, des œuvres mineures de Valois sous le titre : *Emendationum libri quinque et de critica libri duo;* en tête figure une vie de l'auteur, rédigée par son frère Adrien en 1677; en queue un certain nombre d'éloges funèbres consacrés par Valois à ses amis : Sirmond, Dupuy, Petau et d'autres.

Adrien de Valois, frère puiné du précédent, né à Paris le 14 janvier 1607 et mort en cette même ville le 2 juillet 1692, est lui aussi un historien de mérite, qui a bien débrouillé, pour son époque, les temps mérovingiens. Il est l'auteur de *Gesta Francorum*, 3 vol. in-fol., Paris, 1646-1658, qui font l'histoire des Gaules depuis Valérien jusqu'à la déposition du dernier Mérovingien, Childéric (254-752).On lui doit aussi une *Disceptatio de basilicis quas primi Francorum reges condiderunt, an ab origine monachos habuerunt*, Paris, 1658, avec une *Disceptationis de basilicis defensio adversus F. Launoii de ea judicium*, 1660; et encore une édition de deux textes du haut Moyen Age : *Carmen panegyricum de laudibus Berengarii Augusti*, et *Adalberonis episcopi Laudunensis ad Robertum regem Francorum*, Paris 1663. Mais Adrien est connu surtout par sa *Notitia Galliarum ordine alphabetico digesta*, Paris, 1676, qu'il défendit contre diverses attaques dans *Notitiæ Galliarum defensio*, 1684.

Michaud, *Biographie universelle*, t. XLII, p. 516 sq.; Hurter, *Nomenclator...*, 3e éd., t. IV, col. 173; Buchberger, *Lexikon*, t. X, col. 483.

É. AMANN.

VALROGER (Hyacinthe de), prêtre de l'Oratoire (1814-1869). — Il naquit à Caen le 6 janvier 1814; après avoir étudié la médecine pendant deux ans, il se sentit appelé au sacerdoce qu'il reçut le 20 mai 1837. Nommé aussitôt directeur du petit séminaire de Bayeux, puis professeur de philosophie au grand séminaire de Sommervieu, il devint en 1847 chanoine titulaire de la cathédrale de Bayeux. Nul peut-être n'eut à un plus haut degré la vocation de l'apologétique et quand, en 1852, le P. Gratry restaura l'Oratoire, il sacrifia pour se consacrer à cette œuvre encore incertaine, son repos, sa liberté, sa santé même : sa vie tout entière sera consacrée à la défense de la vérité surtout par la plume. Il passa à écrire tout le temps que lui laissèrent ses charges de professeur de philosophie, de maître des novices, d'assistant de la congrégation. Nous étudierons successivement les divers domaines où il s'est exercé.

I. Les religions de l'Inde. — Le monde philosophique et religieux de l'Inde, longtemps ignoré et enfin découvert, attirait l'attention de beaucoup d'esprits; des professeurs, imbus d'éclectisme rationaliste, prétendaient trouver dans la presqu'île en deçà du Gange, la source des traditions antiques, le foyer de la civilisation primitive, le principe de toutes les religions de la terre; d'après eux, par une série d'évolutions, le christianisme est sorti des sanctuaires de Brahma. H. de Valroger répond que les études orientales, loin de nuire à nos croyances, les environnent chaque jour d'une nouvelle lumière; elles n'ont pas seulement dissipé les objections que le XVIIIe siècle avait soulevées; elles ont fourni de nouvelles et innombrables preuves des vérités fondamentales de notre foi.

L'histoire littéraire, politique, philosophique et religieuse de l'Inde est tout ce qu'il y a de plus obscur; les livres sanscrits sont bien inférieurs à nos Écritures sous le triple rapport de l'authenticité, de l'intégrité et du fond. Les analogies et les ressemblances qui existent entre les usages, les doctrines, les mythologies des Hindous et des autres nations s'expliquent par l'unité d'origine de tous les peuples; les familles qui se répandirent sur le monde après la confusion de Babel emportèrent avec elles un fonds commun de traditions historiques et religieuses qui se conservèrent en s'altérant. Les colonies juives, établies dans l'Inde plusieurs siècles avant notre ère, ont dû réveiller les souvenirs traditionnels qui s'éteignaient dans la nuit du paganisme. L'Évangile a été porté aux brahmanes par les apôtres eux-mêmes ou du moins par leurs premiers disciples; saint Pantène, chef de l'école chrétienne d'Alexandrie, n'a-t-il point passé dans ces pays une partie de ses dernières années? Arnobe comptait les Indiens parmi les peuples chez qui la foi florissait. Comment admettre que rien de ces croyances ne s'y soit conservé? H. de Valroger étudie ces questions dans *Les doctrines hindoues examinées, discutées et mises en rapport avec les traditions bibliques*, six articles parus dans les *Annales de philosophie chrétienne*, juin, octobre, novembre, décembre 1839; janvier, février 1840. En mars 1842, il y examine les doctrines contenues dans le *Bhagavata-purana* et le *Vishnu-purana* et réfute les objections qu'on en tirait contre le catholicisme. Les *Pouranas* ne remontent qu'au XIIe ou XIIIe siècle de notre ère; aucune ressemblance entre leurs doctrines et nos dogmes; sous l'influence du panthéisme, tous les êtres y sont confondus dans un même abaissement.

A l'occasion de la publication des *Mélanges posthumes d'histoire et de littérature orientale* d'Abel de Rémusat, il fait paraître en deux articles : *Du bouddhisme. 1. Cosmographie. — 2. De l'étendue de l'univers ou du monde considéré dans l'espace. Ibid.*, mai 1844, février 1845. « Dans nos livres saints, tout a un but moral; le dogme n'a pas pour fin de satisfaire une vaine curiosité, mais d'éclairer le monde sur sa destinée et sur ses devoirs. Les livres pseudo-sacrés du bouddhisme... ont été faits pour occuper les imaginations rêveuses et enthousiastes du Haut Orient, comme les contes des *Mille et une nuits* ont été composés pour amuser les Arabes dans les loisirs du harem. » T. XXVIII, p. 351. — « La théologie samanéenne n'est qu'un syncrétisme confus d'erreurs contradictoires et funestes. Seulement, on découvre çà et là, dans la mythologie populaire et dans les spéculations ténébreuses des philosophes, quelques vestiges de traditions patriarcales, à peu près comme on trouve des traces de la tradition catholique au sein des hérésies enfantées par le protestantisme moderne. » T. XXX, p. 127. Il promettait une étude sur la triade Bouddha-Dharma-Sanga, qui ne fut pas composée; il laissa en portefeuille un long travail sur les *Védas* qui n'a pas été publié.

II. La philosophie éclectique. — Ces études sur les anciennes religions n'étaient qu'un travail d'approche, il fallait montrer que l'arrêt porté par les évêques contre l'éclectisme rationaliste était parfaitement justifié, que celui-ci portait atteinte à toute saine philosophie. Il compose *Plan d'une défense du christianisme, d'après la méthode historique* (*Ibid.*, janvier, avril et octobre 1841). A la méthode logique où domine le raisonnement, il faut ajouter la méthode historique où dominera l'observation des faits et l'induction, montrer « que l'Église est la gardienne des traditions les plus anciennes et les plus divines, par conséquent qu'elle possède la plus haute autorité intellectuelle et morale, qu'elle a des titres extérieurs et irrécusables à la souveraineté des intelligences et que nous devons sans crainte la sacrer reine de notre entendement ». T. XXII, p. 33. Perrone en fait l'éloge dans ses *Prælectiones theologicæ. De analogia rationis et fidei*, sect. I, c. I, art. 1, proposit. IV, et Mgr Affre avait voulu confier à leur auteur une des chaires de la Sorbonne théologique.

Il s'explique dans *Des besoins de la controverse philosophique et religieuse. Ibid.*, mai 1842, janvier 1843 : « Il faut prouver que la base antique de notre foi n'a été renversée ni par la philosophie matérialiste du XVIIIe siècle, ni par l'idéalisme sceptique du XIXe .» T. XXIV, p. 358. Il continue en faisant la critique de quelques philosophes, de Cousin d'abord, dont le système, quoi qu'il en dise, nie même l'existence d'un Dieu, de la révélation surnaturelle, de la mission de l'Église. *Ibid.*, février 1843; de Schelling ensuite et de Hegel, chefs de toute la philosophie hétérodoxe du XIXe siècle (mars, mai, juin). Ces articles parurent en volume en 1846 sous ce titre : *Études critiques sur le rationalisme contemporain;* 2e éd. 1878, avec notes sur Cousin, l'école écossaise, le brahmanisme et le bouddhisme. Un des représentants les plus distingués de l'école ainsi combattue, É. Saisset, a rendu à l'auteur cet équitable hommage : « Ce livre est l'ouvrage d'un prêtre éclairé, d'un dialecticien exercé, d'un adversaire habile et courtois, d'un homme enfin parfaitement renseigné sur tous les écrits de la philosophie contemporaine et qui connaît les hommes et les choses. » *De la philosophie du clergé*, dans *Revue des Deux mondes*, 25 juillet 1857, p. 369.

Il donne dans le *Correspondant* de solides réfutations de l'éclectisme : *Le dictionnaire des sciences philosophiques*, décembre 1844, p. 627; *De la jeune école éclectique*, 10 mars, 25 mars, 10 mai 1845, p. 647, 793, 378; *Du faux éclectisme ou syncrétisme*, 25 octobre 1845, p. 161; *De l'éclectisme rationaliste*, 25 août 1846, p. 537. Appelé en 1852 à faire partie du *Comité de l'enseignement libre* que présidait le comte Molé,

il composa son livre : *Du christianisme et du paganisme dans l'éducation*, in-12, 307 p., Paris, 1852.

III. Accord de la science et de la foi. — Cette question l'a toujours beaucoup préoccupé. Pour répondre aux négations de Strauss, il traduit *Essai sur la crédibilité de l'histoire évangélique*, par M. A. Tholuch, traduction abrégée et annotée, in-8° de 520 p., Paris, 1847. Il y ajoute : *Une application de l'hypercritique du Dr Strauss ou une leçon au Collège de France en 2547*, 23 p., Paris, 1847. — *La tradition indienne du déluge*, *Corr.*, juillet 1853. — *Une réfutation inédite de Spinoza par Leibnitz*, mars 1854. — *Études sur M. Renan et les résultats de l'exégèse rationaliste*, janvier-février 1856, p. 996. — *Introduction historique et critique aux livres du Nouveau Testament*, par Reithmayr, Huc, Tholuch, etc., traduite et annotée par... 2 vol. in-8°, 1861. Les richesses scientifiques de l'Allemagne croyante y sont disposées avec art; des notes judicieuses augmentent la valeur du texte primitif et donnent à l'ouvrage plus d'originalité que le titre ne semble promettre. — *La critique biblique à Rome*, *Corr.*, 25 janvier 1862, p. 143. — *De la chronologie biblique, temps primitifs*, paru d'abord dans la *Revue des questions historiques*, avril 1869, p. 369, publié en volume sous ce titre : *L'âge du monde et de l'homme d'après la Bible et l'Église*, Paris, in-12 de 148 p. « La Bible, y dit-il, indique, dans une mesure qui suffit *pour son but divin*, l'ordre chronologique des faits qu'elle raconte. Mais... on ne doit pas y chercher une chronologie détaillée et précise, un système complet de dates nettement indiquées, méthodiquement enchaînées et parfaitement conservées. Pas plus que la Bible, l'Église n'a tracé un système dogmatique de dates précises... (elle) n'interdit aux astronomes, aux géologues... de chercher la mesure des temps écoulés depuis la création du monde et de l'homme. » P. 395. — *La précession des équinoxes a-t-elle été connue dans l'antiquité? Ibid.*, 1869, p. 558. — *La genèse des espèces, études philosophiques et religieuses sur l'histoire naturelle et les naturalistes contemporains*, in-12, 390 p., Paris, 1873 : « Le Créateur révéla sans nul doute à nos premiers parents les faits principaux de cette histoire dans la mesure où nous avons besoin de les connaître pour l'intelligence de nos devoirs... Mais il laissa dans l'ombre les problèmes physiques et métaphysiques dont la solution ne nous est pas nécessaire. Ces problèmes sont abandonnés aux libres recherches des esprits investigateurs. » P. 4. Les savants « sont libres de chercher scientifiquement la vérité sur ces problèmes obscurs que l'autorité religieuse n'a jamais tranchés. L'orthodoxie la plus sévère accorde aux naturalistes des périodes immenses où peuvent se déployer toutes les conjectures sur l'histoire des espèces dans les temps préhistoriques. » P. 32. — *Les précurseurs de l'homme aux temps tertiaires*, dans *Corr.*, 10 novembre 1873, p. 446, où il conclut : « Dieu nous a révélé ce que nous avions besoin de savoir pour comprendre nos destinées... La multitude des problèmes que la révélation ne tranche pas est innombrable. » P. 457. — *L'ancienneté de l'homme d'après l'archéologie préhistorique, la paléontologie et la géologie*, dans *Rev. des quest. hist.*, octobre 1874, p. 482 : « Aucune science ne peut indiquer sûrement le point précis où l'Auteur tout-puissant de la nature s'arrêta dans la création des espèces antérieures et inférieures à la nôtre ». P. 513. — *L'ancienneté de l'homme, réponse à quelques objections critiques. Ibid.*, avril 1875, p. 574. — *Climats et endémies*, dans *Corr.*, 10 mai 1875, p. 433. — *L'archéologie préhistorique : les stations du mont Dol et de Thenay*, dans *Rev. des quest. hist.*, avril 1876, p. 411.

Il a traduit pour les *Démonstrations évangéliques* de Migne les six premiers discours de Wiseman. — Il a dû avoir une certaine part à l'*Histoire générale du culte de la sainte Vierge en France*, par M. Hamon. Il signa comme secrétaire les deux circulaires du comité historique institué pour en préparer la publication. L'ouvrage suivant est posthume : *Pensées philosophiques et religieuses du comte Joseph de Maistre*, choisies et coordonnées par le P. de Valroger, in-12 de 285 p., Paris, 1879. Il faut ajouter divers articles de l'*Ami de la religion : Pensées de Pascal* de Faugère, 1849, t. cxliv, p. 17-20; *Des lettres de M. Saisset*, par Mgr Douet, 1849, t. cxl, p. 216, 325; *De la certitude* par Franck et Savary, 1849, t. cxli, p. 217, 240, 261, 283; *De Jacques Balmès, sa vie et ses ouvrages*, 1850, t. cxlvi, cxlvii, cxlviii. Dans les *Études* des R. P. jésuites, mai 1869, p. 790, l'appréciation de l'ouvrage de Th. Henri Martin : *Les sciences et la philosophie* dont il fait grand éloge.

Il est mort le 10 octobre 1876; il avait écrit en 1875 dans son testament : « Loin d'être un obstacle à l'exercice légitime et au progrès de la raison, la foi est une garantie contre les erreurs les plus funestes; dans l'accomplissement de nos destinées religieuses, elle est pour notre raison un point d'appui, une force, une lumière, un principe de perfection surnaturelle, absolument nécessaire. » Ces paroles d'Ollé-Laprune résument son œuvre : « Il est de ceux qui peuvent le plus contribuer à mettre la paix entre les savants d'une part et les philosophes et les théologiens d'autre part : ni aux uns ni aux autres, il ne demande ni concession, ni transaction; il établit entre eux une entente fondée sur la connaissance exacte des devoirs et des droits de chacun. » *La science et la foi*, *Correspondant*, 25 juillet 1873, p. 345. Le P. de Valroger fut trop peu connu, il est trop oublié; son apologétique n'a pas encore vraiment vieilli.

Ingold, *Supplément à l'essai de bibliographie oratorienne;* Largent, *Le R. P. de Valroger*, dans *Revue des questions historiques*, janvier 1877, p. 271, et en tête de la seconde édition des *Études sur le rationalisme*, 1878; Ollé-Laprune, *La science et la foi*, dans le *Correspondant*, 25 juillet 1873, p. 334; *Semaine religieuse de Bayeux*, 4 mars 1877.

A. Molien.

VALVERDI ou **DE VALVERDE Barthélemy**, 1540-1600 (?), théologien italien connu par ses travaux pour la correction de la Vulgate et surtout par la publication d'un savant ouvrage sur le purgatoire : *Ignis purgatorius post hanc vitam ex græcis et latinis Patribus orthodoxis Hebræorumque doctissimis ac vetustissimis assertus*, Padoue, 1581, in-4°, Venise, 1590.

Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. iii, col. 161; Brunet, *Manuel du libraire*, t. iv, p. 563.

J. Mercier.

VAN DER VEKEN, jésuite belge. — Né à Anvers en 1595, entré dans la Compagnie de Jésus en 1613, il enseigna pendant trente ans la théologie à Cologne. Nommé par Alexandre VII théologien de la Pénitencerie, il mourut à Rome en 1664. Deux ouvrages théologiques sont à mentionner : *Tractatus de simplicitate et libertate divina, ad qu. iii et xix ex Ia parte D. Thomæ*, Cologne, 1648; *Disputationes theologicæ de Deo uno et trino*, Anvers, 1655. Il publia en outre plusieurs opuscules de piété, en particulier *In canonem sacrificii missæ... expositio*, Cologne, 1644.

Sommervogel, *Bibl. de la Comp. de Jésus*, t. viii, col. 537-539.

J.-P. Grausem.

VAN ESPEN Zeger-Bernard, jurisconsulte et canoniste flamand (1646-1728). — Il naquit à Louvain le 9 juillet 1646, commença ses études dans sa ville natale et les couronna en 1676 par le doctorat;

ordonné prêtre en 1673, il devint par la suite professeur de droit au collège d'Adrien VI. Partisan des doctrines jansénistes, Van Espen dut quitter sa chaire et se réfugier en Hollande. Il fut un des artisans de l'élection de Steenoven à l'archevêché d'Utrecht, ci-dessus, col. 2404; l'écrit qu'il publia en faveur de la validité de l'élection et du sacre de ce prélat schismatique lui valut d'être déclaré suspens par l'Université de Louvain (7 février 1728). Van Espen mourut en exil, à Amerfort, le 2 octobre 1728. Homme d'une grande érudition, il eut beaucoup d'influence sur ses contemporains, en particulier sur Febronius, qui fut son élève.

Les principaux ouvrages de van Espen sont : *Consultation canonique sur le vice de la propriété des religieux et des religieuses*, Louvain, 1688, Paris, 1693, in-12; — *Jus ecclesiasticum universum*, Louvain, 1700, 2 vol. in-fol., ouvrage justement célèbre et qui a été souvent réédité et copié, mis à l'Index par décret du 22 avril 1704; — *Dissertatio canonica de pristinis altarium et ecclesiarum incorporationibus*, Louvain, 1711, in-4°; — *De censuris ecclesiasticis*, 1709, in-12 (en faveur de Jansénius); — *De promulgatione legum ecclesiasticarum*, Bruxelles, 1721, in-4°; — *Commentarius in canones et decreta*, Louvain, 1759, in-fol. Van Espen a publié également plusieurs écrits relatifs à la controverse janséniste, en particulier sur le « Formulaire » et la bulle *Unigenitus;* on les trouvera dans l'édition des *Opera omnia* publiée et annotée par le P. Joseph Barre, Louvain (= Paris), 1753, 4 vol. in-fol., et dans le *Supplementum ad varias collectiones operum Z. B. van Espen* de l'abbé de Bellegarde, Bruxelles, 1768, in-fol. Les œuvres de van Espen ont été mises à l'Index dans leur totalité par décrets du 14 novembre 1713 et du 18 novembre 1732.

*Vie de M. van Espen par M. ***, licencié de droit* (Dupac de Bellegarde), Louvain, 1767, et en tête du *Supplementum* de 1768 cité plus haut; De Bavay, *Van Espen, jurisconsulte et canoniste belge*, Bruxelles, 1846; F. Laurent, *Van Espen, Étude historique sur l'Église et l'État en Belgique*, Bruxelles, 1860; *Allgemeine deutsche Biographie*, t. XXXIX, p. 476-478; Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. IV, col. 1281-1284; t. V *a*, col. 515; Moréri, *Le grand dictionnaire historique*, 1759, t. IV, p. 212-213; Michaud, *Biographie universelle*, nouvelle éd. t. XIII, p. 51-53; Feller, *Biographie universelle*, t. II, p. 551-552; Reusch, *Der Index der verbotenen Bücher*, *passim*. Voir aussi la bibliographie de l'art. UTRECHT *(Église d')*.

J. MERCIER.

VANITÉ. — La vanité étant une forme de la vaine gloire, étudiée t. VI, col. 1429 sq., on se contentera d'en donner ici une description plus précise, de rappeler les leçons de l'Écriture à son sujet et d'en apprécier brièvement la moralité.

1° *Description et définition.* — La vaine gloire se greffe sur l'orgueil, dont elle est un effet difficilement séparable, voir ORGUEIL, t. XI, col. 1418. La vanité est cette forme de vaine gloire qui s'attache à rechercher une manifestation d'excellence dans les choses futiles et sans valeur réelle. Ce qui a fait dire à Paul Valéry que « l'orgueil est aux vanités ce que la foi est aux superstitions ». La vanité, c'est donc l'orgueil s'attachant à des choses vaines :

« Chez des personnes peu profondes, l'orgueil s'appelle vanité, parce qu'il s'attache à des choses vaines : briller, passer pour intelligente, élégante, recueillir des hommages et des compliments... Il ne s'agit pas d'avoir une valeur véritable, mais seulement d'être admirée. On n'est pas soucieuse de ce qui est, mais de ce qui paraît. La vanité est parfois très grossière : on parle de soi sans cesse, on se défend d'avoir tort, on rappelle ce qu'on a fait de bien, on veut toujours surpasser les autres; vite tout cela touche au ridicule. Mais la vanité inspire aussi toutes sortes de manèges pour attirer l'attention sur soi et se faire valoir. Une jeune fille vaniteuse n'est jamais simple ni tout a fait sincère... » Mme Daniélou, *Livre de sagesse pour les filles de France*, Paris, s. d., p. 175.

Dans sont traité *De l'éducation des filles*, Fénelon a noté les manifestations habituelles de la vanité chez les filles : le désir violent de plaire, la passion pour les ajustements : « Une coiffe, un bout de ruban, une boucle de cheveux plus haut ou plus bas, le choix d'une couleur, ce sont, pour elles, autant d'affaires importantes. » Les hommes ne sont pas exempts de ce défaut. La Bruyère esquisse le portrait du vaniteux : « Arrias a tout lu, tout entendu... Il aime mieux mentir que de se taire ou de paraître ignorer quelque chose. » *Les caractères. De la société et de la conversation*, c. V. Et Montesquieu, dans ses *Lettres persanes*, n'oublie pas les vaniteux : « Des gens qui parlent sans cesse d'eux-mêmes; leurs conversations sont un miroir qui présente toujours leur impertinente figure; ils vous parlent des moindres choses qui leur sont arrivées et ils veulent que l'intérêt qu'ils y prennent les grossisse à leurs yeux; ils ont tout fait, tout vu, tout pensé; ils sont un modèle universel, un sujet de comparaison inépuisable, une source d'exemple qui ne tarit jamais. » *Lettre 50.* Chez certains hommes qui recherchent volontiers l'admiration d'autrui pour leurs œuvres personnelles, il y a peut-être le sentiment d'une certaine insuffisance : « Il y a de la modestie au fond de la vanité, C'est pour se rassurer qu'on cherche l'approbation, et c'est pour soutenir la vitalité peut-être insuffisante de son œuvre qu'on voudrait l'entourer de la chaude admiration des hommes, comme on met dans du coton l'enfant né avant terme. Mais celui qui est sûr, absolument sûr, d'avoir produit une œuvre viable et durable, celui-là n'a plus que faire de l'éloge et se sent au-dessus de la gloire... » H. Bergson, *L'énergie spirituelle*, 32e éd., Paris, 1944, p. 24.

Saint Thomas s'est efforcé de préciser quelles sont les choses vaines auxquelles s'attache l'orgueil pour devenir vanité :

Parfois, la chose vaine est ce qui n'a pas de réalité; c'est en ce sens qu'une chose fausse est dite vaine et que le psalmiste a dit (IV, 3) : « Jusques à quand aimerez-vous la vanité et rechercherez-vous le mensonge? » — Chose vaine aussi tout ce qui n'a pas de solidité, qui manque de fermeté; c'est ainsi que, constatant la mobilité des choses humaines, l'Ecclésiaste s'est écrié (I, 3) : « Vanité des vanités et tout n'est que vanité. » — Enfin, c'est encore chose vaine ce qui ne peut atteindre sa fin propre : médecine vaine, celle qui ne rend pas la santé. Le Serviteur de Jahvé, dans Isaïe (XLIX, 4) dit en ce sens à Dieu : « C'est en vain que je me suis fatigué; c'est inutilement, pour rien, que j'ai consumé ma force. » S. Thomas, *De malo*, q. IX, a. 2.

2° *Leçons de l'Écriture.* — Ces trois acceptions de la vanité des choses terrestres ou des sentiments humains sont exploitées dans les enseignements de l'Écriture.

Vanité, parce que, reposant sur le mensonge et l'irréalité, l'attitude des impies adorant les idoles et leurs idoles elles-mêmes, Is., XLI, 29; cf. ps. IV, 3; celle des Israélites qui se sont détournés de Jahvé pour suivre les vanités (des idoles) et devenir par là vanité eux-mêmes, Jer., II, 5; vanité, les visions des faux prophètes, Ez., XIII, 6; cf. XXII, 18, ainsi que les enseignements des faux docteurs. II Pet., II, 18. Pris pour Jupiter et Mercure, Barnabé et Paul adjurent les habitants de Lystres de « quitter ces vanités » pour « se tourner vers le Dieu vivant ». Act., XIV, 14. Tout ce qui n'est pas service de Dieu est vanité. Ps. CXIX (CXVIII), 37. C'est par le péché (d'Adam) que la création a été assujettie à la vanité. Rom.,

VIII, 20. Vanité, les discussions inutiles sur les généalogies et la Loi, Tit., III, 9; religion vaine, celle du chrétien qui ne sait pas mettre un frein à sa langue. Jac., I, 26.

Vanité, parce que de peu de consistance et de valeur et parce que soumises aux fluctuations les plus diverses, les pensées des hommes, ps. XCIV (XCIII), 11; et saint Paul s'inspire de ce texte pour déclarer vaines les pensées des sages eux-mêmes, I Cor., III, 20; à plus forte raison celle des païens. Eph. IV, 17. Les hommes mortels sont vanité, tous ensemble plus légers qu'un souffle, ps. LXII (LXI), 11 (et la Vulgate ajoute : « afin de tromper pour des choses vaines »). Ainsi encore vanité est le secours de l'homme si on le compare au secours de Dieu, ps. CVIII (CVII), 13; vanité fugitive l'homme courant à la mort, les trésors mal acquis, Prov., XXI, 6; vanité, la beauté (féminine) qui passe. Prov., XXXI, 30.

Vaines et trompeuses sont les espérances de l'insensé. Eccli., XXXIV, 1. Les songes et la divination sont vanité, *ibid.*, 8; seule l'espérance en Dieu ne trompe pas. *Ibid.*, 13-14. Vains sont les efforts de ceux qui ne travaillent pas avec le Seigneur, ps. CXXVII (CXXVI), 1 : l'Oint du Seigneur peut ainsi braver les vains efforts de ses ennemis. Ps. II, 1.

Sur cet enseignement, l'Ecclésiaste jette sa note personnelle et désenchantée : « Vanité des vanités, vanité des vanités! tout est vanité ». I, 2. Les choses humaines sont vanité et misère; elles sont dans un flux perpétuel, I, 3-11; la sagesse elle-même est vanité. I, 12-18. Vanité de la joie et du plaisir, II, 1-11; vanité de la sagesse : le sage a le même sort que l'insensé, II, 12-17; vanité de la richesse péniblement acquise. II, 18-25. Tout cela est « vanité et poursuite du vent ». L'homme, en effet, est impuissant à changer quoi que ce soit dans l'ordre du monde, III, 1-15, impuissant devant les injustices de ce monde, III, 16-22; impuissant en face des maux et des tourments de la vie. IV, 1-16. Autre vanité : le sort des justes est souvent le même que celui des méchants, VIII, 10-14; cf. IX, 1-10. L'ignorance de l'homme lui montre la vanité de l'étude et de la sagesse, VIII, 9-10. Il semblerait donc qu'il faille jouir de la vie. XI, 8-9. Cependant tout aboutit au jugement de Dieu, XI, 9, et donc « le résumé de tout ce discours : Crains Dieu et observe ses commandements, car c'est le tout de l'homme. Car Dieu citera en jugement sur tout ce qui est caché toute œuvre soit bonne soit mauvaise ». XII, 13-14. Cf. *Dict. de la Bible*, art. *Vanité*, t. VI, col. 2375

3° *Moralité*. — On se reportera à ce qui a été dit de la culpabilité de la vaine gloire, t. VI, col. 1430. La vanité, s'attachant à des choses futiles et vaines, ne saurait, en soi, dépasser la faute vénielle. Toutefois le désir de paraître et de se faire valoir peut parfois entraîner à des fautes graves : « à des indélicatesses, à la méconnaissance des vrais devoirs, tout étant sacrifié à ces jouissances pourtant sans valeur de la vanité satisfaite. » Mme Daniélou, *loc. cit.*

A. MICHEL.

VARET **Alexandre-Louis**, ecclésiastique français (XVIIe s.). — Né à Paris en 1632, d'un père qui était avocat, il n'était pas destiné à la carrière ecclésiastique. Divers incidents qui lui survinrent au cours d'un voyage à Rome, vers sa vingtième année, l'amenèrent à se retirer du monde et à étudier les sciences sacrées, tout spécialement l'Écriture sainte et les œuvres de saint Augustin. Par obéissance envers son directeur, il se décida, non sans répugnance, à entrer dans les ordres et reçut la prêtrise en 1662. C'était au début de l'affaire du *Formulaire*, cf. t. VIII, col. 508 sq.; pour ne pas donner sa signature, Varet se retira à Provins, où l'une de ses sœurs était religieuse. C'est là que l'archevêque de Sens, Gondrin, vint le chercher pour en faire son grand vicaire lors de la paix de Clément IX. *Ibid.*, col. 520 sq. A la mort de Gondrin (1674), Varet prit le chemin de Port-Royal des Champs, où il comptait finir ses jours dans l'étude et la retraite. Il y mourut à peine arrivé le 1er août 1676,

Outre un certain nombre de consultations juridiques (*factum*), relatives à plusieurs différends ecclésiastiques, il a laissé divers écrits où se manifestent ses opinions jansénistes : *Lettre d'un ecclésiastique à M. Morel, théologal de Paris, sur trois sermons de ce théologal*, 1664. — *Défense de la paix de Clément IX*. — Il écrivit la première préface de la *Morale des jésuites*, qui parut à Mons en 1667, et également celle qui se lit en tête de la *Morale pratique* (la deuxième est de Pontchâteau) — A la même inspiration se rattache une *Lettre d'un théologien touchant la censure de la faculté de théologie de Poitiers sur la probabilité*. — Plus curieux un autre ouvrage qui eut ultérieurement quelque notoriété : *Défense de la discipline qui s'observe dans le diocèse de Sens touchant l'imposition de la pénitence publique pour les péchés publics, imprimée par l'ordre de Mgr l'archevêque de Sens*, in-8°, 1673, « l'auteur y fait montre de beaucoup d'érudition relativement à la pratique de la pénitence publique, pour en venir à justifier ce qui se faisait dans le diocèse de Sens et qui n'avait pas le suffrage de tout le monde; il y a des détails curieux surtout aux chapitres V, VI et VII ». L'ouvrage fut condamné à Rome en 1679. — Un certain nombre de lettres de Varet ont été publiées dans le *Recueil des pièces qui n'ont pas paru sur le formulaire, les bulles*, etc., imprimé en 1754. — On mettra dans une catégorie spéciale un *Traité de la première éducation qu'on doit procurer aux enfants*, traité de pédagogie de bon aloi. — On a réuni aussi les *Lettres spirituelles* de l'auteur, 3 vol. in-12, ces lettres montreraient le vrai caractère de Varet; c'est encore un janséniste de la première génération, ayant avec l'honnête Tillemont quelques traits de ressemblance, à peine gâté par le contact d'Arnauld, avec qui il eut pourtant de fréquentes relations.

Moréri, *Le grand dictionnaire*, éd. de 1759, t. X, p. 479, renvoie au *Nécrologe de Port-Royal;* Michaud, *Biographie universelle*, t. XLII, p. 630, renvoie de plus au *Nécrologe des principaux défenseurs de la vérité*; Besoigne, *Histoire de l'abbaye de Port-Royal*, t. V, p. 136-142; Niceron, *Mémoires pour servir à l'histoire des hommes illustres*, t. XXXVII, p. 363-370.

É. AMANN.

VARGAS **Alphonse**, dit aussi ALPHONSUS TOLETANUS, originaire de Tolède, où il naquit vers 1300. C'est là qu'il entra chez les ermites de Saint-Augustin et fit profession. On le trouve en 1345 à Paris, bachelier en théologie, soutenant ses *principia* où apparaissent Pierre de Cros, Alphonse de Portugal, Jean de Rathe, François de Trévise et Jean de Mirecourt, ses contemporains. C'est vers cette date, en 1346 sans doute, qu'il conquit la maîtrise en théologie. Il occupe alors, pendant une dizaine d'années, la chaire de théologie de son ordre jusqu'à sa nomination, en 1353, à l'évêché de Badajoz. Il fut adjoint vers ce temps au légat pontifical, Alvarez de Albornoz, dans la campagne militaire menée par celui-ci contre les villes rebelles des États pontificaux. L'année suivante, 1354, le vit évêque d'Osma. Il devint en 1361 archevêque de Séville, où il mourut le 27 décembre 1366.

De son activité littéraire et théologique, deux ouvrages subsistent : un *Commentaire sur le De anima* d'Aristote, édité à cinq reprises; et son *Commentaire sur les Sentences*. Seul le premier livre en a été con-

servé (douze manuscrits connus) et édité (Venise, 1409). Les autres livres ne sont connus que par l'abrégé qu'en fit Jean de Waes, en 1376, à Paris. D'autres abrégés ou imitations, par Balthasar de Tolentino, existent également.

L'intérêt de cet ouvrage ne consiste pas tant dans la pensée même de l'auteur, assez peu original dans l'ensemble, que dans les renseignements multiples qu'il fournit (car il est surtout compilateur éclectique) sur les divers maîtres qui l'ont précédé et auxquels il a emprunté. Personnellement, il se rattache assez normalement à l'école égidienne, la doctrine de Gilles de Rome faisant autorité dans son ordre. Il semble avoir subi plus particulièrement l'influence de Thomas de Strasbourg, dont il entendit probablement les leçons à Paris.

J. Kürzinger, *Alfonsus Vargas Toletanus und seine theologische Einleitungslehre*, dans les *Beiträge* de Bäumker, t. XXII, fasc. 5-6, Münster, 1930. On y trouvera toute la bibliographie antérieure.

GLORIEUX.

VARLET Dominique-Marie, évêque de Babylone, et l'un des responsables du schisme d'Utrecht (1678-1742). — On a exposé, ci-dessus, col. 2402 sq. dans quelles conditions ce personnage, certainement un peu bizarre, fut appelé à prêter son concours à l'établissement définitif du schisme de Hollande. On marquera simplement ici son *curriculum vitæ* et sa production littéraire.

Né à Paris, le 15 mars 1678, il fut pieusement élevé et grandit sous l'influence des ermites du Mont-Valérien, non loin desquels son père s'était retiré. Il entre ensuite au séminaire Saint-Magloire, tenu par les oratoriens; en 1706, il est ordonné prêtre, la même année il prend le bonnet de docteur; puis quelque temps plus tard reçoit la cure de Conflans-Charenton. Il n'y resta pas longtemps; s'étant lié aux Messieurs des missions étrangères, il fut séduit par l'idée missionnaire, passa en Amérique, où depuis 1711 il travailla dans la Louisiane, alors soumise à l'influence française et finit par devenir grand vicaire de Québec, ce qui lui donnait juridiction depuis la région des Grands-Lacs jusqu'au Golfe du Mexique. C'est à Québec, où il était allé se reposer, qu'il reçut un bref de Clément XI, en date du 17 septembre 1718, le nommant évêque titulaire d'Ascalon et coadjuteur de Mgr Pidou de Saint-Olon, évêque de Babylone; il devait se faire sacrer incognito et se hâter de rejoindre l'Orient. C'est ainsi qu'il reçut l'épiscopat, le 19 février 1719, dans la chapelle basse des Missions étrangères à Paris, Massillon était l'un des prélats consécrateurs. L'accès de l'Orient par la Méditerranée n'étant pas facile, Varlet se dirigea vers Amsterdam pour arriver à son poste en passant par la Russie. Lors de son bref séjour en Hollande, on l'apitoya sur le sort des malheureux catholiques hollandais, depuis si longtemps privés d'évêques, et Varlet, qui n'avait aucune juridiction en ces terres, distribua le sacrement de confirmation. Puis d'Amsterdam se dirigeant vers Pétersbourg, où il était fin mai 1719, il rejoignit la Volga, qu'il descendit en bateau jusqu'à Astrakhan sur la Caspienne. Le 1er novembre 1719, il était à Schamaké, première ville de la Perse, où il devait attendre l'autorisation du shah, pour gagner Hamadan, résidence de l'évêque de Babylone. Il fut rejoint au contraire par un message de la Propagande, transmis par l'évêque d'Ispahan, lui apprenant qu'il était suspens de tout exercice d'ordre et de juridiction. A Rome on avait appris ses interventions épiscopales en Hollande, on s'était renseigné sur ses sentiments, qui n'étaient certes pas favorables à la bulle *Unigenitus;* d'où la décision prise. Un instant incertain de ce qu'il devait faire, Varlet se décida à rentrer en Hollande par la même voie qui l'avait amené et s'intalla à Amsterdam. Innocent XIII venait de remplacer Clément XI, Varlet tenta de l'instruire, lui et la Propagande, des « irrégularités commises à son égard ». N'ayant pas été écouté, il en appela de ce « déni de justice », en même temps qu'il faisait un solennel appel de la bulle *Unigenitus* au futur concile général, 15 février 1723. Il achevait ainsi de se classer parmi les jansénistes en révolte contre le Saint-Siège. Rien d'étonnant dès lors que l'Église d'Utrecht, qui s'orientait de plus en plus dans le sens du schisme déclaré, ait fait appel à lui pour avoir un évêque. C'est ainsi que Varlet fut amené à sacrer Steenoven le 15 octobre 1724, et ultérieurement trois autres archevêques; cf. col. 2404, 2406, 2407. Sans avoir jamais aucune situation officielle dans l'Église d'Utrecht, il vivra à Amsterdam jusqu'en 1727. Des démarches furent faites par le marquis de Fénelon, ambassadeur de France en Hollande et par l'ambassadeur du Portugal, pour le ramener à l'Église romaine. Elles échouèrent devant son entêtement. Vers la fin de sa vie, il se retira à Rhinwyck où étaient réfugiés les religieux français d'Orval. C'est là qu'il mourut le 14 mai 1742; il fut enterré avec les honneurs dus à son rang dans l'église Sainte-Marie d'Utrecht.

La production littéraire de Varlet est toute de circonstance : d'abord les deux *Apologies*, où il justifie sa conduite dans l'affaire du sacre, l'une parue en 1724, la seconde en 1727; elles ont été réunies en un vol. in-4° de 700 p., Amsterdam, 1727. — *Lettre à M. l'évêque de Senez* (Soanen), *au sujet du concile d'Embrun* (tenu en 1727 pour juger Soanen, voir ici t. XIV, col. 2267). — *Lettre à un missionnaire du Tonquin sur la Constitution, les miracles, les devoirs d'un missionnaire*, 1735. — *Lettre sur les erreurs avancées dans quelques nouveaux écrits et en particulier dans les notes du P. Le Courrayer sur l'histoire du concile de Trente* (*cf.* ici t. IX, col. 115); Varlet s'y associe aux critiques des évêques de Senez et de Montpellier. — *Lettre à M. l'évêque de Senez, en réponse à la lettre qu'il lui avait adressée sur les miracles* (du diacre Paris), on sait que Soanen avait pleine foi dans les prétendus miracles opérés à Saint-Médard, Varlet ne partageait pas cette confiance. — *Lettre à M. l'évêque de Montpellier sur l'ordonnance de M. l'archevêque de Paris du 8 novembre 1735.*

Moréri, *Le grand dictionnaire*, éd. de 1759, t. X, p. 481; Michaud, *Biographie universelle*, t. XLII, p. 649.

É. AMANN.

VATICAN (CONCILE DU), ainsi nommé de la basilique vaticane (Saint-Pierre de Rome), où il fut tenu du 8 décembre 1869 au mois de septembre 1870.

Les documents relatifs à cette assemblée ont été rassemblés d'abord dans le t. VII de la *Collectio Lacensis*, cité ici simplement *C. L.*, puis d'une façon complète et systématique dans les cinq derniers volumes de l'*Amplissima collectio conciliorum*, commencée au XVIIIe siècle par Mansi, continuée en ces derniers temps par M. Martin et Mgr Petit, cité ici *M.-P.* On a aussi quelquefois cité T. Granderath, *Histoire du Concile du Vatican*, d'après la traduction française. I. Avant le concile. II. Le concile (col. 2548). III Après le concile (col. 2577).

I. AVANT LE CONCILE. — *I. LA GENÈSE DU CONCILE. SA CONVOCATION. SON BUT.* — 1° *La genèse et la préparation.* — Les grandes résolutions ne surgissent pas généralement tout d'un coup, elles ont d'ordinaire de lointaines préparations surtout dans la conduite de l'Église. Et ces origines, c'est le devoir de l'historien de les suivre et de les signaler : depuis longtemps, Pie IX avait conçu le dessein de réunir un concile œcuménique.

Il s'en était ouvert pour la première fois à une séance de la Congrégation des Rites, le 6 décembre 1864, c'est-à-dire deux jours avant la publication de la célèbre encyclique *Quanta cura*, qui apportait au monde un plan de reconstruction de la société sur des bases chrétiennes et que suivit un catalogue, *Syllabus*, des erreurs modernes qui avaient déjà été condamnées. Dans sa pensée le nouveau concile devait compléter la grande œuvre d'exposition doctrinale dont il avait pris l'initiative. *M.-P.*, t. XLIX, col. 9. Peu après, il recueillait les avis, sur le sujet, des cardinaux présents à Rome. *Ibid.*, col. 9-94. Plus tard, par une lettre confidentielle du 10 avril 1865, Pie IX avait consulté un certain nombre d'évêques pour savoir quelle serait leur pensée sur certains projets. *Ibid.*, col. 105; voir les réponses des évêques consultés, col. 107-178. Mgr Dupanloup, évêque d'Orléans fut un des trente-quatre prélats qui reçurent les confidences pontificales. Lagrange, *Vie de Mgr Dupanloup*, t. III, p. 53 sq. Furent aussi consultés en France NN. SS. Mathieu, de Bonnechose, Pie, Plantier, Guibert, en Autriche NN. SS. Schwarzenberg, Rauscher, en Angleterre Mgr Manning, etc.

Enfin, en 1867, le pape avait passé à la réalisation de son projet en confiant à une congrégation de six cardinaux le soin de préparer un ensemble de décrets. C'est l'organisme qui fut appelé commission centrale, ou congrégation directrice. *Ibid.*, col. 465 sq. A cette fin, plusieurs sous-commissions furent instituées, dont les actes devaient fournir une importante contribution aux travaux de l'assemblée conciliaire. Ainsi fonctionnèrent une commission *théologico-dogmatique* qui délibéra en 57 séances, dont les procès-verbaux sont publiés, *ibid.*, col. 617-736, sur les questions proprement dogmatiques à traiter par le futur concile, une commission *pour la discipline*, qui élabora divers projets d'ordre disciplinaire dans ses 63 réunions, *ibid.*, col. 749-932, une commission des *réguliers* qui eut 17 réunions, *ibid.*, col. 934-984, une commission pour les *missions apostoliques et les Églises orientales* qui compta 37 réunions, *ibid.*, col. 985-1056, enfin une commission *politico-ecclésiastique* et une commission du *cérémonial*. Tous les travaux de ces commissions furent faits en vue de la prochaine célébration du concile.

Ces diverses commissions préparatoires étaient formées de théologiens consulteurs. Soixante furent pris à Rome, trente-six dûment choisis vinrent de l'étranger. Le recrutement des consulteurs étrangers, confié aux nonces apostoliques dans les divers États ne fut pas toujours des plus judicieux. On s'étonna, dès le début, de certaines exclusives. Le cardinal Schwarzenberg, dans une lettre au cardinal Antonelli, secrétaire d'État, lettre rendue publique, disait sa surprise que l'on n'eût fait appel à aucun savant docteur allemand tels que Hefele, Alzog, Dœllinger, Kuhn. On donna raison à l'archevêque de Prague en ouvrant les portes de la commission théologico-dogmatique à Alzog et à Hefele (lequel ne devait pas tarder à devenir évêque de Rottenbourg, novembre 1869). Mais ce dernier ne se jugea point satisfait et son désappointement, plus ou moins justifié, se manifesta bientôt dans une lettre au cardinal Schwarzenberg : « Le parti pris, disait-il, a présidé au choix des consulteurs... Pas un seul théologien des universités allemandes, sauf deux élèves des jésuites. Ni Alzog ni moi n'avons été entendus sur les questions que nos fonctions nous mettaient à même de discuter. » Parmi les docteurs en théologie qui, en qualité de théologiens consulteurs, prirent une part considérable aux travaux préparatoires, comme aux travaux proprement dits du concile, on doit compter au premier rang Franzelin, une des lumières du Vatican, professeur au Collège romain où il succédait au fameux Père Passaglia. Les commissions préparatoires comptèrent bien d'autres personnalités de haute culture religieuse dont nous aurons à rappeler la grande activité au cours des délibérations conciliaires.

2° *La convocation.* — La minutieuse préparation des travaux du concile par les théologiens des commissions présynodales ne pouvait passer inaperçue. Il n'y eut donc aucune surprise, lorsque, par une bulle pontificale datée du 29 juin 1868, jour de la fête des saints Apôtres, et donnée sous l'anneau du pêcheur, Pie IX convoqua aux assises d'un concile œcuménique tous les représentants du monde catholique qualifiés pour y prendre part. Ce « sacré concile œcuménique et général devait s'ouvrir le 8 décembre 1869, quinzième anniversaire de la proclamation par le Pape Pie IX de l'immaculée conception et se tenir dans la basilique du Vatican. » Bulle *Æterni Patris*, *M.-P.*, t. L, col. 193*-198*.

L'*invitation* ou plutôt la sommation de venir au concile général s'adressait d'une manière générale à tous les patriarches, archevêques, évêques et abbés et à tous ceux qui, par droit ou par privilège, avaient droit de siéger aux conciles généraux et d'y exprimer leur suffrage. On remarqua immédiatement que les chefs des États catholiques n'étaient pas invités à l'assemblée; la bulle se contentait d'exprimer en termes très généraux et s'adressant à tous les gouvernements, l'espoir que non seulement aucun obstacle ne serait mis par eux au rassemblement des évêques, mais que l'on favoriserait la réunion. Sur cette question de la participation des pouvoirs civils, voir ci-dessous, col. 2547.

Si la bulle de convocation ne précisait pas quels étaient les prélats qui avaient droit de siéger au concile, la commission centrale avait été fort occupée de la question. Pour les évêques résidentiels il était trop évident qu'ils devaient siéger. Il y eut quelques hésitations pour le droit des évêques simplement titulaires *(in partibus infidelium)*. Après avoir essayé de faire une distinction entre les vicaires apostoliques dont le droit paraissait évident et les autres titulaires, on décida en fin de compte de les admettre tous. Procès-verbal du 17 mai 1868, *M.-P.*, t. XLIX, col. 494. En mars 1869, le pape, qui tenait à exclure certaines personnes, essaya de faire revenir la commission sur son vote; ce fut en vain, le pape se rangea finalement à son avis. Pour ce qui est des abbés et des généraux d'ordre il y avait des précédents. On décida (24 mai 1868, *ibid.*, col. 498) de convoquer d'abord les abbés *nullius* et les abbés chefs de congrégation, mais non les abbés particuliers de monastères, en outre les généraux d'ordre au sens strict du mot. Cela faisait en tout une soixantaine de personnes.

On se montra moins libéral envers les procureurs d'évêques empêchés : ils seraient admis seulement aux sessions publiques, sans droit de suffrage, mais pourraient signer les actes; les vicaires capitulaires furent écartés complètement.

Restait la question des évêques dissidents, surtout orientaux. Il paraissait malaisé de les passer entièrement sous silence et d'autre part une invitation sérieuse au concile ne pouvait se faire sans des négociations préliminaires. Sur l'avis de la commission centrale (22 mars 1868, *ibid.*, col. 487), on décida que serait envoyée à ces évêques une encyclique distincte de la bulle de convocation, invitant ces Églises à l'unité et invitant leurs évêques, si l'union se réalisait, à prendre part au concile. Ainsi fut fait par la lettre *Arcano divinæ Providentiæ consilio*, du 8 septembre 1868. Texte en latin et en grec dans *M.-P.*,

t. L, col. 199*. Bien que, dans les milieux romains, on ne se fît guère d'illusion sur le succès de la démarche, on ne laissa pas d'être surpris par l'accueil malgracieux du Phanar, qui donna le ton aux autres patriarches orthodoxes. Sur ces négociations, cf. *C. L.*, col. 1110-1123.

Il paraissait encore plus difficile d'inviter au concile des représentants officiels des diverses Églises protestantes, aussi bien Rome ne reconnaissait-elle pas les ordinations des Églises, même épiscopaliennes. Conformément encore aux avis de la commission centrale, il fut envoyé *ad omnes protestantes aliosque acatholicos* une lettre encyclique, *Jam vos omnes*, datée du 13 septembre 1868, *M.-P.*, t. L, col. 203*, exprimant le désir que l'événement extraordinaire qu'était le concile fût l'occasion du retour à l'unité chrétienne. Ces avances furent, dans l'ensemble, assez mal accueillies. *C. L.*, col. 1123-1146.

3° *Le but du concile.* — La bulle *Æterni Patris* qui convoquait le concile exposait le but à atteindre : « Porter remède aux maux du siècle présent dans l'Église et dans la société. » En conséquence « le concile œcuménique devra examiner avec le plus grand soin et déterminer ce qu'il convient de faire, en ces temps si calamiteux, pour la plus grande gloire de Dieu; pour l'intégrité de la foi, pour la splendeur du culte, pour le salut éternel des hommes, pour la discipline et la solide instruction du clergé régulier et séculier, pour l'observation des lois ecclésiastiques, pour la réforme des mœurs, pour l'éducation chrétienne de la jeunesse, pour la paix générale, la concorde universelle ». Les décisions proclamées en assemblées générales devaient lier toutes les consciences chrétiennes.

De la bulle pontificale comme des autres actes présynodaux, on pouvait légitimement conclure que le concile du Vatican n'était pas une œuvre de pure circonstance ni sans précédent. Il se rattachait en effet à ces mesures de restauration générale de la société catholique, entreprise par Pie IX suivant le plan indiqué dans ses actes, tels surtout que le commentait l'organe officieux, la *Civiltà cattolica*, fondée en 1850 et rédigée par les jésuites romains.

On remarqua tout aussitôt que, dans la bulle d'indiction du 29 juin 1868, la question de l'infaillibilité pontificale, qui passionnait déjà l'opinion en deux sens très opposés, n'apparaissait pas comme ayant été une des raisons de la convocation du concile : elle ne comptait pas parmi les buts assignés à l'étude de cette imposante assemblée. Et cependant le règlement de cette question capitale devait dominer ses travaux et même en changer l'ordre, retenir presque seul l'attention des Pères. C'est d'ailleurs un point sur lequel Mgr Manning, archevêque de Westminster, se plaît à insister particulièrement dans son *Histoire vraie du concile du Vatican*, car la définition de l'infaillibilité fut le fait capital de ce concile. Il n'était pas question davantage dans la bulle d'indiction de la primauté pontificale, c'est-à-dire de ce pouvoir de juridiction ordinaire et immédiate du pape sur les évêques dont la définition de l'infaillibilité n'était que le corollaire et l'éclatante consécration. Le silence de la bulle pouvait avoir sa justification dans le désir du souverain pontife de prévenir des controverses inopportunes susceptibles de compromettre la sérénité des dicussions conciliaires.

II. PREMIÈRES POLÉMIQUES AUTOUR DU FUTUR CONCILE. — 1° *L'état des esprit.* — Le silence de Rome sur la question de l'infaillibilité allait donner lieu aux commentaires les plus opposés.

La définition de l'infaillibilité, en effet, se présentait déjà, selon les uns, comme une sauvegarde pour l'Église elle-même, selon les autres, comme une menace pour sa sécurité. Les premiers estimaient qu'en un temps où les gouvernements, tous plus ou moins imbus des principes révolutionnaires, croyaient se rendre plus populaires par la manifestation de leur désaccord avec l'Église, et devant les périls qui menaçaient le pouvoir temporel de la papauté, on pouvait redouter qu'il ne restât à l'Église aucun asile où elle serait indépendante des pouvoirs séculiers. Ils craignaient que des obtacles apportés par les gouvernements aux grandes assemblées ecclésiastiques ne suspendissent, aux heures les plus importantes, la vie de la catholicité. Or, ce péril serait écarté, si les papes, même exilés et captifs, possédaient toute l'autorité dans l'Église dispersée et muette. D'où la nécessité de la convocation immédiate d'un concile reconnaissant de manière très explicite au souverain pontife le droit de vouloir et de parler pour elle, et consacrant ce droit en déclarant le pape infaillible. Ajoutons que, pleins de dévotion pour la personne du pape, ces catholiques auraient voulu dédommager Pie IX, par la proclamation de cette prérogative, des multiples déboires qu'il venait d'éprouver dans sa souveraineté temporelle.

D'autres au contraire ne voulaient voir dans la prérogative de l'infaillibilité reconnue au chef suprême de l'Église qu'une dictature déguisée, vouée aux erreurs et aux excès ordinaires de l'autorité absolue. Sans aller à ces extrémités, des esprits plus modérés, et c'était le cas de nombreux évêques, s'inquiétaient des fâcheuses conséquences religieuses et politiques que, dans les circonstances actuelles, pouvait avoir le nouveau pouvoir d'infaillibilité dans le gouvernement de l'Église.

Certains bruits, bien avant la convocation du concile, commençaient à circuler dans l'ombre; des préoccupations épiscopales s'étaient manifestées à ce sujet, à l'occasion de la convocation des évêques à Rome pour le mois de juin 1867. Des fêtes religieuses grandioses devaient s'y célébrer. Mais étaient-elles l'unique motif de cette imposante manifestation qui compta près de 500 évêques venus de tous les points du monde. L'un d'eux, Mgr Ginoulhiac, évêque de Grenoble et futur archevêque de Lyon, éprouva le besoin de s'en ouvrir à Mgr Dupanloup. Et dans une lettre écrite de Nice le 31 janvier 1867, il exprimait ses craintes en ces termes à son collègue d'Orléans : « ...Je suis pour ma part très préoccupé de l'objet probable de la convocation qui nous est faite pour le mois de juin... Quel sera l'objet *vrai* de cette réunion. De toutes part, on me dit que ce sera la définition de l'infaillibilité personnelle, ou au moins séparée, du pape, ou la préparation à cette définition. A mon sens, il n'y a pas aujourd'hui de question plus grave que celle-là. » De semblables appréhensions se faisaient jour dans la pensée d'un autre évêque français. « Vous savez, Monseigneur, écrivait ce prélat à Mgr Dupanloup, que quelques esprits ardents se préoccupent, dit-on, de faire déclarer par les évêques réunis, comme dogme de foi catholique, l'infaillibilité personnelle du pape... Prions Dieu d'éloigner de telles préoccupations; elles enfanteraient des luttes intestines et des difficultés extérieures incalculables. » Lagrange, *op. cit.*, t. III, p. 48-49. Même note d'inquiétude chez Mgr Ketteler, évêque de Mayence, qui se demandait si la grande assemblée épiscopale de juin 1867 ne servirait pas avant tout à sanctionner d'une manière formelle et bruyante des résolutions arrêtées d'avance, comme l'infaillibilité du pape et d'autres points de doctrine, toutes questions qui réclamaient un examen approfondi et relevaient de l'étude et de l'approbation d'un concile général. *Ibid.*, p. 91.

2° *L'adresse épiscopale du 1er juillet 1867 et ses*

suites. — Mais la réunion de tant d'évêques à Rome avait pour Mgr Dupanloup un autre sens, que celui de ses correspondants. Il n'y voulait voir qu'une préparation de l'opinion épiscopale à la convocation prochaine d'un concile œcuménique qu'il se plaisait à saluer comme « une grande et admirable manifestation de l'unité de l'Église, un grand acte d'union catholique qui serait obtenu, comme au concile de Trente, par l'écart des questions controversées entre les écoles ». Aussi bien s'était-il appliqué, dès son arrivée à Rome, à gagner à la pensée du concile tous ceux de ses collègues sur lesquels il pouvait avoir quelque action. Mais, bien qu'ayant toujours cru à l'infaillibilité du pape, il en jugeait *inopportune* la définition. Il s'était donc efforcé d'en exclure la mention dans l'*Adresse* que les évêques réunis à Rome devaient présenter au souverain pontife. Texte de cette adresse dans *C. L.*, col. 1033 sq. Mais un clair passage sur la magistrature du pape avait été formellement demandé au rapporteur de cette adresse, Mgr Haynald, archevêque de Kalocsa et Bács (Hongrie), par un évêque anglais : « Nous ne pouvons pas retourner près de nos catholiques d'Angleterre, avait dit cet évêque, si nous n'obtenons pas cela. » Cité par Lagrange, t. III, p. 59. Or, le passage en question, sans définir l'infaillibilité semblait en fixer le sens et l'extension. Aussi bien l'évêque d'Orléans crut-il devoir proposer d'ajouter au passage sur le *Magisterium* ces mots qui en limitaient la portée : *ad custodiendum depositum*, formule qui fut complétée par cette autre : *ut fraternam concordiam inter nos corroboremus*, due à Mgr Darboy, archevêque de Paris.

La question de l'infaillibilité pontificale venait donc d'être ainsi portée à l'ordre du jour par l'adresse épiscopale. Mais Pie IX n'avait-il pas déjà affirmé le droit du pape de définir à lui seul la foi de l'Église, quand, le 8 décembre 1854, il avait promulgué solennellement, sans réunion conciliaire, en vertu de son autorité pontificale, le dogme de l'immaculée conception. Il n'avait point pris toutefois cette grave décision, sans avoir demandé l'avis des évêques et reçu 576 réponses, presque toutes affirmatives.

3° *Le concile et l'opinion.* — C'est dans sa réponse du 1er juillet 1867 à l'*Adresse* de l'épiscopat, *C. L.*, col. 1042, que Pie IX indiqua sa résolution de convoquer le concile pour le 8 décembre 1869. Et le pape avait prononcé ces grands mots appliqués au futur concile : *perutile, necessarium, commune desiderium.*

Mais quel accueil la décision de Pie IX avait-elle rencontré dans le monde catholique? Le concile serait-il « une aurore et non pas un couchant », comme l'avait annoncé l'évêque d'Orléans, c'est-à-dire « le plus grand et le plus heureux effort que l'Église puisse faire pour l'illumination des esprits et l'apaisement des cœurs »? (*Lettre pastorale* du 18 juillet 1868) ... Serait-il encore, comme l'avait écrit Mgr Franchi, archevêque de Thessalonique « l'œuvre de pacification que nous voulons, pour ramener à nous la société, non pour l'éloigner davantage? » (*Lettre* du 15 octobre). Justifierait-il, au contraire, les inquiétudes de tous ceux qu'alarmait la brûlante question de l'infaillibilité, et qui tout d'abord entrevoyaient la formation de deux grands courants d'opinion prêts déjà à s'entrechoquer dans l'Église? Il faut bien le reconnaître, les éloges suspects que certains anti-infaillibilistes prodiguaient au Concile ne répondaient pas toujours à leur pensée véritable.

Ce que les commissions romaines chargées de la préparation des décrets à soumettre au concile et délibérant sous le sceau du plus rigoureux secret ne devaient pas laisser transpirer au dehors, cessa d'être un mystère le jour où parut le manifeste de la *Civiltà cattolica*, organe des jésuites romains. Publié le 6 février 1869 et reproduit aussitôt par l'*Univers*, ce manifeste eut un immense retentissement. Il occupa toute la presse et même toutes les chancelleries d'Europe. On crut lire, entre autres nouvelles, dans les prétendues révélations de la *Civiltà cattolica* et de l'*Univers* que le concile œcuménique serait très court, qu'il n'y aurait pas de discussions, qu'on y définirait par acclamation l'infaillibilité du pape. On procéderait de la même manière pour l'Assomption de la sainte Vierge. *C. L.*, col. 1162 ab. C'était assigner au concile un but que le pape n'avait pas indiqué.

Mais qui donc avait été autorisé à publier de pareilles nouvelles? Qui avait livré le secret des commissions romaines accusées bien à tort, vu leur esprit de modération, de vouloir pousser les choses à l'extrême ? Comment ne pas être ému? Vraies ou fausses, les communications de la *Civiltà cattolica* étaient une faute énorme, moins sans doute pour la prétention qu'elles semblaient indiquer de tracer au concile la conduite à suivre, que pour les conséquences que ce grave incident pouvait avoir sur l'opinion. Ce fut comme la pierre jetée dans la mare des controverses. La polémique, encore peu accentuée, s'aggrava entre ceux que les questions relatives au concile pouvaient opposer, elle entraîna jusqu'à ceux qui avaient jugé sage de s'enfermer « dans un système de silencieuse expectative ». Ce fut le cas de l'évêque d'Orléans, qui jusqu'à ce jour avait constamment résisté à la pression de M. de Montalembert, son ami, contre la tactique du silence jugée par lui « d'abord insensée et ensuite profondément inutile ». Lettre citée dans Lagrange, *ibid.*, p. 124. Pour apaiser l'ardente polémique soulevée dans la presse française entre l'*Univers* et les organes anticléricaux, Mgr Dupanloup adressa au *Français*, journal qu'il avait récemment fondé, deux articles qui furent publiés dans les n. des 18 et 19 mars. C'était une protestation contre le manifeste de la *Civiltà*, qui fit, dit-on, une profonde sensation à Rome, mais ne mit aucunement un terme à la controverse engagée au sujet de l'infaillibilité entre les catholiques libéraux, qui avaient salué dans la convocation du concile le désir du pape de limiter son pouvoir absolu dans l'Église, et ceux qui, appuyant l'initiative de la *Civiltà*, soutenaient que, non seulement le concile définirait l'infaillibilité personnelle du souverain pontife, mais transformerait encore les formules négatives du *Syllabus* en propositions affirmatives, c'est-à-dire en articles de foi. De là, dans la presse et dans l'épiscopat, toute une série de manifestations pour ou contre le concile.

C'est ainsi que, malgré les conseils de son frère, l'abbé Jules-Théodore Loyson, professeur à la Sorbonne, et sans attendre la réunion du concile, le P. Hyacinthe, alors célèbre par ses conférences dans la chaire de Notre-Dame, prenait ouvertement parti contre la convocation par un manifeste que le *Temps* publiait le 20 septembre 1869 et que reproduisait le journal des *Débats* dans son n. du 21. Il déclarait ce concile suspect et, avec une iniquité par trop criante, lui imputait de n'être pas libre dans sa préparation, ce qui faisait craindre que l'auguste assemblée n'eût pas plus de liberté dans ses délibérations. A. Houtin, *Vie du P. Hyacinthe*, t. I, p. 319-323.

En ce même mois de septembre, Mgr Maret, évêque *in partibus* de Sura et doyen de la Faculté de théologie de Paris publiait son livre fameux *Du concile général*. Voir ici son article. Sans tenir compte du fait que, depuis longtemps, tous les ouvrages où le privilège de l'infaillibilité du pape n'était pas admis

avaient été frappés par l'Index, fussent-ils comme l'*Histoire ecclésiastique* de Fleury et la *Théologie* de Bailly suivis dans la plupart des séminaires, l'auteur du *Concile général* niait formellement le principe de l'infaillibilité personnelle du pape et invoquait l'histoire pour établir que « la souveraineté partagée entre le concile œcuménique et le souverain pontife ne réside complète que dans leur union ». L'*Univers* tout de suite attaqua l'ouvrage avec sa violence accoutumée, accusant son auteur, et non sans raison, de gallicanisme. Bientôt après, Mgr Pie, évêque de Poitiers, dans une homélie à son clergé, *C. L.*, col. 1263, désavouait le savant doyen de la Sorbonne, et plusieurs de ses collègues de France, entre autres les évêques de Montauban et de Rodez suivaient son exemple.

Dans un autre ordre d'idées et spécialement au sujet de l'infaillibilité Mgr Plantier, évêque de Nîmes, avait écrit : « Pour être infaillibles, les décrets des conciles généraux n'ont pas besoin d'être préparés par une discussion. Il n'en coûte pas plus à l'Esprit-Saint de préserver l'Église d'erreur dans le feu d'une acclamation que dans les conclusions d'un débat. » A cette affirmation, Mgr Darboy, archevêque de Paris, avait répondu : « Ce qu'on a dit de l'entraînement avec lequel certain dogme serait voté d'acclamation par la majorité des évêques, étouffant ainsi la liberté de leurs collègues dont la conscience ne se trouverait pas tout de suite pénétrée des mêmes lumières irrésistibles, mérite à peine qu'on s'y arrête pour le réfuter. Le bon sens et l'histoire protestent contre ces insinuations malvenues et vaines. » Lagrange, *op. cit.*, p. 137.

La controverse engagée entre les évêques se poursuivait avec plus d'âpreté dans la presse où l'alimentaient presque chaque jour les articles de l'*Univers* et des autres organes autoritaires. Elle finit par entraîner les rédacteurs du *Correspondant*, dont les idées sur l'inopportunité de la définition de l'infaillibilité personnelle du pape étaient bien connues, mais qui jusqu'à ce jour avaient cru plus sage d'observer le silence. Ils se décidèrent à le rompre devant l'attitude de l'*Univers*. Leur article parut le 10 octobre 1869. On attribua généralement sa rédaction au prince de Broglie. On devait apprendre plus tard que l'article avait été rédigé à l'évêché même d'Orléans sous les yeux et sous l'inspiration de Mgr Dupanloup par le personnage en question. L'article était favorable au concile, qui permettait aux évêques du monde entier de répondre à l'appel du pape. Il signalait les craintes qui s'étaient fait jour au sujet de l'infaillibilité et exprimait l'espoir qu'elles ne se réaliseraient pas. L'article ajoutait : « Il est difficile de préciser les conditions où le pape enseigne *ex cathedra.* » Le *Correspondant* affirmait encore que « l'infaillibilité une fois proclamée s'appliquerait à l'œuvre des papes antérieurs même à des actes que n'admet plus le droit public moderne ». C'était en effet confondre deux ordres d'idées tout à fait différents, l'un dogmatique, l'autre politique, celui-ci dérivant d'une vérité révélée, celui-là d'une judicature reconnue jadis au Saint-Siège par le consentement unanime des nations chrétiennes. Le *Correspondant* concluait : « Le grand cœur de Pie IX nous est garant qu'il n'a jamais songé à faire du concile une de ces formations solennelles qui, dans les démocraties asservies, viennent colorer la dictature du simulacre de la légalité. On n'y verra pas le plébiscite proposé par *oui* ou par *non* à un peuple muet ou ébloui. »

4° *L'ultramontanisme en France.* — Comme il arriva pour le livre de Mgr Maret, l'article de la grande revue catholique fut violemment attaqué par l'*Univers*. A dire vrai, cet article n'atteignit qu'un public restreint, il intéressa surtout les lettrés et les modérés. Il heurtait d'ailleurs l'irrésistible mouvement qui entraînait vers la proclamation de l'infaillibilité pontificale le gros des masses catholiques françaises dont le grand ascendant de Pie IX avait conquis le cœur. Il ne trouva pas davantage les faveurs de la grande majorité du clergé qui suivait les directives de Louis Veuillot et prenait un plaisir extrême au langage simple, populaire, parfois truculent du vigoureux polémiste. Dans cette attitude du clergé français, il ne faudrait point voir seulement l'effet d'un entraînement passager, irréfléchi, sans préparation qui, sous l'influence d'un publiciste éminent, le poussait à reconnaître au souverain pontife l'autorité spirituelle la plus absolue. Depuis longtemps Lamennais et ses disciples avaient créé dans le clergé français un courant d'opinion en faveur du principe de l'autorité pontificale. La *Déclaration de principes* soumise au Saint-Siège par toute la rédaction de l'*Avenir* le 2 février 1831 n'était pas oubliée. Les signataires de cet acte rejetaient comme hérétique et déjà condamnée la doctrine qui proclamait la nécessité du consentement tacite de l'épiscopat pour la validité des jugements rendus par le saint Père en matière de doctrine et de discipline. Ils devançaient ainsi la décision que devait rendre le concile du Vatican relativement à l'infaillibilité dogmatique du pape. Les années n'avaient fait que fortifier et généraliser le mouvement issu de cette déclaration de principes. Les desservants surtout qui représentaient le bas clergé, auquel le pape régnant avait accordé le recours contre les décisions épiscopales, se félicitaient de l'occasion offerte à l'Église par le concile du Vatican d'étendre la puissance religieuse de leur cher protecteur. Suivant le mot bien connu de Mgr Pie, « ce clergé français avait achevé de se dépouiller de ses livrées particulières, maximes, libertés gallicanes ».

C'est la mentalité que Montalembert croyait devoir regretter quand il parlait de « l'abîme où était tombé le clergé français ». Lettre du 9 novembre à I. Dœllinger, recteur de l'université de Munich. On la retrouvait jusque dans les séminaires, en particulier au séminaire de Saint-Sulpice (voir *Notes de l'abbé Marius Leris*, *Bulletin des anciens élèves de Saint-Sulpice*, 1941, p. 270, et J. Brugerette, *Le prêtre français et la société contemporaine*, t. I, p. 233 et t. II, *passim*.

Telle était en France, avant le concile, la surexcitation des esprits tant du côté des infaillibilistes que du côté adverse, qu'on ne saurait s'étonner si, lors du pétitionnement en vue de la proclamation de l'infaillibilité pontificale provoqué par l'*Univers* et de la souscription ouverte dans ses colonnes pour couvrir les frais du concile, une foule innombrable de prêtres et de fidèles avaient trouvé dans cette double initiative l'occasion de manifester leurs sentiments. Cette sorte de plébiscite en matière de dogme, comme cette souscription accompagnée de commentaires passionnés, étaient pour le moins d'une convenance discutable que ne pouvait manquer de relever le bouillant évêque d'Orléans : « Quoi donc, répétait-il, l'Église enseignée dicterait d'avance de cette étrange façon des décisions à l'Église enseignante? Et qu'adviendrait-il, si l'on organisait des pétitions en sens contraire? N'était-il pas temps d'arrêter le courant? » Aussi le 11 novembre 1869 paraissait sous son nom une brochure intitulée : *Observations sur la controverse soulevée relativement à la définition de l'infaillibilité au futur concile.*

Ces *Observations* communiquées d'abord au *Français*, puis à la *Gazette de France* et à l'*Union de l'Ouest*, organe de M. de Falloux, furent ensuite

envoyées à tous les évêques. L'auteur, sans discuter la question doctrinale sur laquelle son sentiment n'avait jamais varié, avait rassemblé dans cet écrit toutes les raisons qui lui faisaient juger la définition en question et d'autres similaires comme *inopportunes.* On y lisait : « Il s'agit, dit-on, d'un principe, mais ce principe, si c'en est un, est-il donc nécessaire à la vie de l'Église qu'il devienne dogme de foi? On s'en est passé jusqu'ici, il n'est donc pas indispensable et on ne le réclamait pas. Est-ce en notre siècle qu'il devient nécessaire de toucher à ce principe constitutif, à ce ressort principal de la vie de l'Église? Est-ce que nous aurions été constitués durant des siècles d'une façon défectueuse et incomplète? Quand le chêne est vingt fois séculaire, creuser, pour chercher le gland originaire sous ses racines, c'est vouloir ébranler le chêne tout entier. » L'auteur des *Observations* n'omet rien d'autre part, des objections qui seront celles de la minorité conciliaire : difficultés tirées de la nécessité de définir les conditions de l'acte *ex cathedra*, difficultés tirées de la double qualité du pape, docteur privé ou universel..., des multiples questions de fait qui peuvent se poser à propos de tout acte *ex cathedra*..., de l'examen des faits historiques..., du fond même de la question... enfin de l'état des esprits contemporains.

L'évêque d'Orléans semblait malheureusement oublier que, dans les circonstances présentes, ce qui importait par dessus tout, c'était la vérité de la doctrine; la question d'opportunité, fort grave assurément, était néanmoins une question de conduite. Il parut d'autre part que les *Observations* de Mgr Dupanloup n'étaient qu'un habile décalque d'une brochure allemande récente due vraisemblablement à la plume de Dœllinger et publiée sous ce titre : *Observations sur la question : Est-il opportun de définir l'infaillibilité? Adresse respectueuse aux évêques.* C'est contre l'avis de ses conseillers ordinaires, MM. Cochin, de Broglie, de Falloux, de Riancey, que Mgr Dupanloup avait publié sa brochure dont il aurait dû réserver les arguments pour le concile. Or, ce qui devait arriver arriva : la thèse de l'évêque d'Orléans fut attaquée par Louis Veuillot avec la véhémence qui caractérisait la manière de ce polémiste si peu enclin à ménager ses adversaires. Mgr Dupanloup répondit sur le même ton par l'*Avertissement à Louis Veuillot.* Il énumérait minutieusement les variations de l'*Univers* et constatait ironiquement son accord avec le *Siècle* sur le sens des actes pontificaux. En opposant le pape aux évêques, en affirmant que « le pape est fils de Dieu », le journaliste n'arriverait-il pas à une véritable idolâtrie faite pour déshonorer l'Église? Cet avertissement communiqué à son clergé, la veille du départ de Mgr Dupanloup pour Rome, se terminait par ces mots : « Et le concile achevé, quelles qu'aient été ses décisions, conformes ou contraires à mes vœux, je reviendrai soumis à tout, sans le moindre effort, de bouche, d'esprit et de cœur, docile comme la plus humble brebis du troupeau. » *Lettre de Mgr l'évêque d'Orléans au clergé et aux fidèles avant son départ pour Rome*, 10 novembre 1869.

Telle était l'atmosphère religieuse de la France, avant le concile, une atmosphère enfiévrée par l'ardeur des controverses qu'alimentaient tous les jours les articles des organes autoritaires.

5° *La controverse hors de France.* — 1. *En Allemagne.* — Ce n'était pas seulement en France que la question du futur concile passionnait l'opinion. La controverse trouvait un écho non moins retentissant dans l'Allemagne catholique. Dix-neuf évêques allemands réunis à Fulda, en septembre 1869, avaient accompli deux actes importants. Ils avaient d'abord publié une lettre dont l'élévation de sentiments autant que l'esprit chrétien avait produit dans toute l'Allemagne une profonde sensation. *C. L.*, col. 1191-1196. C'était comme la réfutation indirecte d'une thèse récente de Mgr Dechamps, nommé depuis 1867 archevêque de Malines, et qui, dans une lettre pastorale, avait soulevé la question de l'infaillibilité et de sa définition. Les évêques allemands avaient encore adressé un mémoire secret au pape dans lequel ils s'expliquaient sur le projet de définition dogmatique de l'infaillibilité personnelle du pape et déclaraient unanimement que, dans l'état des esprits, une telle définition leur paraissait tout à fait inopportune et qu'ils considéraient comme un malheur qu'une question si délicate et si pleine d'orages fût portée au futur concile œcuménique. *C. L.*, col. 1196-1197. Le mémoire des évêques de Fulda, daté du 4 septembre 1869, avait fait impression à Rome, où tout le monde, au dire de Mgr Franchi, plus tard secrétaire d'État de Léon XIII, commençait à se convaincre du péril que préparait toute cette agitation extra-conciliaire. Cf. Lagrange, *op. cit.*, t. III, p. 135.

L'attitude prise par le chanoine Dœllinger, recteur de l'université de Munich et le plus célèbre théologien catholique d'Allemagne était bien plus violemment hostile. Il oubliait ce qu'il avait précédemment écrit : « Pour nous, catholiques, le témoignage du pape dans les choses de la foi a plus d'autorité que l'opinion de tel ou tel savant. Nous regardons ses oracles comme l'expression la plus pure et la plus certaine de l'immuable *vérité catholique.* » Dœllinger, *Gemischte Ehen*, p. 65. Le recteur de l'université de Munich publiait, en mars 1869, dans l'*Allgemeine Zeitung*, sous le pseudonyme de Janus, des articles qu'il devait réunir plus tard, fin août 1869, en un volume sous le titre *Le Pape et le concile.* Il y rejetait le dogme de l'infaillibilité comme contraire à la tradition de l'Église et le qualifiait de « révolution ecclésiastique ». Cette brochure suscita de nombreuses réponses, en particulier de la part de Hergenröther et de Scheeben. Sur cette agitation allemande, voir Granderath, t. I, p. 187-197; 219-237. De nouvelles lettres de Dœllinger signées du même pseudonyme et adressées à la *Gazette d'Augsbourg* devaient encore aggraver pendant le concile même l'agitation en révélant au public des discussions conciliaires qui auraient dû rester secrètes.

2. *En Angleterre.* — La controverse s'était enfin étendue à l'Angleterre où, sous la conduite d'un prélat éminent, Mgr Manning, archevêque de Westminster, le parti dit ultramontain s'était largement développé. Le 3 octobre 1869, Mgr Manning publiait un mandement qui fut immédiatement traduit et inséré dans l'*Univers.* L'auteur y déclarait le pape personnellement infaillible, et pour cette affirmation s'était servi de l'expression *apart from*, « séparément des évêques », ce qui pouvait, au pied de la lettre, s'entendre de deux façons : ou bien sans les évêques, sans leur concours direct, ou bien contre les évêques, en opposition possible avec le corps épiscopal. Et c'était dans ce dernier sens que l'organe français avait traduit. Mgr Manning expliquera plus tard sa pensée et son expression dans une lettre à l'évêque d'Orléans. Mais la traduction était là, non démentie. Et cette façon d'entendre l'infaillibilité, si peu conforme à la définition finale sortie des délibérations conciliaires, était bien faite pour soulever de vives discussions, plus vives toutefois en France qu'en Angleterre, où le parti libéral, qui se personnifiait alors dans le nom du R. P. Newman, était complètement dominé par le parti qui recevait les directives de Mgr Manning et ne craignait pas de les pousser aux dernières limites.

Quelle était au fond la véritable pensée de Manning

sur la question de l'infaillibilité? « Elle fut exprimée en ces termes devant Mme Grace Ramsay : « La part que j'ai eue au concile peut être racontée en deux mots : Nous sommes allés à Rome pour informer non pas sur la promulgation d'un dogme, comme tant de personnes séparées de l'Église et même de celles qui en font partie l'ont cru, mais sur la définition d'un dogme qui a toujours existé. Moi et quelques autres, nous pensions que cette définition était suffisamment expliquée, et comme j'ai été appelé à Rome pour donner mon avis à ce sujet, je l'ai donné sans crainte et sans réticence. » Grace Ramsay, *Bells of the sanctuary*, Londres, 1872. Des documents très explicites montrent d'ailleur que Manning étendait au maximum le domaine où jouait la prérogative pontificale et réduisait au minimum les conditions mises à son exercice. Voir ci-dessous.

6° *Le concile et les gouvernements.* — Les gouvernements habitués depuis si longtemps à exercer un droit de regard sur les affaires de l'Église, voire même à s'immiscer comme en Autriche, où le joséphisme n'était pas mort, dans le réglement purement ecclésiastique des détails de la liturgie, des fêtes, des pèlerinages, ne pouvaient pas, surtout au milieu de l'effervescence soulevée par ces fiévreuses controverses, se désintéresser de la question du concile.

C'est ainsi que le 19 octobre 1869, le ministre des Affaires étrangères de France, prince de la Tour d'Auvergne, envoya à Rome une dépêche dans laquelle le gouvernement impérial, tout en déclarant qu'il respecterait la liberté du concile réservait d'une manière formelle « la liberté de ses résolutions ultérieures ». Il y était dit : Nous sommes « en droit d'attendre que l'Église ne jette pas le trouble dans les sociétés civiles par des condamnations radicales enveloppant à la fois ses libertés, les régimes politiques qui les établissent et les conséquences pratiques qui en dérivent dans la législation. » Il rappelait « les mesures que le gouvernement de l'Empereur s'était cru obligé de prendre » contre le *Syllabus* et l'encyclique *Quanta cura* de 1864. La même ligne de conduite serait encore adoptée « si des doctrines analogues étaient proclamées par le concile ». *C. L.*, col. 1233-1237. D'autre part, le 5 novembre, dans une audience obtenue du pape, notre ambassadeur, le marquis de Banneville, conformément aux instructions de son chef, recommandait au saint-père en un langage aussi courtois que diplomatique « une excessive prudence. Tous les gouvernements du monde avaient accepté la façon de voir du gouvernement français ». *C. L.*, col. 1236 d.

Ainsi on laissait faire, en Italie par exemple, où l'on ne dissimulait pas l'intention de prendre Rome à la papauté pour en faire la capitale d'un nouveau royaume, en Autriche, où l'on désirait s'affranchir des liens du concordat de 1855, en Allemagne, où se manifestait déjà la tendance de tenir l'Église dans une tutelle de plus en plus oppressive, en Suisse, où la guerre du *Sonderbund* n'était pas oubliée des protestants, qui n'attendaient que l'occasion de prendre l'offensive contre les catholiques.

Oui, on laissait faire, mais après? Seul le gouvernement russe interdit aux évêques catholiques de se rendre à Rome. Mais, si réservées qu'elles se manifestassent présentement, les dispositions des gouvernements à l'endroit de la papauté et du futur concile n'en restaient pas moins inquiétantes. Les controverses que le concile avait soulevées surtout en France et en Allemagne avaient eu leur répercussion dans le domaine politique. Elles avaient créé une température d'orage peu favorable apparemment à la liberté des délibérations conciliaires. Au cours du concile se manifesteront quelques velléités de certains gouvernements de peser sur telle ou telle décision.

Peut-être, somme toute, eût-il mieux valu que, conformément aux exemples des anciens conciles — et le concile de Trente n'avait pas fait exception — les puissances catholiques fussent représentées au concile par des ambassadeurs spécialement accrédités à cet effet. On s'était préoccupé de cette éventualité à la commission centrale, en particulier le 23 juin 1868 dans une séance tenue *coram sanctissimo*. *M.-P.*, t. XLIX, col. 503; finalement il avait été décidé que les gouvernements catholiques ne seraient pas invités, mais que la bulle de convocation aurait pour eux un paragraphe spécial et que, s'il était nécessaire, on ferait comprendre aux ayants-cause que cela pouvait constituer une invitation indirecte. On se trouvait paralysé par l'impossibilité d'inviter l'Italie avec qui toutes les relations officielles étaient rompues.

Les puissances catholiques n'arrivèrent pas à s'entendre sur la ligne de conduite à suivre. La France, pour son compte, demeura indécise. Émile Ollivier, en juillet 1868, lors de la discussion du budget des cultes au Corps législatif, avait, simple député, développé les idées qu'il appliquerait plus tard comme chef du pouvoir. Traditionnellement, disait-il, le gouvernement, héritier de par le Concordat de toutes les prérogatives des rois de France, avait un droit strict d'intervention avant, pendant et après le concile. Mais était-il à propos d'exercer ce droit? É. Ollivier ne le pensait pas. *C. L.*, col. 1216 sq. Et il maintiendra toujours ce point de vue. Toutefois, en avril 1869, rien n'était encore tranché sur la question des ambassades au concile. En fin de compte on résolut de s'abstenir. Le 8 septembre 1869, le ministre des Affaires étrangères communiquait cette décision à ses agents diplomatiques. Ce serait l'ambassadeur de France à Rome qui aurait à suivre la marche des événements, à surveiller les tendances qui se feraient jour dans l'assemblée. *C. L.*, col. 1231. Les autres États catholiques modelèrent leur attitude sur celle de la France.

II. LE CONCILE. — *I. L'OUVERTURE DU CONCILE : SA COMPOSITION : SA NOUVEAUTÉ.* — 1° *L'ouverture.* — Comme il avait été annoncé, le Concile du Vatican ouvrit ses assises le 8 décembre 1869 dans le transept de droite de la basilique Saint-Pierre, aménagé en salle des séances. L'immense concours de vingt-mille pèlerins venus à Rome attestait le vif intérêt que cet événement avait rencontré dans toutes les parties du monde. Le nombre des prêtres français était particulièrement considérable.

L'ouverture du dix-neuvième concile œcuménique se fit avec cet apparat fastueux, imposant et tranquille, qui accompagne toutes les solennités romaines. Plus de sept cents évêques venus de tous les points de l'univers faisaient escorte au Vicaire de Jésus-Christ. Ils s'avançaient lentement, revêtus de leurs habits pontificaux, mitre blanche en tête et prenaient place, non loin de la confession de l'Apôtre, dans l'*aula conciliaire*. Telle fut la première réunion du concile ou séance d'ouverture connue sous le nom de *séance présynodale*. La cérémonie se déroula au milieu d'une foule immense. Et c'est le cas de noter que le public ne devait être admis qu'aux cérémonies extérieures de ce concile, c'est-à-dire aux quatre sessions d'apparat. Toutes les autres séances étaient strictement fermées et le secret pontifical rigoureusement imposé à tous ceux que leur fonction pouvait amener dans l'enceinte conciliaire.

2° *Composition du concile.* — Au moment où le concile allait être convoqué, l'Église catholique tout entière comptait, d'après la statistique officielle du Vatican, *mille quarante-quatre* évêques ou dignitaires

ayant droit d'assister comme « Pères du concile » : 55 cardinaux, 11 patriarches, 927 primats, archevêques, évêques et abbés *nullius*, 22 abbés chefs de congrégations et 29 généraux d'ordre.

A la date du 14 décembre 1869, c'est-à-dire huit jours après la séance d'ouverture, on comptait résidants ou venus à Rome et réunis dans l'*Aula conciliaris* : 51 cardinaux, 9 patriarches, 653 primats, archevêques, évêques et abbés *nullius*, 21 abbés mitrés, 28 généraux d'ordre, soit 762 Pères du concile. Pendant le premier mois, il y eut au concile un peu plus de 700 présents, le chiffre se maintint encore à 667, lors de la IIIe session solennelle; le 18 juillet 1870, 600 Pères étaient encore présents, dont 535 seulement prirent part au vote. Aussitôt après le chiffre tomba aux environs de 100, jusqu'au moment de la prorogation du concile. La répartition des Pères par *nations* était la suivante : 224 Italiens, 81 Français, 40 Espagnols, 43 Austro-Hongrois, 16 Allemands, 27 Anglais, 19 Irlandais, 40 Américains des États-Unis, 9 Canadiens, 30 Américains de l'Amérique du Sud, 19 Européens de petits États, 42 Orientaux, 112 évêques *in partibus*, etc... Cette dernière répartition par *nations* donnée par M. Seignobos (*Hist. politique de l'Europe contemporaine*, p. 669) manque tout au moins de précision. Ce qu'il faut retenir, c'est le chiffre de 762 Pères du concile présents à l'ouverture de la session présynodale sur le nombre de mille quarante-quatre prélats ayant droit à siéger. Il manquait donc à l'appel 282 Pères. Ces abstentions pouvant être invoquées comme un argument par certains opposants, le premier soin de la vénérable assemblée sera d'examiner les causes de ces absences, de les admettre ou de les rejeter. Ces absences ne pouvaient d'ailleurs fournir un prétexte sérieux aux adversaires du concile pour en nier l'œcuménicité. Par le nombre de ses membres, l'assemblée conciliaire formait en effet les sept dixièmes de l'épiscopat catholique représentant trente nations différentes et réunissant la plus grande variété d'expérience et de culture intellectuelle et sociale. Ni le grand concile de Nicée, qui ne compta que 318 évêques dont 26 à peine appartenaient à l'Occident, ni le premier concile de Constantinople, avec 150 Pères tous orientaux, l'un et l'autre œcuméniques, n'avaient réuni autant de membres. Seuls les IIIe et IVe conciles du Latran et le IIe de Lyon ont dépassé le chiffre du Vatican, mais les abbés y étaient en proportion beaucoup plus considérable. La question de l'œcuménicité du concile du Vatican ne se pose donc même pas.

3° *Caractère strictement ecclésiastique de l'assemblée.* — Une grande nouveauté du concile du Vatican, c'est qu'il fut une assemblée exclusivement ecclésiastique. Aucun gouvernement n'y fut représenté, tandis que, dans les conciles antérieurs, les souverains avaient leur place marquée d'avance; ils étaient conviés à y participer soit en personne, soit par leurs ambassadeurs qui souvent exerçaient sur la marche des délibérations une action considérable. Le gouvernement français avait, nous l'avons dit, col. 2547, justifié sa résolution de se tenir à l'écart du concile en déclarant que « ce qui était naturel dans un temps où les questions de l'ordre social se confondaient souvent dans celles de l'ordre religieux n'a plus aujourd'hui sa raison d'être, car la liberté de conscience qui est le principe du monde nouveau a modifié la situation ». Lettre du prince de La Tour d'Auvergne déjà citée.

On n'oubliera pas que la France, depuis 1867, occupait à nouveau ce qui restait des États pontificaux, pour les soustraire aux convoitises italiennes. Le retrait des troupes françaises aurait été, sans aucun doute, la mort immédiate du concile; on le vit bien en septembre 1870. Jamais les gouvernements successifs de la France ne voulurent se servir de cette conjoncture comme d'un moyen de pression sur le pape et l'assemblée. Interventionniste assez décidé, le comte Daru écarta toute suggestion en ce sens; quant à É. Ollivier, il tint à honneur de ne jamais faire la moindre démarche pour peser sur les délibérations conciliaires.

II. LA PROCÉDURE DU CONCILE. — Usant de son autorité suprême de souverain pontife de l'Église universelle, autorité qui lui permettait de concentrer tous les pouvoirs dans les mains de son chef, Pie IX avait tenu à régler lui-même la procédure prescrite aux membres du concile, et avait fixé le programme et l'ordre de ses travaux.

1° *Les commissions préparatoires.* — Les travaux de l'Assemblée conciliaire étaient ainsi répartis :

Comme à Trente les évêques devaient délibérer sur des projets ou *schemata* préparés par des théologiens, avec cette différence qu'à Trente les théologiens travaillaient sous les yeux des Pères et sur des matières préparées par eux, tandis que les Pères en arrivant à Rome avaient trouvé les questions déjà élaborées par les théologiens répartis dans les diverses commissions que Pie IX avait instituées pour la préparation du concile. Et les actes de ces commissions autant que les nombreuses réunions tenues par chacune d'elles attestent combien laborieuse et minutieuse fut cette préparation

Le concile se trouvait ainsi en présence de résolutions déjà mûries. L'intervention dans les délibérations conciliaires de consulteurs comme Perrone, Kleutgen, Schrader, Hettinger, Alzog, Maïer, Bianchi et surtout Franzelin, à la commission dogmatique, eut une importance de premier ordre en particulier dans la définition de l'infaillibilité.

2° *Les députations.* — D'autre part, pour que l'assemblée pût voter en connaissance de cause, le sujet à traiter était imprimé, et cet imprimé remis d'avance aux Pères. Huit ou dix jours étaient accordés pour les observations que chacun pouvait désirer faire par écrit. Ces observations étaient soumises à l'examen de commissions compétentes, désignées sous le nom de *députations* et qui les retenaient si elles étaient jugées pertinentes ou les amendaient, s'il y avait lieu, pour les présenter finalement à l'approbation de l'assemblée conciliaire. Ces « députations » instituées par Pie IX comme les commissions présynodales étaient au nombre de cinq dont le pape désignai lui-même les présidents. Au lieu de *députation* nous dirons plus ordinairement *commission*, ce terme nous étant plus familier.

La première fut la députation *de postulatis* ou commission d'initiative (*propositionibus recipiendis et expendendis præposita*). Elle était chargée d'accueillir ou de rejeter, sauf approbation pontificale, les questions dont ceux qui avaient le droit d'initiative voudraient saisir l'assemblée. Le pape s'était réservé la nomination de tous ses membres en même temps que celle de tous les officiers du concile. Par la bulle *Multiplices inter*, datée du 27 novembre et distribuée le 2 décembre 1869, texte dans *M.-P.*, t. L, col. 215*-222*, Pie IX s'était borné à en donner connaissance lors de la 1re congrégation générale ou réunion plénière du concile tenu le 10 décembre 1869. La députation *de postulatis* dont l'intervention s'exercera particulièrement dans la question de l'infaillibilité était composée entre autres des cardinaux Patrizi, Antonelli, des archevêques de Rouen, Mgr de Bonnechose, de Tours, Mgr Guibert, de Malines, Mgr Dechamps, de Westminster, Mgr Manning, de l'évêque de Paderborn, Mgr Martin, du patriarche latin de Jérusalem, Mgr Valerga. Liste complète dans *M.-P.*, t. L, col. 38-39. Les quatre autres députations devaient être élues

au scrutin secret par les Pères du concile, le pape se réservant néanmoins la nomination de chacun des présidents. Les listes préparées en fin de compte par le cardinal de Angelis, et sur lesquelles ne figuraient pas les évêques les plus importants de la minorité, passèrent telles que le cardinal les avait présentées. L'ostracisme qui présida à la composition de la députation de la foi fut une lourde faute et pesa gravement sur les destinées du concile. Il appelle une explication. Aux réunions de la villa Caserta, maison généralice des rédemptoristes, le 23 décembre 1869, les membres les plus notoires de la majorité conciliaire (plus d'une quarantaine) décidèrent d'exclure de la députation de la foi tous les Pères connus pour leur opposition à la définition de l'infaillibilité. Les candidats à élire seraient pris dans les diverses nations et l'archevêque de Westminster, Mgr Manning, se chargeait de recueillir les noms en plein accord avec le cardinal de Angelis sur le choix à faire. Une liste lithographiée par les soins du cardinal fut mise en circulation. Et seuls furent élus à la majorité ceux qui figuraient sur la liste en questions. (On trouvera dans le *Journal* de Mgr Senestrey, évêque de Ratisbonne, le récit des diverses manœuvres entreprises aux réunions de la villa Caserta pour le recrutement des adhérents à la définition de l'infaillibilité.) Comme les anti-infaillibilistes avaient de leur côté fait circuler une liste dont tous les membres furent évincés par la majorité conciliaire, on se trouva avoir voté pour ou contre l'infaillibilité en votant pour ou contre la liste du cardinal de Angelis. Cf. *C. L.*, col. 1646; *M.-P.*, t. LIII, col. 157 sq. Le scrutin eut lieu le 14 décembre à la 2e congrégation générale et le résultat fut proclamé le 20 (3e séance). Furent élus entre autres : Mgr Pie, évêque de Poitiers, l'archevêque de Posen, Mgr Ledochowski, l'archevêque de Cambrai, Mgr Régnier, le primat de Hongrie, Mgr Simor, l'archevêque de Malines, Mgr Dechamps, l'archevêque de Westminster, Mgr Manning, l'évêque de Baltimore, Mgr Spalding, l'évêque de Paderborn, Mgr Martin, l'évêque de Ratisbonne, Mgr Senestrey et l'évêque de Brixen, Mgr Gasser, enfin le patriarche arménien, Mgr Hassun. On forma au sein de la députation une commission *spéciale*, composée de trois membres particulièrement influents : l'archevêque de Malines et les évêques de Poitiers et de Paderborn. Le cardinal Bilio fut désigné par Pie IX pour présider la députation de la foi. Il eut en qualité de secrétaire Mgr Schwetzi, prélat domestique, théologien du Vatican et professeur de théologie à Vienne.

A la 4e séance, fut proclamé le résultat du vote pour l'élection de la députation *De disciplina*, toujours suivant les listes du cardinal de Angelis. Le cardinal Caterini en fut désigné par le pape comme président. Elle se composait des archevêques de New-York, de Birmingham, Tuam, Mexico, Barcelone, Burgos, Lucques, Québec, du patriarche latin d'Alexandrie, des évêques de Nîmes, de Liége, Genève, Lemberg, Wurzbourg, Puno (Pérou), le Mans, Ségovie, Quimper, La Crosse (Wisconsin, É.-U.), Reggio, Ascalon, Caltanisetta (Sicile), Orvieto, Sinigaglia. *M.-P.*, t. L, col. 120. Les deux dernières députations, l'une la députation *Pro rebus ordinum regularium*, proclamée le 3 janvier 1870 (6e séance), l'autre, la députation *Pro rebus ritus orientalis et apostolicarum missionum*, nommée le 14 janvier à la 10e séance (résultats proclamés le 19, à la 12e séance) avec le cardinal Barnabo pour président, devaient avoir un rôle pour ainsi dire posthume. La discussion du projet sur les missions ne vint en effet que dans la 89e et dernière séance, alors que le Concile n'était plus représenté que par 104 membres présents (1er septembre 1870). Mais le travail de la commission *Pro rebus ritus orientalis et apostolicarum missionum*, pas plus que celui de la commission *Pro rebus ordinum regularium*, ne fut un travail perdu. Il sera largement utilisé sous les successeurs de Pie IX par les rédacteurs du nouveau Code de droit canonique, comme par les instructions pontificales. Texte du projet sur les missions dans *M.-P.*, t. LIII, col. 46-53, suivi des volumineuses observations de la commission; les divers projets *de regularibus*, il n'y en a pas moins de dix-huit, *ibid.*, col. 783-854.

C'est un fait que, vu la composition de ces diverses députations, leurs décisions étaient finalement ratifiées ou rejetées par une majorité compacte de l'assemblée. On n'est pas cependant en droit de conclure, comme on le fit à Rome, dès l'ouverture du concile, que « le siège était fait et la victoire certaine » : ce qui signifierait que la discussion était de pure forme. Les questions traitées donnèrent lieu généralement à un mûr examen et le rôle de la minorité, surtout dans la définition de l'infaillibilité, fut de la plus haute importance. C'est ce qui ressort en particulier de l'étude des congrégations générales.

3° *Les congrégations générales* (*ou séances ordinaires*). — C'est aux *congrégations générales* ou assemblées plénières, qu'aboutissaient les travaux des commissions préparatoires et des députations. Ces séances étaient présidées par cinq cardinaux qui représentaient immédiatement le pape, les cardinaux de Luca, de Angelis, Bizzarri, Capalti et Bilio. La liberté des Pères était sans doute limitée, de ce fait d'abord qu'on ne pouvait saisir le concile d'une proposition sans l'agrément du pape (agissant d'ordinaire par la commission *de postulatis*), et de cette autre défense que le droit de réplique directe était banni de la discussion générale qui suivait le travail des commissions. On pouvait encore regretter que les évêques qui représentaient la minorité et partant l'opposition, dans le concile, aient eu leurs chefs exclus des commissions préparatoires et des députations. Il eût été préférable que des personnalités éminentes comme l'évêque de Mayence, l'évêque de Rottenbourg, l'archevêque de Kalocza, l'évêque d'Orléans et d'autres encore n'eussent pas été écartés des travaux de ces commissions par la majorité de leurs collègues. De ces faits, il serait inexact de conclure que le rôle des congrégations générales ne fut point différent du rôle passif d'une chambre d'enregistrement. Ce qu'on ne saurait en effet oublier, c'est que chaque Père avait le droit de parler en toute liberté et les discussions duraient en général aussi longtemps qu'il plaisait à un évêque de s'inscrire pour parler. Les présidents des séances n'avaient pas le droit de prononcer la clôture. Le concile seul, sur la demande de dix évêques pouvait déclarer la discussion terminée. On ne peut dire que le concile ait abusé de ce droit essentiel à toute assemblée délibérante. Comment prétendre d'ailleurs que la discussion ait été étouffée dans un concile qui a duré sept mois, où 420 discours ont été entendus, dont un quart sur la question de l'infaillibilité, où les deux constitutions dogmatiques *De fide* et *De Ecclesia* furent notablement modifiées par les débats conciliaires et profondément remaniées.

Pour compléter la physionomie des 89 réunions tenues par les congrégations générales, rappelons que leurs assemblées s'ouvraient à neuf heures pour se clôturer ordinairement vers onze heures. Elles commençaient toutes par la célébration d'une messe; puis, on communiquait à l'assemblée le résultat des votes de la dernière séance; on lisait le procès-verbal, et on écoutait les orateurs qui s'étaient fait inscrire pour prendre la parole. Les Pères avaient entre les mains, depuis quelques jours, les textes transmis par les diverses députations. Les orateurs inscrits à

l'avance s'exprimaient en toute liberté sur les textes soumis aux délibérations, proposant, selon qu'il leur paraissait bon, soit le rejet pur et simple du texte, soit les additions, suppressions, modifications qui leur semblaient opportunes. C'était à la commission compétente que revenait le labeur de tenir de ces remarques le compte qu'il fallait. La discussion d'un chapitre ou d'un paragraphe terminée, un rapporteur venait au nom de la commission dire quels amendements étaient admis, quels étaient rejetés par elle... C'est alors seulement qu'intervenait le vote, le plus ordinairement par assis ou levé. Les amendements acceptés par la majorité des présents repassaient alors à la commission qui en faisait état pour l'établissement d'un texte définitif. Celui-ci était alors soumis à un vote par appel nominal, chacun répondant de sa place, à l'appel de son nom soit *placet* (oui), soit *non placet* (non), soit *placet juxta modum* (oui à de certaines conditions). Ce dernier suffrage obligeait celui qui l'avait émis à expliquer par écrit les conditions mises par lui à un suffrage positif; la commission était une fois encore saisie de ces conditions.

Tel fut au moins le procédé général de discussion qui se régularisa après la publication du décret du 20 février 1870. *M.-P.*, t. L, col. 854. La disposition essentielle de ce décret, lequel provoqua quelque émoi, obligeait ceux qui désiraient un amendement au projet déposé de proposer une rédaction écrite des changements qu'ils souhaitaient. Il autorisait également les présidents à mettre aux voix la clôture d'une discussion, si celle-ci était demandée par dix Pères au moins, et cela par écrit. Ce fut tout spécialement cette disposition qui alarma les évêques de la minorité. Ils s'imaginèrent qu'elle pouvait servir à étrangler la discussion. En fait, il n'y eut jamais de clôture prononcée par surprise. Bien qu'il ne fût pas parfait, le règlement du 20 février se révéla à l'usage comme admissible.

Bien entendu, la langue latine était seule admise dans les discussions; les discours étaient recueillis par des sténographes qui avaient été spécialement entraînés; de ce côté il n'y eut pas de plainte. Mais la très mauvaise acoustique de l'*aula* conciliaire fut, dès les premiers moments, un sujet de récriminations. Les mesures prises fin février pour l'améliorer ne purent guère que pallier le mal. D'ailleurs, l'acoustique eût-elle été parfaite que la différence dans la prononciation du latin par les évêques de nationalités si diverses aurait toujours constitué une grosse difficulté. On avait bien proposé de faire imprimer les discours prononcés; la crainte de la violation du secret dont le concile devait entourer ses délibérations empêcha d'adopter cette solution.

4° *Les sessions publiques.* — L'*aula* conciliaire, dont l'étendue avait été restreinte fin février, reprenait ses dimensions du début pour les *sessions* auxquelles le public était admis. Il n'y eut que quatre réunions de cette nature y compris celle d'inauguration *(sessio prima)* tenue le 8 décembre 1869 et suivie le 10 de la première congrégation générale qui eut lieu sous la présidence de quatre légats : les cardinaux Bizzarri, Bilio, de Lucca et Capalti, le cinquième, le cardinal de Reisach, ayant manqué à l'appel, pour cause de grave maladie — il mourut en effet le 23 décembre.

La deuxième session publique *(secunda sessio)* se tint le 6 janvier 1870. Comme la première fois, les souverains, les princes, les ambassadeurs des puissances et les hauts fonctionnaires de la cour pontificale y assistaient. L'acte important de la séance était la *profession de foi* de chacun des Pères, profession conforme à celle en usage au concile de Trente. Les Pères vinrent l'un après l'autre jurer sur les évangiles, en répétant, chacun dans sa propre langue, la formule du serment. La troisième session publique *(sessio tertia)* eut lieu le dimanche de *Quasimodo* (24 avril). Le pape présidait en personne; lecture fut donnée du texte de la constitution *Dei Filius*, tel qu'il était sorti des délibérations antécédentes, le vote nominal eut lieu; les 667 Pères présents ayant voté unanimement, le pape déclara confirmer de son autorité apostolique les décrets et les canons. Enfin, le 18 juillet 1870, lorsque le vote de la 85e congrégation générale (13 juillet) eut été émis sur l'ensemble du projet *De Ecclesia*, le nouveau dogme fut proclamé dans la quatrième et dernière session publique *(sessio quarta)*. L'œuvre capitale du concile était accomplie.

5° *La presse.* — Le caractère secret des autres réunions indiquait assez que rien de ce qui se passait dans les congrégations et dans les députations ne pouvait transpirer au dehors, autrement que par des indiscrétions plus ou moins volontaires. A Rome donc la curiosité publique n'avait, pour se satisfaire, que de vagues récits toujours approximatifs, toujours passionnés et plus ou moins exagérés selon le parti auquel appartenait l'informateur qui les colportait. C'était d'ailleurs par bribes qu'arrivaient les nouvelles des résolutions prises pas le concile. Les lois restrictives imposées à la presse romaine expliquaient sa discrétion. Le *Giornale di Roma*, organe du Vatican, ne rapportait généralement que des faits accomplis, dégagés de tout commentaire, et quelques avis, utiles d'ailleurs, sur les procès-verbaux, le cérémonial et les rites. L'*Unità cattolica* ayant un jour publié certains détails qui attirèrent l'attention de la censure du concile, deux prélats de la cour pontificale, soupçonnés d'indiscrétion, furent aussitôt destitués. On sait encore que la police pontificale reçut l'ordre d'enfermer le secrétaire d'un évêque arménien pour le punir de ses indiscrétions. L'évêque dut recourir à maintes démarches pour obtenir l'élargissement de son assistant. Pour le détail de cette affaire compliquée voir Granderath, *op. cit.*, t. II *a*, p. 411-431. Des incidents de cette nature devaient encore se reproduire Et c'est la raison pour laquelle, à plusieurs reprises, on revint dans les congrégations sur l'obligation du secret. L'on publia même des *monita* secrets relatifs à sa violation.

Ceux qui vivaient à Rome étaient surtout renseignés sur les faits qui se passaient à côté d'eux, mais en dehors d'eux, par les journaux politiques et religieux de Paris et de l'étranger, les uns ultramontains, les autres gallicans. Ces journaux échappaient en effet aux lois restrictives qui frappaient la presse italienne. Mais à l'exception de MM. de Riancey et Louis Veuillot, considérés comme étant de la maison, les correspondants de la presse étrangère restaient dans la nuit. On sait, d'autre part, que l'imprimerie ne fonctionnait à Rome qu'avec l'autorisation du « Maître du Sacré Palais », directeur officiel de la censure. C'était le R. P. Mariano Spada, O. P., chargé de refuser l'*imprimatur* à ceux des Pères qui tenteraient de recourir à la publicité par voie de lettres et de brochures. On se dédommageait, d'ailleurs, en se faisant publier à Naples, où la censure du royaume d'Italie laissait toute latitude. Nombre de brochures, quelques-unes assez volumineuses, y furent ainsi éditées. Mais dans Rome aucun organe ne s'exposait à publier les protestations, les polémiques même qui s'élevaient dans les congrégations ou au sein des commissions; tout cela n'arriva à la connaissance du public que par ceux-là même qui, les ayant soulevées, cherchaient au dehors, par voie de correspondances qui revenaient à Rome, leurs seuls moyens de justification et de défense. Il faut signaler à ce point de vue, les *Lettres de Rome* régulièrement publiées dans

l'*Allgemeine Zeitung* sous la signature de Quirinus, lequel donnait l'impression d'être très étroitement apparenté au Janus de la première heure; ces lettres étaient très hostiles au concile et contribuèrent beaucoup à développer en Allemagne l'agitation anticonciliaire.

III. L'ŒUVRE DU CONCILE. — 1° *Vue générale.* — Si des circonstances imprévues ne permirent au concile du Vatican de réaliser qu'une partie infime de son vaste programme, si sa tâche dut se borner à voter, après de longues et mûres délibérations, quelques chapitres seulement d'une constitution sur la foi (Constitution *Dei filius*) et d'autre part les quatre chapitres du projet *De Ecclesia Christi* intéressant la primauté de juridiction épiscopale et l'infaillibilité du pape (Constitution *Pastor æternus*), le but essentiel que s'était assigné le promoteur du concile fut du moins atteint, grâce à l'important concours de la *Députation de la Foi.*

2° *Les délibérations sur la constitution* DEI FILIUS. — Les délibérations conciliaires sur les questions élaborées par les commissions présynodales s'ouvrirent dans les derniers jours de décembre 1869. Le premier projet vint le 28 de ce mois, à la 4e séance; il avait été élaboré par la commission préparatoire *De fide* et distribué, quelques jours auparavant aux Pères, avec les annotations copieuses dont les théologiens de la commission l'avaient appuyé. Texte dans *M.-P.*, t. L, col. 59-74, annotations, col. 74-119. Cette « constitution », qui débutait par les mots *Apostolici muneris sollicitudo*, portait le titre : *Constitutio dogmatica de doctrina catholica contra multiplices errores ex rationalismo derivatos.* Voici les titres des dix-huit chapitres dont elle se composait :

C. I. Condemnatio materialismi et pantheismi. — C. II. Condemnatio rationalismi. — C. III. De divinæ revelationis fontibus in S. Scriptura et traditione. — C. IV. De supernaturalis revelationis necessitate. — C. V. De mysteriis fidei in divina revelatione propositis. — C. VI. De fidei divinæ distinctione a scientia humana. — C. VII. De necessitate motivorum credibilitatis. — C. VIII. De supernaturali virtute fidei et de libertate voluntatis in fidei assensu. — C. IX. De necessitate et supernaturali firmitate fidei. — C. X. De recto ordine inter scientiam humanam et fidem divinam. — C. XI. De incommutabili veritate illius dogmatum sensus quem tenuit et tenet Ecclesia. — C. XII. De unitate divinæ naturæ seu essentiæ in tribus distinctis personis. — C. XIII. De divina operatione tribus personis communi et de Dei libertate in creando. — C. XIV. De Jesu Christi una divina persona in duabus naturis atque de redemptione et vicaria pro nobis satisfactione per Jesum Christum Dominum nostrum. — C. XV. De communi totius humani generis origine ab uno Adam et de natura humana una composita ex anima rationali et ex corpore. — C. XVI. De ordine supernaturali et de supernaturali statu originalis justitiæ. — C. XVII. De peccato originali et de pœna æterna destinata cuilibet peccato mortali. — C. XVIII. De supernaturali ordine gratiæ quæ nobis per Christum redemptorem donatur.

C'était, comme on le voit, un programme énorme et il ne faut pas s'étonner des critiques qui s'abattirent sur le projet un peu de la part de tout le monde : c'était, disait-on, une œuvre de professeur, d'un latin obscur, d'une pensée souvent alambiquée, soulevant des questions scolastiques. Il n'y eut guère pour le défendre que les gens décidés à trouver parfait tout ce qui venait de la curie. Voir le résumé des critiques dans *M.-P.*, t. L, col. 274-318. Après six séances de discussion confuse (28 décembre au 10 janvier), les présidents, à la fin de la réunion du 10 janvier (8e s.), déclarèrent que le projet était renvoyé à la députation de la foi. En attendant qu'il pût revenir devant le concile, on commencerait la discussion de divers projets disciplinaires. Voir ci-dessous, col. 2559.

Cependant la députation de la foi avait remis sur le métier le projet de constitution *De fide catholica*. Elle avait commencé par entendre Franzelin, l'auteur du premier projet, si maltraité par le concile, celui-ci ne fit qu'abonder dans son propre sens. *M.-P.*, t. L, col. 317-340. En dépit de quoi, la commission arriva bien vite à l'idée qu'il fallait refondre complètement le projet. Les trois membres les plus influents, Dechamps, Pie et Martin chargés de ce travail, s'en remirent à ce dernier qui s'adjoignit comme théologien Kleutgen; celui-ci avait été étranger à la première rédaction. Ce fut seulement à la fin de février qu'il put présenter son travail à la commission, qui, après l'avoir examiné et amendé en huit séances, du 1er au 11 mars, le fit distribuer aux Pères le 14.

La caractéristique essentielle de ce nouveau projet, c'est qu'il avait laissé tomber nombre des questions soulevées par le premier. Il les répartissait d'autre part en deux séries : les unes en rapport avec la théologie fondamentale (seule partie qui sera discutée), les autres se rapportant à des dogmes particuliers. La seconde partie, en effet, traitait successivement : c. V. De la très sainte Trinité; c. VI. De la création de l'homme et de sa nature; c. VII. De l'élévation de l'homme et de sa chute; c. VIII. Du mystère de l'incarnation; c. IX. De la grâce du Rédempteur. Cet exposé positif était complété par 28 canons, et le tout se terminait par une monition générale adressée aux catholiques de fuir aussi les erreurs se rapprochant plus ou moins de celles qui étaient condamnées. Texte de tout cet ensemble, tel qu'il fut soumis à la députation dans *M.-P.*, t. LIII, col. 164-177 (il y a une autre rédaction du c. VI, col. 210).

La commission fut d'avis de surseoir provisoirement à la discussion de toute la deuxième partie et retint seulement pour la faire distribuer la première partie, qui commençait par ces mots : *Cum æternus Dei Patris Filius :* quatre chapitres : I. Dieu créateur de l'univers; II. La révélation; III. La foi; IV. La foi et la raison; dix-huit canons corroboraient par des anathématismes appropriés la doctrine positive des chapitres. Texte dans *M.-P.*, t. LI, col. 31-38, c'est, à peu de chose près, le texte qui sera définitivement adopté.

Ce projet, dont la discussion commença le 18 mars (30e s.) devait retenir l'attention du concile jusqu'au 12 avril (45e s.). La discussion se déroula d'ordinaire dans le calme. Il n'y eut guère d'incidents que ceux qui furent soulevés le 22 mars (31e s.) par le discours de Mgr Strossmayer (Diakovo); on le trouvait trop favorable aux protestants, trop « libéral », comme l'on disait, et il fut interrompu par de vives protestations. Au fond, bien qu'il ne fût nullement question de l'infaillibilité pontificale dans le discours, c'est à l'anti-infaillibiliste notoire que l'on en avait. « On aurait pu attendre des évêques plus de calme et de dignité », reconnaît le P. Granderath lui-même. *Op. cit.*, t. II *b*, p. 57.

La discussion du c. II sur les rapports entre la connaissance naturelle de Dieu et la révélation amena des débats animés sur la question du traditionalisme (33e-35e s.). C'est qu'au fait les opinions des Pères étaient assez divergentes; certains condamnaient absolument toute forme de traditionalisme, d'autres auraient voulu excepter le traditionalisme mitigé. La députation, par l'organe de ses divers rapporteurs, se cramponna à son texte, l'essentiel à son avis, était de mettre à l'abri de toute discussion la certitude de la démonstration de l'existence de Dieu. En fin de compte, les trois amendements furent repoussés à la presque unanimité des votants. Certains Pères se préoccupaient également de l'onto-

logisme et un *postutatum*, signé de deux cardinaux italiens, dont l'un était Joachim Pecci (le futur Léon XIII), demandait une condamnation très explicite de cette erreur. *C. L.*, col. 849-853. Sans doute la députation estima-t-elle que la question n'était pas mûre. Son rapporteur, Mgr Gasser, déclara en son nom que le problème serait repris à un autre moment. En fait il ne fut pas discuté à sa place normale, quand il s'agissait de la connaissance de Dieu, et ne fut plus jamais soulevé. On aurait pu s'attendre à ce que les énoncés du projet relatifs aux Livres saints considérés comme une des sources de la révélation, feraient l'objet d'une étude approfondie, il n'en fut rien; les questions relatives à l'authenticité de la Vulgate, à l'inspiration de la sainte Écriture, à son interprétation, furent à peine touchées, et d'ailleurs dans la discussion générale du projet, par Mgr Meignan (Châlons) (32e s., 24 mars).

Le c. IV du projet, sur les rapports entre la foi et la raison, bien que sa discussion n'ait demandé qu'une séance (39e s., 1er avril), amena une intervention remarquable de Mgr Ginoulhiac (Grenoble) sur la liberté qu'il faut savoir laisser à la science. L'amendement proposé par lui, remplaçait dans le § 4 du chapitre, les mots *Porro Ecctesia... tenentur omnino*, Denz.-Bannw., n. 1798, par le développement suivant.

Equidem libenter agnoscit Ecclesia inter humanas scientias plures esse quæ nil cum deposito fidei concredito commune habeant ideoque eas plane a revelatione supernaturali independenter tractari posse; imo veris scientiis jus esse suis principiis, suis methodis ac suis conclusionibus uti, ipsisque liberum nihil in se admittendi, quod non fuerit ab ipsis suis conditionibus acquisitum, aut quod fuerit illis alienum. Nec ullo modo pertimescendum sibi est a liberis investigationibus et variis scientiarum inventis, si stent legibus suis, et fines proprios non transgrediantur. Verum cum sint scientiæ humanæ, quæ in pluribus et potioribus non solum affines sunt objecto proprio fidei catholicæ sed etiam idem objectum habent, in iisque tractandis non raro accidat privatos homines in opiniones abire, quæ fidei doctrinæ contrariæ esse certo cognoscuntur, omnes fideles eas pro erroribus qui fallacem tantum veritatis speciem præ se ferant, habere tenentur omnino. Ecclesia enim, quæ una cum apostolico munere docendi mandatum accipit custodiendi depositum fidei, jus etiam et officium divinitus habet oppositiones, quocumque nomine insigniantur, proscribendi, ne quis decipiatur per philosophiam et inanem fallaciam. *M.-P.*, t. LI, col. 251.

Des modifications dans le même sens étaient envisagées pour le paragraphe suivant et pour le can. 2 du même chapitre. La députation, tout en tenant compte, dans la rédaction définitive de certains desiderata exprimés par l'évêque de Grenoble, ne crut pas devoir adopter le texte qu'il proposait. Voir le rapport de Mgr Pie, *ibid.*, col. 370; et l'assemblée se rangea à cet avis.

Le vote sur l'ensemble du projet eut lieu le 12 avril (45e s.) par appel nominal : 515 *ptacet*, 83 *placet juxta modum*, pas de *non placet*. Nombreuses étaient les conditions annexées aux *ptacet* conditionnels. Cf. *ibid.*, col. 392-411. La députation en délibéra rapidement; le 19 avril le rapporteur, Mgr Gasser vint apporter le résultat; il ne retenait qu'un tout petit nombre des amendements proposés, et l'assemblée adopta l'avis de sa commission. Un certain malaise ne laissait pas de subsister parmi les membres de la minorité, et on aurait pu craindre que le projet ne recueillît pas l'unanimité des votants en séance publique. Il n'en fut rien; à la IIIe session publique (24 avril) tous les présents votèrent *ptacet* et la constitution *Dei Fitius* fut immédiatement proclamée par le pape. Toutefois Mgr Strossmayer s'était fait excuser.

3° *Premières discussions autour du projet* DE ECCLESIA. — Si les discussions autour de la constitution *Dei Filius* étaient inscrites, de janvier à avril, à l'ordre du jour du concile, l'attention des Pères et plus encore celle du monde extérieur était accaparée depuis le 12 janvier par un autre projet dogmatique, *De Ecctesia Christi*, distribué aux conciliaires à la 13e séance, en vue de recueillir, suivant le protocole en usage, les observations que chacun avait le droit de faire valoir par écrit. Ce projet en 15 chapitres et 21 canons traitait : 1° *de l'Égtise*; 2° *du pape*; 3° *des rapports de l'Église et de l'État.*

Voici quelle était son économie : C. I. L'Église est le corps mystique du Christ. C. II. La religion chrétienne ne peut être pratiquée que dans et par l'Église fondée par le Christ. C. III. L'Église est une société vraie, parfaite, spirituelle et surnaturelle. C. IV. L'Église est une société visible. C. V. De l'unité visible de l'Église. C. VI. L'Église est une société absolument nécessaire pour arriver au salut. C. VII. Hors de l'Église nul ne peut se sauver. C. VIII. L'indéfectibilité de l'Église. C. IX. L'infaillibilité de l'Église. C. X. Le pouvoir de l'Église. C. XI. La primauté du pape. C. XII. Le pouvoir temporel du Saint-Siège. C. XIII. L'accord entre l'Église et la société civile. C. XIV. Les droits et l'exercice du pouvoir civil selon la doctrine de l'Église catholique. C. XV. De quelques droits spéciaux de l'Église dans ses rapports avec la société civile. Suivent 21 canons. Les neuf premiers chapitres sont relativement brefs, les cinq derniers prennent l'ampleur (à l'exception du c. XII) de petites dissertations. Texte dans *M.-P.*, t. LI, col. 539-553; remarques des théologiens, col. 553-636.

Mais sa communication indiscrète aux journaux provoqua tout aussitôt des complications d'ordre diplomatique, bien qu'il n'y fût en rien question de l'infaillibilité pontificale qui, tant au dedans qu'au dehors du concile, avait suscité une si vive agitation. C'est la troisième partie du projet relative aux rapports de l'Église et de l'État, qui, largement orchestrée par la presse, avait troublé la sérénité des chancelleries et fait sortir le gouvernement français lui-même de la réserve qu'il avait cru devoir garder jusqu'à ce jour. Dans le document qu'une feuille allemande avait reproduit, on voulut voir « la subordination complète de la société civile à la société religieuse ». Selon M. Émile Ollivier, chef du fameux cabinet impérial du 2 janvier, « une clameur s'éleva dans la presse de l'Europe entière; de toutes parts, on somma les gouvernements d'aviser et de défendre la société civile menacée par des prétentions d'un autre âge ». É. Ollivier, *L'Église et l'État au concile du Vatican*, p. 101. Témoin de l'émotion universelle et bien renseigné par ses fonctions de ministre des Affaires étrangères sur ce qui se passait et même se préparait contre l'Église dans les divers États, le comte Daru se crut obligé de faire part officiellement de ses craintes à la cour de Rome. De là sa dépêche du 20 février, où, après avoir exposé au cardinal Antonelli les conséquences fâcheuses que, selon lui, l'adoption du projet pouvait entraîner, le ministre français demandait à faire présenter ses observations à l'assemblée conciliaire par un ambassadeur extraordinaire. Texte dans *C. L.*, col. 1553. La réponse du cardinal secrétaire d'État porte la date du 19 mars. *Ibid.*, col. 1555. C'est une lettre adressée au nonce apostolique à Paris. Elle se résumait dans les déclarations suivantes : Il ne s'agissait encore que d'un simple projet. Une distinction s'imposait entre les principes rappelés par le projet et leurs applications. Les concordats existants ne seraient pas menacés. Rien ne nécessitait la demande d'envoi d'un ambassadeur extraordinaire. Le saint-père enfin avait accueilli avec satisfaction « la déclaration renouvelée du comte Daru », au sujet de la ferme résolution du gouvernement français de respecter et de vouloir respecter dans tous les cas la pleine liberté du concile.

L'intervention du premier ministre autrichien donnait un son tout différent. Dès le 10 février, il avait

chargé l'ambassadeur d'Autriche à Rome de déclarer au cardinal Antonelli, à propos des canons *De Ecclesia*, qu'il interdirait la publication de tout acte conciliaire que son gouvernement « jugerait illégal et qu'il rendrait judiciairement responsable toute personne enfreignant une pareille défense ». *C. L.*, col. 1570 sq.

Aussi bien toute cette partie du projet primitif *De Ecclesia* ne vint jamais en discussion. L'ensemble du texte, d'ailleurs, avant de venir devant le concile, subit une refonte totale et l'on en tira deux constitutions, l'une relative aux pouvoirs du pape, la seule qui ait été étudiée et finalement votée, l'autre relative à l'Église elle-même. La première serait le développement du c. XI du projet primitif et c'est comme conséquence de la primauté pontificale que viendrait l'exposé de l'infaillibilité du pape en matière doctrinale. En dépit de la hâte intempestive de nombreux évêques à faire discuter cette dernière question toutes affaires cessantes, la direction supérieure du concile eut la sagesse d'ajourner le débat jusqu'au moment où aurait été obtenu le vote définitif de la constitution *Dei Filius*. Voir plus loin.

4° *Les projets d'ordre disciplinaire*. — Pendant que la députation de la foi remettait sur le métier la constitution *De fide catholica*, ci-dessus, col. 2556, la députation de la discipline saisissait l'assemblée, de la mi-janvier à la mi-mars, de différents projets jadis élaborés par la commission préparatoire. Elle présenta d'abord deux projets, le premier sur les évêques et les vicaires généraux, le second sur la vacance des sièges épiscopaux *(schemata de episcopis, de vicariis generalibus et de sede episcopali vacante)*; le troisième sur les devoirs des ecclésiastiques *(schema de vita et honestate clericorum)*; le quatrième sur l'introduction dans l'Église d'un petit catéchisme unique et universel (schema de *parvo catechismo*).

La discussion sur le projet *De episcopis* débuta à la 10e séance (14 janvier). Entre autres orateurs qui intervinrent dans le débat, on doit signaler l'évêque d'Orléans, qui prit la parole sur la question des évêques et des vicaires capitulaires. A propos de l'obligation imposée aux évêques des voyages *ad limina apostolorum*, il proclama que ces voyages par les renseignements qu'ils apportaient à Rome « pouvaient être d'une très grande utilité au pape et à l'Église ». L'orateur précisa sa pensée en ces termes : « La plus grande partie des maux, dans l'Église comme dans l'État, vient de ce qu'il y en a bien peu qui osent parler ouvertement et franchement à ceux qui ont en mains le pouvoir et leur découvrir ce qu'ils seraient si heureux qu'ils connussent et si malheureux qu'ils ignorassent. » Le double projet fut renvoyé à la commission compétente.

La discussion du projet sur les devoirs des ecclésiastiques, commencée le 25 janvier (fin de la 16e séance), dura jusqu'au 8 février; elle occupa six séances, de la 16e à la 23e, et finalement le projet fut renvoyé à la commission compétente, qui annonça la prochaine discussion du quatrième projet relatif au petit catéchisme unique et universel. Cette discussion comme la précédente occupa les travaux de six séances, de la 24e à la 29e, entre le 10 et le 22 février. Au cours des débats, Mgr Dupanloup prit de nouveau la parole contre le remplacement des catéchismes diocésains par un catéchisme universel. Il combattit le projet en le jugeant peu pratique. Comme les précédents, le projet fut renvoyé à la commission de la discipline d'où, pas plus que les autres, il ne devait revenir à la discussion des séances générales. En fin de compte, les travaux de la commission préparatoire parurent assez mal accueillis par l'assemblée. A bien des reprises des critiques assez vives s'élevèrent contre l'administration ecclésiastique et en particulier contre les errements romains. On critiqua surtout la tendance des canonistes officiels à ne voir que les petits diocèses italiens, à perdre de vue les habitudes, fort légitimes parfois, des autres diocèses. Encore qu'on ait prétendu le contraire, ceci n'avait rien à voir avec les dispositions des orateurs dans la question dogmatique de l'infaillibilité.

IV. LA QUESTION DE L'INFAILLIBILITÉ DEVANT LE CONCILE. — 1° *État de la question*. — Bien qu'elle ne fût pas spécifiée dans la bulle pontificale datée du 28 juin 1868 ni dans le programme des questions proposées à l'examen du concile, la doctrine de l'infaillibilité n'en restait pas moins la question capitale qui, avant même l'ouverture de l'assemblée œcuménique, dominait toutes les autres questions.

Au point de vue théologique, cette doctrine de l'infaillibilité pontificale arrivait au concile réuni au Vatican autrement mûre qu'au temps du concile de Trente. La question des pouvoirs du pape dans l'Église avait été pour lors écartée. L'infaillibilité pontificale, conséquence directe de la primauté, était généralement enseignée dans la plus grande partie de l'Église. On sait comment se produisit contre elle la Déclaration gallicane de 1682. Voir ici t. IV, col. 185 sq. En fin de compte, l'opposition à l'infaillibilité avait gagné les pays de langue allemande; elle y dominait à la fin du XVIIIe siècle. Mais, depuis cette époque, en France, grâce aux événements dont nous avons déjà parlé, grâce en particulier à l'impression produite par le livre *Du pape* de Joseph de Maistre et surtout par les écrits de Lamennais, la thèse de l'infaillibilité avait fait de grands progrès. Elle était devenue dans la plupart des séminaires français l'enseignement commun qui tendait de plus en plus à remplacer celui des quatre articles de 1682, malgré l'obligation de les enseigner imposée aux professeurs par l'ordonnance royale de 1828. Les réactions contre le « gallicanisme » avaient été moins vives en Allemagne, en dépit de l'adhésion personnelle que nombre d'évêques donnaient à la doctrine de l'infaillibilité.

2° *Les partis*. — La définition de ce dogme était loin cependant de rencontrer une adhésion unanime au sein du concile. Si, dans l'assemblée, une très grande majorité appelait de ses vœux, parfois un peu bruyants, cette définition et en pressait la mise à l'ordre du jour par ses réclamations parfois intempestives, une importante minorité ne montrait pas moins d'ardeur à l'écarter des débats, à cause des conséquences fâcheuses d'un acte qui, à ses yeux, allait trop manifestement contre l'état des esprits de nos jours. Entre ces deux partis, la scission se manifesta avant même l'ouverture des délibérations conciliaires. Comme nous l'avons rappelé, les évêques les plus notoires de la minorité avaient été exclus des listes du cardinal de Angelis pour les commissions à élire. A la suite de cet incident, deux *postulata* se produisirent, pour et contre la définition de l'infaillibilité. Le premier fut signé par plus de quatre cents évêques, tous acquis à la promulgation du nouveau dogme avant même d'avoir mis le pied à Rome. Il s'exprimait ainsi : « Les soussignés demandent très humblement mais très instamment au concile de vouloir bien sanctionner en termes clairs et excluant toute espèce de doute l'autorité suprême et donc exempte de toute erreur du pape, quand en matière de foi ou de morale il décide et prescrit ce qui doit être cru et tenu, ce qui doit être rejeté et condamné par tous les fidèles. » Suivaient les raisons pour lesquelles cette proposition était déclarée opportune et nécessaire, et une liste des définitions émises en ce sens depuis dix ans par divers conciles provinciaux ou

nationaux. *M.-P.*, t. LI, col. 646 sq. Cette demande fut transmise à la commission des postulats le 28 janvier, par le patriarche arménien, Mgr Hassun, et le primat de Pologne, Mgr Ledochowski. Le second postulatum était déposé par cent trente-cinq Pères, c'est-à-dire par une importante partie de la minorité. Il groupait cinq demandes rédigées séparément par les évêques d'Allemagne et de l'Empire austro-hongrois (46), les français (40), les américains (27) les orientaux (15), les italiens du nord (7). S'adressant au pape, ces diverses demandes insistaient sur les difficultés d'ordre théorique et pratique que pourrait soulever une définition et indiquaient que le mieux serait de rester dans le *statu quo. Ibid.*, col. 677-686. Ces diverses demandes, furent transmises à la délégation des postulats, le 29 janvier, par le cardinal Schwarzenberg (Prague). D'autres membres de cette minorité adhéraient à son postulat sans l'avoir signé. Entre ces deux groupes opposés un troisième s'était formé qui, jugeant inévitable avec une telle majorité une définition, s'était donné la délicate mission de chercher une formule qui pût rallier tout le concile. De ces trois groupes émergent soit par leur éminente valeur personnelle ou par l'importance des sièges qu'ils occupent dans l'Église des prélats de tout premier ordre.

1. *Les partisans de l'infaillibilité.* — Parmi les promoteurs et partisans de l'infaillibilité pontificale, qui représentent dans le concile le groupement des intransigeants et constituent une majorité considérable, la France figure avec honneur tant par le nombre que par la qualité. Les évêques français étaient venus se grouper autour du cardinal Donnet, archevêque de Bordeaux. Il était, confiait-il à ses amis, moins préoccupé de la thèse elle-même de l'infaillibilité que de la nécessité qui paraissait s'imposer à lui de déférer aux vœux d'un pape aussi saint que Pie IX. Mais l'influence du vieil archevêque s'effaçait un peu devant la haute autorité de Mgr Pie, évêque de Poitiers, autorité qui lui venait de sa science réelle des Écritures, des Pères et de la théologie, autant que de son inflexible orthodoxie. Il était l'effroi des catholiques libéraux qui lui reprochaient d'avoir poussé de toutes ses forces le souverain pontife à la publication du *Syllabus*. Et lui-même ne déguisait pas son aversion pour ces catholiques qui lui paraissaient « inspirés du diable, plus haïssables et plus dangereux mille fois que les incrédules ». Mgr Pie était particulièrement secondé par Mgr Plantier, évêque de Nîmes, dont les conférences à Notre-Dame étaient loin d'avoir fait oublier celles de Lacordaire. Il n'en restait pas moins un dialecticien de première force, rompu à toutes les arguties de la scolastique. L'évêque de Poitiers trouvait encore un précieux appui dans Mgr Freppel, ancien professeur à la Faculté de théologie de Paris, qui venait d'être promu au siège d'Angers. Il avait jadis regardé la définition de l'infaillibilité pontificale « comme la mesure la plus inopportune que l'on puisse proposer », mais il s'était ravisé depuis et consacrait à la promulgation de cette infaillibilité une éloquence et un zèle justement appréciés. Autour de ces trois vedettes peuvent être rangés plusieurs évêques français comme Mgr Sergent, évêque de Quimper, Mgr Fillon du Mans, Mgr de Dreux-Brézé de Moulins, d'autres encore que nous verrons intervenir.

Hors de l'épiscopat français la majorité pouvait nommer pour la défense de l'infaillibilité des prélats d'une incontestable valeur, pour l'Angleterre Mgr Manning, un ascète, converti au catholicisme, auquel le pape avait fait faire une carrière rapide en l'appelant à l'archevêché de Westminster; en Allemagne Mgr Martin, évêque de Paderborn, dont les interventions auront le plus grand poids soit dans les commissions soit dans les séances générales; en Italie, le cardinal Annibale Capalti, né à Rome en 1810, qui apportera dans la lutte pour le Saint-Siège une grande passion et fera partie des commissions les plus actives; l'évêque de Calvi et Teano, Mgr Bartolomeo d'Avanzo, latiniste consommé, philosophe, savant théologien dont l'éloquence contenue s'opposera aux emportements de Mgr Strossmayer, évêque de Diakovo, et, par une affirmation nette et vive, dès le premier jour, prendra sa place au concile avec autorité. Un autre grand défenseur de l'infaillibilité se révéla parmi les évêques américains dans la personne de Mgr Spalding, archevêque de Baltimore. Mais au premier rang des évêques de la majorité apparaît Mgr Dechamps, récemment nommé par Pie IX archevêque de Malines et primat de Belgique et déjà célèbre par sa controverse avec Mgr Dupanloup et l'abbé Gratry (voir les Quatre lettres de l'abbé Gratry dans A. Chauvin, *Le Père Gratry*, et les lettres de Mgr Dupanloup à Mgr Dechamps dans Lagrange, *op. cit.*, t. III, p. 158 sq.). L'archevêque de Malines, dont ses adversaires eux-mêmes reconnaîtront l'exquise courtoisie et le courage qu'il mettait au service d'une résolution inébranlable, sera une des principales lumières du concile.

2. *Les opposants.* — Les évêques français du groupement minoritaire étaient réunis sous la présidence du cardinal Mathieu (Besançon). Ce prélat, esprit cultivé et très fin sous des allures massives, présidait avec une grande affabilité les réunions de ses collègues au palais Salvati. Mais, trop souvent flottant dans les décisions à prendre, il n'avait ni le caractère ni l'âme d'un chef. Deux hommes tout à fait supérieurs suppléaient par leurs qualités autant que par leurs défauts à la carence présidentielle : Mgr Darboy, archevêque de Paris et Mgr Dupanloup, évêque d'Orléans. Le premier, diplomate très avisé, écrivain d'une pureté de forme et d'une élégance raffinée, orateur dont l'éloquence soulevait l'admiration de Berryer lui-même, était cependant suspect à Rome pour son gallicanisme, qui lui fera commettre une faute grave en le poussant à réclamer avec insistance pendant le concile l'intervention du gouvernement français. Le second dont on devait dire « qu'il était à lui seul une armée au service de l'Église et de l'Esprit-Saint », fut l'objet de nombreuses critiques pour l'ardeur trop passionnée qu'il devait apporter à la défense de son opinion. N'alla-t-on pas jusqu'à l'accuser lui aussi de certaines interventions gouvernementales occultes contre la liberté du concile? Mais aussi prompt dans ses illusions que tenace dans ses décisions, il avait l'âme d'un chef et sous sa bannière se rangeaient des évêques du plus grand mérite, comme Mgr Ginoulhiac, transféré pendant le concile de l'évêché de Grenoble à l'archevêché de Lyon et que son *Histoire du dogme catholique pendant les trois premiers siècles de l'Église* avait révélé comme un théologien de la plus haute valeur, Mgr Landriot, archevêque de Reims, qui relevait une vaste érudition patristique par l'élégance de sa parole, Mgr Meignan, évêque de Châlons, célèbre dans le monde religieux par ses œuvres d'exégèse et Mgr Place, évêque de Marseille, qui pendant six ans avait été associé aux travaux de Mgr Dupanloup en qualité de vicaire général. Ces deux évêques devaient être promus plus tard aux honneurs du cardinalat. Signalons encore Mgr Dupont des Loges, évêque de Metz, et le savant évêque de Sura, Mgr Maret, le seul Français qui, dans son ouvrage *Du concile général et de la paix religieuse* se fût ouvertement révélé comme un adversaire de l'infaillibilité elle-même, dont ses collègues se bornaient à contester l'opportunité.

A ce groupe d'opposants à la définition de l'infail-

libilité d'éminents évêques étrangers apportaient leur appui. Au premier rang de ces opposants, il faut citer Mgr Haynald, archevêque de Kalocsa et Bács (Hongrie) et Mgr Strossmayer, évêque de Diakovo, tous deux membres du parlement austro-hongrois, à la fois orateurs et hommes d'action. Comptent également parmi les opposants Mgr Hefele, le savant auteur de l'*Histoire des conciles*, Mgr Ketteler, prélat de grande doctrine, le cardinal Rauscher, archevêque de Vienne, ancien précepteur de l'empereur François-Joseph et négociateur du concordat autrichien. Mais dans ce groupe de prélats slaves, allemands et autrichiens, il en est un qui attire l'attention de la foule, c'est le prince de Schwarzenberg, archevêque de Prague, membre de la Chambre des seigneurs, qui fut évêque de Salzbourg à vingt-sept ans et cardinal à trente-trois ans. Il passe pour exercer la charité avec une magnificence sans seconde. Dans l'épiscopat de la Grande-Bretagne et de l'Amérique, il faut signaler tout particulièrement Mgr Clifford, évêque de Clifton, et Mgr Morienty, ainsi que les archevêques d'Halifax et de Saint-Louis.

3. *Les conciliateurs.* — Entre les deux partis adverses des infaillibilistes et des opposants apparaît un groupe de tiers parti qui ne comptait que seize membres. Au lieu de s'user dans une résistance sans issue à la définition de l'infaillibilité réclamée par l'immense majorité des Pères du concile, les prélats qui composent ce petit groupe croiront plus sage d'employer leurs efforts à en mitiger les termes, à la rendre telle que Bossuet lui-même aurait pu la signer. C'est que, ennemis par principe et par tempérament des questions qui divisent, nos politiques étaient surtout préoccupés d'assurer l'ordre dans l'Église comme dans l'État. Groupés autour du cardinal de Bonnechose, archevêque de Rouen, les sages du tiers parti, parmi lesquels NN. SS. Guibert, archevêque de Tours, Lavigerie, archevêque d'Alger, Forcade, évêque de Nevers et futur archevêque d'Aix, retiennent surtout l'attention, s'emploieront de leur mieux à ajourner autant que possible la discussion des questions irritantes, puis, devant l'inutilité de leurs efforts, se rallieront à la majorité en votant la définition.

V. La lutte pour ou contre la définition de l'infaillibilité. — Avec ses commissions, ses congrégations générales, le concile du Vatican se présente comme une grande assemblée délibérante. Mais il ne faut peut-être pas la regarder comme une assemblée composée uniquement de sages. Il est notoire que ce concile connut lui-même dans ses réunions secrètes en particulier, parfois même aux séances générales, ces mouvements passionnés, ces intempérances de langage, ces heurts enfin que peut susciter l'esprit partisan. Incidents singulièrement exagérés par les adversaires de l'Église et que nous n'avons pas à retenir dans le cadre de cette étude, questions de pure forme et sans conséquence pratique dans l'issue d'une œuvre qui se manifesta avec tant d'éclat par le triomphe final de la raison et de la foi.

Pour faciliter en la clarifiant l'exposition des événements relatifs à la définition du dogme de l'infaillibilité, nous les répartirons en deux phases aussi distinctes que possible sans tenir compte des faits étrangers qui sont venus s'y entremêler : une *première phase de préparation*, allant du 3 janvier au 9 mai et remplie soit par les controverses tant au dedans qu'au dehors du concile, soit par les mesures restrictives dont ces controverses furent la conséquence et une *seconde phase de réalisation* allant du 9 mai au 18 juillet et remplie par les longues discussions conciliaires auxquelles donna lieu cette définition.

1° *La préparation.* — 1. *La controverse à l'intérieur du concile* (3 janvier-9 mai). — Entre partisans et adversaires de la définition de l'infaillibilité le premier choc s'était fait sentir, sitôt après l'élection des listes du cardinal de Angelis, par la préparation (dès le 3 janvier) et la présentation des deux *postulata*, l'un pour, l'autre contre la définition dont il a été question ci-dessus, col. 2560. Des protestations s'élevèrent. Le pape répondit lui-même en rappelant à des vues plus justes « les prétendus sages qui veulent qu'on se taise sur certaines questions et qu'on ne marche pas dans un sens opposé aux idées du temps. » Ceux-là, dit Pie IX, sont des « capitaines d'aveugles ». Discours du 9 janvier, prononcé en dehors du concile, dans *C. L.*, col. 1540.

C'est Mgr Dupanloup qui avait pris l'initiative du mouvement protestataire dont Pie IX, très désireux de la promulgation du dogme, prenait ombrage. L'évêque d'Orléans croyait encore qu'on reculerait devant les scrupules de certains prélats, suivant en cela l'exemple de Pie IV, qui avait donné pour instruction à ses légats à Trente de retirer les propositions qui soulèveraient des discussions irritantes. L'intervention de Mgr Dupanloup pour détourner le pape d'une résolution qui dans son esprit était inébranlable n'eut d'autre résultat que d'engager la lutte. La riposte est donnée tout aussitôt par Mgr Dechamps qui croit devoir représenter l'évêque d'Orléans comme le défenseur des doctrines gallicanes. Des lettres courtoises dans la forme, mais très fermes, sont alors échangées entre les deux prélats. « L'opinion gallicane, dit Mgr Dechamps, a été supportée parce qu'elle se donnait uniquement comme une opinion, et qu'elle se réfutait heureusement elle-même dans la pratique, mais aujourd'hui que le gallicanisme, malgré la croyance générale de l'épiscopat et des fidèles, s'affirme comme une doctrine certaine, comment voudriez-vous que le concile se tût? » L'évêque d'Orléans répond, mais le P. Mariano Spada dont l'*imprimatur* est nécessaire pour la publication, refuse de lui accorder son visa. Mgr Dupanloup veut que l'archevêque de Malines sache qu'il a tenté de rétorquer ses arguments, mais qu'il se voit dans l'impossibilité de les produire à la lumière.

2. *La controverse à l'extérieur du concile.* — Au dehors la controverse faisait écho avec une vicacité accrue aux protestations de la minorité conciliaire. En Angleterre la protestation du P. Newman dans sa lettre fameuse à l'évêque de Birmingham en mars, cf. *C. L.*, col. 1513, en Allemagne la multiplicité des écrits contraires à la définition, en particulier les représentations de Dœllinger contre la mise à l'ordre du jour de la définition de l'infaillibilité, en France les lettres de même esprit du R. P. Gratry à Mgr Dechamps auxquelles répondait dom Guéranger et que condamnait Mgr Roess, évêque de Strasbourg, sans parler de la réponse de l'évêque d'Orléans à l'archevêque de Malines, toutes ces manifestations entretenaient la plus déplorable agitation. On allait jusqu'à accuser ouvertement le concile de vouloir transformer l'Église en monarchie absolue et de condamner ainsi les principes qui figuraient dans la plupart des constitutions modernes. Toutes ces manifestations anti-infaillibilistes avaient leur répercussion au sein du concile. Elles étaient pour les évêques majoritaires une preuve de plus de la nécessité d'une prompte définition de l'infaillibilité et pour les évêques minoritaires, comme Mgr Dupanloup, une raison de plus pour affermir leur conviction dans l'inopportunité de cette même définition. C'est pourquoi les mois de janvier et de février se passèrent d'un côté dans la mise sur pied des travaux préparatoires à la promulgation du nouveau dogme, de l'autre, en

négociations sans espoir, en adresses présentées par les dissidents contre une décision considérée déjà comme inévitable.

Le mois suivant, un incident inattendu devait accélérer la marche des événements. Le 13 mars, un télégramme apportait à Rome la nouvelle de la mort de M. de Montalembert. Grand soldat de l'Église, il était de ces catholiques français qui avaient ouvertement manifesté leur opposition au nouveau dogme dans la période de discussions, bien que parfaitement décidé à s'incliner quand l'heure de la soumission aurait sonné. Mais, trois jours avant sa mort, les journaux de France avaient apporté à Rome une lettre du grand orateur catholique à un jeune avocat de Paris, M. Lallemand, que les Pères du concile se passaient de main en main et où on lisait le passage suivant : « Je salue avec la plus reconnaissante admiration d'abord le grand et généreux évêque d'Orléans, puis le prêtre éloquent et intrépide, le P. Gratry, qui ont eu le courage de se mettre en travers du torrent d'adulation, d'imposture et de servilité où nous risquons d'être engloutis. Grâce à eux la France catholique ne sera pas restée au-dessous de l'Allemagne, de la Hongrie et de l'Amérique. Je m'honore publiquement et plus que je ne puis le dire de les avoir pour amis, pour confrères. » Elle faisait le procès de « ces théologiens laïcs de l'absolutisme (il s'agissait évidemment de Veuillot et de son groupe), qui ont commencé par faire litière de toutes nos libertés... devant Napoléon III, pour venir ensuite immoler la justice et la vérité, la raison et l'histoire en holocauste à l'idole qu'ils se sont érigée au Vatican ». *C. L.*, col. 1385; cf. Lecanuet, *Montalembert*, t. III, p. 466 sq. Ces derniers mots produisirent l'impression la plus fâcheuse; elle se manifesta par l'acrimonie montrée par l'assemblée et même les présidents à l'endroit de Mgr Strossmayer, lors de son discours du 22 mars (31e séance), qui n'avait cependant rien à faire avec la question de l'infaillibilité. Texte dans *M.-P.*, t. LI, col. 72 sq.; cf. ci-dessus, col. 2556. La première réaction de Pie IX fut également regrettable; il fit décommander le service solennel que Mgr de Mérode, beau-frère du défunt, avait organisé à Rome pour le repos de l'âme de Montalembert. Il devait d'ailleurs se raviser quelques jours plus tard.

Toute cette agitation extérieure contribua à précipiter les événements. Saisie des *postulata* des 28 et 29 janvier, la commission compétente en avait discuté le 9 février et répondu qu'il fallait mettre à l'étude la question de l'infaillibilité. *M.-P.*, t. LI, col. 687-696. Mis au courant, le pape avait formellement approuvé cette décision qui avait été transmise le 1er mars au secrétaire général du concile. *Ibid.*, col. 696. La commission des *postulata* ne cessait plus de recevoir des projets de formules qu'elle transmettait à la députation de la foi. Le 6 mars, le secrétaire du concile annonçait aux Pères la distribution d'un additif au projet primitif *De Ecclesia*. Au c. XII, qui traitait de la primauté pontificale, était annexé un développement assez court, une trentaine de lignes, qui énonçait le dogme de l'infaillibilité. *M.-P.*, *ibid.*, col. 701-702. Sans même attendre cette distribution, des gens pressés, dès le 28 février, demandaient que, toutes affaires cessantes, y compris la discussion du projet *De fide*, la question de l'infaillibilité fût mise en délibéré. Voir une série de postulata, *ibid.*, col. 703-711. La minorité, non sans raison, protestait contre « cette précipitation passionnée ». *Ibid.*, col. 712 AB. On remarquera surtout la protestation émise, le 8 mai, par un groupe important, en tête duquel figurent les deux cardinaux Schwarzenberg (Prague) et Mathieu (Besançon), qui insiste sur les graves inconvénients qu'il y a à parler de prérogatives du pape, avant d'avoir mis au clair la doctrine de l'Église. *Ibid.*, col. 727-731. Plusieurs incidents ultérieurs devaient montrer le bien-fondé de ces observations.

Quoi qu'il en soit, le 9 mai était envoyé aux Pères le nouveau projet qui portait le titre : *Constitutio dogmatica prima de Ecclesia Christi*. *M.-P.*, t. LII, col. 3-7. La seconde phase de la discussion allait commencer.

2° *La réalisation. Le projet De Ecclesia et sa discussion.* — 1. *Travaux préparatoires de la députation de la foi.* — Le nouveau projet, soumis à l'examen des Pères et sur lequel allait s'ouvrir la discussion était fort différent de celui qui avait été distribué le 21 janvier. Ci-dessus, col. 2558. Il n'en comprenait que la partie relative aux droits et prérogatives du pape (c. XI). Mais ce chapitre, où il n'était primitivement question que de la primauté pontificale, se dilatait en quatre chapitres, groupés sous un préambule qui conservait les premiers mots de l'ancien c. XI. Ils traitaient respectivement de l'institution divine de la primauté (c. I), de sa transmission de Pierre aux pontifes romains (c. II), de la primauté du pontife romain (c. III) et enfin de son infaillibilité (c. IV). Cette nouvelle forme, dite *Première constitution dogmatique sur l'Église*, avait été élaborée par les théologiens consulteurs en collaboration avec la députation de la foi, dont ceux-ci recevaient les amendements et les textes qui lui étaient proposés. Procès-verbaux de la députation dans *M.-P.*, t. LIII, col. 238 sq.

De cette œuvre collective, dont les adresses et protestations de la minorité conciliaire n'avaient point arrêté la confection, on trouvera ici une énumération sommaire : Le 27 avril, le théologien Schrader présentait à la 34e réunion de la commission un rapport concernant les observations déjà faites sur le chapitre et les canons *De Romani pontificis primatu*, rapport à la suite duquel un autre théologien, le chanoine Maïer, proposait d'ajouter un nouveau chapitre au projet primitif. Le lendemain, ce même chanoine présentait à la 35e réunion de la commission ses observations sur la chapitre *De infallibilitate*, comme suite à sa proposition de la veille. Le 1er mai était donnée connaissance aux membres de la commission du texte de la première constitution *De Ecclesia*. *M.-P.*, t. LIII, col. 240-244. Il y a des différences assez importantes avec le texte qui devait être distribué le 9 mai à tous les Pères du concile. Le c. III sur la primauté avait été réduit et le c. IV relatif à l'infaillibilité était très différent de sa première rédaction. La définition de cette prérogative était beaucoup plus simple que dans la rédaction actuelle et dès lors beaucoup plus extensible.

Definimus per divinam assistentiam fieri ut Romanus pontifex..., cum supremi omnium christianorum doctoris munere fungens, pro auctoritate definit, quid in rebus fidei et morum ab universa Ecclesia tenendum vel rejiciendum sit, errare non possit; et hanc Romani pontificis infallibilitatis prærogativam ad idem objectum porrigi, ad quod infallibilitas Ecclesiæ extenditur. *M.-P.*, t. LIII, col. 243.

Enfin trois canons se présentaient en plusieurs rédactions *ad libitum*. Le 2 mai, à la 37e réunion, le chanoine Maïer continuait son rapport. Le 3 mai, avait lieu, à la 38e réunion, l'examen des chapitres II et III du projet. Importante réunion le 5 mai, la 39e de la commission : le matin a lieu l'examen du projet du c. IV relatif à la définition de l'infaillibilité. Sur cette séance, il y a des renseignements importants dans le Journal de l'évêque de Ratisbonne. Cf. *ibid.*, col. 281 D. Et l'on voit le cardinal Bilio prendre soudain parti contre la rédaction du chapitre en question. Il pensait que la définition proposée étendait trop le domaine de l'infaillibilité; d'autant que le domaine de l'infaillibilité générale de l'Église n'avait pas été

au préalable défini. Pour son compte, il tenait pour certain que le pape était infaillible dans les faits dogmatiques, les canonisations, etc. Il souhaitait ardemment que le concile pût un jour définir cette infaillibilité de l'Église, non seulement dans les définitions dogmatiques proprement dites, mais encore dans les faits dogmatiques, la canonisation des saints, l'approbation des ordres religieux. Mais, puisque l'on avait voulu parler de l'infaillibilité du pape avant de traiter de l'infaillibilité de l'Église, le projet avait l'inconvénient de dire plus qu'il ne fallait. Le cardinal président remit la discussion au soir. A cette 40e réunion, lecture fut donnée de la rédaction amendée et proposée avant la séance au cardinal président par Mgr Martin. Le cardinal Bilio fit alors remarquer que, soit avant l'explosion du jansénisme, soit depuis, soit même récemment, les théologiens de marque n'avaient défendu l'infaillibilité pontificale que dans les définitions dogmatiques. Plusieurs membres de la commission, désireux de rallier la minorité, abondèrent dans le sens du cardinal. On se sépara sans rien conclure.

A son tour, à la 41e réunion, le P. Schrader intervint pour proposer une nouvelle formule ainsi libellée :

Romanum pontificem errare non posse, cum supremi omnium christianorum doctoris munere fungens pro apostolica sua auctoritate definit quid in rebus fidei et morum ab universa Ecclesia fide divina credendum vel tanquam fidei contrarium rejiciendum sit.

Elle ajoutait un mot sur l'irréformabilité de ces jugements et terminait en déclarant que cette infaillibilité du pape était la même que celle de l'Église, qu'elle s'étendait au même objet *nempe ad fidei depositum custodiendum intemerateque exponendum. Ibid.*, col. 251 BC. Malgré des divergences de vue assez notables, le cardinal déclara, avec un empressement dont s'étonne l'évêque de Ratisbonne, que la formule était adoptée par l'unanimité des présents, sauf deux. *Ibid.*, col. 282 D.

Rien n'était encore définitif. Le débat toutefois approchait de son dénouement à la commission. Le 7 mai, à la 42e réunion, lecture est faite du projet amendé, lequel est adopté après quelques légères modifications. Il reste toutefois une difficulté ayant trait à l'extension de l'infaillibilité. Le texte ainsi donné de la 1re constitution *De Ecclesia*, c'est-à-dire tel qu'il est sorti des délibérations du 7 mai, sera imprimé pour être distribué aux Pères et c'est le texte lui-même que. le 9 mai, ils auront en mains, sauf quelques modiques changements. Le lendemain, à leur 43e réunion, les théologiens discutèrent les observations présentées par les Pères. Voici comment, dans cette nouvelle rédaction, se terminait le chapitre : *definimus hanc infallibilitatem (R. pontificis) etiam ad unum idemque objectum sese extendere ac (Ecclesiæ infallibilitas).* Les mots *ad fidei depositum*, etc., avaient disparu. *Ibid.*, col. 255 D; cf. t. LII, col. 7 B. La commission reprendra ses délibérations le 22 mai pour guider et contrôler celles des congrégations générales dans le grand débat sur les quatre chapitres relatifs à la papauté. A cette réunion, se rattache une nouvelle motion du cardinal Bilio proposant qu'une sorte de prologue historique soit mis en tête du c. IV, montrant de quelle manière les papes ont tous exercé dans l'Église le magistère de la foi. Dans la pensée du cardinal le prologue en question couperait court à l'idée fausse que les pontifes romains dans les jugements en matière de foi pourraient procéder *absque consilio, deliberatione et scientiæ subsidiis. M.-P.*, t. LIII, col. 283 D.

On sentait bien chez le président le désir de se montrer conciliateur en réduisant le plus possible le domaine de l'infaillibilité et en précisant les conditions de son exercice. Cette modération était mal vue par les plus intransigeants des infaillibilistes. A la nouvelle de ce qui s'était passé au sein de la commission, beaucoup déclarèrent que le projet des théologiens avait été non amendé, mais déformé. On se promit bien de rejeter la nouvelle formule. Journal de Senestrey, *ibid.*, col. 283 B. Ce fut néanmoins une formule toute proche de celle-ci qui finalement l'emporta comme nous le dirons plus loin.

2. *La discussion générale.* — C'est le 13 mai que s'ouvrit, dans la seconde partie de la 30e séance, la discussion du projet distribué aux Pères le 9 mai et qui portait désormais le titre de 1re constitution *De Ecclesia.* On avait bien demandé qu'il y eût deux débats distincts, l'un sur les trois premiers chapitres qui soulevaient relativement peu de difficultés, l'autre sur le c. IV, traitant de l'infaillibilité. La direction du concile s'en tint à un seul débat, mais, en fait, dans la discussion générale, on ne parla pas des deux premiers chapitres, le c. III fut seulement touché, le fort des débats porta sur le c. IV.

Le rapport général était présenté par Mgr Pie, qui commença par un appel à la concorde. Parlant de l'infaillibilité, il conclut qu'il était urgent de la discuter; le silence créerait à son endroit un préjugé défavorable. La formule apportée par la commission était bien nette, elle déterminait les conditions extérieures que devait remplir la pape, pour jouir de cette prérogative : il devait parler comme docteur suprême, le faire en vertu de son autorité apostolique, et dans des questions relatives à la foi et aux mœurs. *M.-P.*, t. LII, col. 29-37.

La discussion générale ainsi inaugurée par ce rapport ne prit pas moins de quatorze séances et ne fut clôturée que le 3 juin (64e s.). La plupart des orateurs qui prirent la parole au début de la discussion générale faisaient partie de la minorité. C'est ainsi que l'on entendit Mgr David (Saint-Brieuc) et le cardinal de Schwarzenberg, qui, non sans raison — on s'en était déjà aperçu au sein de la commission — signalèrent l'illogisme qu'il y avait à discuter des pouvoirs du pape avant d'avoir mis au clair la doctrine générale de l'Église. D'autres firent valoir les raisons d'inopportunité, en insistant, ce fut le cas de Mgr Hefele, à la 52e séance, sur les difficultés historiques qu'il y avait à résoudre : « Je déconseille, disait-il, la définition en raison des dangers immenses qu'elle renferme en elle-même, ensuite parce qu'elle élève un obstacle redoutable à la conversion des séparés et enfin parce que la théologie et l'histoire sont contre elle. » Il protestait aussi contre un argument qui se répétait dans les rangs de la majorité : la doctrine de l'infaillibilité est révélée, disait-on; donc les faits contraires ou ne sont pas vrais ou peuvent être mis d'accord avec elle. C'était là, disait non sans raison l'évêque de Rottenbourg, « supposer comme certain ce qui était à prouver et présenter comme admis ce que nous nions ou ce dont nous doutons à bon droit ». *M.-P.*, t. LII, col. 80-84.

Trois évêques opposants se signalèrent encore par leur énergie : Mgr Las Cases (Constantine), Mgr Strossmayer, qui fit un très beau discours (63e s., 2 juin) et Mgr Maret (64e s., 3 juin). Mais ce fut Mgr Darboy (Paris) qui parla avec le plus de force contre l'opportunité (55e s., 20 mai). Il critiqua vivement l'origine du projet : la question de l'infaillibilité n'avait pas été posée par la bulle de convocation; c'étaient des prêtres, voire des laïques, qui avaient soulevé le débat, ce qui avait amené un bouleversement de l'ordre des travaux. Quant à la formule dogmatique proposée — et le travail de Pénélope fait sur le texte le montrait bien — elle était loin d'être par-

faite; les preuves fournies n'étaient pas toutes de nature à exclure le doute, il lui serait impossible de rallier l'unanimité morale si souhaitable en un pareil débat. Il proposait donc la remise de la discussion du projet, ou au moins un remaniement qui préciserait la nature et les limites de l'infaillibilité. *M.-P.*, t. LII, col. 155-162.

Les vues de la majorité infaillibiliste furent défendues avec non moins d'ardeur et d'éclat. A plusieurs reprises les objections que l'histoire peut élever contre l'infaillibilité furent rétorquées; la question du pape Honorius entre autres, par le cardinal Cullen (Dublin, 54e s., 19 mai), ce ne fut pas d'ailleurs le meilleur discours de ce prélat. Mais l'effort porta surtout sur la question d'opportunité. Mgr Dechamps, au nom de la commission se montra un défenseur habile; Mgr Raess (Strasbourg) déclara qu'il fallait savoir braver l'opinion (56e s., 21 mai). Quant à l'influence que pourrait avoir sur les dissidents la promulgation du nouveau dogme, Mgr Manning prétendait que son action serait plutôt favorable (59e s., 25 mai), et le patriarche arménien, Mgr Hassun, déclarait, à l'encontre des craintes exprimées par le patriarche melchite d'Antioche, que l'accroissement de l'autorité pontificale n'était pas de nature — tant s'en fallait — à empêcher les retours à l'unité (57e s., 23 mai). D'une façon générale, on était d'accord, au sein de la majorité, pour traiter de chimériques les craintes de schisme qu'agitaient les anti-opportunistes.

Il était inévitable que la prolongation des débats généraux ne finît par engendrer la lassitude. On avait entendu plus de soixante orateurs, dont la moitié appartenait à la minorité. Et il restait à discuter en détail le *proœmium* et les quatre chapitres de la constitution! La majorité avait hâte d'en finir. Le 2 juin, une requête signée par 150 Pères fut remise aux présidents demandant, aux termes du règlement du 20 février, la clôture de la discussion générale. *M.-P.*, t. LII, col. 441. A la séance du 3 juin (64e s.), les présidents mirent aux voix cette clôture qui fut acceptée par la grande majorité des présents. Vainement un groupe compact (80 environ) protesta. Au cardinal Schwarzenberg qui apporta cette protestation, les présidents firent entendre que le règlement avait été appliqué et qu'il n'y avait plus à revenir sur la décision prise. *Ibid.*, col. 444. Il fut donc convenu que la discussion spéciale sur le préambule *(Proœmium)* du projet commencerait le 6 juin (65e s.).

3. *La discussion spéciale. — a) Le préambule et les chapitres I et II.* — Il en fut fait ainsi et, dès cette première séance, fut expédiée la discussion du préambule. Diverses retouches, surtout rédactionnelles, furent demandées, dont la commission tint compte. Elle rapporta ses conclusions le 13 juin (70e s.). Entrant dans les vues de ceux qui auraient voulu voir mentionnée l'institution de l'épiscopat par le Christ, laquelle n'était pas indiquée dans la première rédaction, elle introduisait le développement : *Quemadmodum igitur apostolos... ceteris apostolis præponens*, dont il n'y a pas trace dans la première rédaction. Cf. *M.-P.*, t. LII, col. 4 et comparer avec col. 1002. Ceci amena des remaniements de tout le préambule, sur lequel on vota définitivement par assis et levé, en même temps que sur les c. I et II, le 2 juillet (81e s.). Le texte de la commission ainsi remanié fut adopté à la quasi-unanimité.

Le c. I, institution de la primauté, et le c. II, perpétuité de la primauté ne présentaient point de graves difficultés. En dépit des observations du cardinal Schwarzenberg, se plaignant une fois de plus de l'illogisme que l'on commettait en parlant de la primauté avant d'avoir parlé de l'Église, la discussion fut terminée en une seule séance (66e s., 7 juin). Remanié conformément aux amendements proposés, le projet fut admis comme nous l'avons dit à la séance du 2 juillet. La rédaction définitive se distingue surtout de la première par l'addition à la fin du c. II du témoignage de saint Irénée avec les mots qui suivent : *Hac de causa... compagem coalescerent.* Comparer, *M.-P.*, t. LII, col. 5 et col. 1003.

b) Le chapitre III. — La discussion du c. III allait au contraire donner lieu, un peu contre l'attente générale, à des débats assez longs : cinq séances (67-71) furent nécessaires pour la terminer et trente-trois orateurs y prirent la parole. Aussi bien la question était d'importance. S'appuyant sur les décisions antérieures, tant pontificales que conciliaires, et spécialement sur celle de Florence, le projet déclarait :

Docemus et declaramus hanc, quæ proprie est episcopalis jurisdictionis potestas, ordinariam esse et immediatam, erga quam particularium Ecclesiarum, cujuscumque ritus et dignitatis, pastores atque fideles, tam seorsim singuli quam simul omnes officio hierarchicæ subordinationis veræque obedientiæ obstringuntur, non solum in rebus quæ ad fidem et mores, sed etiam quæ ad disciplinam et regimen Ecclesiæ... pertinent. *M.-P.*, t. LII, col. 5-6; à comparer avec la rédaction définitivement soumise au concile, *ibid.*, col. 1232-1233.

Les qualificatifs donnés à la puissance pontificale : *plena, ordinaria, immediata, episcopalis* soulevaient les uns et les autres des difficultés. N'y avait-il pas lieu de préciser que le pouvoir du pape était limité par diverses lois? Quant aux épithètes *episcopalis, ordinaria, immediata*, ne prêtaient-elles pas à malentendu? Y avait-il donc dans chaque diocèse une double juridiction épiscopale, immédiate et ordinaire, celle de l'évêque et celle du pape? En exaltant la puissance pontificale, ne paraissait-on pas diminuer l'autorité des évêques? Par ailleurs la définition de Florence dont le projet faisait état avait-elle bien le sens précis qu'on lui prêtait? sa teneur exacte était-elle exactement celle que donnait le texte de la commission? n'exprimait-elle pas, au contraire, une restriction du pouvoir pontifical qui était délimité « par les actes des conciles œcuméniques et les saints canons »? C'est autour de ces divers problèmes, les uns historiques, les autres canoniques, que s'affrontèrent les membres de la majorité et ceux de la minorité.

Parmi les premiers il faut signaler le nouvel évêque d'Angers, Mgr Freppel qui, dans la 71e séance (14 juin), s'exprima avec beaucoup de précision sur la plénitude du pouvoir pontifical et sa restriction possible par les canons. Nul doute, disait-il, que le pape ne soit lié par les décrets disciplinaires des conciles, par ceux de ses prédécesseurs et les siens propres, mais il l'est à la façon dont un législateur peut être lié par ses propres lois, il n'est tenu de les observer qu'aussi longtemps qu'il ne les a pas abrogés dans les formes légales. Mais, en définitive, les canons n'ont pour lui qu'une force directive et non coactive en ce sens que les lois qu'il porte ne peuvent lui interdire d'user de son pouvoir souverain pour en dispenser, les supprimer ou les modifier quand de justes motifs le demandent.

Dans le même discours, Mgr Freppel intervint également en faveur des trois qualificatifs donnés à la « pleine » puissance du pape. L'archevêque de Malines, lui, n'était pas satisfait du texte de la commission qu'il ne trouvait pas encore suffisamment précis. Il aurait voulu la condamnation d'une erreur sur la primauté que le livre de Mgr Maret avait contribué à répandre et suivant laquelle, en cas de divergence entre le pape et la majorité de l'épiscopat, le pape aurait été tenu de se soumettre à cette majorité (67e s., 9 juin).

Cette même question des qualificatifs fut également

soulevée par les Orientaux et résolue en des sens divers. Tandis que certains déclaraient que le projet rallierait d'enthousiasme les uniates et même les schismatiques, ainsi Mgr Behnam Benni, de Mossoul (67e s., 9 juin), d'autres, tel le patriarche melchite d'Antioche, Mgr Iussef, demandaient instamment que l'on confirmât la constitution patriarcale des Églises d'Orient (71e s., 14 juin). La définition de l'autorité pontificale comme ordinaire, immédiate, épiscopale, lui semblait inutile et contraire à la réunion des dissidents; il fut appuyé par deux Roumains unis. La 71e séance (14 juin) épuisa le débat, où le dernier mot fut dit par Mgr Freppel. On allait pouvoir passer à la discussion du c. IV.

Mais il restait à la commission à délibérer sur les nombreux amendements qui avaient été proposés au c. III. Texte de ces amendements dans *M.-P.*, t. LII, col. 1080-1099. Après cinq réunions de ladite commission, l'évêque de Trévise, Mgr Zinelli, vint présenter le rapport à la 83e séance générale (5 juillet). *Ibid.*, col. 1100-1117. Ce lui fut l'occasion de discuter le sens des qualificatifs « épiscopale, ordinaire, immédiate ». Le qualificatif « épiscopale » veut dire que, dans n'importe quel diocèse, le pape a tous les pouvoirs que possède l'évêque; ce pouvoir est « ordinaire », c'est-à-dire qu'il n'est pas délégué; « immédiat » enfin, c'est-à-dire qu'il ne réclame l'entremise d'aucun intermédiaire. Le rapporteur, d'ailleurs, n'expliquait pas comment tout ceci pouvait se concilier avec l'exercice normal de la juridiction épiscopale. Par contre, il ne laissait pas d'aborder le problème, si âprement discuté à Trente, de l'origine du pouvoir des évêques; mais c'était pour déclarer que le concile ne tranchait pas la question de savoir si les évêques tiennent leur pouvoir immédiatement de Dieu ou par l'intermédiaire du pape. Le concile ne statuait que sur l'exercice du pouvoir et déclarait simplement que le pape pouvait exercer sa puissance sur chacun des diocèses d'une façon immédiate. Le rapporteur s'exprima également sur l'amendement relatif au canon, qui dans le projet primitif terminait le c. III. Mais au lieu d'accepter purement et simplement le texte proposé — il était de Mgr Regnault (Chartres) — qui avait le mérite de la simplicité, la commission avait élaboré un texte (c'est l'actuel) dont il était difficile de saisir, à la simple audition, toute la teneur. Aussi quand on en vint aux votes sur chacun des amendements, l'assemblée accepta-t-elle dans l'ensemble les indications de sa commission, à l'exception de celle relative au canon. La nouvelle rédaction donna lieu, dans les jours suivants, à d'assez graves incidents, auxquels fut mêlé de très près Mgr Darboy. Il fallut remettre le vote au 11 juillet (84e s.), où Mgr Zinelli discuta en détail l'addition faite et donna des explications fort embarrassées, ce qui ne l'empêcha pas d'ailleurs d'emporter les suffrages de la majorité. Le canon fut adopté tel qu'il figure dans le Denzinger. Le c. III réformé par la commission ne sera d'ailleurs soumis au vote définitif du concile que le 13 juillet (85e s.) en même temps que le c. IV et les canons se rapportant aux c. I et II.

c) Le chapitre IV. — La discussion de ce chapitre, qui traitait de l'infaillibilité du pape, serait plus chaude encore. Elle commença à la 72e séance (15 juin) et ne se termina qu'à la 84e (11 juillet). Théoriquement elle aurait dû encore se prolonger. Mais la fatigue de l'assemblée croissait; quelques évêques prirent l'initiative de solliciter de leurs collègues, à quelque parti qu'ils appartinssent, de renoncer à leur tour de parole. Ce désistement annoncé à la 82e séance (4 juillet) fut salué par d'unanimes applaudissements. Aussi bien nombre des arguments pour ou contre la définition avaient déjà été apportés lors de la discussion générale. Il n'y a pas lieu d'insister sur plusieurs des discours qui furent alors prononcés; ils touchaient soit aux problèmes historiques soulevés — la question du pape Vigile par exemple (72e s., par le cardinal Rauscher, en sens opposé à la 73e s., par le cardinal Cullen) — soit à la signification exacte des textes conciliaires ou pontificaux dont la commission avait rempli son projet, soit aux conditions dans lesquelles devait s'exercer la prérogative pontificale. A ce point de vue, Mgr Ketteler (Mayence) fit à la 77e séance (25 juin) un discours extrêmement remarquable. *M.-P.*, t. LII, col. 890-899. La première chose à faire, disait-il, serait de délimiter l'infaillibilité. Quand le pape veut prononcer une définition *ex cathedra*, il doit, au dire de Melchior Cano, d'abord connaître à fond la vérité dont il s'agit et donc employer tous les moyens nécessaires à la recherche de cette vérité; les définitions doivent être tirées de l'Écriture et de la Tradition; l'objet doit être une vérité immédiatement révélée ou si intimement unie à une vérité révélée que, sans elle, la vérité révélée ne puisse être conservée dans sa pureté. Ces préliminaires permettaient à l'orateur de critiquer non point la doctrine générale de l'infaillibilité, mais la formule qu'en donnait le projet de la commission. Telle qu'elle la présentait, c'était une doctrine d'école à qui Bellarmin accordait seulement le qualificatif de probable et de non sûre, tandis qu'il appelait « commune » celle qu'il tenait lui-même et qui faisait une place, dans les délibérations préliminaires, aux conseillers naturels du pape.

Aussi bien on en était resté au texte sorti des délibérations de la commission des 5 et 7 mai. Ci-dessus, col. 2566 sq. Les commissaires avaient résolu d'attendre, pour modifier leur texte, les amendements qui ne manqueraient pas d'être proposés en séances plénières. Cette attitude expectante ne faisait pas le compte des intégristes, qui, groupés autour des évêques de Bourges (Mgr de la Tour d'Auvergne), de Carcassonne (Mgr de la Bouillerie), de Westminster (Mgr Manning), de Genève (Mgr Mermillod) et d'autres voulaient une formule moins limitative et donc plus imprécise de l'infaillibilité, ne renfermant rien qui en restreignît l'objet. N'était-il pas à craindre, disaient-ils, que le concile ne fît œuvre négative, en ramenant, somme toute, l'infaillibilité pontificale en deçà des limites où elle était jusque-là reconnue? Cette agitation finissait par lasser le cardinal Bilio, qui, d'ailleurs, se montrait hésitant. Il fallut de nombreuses réunions de la commission pour mettre sur pied un texte dont la rédaction finale fut l'œuvre commune de Franzelin et de Kleutgen. Il fut enfin adopté par les commissaires après de longues tergiversations, dans la réunion du 9 juillet (55e réunion). Sur le point essentiel, il s'exprimait ainsi :

Definimus Romanum pontificem, *cum ex cathedra loquitur*, id est cum omnium christianorum pastoris et doctoris munere fungens, pro suprema sua apostolica auctoritate doctrinam de fide et moribus ab universa Ecclesia tenendam definit, per assistentiam divinam, ipsi in beato Petro promissam, ea infallibilitate pollere, qua divinus Redemptor Ecclesiam suam in definienda doctrina de fide vel de moribus instructam esse voluit, ideoque ejusmodi Romani pontificis definitiones esse ex sese irreformabiles. *M.-P.*, t. LIII, col. 274.

Cette rédaction ne sera d'ailleurs soumise aux Pères qu'après la séance du 11 juillet, c'est-à-dire après que la discussion sur le c. IV était terminée. *M.-P.*, t. LII, col. 1234. Comme nous l'indiquerons plus loin, elle évitait de prendre position sur l'infaillibilité pontificale en dehors des définitions touchant aux vérités révélées. Dans la hâte qu'elle avait d'en finir, la commission ne prit même pas la peine de libeller la doc-

trine sous forme négative dans un canon final; on termina tout simplement le c. IV par la menace d'anathème contre qui contreviendrait à la doctrine positive exprimée dans le chapitre. Cf. Journal de Senestrey, *M.-P.*, t. LIII, col. 285 B.

Aussi bien la commission avait-elle fort à faire pour examiner les divers amendements proposés au c. IV, soit par les orateurs en séance, soit par écrit. Le rapport fut confié à Mgr Gasser (Brixen) qui le lut à la 84[e] séance générale (11 juillet). *M.-P.*, t. LII, col. 1204-1230.

d) Le rapport sur les amendements au c. IV. — Ce rapport est de capitale importance et il n'est pas inutile d'y recourir pour saisir bien des nuances de la définition élaborée. Il s'exprime d'abord sur les preuves du caractère révélé de la doctrine de l'infaillibilité, empruntées soit à l'Écriture soit à la Tradition. La partie la plus faible concerne l'explication des trois formules du IV[e] concile de Constantinople (869), du II[e] de Lyon (1274) et de celui de Florence (1438), où le rapporteur veut trouver une définition anticipée de l'infaillibilité pontificale. Plus importante est la partie du rapport consacrée aux amendements relatifs à la définition même. Ce fut pour l'orateur l'occasion de s'expliquer sur diverses épithètes qui avaient été employées au cours des débats. Pour caractériser l'infaillibilité du pape, on avait parlé d'infaillibilité *personnelle, séparée, absolue.* Voici en quel sens il fallait retenir ces adjectifs. En la nommant « personnelle », on excluait simplement la vieille distinction erronée entre *sedes* et *sedens;* en la disant « séparée », ou mieux « particulière », on voulait dire qu'elle reposait sur une promesse particulière de Jésus-Christ et donc sur une assistance particulière de l'Esprit-Saint, non identique à l'assistance dont jouit le corps enseignant de l'Église en union avec son chef. Cette assistance ne saurait exclure d'ailleurs l'emploi de moyens appropriés pour la recherche de la vérité, consultation des évêques, conciles, etc. Mais « absolue », cette infaillibilité ne l'était en aucun sens, étant limitée sous trois rapports : au point de vue du sujet, c'est le pape agissant non comme docteur privé, mais comme docteur suprême de l'Église universelle; au point de vue de l'objet, il s'agit exclusivement de choses touchant à la foi et aux mœurs; au point de vue de l'acte même, c'est un acte par lequel le pape prescrit ce que tous les chrétiens doivent croire ou rejeter. Peut-être eût-il été bon d'exprimer ces conditions mêmes dans la définition. Mgr Gasser, au nom de la commission, s'y opposait absolument, déclarant qu'il y aurait là occasion de subterfuges, qu'il valait mieux éviter.

Il annonçait d'ailleurs que la commission s'était enfin mise d'accord sur une nouvelle formule, ci-dessus col. 2572. Pour la première fois y figuraient officiellement les mots *cum ex cathedra loquitur.* On entendait par là que le pape devait décider non comme personne privée, ni même comme chef d'un diocèse, d'une province, mais parler comme pasteur et docteur de toute la chrétienté; il ne présentait pas la doctrine d'une manière quelconque, et devait manifester l'intention de mettre fin par une décision définitive aux fluctuations d'une doctrine.

Mais la grande question demeurait toujours celle de l'objet même de l'infaillibilité. Le pape était-il infaillible seulement quand il définissait comme étant *révélée* de Dieu une vérité concernant la foi ou les mœurs, ou bien son infaillibilité s'étendait-elle encore à des vérités qui, *sans être révélées* et pour lesquelles dès lors on ne pouvait réclamer un acte de foi divine, n'en avaient pas moins une étroite connexion avec les vérités révélées? C'était l'épineuse question de l'infaillibilité surtout en matière de faits dogmatiques, etc., sur laquelle la commission avait eu tant de mal à se faire une religion. Ci-dessus, col. 2566 sq.

Le texte maintenant apporté se contentait de marquer l'exacte coïncidence entre l'infaillibilité du pape et celle de l'Église, en laissant dans l'imprécision ce qui, jusqu'à présent, dans l'état de la théologie, demeurait imprécis. Donc l'infaillibilité pontificale s'étendait très certainement à tout ce qui appartenait proprement au dépôt révélé, par conséquent aux définitions de dogmes ou aux condamnations d'erreurs contraires à ce dépôt. Tout chrétien devait donc tenir comme de foi que l'Église et le pape, dans la définition des dogmes de foi, sont infaillibles. Mais il y a d'autres vérités qui sont liées plus ou moins étroitement aux vérités révélées et, quoique non révélées, sont cependant nécessaires pour la conservation, l'explication, la confirmation des vérités révélées. De telles vérités, parmi lesquelles il faut compter les faits dogmatiques, n'appartiennent pas directement au dépôt révélé, mais sont une condition nécessaire de la garde de ce dépôt. A cause de cela, la doctrine quasi unanime des théologiens est que l'Église est infaillible dans la proclamation authentique de ces vérités, que le rejet de cette infaillibilité serait une grave erreur; mais ils n'osent pas prétendre que cette infaillibilité soit un dogme de foi dont la négation serait une hérésie. Puisque donc l'infaillibilité pontificale coïncide très exactement avec celle de l'Église, puisque d'autre part la commission a été unanime à décider qu'il n'y avait pas lieu, pour l'instant, de résoudre la question posée par les décisions ecclésiastiques en matière de vérités non strictement révélées, il s'ensuit qu'elle n'entend pas résoudre non plus la question de l'infaillibilité du pape dans la définition de matières qui ne sont pas révélées au sens propre. Aujourd'hui il est hérétique de nier l'infaillibilité de l'Église en matière de vérités révélées; il le sera demain, — la définition étant acceptée — de nier l'infaillibilité du pape sur ces mêmes objets. Il n'est pas hérétique, — encore qu'il puisse être erroné — de nier l'infaillibilité de l'Église en matière de faits dogmatiques; il ne le sera pas davantage de nier l'infaillibilité du pape sur ces mêmes objets. Voici exactement les termes dont usa Mgr Gasser.

In hoc objecto (infallibilitatis) ita generice enuntiato infallibilitatem pontificis nec minus nec magis late patere, quam pateat infallibilitas Ecclesiæ in suis definitionibus doctrinæ de fide et de moribus. Unde sicut nemine diffitente hæreticum est Ecclesiæ infallibilitatem in definiendis fidei dogmatibus negare, ita in hujus decreti Vaticani vim non minus hæreticum erit negare summi pontificis per se spectati infallibilitatem in definitionibus dogmatum fidei. In illis autem in quibus theologice quidem certum, *non tamen hactenus certum de fide est* Ecclesiam esse infallibilem, etiam infallibilitas pontificis hoc decreto sacri concilii non definitur tanquam de fide credenda. Qua vero certitudine theologica constat hæc alia objecta præter dogmata fidei comprehendi inter ambitum infallibilitatis qua pollet Ecclesia in suis definitionibus, eadem certitudine tenendum est ac erit ad hæc etiam objecta extendi infallibilitatem in definitionibus editis a Romano pontifice. *M.-P.*, t. LII, col. 1227 BC.

L'assemblée conciliaire fut ensuite invitée à voter par assis et levé sur l'acceptation ou le rejet des divers amendements retenus par la commission. Le procès-verbal de ce vote est très peu explicite, et il est absolument impossible de dire en quel nombre on vota pour ou contre les indications de la commission : *fere omnes admiserunt*, dit le texte officiel. Il ne restait plus à la commission qu'à tenir compte de ces votes et à rédiger le texte définitif des c. III et IV et des deux canons relatifs aux c. I et II. Ce fut fait le soir même du 11 juillet. La première constitution *De Ecclesia*, dite *Pastor æternus*, prenait ainsi son caractère à peu

près définitif. Il n'y avait plus qu'à la soumettre au vote final de l'assemblée.

4. *Le vote définitif de la constitution* PASTOR ÆTERNUS. — Ce fut le 13 juillet (85e s.) qu'il fut procédé à ce vote par appel nominal. Liste des votants et suffrage de chacun dans *M.-P.*, t. LII, col. 1243-1253. Sur 601 présents, 451 Pères votèrent *placet*, 88 *non placet*, 62 *placet juxta modum*, ces derniers devant, d'après le règlement, exprimer par écrit la condition qu'ils mettaient à un suffrage favorable. C'était à la commission à examiner ces amendements et à voir s'il était possible, par des aménagements au texte, de rallier ces hésitants.

Le vote du 13 juillet montrait en somme, en face d'une majorité compacte, un quart des Pères qui n'acceptaient pas complètement les décisions de cette majorité. On était donc bien loin de cette fameuse unanimité morale, qui n'était sans doute pas une condition pour la validité des décisions conciliaires, mais dont il était à tous égards bien souhaitable que l'on se rapprochât. Devant l'opinion publique, qui serait tôt ou tard mise au courant, il était bien regrettable que l'épiscopat apparût aussi divisé sur une question que l'on avait si bruyamment présentée comme de capitale importance. La qualité de bon nombre des opposants, le fait qu'ils étaient les chefs de diocèses considérables ajoutait encore à cette fâcheuse impression. On y comptait trois cardinaux (Mathieu de Besançon, Schwarzenberg de Prague, Rauscher de Vienne), deux patriarches orientaux, de nombreux archevêques (Paris, Lyon, Milan, Munich, Bamberg, Olmütz, Léopol, Halifax, Saint-Louis, etc.), de très nombreux évêques de grand renom (parmi les Français : Orléans, Metz, Nancy, Marseille, Dijon, La Rochelle; parmi les Allemands : Mayence, Breslau, Augsbourg, Rottenbourg, Osnabrück, etc.). N'eut-il pas été préférable de faire, dans les définitions présentées, les aménagements nécessaires, qui auraient finalement rallié la grande masse des opposants?

C'est ce que pensa Mgr Darboy, qui, après s'être vainement adressé au cardinal Bilio, provoqua une démarche auprès du pape lui-même d'une délégation dont il prit la tête et qui comprenait les archevêques de Lyon (Mgr Ginoulhiac), de Munich (Mgr Scherr), les évêques de Mayence (Mgr Ketteler), de Dijon (Mgr Rivet), de Gran (Mgr Simor). Pie IX évita de donner une réponse et réclama une demande par écrit. Cette audience avait eu lieu le 15 juillet. Le 16, de très grand matin, Mgr Darboy rédigeait cette requête : suppression au canon terminal du c. III de la phrase *aut eum habere tantum potiores partes, non vero totam plenitudinem hujus supremæ potestatis;* insertion au c. IV, parmi les conditions de l'infaillibilité pontificale d'une phrase impliquant une certaine participation de l'épiscopat à ces définitions en ajoutant, par exemple, après les mots *munere fungens* des phrases comme celles-ci : *testimonio Ecclesiarum innixus;* ou encore : *et mediis, quæ semper in Ecclesia catholica usurpata fuerunt, adhibitis;* ou encore *non exclusis episcopis.* Moyennant quoi et moyennant aussi la suppression dans le c. III des mots *quæ vere episcopalis est*, l'archevêque pouvait assurer le pape que la plupart de ceux qui avaient voté *non placet* à la 85e séance, émettraient un *placet* à la session publique. Texte dans *M.-P.*, t. LII, col. 1322. Mais Pie IX était bien résolu à ne pas intervenir personnellement et à laisser le concile maître de ses actes.

Or, ce même jour, samedi 16 juillet, dans la 86e séance, les deux rapporteurs de la commission écartaient les diverses propositions faites par ceux qui avaient voté *placet juxta modum;* bien plus, ils demandaient l'addition des mots qui, dans la rédaction actuelle, terminent le c. IV. *Romani pontificis definitiones ex sese esse irreformabiles*, disait simplement l'ancien texte. Le nouveau ajoutait : *non autem ex consensu Ecclesiæ*. Cette addition, sur laquelle on vota simplement par assis et levé, fut acceptée *a longe majori patrum parte. Ibid.*, col. 1318. C'est selon ces modifications que le texte définitif serait établi et distribué aux Pères avant la session solennelle qui fut fixée au lundi 18 juillet.

Qu'allait faire la minorité, dont on n'avait pas écouté les observations finales? Coup sur coup, au sortir de la séance du samedi, Mgr Dupanloup écrivit deux lettres au pape; dans la première il s'en remettait à la sagesse du saint père pour écarter les additions faites et introduire les modifications demandées par Mgr Darboy. Puis, se ravisant, il suggérait la procédure suivante : La session publique aurait lieu; les suffrages seraient recueillis, après quoi le pape déclarerait que « vu les circonstances, de son propre mouvement et après y avoir mûrement réfléchi devant Dieu, il croyait meilleur, par prudence et modération apostolique, de surseoir présentement à la confirmation du vote conciliaire et à la conclusion définitive et d'attendre pour cela un temps plus propice et un plus grand calme des esprits ». *Ibid.*, col. 1321 et 1323.

Mais ces manœuvres de la dernière heure, qui trouvent d'ailleurs leur explication partielle dans le désarroi que venaient de causer dans les esprits les nouvelles sur une déclaration de guerre possible de la France à la Prusse, ne pouvaient plus rien empêcher. L'idée se fit jour, parmi les membres de la minorité, qu'il fallait quitter Rome sur-le-champ. Le geste était licite, puisqu'à la fin de la séance du 16 juillet le président au nom du pape avait donné aux conciliaires une permission générale de quitter la ville, à condition de prévenir le secrétaire du concile et de ne pas prolonger leur absence au delà de la Saint-Martin. *Ibid.*, col. 1319 C. Il pouvait être interprété *ad libitum* comme une protestation contre les procédés de la majorité ou au contraire comme un acte de déférence à l'endroit du saint père. Voulant soutenir jusqu'au bout l'opinion à laquelle leur conscience les contraignait, les membres de la minorité ne se résignaient cependant pas à émettre un *non placet* dans la session publique, en présence même du pape. C'est ce qu'expliqua à Pie IX une lettre fort digne signée de cinquante-cinq évêques en tête desquels figuraient les archevêques de Prague, Besançon, Gran, Paris, Lyon, Kolocza, Munich, Olmütz, Milan et Saint-Louis. *Ibid.*, col. 1325. D'autres prélats s'expliquèrent de façon analogue dans des lettres adressées aux présidents de l'assemblée. Un bon nombre des protestataires quittèrent Rome le soir même.

Cette conduite valut d'assez vifs reproches à la minorité que l'on accusa d'avoir manqué de fermeté jusqu'au bout dans ses convictions persistantes et publiquement manifestées. Si ce fut une grande faute, comme devait le déclarer Mgr Huynald (Kalocza et Bács) à Mgr Dupanloup, elle eut du moins cet heureux effet d'assurer, par l'absence volontaire et le départ de Rome des opposants, cette unanimité morale dont on avait tant parlé.

Le 18 juillet, dans la 4e et dernière session publique du concile, présidée par Pie IX en personne, lecture était faite devant 535 Pères présents du texte définitif de la constitution *Pastor æternus*. Le vote qui suivit cette lecture avec appel nominal et scrutin public réunit 533 *placet* et 2 *non placet*, ces derniers suffrages émis par Mgr Riccio, évêque de Cajuzzo (Deux-Siciles) et Mgr Fitzgerald, évêque de Little Rock. Confirmation de ce vote pour ainsi dire unanime fut

faite par le pape dans les termes suivants : *Decreta et canones placuerunt omnibus patribus, duobus exceptis, nosque, sacro approbante concilio, illa et illos, ita ut lecta sunt definimus et apostolica auctoritate confirmamus.* Ces paroles furent accueillies par une immense acclamation qui de l'*aula* déborda dans la basilique et jusque sur le parvis. Le pape termina sur une brève allocution aux Pères, qui ne laissait pas de témoigner de quelque amertume de l'opposition faite par certains au dogme qu'il venait de proclamer. *M.-P.*, t. LII, col. 1335, note 2, et 1336. Les deux évêques qui avaient voté *non placet* vinrent immédiatement déclarer leur soumission et s'unirent au *Te Deum* qui termina la cérémonie. Au même moment un orage épouvantable secouait la coupole de Saint-Pierre. Comme au Sinaï, comme au Cénacle, le jour de la Pentecôte, c'était, disait-on, le Tout-Puissant qui manifestait sa présence!

5. *La fin du concile.* — Le lendemain même de la proclamation (19 juillet), le gouvernement Impérial de Paris notifiait à Berlin au gouvernement prussien la déclaration de guerre bien connue. Sans qu'il y ait eu de mesure officielle, les séances du concile s'interrompirent, car les évêques s'étaient très rapidement dispersés; il ne restait guère à Rome que les Orientaux, les missionnaires et les évêques venus de très loin. Les trois dernières séances qui s'échelonnèrent du 23 août au 1er septembre grouperont respectivement 136, 127 et 104 présents.

Pourtant, dès le 26 juillet, on avait distribué le projet *Super apostolicis missionibus*, et une nouvelle rédaction des deux projets *De episcopis* et *De sede episcopali vacante;* ils ne seront pas discutés. La première séance après la proclamation du dogme (87e s., 13 août) ne s'occupa que de reformer la commission de la discipline, fort anémiée par les récents départs. Le 23 août, on essaya d'amorcer le débat sur la constitution *De sede episcopali.* Corrigée, cette constitution revint le 1er septembre (89e s.). Ce jour-là on n'indiqua pas aux Pères quand aurait lieu la prochaine réunion. Une convocation leur serait adressée en temps utile. Il n'y en aura plus!

Les événements politiques se précipitaient. Profitant de l'écrasement de la France, l'Italie envahissait le territoire pontifical que nos troupes venaient d'évacuer. Le 17 septembre, Rome était investie, le 20 la brèche était faite à la Porta Pia, par où entrait le général Cadorna. Le 9 octobre, à la suite du plébiscite, Rome et les provinces romaines étaient annexées au royaume d'Italie. En dépit des assurances que donnait le gouvernement italien, Pie IX jugea impossible de continuer le travail conciliaire. Le 20 octobre, des Lettres apostoliques déclaraient que la célébration du concile était renvoyée *sine die*, que le concile était donc suspendu jusqu'à un temps plus opportun, que le Siège apostolique ferait connaître. *M.-P.*, t. LIII, col. 155 sq. Depuis cette date, les choses en sont restées là. Il n'y a même pas lieu de s'arrêter aux projets chimériques que firent quelques évêques de demander la réunion du concile à Malines à l'hiver 1870-1871.

III. APRÈS LE CONCILE. LES CONSÉQUENCES. — Le concile du Vatican a eu certainement pour conséquence un renforcement incontestable de l'autorité pontificale. Toutefois le dogme proclamé par lui a amené dans certains pays d'assez vives résistances.

I. RENFORCEMENT DE L'AUTORITÉ PONTIFICALE. — 1° *Élimination définitive du gallicanisme.* — Par la promulgation du dogme de l'infaillibilité pontificale, Pie IX avait accompli une œuvre doctrinale de premier ordre. Devant les graves questions que les temps modernes avaient posées, les maux profonds du siècle, les erreurs du naturalisme, de l'indifférentisme et du latitudinarisme, cette œuvre répondait plus que jamais aux besoins de l'Église de concentrer sa doctrine, de fortifier l'autorité de son chef. Dès maintenant, la définition de l'infaillibilité donnait aux souverains pontifes les moyens de maintenir l'unité et la pureté de la foi contre toutes les oppositions que l'on pouvait soulever contre l'orthodoxie catholique. Elle coupait toutes les racines de l'erreur touchant l'enseignement de l'Église sur la foi et les mœurs avec une autorité tranchante comme un glaive. Elle supprimait notamment cet « appel au concile », qui, mot d'ordre de tous les mécontents contre Rome, avait parfois entretenu dans l'Église l'obéissance sous condition et la révolte à terme.

C'était l'élimination définitive du gallicanisme. Contre l'autorité pontificale en matière doctrinale ne peuvent plus être invoqués désormais les fameux *quatre articles* proclamés par l'assemblée du clergé de France en 1682. Étaient ainsi périmés les deux articles 2 et 4 dont voici la substance. « La plénitude du pouvoir apostolique est limitée par les décrets du concile de Constance sur la supériorité des conciles généraux. Le souverain pontife a la part principale dans la décision des choses de la foi, mais son jugement ne devient irréformable que par le consentement de l'Église. » La constitution *Pastor æternus* a effacé les limites opposées à la plénitude du pouvoir apostolique du pape. Elle a fait disparaître également l'intervention du consentement de l'Église pour que deviennent irréformables les décisions pontificales dans l'ordre de la foi et des mœurs. Voir l'article GALLICANISME. Voir encore F. Walter, *Fontes juris ecclesiastici*, 1862, p. 12; *Coll. Lac.*, t. I, col. 831; Fleury, *Institution au droit ecclésiastique*, c. XXV; A. Chéruel, *Dictionnaire historique des Institutions de la France*, t. II, art. *Libertés de l'Église gallicane.* Un fait significatif est à noter qui atteste le discrédit dans lequel venait de tomber la législation ancienne réglant les rapports entre Rome et la France. Contrairement à l'usage réglant la publicité des documents pontificaux en France, les décrets du concile du Vatican y furent notifiés sans que le gouvernement ait eu à en examiner la forme, sa conformité avec les lois, décrets et franchises de l'État. Il est vrai qu'à ce moment même les gouvernements successifs de la France avaient d'autres préoccupations. La promulgation du dogme de l'infaillibilité ne fut en réalité que l'acte de décès d'un gallicanisme moribond. Mais il n'y avait pas de gallicanisme qu'en France et en plusieurs États la promulgation des actes du Vatican n'ira pas sans difficulté.

2° *La soumission de l'épiscopat.* — Quels qu'aient été les incidents regrettables qui, dans l'ardeur du combat, marquèrent certaines séances du Concile, l'autorité pontificale s'y trouva encore affermie par l'attitude des évêques minoritaires qui, n'ayant pas voulu voter la définition de l'infaillibilité ni la combattre de leur *non placet*, devaient, le vote une fois acquis, la considérer avant tout non comme une défaite personnelle mais comme « la victoire de la foi et de Dieu seul dans sa volonté sainte ». (Paroles de Mgr Dupanloup à son clergé). Une humble adhésion fut donc en général la réponse qu'ils apportèrent aux décrets du chef de l'Église. On trouvera dans le dernier volume de *M.-P.*, t. LIII, col. 935-1062, les documents relatifs à ces adhésions.

1. *En France.* — C'est ainsi que dans la France épiscopale ces décrets obtiendront une soumission unanime. Mgr Dupanloup, qui avait été l'âme de l'opposition dans les délibérations conciliaires, publiera peu de jours après son retour à Orléans une lettre pastorale portant sa plus formelle adhésion aux décrets du concile du Vatican, adhésion qu'il renou-

vellera directement au saint père, dès que la paix lui aura rendu la liberté de ses communications. Dans sa lettre à Pie IX, écrite de Bordeaux le 10 février 1871, il crut pouvoir déclarer ce qui suit : « Je n'ai écrit et parlé que contre l'opportunité de la définition. Quant à la doctrine, je l'ai toujours professée, non seulement dans mon cœur, mais dans mes écrits publics. »

L'exemple de l'évêque d'Orléans eut tout de suite des imitateurs. Un archevêque que la guerre n'empêchait point de communiquer avec son troupeau et qui appartenait lui-même à la minorité, Mgr Lyonnet (Albi), fut l'un des premiers à publier une lettre pastorale sur le concile. Il citait à son clergé le grand exemple donné par Mgr Dupanloup en plaçant sous ses yeux « les belles paroles que l'évêque d'Orléans adressa à son retour de la Ville éternelle aux prêtres et aux fidèles de son diocèse ». Instruction pastorale de Mgr Lyonnet, archevêque d'Albi, sur le concile (28 octobre 1870). Mgr Darboy, archevêque de Paris, avait donné à ses diocésains le même exemple de soumission simple et empressée dès le 25 septembre 1870. Il déclarait lui-même qu'il n'avait jamais été opposé au dogme de l'infaillibilité comme théologien. Il dut remettre au début de février 1871 d'écrire à Pie IX sa soumission. Mgr Maret avait envoyé son adhésion explicite au dogme dès le 15 octobre; l'année suivante, il fit une déclaration publique plus détaillée. Voir ici son article. En définitive des vingt-cinq évêques français de la minorité, ayant voté *non placet* à la 85e séance, six seulement, ceux de Metz, Soissons, Châlons, Orléans, Paris et La Rochelle, remirent à 1871 l'expression de leur soumission, et les cinq premiers avaient été empêchés par les faits de guerre. Tous les autres avaient, dès le premier mois, exprimé leur adhésion.

Rome secondait d'ailleurs le mouvement de soumission en prenant certaines mesures pour qu'il ne traînât point. Tant que les évêques opposants n'eurent point fait parvenir leur adhésion, on leur refusa les indults ordinaires, par exemple, celui pour les dispenses du maigre le samedi; les dispenses d'empêchements de mariage ne leur étaient pas envoyées. Les papiers inédits de Mgr Dupanloup contiennent des plaintes de plusieurs évêques à ce sujet. Cf. Lecanuet, *L'Église de France, 1870-1878*, p. 54. L'adhésion de Mgr Maret, doyen de la Sorbonne, entraîna celle de ses collègues de la faculté et en particulier celle de l'abbé Jules Loyson, frère du fameux P. Hyacinthe. Après avoir combattu de toutes ses forces l'hypothèse même de la définition de l'infaillibilité dans le journal *La Concorde* qu'il avait fondé avec le comte de Kératry et l'abbé Bazin, secrétaire du doyen de la Faculté de théologie, J. Loyson crut devoir faire acte de soumission publique. Il se crut même obligé, lorsqu'il vit le P. Hyacinthe continuer son opposition, de désavouer solennellement son frère dont il déplorait l'égarement « non seulement comme un malheur public, mais encore comme un deuil de famille (Leçon d'ouverture de Cours publiée dans la *Revue politique et littéraire*, 10 janvier 1872). Enfin le P. Gratry qui avait appuyé avec tant de véhémence Mgr Dupanloup dans sa polémique avec l'archevêque de Malines se fit également un devoir d'adhérer à la définition. Dans une lettre à un de ses confrères de l'Académie où il exprimait avec une admirable netteté les motifs de son adhésion, il concluait : « Tout cela ne veut point dire que je n'aie pas commis d'erreurs dans ma polémique. J'en ai commis sans doute sur ce sujet et sur d'autres, mais, dès que je connais une erreur, je l'efface, et ne m'en sens pas humilié. » Ad. Perraud, *Le P. Gratry, ses derniers jours, son testament spirituel*, dans le *Correspondant*, t. L, p. 726.

2. *En Allemagne.* — Sans rencontrer une unanimité aussi rapide qu'en France, la soumission aux décrets conciliaires n'en fut pas moins très exemplaire en Allemagne. On sait avec quelle ardeur les évêques allemands, comme d'ailleurs les évêques autrichiens, firent valoir au concile leurs arguments contre la définition. Tel fut le cas de leurs orateurs : le prince Schwarzenberg, le cardinal Rauscher et NN. SS. Ketteler, Furstenberg, Hefele, Melcher, Strossmayer. Or, tous les évêques de l'Allemagne non autrichienne devaient adhérer publiquement au nouveau dogme. Ils le firent dans un langage plein d'élévation, en déterminant, comme les évêques suisses, avec une extrême clarté le sens vrai de la constitution *Pastor æternus*. Dès le 24 juillet, l'archevêque de Cologne, du haut de la chaire de sa cathédrale, expliquait à ses fidèles la portée du nouveau dogme défini, et le 1er août la constitution *Pastor æternus* était promulguée dans la feuille officielle de l'archevêché. Peu après, sur son invitation, les évêques allemands se rassemblaient à Fulda pour délibérer sur les moyens de lutter contre l'opposition au concile qui commençait et devait aboutir au schisme des vieux-catholiques. De cette délibération sortit une lettre pastorale commune signée de dix-sept évêques ou vicaires capitulaires. Les quelques évêques moins prompts à se soumettre, en particulier Mgr Hefele, qui tarda jusqu'en mars 1871, rejoignirent finalement leurs collègues allemands.

En Autriche-Hongrie, il en alla à peu près de même, bien que les retards eussent été un peu plus nombreux et un peu plus longs. Le nonce apostolique à Vienne s'agita beaucoup pour faire passer immédiatement par les exigences de Rome des évêques comme Mgr Schwarzenberg (Prague), Mgr Haynald (Kolocza), Mgr Strossmayer (Diakovo). Le seul évêque suisse qui eut fait partie de la minorité, Mgr Gresth (Saint-Gall) ne laissa pas de donner en fin de compte une adhésion suffisante. A l'été de 1871, il rédigea même la lettre pastorale des évêques suisses expliquant à leurs fidèles la portée des actes conciliaires. En définitive, dans tous les pays où éclata le schisme vieux-catholique, il ne se trouva, pour l'encourager, aucun des évêques qui avaient fait partie de la minorité. Quant aux prélats italiens, anglais, américains du Nord, ils étaient trop isolés pour que leur soumission ne se produisît pas immédiatement. Il n'y eut guère que Mgr Errington (archev. i. p. d'Iconium) qu'il fallut solliciter énergiquement pour obtenir une adhésion explicite.

3° *L'adhésion des fidèles.* — L'adhésion des fidèles aux décrets du Vatican suivit-elle partout la soumission des évêques de la minorité? Ceux-ci publièrent tous le nouveau dogme. En général, il fut accepté avec enthousiasme par l'opinion catholique; ce fut le cas en France dans la plupart des diocèses. Toutefois, même en France, un certain nombre de catholiques libéraux et plusieurs prêtres de même mentalité repoussèrent la doctrine proposée par le concile ou feignirent de ne l'accepter que pour se soustraire aux peines canoniques d'une opposition publique. C'est qu'ils s'irritèrent d'avoir à opter entre des croyances qu'ils avaient toujours cherché à unir et que, bien à tort, pour avoir donné à l'infaillibilité pontificale une extension qu'elle n'avait pas, ils jugeaient désormais inconciliables. La seule dissidence notoire d'ordre individuel, celle de l'ex-père Hyacinthe mise à part, vint de l'abbé Michaud, vicaire démissionnaire de la Madeleine. Oublieux du renom que lui avait acquis dans le monde intellectuel sa belle étude sur Guillaume de Champeaux, il publia, sous le titre de *Guignol et la révolution dans l'Église romaine*, un pamphlet scandaleux contre le nouveau dogme. Ce pamphlet,

accompagné d'imputations calomnieuses contre divers prélats tels que Mgr Guibert, alors archevêque de Paris, Mgr Dupanloup, Mgr Darboy, semblait ne mériter que le châtiment du silence. L'abbé Bernard, aumônier de l'École normale supérieure, crut cependant devoir apporter une réponse à l'écrit de l'abbé Michaud pour réfuter les fausses idées que les ennemis de la religion s'obstinaient à propager au sujet de l'infaillibilité du pape et que l'auteur qui avait revêtu le manteau de Guignol reproduisait à son tour. La réfutation publiée sous forme de lettre chez Douniol, éditeur, révélait une doctrine sûre d'où l'éloquence n'était pas absente. On peut donc l'affirmer, la promulgation de l'infaillibilité ne produisit en France aucun des désordres redoutés par ses adversaires.

II. L'AGITATION CONSÉCUTIVE AU CONCILE. — 1° *Les origines du schisme des « vieux-catholiques ».* — La décision conciliaire troubla plus vivement la vie religieuse en Allemagne et surtout en Suisse. Ce fut le schisme des *vieux-catholiques* dont nous ne rappelons ici que les traits essentiels (voir l'art. VIEUX-CATHOLIQUES). Ce schisme se réduisit à une faible minorité de professeurs de théologie et de bourgeois, mais n'atteignit que superficiellement la masse des fidèles. Les chefs allemands du mouvement anti-infaillibiliste : Dœllinger, Friedrich, Schulte à Munich, Wolmann et Michelis à Braunsberg, Reusch, Langen, Knoodt à Bonn, à Breslau Baltzer et Reinkens, se bornèrent d'abord à une simple protestation jusqu'au jour où, nommément excommuniés pour refus formel de souscrire au décret du concile, leur expulsion de l'Église les décida à tenir un congrès à Munich au mois de septembre 1871 pour déterminer la conduite qu'eux et leurs partisans auraient à suivre. Une adresse revêtue, dit-on, de 12000 signatures apportées par les dissidents avait été envoyée en même temps à Sa Majesté Impériale pour la supplier de « se mettre à la tête du mouvement contre l'impudence et l'ignorance romaine ». Dœllinger avait dressé le programme de la réunion de Munich. Il s'agissait d'affranchir et de réformer l'Église, de reconstituer l'unité religieuse en excommuniant le pape et tous les évêques catholiques romains qui seraient remplacés par les membres des autres confessions chrétiennes séparées de Rome. Il était dit qu'une décision du pape et des évêques (ceux-ci fussent-ils unanimes) n'est obligatoire pour aucun membre de l'Église, si ce dernier ne la juge pas d'accord avec l'Écriture et la Tradition. C'était introduire dans l'Église le libre examen, caractère fondamental du protestantisme. Ce programme dont nous indiquons simplement l'esprit réformiste fut adopté au congrès de Munich où siéga l'ex-Père Hyacinthe et qui réunit cinq cents dissidents. On y décida l'établissement d'une Église séparée qui, liant son sort à celui du chauvinisme allemand dans son antipathie raciale contre les races latines, ne fut plus « qu'une simple carte dans le jeu de M. de Bismark », suivant la lumineuse prévision de M. de Pressensé.

C'est en Suisse que l'opposition de l'élément laïque au concile fut le plus intense et le plus étendu. Là aussi, les adversaires de l'infaillibilité se constituèrent en une organisation ecclésiastique indépendante de Rome et qui prit le nom d'*Église chrétienne-catholique.* Celle-ci ne fut en réalité que la représentation de toutes les sectes dissidentes si nombreuses en Suisse.

2° *Représailles gouvernementales.* — Les gouvernements avaient eu la sagesse de ne point intervenir dans les délibérations du concile. Ils estimaient que le moment était passé pour les laïques de s'introduire dans des matières de foi. Quelques-uns devaient cependant marquer leur désapprobation à l'endroit des doctrines formulées par Pie IX en se mettant contre l'Église sur un pied d'inimitié ou de neutralité armée. Ce ne fut le cas ni en Belgique, ni en Espagne, ni en Portugal. L'Italie elle-même ne manifesta aucune hostilité à l'endroit des décisions conciliaires. En France, la chute du régime ne modifia en rien la ligne de conduite qu'É. Ollivier avait tracée; aucune objection ne fut faite à la publication des décrets conciliaires. Le gouvernement autrichien, au contraire, tout en rejetant l'idée d'appliquer aux documents du concile le *placet* royal, profita de la promulgation de l'infaillibilité pour se débarrasser du concordat de 1855, qu'il avait déjà violé par la constitution de 1867. Il déclara que la doctrine proclamée par le concile établissait les rapports de l'Église et de l'État sur une base toute nouvelle en élargissant la compétence du pape et en concentrant tous les pouvoirs en sa personne; un des deux contractants ayant changé sa situation, le contrat devenait nul! Dès le 30 juillet 1870, la légation de Rome informait le gouvernement pontifical de l'abolition du concordat. La Hongrie essaya de faire revivre l'ancien droit qui soumettait au *placet* royal la publication des documents émanés de Rome; signification en fut faite aux évêques, et les contrevenants furent blâmés.

Les divers États de l'Allemagne prirent de même une attitude hostile. Ce fut la Bavière qui, la première, entra dans la lutte, en essayant de faire revivre le *placet* royal. Les évêques bavarois protestèrent et un seul d'entre eux, l'archevêque de Bamberg, demanda ce *placet* qui, d'ailleurs, lui fut refusé. L'agitation vieille-catholique offrit au gouvernement une occasion de manifester son hostilité : il se déclara prêt à défendre par des actes les droits de l'État et de la conscience, en accordant aux vieux-catholiques les droits qui appartenaient à l'Église. La Saxe, le grand-duché de Bade, le Wurtemberg adoptèrent une attitude analogue à celle de la Bavière. En Prusse, la publication des décrets conciliaires ne rencontra au début aucune opposition. Mais l'hostilité du gouvernement se dessina quand plusieurs évêques furent obligés par l'attitude des protestataires à retirer la mission canonique à des professeurs de facultés de théologie, à Breslau, à Bonn, à Braunsberg. Une adresse collective au roi des évêques prussiens, réunis à Fulda en septembre 1871, reçut du souverain une réponse tout à fait défavorable. C'était le début du *Kulturkampf*, ou lutte pour la civilisation, dont le premier acte fut la suppression, au ministère des cultes, de la section catholique, expressément motivée par le fait de la promulgation du dogme de l'infaillibilité pontificale.

En Suisse, plusieurs cantons prirent une attitude particulièrement hostile, ceux surtout de Bâle et de Genève. Mgr Mermillod, devenu évêque de cette ville qui avait été détachée de l'ancien diocèse de Lausanne, vit des églises de son ressort arrachées aux orthodoxes et données aux vieux-catholiques, l'ex-Père Hyacinthe élu curé de la paroisse vieille-catholique de Genève. A Bâle, Mgr Lachat eut son séminaire fermé; une proclamation gouvernementale protestant contre le concile fut imposée à la lecture publique à l'occasion du jeûne fédéral, des prêtres, des curés, des professeurs de religion furent tracassés; finalement Mgr Lachat fut exilé (avril 1873); il avait été précédé dans l'exil, deux mois auparavant, par son collègue de Genève. A Berne, sans aller aussi loin, le gouvernement favorisa de tout son pouvoir le schisme; en novembre 1874 s'ouvrait dans la ville une faculté de théologie « chrétienne-catholique ». Voir *Histoire de la persécution religieuse à Genève. Essai d'un schisme par l'État*, 1882. Ainsi dans nombre de pays de langue allemande, le dogme de l'infailli-

bilité était devenu le signal de la guerre à l'Église; les gouvernements saisirent cette occasion de régler une bonne fois leurs comptes avec le catholicisme. Ce *Kulturkampf* qui intéresse au plus haut point l'historien a moins d'importance au point de vue de la théologie; on a dit à l'art. Léon XIII, comment ce grand pape ramena peu à peu la paix religieuse dans les pays où elle avait été troublée.

III. Conclusion. — Au fur et à mesure, d'ailleurs, que tous ces événements s'éloignaient dans le passé, l'ensemble des catholiques se rendait compte que les décisions prises au Vatican n'avaient point accompli, dans le gouvernement de l'Église, la révolution dont avaient parlé les adversaires de la définition. Au vrai, d'ailleurs, en circonscrivant d'une manière plus précise la prérogative de l'infaillibilité doctrinale, à peu près unanimement reconnue dans la pratique avant 1870, le concile avait écarté les idées exagérées ou même fausses que certains théologiens avaient mises en circulation. Répondant en 1865 au questionnaire que Rome avait adressé à divers évêques sur les matières à proposer au futur concile, Manning avait exprimé le souhait que fût définie la doctrine suivante : *Vivæ vocis oraculum a summo pontifice prolatum circa fidem, mores vel facta ut audiunt dogmatica, seu circa veritates fidei morumque quæstionibus circumstantes infallibile esse. M.-P.*, t. xlix, col. 171. En dépit des efforts de l'archevêque de Westminster et de ses amis, la définition conciliaire était restée très en deçà de ces *desiderata*. Cf. ci-dessus, col. 2574 les déclarations si importantes de Mgr Gasser, rapporteur de la commission de la foi.

S'il est un point où se soit produit, par le fait du concile, dans la position du souverain pontife par rapport à l'Église un certain changement, c'est bien plutôt dans le domaine de la primauté pontificale. La concentration de la lutte autour de l'infaillibilité a masqué l'importance du fameux chapitre iii de la constitution *Pastor æternus*. En déclarant la juridiction du pape sur chacune des Églises « ordinaire, immédiate, épiscopale », le concile du Vatican n'innovait certes pas. Depuis le temps de Grégoire VII, les papes avaient revendiqué, parfois avec une énergie extraordinaire, ce pouvoir quasi-absolu et quasi-discrétionnaire sur l'épiscopat. Les grands débats des xve et xvie siècles avaient amené le recul de ces idées. Pour s'être quelque peu renforcées au début du xixe siècle, elles n'avaient pas repris toute la force qu'elles avaient eue aux temps de la « monarchie pontificale ». On y revenait maintenant. Les années qui suivirent le concile allaient amener un renforcement de l'action directe du pape dans les diocèses et, tranchons le mot, de la centralisation pontificale. Le problème de la conciliation des droits divins de l'épiscopat avec les droits divins du pape n'a malheureusement pu venir en discussion, cf. l'art. Primauté, t. xiii, col. 247 sq. Une théologie bien équilibrée de l'Église réclame néanmoins que cette question soit posée, tout comme la vie pratique demande qu'en soient réglées les applications. Sera-ce l'œuvre d'un IIe concile du Vatican? C'est le secret de l'avenir.

Moins apparents, ce qui ne veut pas dire moins importants, ont été les résultats obtenus par le concile dans le domaine proprement spéculatif. La constitution *Dei Filius* a mis en pleine lumière les vérités essentielles sur lesquelles s'établit la théologie fondamentale; de ce point de vue, les directions imposées par le concile ont donné à nos actuels traités *De religione revelata* et *De fide* une allure tout à fait assurée. Ces traités ne peuvent plus être les mêmes avant et après 1870.

La vaste enquête sur les besoins pratiques de l'Église dont le concile fournit l'occasion n'a pas été non plus sans résultat. Bon nombre des idées consignées dans les rapports adressés à Rome par les évêques consultés avant le concile, dans les travaux des commissions de la discipline, des missions et des affaires orientales, des réguliers, sont venues peu à peu au jour et se sont introduites dans le nouveau droit canonique. Pour n'avoir pas eu autant de retentissement, les conceptions maîtresses de la commission pour les affaires politico-ecclésiastiques n'ont pas laissé de pénétrer dans la doctrine officielle. On en retrouverait des traces non négligeables en plusieurs des grandes encycliques de Léon XIII.

Il n'est pas jusqu'aux procès-verbaux de la commission des *postulata (congregatio specialis ad recipiendas et expendendas episcoporum propositiones deputata)* qui ne révéleraient quelques points de vue nouveaux. Texte dans *M.-P.*, t. liii, col. 331-716. Parmi ces *postulata* émanés des Pères, il faut au moins citer ceux qui demandaient la définition dogmatique de l'assomption corporelle de la sainte Vierge, *ibid.*, col. 481-519, ou ceux qui pressaient la proclamation de saint Joseph comme patron de l'Église universelle. *Ibid.*, col. 575-581. Sans parler de ceux qui entendaient soumettre au concile des projets relatifs au droit des gens, au désarmement, au militarisme, etc.

Tout cela donne quelque idée de l'intense mouvement des esprits que développa le concile. A comparer l'ampleur du programme qui lui avait été tracé, des espérances que son annonce avait fait naître avec les réalisations définitives, on pourrait de prime abord être tenté de parler de son échec partiel. En réalité, il fut l'un des très grands événements de l'histoire de l'Église dans les temps modernes et même de toute l'histoire ecclésiastique. A côté du concile de Trente, il garde une importance dont on commence seulement à comprendre l'étendue et la portée.

I. Sources. — 1° Les documents officiels sont maintenant publiés au complet dans l'*Amplissima conciliorum collectio*, commencée par Mansi et terminée par l'abbé Martin et Mgr Petit, aux 5 derniers volumes : t. xlix-liii, 1923-1927. En voici l'économie générale : 1. T. xlix. *Acta præsynodalia*, où l'on trouvera en particulier les actes des différentes commissions préparatoires. — 2. T. l. *Acta synodalia* : procès-verbaux de la 1re session et des 29 premières séances (8 décembre-22 février). — T. li. *Acta synod.* (suite), de la 30e à la 50e séance (14 mars-13 mai), discussion des projets disciplinaires et de la constitution *Dei Filius*. — T. lii. *Acta synod.* (suite), de la 50e séance (2e partie) à la 86e séance (13 mai-16 juillet) et 4e session publique. — T. liii. *Acta synod.* (suite et fin), les 3 dernières séances et les projets qui y furent présentés. Viennent ensuite les p.-v. des députations de la foi et des postulats; puis les divers projets *(schemata)* qui auraient dû être proposés ou qui, ayant été proposés, ont dû être amendés; enfin les soumissions à la définition. Les projets *(schemata)* successifs des constitutions dogmatiques ne sont pas toujours faciles à retrouver, dispersés qu'ils sont à leur place chronologique.

2° La *Collectio Lacensis* avait donné dans son t. vii, les *Acta et decreta concilii Vaticani*, Fribourg-en-B., 1892; les documents officiels occupent à peine un tiers du volume et sont dispersés dans un ordre assez capricieux; la partie la plus précieuse est l'appendice (col. 505-1752) où sont reproduits nombre de documents historiques relatifs en grande partie à l'agitation extra-conciliaire, qui se retrouvent difficilement ailleurs.

3° Beaucoup de documents de ce genre dans Cecconi, *Storia del concilio Vaticano scritta sui documenti originali*, 4 vol., 1873 (trad. française par J. Bonhomme et D. Devillard, 4 vol., 1887); ne va que jusqu'à la 2e session solennelle (6 janvier), important pour l'histoire des préliminaires du concile.

II. Travaux. — 1° *Histoires d'ensemble.* — Il n'y a pas encore de vraie histoire du concile. Des travaux sommaires parurent peu après le concile : J. Fessler, *Das vatikanische Konzilium, dessen äussere Bedeutung und innerer Verlauf*,

Vienne, 1871 (trad. française, Paris, 1877); Manning, *A true story of the Vatican Council*, 1877 (trad. française, italienne, allemande); Lord Acton, *Zur Geschichte des vatikanischen Konzils*, Munich, 1871 (esprit vieux-catholique); E. Friedberg, *Sammlung der Aktenstücke zum 1. vatik. Konzil, mit einem Grundrisse der Geschichte desselben*, Tubingue, 1891 (vieux-catholique).

Les deux grandes histoires parues plus tard manquent l'une et l'autre d'impartialité. Le point de vue anti-infaillibiliste est représenté par J. Friedrich, *Geschichte des vatikanischen Konzils*, 3 vol., complété par *Documenta ad illustrandum concilium Vaticanum*. Le point de vue adverse par Th. Granderath et C. Kirch, *Gesch. des vatikanischen Konzils*, 3 vol., 1903-1906; trad. française : *Histoire du concile du Vatican depuis sa première annonce jusqu'à sa prorogation*, 6 vol., y compris Appendice et documents, Bruxelles, 1908-1919; l'ouvrage est passionné, parfois jusqu'à l'injustice, à l'endroit de tous les opposants, surtout des Français.

2° *Points de vue spéciaux.* — É. Ollivier, *L'Église et l'État au concile du Vatican*, 2 vol.; E. de Pressensé, *Le concile du Vatican, ses préliminaires et sa constitution*, dans *Revue des Deux-Mondes*, 1er mars 1870; Géraud-Toulon, *Le mouvement religieux en Allemagne depuis le concile de 1869 : les vieux catholiques*, *ibid.*, 1er décembre 1871.

3° *Biographies de personnages mêlés aux débats.* — Se reporter aux articles : Darboy, Dupanloup, Maret, Pie, et voir en outre : Mgr Besson, *Le cardinal Mathieu, archevêque de Besançon*, 2 vol. Paris; Paguelle de Follenay, *Vie du cardinal Guibert*, 2 vol., Paris; Pougeois, *Le cardinal Donnet, archevêque de Bordeaux*, 3 vol. 1884; H. Boissonot, *Le cardinal Meignan*, 1899; à ces vies épiscopales on peut joindre, Lecanuet, *Montalembert*, t. III; le P. Chauvin, *Le Père Gratry*, 3e éd., 1903; L. Veuillot, *Lettres*, et Eug. Veuillot, *Vie de L. Veuillot*; voir aussi la bibliographie de l'art. Libéralisme catholique.

4° *Au point de vue théologique.* — Th. Granderath, *Constitutiones dogmaticæ concilii Vaticani ex ipsis ejus actis explicatæ atque illustratæ*, Fribourg, 1892; A. Vacant, *Études théologiques sur les constitutions du concile du Vatican*, 2 vol., 1895 (ne traite que de la constitution *Dei Filius*).

J. Brugerette et É. Amann.

VAUCEL (Louis-Paul du), écrivain janséniste, † en 1715. — Fils d'un conseiller d'Évreux, il a dû naître dans cette ville, vers 1640, et s'appliqua dans sa jeunesse aux questions de droit, mais aussi de théologie. S'étant lié avec Feydeau, il fut emmené par celui-ci dans le diocèse d'Aleth, dont était pour lors évêque le célèbre Pavillon, voir son article, t. XII, col. 77. Celui-ci, très favorable aux idées jansénistes, s'attacha du Vaucel en 1666 en qualité de chanoine et de théologal de sa cathédrale. Après la paix de Clément IX (1669), qui mettait fin provisoirement aux discussions sur le jansénisme, Pavillon se trouva engagé dans l'affaire de la Régale, 1673, et résista, tout comme son voisin Caulet, évêque de Pamiers, aux mesures prises par Louis XIV. Du Vaucel aida son évêque dans la lutte que Pavillon, appuyé par le pape, mena contre le roi, jusqu'à sa mort en 1677. Aussi une lettre de cachet relégua-t-elle du Vaucel à Saint-Pourçain, en Auvergne (août 1677). De là, en 1681, il rejoignit en Hollande le grand Arnauld. C'était le temps où le pape Innocent XI, très irrité de l'attitude de Louis XIV, montrait quelque indulgence pour les chefs jansénistes. Du Vaucel fut envoyé à Rome par Arnauld pour défendre les intérêts du parti, il y resta plus de dix ans, sous le nom de Valloni ou du prieur de Saint-Louis, du sieur de la Rue, etc. Son abondante correspondance avec Arnauld montre quelles relations il s'était faites dans le monde romain et les affaires auxquelles il fut mêlé; cf. ici art. Arnauld, t. I, col. 1982. Sous les papes Innocent XI, Alexandre VIII et Innocent XII qui ne poursuivaient pas le jansénisme avec rigueur, on témoigna à du Vaucel quelque faveur dans les milieux romains. Il apparaît, à ce moment, comme très lié avec Quesnel, devenu, après la mort d'Arnauld (1694), le chef du parti janséniste; parmi les papiers saisis chez Quesnel lors de son arrestation à Bruxelles (mai 1703), il se trouvait bien des lettres de du Vaucel, de même qu'il y a de nombreuses lettres qui lui sont adressées dans la *Correspondance* de Quesnel. L'avènement de Clément XI (novembre 1700), très hostile au jansénisme, lui fait quitter Rome; on suit alors assez difficilement ses traces; après divers séjours en Italie — il est à Gênes en 1711 — on le retrouve en Hollande, où il meurt à Maëstricht, le 22 juillet 1715. Esprit intransigeant et sectaire, il contribuera à pousser le jansénisme seconde manière dans la voie où il s'est engagé au XVIIIe siècle.

Du Vaucel a beaucoup écrit, mais l'ensemble de son œuvre est demeuré anonyme. Une partie des lettres de Pavillon sortirent de sa plume, de même que le recueil des *Statuts synodaux du diocèse d'Aleth (1640-1674)* qui parut à Paris en 1678. Il a publié un *Traité général de la Régale*, imprimé en 1681, et qui est de Caulet, évêque de Pamiers; l'ouvrage reparut en latin en 1689, après la mort de Caulet (1680), sous le titre, *Tractatus generalis de Regalia e gallico latine redditus auctior et emendatior;* de ces deux ouvrages on rapprochera la *Relation de ce qui s'est passé touchant l'affaire de la Régale dans les diocèses d'Aleth et de Pamiers jusqu'à la mort de M. l'évêque d'Aleth*, in-12, 1681. Dans ces ouvrages du Vaucel soutient les droits du pape à l'encontre des prétentions de Louis XIV. D'une autre inspiration sont des écrits contre Molinos : *Breves considerationes in doctrinam Michaelis de Molinos*, 1689; contre les rites chinois : *Causa Sinensis seu historia cultus Sinensium;* contre le cardinal Sfondrate et son *Nodus prædestinationis dissolutus*, dans le recueil intitulé : *Augustiniana Ecclesiæ Romanæ doctrina a cardinalis Sfondrati nodo extricata*, Cologne, 1700. Voir ici, t. XIII, col. 1487; t. XIV, col. 2015. Du Vaucel laissait également en manuscrit des remarques sur les *Acta Constantiensis concilii* de Schelstrate (cf. ici, t. XIV, col. 1278) et sur le *Traité des libertés gallicanes* de Charlas (cf. ici t. II, col. 2266; Charlas avait été vicaire général de Caulet à Pamiers).

Moréri, *Le grand dictionnaire*, éd. de 1759, t. X, p. 491; notice résumée dans Michaud, *Biographie universelle*, t. XLIII, p. 11.

É. Amann.

VAUDOIS. — Secte hérétique fondée par un certain Valdès (Valdesius), au dernier quart du XIIe siècle. I. Origines. II. Organisation (col. 2589). III. Doctrines (col. 2591). IV. Évolution jusqu'à nos jours (col. 2597).

I. Origines. — Les origines des vaudois sont enveloppées d'obscurités. Les documents qui nous en parlent sont relativement tardifs. Les principaux sont le *Chronicon universale anonymi Laudunensis*, dont l'auteur était un prémontré de Laon et dont la composition se situe vers 1220; le *Tractatus de septem donis Spiritus*, qui est l'œuvre d'un dominicain originaire de Belleville-sur-Saône, Étienne de Bourbon, et qui remonte au milieu du XIIIe siècle (l'auteur mourut en 1262); l'*Anonyme de Passau* publié par Flaccius Illyricus dans son *Catalogus testium veritatis*, et qui doit être un dominicain également du diocèse de Passau, écrivant vers 1266, et quelques autres qui seront nommés au cours de la présente étude. Voir Bibliographie, col. 2600.

En combinant ces trois sources et en les complétant ou rectifiant avec soin, à l'aide d'autres documents contemporains, on arrive aux données suivantes : Au cours d'une grande famine que l'on peut identifier avec celle de 1176, un riche marchand de Lyon, nommé Valdès et qu'un document très pos-

térieur (1368) prénomme Pierre, se trouve un jour très frappé par le chant de la cantilène de saint Alexis, entendue de la bouche d'un jongleur de passage. Il fait entrer le jongleur dans sa maison pour mieux connaître la légende du saint. Le lendemain, il interroge un maître en théologie : « Quelle est la voie la plus sûre et la meilleure pour aller à Dieu? » On lui répond par l'histoire évangélique du jeune homme riche : « Si tu veux être parfait, vends tous tes biens et donne-les aux pauvres. » Matth., XIX, 21. De retour chez lui, Valdès fait part à sa femme de la résolution qu'il vient de prendre de renoncer à tout. Il assure son avenir à celle-ci, fait entrer ses deux filles dans un couvent, distribue tout ce qui lui reste aux malheureux et demande ensuite lui-même l'aumône à ses amis « pour l'amour de Dieu ». Cette « conversion » extraordinaire fait naturellement grand bruit dans la ville. Les uns critiquent, les autres approuvent, quelques-uns imitent la conduite de Valdès. Un groupe se forme autour de lui, dans le but de pratiquer la « pauvreté apostolique ». Valdès fait alors un pas en avant. Les apôtres prêchaient. Il prêchera donc aussi. Il se heurte dès lors à une certaine méfiance des autorités ecclésiastiques, encore que tout démontre la parfaite pureté de ses intentions. Valdès prend alors la résolution d'obtenir de Rome l'autorisation régulière de prêcher.

Dans son curieux ouvrage satirique *Liber de nugis curiatium*, le prêtre anglais Gautier Map, qui se trouvait à Rome, au temps du IIIe concile du Latran, en 1179, sous Alexandre III, raconte qu'il fut invité par un évêque à interroger les deux envoyés vaudois, qui « paraissaient être les principaux de leur secte ». Map leur demande donc : « Croyez-vous en Dieu le Père? » — « Oui ». — « Au Fils? » — « Oui ». — « Au Saint-Esprit? » — « Oui «. — « A la mère du Christ? » — « Oui ». Là-dessus, grand éclat de rire dans toute la docte assistance. La réponse prouvait, en effet, l'ignorance théologique des vaudois et leur inaptitude à la prédication. Ils durent se retirer tout confus sans avoir obtenu l'autorisation demandée. Le pape leur interdit de prêcher pour « défaut de science ».

Le groupe des « pauvres de Lyon », comme on les appelait, se trouvait en face d'un dilemme : ou obéir et probablement disparaître, puisqu'on lui enlevait sa principale occupation, — ou désobéir et s'exclure de l'Église! Valdès et les siens choisirent cette seconde alternative. A partir de 1179 donc, les vaudois entrent dans la voie du schisme qui les conduira rapidement à l'hérésie. L'évêque de Lyon, qui était alors Jean Bellesmains (et non Blanches-Mains, comme il est dit dans la *Protest. Realenzyklopädie*, t. XX, p. 807) (1182-1193), à la suite de Guichard, leur défend de prêcher. Ils s'obstinent. Il les frappe de l'excommunication. Le pape Lucius III fulmine à son tour contre eux la même censure, au concile de Vérone, le 4 novembre 1184, par la bulle *Ad abolendam*. Jaffé, *Regesta pontificum Romanorum*, n° 15 109. Appuyé sur cette sentence, l'évêque de Lyon les expulse de son diocèse (1184 ou 1185).

Dans l'intervalle, les vaudois avaient reçu un renfort important. Il s'était formé, en Lombardie, depuis le début du XIIe siècle, des groupes de pénitents qui avaient adopté la règle bénédictine et dont les uns étaient des moines proprement dits, d'autres des prêtres, d'autres enfin, en majeure partie, des laïques vivant dans les liens du mariage et se livrant, au sein de corporations pieuses, au travail de la laine. On les appelait les *humiliates*. Le premier couvent de l'ordre avait été fondé par saint Jean d'Oldrado († 1159). Vers le temps où les vaudois étaient venus à Rome (1179), les humiliates s'y étaient rendus également pour solliciter l'approbation de leur genre de vie et l'autorisation de prêcher. Mais à eux aussi un refus catégorique avait été opposé. On pense que les deux groupes d'émissaires apprirent à se connaître à cette occasion. Quoi qu'il en soit, un rapprochement se produisit entre les *pauvres de Lyon* et les *humiliates lombards*. Une fusion s'opéra. Le décret cité plus haut de Lucius III frappait en effet ceux *qui se humiliatos vel pauperes de Lugduno falso nomine mentiuntur*. Sans que l'on doive admettre que tous les humiliates se firent vaudois, puisqu'ils obtinrent, — ceux du moins qui étaient restés fidèles, — l'approbation régulière du pape Innocent III, en 1201, il est sûr qu'un grand nombre reconnurent l'autorité de Valdès. A partir de ce temps, la secte fit de rapides progrès. Son centre en Italie était Milan. Mais on la trouve à Crémone, Bergame, Pavie, dans les villes de la côte ligurienne. Elle essaime de là en territoire allemand, notamment à Strasbourg, en Bavière, en Autriche, dans les diocèses de Trèves et de Mayence. La branche française, de son côté, se développait non moins puissamment. On la signale à Toul, Metz, Liège, en Flandre, mais plus spécialement dans le sud, en Provence, en Languedoc, en Catalogne et Aragon. La répression de l'hérésie fut d'abord relativement modérée. Mais, peu à peu, elle s'aggrava. En Espagne, le roi Alphonse II, par l'édit de Lerida (1194), prononçait la peine de confiscation des biens contre ceux que l'on commençait à appeler les *insabbatati* (les ensabotés). En 1197, au concile de Gérone, le roi Pedro II renouvelait ces prescriptions, mais il y ajoutait la peine du feu, contre les vaudois. C'était la première fois que cette peine était employée, contre les hérétiques en général. On signale, en 1211 l'exécution par le feu d'environ 80 vaudois, hommes et femmes. En d'autres contrées, les évêques recouraient à des mesures moins radicales, suppression des écoles, expulsion du diocèse, crémation des livres hérétiques. Cependant çà et là des exécutions par le feu d'hérétiques qui étaient peut-être des cathares ou albigeois, mais peut-être aussi des vaudois, sont indiquées dans les chroniques. Des conférences contradictoires se produisaient entre docteurs catholiques et hérétiques. Des conversions s'opéraient parfois. L'une des plus remarquables fut celle de Durand de Huesca, *pauvre* aragonais, qui se soumit à la suite d'un colloque tenu, en 1206, au château de Pamiers. Mais il réclama le droit de garder le costume et le genre de vie des *pauvres*. Son exemple ayant été suivi de plusieurs autres, on eut l'idée du côté catholique, d'organiser un groupe de *pauperes catholici*, qui étaient ou des vaudois convertis ou des catholiques adoptant leur pauvreté, afin de contrebattre plus efficacement l'influence de la secte. Mais ce groupement ne donna pas tous les fruits que le pape Innocent III s'en était promis. Il est vrai que, peu de temps après, apparurent les deux grands ordres mendiants des franciscains et des dominicains, qui, dans une certaine mesure, furent une réplique triomphale à l'austérité impressionnante des fils de Valdès.

Celui-ci continuait à diriger avec fermeté toute la secte. Sa mort ne doit être placée qu'aux environs de 1218. Il était devenu, pour les siens, une sorte de pape. On lui reprochait du reste son autoritarisme. Ce qui le prouve c'est que l'union entre les pauvres de Lyon et les humiliates lombards ne put se maintenir très longtemps. Valdès exigeait la suppression des corporations ouvrières lombardes, issues des humiliates. Les lombards s'y refusaient. Valdès prescrivait aux frères qui entraient dans la secte, comme membres effectifs, de renoncer aux liens du mariage. Les lombards prétendaient qu'il fallait pour cela le consentement du conjoint et ils réclamaient le droit d'avoir

un supérieur à eux. Valdès répliqua que, lui vivant, il ne souffrirait pas d'autre supérieur auprès de lui. Un schisme s'ensuivit, qui entraîna peut-être la réconciliation de certains humiliates avec l'Église. On a vu, en effet, que l'ordre fut approuvé, en 1201. Toutefois, il n'est pas sûr qu'il y ait eu un lien entre les deux séries de faits. Il semble que ce soit vers 1210 que la scission s'opéra définitivement entre lombards et pauvres de Lyon. Les lombards nommèrent un chef, Jean de Ronco. Mais il mourut à peu près dans le même temps que Valdès, avant mai 1218. A cette date, en effet, un congrès des deux branches eut lieu à Bergame, pour rechercher un terrain d'entente. Les vaudois français exigeaient que Valdès fût honoré comme bienheureux, ainsi qu'un de ses compagnons, nommé Vivet, et que les lombards abandonnassent leur doctrine eucharistique spéciale. L'accord ne put se faire sur ces deux points et la rupture entre vaudois français et lombards fut consommée, en 1218, sauf quelques échanges de relations d'un camp à l'autre.

II. Organisation. — Dès le principe, l'organisation des pauvres de Lyon est à peu près celle des ordres religieux, avec des vœux en règle et, par suite, un nombre relativement restreint de membres. Les pauvres renoncent au monde, font profession d'imiter les apôtres et d'observer strictement la loi du Christ. Mais, comme ils se regardent comme appelés par Dieu même à la prédication, il s'ensuit qu'il y a, dès le début, deux sortes de personnes parmi les vaudois : les *pauvres* proprement dits et leurs disciples ou *amis*. Dans le groupe lombard-allemand, on nomme les premiers : *maîtres*, *maîtresses*, car il y a des membres des deux sexes. Parfois, on leur donne même le titre d'*apôtres*. Eux seuls sont membres de la secte ou société. Avant d'être admis dans leurs rangs, les *convertis* appelés *novellani*, subissent une sorte de noviciat qui dure un an ou deux en Lombardie et jusqu'à cinq ou six ans, en France. Comme on apprend par ailleurs que les vaudois savaient par cœur des fragments considérables de la Bible et surtout les évangiles, il est aisé de comprendre que le noviciat consistait surtout en une initiation biblique très poussée, sinon vers l'intelligence scientifique du texte, du moins vers un effort de mémoire pour connaître les textes sacrés et se mettre en état de les réciter imperturbablement.

A la suite de ce noviciat prolongé, le *novellanus* ou *nuper conversus* était admis dans les rangs des maîtres, par une cérémonie assez semblable à la profession religieuse, qui se déroulait au cours d'une assemblée générale des frères, appelée *commune*. Le *novellanus* faisait vœu de pauvreté parfaite, c'est-à-dire « de ne pas se préoccuper du lendemain et de n'accepter ni argent ni or en dehors des besoins du jour pour la nourriture et le vêtement ». Il faisait vœu aussi d'observer strictement l'Évangile, de porter le costume apostolique et de garder la chasteté. Ce vœu devait rompre tout lien matrimonial antérieur, mais par la suite, dans les deux branches, on prit l'habitude de n'accepter comme frères que des célibataires. Enfin, le novice faisait vœu d'obéir à ses supérieurs. Il recevait alors le costume apostolique, selon toute apparence, une simple robe de laine. Au début, les frères allaient nu-pieds. Mais de très bonne heure, ils utilisèrent des sandales, attachées par un lacet en croix, avec une semelle de bois. C'est cette sandale que l'on appela *sabot*. Les pauvres y attachaient la plus grande importance. Le novice devenu profès prenait le nom de *sandaliatus*. De là les noms souvent donnés aux vaudois dans les documents de *sandaliati*, *insabbatati*, *sabbatati*, *sotularii*, *cotularii*, *ençabots*, etc. Les ensabottés n'étaient pas tous égaux, à l'origine. Ils reconnaissaient une hiérarchie, qui disparut peu à peu au cours des âges, pour laisser place à la simple ancienneté. Avant 1210, Valdès — que l'on a aussi appelé en français *Valdo* — s'était adjugé les pouvoirs d'évêque. Et il avait dû instituer lui-même des prêtres et des diacres, avec l'aide du *commune* ou assemblée des frères. Cette hiérarchie à trois degrés fut probablement adoptée pour des raisons bibliques, car les saints livres ne parlent que de ces trois degrés. Le diacre était un jeune profès, le prêtre un profès plus ancien, mais faisant toujours partie des *juniores*. Les évêques formaient la classe des *majores* ou anciens. L'ordination consistait surtout dans l'imposition des mains. La fonction essentielle des maîtres étant de prêcher, ils devaient toujours voyager par deux, un prêtre et un diacre. Le diacre avait le droit de prêcher et de confesser, mais, en principe, il était au service de son compagnon plus âgé qui était prêtre. Celui-ci prêchait et confessait dans un secteur déterminé, sans avoir de domicile fixe. L'évêque seul consacrait l'eucharistie, une fois l'an, le jeudi saint au soir. Souvent on consacrait aussi un poisson en plus du pain et du vin. On attribuait une vertu de guérison pour les malades aux aliments ainsi consacrés, au pain surtout. Y avait-il un chef suprême, au-dessus des évêques? Cette question ne peut recevoir une réponse uniforme selon les branches et les régions. La branche lombarde, séparée, on l'a dit, da la branche française, dès 1210, conserva un souverain pontife, élu par le *commune*, jusqu'à la fin du xv[e] siècle. Il eut longtemps sa résidence dans la Pouille ou dans le centre de l'Italie. En dehors du pouvoir épiscopal, il avait le droit de réunir le *commune*, ce qu'il faisait une ou deux fois par an. Le *commune*, que les textes catholiques appellent *capitulum*, à l'instar des chapitres généraux des ordres religieux, réglait toutes les affaires spirituelles et matérielles de la société vaudoise. Dans les pays allemands, où l'on avait fait partie du *commune* de Lombardie et où l'on en avait suivi les prescriptions, il devint nécessaire, en raison des difficultés matérielles, de s'organiser à part. Il n'y eut jamais de *recteur majeur* ou souverain pontife. Dans la branche française, où Valdès s'était au début adjugé tout pouvoir, il n'y eut pas, après sa mort, de gouvernement individuel permanent. Il semble qu'une réaction se soit produite contre l'autoritarisme du fondateur. On a vu que cet autoritarisme avait été la cause principale de la sécession des lombards. Il est permis de conjecturer que c'est aussi à cause de cet excès d'autorité qu'il n'y eut, pendant un temps, que des procureurs, au nombre de deux, élus pour un an seulement, par le *commune*. Plus tard, cependant, c'est-à-dire vers la fin du xiii[e] siècle, on voit reparaître un *major minister* élu à vie par l'assemblée générale.

Il va sans dire que toute cette hiérarchie n'avait d'autre fondement que la volonté de Valdès, qui n'avait jamais reçu d'ordination régulière. Mais il était admis qu'il avait été investi de tous ses pouvoirs directement par Dieu comme Moïse ou saint Paul.

Tout ce qui précède ne concerne que les maîtres proprement dits, à l'exclusion des *amis* ou adhérents. Les textes concernant les vaudois ou ensabottés, à l'origine, ne désignent que ceux-là. Au surplus, les amis, tout en se défiant du clergé catholique, continuaient à fréquenter les églises, en évitant seulement de recevoir la communion catholique. La persécution de la part des autorités catholiques eut pour résultat 1° de faire disparaître peu à peu le costume apostolique des maîtres, qui les trahissait trop aisément; — 2° de resserrer les amis autour des maîtres, en sorte qu'avec le temps, le terme de vaudois désigne à la fois le clergé et les fidèles de la secte; — 3° d'accroître

jusqu'au paroxysme l'opposition entre les groupes vaudois et l'Église catholique; — 4° de multiplier les cas de fréquentation des églises catholiques par des adhérents vaudois animés d'un grand anticléricalisme, mais désireux d'échapper aux poursuites.

Pour être complet, il convient de rappeler que les frères admirent au début des sœurs dans leurs rangs. Mais, pratiquement, les sœurs furent très vite, surtout en pays lombard, confinées dans des hospices ou asiles charitables. En tout cas, elles ne furent que rarement admises à prêcher.

On constate aussi l'existence de *ministri*, qui n'étaient ni des diacres ni des prêtres et que l'on choisissait parmi les *noveltani*. Ces *ministri* étaient chargés ou de missions matérielles ou de la direction des écoles de la société. Ils n'appartenaient pas à la hiérarchie proprement dite. C'était le *commune* qui leur confiait des fonctions temporaires pour les besoins de la société.

Il est à noter que la secte, dans tout le cours de son histoire, ne compta guère que de pauvres gens, paysans, artisans surtout.

III. Doctrines. — Le mouvement vaudois avait commencé par un simple schisme, à la suite de la résolution prise par les disciples de Valdès ou Valdo de ne pas obéir à la défense qui leur était faite de prêcher. Mais leur grande ignorance, leur manque absolu de formation théologique les rendait singulièrement vulnérables. Ils ne tardèrent donc pas à verser dans l'hérésie.

Leur point de départ doctrinal fut le *biblicisme absolu*. Ils avaient voulu embrasser la pauvreté apostolique. Ils en trouvaient la formule dans l'Évangile. De là au culte exclusif de la Bible, il n'y avait qu'un pas, qui fut immédiatement franchi. Les vaudois devinrent les hommes d'un seul livre. On assure que Valdès lui-même avait pris soin de se faire traduire la Bible en langue vulgaire. On croit que, dès 1179, il était en possession d'une Bible en provençal et que cette traduction fut utilisée dans toute la France et même en Lombardie pour la prédication. En Allemagne, par contre, il fallut faire une traduction dans la langue usuelle. L'anonyme de Passau dit formellement : *Novum et Vetus Testamentum vulgariter transtulerunt.* Ces traductions faites sans compétence ne furent pas exemptes de contre-sens. Cela n'empêcha pas les pauvres de Lyon (appelés aussi léonistes) d'en débiter en toutes rencontres d'immenses tirades, le plus souvent par cœur. Même chez les simples fidèles ou amis, il se rencontrait fréquemment des gens complètement illettrés qui n'en étaient pas moins capables de réciter les évangiles des dimanches, tout le livre de Job ou les quatre évangiles en entier de mémoire. Leurs enfants commençaient dès le plus bas âge à apprendre les évangiles et les épîtres. La prédication des diacres, des prêtres, des évêques, consistait surtout en citations bibliques, portant sur les points essentiels de la vie chrétienne : appel de Jésus à la pénitence, Sermon sur la montagne, passages contre les jurements, contre le mensonge, contre l'effusion du sang, etc.

Ceci nous amène naturellement à préciser les points de l'enseignement vaudois. On remarquera tout de suite qu'il y a entre cet enseignement et celui des cathares ou albigeois de grandes ressemblances. Comme, néanmoins, les vaudois eurent toujours soin de se distinguer des cathares, on est amené à croire que les cathares essayèrent de les attirer à eux, mais que les vaudois ne consentirent à admettre de la doctrine cathare que ce qui leur parut fondé sur les Écritures. La Bible était, en effet, pour eux la norme suprême de la foi et de la vie, *norma docendi et vivendi.* Ce ne fut donc qu'à travers l'Écriture, telle qu'ils la comprenaient du moins, que des analogies se réalisèrent entre leur théologie et la théologie cathare. Les points de ressemblance les plus évidents furent les suivants : 1° rejet de toute espèce de serment; — 2° condamnation si rigoureuse du mensonge que tout mensonge était considéré comme péché mortel; — 3° condamnation du service militaire et du métier des armes; — 4° condamnation des tribunaux criminels et de la peine de mort, dans le domaine pénal; — 5° identification de la perfection avec la pauvreté; — 6° observation de trois jours de jeûne par semaine, les lundis, mercredis et vendredis; — 7° négation du purgatoire et par suite de l'utilité des messes pour les morts et des prières à leur intention; — 8° observation stricte des prescriptions faites par le Christ à ses apôtres, pour leur première mission. Matth., x, 6 sq. Il n'est pas jusqu'au nom de *pauperes* que les cathares ont parfois usurpé. On doit regarder comme invraisemblable que de si nombreuses ressemblances soient l'effet du hasard. Il y a donc eu influence certaine des cathares sur les vaudois, mais, comme nous l'avons observé, avec la limite de l'appel à la Bible.

Il convient de rechercher par conséquent les justifications bibliques invoquées par les vaudois.

1. *Contre les serments.* — « Et moi, je vous dis de ne faire aucune sorte de serment, etc. » Matth., v, 34 sq. Pour les vaudois, cette interdiction ne pouvait comporter aucune sorte d'exception. Alain de l'Isle, dans sa *Summa quadripartita adversus hujus temporis hæreticos, P. L.*, t. ccx, col. 371 sq., composée vers 1202, est le premier témoin qui atteste cette particularité importante de l'enseignement vaudois. On n'est donc pas surpris de rencontrer dans la profession de foi imposée aux convertis de l'hérésie vaudoise, par Innocent III, en 1210 (lettres des 12 mai et 1er juillet), une mention expresse de la licéité du serment : « Nous ne condamnons pas le serment, bien plus, nous croyons de tout cœur qu'il est permis de jurer avec vérité, en jugement et justice. » Denz.-Bannw., n. 425.

2. *Contre le mensonge* : « Que votre langage soit : Cela est, cela n'est pas... ». Matth., *ibid.*, 37. Naturellement, l'Église n'a jamais inculpé les vaudois au sujet de leur horreur du mensonge, encore qu'elle leur ait parfois reproché de dissimuler leurs croyances en fréquentant des églises dont ils critiquaient les usages et condamnaient le clergé. Mais la théologie morale catholique n'admet pas que tout mensonge soit également grave et elle enseigne qu'il est des mensonges où l'on ne doit voir que des péchés véniels.

3. *Contre le service militaire et contre la peine de mort.* — Ces deux points étaient rejetés par les vaudois en vertu du texte suivant du Sermon sur la montagne : « Vous avez appris qu'il a été dit aux anciens : « Tu ne tueras point, etc. » Matth., v, 21 sq. Ils insistaient sur la recommandation du Christ : « Accorde-toi au plus tôt avec ton adversaire, pendant que vous allez ensemble au tribunal... » *Ibid.*, 25 sq.

Sans faire allusion directement au service militaire, la profession de foi d'Innocent III disait : « Au sujet du pouvoir séculier, nous affirmons qu'il peut, sans péché mortel, exercer un jugement portant effusion du sang *(judicium sanguinis)*, pourvu que, pour pratiquer la répression, il ne procède ni par haine ni avec imprudence, mais par jugement et avec modération *(consulte)*. » Denz.-Bannw., n. 425.

4. *Contre les prières et messes pour les morts.* — Il semble que les vaudois en soient venus à condamner cette pratique et le dogme du purgatoire, parce que le clergé catholique, en recevant des honoraires de messes ou des fondations pour les défunts, tirait de là des revenus que les vaudois estimaient contraires

à la pauvreté apostolique. Ce qu'ils attaquaient donc, en réalité, c'était le système régnant de sustentation du clergé. Disons à ce sujet que les vaudois ne pouvaient pas non plus esquiver le problème de la sustentation de leur propre clergé et qu'ils y pourvoyaient par des quêtes et des offrandes volontaires. Quoi qu'il en soit, les textes invoqués par eux contre le purgatoire et les prières pour les morts étaient les suivants : « La lumière n'est plus que pour un temps au milieu de vous. Marchez pendant que vous avez la lumière, de peur que les ténèbres ne vous surprennent... » Joa., XII, 35. — « Nous tous, il faut comparaître devant le tribunal du Christ, afin que chacun reçoive ce qu'il a mérité étant dans son corps, selon ses œuvres, soit bien, soit mal. » II Cor., V, 10. — « Au temps favorable, je t'ai exaucé, au jour du salut, je t'ai porté secours... Voici maintenant le temps favorable, voici le jour du salut. » *Ibid.*, VI, 2. — « Pendant que nous avons le temps, faisons le bien envers tous et surtout envers les frères dans la foi. » Gal., VI, 10. Ils tiraient de là la conclusion que notre sort se règle ici-bas sans rémission ni changement, opinion qu'il est inutile de discuter ici, car chacun en voit l'inopportune application à la doctrine du purgatoire.

La profession de foi d'Innocent III disait à ce sujet : « Nous croyons au jugement qui se fera par Jésus-Christ et que chacun, selon ce qu'il aura fait dans la chair, recevra ou des peines ou des récompenses. Nous croyons que les aumônes, le sacrifice (de la messe) et les autres bénéfices peuvent être utiles aux fidèles défunts. » Denz.-Bannw., n. 427.

Il n'est pas douteux que c'était pour rencontrer la doctrine vaudoise de la pauvreté et des moyens de sustentation du clergé que la même profession de foi ajoutait : « Ceux qui restent dans le siècle et qui ont des propriétés, au moyen desquelles ils font des aumônes et d'autres bienfaits, nous croyons et confessons qu'en observant les préceptes du Seigneur ils seront sauvés. Les dîmes, prémices et oblations, nous croyons qu'elles doivent être payées aux clercs en vertu du précepte du Seigneur. » *Ibid.*

Au sujet de l'article du purgatoire, si étroitement lié, dans la pensée des vaudois, à celui de la pauvreté du clergé, il convient d'observer en terminant que les textes les plus anciens permettent de conclure à une certaine hésitation de la part des disciples de Valdès. Alain de l'Isle ne mentionne pas cette négation du purgatoire, dans son exposé de leurs erreurs. Selon Bernard de Fontcaud, qui écrivait vers 1188, ils étaient partagés à ce sujet. Les écrits postérieurs leur attribuent au contraire cette négation à tous. On a remarqué que, dans la profession de foi d'Innocent III, le mot de purgatoire n'est pas prononcé, ce qui serait surprenant si les hérétiques avaient ouvertement rejeté son existence. Ce fut donc par l'affirmation de l'impossibilité de venir en aide, par des prières, aux âmes des défunts, que le dogme du purgatoire fut abordé et repoussé chez les pauvres de Lyon.

5. *Contre les indulgences.* — Toutes nos sources signalent le rejet des indulgences par les vaudois. La profession de foi d'Innocent III n'y touche que sous cette forme très générale : « Aux pécheurs vraiment pénitents, nous croyons que le pardon est concédé par Dieu et nous communions très volontiers avec eux. » Denz.-Bannw., n. 424. Sans doute, dans ce texte, il s'agit avant tout du pouvoir d'absolution, mais la dernière partie de la phrase implique le pouvoir d'octroyer des indulgences, car celles-ci avaient pour résultat de remettre les pénitents dans la pleine communion de l'Église.

6. *Contre l'obéissance ecclésiastique aux supérieurs indignes.* — Alain de l'Isle mentionne expressément cette opinion des vaudois que l'obéissance n'est due qu'aux membres du clergé qui mènent la vie des apôtres. Ce sentiment n'est qu'une extension de la doctrine donatiste que nous rencontrons aussi chez les vaudois, comme on va le voir.

7. *Contre le pouvoir d'ordre proprement dit, indépendamment du mérite de celui qui le possède.* — Les vaudois rejetaient totalement le pouvoir d'ordre. Non seulement ils s'attribuaient à eux-mêmes le droit de baptiser, de confirmer, de consacrer l'eucharistie, d'ordonner, de confesser et d'absoudre, en raison de leur seul mérite et sans avoir reçu aucun ordre catholique, mais ils refusaient ce même droit aux prêtres et évêques catholiques ne pratiquant pas ce qu'ils considéraient comme la pauvreté apostolique obligatoire. Alain de l'Isle leur prête cette formule : *Magis operatur meritum ad consecrandum vel benedicendum, ligandum et solvendum, quam ordo vel officium.* Il ne semble pas toutefois qu'ils soient arrivés dès le principe à un donatisme complet. Ce qui l'indique, c'est que, tout en prêchant un anticléricalisme agressif et en décriant les mœurs du clergé catholique, trop riche à leur gré, ils ne s'opposaient pas à ce que les *amis* de leur secte continuassent à fréquenter les églises catholiques et à recevoir les sacrements, sauf, autant que possible, celui d'eucharistie. Mais la profession de foi qui est imposée aux convertis vaudois, par Innocent III, est très explicite sur ce point : « Les sacrements qui y sont célébrés (dans l'Église catholique), avec la coopération et l'inestimable et invisible vertu du Saint-Esprit, bien qu'ils soient administrés par un prêtre pécheur, pourvu qu'il soit approuvé par l'Église, nous ne les réprouvons aucunement et nous ne rejetons rien des offices ecclésiastiques ni des bénédictions accomplies par ce prêtre, mais nous les acceptons comme ceux d'un prêtre très juste, avec un cœur sincère, car la malice d'un évêque ou d'un prêtre ne nuit pas au baptême d'un enfant, pas plus qu'à la consécration de l'eucharistie ni à la célébration des autres offices ecclésiastiques envers leurs sujets. » Denz.-Bannw., n. 424.

Un peu plus bas, la même profession revient à la charge, à propos du sacrement de l'eucharistie, « dans lequel, dit-elle, nous croyons que rien de plus grand n'est accompli par un bon prêtre, ni rien de moins par un mauvais, parce que tout s'y passe non par le mérite du consécrateur mais par la parole du Créateur et la vertu du Saint-Esprit. » *Ibid.*

Puis, le texte affirme la nécessité absolue du pouvoir d'ordre pour consacrer et cela en termes si énergiques, que l'on doit regarder ce point comme l'un des principaux griefs de l'Église contre les vaudois : « C'est pourquoi nous croyons et confessons fermement que, si honnête, religieux, saint et prudent que l'on soit, on ne peut ni ne doit consacrer l'eucharistie ni célébrer le sacrifice de l'autel, à moins d'être prêtre, régulièrement ordonné *par un évêque visible et tangible.* » Ces derniers mots sont une allusion évidente à la prétention de Valdès d'avoir été ordonné par la puissance invisible de Dieu. « Pour cet office (la sainte messe), poursuit le document, trois choses, selon notre foi, sont nécessaires : à savoir une certaine personne, c'est-à-dire un prêtre, comme il a été dit, constitué par un évêque pour cette fonction propre, et les paroles solennelles qui ont été inscrites par les Pères dans le canon et l'intention fidèle de l'officiant. Aussi, croyons-nous et déclarons-nous fermement que quiconque, sans avoir reçu l'ordination épiscopale, comme nous l'avons dit, croit et soutient qu'il peut accomplir le sacrifice de l'eucharistie, est hérétique, participant de la perdition de Coré et de

ses complices et doit être rejeté de toute l'Église romaine. » *Ibid.*

8. *Sur le droit de prêcher des laïques.* — En dehors du pouvoir d'ordre, l'Église professe qu'il existe un pouvoir de juridiction et que nul ne doit exercer un office religieux sans une mission régulière, émanant d'une autorité reconnue dans l'Église. Les pauvres de Lyon, au contraire, à la suite du refus d'autorisation qui leur avait été opposé au concile du Latran, en 1179, cherchaient à s'attribuer le droit de prêcher en s'appuyant sur les Écritures. Le droit de prêcher des laïques et même des femmes leur paraissait établi par les textes suivants : « Celui qui sait faire ce qui est bien et ne le fait pas commet un péché », Jac., IV, 17. — « Et l'Esprit et l'Épouse disent : « Venez! » Que celui qui entend dise aussi : « Venez! » Que celui qui a soif vienne. Que celui qui le désire prenne de l'eau de la vie gratuitement! » Apoc., XXII, 17; — le passage de Marc., IX, 37-39, où le Christ, répondant à Jean qui lui signalait un homme chassant les démons sans être de la suite de Jésus, dit : « Ne l'empêchez pas, car personne ne peut faire de miracle en mon nom et aussitôt après mal parler de moi! » — « Quelques-uns, il est vrai, prêchent aussi Jésus-Christ par envie et par esprit d'opposition, mais d'autres le font avec des dispositions bienveillantes », Phil., I, 15; — « Plût à Dieu que tout le peuple de Jahvé fût prophète et que Jahvé mît son esprit sur eux! » Num., XI, 29. — Plus spécialement, en faveur des sœurs prêchantes, ils en appelaient au passage de l'épître à Tite, II, 3, où saint Paul parle des « femmes âgées » qui doivent être de « sages conseillères, capables d'apprendre aux jeunes femmes à aimer leurs maris et leurs enfants »; — et ils alléguaient l'exemple donné par saint Luc, II, 38, d'Anne, fille de Phanuel, qui, « survenant à cette heure, se mit à louer le Seigneur et à parler de l'Enfant à tous ceux qui, à Jérusalem, attendaient la Rédemption ». On a dit toutefois que les sœurs ne furent jamais très nombreuses dans le ministère de la prédication. A partir du début du XIVe siècle, dans la branche française, on renonça à leur confier aucun ministère et, dans la branche lombarde, elles vécurent, à la façon des béguines, dans des maisons hospitalières.

Cette prétention au pouvoir de prêcher, sans mission régulière, fut condamnée avec force, dans la profession d'Innocent III, puis au concile du Latran, de 1215. Dans la profession, on lit ces lignes : « Nous croyons que la prédication est très nécessaire et louable, mais qu'elle doit être pratiquée par l'autorité et avec la licence du souverain pontife ou la permission des prélats. » Denz-Bannw, n. 426. Le décret contre les vaudois, au c. III du concile du Latran, dit : « Comme certains, sous prétexte de piété, mais rejetant, selon le mot de l'apôtre, sa vertu, s'arrogent le droit de prêcher, alors que le même apôtre déclare : « Comment prêcheront-ils, « s'ils ne sont envoyés? » tous ceux qui, en ayant reçu l'interdiction ou n'en ayant pas mission, en dehors de l'autorité émanant du Siège apostolique ou de l'évêque catholique du lieu, auront osé usurper, publiquement ou de manière privée, l'office de la prédication, sont frappés d'excommunication et, à moins de résipiscence aussi prompte que possible, punis des autres peines convenables. » Denz-Bannw, n. 434.

En dehors des divers articles que l'on vient de résumer, il semble que l'on ait reproché, sinon à tous les vaudois, du moins à certains d'entre eux de professer des opinions nettement dualistes, empruntées de toute évidence aux cathares : « Nous croyons que le diable n'est pas mauvais par sa condition originelle, mais qu'il l'est devenu par son libre-arbitre. Nous croyons de cœur et confessons de bouche que la résurrection se fera dans cette chair que nous portons et non dans une autre. » Denz-Bannw, n. 427.

Ces deux propositions imposées aux convertis de l'hérésie vaudoise, par Innocent III, n'ont pas dû être rejetées par l'ensemble de la secte, mais seulement par les éléments plus ou moins infectés de catharisme.

Dans la proposition au sujet du mariage, on discerne un élément cathare et un élément vaudois proprement dit : « Nous ne nions pas que les mariages charnels doivent être contractés, selon l'Apôtre, mais nous interdisons absolument de rompre ceux qui ont été régulièrement contractés. » *Ibid.*, 424 fin. On sait, en effet, que les cathares condamnaient le mariage, tandis que les vaudois, sans le condamner, croyaient pouvoir le dissoudre, par le simple fait de l'entrée de l'un des conjoints dans la société des maîtres ou des maîtresses. C'est encore à une contamination cathare qu'il faudrait attribuer, chez les vaudois, le végétarianisme intransigeant. Mais ils ne l'ont jamais professé officiellement. La profession de foi contient pourtant la phrase suivante : « Nous n'incriminons à aucun degré la manducation des viandes. » *Ibid.*, n. 425. Cette même profession, dans sa première partie, prenait la peine de rappeler les principaux mystères de la foi : trinité, création « ex nihilo », incarnation, Église, septénaire sacramentel. *Ibid.*, n. 420, 421, 422, 423, 424. Ce n'est pas, croyons-nous, que l'on eût, en général quelque chose à leur reprocher sur ces divers points, si ce n'est une habituelle négligence à parler du dogme, dans leurs discours, en se renfermant dans les points spéciaux admis par la secte. On a dit que leurs sermons ne roulaient que sur les thèmes favoris de la pauvreté apostolique, sur le serment, le mensonge, etc.

La profession de foi insiste pourtant sur un point qui est à noter : « Nous croyons de cœur et confessons de bouche, disait-elle, qu'il n'existe qu'une Église, qui n'est pas celle des hérétiques, mais la sainte Église romaine, catholique et apostolique, en dehors de laquelle il n'est point de salut. » *Ibid.*, n. 432. La secte vaudoise ne paraît cependant pas avoir condamné, en bloc, tous les membres de l'Église catholique, du moins au début, mais, sous la pression de la persécution, elle y arriva très vite. Les documents inquisitoriaux, tels que la *Practica inquisitionis* de Bernard Guy, composée vers 1321, donnent de la secte vaudoise, au début du XIVe siècle, la description suivante : 1° le costume apostolique, robe longue et sandales, a disparu comme trop dangereux; — 2° Les vaudois constituent dès lors une société secrète. Ses membres circulent sous les déguisements les plus divers, pèlerins, pénitents, barbiers, savetiers, ouvriers agricoles, colporteurs surtout, voire jongleurs; — 3° Ils sont devenus les ennemis acharnés de l'Église catholique. Ils ne la regardent plus que comme l'*ecclesia malignantium*, la maison du mensonge, parce qu'elle autorise les serments et n'impose pas à son clergé la pauvreté apostolique; — 4° Ils lui dénient le droit d'exiger l'obéissance, d'excommunier les délinquants, d'administrer les sacrements par ses prêtres, encore que sur ce point, devant les tribunaux, il leur arrive de faire des concessions; — 5° Ils refusent d'admettre les miracles des saints et leur intercession pour les catholiques, ne veulent au surplus conserver que le culte de la sainte Vierge, en rejetant tous les autres saints; — 6° Ils prétendent constituer seuls la véritable Église, hors de laquelle il n'y a pas de salut.

Enfin, il faut signaler deux particularités de moindre importance, dans la doctrine vaudoise : la première, c'est l'affirmation de la supériorité de la prière dite en secret dans une chambre à celle qui

est faite en public dans les églises, en vertu du texte connu de l'Évangile : « Quand tu pries, entre dans ta chambre et prie Dieu dans le secret... » Matth., vi, 6; — la seconde, c'est l'usage presque exclusif du *Pater* comme prière en toute circonstance, selon la recommandation du Christ. *Ibid.*, 9-13.

IV. Évolution jusqu'a nos jours. — L'histoire de la « vauderie » peut se diviser en trois périodes : 1° Des origines à la Révolution protestante; — 2° De la Révolution protestante à l'édit de tolérance de 1848; — 3° De 1848 à nos jours. Il va sans dire qu'il faut, en outre, pour chaque période, tenir compte de la variété des branches de la secte et des régions où elles étaient établies.

1° *Des origines à la Révolution protestante.* — 1. *Branche lombarde.* — Dans cette branche, il faut distinguer les pays italiens et les pays allemands.

En Italie, en dépit des poursuites énergiques contre les hérétiques, l'organisation vaudoise réussit à fonctionner régulièrement jusqu'au cœur du xive siècle, avec sa hiérarchie complète et les réunions fréquentes du *commune* ou assemblée générale. Au cours du xive siècle, des signes de découragement apparaissent dans les rares écrits vaudois que nous possédons, et des gémissements sont proférés sur la rigueur de la persécution. Cependant, on a dit que le souverain pontife vaudois fut maintenu dans cette branche, jusqu'à la fin du xve siècle. Le fait dominant de cette période fut l'installation solide de la secte dans les vallées alpines, appelées depuis les *vallées vaudoises*. Cette installation ne se fit pas, comme le soutenait la tradition vaudoise, d'ouest en est, c'est-à-dire en partant de la vallée de la Durance pour passer dans les vallées piémontaises, mais en sens inverse, comme le prouve, à lui seul, le fait que la vauderie de ces régions fut toujours marquée des nuances lombardes et non des caractères de la branche française.

L'établissement de la vauderie, dans les vallées des Alpes Cottiennes, remonte au xiiie siècle. Les vallées occupées furent le Val Freissinière, le Val Argentière, le Val Louise, du côté français; puis, au delà du mont Genèvre et des autres cols des Alpes Cottiennes, la vallée de la Dora Riparia, le Val Luserna, le Val Angrogna, le Val Perosa, le Val San Martino, le Val Pragelato, au centre desquels se trouve la forteresse célèbre de Pignerol. En dehors de ces vallées, la vauderie ne se maintint que dans la Pouille et la Calabre. Partout ailleurs, elle disparut progressivement. Ce fut autour de 1380 que le *summus pontifex* de la secte commença à résider dans la Pouille et c'était à lui qu'étaient versées les sommes résultant des quêtes en Piémont et dans toute l'Italie, encore au milieu du xve siècle. Un des traits de la vauderie lombarde, c'est que les *maîtres* de la secte, c'est-à-dire les *profès* proprement dits, portaient ici le nom de *barbes*, d'où le surnom donné aux vaudois de *barbets*. Le mot barbe vient du provençal oriental, *barba* qui veut dire oncle. En faisant profession, le barbe changeait de nom comme font les religieux dans beaucoup d'ordres.

En Allemagne, Bohême, Pologne, Hongrie, la vauderie resta en rapports étroits avec celle d'Italie d'où elle tenait son origine. Les aumônes furent abondantes, au début. Mais la persécution fit, là aussi, son œuvre. Dès 1211, on signale des exécutions massives de Vaudois, en pays allemand (Strasbourg). La première persécution générale se déroula de 1231 à 1233. Cela n'empêcha pas du reste la secte de s'étendre; au contraire, il semble que la nécessité d'échapper au bourreau ait forcé les frères à essaimer en beaucoup de pays allemands, bohêmes, hongrois et polonais. Mais les relations avec la vauderie italienne s'espacèrent de plus en plus. La hiérarchie disparut pour ne laisser place qu'aux *maîtres* que ne distinguait plus que leur ancienneté. Par voie de conséquence, l'eucharistie, jadis célébrée le jeudi saint par un évêque, fut abandonnée vers la fin du xive siècle, tandis que la confession était conservée une fois l'an. C'est également au cours du xive siècle que la séparation entre la vauderie allemande et l'italienne s'acheva.

Le fait dominant ici est la fusion plus ou moins totale qui s'opéra entre les vaudois et les hussites ou frères moraves, au cours du xve siècle. Il est certain qu'il existait des analogies frappantes entre certaines idées de Wyclif et de son fidèle plagiaire Jean Hus (voir ces deux mots), et les doctrines de Valdès. Une haine commune contre Rome et le culte exclusif des Écritures d'une part, la prétention de revenir à la pauvreté apostolique d'autre part étaient des causes suffisantes de rapprochement. Il est toutefois totalement exclu que Wyclif ait été influencé par l'hérésie vaudoise, qui était une hérésie d'ignorants, alors qu'il se glorifiait d'être un savant théologien universitaire. Mais ses *poor priests* ou pauvres prédicateurs avaient une ressemblance certaine avec les imitateurs de Valdès. Un grand nombre de vaudois passèrent donc aux doctrines hussites. Le reste dut servir de levain au baptisme ou anabaptisme ultérieur.

2. *Branche française.* — Le champ d'activité de cette branche était la France, la Lorraine, la Catalogne et l'Aragon. Dans ces deux derniers pays, ils furent englobés dans la persécution impitoyable qui visait également les cathares. Au cours du xiiie siècle, ils disparurent entièrement. Parmi les canonistes appelés à établir les règles de procédure contre eux, on cite saint Raymond de Peñafort. En France, la propagande vaudoise fut arrêtée net par la persécution. En Lorraine et en Flandre, toute trace de vauderie disparaît aussi au cours du xiiie siècle. On en trouve des vestiges plus longtemps en Languedoc, en Provence et Valentinois. Toutefois, le mot vaudois semble avoir pris, en beaucoup de pays de langue française, un sens nouveau. Il correspond à peu près à celui de « sorcier ». Jeanne d'Arc, elle-même, sera accusée de vauderie, *valdesia*, c'est-à-dire de sorcellerie. Une certaine Catherine Sauve, exécutée à Montpellier, en 1417, pour doctrines vaudoises, ne fut peut-être qu'une sorcière, sans aucun rapport avec la secte vaudoise. En tout cas, elle est le dernier vestige fourni par l'histoire de la vauderie en terre française, si on fait exception des vallées alpestres.

En somme, à l'avènement du protestantisme, au xvie siècle, il ne reste plus de groupes perceptibles de vaudois que dans ces vallées des Alpes. Partout ailleurs, ils ont été supprimés par la persécution ou par la fusion avec des hérésies nouvelles.

2° *De la Révolution protestante à 1848.* — Ce que le hussitisme avait fait, à l'égard de la vauderie, en Bohême, le protestantisme le tenta dans les vallées vaudoises. Il s'opéra une vaste absorption, qui faillit bien être totale. L'initiateur fut ici un Savoisien réformiste, d'abord membre zélé du groupe de Meaux, sous Lefèvre d'Étaples et Briçonnet, puis passé à l'extrémisme luthérien, Guillaume Farel.

Ce personnage, au caractère ardent et aventureux, était né aux Farels, près de Gap, en Dauphiné, en 1489. Il avait étudié à Paris et y était devenu professeur au collège du cardinal Lemoine. Attaché à Lefèvre d'Étaples, il travailla avec lui, dans le « groupe de Meaux », de 1521 à 1523. A cette date, le groupe, devenu suspect de luthéranisme, dut se disperser une première fois. Farel passa au protestan-

tisme complet. Il se cacha dans son pays natal. On l'y trouve dès avril 1523. Mais en décembre de la même année, il avait dû se réfugier à Bâle. Ses idées avaient toutefois agité la région de Gap et atteint les vallées vaudoises. Au cours de 1526, comme il se trouvait à L'Aigle (Suisse), canton de Wallis, il reçut la visite d'un barbe, nommé Martin Gonin d'Angrogna. Ce chef vaudois venait lui demander des livres et des conseils. Retourné chez lui, il créa un parti qui s'orientait vers les doctrines dites « évangéliques », c'est-à-dire protestantes. En 1530, deux autres barbes, Georges Morel du Val Fressinière et Pierre Masson, revinrent auprès de Farel, dont ils avaient, par Martin Gonin, adopté les enseignements. Morel avait plus d'instruction qu'il n'était d'usage chez les vaudois. Il avait lu Érasme et Luther. Il savait parler et écrire en latin (ces détails dans Bèze, *Histoire ecclésiastique*, *Corpus Reformatorum*, t. I, p. 53). Il conféra avec Farel et ses collègues des villes voisines, Haller, Œcolampade, Bucer et Capito. Après ce voyage, Morel rentra à Mérindol, village de la vallée de la Durance, où il travailla en collaboration avec Gonin, à rattacher la vauderie au mouvement protestant. Deux ans plus tard, en 1532, Farel était invité à venir présider un *commune* vaudois à Angrogna. Il y vint avec Antoine Saunier et Robert Olivétan, cousin de Calvin. L'assemblée s'ouvrit le 12 septembre, et dura six jours. Il y fut décidé de supprimer : 1° l'interdiction du serment; — 2° l'interdiction des tribunaux criminels, comportant la peine de mort, mais sur ce point les vaudois refusèrent obstinément d'accepter la légitimité du service militaire; — 3° les jeûnes, les prières et la confession obligatoires; — 4° le rite de la consécration des barbes au moyen de l'imposition des mains; — 5° le célibat des barbes, la pauvreté obligatoire et la prédication ambulante; — 6° le vœu de virginité des sœurs. En outre, les vaudois adoptaient la doctrine de la prédestination et de l'élection éternelles, ainsi que l'interprétation zwinglienne des deux sacrements de baptême et d'eucharistie. Bref, les vaudois cessaient d'être vaudois, par l'abandon de toutes leurs doctrines spécifiques.

L'on n'est pas surpris dès lors d'apprendre que des oppositions surgirent contre cette capitulation complète. Deux barbes, Daniel de Valence et Jean de Molines, se rendirent d'eux-mêmes en Moravie, pour demander aux frères moraves leur aide contre le mouvement protestant dans la vauderie. Ils furent bien reçus et obtinrent un écrit favorable au maintien de l'ancienne doctrine. Un nouveau *commune* eut lieu, au Val San Martino, le 15 août 1533. Mais en dépit de la recommandation morave, le parti « évangélique » l'emporta et les décisions d'Angrogna furent confirmées.

On pense bien que cette adhésion des vaudois, que l'on avait fini par laisser à peu près tranquilles, à l'hérésie protestante, n'apporta pas à la communauté la paix parfaite de la part des autorités civiles et religieuses locales. Les prières de l'évêque de Carpentras, Sadolet, obtinrent toutefois, durant plusieurs années un sursis aux mesures de violence. Mais en 1545, le président de la Cour d'Aix, d'Oppède fit procéder à des exécutions presque sauvages en vingt-deux localités de la vallée de la Durance, dont les plus connues étaient Mérindol et Cabrières. Le nombre des victimes fut estimé entre 800 et 4000. Il y eut, naturellement, de nombreux fugitifs. Des milliers se réfugièrent à Genève, puis en Allemagne. Peu à peu, toutefois, le calme revint dans les vallées vaudoises. Les communautés restées fidèles à la vauderie et celles qui avaient passé au protestantisme traversèrent des alternatives d'épreuves et de tranquillité relative, jusqu'à l'époque contemporaine, où les idées de tolérance, consécutives à la Révolution française, en vinrent à prédominer peu à peu dans toute l'Europe. A plusieurs reprises du reste, sous la Révolution, puis sous l'Empire, les régions des vallées vaudoises appartinrent à la France et y obtinrent la protection des lois nouvelles.

3° *De 1848 à nos jours.* — Par l'Acte d'émancipation du 17 février 1848, le roi de Sardaigne Charles-Albert accorda aux vaudois non seulement la tolérance religieuse dont ils jouissaient déjà depuis l'occupation française, mais encore la complète égalité politique avec les catholiques. Ils exercèrent dès lors une grande activité de propagande dans toute l'Italie et fondèrent une école de théologie à Florence. Actuellement, on estime leur nombre à environ 12 000, dans les seules vallées alpines, sur une population globale de 25 000 habitants. Ils sont répartis en 16 paroisses piémontaises. La direction de la secte est assurée par une sorte de consistoire appelé Table vaudoise. En dehors des vallées, les vaudois ont des paroisses à Turin, en Lombardie, en Toscane dans les Romagnes, en Sicile et jusque dans l'Uruguay, à Rosario. L'ancien *commune* ou conférence générale de la société vaudoise se réunit, en principe, tous les trois ans. Il peut y avoir, dans le monde entier, de 30 à 40 000 vaudois.

Nous n'avons fait aucune allusion, dans ce qui précède, à la légende originaire du XVe siècle et selon laquelle la vauderie aurait pris naissance dès le IVe siècle, à la suite de la *donation de Constantin* au pape saint Sylvestre. Outrés de cet abandon par la papauté de la pauvreté apostolique, des chrétiens protestataires se seraient dès lors retirés dans les vallées alpines, pour y vivre selon le pur Évangile. Il doit rester bien peu de vaudois à croire à de telles inventions, qui furent admises, dans les milieux protestants jusque vers la seconde moitié du XIXe siècle. En tout cas, les faits historiques reconnus s'opposent de tout point à des imaginations de cette sorte.

I. Sources. — Walteri Map, *Liber de nugis curialium*, éd. Camden Society, 1850; *Chronicon universale anonymi Laudunensis*, dans *Monum. Germ. hist.*, *Scriptores*, t. XXVI; Étienne de Bourbon, *Tractatus de septem donis Spiritus sancti*, éd. Lecoy de la Marche, Paris, 1877; *Passauer Anonymus*, dans Flacius Illyricus, *Catalogus testium veritatis*, Francfort, 1566; Gretscher, *Scriptores contra sectam Waldensem*, dans *Bibliotheca maxima veterum Patrum*, Lyon, 1677, t. XXV; Baluze, *Lettres d'Innocent III* de 1208 à 1212; Moneta Cremonensis, *Adversus catharos et valdenses*, éd. Ricchini, 1753; Martène-Durand, *Thesaurus anecdotorum*, t. V, *Tractatus de inquisitione hæreticorum;* Bernard Guy, *Practica inquisitionis*, éd. Douais, Paris, 1886; *Rescriptum hæresiarcharum Lombardiæ ad Leonistas in Alamannia*, éd. Preger, dans *Publications de l'Académie de Munich*, IIIe classe, XIII; Döllinger, *Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters*, II, etc.

II. Littérature. — Nous ne citons que la plus récente : A. Monastier, *L'histoire de l'Église vaudoise*, 2 vol., Genève, 1847; Alex. Muston, *L'Israël des Alpes*, 4 vol., Paris, 1851; Chr. Hahn, *Geschichte der Waldenser*, 2 vol., Stuttgart, 1847; F. Bender, *Geschichte der Waldenser*, Ulm, 1850; J. A. Wylie, *History of the Waldenses*, Édimbourg, 1880; W. Jones, *History of the Waldenses*, 2 vol. Londres, 1882; A. Bérard, *Les vaudois*, Lyon, 1892. Tous ces auteurs admettent la légende vaudoise, dont il est parlé à la fin de notre article et sont à rectifier sur ce point capital. Comme ouvrages critiques : F. Comba, *Valdo e i Valdesi avanti la Riforma*, Florence, 1880; du même, *Histoire des vaudois*, 2 vol., Florence, 1898-1901; article très documenté de Böhmer, dans *Protest. Realenzyklopädie*, t. XX, p. 799-840, avec excellente critique des Sources.

L. Cristiani.

VAUVILLIERS Jean-François, hélléniste et homme politique français (1737-1801). — Né le 24 septembre 1737, Jean François Vauvilliers ne

tarda pas à se faire une place dans le monde des lettres par ses études helléniques, notamment par des travaux sur la poésie pindarique. Professeur de grec au Collège de France depuis 1766, il devint, en 1782, membre de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres.

Vauvilliers nous intéresse ici en raison de son opposition à la Constitution civile du clergé; élu, en 1789, député suppléant de Paris aux États-Généraux et désigné comme membre de la municipalité de Paris, il donna sa démission plutôt que de prêter la main à l'application de cette législation impie. Il écrivit à cette occasion : *Témoignage de la raison et de la foi contre la Constitution civile du clergé*, 1791, in-8°. Cet ouvrage est une habile réfutation d'après les Pères, les conciles et les théologiens, des erreurs propagées par les philosophes du XVIIIe siècle et appliquées par les révolutionnaires. La position de Vauvilliers lui valut d'être incarcéré. Libéré, il fut nommé directeur général des subsistances. Le Directoire le fit de nouveau arrêter. Membre du Conseil des Cinq-Cents, il fut inquiété et compris dans les mesures générales de déportation. Vauvilliers s'enfuit alors en Suisse, puis alla se réfugier à la Cour impériale de Russie. Il mourut à Saint-Pétersbourg le 23 juillet 1801.

Michaud, *Biographie universelle*, t. XLIII, p. 47-49; Hœfer, *Nouvelle biographie générale*, t. XLV, col. 1039-1041; Barruel, *Histoire du clergé pendant la Révolution française*, Londres, 1801, p. 44 ; dom H. Leclercq, *L'Église constitutionnelle*, 1934, p. 215 ; on consultera utilement la littérature consacrée à la politique religieuse de la Révolution : *Dictionnaire historique et biographique de la Révolution et de l'Empire*, t. II, p. 807; Robert, Bourloton et Cougny, *Dictionnaire des parlementaires français*, 1851, t. V, p. 494-495.

J. MERCIER.

VAUX DE CERNAY (Pierre des). — On sait peu de choses de la vie de ce moine cistercien de l'abbaye des Vaux-de-Cernay, sinon qu'il accompagna, en 1206, son oncle et abbé Guy, envoyé en Languedoc avec une mission cistercienne, levée par Innocent III pour combattre l'hérésie des albigeois. Pierre des Vaux de Cernay se fit l'historiographe de la croisade contre les albigeois. Son œuvre fut éditée pour la première fois à Troyes, en 1615, par les soins de Nicolas Camusat, chanoine de cette ville, sous le titre *Historia Albigensium et sacri belli in eos anno MCCIX suscepti, duce et principe Simone a Monte Forti, dein Tolozano comite, rebus strenue gestis, auctore clarissimo Petro cœnobii Vallis Sarnensis ord. Cisterciensis monacho, cruceatæ hujus militiæ teste oculato*, in-8°; seconde édition, Troyes, 1618, in-8°. Cette édition a été reproduite, avec des corrections tirées du manuscrit de Saint-Martin des Champs, par Duchesne, dans ses *Historiens de France* (cf. Migne, *P. L.*, t. CCXIII, col. 543-712, avec des notes de Fabricius). Dom Tissier a publié une autre version d'après un manuscrit de l'abbaye de Longpont dans sa *Bibliothèque de Cîteaux*, t. VII, p. 1 sq.

Histoire littéraire de la France, t. XVII, p. 246-254; dom Ceillier, *Histoire des auteurs sacrés et ecclésiastiques*, t. XIV, p. 904-908; Moréri, *Le grand dictionnaire historique*, 1759, t. X, p. 501; Feller, *Biographie universelle*, t. IV, p. 641.

J. MERCIER.

VAZQUEZ ou **VASQUEZ Gabriel**, jésuite espagnol, l'un des principaux théologiens du XVIe siècle (1549-1604). — I. Vie. II. Œuvres. III. Méthode. IV. Doctrine.

I. VIE. — Vazquez naquit le 18 juin 1549 à Villaescusa de Haro, partie judiciaire de Belmonte, province de Cuença en Nouvelle-Castille. Il fit ses études de latin au collège des jésuites à Belmonte et suivit les cours de philosophie à l'université d'Alcala, de 1565 à 1569. Un de ses professeurs de philosophie fut le célèbre dominicain Dominique Bañez. Pendant sa quatrième année de philosophie, il entra au noviciat de la Compagnie de Jésus à Alcala de Henarès, le 10 avril 1569. Après son noviciat (1569-1571), qu'il fit à Alcala, Tolède et Sigüenza, il étudia la théologie à Alcala, en partie au collège de la Compagnie de Jésus, en partie à l'université (1571-1575). Pendant sa quatrième année de théologie, il soutint deux actes publics, le premier à Alcala, le second à Tolède, le 2 octobre 1575. En cette même année, il suivit à l'université les cours de langue hébraïque et acquit bientôt en cette langue une grande compétence.

Déjà durant sa seconde année de théologie, en 1572, Vazquez fut chargé de commenter aux étudiants de la Compagnie le *De anima* d'Aristote (il nous l'apprend : *In Iam-IIæ*, disp. LXXIX, n. 11). Après sa théologie, on l'envoya à Ocaña pour y enseigner la morale pendant deux ans (1575-1577). Il écrivit alors son opuscule *De restitutione*. Pendant les deux années suivantes (1577-1579), il enseigna la théologie scolastique à Madrid. De là, il revint à Alcala, où il enseigna la même matière, d'abord aux seuls étudiants de la Compagnie (1580-1583), puis aux étudiants étrangers à l'ordre (1583-1585). Aux premiers, il commenta la Ia-IIæ, aux autres, les neuf premières questions de la IIIa de saint Thomas.

Le 30 juillet 1585, Vazquez fut appelé à Rome pour y remplacer le P. François Suarez, obligé de rentrer en Espagne pour refaire sa santé compromise. Avant son départ, il fit sa profession solennelle des quatre vœux en la chapelle du collège de Belmonte; il avait alors 36 ans (22 septembre 1585). A Rome, la maladie l'empêcha de commencer ses cours avant le printemps de 1586. Avec le plus grand succès, il occupa sa chaire jusqu'en août 1591, en tout quatre ans et demi. En 1591, au grand regret des supérieurs et des élèves, il demanda à quitter Rome, non pour des motifs professionnels, mais en raison de malentendus nationaux; voir R. de Scorraille, *François Suarez*, t. I, p. 286 sq. Rentré en Espagne, il séjourna pendant deux ans à Alcala, sans enseigner, occupé à la composition de ses livres. En 1593, il reprit son ancienne chaire d'Alcala, succédant au P. Suarez. En 1602, il fut incarcéré à Tolède par l'Inquisition. L'occasion de cette incarcération fut la présentation, dans le collège des jésuites d'abord et à l'université ensuite, d'une thèse du P. Louis de Torres (voir ci-dessus, l'article sur cet auteur) : « Il n'est pas de foi catholique que tel homme, par exemple Clément VIII, est le véritable successeur de saint Pierre ». Avec lui furent emprisonnés le P. Almazan, recteur du collège, le P. de Torres, auteur de la thèse, et le Fr. Diego de Oñate qui l'avait défendue. Au bout d'un mois et demi, Almazan et Vazquez furent remis en liberté comme étrangers à la rédaction de la thèse. Vazquez conserva sa chaire d'Alcala jusqu'à sa mort, qui survint subitement à Jésus del Monte, maison de campagne du collège d'Alcala, le 30 septembre 1604.

Non moins que la science de Vazquez, ses contemporains louent ses vertus religieuses : humilité, obéissance, esprit de pauvreté, zèle des âmes. Certains se sont scandalisés plus que de raison de ses dissentiments et discussions avec son confrère François Suarez, dissentiments qu'on a bien des fois exagérés. Il est certain que les deux grands théologiens différaient d'avis en beaucoup de points et que leurs discussions manquaient parfois d'aménité. Lorsque parut le *De cultu adorationis* de Vazquez, Suarez rédigea une liste de quinze propositions qui lui semblaient condamnables. Vazquez rétorqua par une liste de trente-deux propositions qui, à son avis, étaient répréhensibles dans les œuvres de Suarez; cf. R. de Scorraille,

op. cit., t. II, p. 480-482. Vazquez réfute Suarez sous la mention anonyme peu flatteuse de *recentiores quidam theologi*. Suarez lui répond en le citant, sans le nommer, sous le titre peu aimable de *quidam;* mais après la mort de Vazquez, il le combat en le nommant. Il n'y a pas à chercher sous ces discussions de l'envie ou de l'aversion, pas plus que sous les divergences qui opposèrent saint Augustin et saint Jérôme, saint Thomas et saint Bonaventure. Les deux théologiens s'estimaient beaucoup; mais leur génie original et leur attachement à ce que chacun considérait comme la vérité les portait à une certaine intolérance intellectuelle, dont l'histoire de la théologie offre de nombreux exemples.

II. ŒUVRES. — 1° *Œuvres imprimées.* — Elles forment 10 volumes in-folio, publiées en première édition à Alcala, de 1598 à 1617.

Commentariorum et disputationum in Iam partem S. Thomæ tomus I, 1598 : q. I-XXVI, *de Deo et prædestinatione.* — *In Iam partem tomus II*, 1598 : q. XXVII-LXV, *de Trinitate, creatione et angelis.* — *In Iam-IIæ tomus I*, 1604 : q. I-LXXXIX, *de actibus humanis et de peccato originali.* — *In Iam-IIæ tomus II*, 1605 : q. XC-CXIV, *de legibus, de gratia, de merito.* — *In IIIam partem tomus I*, 1609 : q. I-XXVI, *de unione hypostatica, contra adoptionem et servitutem Christi, de cultu adorationis.* — *In IIIam partem tomus II*, 1611 : q. XXVII-XXXI et q. LXX-LXXI, *de beata virgine Maria, de sacramentis in genere, de baptismo.* — *In IIIam partem tomus III*, 1613 : q. LXXIII-LXXXIII, *de eucharistia ut sacramento et sacrificio.* — *In IIIam partem tomus IV*, 1615 : q. LXXXIV-XCIII *(sic)*, *de pœnitentia tum virtute tum sacramento;* on y ajouta le traité inachevé *De matrimonio et sponsalibus* ainsi que le *De excommunicatione*, œuvre de jeunesse. A ces huit volumes de commentaires, il faut ajouter : *Paraphrasis et compendiosa explicatio ad nonnullas Pauli epistolas*, 1612, et *Opuscula moralia*, 1617. Ce dernier volume comprend quelques questions choisies de la IIa-IIæ : *de eleemosyna, de scandalo, de restitutione, de pignoribus et hypothecis, de testamentis, de beneficiis, de redditibus ecclesiasticis.*

Avant de commencer la publication de ses commentaires, Vazquez avait publié le *De cultu adorationis*, Alcala, 1594, in-4°. Toutes les questions traitées dans cet ouvrage ont été insérées dans le commentaire *In IIIam partem*, t. I (disp. LXXX, LXXXIX, XCIII-CXIII).

Comme on le voit, outre le *De cultu adorationis*, seuls les trois premiers volumes parurent du vivant de l'auteur. Les autres furent édités après sa mort, tels qu'il les avait laissés en manuscrit, sans retouches. Tous les traités étaient achevés, sauf le *De mysteriis vitæ Christi*, le *De matrimonio* et le *De excommunicatione*. Chacun de ces volumes fut réédité plusieurs fois, à Alcala, Ingolstadt, Venise, etc. (voir Sommervogel).

En 1617, le licencié Murcia de la Llama publia à Madrid : *Patris Gabrielis Vazquez S. J. disputationes metaphysicæ ex variis locis suorum operum;* ce sont des *disputationes* extraites littéralement des commentaires théologiques, réunies pour servir de livre de texte aux élèves de philosophie.

2° *Œuvres inédites.*. — Sommervogel et Rivière (voir bibliographie) citent les suivantes : 1. *Discurso acerca de las fuerzas* (discours sur les forces), traité théologique et canonique pour la défense du pape. — 2. *Apologia pro jurisdictione ecclesiastica adversus magistratus sæculares, in duas disputationes divisa.* — 3. Censure de deux propositions à lui soumises par le P. Antonio Garcès, sur la correction fraternelle et sur le mystère de la Trinité. — 4. Censure de 17 propositions. — 5. Dissertation sur une censure de 20 propositions de Molina. — 6. Dissertation sur les 15 propositions de saint Augustin présentées à la Congrégation *de auxiliis* par Clément VIII. — 7. Mémorial des Pères de la Province de Tolède, du 24 novembre 1594, sur la question *de auxiliis*, présenté au tribunal de l'Inquisition, *in defensionem PP. Societatis Jesu provinciæ Castellanæ*, signé par le P. Louis de Guzman, recteur du collège d'Alcala, mais, comme le pense Rivière, rédigé par Vazquez. — 8. *De correctione fraterna.* — 9. Traité adressé au souverain pontife : *Quæstio prima : utrum sit de fide hunc numero hominem, exempli causa Clementem VIII, esse verum papam. Quæstio secunda : utrum concilium generale legitime congregatum et procedens, sit infallibilis auctoritatis in rebus fidei et morum decernendis ante confirmationem Romani pontificis.* Il répond négativement à la première question et affirmativement à la seconde. — 10. Lettres diverses à Aquaviva, Hojeda, Miguel Vazquez.

Le P. Guillermo Antolin, *Catálogo de codices latinos de la Real Biblioteca de El Escorial*, t. II, p. 398, cite les traités inédits suivants : *Tractatus de voto; de juramento; de ludo.* Les archives de l'Université grégorienne possèdent un manuscrit contenant un commentaire de Vazquez *In Iam partem S. Thomæ*, q. VIII-XXIII (Cod. *374* G, fol. 133r°-146v°). Voir sur ce manuscrit l'étude de Stegmüller citée dans la bibliographie.

III. MÉTHODE. — Vazquez est un des théologiens qui ont le plus contribué à réaliser la méthode prônée comme idéale par Vitoria et Melchior Cano. Il puise directement aux sources de la révélation et les exploite avec beaucoup de pénétration. Dans le prologue de son commentaire, il explique sa façon de procéder : *Utriusque tum recentis tum veteris Scripturæ campos diu multumque lustravimus, postea augustissima sanctæ Ecclesiæ decreta et concilia, uberrimos indubitatæ veritatis ac fidei fontes omni diligentia atque attentione persolvimus; denique sanctorum Patrum tam græcorum quam latinorum monumenta, quorum auctoritate permulta in hoc opere ac persæpe confirmaturi necessario eramus, indefesso labore ac studio percurrimus.*

Il professe une estime particulière pour saint Augustin et saint Thomas : *Auctoritas Augustini et sancti Thomæ magni ponderis nobis merito esse debet, ut non sine magno fundamento et matura ratione in re præcipue tam gravi ab eorum sententia unquam discedamus. In Iam*, disp. LV, n. 4. Il appelle saint Thomas *gravissimum atque acutissimum nobis divinitus datum doctorem* et qualifie sa méthode de *divina methodus.* Pour pouvoir le commenter en connaissance de cause, il a lu et relu la *Somme* et les autres œuvres du saint. *Ibid.*, *Ad Lectorem.* Sans doute, l'estime pour saint Thomas n'oblige pas à le suivre aveuglément en tout, quand on voit qu'il affirme des choses moins fondées ou moins probables; mais Vazquez n'approuve nullement ceux qui croient pouvoir triompher, chaque fois qu'ils peuvent contredire le saint docteur : ces critiques sont répréhensibles et ferment le chemin vers la vérité. *Ibid.*, disp. III, n. 6, 7.

Vazquez possède un sens historique remarquable pour son époque. Il défend l'authenticité et l'autorité du concile de Francfort (794), malgré la défiance de nombreux théologiens. *In IIIam*, disp. CVII, n. 36. Il fut le premier à publier le texte du concile de Reims (1148) qui condamna la distinction réelle entre les relations et l'essence divine. *In Iam*, disp. CXX, n. 9. Il inséra également dans son commentaire, *(In Iam-IIæ*, t. II, *in fine)* le texte jusque-là inédit du concile de Diospolis contre Pélage. Il est vrai que, quand le volume parut, en 1605, le texte était imprimé depuis plusieurs années dans les *Annales* de Baronius.

Excellent philologue, il connaît très bien le grec et l'hébreu. Il recourt fréquemment au texte original d'Aristote et corrige ses versions défectueuses. A l'occasion, il émet des doutes sur l'exactitude des leçons qui ont cours et en propose d'autres plus acceptables.

Dans ses ouvrages, il suit fidèlement l'ordre de la *Somme*, à quelques exceptions près, justifiées par des raisons d'ordre pratique. Après avoir reproduit le texte, il en donne une explication littérale courte et précise. Puis, il en explique et développe la doctrine dans des *disputationes* divisées en chapitres, le tout à l'aide des *loci* propres à la théologie : Écriture, conciles, Pères, raison théologique. D'une érudition étonnante, il peut affirmer à l'occasion qu'il a lu de près et examiné presque tous les nombreux auteurs qu'on lui oppose. *In III*am, disp. LXXXI, n. 2, 15.

Dans ses cours et ses écrits, il vise à la concision et à la clarté. Ses élèves disaient que ses cours contenaient beaucoup de « substance » et peu « d'accidents ». Il recommande aux théologiens un style correct, clair et concis, sans longueurs et sans emphase oratoire. *In I*am, disp. III, n. 9. Son enseignement était néanmoins extrêmement vivant; souvent il arrachait à ses auditeurs des applaudissements enthousiastes. Dans les discussions publiques, il brillait par « sa vaste érudition, son étonnante promptitude d'esprit, sa parole vive et piquante, sa merveilleuse dextérité... Quand il devait y prendre part, la jeunesse universitaire accourait comme à un spectacle et, par les manifestations bruyantes de son impatience, elle obligeait à rompre avec les usages, pour le faire entrer plus tôt dans la lice ». R. de Scorraille, *François Suarez*, t. I, p. 288. Ses élèves lui vouaient une très grande estime. A Rome, à la nouvelle de son départ imminent, ils disaient : *Si Vazquez abit, tota schola perit.*

Les qualités qu'on vantait dans son enseignement oral se retrouvent dans ses écrits. Très sévère dans le choix des arguments, de ceux qu'on avait coutume d'alléguer, il ne retient fréquemment qu'un seul comme solide. Il demande qu'on évite en théologie les questions oiseuses et il se conforme scrupuleusement à cette règle. Mais, de l'utilité ou inutilité des questions, seuls les théologiens de profession peuvent juger avec compétence, non les rhéteurs et les humanistes. *In I*am, disp. III, n. 10. Donner arbitrairement plusieurs sens différents aux termes employés lui paraît détestable. C'était l'habitude des nominalistes, qui, à l'aide de ce subterfuge, esquivaient la force de certaines autorités philosophiques et théologiques, malgré leur valeur décisive. *In I*am*-II*æ, disp. CCXXIII, n. 3; *In III*am, disp. XIX, n. 15. En théologie, il juge nécessaire, après avoir prouvé l'existence du dogme, de scruter aussi son essence pour aboutir à une solution au moins probable. Autrement, il y a danger de différer des hérétiques en paroles plutôt que pour le fond des choses. *In I*am*-II*æ, disp. CCXIV, n. 1. Avant tout, il exige du théologien un amour sincère et désintéressé de la vérité : *Miror multorum ingenia, qui magis in excogitandis effugiis quam in plano doctorum doctrina intelligenda versari admodum utile et gloriosum existimant, cum tamen veritas nulli displicere possit, quantumvis eam sibi sentiat contrariam.* Il ne se contente pas de réfuter les opinions qu'il juge insoutenables; il construit au plus fort de ses critiques. Souvent revient cette phrase : *Mihi semper placuit communis et vera sententia.*

Vazquez reçut de ses contemporains de grandes louanges. On l'appelait l'Augustin espagnol. Benoît XIV et Léon XIII leur firent écho. Grabmann dit de lui : « Vazquez, doué d'un génie éminemment critique, fut pour Suarez ce que Scot fut pour saint Thomas, avec cette différence pourtant que Vazquez était versé aussi bien dans le domaine de l'érudition exégétique et historique que dans celui de la spéculation scolastique. » *Gesch. der kathol. Theologie*, Fribourg, 1933, p. 169. Parlant de certains reproches que lui adressait Suarez, le P. de Scorraille écrit : « Il y a chez Vazquez originalité et indépendance, il n'y a pas légèreté ni témérité. » *Op. cit.*, t. I, p. 308.

IV. Doctrine. — Il ne peut être question d'exposer ici toute la théologie de Vazquez. Nous signalerons seulement quelques-unes de ses thèses les plus caractéristiques en philosophie et en théologie.

1° *Philosophie*, — Vazquez, suivant en cela Durand de Saint-Pourçain et Hervé de Nédellec, s'écarte des thèses communes sur la nature de la vérité qui, dans la connaissance intuitive, n'est plus directement la conformité de la pensée avec l'objet connu. *In I*am, disp. LXXVI, n. 2-3-5. Certains verraient là peut-être un danger d'idéalisme.

En *ontologie*, il n'accepte ni la distinction réelle entre l'essence et l'existence, *In III*am, disp. LXXII, n. 7, ni le principe thomiste de la limitation de l'acte. *In I*am, disp. XXV, n. 4. La *materia quantitate signata* n'est pas le principe d'individuation des êtres *intra eamdem speciem*. *In I*am, disp. CLXXXI, n. 8-9. Vazquez étudie avec une subtilité remarquable les concepts d'être, de substance, de relation, d'action, de passion, etc... Il insiste avant tout sur l'idée que Dieu est l'*ens a se*, et que la créature n'a qu'un être participé (voir ci-dessous, 2° *Théologie*, infinité divine). Posée l'existence de Dieu, il déduit la possibilité des êtres en vertu de la non-contradiction des notes qui les constituent. *In I*am, disp. CIV, n. 12. Il déduit également les attributs qui conviennent à Dieu et ceux qui ne conviennent qu'aux créatures. *In I*am, disp. XXX, n. 14; disp. XXV, n. 9-10. Vazquez recourt à la théorie des modes substantiels et accidentels pour expliquer l'union de l'âme et du corps, *In III*am, disp. XIX, n. 23, la suppositalité créée, *In III*am, disp. XXXI, n. 31, l'union hypostatique, *In III*am, disp. XVIII, n. 20-27, la subsistance miraculeuse des accidents eucharistiques, *In III*am, disp. XVIII, n. 23, la relation des anges avec l'espace, *In I*am, disp. CLXXXVIII, n. 28-30; disp. CLXXXIX, n. 12, ou la manière dont le corps du Christ devient présent sous les espèces eucharistiques, *In I*am, disp. CXCV, n. 8.

En *psychologie*, il défend évidemment la théorie scolastique de la connaissance, qu'il utilise à propos de la connaissance intuitive de Dieu, admettant qu'il y a dans cette connaissance production d'une *species impressa*, *In I*am disp. XXXVIII, n. 4-9, identifiée avec le *lumen gloriæ*. *In I*am, disp. XLIII, n. 32-33. Il croit pouvoir se réclamer ici de saint Thomas. *In I*am, disp. XXXIX, n. 1-14. On pourra voir aussi comment il oppose la production du *verbum mentis* dans la connaissance humaine et la génération éternelle du Verbe au sein de la Trinité. *In I*am, disp. CXII, n. 12-14; disp. CXLI, n. 16-30; disp. CXLIV, n. 8. La notion de verbe n'exige pas de soi une similitude physique avec l'objet connu, mais seulement une similitude intentionnelle; de là vient que le *verbum mentis* ne peut être appelé fils. *In I*am, disp. CXIII, n. 46; disp. CXLV, n. 13-16. Contre Henri de Gand et quelques autres, Vazquez enseigne que la volonté libre ne peut jamais opter pour un moindre bien, qu'il s'agisse de la fin ou des moyens; elle suit nécessairement celui qui se présente à elle avec le plus d'attirance. *In I*am*-II*æ, disp. XLIII, n. 5; cette opinion ne met d'ailleurs en péril ni la liberté d'exercice ni la liberté de spécification, l'homme pouvant agir ou ne pas agir, comme aussi

se donner librement tel ou tel motif. *In Iam-IIæ*, disp. XLIII, n. 18-19. On ne pourrait pas davantage en conclure que Dieu ait été contraint de créer le meilleur monde possible. *In Iam-IIæ*, disp. XLIII, n. 16-17. Cette théorie de l'influence des motifs trouve son application dans la théorie de la grâce efficace. *In Iam*, disp. XCVIII, n. 37, 44-47. L'âme ou l'ange sont-ils incorruptibles par nature? Vazquez ne le concède pas sans distinction, et insiste sur l'idée que, si Dieu cessait de les soutenir dans l'être, ils retomberaient dans le néant. Si l'ange ou l'âme ne sont pas mortels, c'est parce que nulle créature ne peut leur retirer l'existence. *In Iam*, disp. CLXXXII, n. 5-17.

2° *Théologie.* — Pour établir l'*existence de Dieu*, Vazquez recourt aux preuves classiques, mais il accepte l'argument de saint Anselme, *In Iam*, disp. XX, n. 13, non au sens où cette proposition serait *nota per se quoad nos*, *In Iam*, disp. XIX, n. 10, mais en ce sens que *ex rebus creatis statim tam evidenter aut probabiliter apparet Deum esse, ut non sit in nostra potestate illud negare. In Iam*, disp. XIX, n. 13. L'infinité divine ne consiste pas dans la possession d'un nombre infini de perfections, *In Iam*, disp. XXV, n. 1, ni dans l'irréceptibilité de l'existence divine dans une puissance distincte d'elle, *In Iam*, disp. XXV, n. 2-5, mais seulement dans l'aséité. Les créatures sont finies parce qu'elles ne subsistent que par l'action conservatrice de Dieu, tandis que Dieu, n'ayant aucune cause en laquelle il soit contenu, échappe à toute limitation. *In Iam*, disp, XXV, n. 9. On pourra voir comment Suarez critique cette thèse (*De Deo uno*, l. II, c. I, n. 2 sq.). Dieu est immuable dans son être, *In Iam*, disp. XXX, n. 14, dans sa science et sa volonté. Pour expliquer cette immutabilité, Vazquez recourt à des arguments discutables et dont la cohérence avec d'autres affirmations ne semble pas parfaite. *In Iam*, disp. LXVIII, n. 56-58; disp. LXXX, n. 3-13; cf. *In Iam*, disp. LXV, n. 11-12. Dieu connaît les choses distinctes de lui par la science de simple intelligence, la science de vision et la science moyenne. Il les connaît dans son essence, en tant que celle-ci constitue comme une *species expressa*, miroir de toutes choses possibles, futures ou futuribles. *In Iam*, disp. LX, n. 5-10. Si l'on demande comment Dieu peut avoir cette représentation de toutes choses, Vazquez répond que l'infinie perfection de son intelligence est de soi déterminée à connaître toute vérité, tout objet de connaissance. *In Iam*, disp. LXV, n. 18-20. Mais finalement on ne voit pas comment Vazquez évite de dire que Dieu connaît les choses *in seipsis*. Vazquez rejette tout concours prédéterminant, qui lui semble mettre en péril la liberté humaine et faire de Dieu l'auteur du péché. *In Iam*, disp. XCIX, n. 21-24; disp. LXXXVIII, n. 18; disp. XCVIII, n. 28-31. Il se rallie à la théorie du concours simultané, voulu par Dieu de toute éternité et dont la créature lève l'indifférence, *In Iam*, disp. XCIX, n. 35, 50, le concours étant virtuellement efficace et prévu comme efficace ou non efficace seulement par l'usage de la science moyenne.

Ces thèses reviennent à propos de la *prédestination* et de la *grâce efficace*. La prédestination *simul sumpta* est absolument gratuite. Mais on peut distinguer la prédestination à la grâce (qui est la prédestination proprement dite) et la prédestination à la gloire (qui est à proprement parler l'élection). Cette dernière a lieu *post prævisa merita ex gratia*, *In Iam*, disp. XCI, n. 13-17; *In IIIam*, disp. XXIII, n. 6-12, la prédestination aux grâces efficaces ayant lieu *ante prævisa merita.* Vazquez explique l'efficacité de la grâce à la manière des molinistes. *In Iam*, disp. XCVIII, n. 36-44. Cependant, lorsqu'il parle de *vocatio congrua*, il entend cette expression dans un sens un peu différent de celui des congruistes. Voir Le Bachelet, *Prédestination et grâce efficace*, t. I, 1931, p. 8. Au traité de la Trinité, Vazquez discute longuement l'objection classique : *quæ sunt eadem uni tertio sunt eadem inter se. In Iam*, disp. CXXIII, n. 7-12.

Plus importantes sont ses opinions sur la *grâce.* La grâce actuelle consiste dans les bonnes pensées et les saintes affections qui en découlent, *In Iam-IIæ*, disp. CLXXXV, n. 20-24; elles peuvent être entitativement naturelles ou surnaturelles, bien que toujours octroyées providentiellement en vue du salut. *In Iam-IIæ*, disp. CLXXXIX, n. 14 et *passim.* Très impressionné par les textes augustiniens et les formules du concile d'Orange, Vazquez exige une grâce proprement dite pour vaincre les tentations les plus légères et accomplir tout acte honnête. *In Iam-IIæ*, disp. CLXXXIX, n. 46. Il défend longuement cette opinion, accumulant les preuves positives. On a vu ailleurs qu'elle continue à être discutée en théologie (art. Grace, t. VI, col. 1581-1582).

Vazquez fut moins heureux dans le traité de la *grâce habituelle.* Trop dépendant du nominalisme, il enseignait que la contrition suffit à justifier l'homme et à lui remettre les péchés, même sans le don de la grâce habituelle. Dans les derniers temps de son séjour à Rome, cette opinion fut critiquée; dans la suite, Clément VIII intervint et Vazquez dut, pour monter dans la chaire d'Alcala, s'engager à enseigner la doctrine commune; cf. de Scorraille, *François Suarez*, t. I, p. 292. On trouve la trace de cette thèse dans le commentaire de la IIIa, disp. CLIII, n. 25. Ce commentaire est une œuvre posthume, et le passage du commentaire de la Ia-IIæ auquel renvoie l'auteur, disp. CCIII, a été retouché. A propos de la présence de Dieu dans l'âme des justes, Vazquez critique l'opinion de Suarez disant que l'amitié divine suffirait à rendre Dieu présent, même s'il n'était pas déjà en nous au titre de l'immensité, *In Iam*, disp. XXX, n. 11-12; pour lui, la présence spéciale de Dieu dans l'âme juste vient de ce que la grâce, effet physique, est un effet spécial appartenant à l'ordre du salut.

On trouve quelque écho des thèses nominalistes au traité de l'*incarnation.* Vazquez se refuse à juste titre à faire du Christ le fils adoptif de la Trinité, sous quelque rapport que ce soit, mais la manière dont il cherche à sauver Élipand de Tolède (voir ici, t. IV, col. 2333 sq.) montre dans quelles perspectives on se meut encore, *In IIIam*, disp. LXXXIX, n. 95, et Suarez accusera Vazquez d'enseigner que le Christ, en tant qu'homme, est serviteur de Dieu. Cf. de Scoraille, t. II, p. 481. Vazquez s'oppose aux nominalistes en affirmant que le Christ a mérité *de condigno* le pardon de nos péchés indépendamment de tout pacte et de toute promesse divine, *In IIIam*, disp. V, n. 44, cependant il n'admet pas que la satisfaction du Christ ait été stricte *ex toto rigore justitiæ commutativæ. In Iam*, disp. VII-IX. La discussion est ici dirigée contre Suarez (cf. *De Verbo incarnato*, disp. IV, sect. V, n. 62, 63; *De justitia Dei* dans Opuscules, éd. Vivès, t. XI, p. 515).

Vazquez consacre de longs développements à l'*adoration des images.* Nous avons dit que certaines propositions de son ouvrage *De cultu adorationis* avaient paru malsonnantes à Suarez. Pour Vazquez, le culte qu'on rend à la croix, aux reliques, etc., va autant à l'image qu'à la personne qu'elle représente, mais non de la même façon: le sentiment de soumission, d'estime et de vénération se rapporte uniquement à la personne, tandis que les signes de révérence extérieure s'adressent à l'image, et indirectement à la

personne. Suarez critique cette opinion qu'il exprime ainsi : *Imagines et similes res sacras non adorari mente et intentione sed actione tantum externa coram illis facta, non vero ad earum reverentiam per voluntatem ordinata.* Cf. de Scorraille, *op. cit.*, t. II, p. 481.

Au traité de l'*eucharistie*, Vazquez, pour expliquer la transsubstantiation, recourt à la théorie scotiste de l'adduction, qu'il explique à sa manière. L'annihilation de la substance du pain et l'adduction du corps du Christ sont liées entre elles non par la nature des choses, mais par la signification efficace des paroles de la consécration, celles-ci ne pouvant être vraies que si la substance du pain cesse d'exister. La conversion ne se trouve dans aucune des actions physiques, mais seulement dans l'habitude ou relation de raison qui existe entre la substance du pain qui cesse d'exister et la substance du corps du Christ qui lui succède. Même si la substance du corps du Christ était présente dans le pain, la transsubstantiation aurait encore lieu, si l'on prononçait sur ce pain les paroles de la consécration, celles-ci exigeant pour être vraies que le pain cesse d'exister. *In III*am, disp. CLXXXI, n. 124-136. Vazquez tient pour indubitable que le corps du Christ peut être rendu présent par adduction, sans transsubstantiation, et sans qu'il y ait besoin de recourir à la théorie thomiste de la production, à laquelle Suarez est rallié. *In III*am, disp. CLXXXII, n. 14.

Plus importante et plus discutée est l'opinion de Vazquez sur l'essence du *sacrifice de la messe* (voir art. MESSE, t. X, col. 1149-1150). Vazquez distingue avec tout le monde le sacrifice absolu et le sacrifice relatif. Pour lui, le premier exige une véritable *immutatio victimæ*, celle d'un être qui s'offre à Dieu maître souverain de la vie et de la mort. *In III*am, disp. CCXXII, n. 15, 18-24. Mais dans le sacrifice commémoratif, il n'est pas nécessaire qu'il y ait immutation actuelle de la chose offerte, il suffit que la victime ait été une fois détruite ou immolée et que cette immutation soit représentée actuellement dans un signe. *In III*am, disp. CCXXII, n. 27, 66, 67. Cette notion supposée, la messe apparaît comme un vrai sacrifice dont l'essence se trouve dans la consécration des deux espèces. *Ibid.*, n. 18, 31. D'une part, la messe représente en effet le sacrifice sanglant offert sur la croix et d'autre part le corps et le sang de la victime sont présents sur l'autel sous les espèces consacrées (n. 57). La transsubstantiation n'est donc pas le constitutif essentiel du sacrifice eucharistique. Même si le pain et le vin demeuraient avec le corps et le sang du Christ, il y aurait séparation mystique suffisante pour représenter la mort du Christ. L'action adductive qui rend le Christ présent n'est pas non plus nécessaire, car à supposer que le Christ fût déjà présent dans le pain et le vin ou sous les espèces du pain et du vin en vertu d'une action distincte des paroles de la consécration, celles-ci opéreraient alors la séparation mystique. L'action sacrificielle n'est donc pas une action physique, mais une action morale dont l'instrument se trouve dans les paroles de la consécration. *Ibid.*, n. 38-42.

En *morale*, Vazquez accepte la division tripartite des actes en moralement bons, mauvais ou indifférents. La moralité d'un acte n'est pas liée à sa volontariété et à sa liberté, mais plutôt à une dénomination commune aux actes bons, mauvais ou indifférents, espèce de *regulabilitas per rationem*, *In I*am-*II*æ, disp. LXXIII, n. 43, que Vazquez explique très peu; cf. Frins, *De actibus humanis*, 1904, t. II, p. 49, et 6-7. Vazquez est probabiliste, mais avec une teinte de tutiorisme. Lorsqu'on ne peut arriver à la certitude sur l'existence ou la signification de la loi, on peut aller contre la loi, quel que soit le degré de probabilité, si du moins il est solide, et s'il s'agit *de licito vel illicito*. *In I*am-*II*æ, disp. LXII, n. 15; disp. LXIII, n. 1. Mais si, à l'encontre de la loi, il n'existe aucune probabilité positive, et seulement un doute, de fait ou de droit, on doit agir selon la loi. *In I*am-*II*æ, disp. LXV-LXVI. Cf. art. PROBABILISME, t. XIII, col. 470-473. Pour Vazquez, la loi est un acte de raison, non de volonté, car elle est un impérium, un jugement intellectuel exprimant la volonté du supérieur à l'inférieur. *In I*am-*II*æ, disp. CL, n. 20. La loi naturelle est antérieure à tout acte de raison ou de volonté, même en Dieu. *Primo et per se*, elle s'identifie avec la nature raisonnable, avec laquelle certaines actions ont une relation de convenance ou d'opposition. *Ibid.*, n. 23-24. Cependant, en tant qu'elle descend de Dieu sur les créatures, on peut la dire acte de raison. *Ibid.*, n. 25-26. La loi éternelle n'est pas une loi à proprement parler, mais plutôt une idée exemplaire selon laquelle Dieu se propose de créer une nature raisonnable. *I*a-*II*æ, q. XCI, a. 1, *explicatio articuli*.

1° *Biographie et Bibliographie.* — Nieremberg, *Varones de la Compañia de Jesús en la Asistencia de España*, Bilbao, t. VIII, 1891, p. 355-379; Astrain, S. J., *Historia de la Compañia de Jesús en la Asistencia de España*, t. III, 1913, p. 68-73; R. de Scorraille, S. J., *François Suarez*, Paris, 1912, voir l'index à *Vazquez*; Sommervogel, *Bibl. de la Comp. de Jésus*, t. VIII, col. 513-519; M. Rivière, *Corrections et additions à la Bibl. de la Comp. de Jésus*, col. 857-858 et 1239; Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. III, col. 385-389.

Manuscrits : Lettre de 14 feuilles, écrite en latin, peu après la mort de Vazquez, par un de ses amis, conservée dans l'histoire manuscrite du collège d'Alcala par le P. Cristobal de Castro, t. I, appendices (Archives de la Province de Tolède, cote *1571 bis*); Vie manuscrite, dans l'histoire manuscrite du collège d'Alcala (mêmes Archives, cote *1692*, I).

2° *Doctrine.* — W. Hentrich S. J., dans Buchberger, *Lexikon für Theologie und Kirche*, t. X, col. 511-513; Menendez y Pelayo, *Œuvres*, t. IX, 1918, p. 84-85 : le platonisme de Vazquez; Marcial Solana, *Los grandes Escolasticos españoles de los ss. XVI y XVII*, Madrid, 1928, p. 108-128 : la philosophie de V.; Fr. Stegmüller, *Zur Prædestinationslehre des jungen Vazquez*, dans *Beiträge z. Geschichte der Philosophie u. Theologie des M. A.*, Supplementband III, fasc. 2, 1935, p. 1287-1311; Cereceda S. J., *Censuras y apologias del libro De Adoratione del P. Vasquez*, dans *Estudios Ecclesiasticos*, t. XIV, 1935, p. 555-564; L. Sullivan S. J., *Justification and the inhabitation of the Holy Ghost, the doctrine of Fr. Gabriel Vazquez*, Chicago, 1940; Karl Eschweiler, *Die Philosophie der spanischen Spätscholastik auf den deutschen Universitäten des siebzehnten Jahrhunderts*, dans *Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens*, I. Reihe, Munster, 1928, p. 298, influence de Vazquez et de Suarez sur la philosophie allemande du XVIIe siècle. L'auteur cite, sur ce même sujet : Peter Petersen, *Geschichte der aristotelischen Philosophie im protestantischen Deutschland*, Leipzig, 1921; Emile Weber, *Die philosophische Scholastik des deutschen Protestantismus im Zeitalter der Orthodoxie*, Leipzig, 1907; Tröltsch, *Vernunft und Offenbarung bei Johann Gerhard und Melanchthon*, Gœttingue, 1891.

J. HELLIN.

1. VEGA (André de), frère mineur (1490-1560). — Né d'une famille noble de Ségovie en 1490, il fit de brillantes études à Salamanque, où il enseigna lui-même ensuite, quelque temps. Il demanda ultérieurement son admission dans l'ordre des frères mineurs de l'Observance et y brilla par sa vertu autant que par sa science. Charles-Quint l'envoya comme un de ses théologiens au concile de Trente, où il joua, avec Dominique Soto, un rôle très considérable. Sa connaissance du grec et de l'hébreu lui donnait une compétence spéciale pour discuter les questions scripturaires et il eut la gloire de voir le concile adopter son opinion dans le décret sur les Écritures canoniques. Il eut une grande part aussi dans les discus-

sions qui précédèrent la rédaction du décret, si important, sur la justification. Il ne rentra à Salamanque qu'en 1549, étant resté à Venise de 1547 à 1549. Les hérétiques trouvèrent en lui un adversaire redoutable, qui, par sa science des Écritures, les poussait jusque dans leurs derniers retranchements et qui, dans les réunions publiques, exposait avec autant de force que de talent la véritable doctrine de l'Église.

Il a laissé deux ouvrages importants : *De justificatione universa, libris quindecim absolute tradita, et contra omnium errores juxta germanam sententiam orthodoxæ veritatis et S. concilii Tridentini præclare defensa*, Venise, 1548; Cologne, 1572, Aschaffenbourg, 1621; les deux derniers livres sont une réponse directe à Calvin, *Acta synodi Tridentinæ cum antidoto*, qui ergotait encore contre le décret du concile de Trente; Vega y expose magistralement la doctrine du péché mortel et du péché véniel. — Antérieurement avait paru : *De justificatione, gratia, fide, operibus et meritis*, Venise, 1546. En 1572, saint Pierre Canisius, considérant la valeur exceptionnelle de ces deux traités, les réunit ensemble et en donna une nouvelle édition à Cologne. En 1563, parurent à Alcala des *Commentaria in aliquot concillii decreta*, en 1599 des *Commentaires sur les Psaumes*.

Sbaralea, *Scriptores ordinis minorum;* Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. II, col. 1390-1392; J. Hefner, *Die Entstehungsgeschichte des Trienter Rechtfertigungsdekrets* 1909 (cf. ici art. JUSTIFICATION, t. VIII, col. 2165); H. Rückert, *Die Rechtfertigungslehre an dem Conzil von Trient*, 1925.

P. APOLLINAIRE.

2. VEGA (Christophe de), jésuite espagnol. — Né en 1595, à Tafalla en Navarre, il entra en 1612 au noviciat de la province d'Aragon. Après avoir enseigné la philosophie et la théologie et rempli les fonctions de recteur du collège de Saragosse, il passa les vingt-huit dernières années de sa vie dans la maison professe de Valence, se consacrant avec le plus grand dévouement aux travaux de l'apostolat. Il mourut le 18 juin 1672.

Il est connu surtout par un ouvrage volumineux de mariologie : *Theologia Mariana*, 2 vol. in-fol., Lyon, 1653; réédité en 2 vol. in-4° par l'abbé Joseph Pelella, qui y ajouta un certain nombre d'annotations, Naples, 1866. L'auteur expose les diverses questions « qui ont coutume d'être traitées tant par les théologiens scolastiques que par les exégètes » (sous-titre); c'est de fait une véritable somme des travaux antérieurs sur la sainte Vierge. Pour être bien complet, le P. de Vega ne recule pas devant des questions oiseuses ou parfois même *minus decentes, theologicæ gravitati non consentaneas* (Hurter); il est trop accueillant pour des conjectures insuffisamment fondées et abuse du sens accomodatice dans l'interprétation de l'Écriture. Il défend longuement l'immaculée conception. — Il avait publié auparavant en espagnol *Devocion a Maria*, en sous-titre : *passeport ou sauf-conduit pour une bonne mort*, Valence, 1650. — *Commentarii litterales et morales in librum Judicum*, 3 vol. in-fol., le t. I parut à Lyon en 1663, l'ouvrage complet, à Lyon, 1671. — Un ouvrage publié d'abord sans nom d'auteur, *Casos raros de la confession*, in-16, Valence, 1653, fut édité sous le nom du P. de Vega dans la 5e édition, Alcala, 1659, tandis que les autres éditions parues de son vivant sont anonymes, à en juger par les indications de Sommervogel. On l'attribue aussi au P. Jérôme Lopez ou au P. Diego de Sanvitores. L'ouvrage fut traduit en plusieurs langues, en français sous le titre *Événements extraordinaires touchant la confession mal faite*, traduction du P. Philippe-Marie, religieux pénitent du tiers-ordre de Saint-François, Paris, 1668, etc. Une édition italienne, publiée en 1661 par Antoine Heraudo, fut mise à l'Index en 1668, en raison des *Riflessioni* ajoutées par l'éditeur; elle ne figure plus dans les éditions récentes de l'Index.

Sommervogel, *Bibl. de la Comp. de Jésus*, t. VIII, col. 521-525; Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. IV, col. 12.

J.-P. GRAUSEM.

3. VEGA (Emmanuel de), jésuite portugais. — Né à Coïmbre en 1548, admis dans la Compagnie de Jésus en 1568, il enseigna, à partir de 1580, la philosophie et la théologie à l'académie de Vilna en Lithuanie. Il mourut à Rome le 27 janvier 1648.

Il publia un certain nombre d'ouvrages assez courts (en général moins de 100 pages in-4°), la plupart de caractère polémique : *De vero et unico primatu divi Petri apostolorum principis...*, Vilna, 1580, Rome, 1580 et 1640. — *Theses... de simplicissima Dei natura et ejus perfectionibus*, Vilna, 1581. — *De pio sacrarum imaginum usu... itemque de sanctorum veneratione et invocatione*, Vilna, 1584, deux thèses soutenues par un de ses élèves et destinées à réfuter un pamphlet d'un certain André Volanus. — *Assertiones theologicæ de augustissimo eucharistiæ sacramento*, contre les attaques des protestants, Vilna, 1585, Anvers, 1586. — *Disputatio theologica de distributione eucharistiæ sub altera tantum vel utraque specie*, Vilna, 1586. — *De divinissimo et tremendo missæ sacrificio*, Vilna, 1586. — *De principiis fidei*, Vilna, 1586. — *Facti Samosatiniani Dei oppugnatio ac æternæ Christi generationis veræque Deitatis defensio*, Vienne, 1590, réfutation des erreurs de Flor. Blandrata et François David, qui renouvelaient en Transsylvanie l'hérésie arienne (voir K. Werner, *Geschichte der apologetischen und polemischen Literatur*, t. IV. Schaffhouse, 1865, p. 367-372). — *Quæstiones selectæ de libertate Dei et hominis*, Rome, 1639.

Sommervogel, *Bibl. de la Comp. de Jésus*, t. VIII, col. 525-527; Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. III, col. 1004.

J.-P. GRAUSEM.

VEITH Laurent, jésuite allemand. — Il naquit à Augsbourg en 1725 et entra dans la Compagnie de Jésus en 1744. Après avoir enseigné les humanités à Ingolstadt, il y professa la théologie, l'Écriture sainte et la controverse. Après la suppression de la Compagnie, en 1773, il enseigna la philosophie à Augsbourg, où il mourut le 7 octobre 1796.

Il publia des ouvrages de controverse excellents pour l'époque : *De primatu et infallibilitate Romani pontificis*, Augsbourg, 1781; Mgr de Ram en donna une édition augmentée et corrigée, Malines, 1834. — *Edmundi Richeri doctoris Parisini systema de ecclesiastica et politica potestate*, Augsbourg, 1783, réédité par Mgr de Ram, Malines, 1825; l'ouvrage valut à l'auteur un bref de félicitation de Pie VI, 1784. — *De gemina delectatione cælesti ac terrena relative victrice*, Augsbourg, 1785, réédité par Mgr de Ram, Malines, 1826, Mayence, 1826. — *Scriptura sacra contra incredulos propugnata*, en 9 parties, Augsbourg, 1789-1797, réédité par Mgr de Ram, Malines, 1824, 5 vol., Turin, 1840, inséré par Migne dans le *Cursus Scripturæ sacræ*, t. IV; cet ouvrage obtint également un bref de félicitation de Pie VI, 1790. — *Anleitung und Regeln zu nützlicher Lesung der Heiligen Schrift*, Augsbourg, 1797.

Notice biographique, rédigée par un ancien élève et confrère de l'auteur, en tête de l'édition de Malines du *De Scriptura sacra...*; François Antoine Veith, frère de Laurent, dans la préface du t. VII de sa *Bibliotheca Augustiniana;* Sommervogel, *Bibl. de la Comp. de Jésus*, t. VIII, col. 535-537; Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. V, col. 346-357; *Allgemeine deutsche Biographie*, t. XXXIX, Leipzig, 1895, p. 555.

J.-P. GRAUSEM.

VELASQUEZ (Jean-Antoine), jésuite espagnol. — Né en 1585 à Madrid, d'une famille originaire du diocèse de Valence, il entra au noviciat de Salamanque en 1602. Il enseigna l'Écriture sainte à Salamanque et fut successivement recteur de plusieurs collèges et provincial. Le roi Philippe IV, qui le tenait en haute estime, le fit venir à Madrid et le nomma consulteur de la congrégation pour la défense de l'immaculée conception. Il mourut à Madrid, le 6 novembre 1669.

Ses publications se rapportent à l'Écriture sainte et à la sainte Vierge : *In epistolam B. Pauli Ap. ad Philippenses... cum indice et copia ad conciones per totum annum*, Valladolid *(Pinciæ)*, 1626, in-fol; en deux volumes : Lyon 1628 et 1632 et plusieurs autres éditions. — *In psalmum centesimum... sive de optimo principe administro* (dans d'autres éditions : *de optimo principe et optimo principis administro* ou *de optimi principis optimo administro*)... *cum indice et copia concionum per totum annum*, Salamanque, 1636, in-fol., Lyon, 1637, etc. — *Maria immaculate concepta*, dédié à Philippe IV, Valladolid, 1653, Lyon, 1653, in-fol., *opus eximium timata eruditione et mira erga mysterium pietate compositum*, dit Roskovàny, *B. V. Maria*, t. III, Budapest, 1873, p. 478. — *De augustissimo eucharistiæ mysterio sive de Maria forma Dei*, Valladolid *(Vallis Oletti)*, 1658, 2 vol. in-fol.; le t. II montre en Marie *formam Dei fideles nutrientis et veram viventium matrem* (sous-titre). — *De Maria advocata nostra adnotationes et exempla*, Madrid, 1668, in-fol.

Sommervogel, *Bibl. de la Comp. de Jésus*, t. VIII, col. 542-546; Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. IV, col. 152-153.

J.-P. Grausem.

VENGEANCE. — Ordinairement ce mot s'entend du désir passionné de répondre au mal par le mal, afin de « se venger » d'une offense reçue ou d'un dommage éprouvé. C'est ainsi que Bossuet parle de « cette aigreur implacable d'un cœur ulcéré qui songe à se satisfaire par une vengeance éclatante ou qui, goûtant en lui-même une vengeance cachée, se rit secrètement de la simplicité d'un ennemi déçu ». *Serm. pour le saint jour de Pâques*, 3e point, éd. Lebarq, t. VI, p. 86.

Sous cet aspect, la vengeance est un *vice* qui peut aller jusqu'au crime. Mais, si l'on y réfléchit, le défaut n'existe ici que parce que l'on ne s'attache pas à la répression du mal selon l'ordre. En soi, en effet, réprimer le péché est un acte de justice. Exercée selon l'ordre moral, la vengance est donc une vertu annexée à la justice. Elle a pour but d'infliger un traitement de rigueur à ceux qui commettent le mal : la vengeance, dit Cicéron, « repousse et prévient la violence, l'injustice et tout ce qui peut nuire ». *Rhétorique*, l. II, c. LIII.

Après avoir rappelé : I. Les fondements scripturaires, on étudiera : II. Le vice de la vengeance; III. La vertu de vengeance; IV. Diverses applications des doctrines exposées.

I. Fondements scripturaires. — Voir dans le *Dict. de la Bible*, t. V, col. 2390, l'art. *Vengeance*.

1° *Vengeance divine.* — Dieu se réserve la vengeance. Deut., XXXII, 35; cf. Rom., XII, 19; Heb., X, 30. C'est sur les coupables que s'exercera la justice divine « au jour de la vengeance ». Eccli., V, 7; cf. Luc., XXI, 22. Dieu se venge ainsi de ses ennemis, Deut., XXXII, 41, 43, des impies et des pécheurs, Eccli., VII, 16; XII, 6, des orgueilleux, XXVII, 28, des nations qui ne l'ont pas écouté, Mich., V, 14; cf. ps. CXLIX, 7. Aussi exerce-t-il la vengeance en faveur de son peuple (fidèle), Is., XXXIV, 8; LXI, 2, et contre ce même peuple infidèle. Lev., XXVI, 25; Ez., XXIV, 8; XXV, 8-11, 12-14; II Mac., VIII, 11 sq.

C'est parce qu'il sait que Dieu est juste que le prophète Jérémie attend de lui la vengeance sur ses ennemis. Jer., XI, 18. De même, les justes appellent la vengeance de Dieu contre les persécuteurs. Ps., LXXIX (LXXVIII), 10; XCIV (XCIII), 1-2; I Reg., XXIV, 13; I Mac., II, 67; VII, 38. Ozias encourage Judith et demande que « le Seigneur soit avec elle pour tirer vengeance des ennemis. » Judith, VIII, 34. David, délivré de ses ennemis, remercie Dieu de l'en avoir vengé, II Reg., XXII, 48; cf. Ps., XVIII (XVII), 48.

2° *Vengeance humaine.* — La loi du talion est expressément indiquée dans l'Ancien Testament. Ex., XXI, 23-25; cf. Lev., XXIV, 20. De cette loi, dont l'application était primitivement laissée à l'appréciation des seuls juges, les docteurs juifs avaient abusé pour ouvrir la voie aux vengeances privées. L'interdiction d'une vengeance personnelle n'était cependant pas inouïe dans l'Ancien Testament, car Dieu interdit la vengeance aux Israélites à l'égard de leurs frères, Lev., XIX, 18. « Celui qui se venge éprouvera la vengeance divine », Eccli., XXVIII, 1. Certaines vengeances semblent toutefois justifiées : celles de Samson contre les Philistins, Jud., XV, 7; XVI, 28-30; les faits de guerre de David contre Goliath et contre les Philistins, I Reg., XVII, 4-51 ; XVIII, 26-27; ceux des Hébreux contre leurs ennemis à Gabaon, Jos., X, 13; Jonathas et Simon vengeant le meurtre de leur frère, I Mac., IX, 42; la vengeance des Juifs après le triomphe d'Esther sur Aman, Esth., VIII, 13, ou encore la révolte des Juifs sous la conduite de Judas Machabée, I Mac., III, 15-25. Les Proverbes, VI, 34, signalent la vengeance sans pitié du mari outragé, sans la désapprouver formellement; mais l'acte de vengeance exercé par Joab et Abisaï sur Abner est désavoué par David. II Reg., III, 29-30.

Aux appels à la vengeance divine, au recours à la vengeance personnelle, Jésus-Christ substitue le précepte de l'amour et le pardon des injures. Il fait l'éloge des pacifiques, Matth., V, 9; il ne veut ni colère ni rancune à l'égard d'autrui, id., V, 21-26; il réprouve formellement la loi du talion, id., V, 38-40. « Aimez vos ennemis, bénissez ceux qui vous maudissent, faites du bien à ceux qui vous haïssent, et priez pour ceux qui vous maltraitent et qui vous persécutent. » Id., V, 44; cf. Luc., VI, 27-30. Le pardon des offenses, jusqu'à soixante-dix fois sept fois, c'est-à-dire, toujours, est imposé, Matth., VI, 12; XVIII, 22. En mourant, Jésus se venge en Sauveur : « Père, pardonnez-leur; ils ne savent pas ce qu'ils font. » Luc., XXIII, 34.

Saint Paul reprend ces leçons du Maître : « Bénissez ceux qui vous persécutent, bénissez et ne maudissez pas ». Rom., XII, 14. « Ne rendez à personne le mal pour le mal... Ne vous vengez pas vous-mêmes, mais laissez agir la colère de Dieu... Ne te laisse pas vaincre par le mal, mais triomphe du mal par le bien. » Id., XII, 17, 19, 21; cf. I Thess., V, 15. Même doctrine de pardon et de support mutuel chez saint Jacques, III, 16; cf. IV, 11; chez saint Jean, I Joa., III, 15, 23; chez saint Pierre, I Pet., II, 23; III, 27; IV, 16. En passant de l'Ancien Testament au Nouveau, on entre dans un monde totalement différent.

II. Le vice de la vengeance. — 1° *Description et analyse.* — La vengeance, entendue au sens péjoratif du mot, est un sentiment bas et vil qui pousse l'homme à nuire *à* son prochain, parce qu'il croit avoir à se plaindre de lui. C'est le mal rendu pour le mal et uniquement dans l'intention de nuire.

C'est là la forme la plus aiguë du vice de l'esprit de vengeance. Saint Thomas analyse ce sentiment à propos de la colère dont la vengeance lui semble constituer l'élément formel, IIa-IIæ, q. CLVIII, a. 2; *De malo*, q. XII, a. 1. « Désirer la vengeance en con-

formité avec la raison, c'est louable et c'est le zèle; mais c'est péché que la désirer en désaccord avec la raison sur un point quelconque : personne, mesure, manière, fin : si la vengeance doit tomber sur un innocent, si elle est excessive, si elle est désordonnée, si elle n'est point voulue pour le maintien de la justice et l'amendement du coupable. » *Sum. theol.*, *loc. cit.*, trad. Folghera, *La tempérance*, *Somme théol.*, édit. de la *Revue des jeunes*, t. II, p. 66. Cette vengeance qui, d'une façon ou d'une autre, s'exerce injustement sur autrui constitue, en soi, un péché mortel. S. Thomas, *De malo*, q. XII, a. 3. C'est, au moins, une faute contre la justice. Mais la colère, qui prétend toujours venger une injustice commise par autrui, se complique fréquemment de haine ou d'envie; et la haine veut du mal au prochain, uniquement pour lui causer du mal; l'envie, de son côté, veut du mal au prochain par un sentiment d'amour-propre ou d'orgueil froissé. *Sum. theol.*, IIa-IIæ, q. CLVIII, a. 4. En pénétrant dans la vengeance, ces sentiments la rendent plus coupable : péché à la fois contre la justice et contre la charité due au prochain, même aux ennemis. La haine, d'ailleurs, est faute plus grave que l'envie, et l'envie, faute plus grave que la colère. *Id.*, *ibid.* Il y a donc des différences de degré, sinon de nature, dans l'esprit de vengeance : « Le vindicatif veut châtier, mais il ne veut pas d'autre mal à celui qu'il punit; au fond, il ne demande pas mieux que de voir l'amendement de celui qu'il estime coupable. Il n'a pas cette volonté arrêtée du mal, ce parti-pris malveillant qui sont le fait du haineux et de l'envieux. » Folghera, *op. cit.*, p. 339. C'est donc chez les gens envieux et surtout haineux que l'esprit de vengeance s'affirme implacable, prend les proportions les plus considérables et devient le plus coupable. Cf. *Sum. theol.*, IIa-IIæ, q. CLVIII, a. 5, ad 2um; Ia-IIæ, q. XLVI, a. 8. Il devient facilement cruauté, quand il excède dans la punition, soit en punissant un innocent, soit en infligeant un châtiment disproportionné. Si cette vengeance va jusqu'à faire souffrir uniquement pour le plaisir de voir souffrir, elle devient sauvagerie et bestialité. *Sum. theol.*, IIa-IIæ, q. CLXI, a. 1 et 2.

En bref, c'est parce que la vengeance s'écarte des normes de la justice qu'elle devient vice. Et c'est sous l'influence de la colère, commandée par l'envie, l'orgueil, l'ambition, la haine, la cruauté, que s'opère cette déviation. Parfois le vice se pare des dehors de la vertu : la vengeance se couvre du sentiment de l'honneur à défendre, des intérêts de famille à sauvegarder, du patriotisme à exalter. De là, les rivalités entre particuliers, l'esprit de vengeance conduisant les adversaires aux pires injustices dans leurs relations; les haines de familles se transmettant de génération en génération (la vendetta corse); l'hostilité irraisonnée contre les nationaux d'un autre État. Tout cela est fort éloigné de l'esprit du Christ.

2° *Culpabilité.* — Puisqu'il y a des différences de degré et peut-être de nature dans les différentes manifestations de l'esprit de vengeance, on ne peut apprécier la culpabilité de la vengeance qu'en la rapportant aux sentiments qui l'inspirent. Cette culpabilité a déjà été étudiée à propos des vices qui sont à l'origine de la vengeance. Voir COLÈRE, t. III, col. 359; ENVIE, t. V, col. 132; ORGUEIL, t. XI, col. 1423-1427; cf. col. 1430-1431; AMBITION, t. I, col. 941 et, en ce qui concerne la haine, CHARITÉ, t. II, col. 2262-2265. Quand la vengeance devient sauvagerie et bestialité, elle n'est plus seulement un péché, elle est un crime.

III. LA VERTU DE VENGEANCE. — Saint Thomas a étudié la vengeance comme vertu dans la *Secunda Secundæ*, q. CVIII. La vengeance qui a pour objet le châtiment du pécheur comme tel se présente directement comme une vertu. Est-elle licite? Est-elle une vertu spéciale? Comment doit-elle s'exercer? Sur qui doit-on l'exercer? Tels sont les sujets de quatre articles de la *Somme*.

1° *Licéité de la vengeance* (a. 1). — L'Écriture a surtout rappelé que Dieu se réserve le droit de vengeance. Toutefois une autorité humaine peut, en certaines circonstances déterminées, l'exercer légitimement. Si la vengeance était inspirée par l'intention de nuire à celui qu'elle frappe, elle serait de la haine et deviendrait illicite, parce qu'incompatible avec la charité due à tous les hommes. Voir ci-dessus. Mais « si celui qui exerce la vengeance a principalement en vue un bien résultant du châtiment infligé au coupable, par exemple son amendement ou du moins sa répression, la paix publique, le maintien de la justice ou l'honneur de Dieu », la vengeance peut être permise, si elle respecte certaines conditions.

Ces conditions peuvent être réduites à deux principales : 1. La vengeance ne peut être exercée que par celui qui a autorité pour le faire. Cette autorité est avant tout l'autorité publique. Parce que son autorité vient de Dieu, « le prince » a le droit de châtier les coupables : « Si tu fais le mal, crains; car ce n'est pas en vain qu'il [le prince] porte l'épée, étant ministre de Dieu pour tirer vengeance de celui qui fait le mal et le punir. » Rom., XIII, 4. Mais, de son autorité privée, un homme peut aussi parfois tirer vengeance d'une faute ou d'un crime, quand l'amour de Dieu, le bien de la patrie, l'intérêt de la société sont en cause. Cf. S. Thomas, *op. cit.*, q. CVIII, a. 1, ad 2um et ad 4um; Prümmer, *Theol. moralis*, t. II, n. 610. — 2. La vengeance doit respecter les bornes de la justice. Un excès de rigueur serait une faute et deviendrait de la cruauté; un excès d'indulgence compromettrait la sécurité publique : « N'ayant, en fin de compte, à protéger que l'ordre social, l'État n'inflige ses sanctions qu'à titre de moyens efficaces de restitution des victimes en leurs droits et en leurs biens lésés, et de correction, d'intimidation ou de suppression (temporaire ou définitive, selon qu'il s'agit de la prison ou de la peine de mort) des délinquants et des criminels. Il doit donc tenir compte de l'efficacité de ces moyens et n'user des punitions que dans la mesure exacte où elles réalisent les fins qui sont leur raison d'être, où elles servent le bien commun. » Baudin, *Cours de philosophie morale*, Paris, 1936, p. 493.

2° *La vengeance, vertu spéciale* (a. 2). — Toute vertu présuppose une aptitude naturelle foncière que l'habitude ou toute autre cause transforme en vertu. La vertu nous perfectionne donc en vue d'un développement ordonné de nos inclinations naturelles. Ainsi à toute inclination bien définie correspond une vertu spéciale. Or, nous sommes naturellement portés à repousser les choses nuisibles. L'homme suit ce penchant en repoussant les injures pour ne pas en être atteint ou en punissant celles qui l'ont déjà blessé; ce faisant, il a l'intention, non de nuire à autrui, mais de se préserver lui-même. C'est là la vertu de vengeance.

Si la vengeance n'était que l'acte de la justice publique châtiant le criminel comme il le mérite, elle serait, à proprement parler, un acte de justice commutative; elle devient une vertu spéciale (justice vindicative), lorsqu'elle émane d'une personne habilitée par sa situation ou par les faits eux-mêmes à se faire justice. Saint Thomas rapporte la parole de saint Jean Chrysostome (cf. *In epist. ad Ephesios*, hom. XXII, n. 5, *P. G.*, t. LXII, col. 163-164, accusant d'impiété ceux qui resteraient insensibles devant des injures faites à Dieu, q. CVIII, a. 1, ad 2um : « S'il arrive, dit-il, que l'injure faite à une personne atteigne par contrecoup Dieu et l'Église, cette personne doit venger

l'injure reçue. » Et il cite les exemples d'Élie, appelant le feu du ciel sur ceux qui venaient l'arrêter, IV Reg., I, 9-10; d'Élisée, maudissant les enfants mal élevés, *ibid.*, II, 24; du pape Sylvestre, excommuniant ceux qui le condamnaient à l'exil. Mais « à y bien réfléchir, cette vertu est d'un usage plus fréquent et plus étendu qu'il ne paraît à première vue. Ainsi elle est, dans l'éducation, l'art de reprendre et de punir comme il convient et pareillement, dans le gouvernement d'une maison, d'une communauté, etc. » Cf. a. 2, ad 3um. Elle peut-être, dans un autre ordre, la vertu des pamphlétaires : « La moquerie, dit Pascal, est quelquefois plus propre à faire revenir les hommes de leurs égarements, et elle est alors une action de justice... Il s'en trouve des exemples dans les discours de Jésus-Christ lui-même... » J.-D. Folghera, *Les vertus sociales, Somme théol.*, édit. de la *Revue des jeunes*, p. 414.

La vertu de vengeance, vertu morale annexe de la justice, se tient dans un juste milieu, entre deux vices. L'un pèche par excès : c'est la cruauté ou la sévérité qui exagère le châtiment; l'autre, par défaut : c'est la faiblesse dans la répression du mal. « Qui ménage la verge, hait son fils. » Prov., XIII, 24. La vengeance-vertu sait en tout point garder la mesure juste.

3° *Les peines vindicatives* (a. 3). — Il s'agit ici de justifier les pénalités habituellement portées dans la société contre les crimes et les délits : « La vengeance, écrit saint Thomas, est licite et vertueuse dans la mesure où elle tend à la répression du mal. Or, certains hommes, même de ceux que n'anime aucun amour pour la vertu, se laissent arrêter sur la pente du mal par la crainte qu'un châtiment sévère leur fasse perdre plus que le crime ne leur rapporterait... La vengeance doit donc s'exercer par la soustraction des biens auxquels les hommes tiennent le plus : la vie, l'intégrité du corps, la liberté, enfin les biens extérieurs, richesses, patrie, réputation. Aussi, selon saint Augustin, *De civ. Dei*, l. XXI, c. II, *P. L.*, t. XLI, col. 725, se référant à Cicéron, les lois contiennent huit sortes de peines : la *mort*, qui ôte la vie, les *coups* et le *tation* (œil pour œil), qui blessent le corps, l'*esclavage* et la *prison*, qui enlèvent la liberté, l'*exil* qui éloigne de la patrie, l'*amende* qui prive des richesses, l'*infamie* qui fait perdre la réputation. »

De toutes ces peines, la peine de mort seule est strictement et exclusivement vindicative. Aussi saint Thomas éprouve-t-il le besoin de la justifier rapidement, ad 1um, ad 2um et ad 3um. Voir MORT *(Peine de)*, t. X, col. 2502. Les autres peines sont à la fois vindicatives et médicinales : non seulement elles punissent la faute, mais elles peuvent ramener le pécheur à la vertu.

4° *Ceux qu'atteint la vengeance* (a. 4). — Puisque la vengeance n'est vertu que dans la mesure où elle entend réprimer le mal, elle ne doit, en principe, atteindre que des actes volontaires et coupables. C'est l'aspect de la peine considérée comme châtiment. Mais on vient de dire qu'ici-bas les peines sont surtout médicinales. La peine peut donc être considérée comme un remède destiné non seulement à guérir le pécheur, mais encore à prévenir le péché et à procurer quelque bien. A ce point de vue, la peine peut atteindre un innocent, mais non sans un juste motif.

Saint Thomas envisage un certain nombre de cas. Dans le corps de l'article, c'est le cas classique de la peine-épreuve. Les biens temporels, n'étant que secondaires par rapport aux biens spirituels, un innocent peut avoir à endurer les peines de cette vie, parce que Dieu veut l'humilier et l'éprouver. Tel fut Job. Mais seul le coupable est puni dans les biens spirituels, en ce monde ou en l'autre, et la peine éternelle de l'au-delà n'est plus un remède, mais la conséquence de la damnation.

Les réponses aux objections fournissent des cas où l'innocent est appelé à pâtir pour de justes motifs. Toutefois, ici encore, il n'est pas question de peines spirituelles infligées à un innocent pour la faute d'un autre : une telle peine violerait la justice en atteignant l'âme, siège de la liberté. Saint Thomas envisage trois cas : 1. Au point de vue temporel, un homme peut appartenir à un autre, l'esclave à son maître, l'enfant à ses parents : la punition infligée au père, au maître coupables peut rejaillir sur l'enfant ou sur l'esclave. — 2. Le péché des uns peut devenir le péché des autres et leur occasionner une juste punition. Mais ici c'est déjà non plus un innocent, mais un véritable coupable qui est frappé. Les trois exemples fournis par saint Thomas le font voir clairement : les enfants et serviteurs, s'autorisant des fautes de leurs parents ou de leurs maîtres pour pécher plus librement, seront punis avec eux; les sujets pâtissent, par contre coup, des punitions infligées aux chefs qu'ils ont mérité d'avoir, les timides qui n'ont pas osé censurer la conduite de leurs compagnons criminels, en partagent les châtiments. — 3. Enfin, la solidarité résultant de l'unité humaine oblige tous et chacun à une vigilance mutuelle en vue d'éviter le mal, elle peut donc ausssi devenir un motif suffisant pour faire retomber sur la collectivité la faute d'un seul. C'est ainsi que Dieu peut punir les péchés des parents sur les enfants « jusqu'à la troisième et la quatrième génération. » (Ex., XX, 5).

Toutefois saint Thomas, ad 2um, fait observer que les jugements de Dieu englobant les innocents ou les moins coupables dans la punition des criminels ou des plus coupables sont mystérieux et ne sauraient servir d'exemple : il est impossible d'en péuétrer les motifs et donc de les ériger en norme générale. Les hommes n'ont pas le droit de s'en prévaloir pour condamner un innocent à une peine afflictive, mort, mutilation, fouet. Mais l'autorité humaine peut priver un innocent d'un bien par lui possédé, si toutefois il y a un motif d'agir ainsi; sans culpabilité de sa part, un homme peut être déclaré incapable d'acquérir ou de gérer son bien; un bénéfice ou un revenu peut être enlevé par la société propriétaire à un bénéficiaire inapte; enfin la fortune d'un innocent étant liée à celle d'un coupable, ce dernier peut en être justement dépouillé et entraîner l'autre dans sa ruine.

IV. QUELQUES APPLICATIONS. — Ces principes permettent de porter un jugement sur certains actes de vengeance, soit individuels, soit collectifs. On ne s'arrêtera pas ici aux actes individuels, qui sont réglés par la loi de la légitime défense. Voir ici DÉFENSE DE SOI, t. IV, col. 227. Les actes collectifs sont principalement la guerre, les représailles en temps de guerre, les sanctions, les vengeances populaires.

1° *La guerre.* — Les principes de morale, réglementant le droit de guerre, ont été étudiés ici à l'art. GUERRE, t. VI, col. 1922. La guerre juste est un acte de justice vindicative. Mais cette vengeance légitime ne peut pas s'exercer de n'importe qu'elle façon et et sur n'importe quel sujet de la nation ennemie. Voir *art. cit.*, col. 1928-1930.

2° *Les représailles.* — 1. *Nature des représailles.* — Bien des confusions s'établissent, dans le langage courant, relativement à la nature des représailles. On aurait tort de les confondre avec les actes de guerre, en soi licites, par lesquels on répond aux actes de guerre, licites ou non, des belligérants adverses; ou encore avec les actes de rétorsion accomplis en réponse à une mesure rigoureuse prise antérieurement par l'ennemi. La caractéristique des représailles est d'être « un acte accompli en réponse

à une violation antérieure du droit. » L. Le Fur, *Des représailles en temps de guerre*, Paris, 1919, p. 15. Elles se différencient des mesures de rétorsion, dit le même auteur, par le caractère *injuste* de l'acte qui les provoque. Elles se différencient aussi des rigueurs de la loi martiale, lesquelles, en principe, ne doivent viser que les auteurs responsables d'infractions commises. Les représailles, en effet, portent presque toujours sur des personnes étrangères aux faits incriminés, précisément parce qu'il est impossible d'atteindre leurs véritables auteurs. A plus forte raison, on ne saurait qualifier de représailles les abus de la force employés par un ennemi cruel pour terroriser les populations.

C'est ainsi que M. Le Fur a pu assez exactement définir les représailles : « Des actes, non pas contraires au droit, mais indépendants de ceux justifiés par l'état de guerre normal et qui, à la suite d'une violation des lois de la guerre par l'État ennemi, frappent cet État ou ses nationaux dans leurs personnes ou leurs biens, en vue de les contraindre au respect des lois de la guerre et d'en assurer l'observation dans l'avenir. » *Op. cit.*, p. 19.

2. *Légitimité.* — La plupart des manuels de Droit international acceptent cette légitimité, en précisant toutefois que les représailles sont un moyen extrême que seule la nécessite excuse. On doit en tempérer la rigueur dans la mesure du possible : ne pas les employer par esprit de vengeance (au sens péjoratif du mot), ni comme châtiment, mais seulement à titre de moyen de coercition et, en cas de nécessité, lorsqu'elles constituent la seule sanction efficace du droit de la guerre. Cf. *Manuel français du Droit international à l'usage des armées de terre*, part. I, c. IV, p. 25 sq.

Ces réserves sont sages et conformes aux exigences de la vertu de vengeance. Mais les abus que certains auteurs ne manquent pas de signaler dans l'emploi des représailles ne doivent pas cependant en faire contester la légitimité. Cette légitimité répond à un sentiment de justice et à une nécessité sociale, consacrée par une coutume internationale très ferme. La justice intervient ici parce que les lois de la guerre sont fixées par des conventions internationales ou par des règles coutumières ayant, entre nations civilisées, force de loi. Quiconque viole ces conventions et ces règles commet, à l'égard de la nation adverse, une véritable injustice et se place par là-même en dehors de la protection des conventions et des coutumes. L'État offensé peut alors, en toute justice, user à l'égard de son adversaire, des mêmes moyens qui ont été employés à son endroit : « Ici, ... la non-réciprocité serait absurdité ou duperie. Si des mesures restrictives quelconques étaient imposées aux États en guerre à l'égard même de ceux qui se refusent à les appliquer, ce serait vouloir assurer leur défaite en même temps que celle du droit lui-même; le droit international travaillerait donc à sa propre ruine, ce qui est inadmissible. » Le Fur, *op. cit.*, p. 26.

En temps de guerre, les représailles sont une nécessité sociale. Tant que la guerre n'est pas déclarée, un État injustement attaqué ou offensé peut avoir recours à une juridiction supérieure (tribunal international), si cette juridiction existe. Mais, au cours des hostilités, l'État belligérant offensé n'a qu'un moyen d'obtenir réparation, le recours à la force, étant toujours entendu que ce recours à la force a lieu en vue uniquement d'un but conforme aux principes du droit objectif. « L'indépendance de l'État lui crée une situation de fait et de droit toute différente de celle de l'individu. Mais l'idée de justice qui est à la base de la légitime défense est respectée dans un cas comme dans l'autre, la réaction de l'État devant, tout comme celle de l'individu, pour rester légitime, être proportionnée à l'importance de l'agression. Dans ces limites, en revanche, le droit de légitime défense est un droit naturel, c'est-à-dire fondé en raison et en équité et applicable aussi bien en droit international qu'en droit privé. » Le Fur, *op. cit.*, p. 33.

3. *Limites et conditions d'applications.* — On suppose réalisée la condition essentielle des représailles légitimes : l'agression injustifiée qui les provoque. Il s'agit donc uniquement des conditions requises pour que de légitimes représailles soient *appliquées* conformément aux exigences concrètes du droit.

Tout d'abord, des conditions de fait s'imposent : les représailles doivent être efficaces, c'est-à-dire capables d'empêcher la continuation des méfaits de l'adversaire et, de plus, elles ne doivent pas être de nature à se retourner contre le pays qui y recourt. Les conditions de droit sont plus importantes et leur exposé est emprunté aux Règles de l'Institut de droit international *(Manuel d'Oxford)*, a. 85 et 86. En premier lieu, deux conditions de forme : les représailles doivent être précédées d'une demande de réparation et elles ne peuvent être ordonnées que par des chefs responsables. Ensuite, deux conditions de fond : elles doivent être proportionnées à la violation subie et elles ne peuvent consister en des actes de barbarie.

C'est sur ce dernier point que la morale chrétienne peut hésiter. Que faut-il entendre par « acte de barbarie »? Si la loi du talion n'est pas applicable à un ennemi barbare et sans scrupules, ne mettra-t-on pas la nation injustement offensée dans un état de réelle infériorité et dans l'impossibilité de se défendre efficacement? M. Le Fur estime que la solution de ce problème « consiste dans une combinaison des principes de justice et d'humanité, accord réalisé en prenant comme idée directrice le but des représailles ». Ce but est « d'empêcher le retour d'actes injustes, par des moyens regrettables en soi, mais nécessaires étant données les circonstances ». On ne doit point voir là une application de la maxime : la fin justifie les moyens, mais simplement ce fait que « pour assurer le respect des principes d'ordre et de justice, il peut être nécessaire d'éviter le retour d'abus flagrants en employant le seul moyen efficace en l'occurence ». *Op. cit.*, p. 65-66. De toute évidence, les représailles éviteront les cruautés inutiles, mais elles ne reculeront pas devant l'emploi des peines vindicatives énumérées par saint Thomas après saint Augustin et Cicéron. Voir ci-dessus, col. 2617. Et ces peines pourront être infligées de la manière qu'aura méritée l'adversaire coupable. La conduite normale des hostilités respecte les conventions internationales positives, excluant certains genres de mort comme trop cruels et certaines armes de combat comme trop dangereuses. Mais, du fait que la nation provocatrice transgresse les conventions librement passées, ces conventions, avons-nous dit, n'existent plus. Et, dans l'unique but d'empêcher le retour des procédés injustes de l'ennemi, il devient licite de l'arrêter par les mêmes procédés, lesquels, s'ils évitent les cruautés inutiles sur les personnes et les choses, deviennent licites à celui qui se défend. Nous insistons sur l'obligation d'éviter les cruautés inutiles : la vertu de vengeance doit chercher le bien en empêchant le retour du mal et ne doit pas s'inspirer d'un mauvais esprit de vengeance personnelle.

Un dernier scrupule pourrait arrêter le moraliste. Les représailles atteignent le plus souvent des innocents et il ne semble jamais permis de frapper des innocents. Saint Thomas déclare expressément que « la justice humaine ne doit jamais condamner un innocent à une peine afflictive, mort, mutilation,

fouet ». *Sum. theol.*, IIª-IIæ, q. CVIII, a. 4, ad 2um. Théoriquement, il faudrait se contenter de peines « privatives », privation de la liberté (les otages), l'amende, l'ignominie jetée sur l'adversaire coupable, en dénonçant publiquement ses forfaits. Pratiquement, ce serait en plus d'un cas, placer l'adversaire innocent et consciencieux dans un état immérité d'infériorité. Les applications pratiques deviennent des cas d'espèces, que M. Le Fur a examiné en les groupant sous quelques chefs : sort des prisonniers de guerre, traitement des blessés, emploi de moyens de guerre interdits, respect des populations inoffensives au point de vue de leur vie et de leurs biens, protection des œuvres d'art. *Op. cit.*, p. 68-116. On voudra bien se référer à son enseignement. D'ailleurs, la pensée de saint Thomas n'est pas aussi absolue qu'on pourrait l'estimer au premier abord. La raison de solidarité sociale, on l'a déjà constaté, ne lui a pas échappé et l'on en trouve quelques échos dans l'ad 5um de l'a. 1 et dans l'a. 4 tout entier.

3° *Les sanctions.* — C'est un axiome en morale que le mérite appelle la récompense, le démérite, la punition. La sanction, dans son acception la plus générale, peut donc être définie : le plaisir ou la peine qui récompense ou punit les actes. Cf. Baudin, *Morale*, p. 200. En parlant de vengeance, on ne saurait s'arrêter à la sanction considérée comme récompense du bien accompli; il ne peut être question que du châtiment punissant la violation du devoir.

Mais ici encore, la sanction *subjective* et *intérieure* de la conscience (remords, dégoût, tristesse) ne relève pas, à proprement parler, de la justice vindicative, à moins qu'on n'y veuille trouver une manifestation immanente de la justice divine.

Il faut en dire autant des sanctions *naturelles* d'ordre physique ou biologique (tares, maladies, accidents) qui peuvent parfois être la conséquence de l'inconduite et qu'on appelle la « justice immanente » des choses. La sanction naturelle répond d'autant moins à l'idée de justice vindicative, qu'elle peut très bien ne pas exister.

Si nous passons du domaine de la responsabilité subjective à celui de la responsabilité objective, nous pourrons envisager les sanctions *extérieures* qui expriment plus nettement l'idée de vengeance. — La sanction *diffuse* de l'opinion (mépris public flétrissant le vice, le crime, l'inconduite) peut être en certains cas une sanction vraiment vengeresse. Ce mépris, en effet, est un juste châtiment du pécheur pour les fautes qu'il a commises et il se rattache à cette peine que saint Thomas appelle l'infamie. Mais il s'en faut que l'opinion publique reflète toujours l'esprit d'une juste vengeance : cette opinion est le plus souvent celle du monde avec tous ses préjugés, et le monde récompense et punit ceux qui lui plaisent ou lui déplaisent plutôt que ceux qui ont bien ou mal agi.

La sanction *légale* (civile ou pénale) émanant de l'autorité judiciaire a normalement plus de chance d'être une manifestation de la justice vindicative. En se reportant à la doctrine exposée plus haut, il faut même affirmer qu'elle devrait être toujours une manifestation de cette vertu. Toutefois, même en faisant abstraction des erreurs judiciaires possibles, on doit reconnaître que les sanctions légales sont encore, dans la société, une expression bien imparfaite de la vertu de vengeance. De telles sanctions, en effet, ne sauraient atteindre tous les actes et souvent même le méchant échappe aux punitions méritées, alors que le juste peut être privé de toute reconnaissance extérieure. La nécessité de telles sanctions n'est pas ici en cause; on affirme simplement leur insuffisance et, par conséquent, la nécessité, en ce qui concerne le mal impuni, d'une vengeance divine dans l'au-delà. Cette considération suffirait à elle seule à justifier la satispassion des âmes du purgatoire et les châtiments de l'enfer.

L'après-guerre de 1914-1918 a posé d'une façon plus aiguë le problème des *relations internationales* en vue d'éviter le retour de conflits sanglants et mis en relief la nécessité de sanctions solides pour maintenir le droit et assurer la paix. Dépourvu de sanction, le droit demeure, en effet, un principe théorique de morale internationale. Le pape Benoît XV, dans son message historique du 1er août 1917, pour prévenir de nouvelles guerres, réclame « en substitution des armées, l'institution de l'arbitrage avec sa haute fonction pacificatrice, selon les normes à concerter et des sanctions à déterminer contre l'État qui refuserait soit de soumettre la question internationale à l'arbitrage, soit d'en accepter les dispositions. » *Acta apostolicæ Sedis*, 1er sept. 1917. Ces sanctions seraient de différente nature : les sanctions morales (la flétrissure publique infligée à l'État prévaricateur); les sanctions juridiques, frappant les intérêts privés, de ses nationaux; les sanctions économiques (le blocus, l'embargo, le refus des denrées alimentaires et des matières premières, l'interdiction d'émettre des emprunts publics, le refus ou le retrait d'admission à la cote en Bourse); les sanctions civiles destinées à atteindre dans la propriété mobilière ou immobilère, dans son domaine public ou dans son domaine privé, l'État qui refuserait d'exécuter une sentence arbitrale; enfin, les sanctions militaires, les plus efficaces de toutes, c'est-à-dire l'intervention armée des nations associées contre l'État dont les actes constituent une violation manifeste du droit des gens. Cf. Codsi-Goubran, *Le problème des sanctions dans l'évolution de l'arbitrage international*, Paris, 1923, c. II et IV.

Les partisans les plus résolus de ces sanctions internationales leur attribuent, certes, une efficacité réelle dans le réglement pacifique d'un grand nombre de conflits internationaux. En tant qu'elles sont efficaces, ces sanctions répondent aux exigences de la vertu de justice vindicative, la vengeance, avons-nous dit, cf. col. 2617, « ayant en vue un bien résultant du châtiment du coupable, son amendement ou du moins sa compression, la paix publique, le maintien de la justice ou l'honneur de Dieu ». Mais il ne faut pas se faire illusion : la vertu de vengeance ne sera ici jamais pleinement satisfaite : « L'efficacité des sanctions dépend essentiellement du bon vouloir des gouvernements non mêlés au conflit et dont l'intervention contre les délinquants viendrait à être exigée par requête juridique de la Cour suprême d'arbitrage. Or, qu'il s'agisse d'une rupture diplomatique, d'une brusque interruption des échanges commerciaux ou, à plus forte raison, d'une exécution militaire par autorité de justice, pareille intervention des tierces puissances devra entraîner pour elles-mêmes des sacrifices, des périls et des risques devant lesquels elles hésiteront, plus d'une fois, avant de prendre une décision définitive. » M. Codsi-Goubran, *op. cit.*, p. 79. On le constate donc ici encore : bien que le principe d'une juste vengeance soit à la base de ces sanctions internationales, il est rare qu'il puisse s'y affirmer comme l'expression exacte de la vertu de vengeance. D'où, conclusion qui s'impose, la nécessité de remettre à la justice souveraine de Dieu le soin de venger pleinement, en ce monde ou en l'autre, la justice humaine bafouée.

4° *Les vengeances populaires.* — Les vengeances populaires ne sauraient être admises comme l'expression de la vertu de vengeance. Elles réalisent la plupart du temps ce que la vengeance, au sens péjoratif du mot, présente de plus répréhensible. Il n'est

jamais permis de se faire justice à soi-même et c'est dans des cas très rares qu'un particulier peut prendre l'initiative de venger l'honneur de Dieu, le bien de la patrie, l'intérêt de la société. Voir col. 2616. Si de telles initiatives étaient permises à la foule, il en résulterait pour la société des inconvénients considérables : absence de garantie dans la légitimité de telles exécutions, erreurs fréquentes provenant de la précipitation ou de la passion. On en a vu maints exemples dans les jours qui ont suivi la libération du territoire français en 1944. Par là nous devons aussi condamner la pratique du lynchage souvent employé, aux États-Unis, contre les nègres coupables : le meurtre immédiat d'un malfaiteur, par la foule indignée, sans formalité judiciaire, demeure, aux yeux de la conscience chrétienne, un véritable crime. Cette « justice sommaire » est trop dangereuse pour être approuvée. Cf. Noldin-Schmitt, *De præceptis*, n. 331 *c*.

S. Thomas, *Sum. theol.*, IIª-IIæ, q. CVIII, a. 1-4; q. CLVIII, a. 2-5; IIIª, q. XV, a. 9; *De malo*, q. XII, a. 1; a. 3, ad 5um; *Ad Romanos*, c. XII, lect. 3. Voir aussi : pour le commentaire de la q. CXIII, a. 3, IIª-IIæ, q. LXIV, a. 2; q. LXV, a. 1-3; de l'a. 4, Iª-IIæ, q. LXXXVII, a. 7, 8. Cf. J.-D. Folghera, *La tempérance*, t. II, dans la *Somme théol.*, éd. de la *Revue des Jeunes*, Paris, 1928, p. 58-96, avec les notes 43, 44, 45, 49, 52 et 53 du P. Noble; du même. *Les vertus sociales*, même édition, Paris, 1932, p. 136-138 et notes 41-45.

Les moralistes, en général, ont traité fort succinctement cette question de la vengeance et le plus souvent ils ont envisagé la vengeance, non comme une vertu, mais comme une tendance égoïste et mauvaise. Voir cependant quelques traits moins exclusifs dans Prümmer, *Theol. moralis*, t. II, n. 612; Tanquerey, *De virtute justitiæ*, n. 587.

Sur les représailles, on se reportera à l'étude classique de L. Le Fur, *Des représailles en temps de guerre*, Paris, 1919. Voir aussi une esquisse doctrinale, *La vengeance et les représailles*, dans mon livre *Questions théologiques du temps présent. I. Questions de guerre*, Paris, 1918, p. 43-64. Ici même, à l'art. GUERRE, quelques indications générales, t. VI, col. 1928-1931.

Les sanctions sont étudiées dans la plupart des ouvrages de philosophie morale. Voir spécialement Baudin, *Morale*, Paris, 1936, p. 200 sq.; Lahr-Picard, *Cours de philosophie*, t. II, mais surtout : *Éléments de philosophie scientifique et morale*, Paris, 1921, p. 382-392. Sur les sanctions internationales, voir la thèse de M. Codsi-Goubran, *Le problème des sanctions dans l'évolution de l'arbitrage international*, spécialement la 1re partie, p. 17-80 et l'abondante bibliographie des ouvrages de MM. Le Fur et Codsi-Goubran.

A. MICHEL.

VENTE ET ACHAT. — Cette question, qui relève spécifiquement de l'économie sociale, touche cependant de trop près à la morale pour être passée sous silence. On envisagera ici : I. Les notions générales. II. Le juste prix. III. Les devoirs de l'acheteur et du vendeur. IV. Quelques espèces particulières de ventes.

I. NOTIONS GÉNÉRALES. — 1° *Vente et achat.* — L'impossibilité où se trouve l'individu laissé à lui-même de produire tout ce qui est nécessaire à sa subsistance personnelle et à celle de sa famille a introduit dans la société la « division du travail ». L'un produit ce qui est nécessaire à l'autre et celui-ci se procure auprès de celui-là ce qui lui manque. Le troc primitif, ou échange d'un objet donné pour un objet reçu de valeur estimée égale, a presque complètement disparu dans les sociétés modernes et contemporaines. Les choses et les denrées échangeables sont évaluées pécuniairement, en fonction d'une monnaie ayant cours et de valeur déterminée. On fixe ainsi leur prix d'achat ou de vente. Le procédé est ingénieux et simple et favorise le commerce.

L'achat ou la vente peuvent donc se définir : « Un contrat onéreux par lequel est transféré la propriété d'un objet moyennant un prix déterminé. » Trois éléments essentiels entrent dans ce contrat : 1. Le mutuel consentement de celui qui achète et de celui qui vend; 2. L'objet, mobilier ou immobilier, constituant la marchandise; 3. La somme d'argent, prix de la marchandise. Le deuxième élément différencie la vente du change de monnaie; le troisième la différencie du simple troc.

D'après le droit naturel, le transfert de propriété existe dès que les deux parties contractantes sont d'accord sur la marchandise et sur le prix. Mais, d'après le droit civil, certaines conditions peuvent encore être requises pour que le contrat devienne effectif : conditions de poids, de nombre, de mesure, de goût, d'essai préalable, prévues dans la convention. Ces conditions doivent être d'abord remplies pour que la vente et l'achat aient leur plein effet. Code civil français, art. 1582-1593.

2° *Acheteur et vendeur.* — L'achat ou la vente étant un contrat, le droit naturel ne peut admettre comme acheteurs ou vendeurs que des individus jouissant suffisamment de leur raison, pour comprendre les obligations qu'ils contractent. Sont donc exclus les enfants n'ayant pas l'usage de la raison, les déments perpétuels, les individus ivres ou furieux pendant le temps de leurs crises. Sans les exclure absolument, le droit naturel considère comme moins habilités à l'achat ou à la vente les demi-fous ou les personnes ne jouissant de leur raison que par intermittence. Les impubères ayant l'usage de la raison pourraient valablement acheter ou vendre.

Mais le droit civil apporte ici d'heureuses restrictions en ce qui concerne les mineurs, les interdits, les femmes mariées, les époux entre eux, les tuteurs par rapport aux biens dont ils gèrent la tutelle, les mandataires par rapport aux biens qu'ils sont chargés de vendre, les administrateurs relativement aux biens confiés à leur administration, les officiers publics, les juges, les magistrats civils, etc... Voir Code civil français, art. 388-487, 489-512, 1401-1496, 1595, 1596, 1597.

3° *Marchandise.* — Le principe général, admis par tous, est que le vendeur ne peut céder que des choses dont il est le légitime propriétaire. Cf. Code civil, art. 1598-1601. Si le vendeur cède, même de bonne foi, un bien ne lui appartenant pas, l'acquéreur, même de bonne foi, ne devient pas légitime propriétaire. C'est alors que se posent les cas de conscience relativement aux possesseurs de bonne foi, de foi douteuse, de mauvaise foi. Voir Tanqueray, *Synopsis theol. moralis*, t. III, n. 461 sq.

De plus, le droit naturel exige que la chose vendue ne soit pas substantiellement viciée ou modifiée. Un défaut qui rendrait l'objet acheté nuisible ou inutile, alors que l'acheteur entendait acquérir quelque chose de profitable et d'utile, empêche très certainement la vente ou l'achat d'être valable. Toutefois, pour couper court aux discussions possibles, le droit civil français déclare de tels contrats valables, mais rescisibles. Cf. Planiol, *Traité élém. de droit civil*, Paris, 1905, t. II, n. 1053, 1055, 1056, 1058.

La qualité de la marchandise livrée à l'acheteur doit donc être exactement celle dont on est convenu. Voir plus loin. Aussi la morale naturelle, soutenue ici par la loi civile, interdit-elle les fraudes de toutes sortes. Au sujet de ces fraudes, qui vicient plus ou moins la qualité de la marchandise, se posent une quantité de cas de conscience concernant l'obligation de restituer ou de compenser. Si la fraude vicie substantiellement la denrée vendue, le contrat est, comme on l'a dit, ou nul ou rescisible. Si elle ne la vicie que d'une manière accidentelle, le contrat est rescisible au gré de l'acheteur, si toutefois elle est intervenue pour décider la vente. Cf. Tanquerey, *op. cit.*, n. 611.

II. Le juste prix. — 1° *Évaluation du juste prix.* — Le juste prix peut être défini : « l'expression exacte en monnaie de la valeur d'échange d'un objet. » Deux questions délicates se posent à ce sujet : 1. Sur quels éléments peut-on se fonder pour établir la valeur d'échange d'un objet? 2. Qui en fixera l'expression exacte en monnaie ?

1. *La valeur d'échange d'un objet.* — De nombreux éléments peuvent ou doivent entrer dans l'estimation d'un objet, d'une denrée, d'un produit : Son *utilité :* plus une chose présente d'utilité pour celui qui l'achète et plus elle a de valeur pour lui. Sa *rareté* ou son *abondance :* plus une chose est rare et plus elle est estimée; plus elle est abondante et commune, et plus sa valeur diminue. Ainsi l'eau, malgré son utilité, ne constitue pas, en temps normal, en raison de son abondance, une valeur marchande. Le *désir* de l'acheteur donne à ses yeux plus de prix à l'objet convoité. Le *travail* de l'ouvrier qui a concouru à la production de la marchandise est, aux yeux de Karl Marx, le seul élément d'estimation à retenir. Bastiat y ajoute l'*effort* accompli pour rendre l'objet négociable. D'autres calculent la valeur d'une chose d'après le *coût* nécessité par sa production. Enfin l'école libérale n'invoque ici que la loi de l'*offre* et de la *demande*, avec la convention qui en résulte.

« Tous ces systèmes, écrit P. Six, ont le tort d'oublier que la valeur d'échange suppose une société d'hommes, qu'elle a donc un cachet éminemment social, dès lors que d'innombrables éléments s'y assemblent, s'y heurtent, s'y ajustent et finissent, *tous ensemble*, par la constituer autour d'un but unique qui est le bien commun temporel. Par conséquent, travail de l'homme, abondance ou rareté, offre et demande, contrat libre, désirs plus ou moins grands des hommes soit d'acquérir soit de céder : tout cela entre dans la valeur d'échange, à des doses qui peuvent varier évidemment. Le difficile est de donner à chacun de ces éléments leur rang d'importance. » Art. *Valeur*, dans le *Dict. pratique des connaissances religieuses*, t. vi, col. 791. Parmi tous ces éléments, la loi de l'offre et de la demande et le travail tiennent, à coup sûr, la première place. Au premier abord, la loi de l'offre et de la demande semble être le régulateur normal de la valeur de la marchandise et du travail lui-même. S'il y a trop de produits, s'il y a moins de besoins, les prix s'abaisseront automatiquement. Si la demande s'accroît, la production demeurant stationnaire, les prix s'élèveront. D'autres éléments peuvent sans doute intervenir, mais l'offre et la demande s'affirment souvent, sinon toujours, comme le grand régulateur des prix. D'ailleurs cette loi présente de grands avantages : elle incite les vendeurs à satisfaire, aux meilleurs prix et de la meilleure façon, les besoins des acheteurs; entre les acheteurs elle fait régner une inégalité raisonnable; en relevant le prix des marchandises les plus désirées, elle prévient le gaspillage et oriente l'activité des producteurs vers des emplois rémunérateurs. Enfin, si elle ne justifie pas les prix, elle est d'ordinaire le moyen le plus efficace pour les faire apparaître. — Si bienfaisant que puisse sembler, au point de vue économique, le jeu normal de l'offre et de la demande, cependant on ne saurait, au point de vue social, s'en contenter. Dans les temps de crise, cette loi risquerait de plonger dans une misère imméritée des foules de travailleurs, obligés de louer à vil prix leur labeur, soit à cause d'une pléthore de main d'œuvre, soit à cause d'une trop grande abondance des matières premières en face de demandes raréfiées. « Loi d'airain », a-t-on dit d'elle, précisément parce qu'elle ne tient pas compte de l'élément moral et social qui doit intervenir dans l'estimation du produit du travail. Le travail, en effet, est un devoir pour tout homme et, pour tout homme, le travail doit être le moyen de se procurer les choses nécessaires à sa subsistance et à celle de sa famille : « Conserver l'existence est un devoir imposé à tout homme... De ce devoir découle nécessairement le droit de se procurer les choses nécessaires à la subsistance que le pauvre ne se procure que moyennant le salaire de son travail. Que le patron et l'ouvrier fassent donc tant et de telles conventions qu'il leur plaira... au-dessus de leur libre volonté, il est une loi de justice naturelle plus élevée et plus ancienne, à savoir que le salaire ne doit pas être insuffisant à faire subsister l'ouvrier sobre et honnête. » Léon XIII, encycl. *Rerum novarum;* « Salaire vital », disait Léon XIII; « Salaire familial », précisera Pie XI. Voir Salaire, t. xiv, col. 1006, 1010. Ce que Pie XII, à l'occasion du cinquantenaire de *Rerum novarum* (1er juin 1941) précise en ces termes : « Au devoir personnel du travail imposé par la nature correspond et s'en suit le droit naturel de chaque individu à faire du travail le moyen de pourvoir à sa vie propre et à celle de ses fils. » Mais « il faut que celui qui a la force de travailler... trouve à travailler équitablement. » Encycl. *Sertum lætitia.* La valeur, produit du travail, devra donc, par delà le jeu de l'offre et de la demande, être estimée *humainement* et *socialement.*

2. *Estimation vénale du juste prix.* — Cette estimation est faite en une monnaie déterminée et ayant un cours stable. La somme exprimant le juste prix n'est donc pas nécessairement immuable. Si la monnaie est dépréciée, la même valeur commerciale devra s'exprimer par une somme plus élevée. Les prix paraissent monter; en réalité, c'est la valeur de la monnaie qui diminue. Mais supposons la valeur de la monnaie constante.

Sous la réserve de la valeur constante de la monnaie, le juste prix est celui qui traduit, aussi bien pour l'acheteur que pour le vendeur, la valeur commerciale de la marchandise. Il comprend l'équitable rémunération du travail, les frais de production, le bénéfice raisonnable à attribuer au producteur et aux intermédiaires. Si ces intermédiaires ne collaborent pas à la production, ils concourent efficacement à la répartition des produits et, partant, ont droit à une honnête rétribution.

Mais qui fera l'estimation vénale de ce juste prix?

a) Le juste prix légal. — Le socialisme déclare que c'est l'État. D'une façon normale, l'État a le droit, en effet, de fixer le juste prix dans les domaines lui appartenant en propre. Si l'État a la régie des chemins fer, de certaines mines, de certaines écoles, il intervient de plein droit dans la fixation du prix des billets ou du transport de marchandises, dans la taxation des produits manufacturés dans ses usines, dans l'indication des frais de scolarité. Mais, dans les transactions d'ordre privé — et il est souhaitable que l'État respecte et favorise le plus possible, en matière économique, les initiatives privées — il ne lui appartient plus, normalement, de fixer des prix. Une intervention habituelle de ce genre, en période normale, aboutirait à anéantir les effets bienfaisants de la concurrence. Admettons toutefois qu'en temps de crise, exceptionnellement, l'État doive intervenir pour fixer et limiter les prix. Le prix légal, ainsi déterminé, oblige en conscience, à moins qu'il ne soit manifestement injuste ou soit tombé en désuétude. Il n'est pas permis de le dépasser.

C'est en marge du prix légal que sévit, en temps de crise économique, le *marché noir.* Le marché ordinaire est appauvri : en vertu de la loi de l'offre et de la demande, le prix des rares marchandises traitées monte en flèche à des hauteurs que seuls les riches

peuvent aborder. Pour protéger les gens moins fortunés et leur permettre l'accès au marché des denrées indispensables à la vie, l'État, usant en ce cas de son droit et accomplissant son devoir, essaie de mettre une limite à la hausse des prix en taxant les marchandises et en instituant le ticket de distribution. Mais le commerçant peut se laisser tenter par l'offre alléchante du riche; l'amour du bien-être en celui-ci, l'amour du gain en celui-là se rencontrent alors en marge du marché légalement taxé. Ainsi un second marché où règne, au profit de l'égoïsme, uniquement la loi de l'offre et de la demande, fonctionne clandestinement et s'efforce d'échapper ainsi aux rigueurs de la loi. Marché « noir » parce qu'il se cache et qu'il plonge dans une noire misère les pauvres qui n'ont pas le moyen de l'aborder.

La morale réprouve un tel marché, qui viole effrontément la notion du juste prix. Ce qui n'implique pas qu'elle condamne ou qu'elle condamne au même titre tous les acteurs du marché noir. L'acheteur, contraint par les nécessités de la vie à s'approvisionner de l'indispensable pour lui et pour sa famille au marché noir, ne commet aucune faute morale. *Primum vivere.* Il n'en est pas de même du vendeur. Vendeur à la production ou vendeur intermédiaire, pour être en règle avec la loi morale, sont obligés, l'un et l'autre de vendre à un prix raisonnable, au « juste prix », c'est-à-dire, ainsi qu'on l'a dit plus haut, à un prix qui soit l'équitable rémunération du travail et des frais de production, auxquels il faut ajouter un bénéfice raisonnable, le bénéfice approuvé par les honnêtes gens. Or, le marché noir du producteur ou de l'intermédiaire ne se contente pas de ce bénéfice raisonnable : aussi, quand l'un ou l'autre s'en écarte dans des proportions démesurées, il y a faute contre la justice. C'est une faute contre la justice commutative — et il est tenu à restitution — à l'égard de l'acheteur contraint par la nécessité de s'adresser à lui. A l'égard d'un acheteur libre, bénévole, il n'y a pas d'injustice proprement dite; mais vendeur et acheteur pèchent contre la justice sociale, parce que leurs agissements violent le droit que tout homme a d'accéder à l'usage des biens de la terre. L'un et l'autre compromettent l'usage commun de ces biens qui devraient profiter à tous et méconnaissent l'ordre voulu par le Créateur. Coupables également, tout au moins contre la justice sociale, les commerçants qui stockent les marchandises dans l'attente prévue de gros bénéfices résultant de la dévaluation progressive de la monnaie.

Le troc ne saurait être réprouvé par ces principes de justice sociale. Que le vendeur et l'acheteur estiment la marchandise au prix de la taxe ou au prix du marché noir, peu importe : ils font un simple échange dans lequel sont sauvegardées les lois fondamentales de la justice et du juste prix. Cf. *Ami du clergé*, 10 octobre 1946, p. 12-14. Certains produits contingentés, acquis au prix de la taxe et moyennant tickets, peuvent, en conscience, être revendus à prix plus élevé à un amateur qui en offre spontanément ce prix. Ni la justice commutative, ni la justice sociale ne sont ici lésées. Il ne faudrait pas cependant abuser de l'acheteur bien disposé. Cf. S. Thomas, IIa-IIæ, q. LXXVII, a. 1, § *Alio modo.*

b) Le juste prix selon l'estimation commune (prix courant). — Le mot est de saint Thomas, dans la question précitée, ad 1um : « Le juste prix des choses n'est pas immuablement fixé; il consiste plutôt dans *une certaine estimation*, de sorte qu'une petite élévation ou une petite diminution ne paraît pas détruire l'équilibre de la justice. » L'estimation commune doit tenir compte des éléments qui entrent dans la valeur de la marchandise, travail, coût de la production, bénéfice légitime. Mais l'élément social qui tient une si grande place dans cette estimation doit « enlever aux volontés individuelles non pas toute participation au prix par les tractations diverses et les contrats, mais l'absolue autonomie et indépendance vis-à-vis des intérêts, respectables eux aussi, des autres membres du corps social. » P. Six, art. *Prix, Juste prix*, dans *Dict. prat. des conn. relig.*, t. v, col. 805. L'estimation commune sera donc le grand régulateur des prix au point de vue social.

« Sous cette expression devenue banale, la philosophie morale de nos grands docteurs du Moyen Age et du XVIIe siècle a exprimé une pensée riche, solide, éminemment moderne aussi. C'est l'évaluation commune qui fixe le juste prix; ce n'est donc pas l'évaluation personnelle du plus fort des contractants, ni l'évaluation ramenée au niveau des intérêts individuels...; elle concentre et résume la pensée du producteur et du consommateur, la pensée de l'intermédiaire, le commerçant, la pensée du riche comme de l'indigent; elle s'affranchit des intérêts de classe, elle associe les voix de tous les intéressés; elle parle au nom de tous et pour le bien de tous. » P. Desbuquois, *Semaine sociale de Saint-Étienne*, 1911.

Mais il faut que cette pensée commune prenne corps dans une autorité sociale concrète, chargée de veiller à ce qu'on n'abuse pas des désirs ou des nécessités de l'acheteur. Cette autorité sociale, en temps de crise, peut être, on l'a vu, l'autorité même de l'État. Mais, en temps normal, il semble que l'autorité sociale la plus qualifiée soit celle d'une organisation corporative, au besoin secondée par la loi. Pie XII l'a rappelé naguère dans sa lettre à M. Flory, à l'occasion de la *Semaine sociale* de Strasbourg (10 juillet 1946). Cf. *Documentation catholique*, 18 août 1946, p. 867-870.

Le corporatisme, en effet, est pleinement conforme aux principes chrétiens. C'est le système économique selon lequel les membres d'une même profession se groupent en vue de la défense des intérêts professionnels dans un seul organisme, la corporation. Cette entente corporative fixe le plan général de la production, réglemente d'un commun accord tout ce qui a trait au travail, à la rétribution du travail et du capital. La corporation unit, dans l'intérêt commun, patrons et ouvriers, employeurs et salariés, producteurs et intermédiaires, de la même profession. Les décisions sont prises en commun, dans l'intérêt commun, en vue de la prospérité commune : « Le corps social, dit Pie XI, ne sera vraiment ordonné que si une véritable unité relie solidement entre eux tous les membres qui le constituent. Or, ce principe d'union se trouve : — et pour chaque profession, dans la production des biens ou la prestation des services que vise l'activité combinée des patrons et des ouvriers qui la constituent; — et pour l'ensemble des professions, dans le bien commun auquel elles doivent, toutes et chacune pour sa part, tendre par la coordination de leurs efforts... » Encycl. *Quadragesimo anno.*

De tels groupements sont bien qualifiés pour imposer aux transactions commerciales l' « estimation commune » du prix normal des denrées. Toutefois, dans la fixation de ce prix, l'autorité de la corporation devra s'efforcer de tenir compte du bien général de la société tout autant que des intérêts de la corporation elle-même. Il pourrait y avoir, en effet, un égoïsme collectif plus dangereux que l'égoïsme individuel, précisément parce qu'il est plus puissant. Aussi Pie XI demande que « l'activité collective s'oriente toujours vers le bien commun de la société. » L'élément moral doit ici intervenir, avec toute la force que peuvent lui donner, au point de vue naturel, la notion de la solidarité humaine, au point de vue surnaturel, les liens de charité qui doivent unir tous les membres du corps mystique de Jésus-Christ.

C'est la raison pour laquelle Pie XI *insiste* (le mot est dans l'encyclique) sur ce point que « l'homme est libre, non seulement de créer de pareilles sociétés d'ordre et de droit privé (associations corporatives), mais encore (comme dit Léon XIII) de leur donner les statuts et les règlements qui paraissent les plus appropriés au but poursuivi .» Pie X, en ce sens, avait recommandé les associations corporatives catholiques. Encycl. *Singulari quadam.* Voir ici Hérésie, t. vi, col. 2238. La morale catholique, plus encore que le sentiment de la solidarité, rappelle avec efficacité que tous, dans la société, doivent être « pénétrés qu'il y a une suprématie du producteur et du travailleur, qui augmente les richesses d'un pays, sur le commerçant qui rend sans doute le service utile de les faire circuler, mais ne les accroît pas : qu'il y a faute morale à abuser des nécessités d'autrui; que la seule poursuite du gain sans rapport avec le travail fourni ou le risque couru est un acte condamnable; qu'une fortune, parfois colossale, faite en quelques années est normalement suspecte; ... qu'il y a des lois morales à observer quand on réunit des hommes et qu'on utilise leur labeur... Que, dans une société donc, tous soient pénétrés de ces idées, ou tout au moins que l'opinion publique en impose quasi le respect, sinon la parfaite observation, quel secours apporté à la faiblesse humaine et quel point d'appui solide pour les bonnes volontés! » P. Six, *art. cité*, col. 806. Ajoutons que cet élément moral ne doit pas intervenir à sens unique; l'intérêt des travailleurs et des producteurs n'est pas le seul en jeu; en temps de crise surtout, l'intérêt des consommateurs appelle, lui aussi, le secours bienveillant d'une morale impartiale. Une répartition équitable s'impose des avantages comme des sacrifices.

c) Le prix conventionnel (prix convenu). — Le prix conventionnel ou prix convenu est celui que détermine la libre volonté du vendeur et de l'acheteur. On a vu plus haut que certains objets taxés peuvent être revendus à un prix conventionnel plus élevé, quand ni la justice commutative, ni la justice sociale ne sont lésées. Mais une marchandise, ne comportant ni prix légal, ni prix courant, peut être objet de transaction commerciale à un prix purement conventionnel, à condition qu'il n'y ait ni fraude, ni crainte, ni contrainte. Le prix convenu est ici juste, puisqu'il résulte d'une libre convention passée entre les deux parties et qu'en dehors de cette convention il n'existe aucun moyen de le déterminer. C'est le cas de l'achat et de la vente des œuvres d'art, des pierres précieuses de grosseur extraordinaire, des manuscrits anciens, des autographes, des plantes et animaux exotiques dont le commerce est rare ou inexistant. C'est encore le cas des meubles ou des livres achetés d'occasion, ou bien des objets dont la valeur est contestable (p. ex., les tableaux d'authenticité douteuse), auquel cas chaque partie consent à courir un risque.

Une question morale se pose pour certaines choses dont le prix courant existe normalement : peut-on, en conscience, les vendre à un prix convenu supérieur? — Deux opinions se trouvent ici en présence. Saint Thomas enseigne, semble-t-il, qu'il n'est pas permis de s'écarter du prix courant normal. S'écarter de ce prix, c'est ouvrir la porte aux injustices que les mercantis retors ou plus habiles ne manqueront par d'infliger aux acheteurs et vendeurs moins avisés. La sécurité et l'honnêteté des transactions commerciales en pâtiraient. Mais d'autres moralistes estiment qu'un prix résultant d'une convention librement passée est légitime : acheteur et vendeur sont d'accord et, quoi qu'il en soit du prix courant normal, ils estiment l'un et l'autre qu'à leur point de vue, dans le cas concret de leur transaction, il y a équivalence entre la valeur de l'objet et le prix convenu. N'est-ce pas là d'ailleurs la façon d'agir de très honnêtes gens et les lois civiles semblent l'approuver, puisqu'elles sanctionnent les ventes conclues à n'importe quel prix, tant que l'une ou l'autre partie n'a pas subi une perte énorme. Ainsi le code civil français, art. 1674, ne prévoit la rescision d'une vente d'immeuble que dans le cas où le vendeur a été lésé de plus des sept douzièmes. Voir plus loin. L'opposition des deux opinions est d'ailleurs dans les mots plus que dans la doctrine elle-même, car saint Thomas estime qu'un prix de vente surfait de 50 % est encore légalement valable. *Sum. theol.*, IIa-IIæ, q. lxxvii, a. 1, ad 1um.

Des raisons valables ne manquent pas pour justifier, en certains cas, la vente d'un objet à un prix supérieur à son prix courant. Les auteurs énumèrent : 1. Une perte probable ou un manque à gagner : le vendeur veut bien céder une marchandise dont il escomptait plus tard tirer un prix supérieur; ou bien il accorde à l'acheteur un délai plus long pour s'acquitter de sa dette : il est donc juste que le vendeur, ayant dûment averti l'acheteur, s'indemnise à ce double chef; 2. Un attachement particulier du vendeur à l'objet dont il se sépare : ce sacrifice appelle une compensation; 3° Enfin, selon une opinion très probable, l'utilité ou la convenance particulière que présente l'objet vendu pour l'acheteur : un jardin attenant à ma maison a plus de prix pour moi qu'un jardin situé plus loin. Mais, à l'inverse, les mêmes principes valent pour justifier l'achat d'un objet en dessous de son prix courant : 1. S'il s'agit de rendre service au vendeur qui a besoin d'argent (il est entendu qu'on n'abuse pas de ce besoin); 2. Si le vendeur, ayant trop de marchandise, cherche des acquéreurs bénévoles : pour en trouver, il devra baisser ses prix; 3. Enfin, si l'acheteur acquitte sa dette avant le temps normal requis; (c'est l'escompte accordé aux paiements comptant). De toutes ces opérations, la fraude et le mensonge doivent être exclus.

2° *Applications pratiques.* — De ces principes sur le juste prix, nous pouvons déduire un certain nombre de règles pratiques :

1. En ce qui concerne les objets dont l'usage est courant et surtout les denrées de consommation nécessaires à la vie, la justice exige que le vendeur s'en tienne au prix légal ou au prix convenu. Si les trusts ou les monopoles imposent des prix excessifs, voir plus loin, l'injustice retombe, non sur les revendeurs qui subissent la volonté du plus fort, mais sur les dirigeants de ces trusts et monopoles.

2. Pour les objets dont la vente n'est pas courante, et dont il est difficile à l'opinion commune d'estimer le prix, on peut s'en tenir au prix convenu, à condition que la convention passée ne soit pas le résultat de la fraude, de la violence ou de la crainte.

3. Le vendeur ne commet en soi aucune injustice, s'il vend au-dessous du prix courant pour attirer la clientèle. Voir Commerce, t. iii, col. 405. Sans doute, il lèse indirectement les autres marchands en détournant d'eux les acheteurs. Mais il ne fait, en somme, qu'user de son droit. — Il serait coupable d'injustice si le prix inférieur n'était en réalité qu'un trompe-l'œil pour masquer un défaut de qualité ou une insuffisance de poids dans la marchandise. Injustice à l'égard des autres marchands; mais pas nécessairement à l'égard du client, si la diminution de prix correspond exactement à la diminution de qualité ou de poids.

4. Les commerçants qui soupçonnent ou même savent positivement, de science privée et personnelle, qu'une hausse ou une baisse doit se produire prochai-

nement sur le prix des denrées, peuvent, en conscience, acheter ou vendre au prix courant afin de profiter de la hausse ou d'éviter les pertes consécutives à la baisse. C'est l'art du vrai commerçant d'avoir « le flair » nécessaire pour acheter ou vendre au bon moment.

5. Il en va tout autrement des personnages officiels qui, par leur fonction même, sont en mesure de connaître avec certitude des éventualités de ce genre. Il est difficile de dire s'ils peuvent licitement profiter, pour leur avantage personnel, d'une science qui leur permet de réaliser de beaux bénéfices. Mais ils pécheraient certainement contre la justice commutative et sociale s'ils ne découvraient pas, quand il le faudrait, la vérité qu'ils connaissent, dans l'espoir de tirer, par ce silence indû, pour eux et pour leurs amis des profits considérables, dont les citoyens ignorants et la nation elle-même sont les victimes. C'est « le coup de bourse » classique. Il y aurait là, dans l'exercice d'une fonction officielle, un abus que la morale ne peut tolérer.

6. La vente d'un objet rare et précieux, dont vendeur et acheteur ignorent la valeur réelle, doit être tenue pour juste dès lors qu'elle est effectuée au prix convenu par les deux parties. Si l'acheteur seul connaît la valeur de l'objet, ce n'est peut-être pas de sa part une injustice stricte d'acheter cet objet au prix inférieur qu'en demande le vendeur, mais il serait plus honnête d'offrir une transaction équitable.

Sur le juste prix, voir V. Fallon, *Principes d'économie sociale*, Bruges, 1924, p. 80-205; P. Coulet, *L'Église et le problème économique*, Paris, 1920, p. 129-155; A. Valensin, *Traité de Droit naturel*, t. II, p. 115-154; A. Muller, *Notes d'économie politique*, t. I, Paris, 1928, p. 15-20; Tanquerey, *Synopsis theol. moralis*, t. III, n. 727 sq.

III. Devoirs de l'acheteur et du vendeur. — 1° *L'acheteur.* — L'acheteur a deux devoirs principaux : payer le prix dû, enlever l'objet acheté.

1. *Payer le prix dû.* — L'acheteur doit s'acquitter de sa dette, dans le lieu et dans le temps déterminés par la convention passée avec le vendeur. Si rien n'est déterminé, il doit payer au moment de la livraison de la marchandise. Cf. Code civil français, art. 1650-1651.

Art. 1652 : L'acheteur doit l'intérêt du prix de la vente jusqu'au paiement du capital dans les trois cas suivants : — S'il a été ainsi convenu lors de la vente; — Si la chose vendue et livrée produit des fruits ou autres revenus; — Si l'acheteur a été sommé de payer. — Dans ce dernier cas, l'intérêt ne court que depuis la sommation.

Art. 1653 : Si l'acheteur est troublé ou a juste sujet de craindre d'être troublé par une action, soit hypothécaire, soit en revendication, il peut suspendre le paiement du prix jusqu'à ce que le vendeur ait fait cesser le trouble, si mieux n'aime celui-ci donner caution, ou à moins qu'il n'ait été stipulé que, nonobstant le trouble, l'acheteur paiera.

Art. 1654 : Si l'acheteur ne paie pas le prix, le vendeur peut demander résolution de la vente.

2. *Prendre livraison de l'objet acheté.* — C'est un devoir pour l'acheteur d'enlever l'objet acheté au temps fixé par la convention et, si rien n'a été prévu, aussitôt que possible, afin d'éviter tout ennui ou dommage au vendeur. En cas de négligence de l'acheteur, le vendeur n'est plus obligé de lui conserver l'objet acheté; s'il le fait, il est en droit de se faire rembourser les dépenses occasionnées par ce retard.

Le code civil français prévoit la résolution de la vente des denrées et des effets mobiliers non enlevés au terme convenu :

Art. 1657 : En matière de vente de denrées et effets mobiliers, la résolution de la vente aura lieu de plein droit et sans sommation, au profit du vendeur, après l'expiration du terme convenu pour le retirement.

2° *Devoirs du vendeur.* — Ces devoirs concernent la qualité de l'objet vendu, la manifestation de ses défauts, la livraison de la marchandise, l'assurance donnée à l'acheteur d'une paisible possession.

1. *Qualité de l'objet.* — L'objet doit répondre aux conditions de la vente : sa qualité doit être celle sur laquelle on s'est entendu. Si le vendeur ne peut livrer l'objet même de la transaction, il doit fournir à l'acheteur quelque chose d'équivalent, susceptible de lui apporter la même utilité. Les falsifications notables rendraient le marché illicite et nul : les exigences de la justice commutative doivent être respectées.

2. *Manifestation des défauts.* — Le vendeur doit faire connaître à l'acheteur les défauts *substantiels* qui rendraient l'objet impropre aux fins que s'en propose l'acheteur. Personne, en effet, n'entend faire un achat inutile. Quant aux défauts *accidentels* qui ne rendent pas absolument impropre à sa destination la marchandise achetée, le vendeur est tenu de les faire connaître, s'il est interrogé à leur sujet. Ne répondant pas et cherchant même à tromper l'acheteur, il manque positivement à la loyauté et à la justice. S'il n'est pas interrogé, il n'a pas d'obligation stricte de faire connaître les défauts de l'objet vendu, surtout si ces défauts sont apparents. Il agira honnêtement en faisant un prix inférieur. L'acheteur, en ce cas, doit se rendre compte lui-même et interroger.

Le code civil français a précisé en ces termes la doctrine générale (art. 1641-1649).

Art. 1641 : Le vendeur est tenu de la garantie à raison des défauts cachés de la chose vendue qui la rendent impropre à l'usage auquel on la destine ou qui diminuent tellement cet usage que l'acheteur ne l'aurait pas acquise on n'en aurait donné qu'un moindre prix, s'il les avait connus.

Art. 1642 : Le vendeur n'est pas tenu des vices apparents et dont l'acheteur a pu se convaincre lui-même.

Art. 1643 : Il est tenu des vices cachés, quand même il ne les aurait pas connus, à moins que, dans ce cas, il n'ait stipulé qu'il ne sera obligé à aucune garantie.

. . . .

Art. 1645 : Si le vendeur connaissait les vices de la chose, il est tenu, outre la restitution du prix qu'il en a reçu, de tous les dommages et intérêts envers l'acheteur.

Art. 1646 : Si le vendeur ignorait les vices de la chose, il ne sera tenu qu'à la restitution du prix et à rembourser à l'acquéreur les frais occasionnés par la vente.

3. *Livraison de la chose vendue.* — Le vendeur doit remettre à l'acheteur l'objet vendu, c'est-à-dire lui en transférer la propriété et la possession. L'objet doit être livré dans l'état où il était au moment de la vente, avec tous les fruits qu'il a pu produire depuis le moment de la convention. Si la convention a déterminé le temps, le lieu et la manière de la livraison, il faut s'y conformer; sinon, se conformer aux coutumes reçues ou aux prescriptions de la loi civile. De plus, le vendeur doit veiller à la conservation de la chose vendue jusqu'au moment où l'acheteur doit en prendre livraison : tout dommage survenu par sa faute l'oblige à réparation.

Le code civil français règle minutieusement ce devoir dans ses articles 1604-1624. Voici les principaux articles.

Art. 1609 : La délivrance doit se faire au lieu où était, au temps de la vente, la chose qui en fait l'objet, s'il n'en a été autrement convenu.

Art. 1610 : Si le vendeur manque à faire la délivrance dans le temps convenu entre les parties, l'acquéreur pourra, à son choix, demander la résolution de la vente, ou sa mise en possession, si le retard ne vient que du fait du vendeur.

Art. 1611 : Dans tous les cas, le vendeur doit être condamné aux dommages et intérêts, s'il résulte un pré-

judice pour l'acquéreur, du défaut de délivrance au terme convenu.

. . . .

Art. 1614 : La chose doit être délivrée en l'état où elle se trouve au moment de la vente. — Depuis ce jour, tous les fruits appartiennent à l'acquéreur.

. . . .

Art. 1624 : La question de savoir sur lequel, du vendeur ou de l'acquéreur, doit tomber la perte ou la détérioration de la chose vendue avant la livraison, est jugée d'après les règles prescrites au titre des *Contrats ou des Obligations conventionnelles* en général.

4. *Assurance à l'acheteur d'une possession pacifique.* — Il faut que l'acquéreur soit garanti par le vendeur contre toute éviction possible en raison de servitudes ou d'hypothèques grevant la chose vendue. Le droit civil français prescrit cette garantie et en précise les conséquences juridiques dans les articles 1626-1640.

Art. 1626 : Quoique lors de la vente il n'ait été fait aucune spéculation sur la garantie, le vendeur est obligé de droit à garantir l'acquéreur de l'éviction qu'il souffre dans la totalité ou partie de l'objet vendu, ou des charges prétendues sur cet objet, et non déclarées lors de la vente.

. . . .

Art. 1630 : Lorsque la garantie a été promise, ou qu'il n'a rien été stipulé à ce sujet, si l'acquéreur est évincé, il a droit de demander contre le vendeur, 1° La restitution du prix; — 2° Celle des fruits, lorsqu'il est obligé de les rendre au propriétaire qui l'évince; — 3° Les frais faits sur la demande en garantie de l'acheteur, et ceux faits par le demandeur originaire; — 4° Enfin les dommages et intérêts, ainsi que les frais et loyaux coûts du contrat.

. . . .

Art. 1633 : Si la chose vendue se trouve avoir augmenté de prix à l'époque de l'éviction, indépendamment même du fait de l'acquéreur, le vendeur est tenu de lui payer ce qu'elle vaut au-dessus du prix de la vente.

. . . .

Art. 1635 : Si le vendeur a vendu de mauvaise foi le fonds d'autrui, il sera obligé de rembourser à l'acquéreur toutes les dépenses, même voluptuaires ou d'agrément, que celui-ci aura faites au fonds.

Art. 1636 : Si l'acquéreur n'est évincé que d'une partie de la chose et qu'elle soit de telle conséquence, relativement au tout, que l'acquéreur n'eût point acheté sans la partie dont il a été évincé, il peut faire résilier la vente...

3° *Droits du vendeur prévus par le code civil français.* — Le code civil prévoit que « le contrat de vente peut être résolu par l'exercice de la faculté de rachat et par la vileté du prix ».

1. *Faculté de rachat* (art. 1659-1673). — L'essentiel est indiqué dans les art. 1659 et 1673.

Art. 1659 : La faculté de rachat ou de réméré est un pacte par lequel le vendeur se réserve de reprendre la chose vendue, moyennant la restitution du prix principal, et le remboursement dont il est parlé à l'art. 1673.

. . . .

Art. 1673 : Le vendeur qui use du pacte de rachat, doit rembourser non seulement le prix principal, mais encore les frais et loyaux coûts de la vente, les réparations nécessaires, et celles qui ont augmenté la valeur du fonds, jusqu'à concurrence de cette augmentation. Il ne peut entrer en possession qu'après avoir satisfait à toutes ces obligations. — Lorsque le vendeur rentre dans son héritage par l'effet du pacte de rachat, il le reprend exempt de toutes les charges et hypothèques dont l'acquéreur l'aurait grevé; il est tenu d'exécuter les baux faits sans fraude par l'acquéreur.

2. *Rescision de la vente pour vileté de prix* (art. 1674-1685). — L'essentiel des dispositions est contenu dans les deux articles suivants :

Art. 1674 : Si le vendeur a été lésé de plus des sept douzièmes dans le prix d'un immeuble, il a le droit de demander la rescision de la vente, quand même il aurait expressément renoncé dans le contrat à la faculté de demander cette rescision, et qu'il aurait déclaré donner la plus-value.

. . . .

Art. 1681 : Dans le cas où l'action en rescision est admise, l'acquéreur a le choix ou de rendre la chose en retirant le prix qu'il en a payé ou de garder le fonds en payant le supplément du juste prix, sous la déduction du dixième du prix total.

IV. Quelques espèces particulières de vente. — 1° *Ventes par les courtiers ou représentants.* — Ceux-ci, comme leur nom l'indique, ne sont que des mandataires recevant un salaire proportionnel au chiffre d'affaires réalisé par eux pour le compte de leurs employeurs. Ils n'ont donc pas, en principe, le droit de prendre un bénéfice supplémentaire, quelle que soit la façon de s'adjuger ce supplément.

2° *Ventes aux enchères.* — La caractéristique de ces ventes est que le « juste prix » des objets mis à l'encan résulte des surenchères des amateurs. Le procédé est moralement admissible, à condition toutefois que la fraude en soit absente. Il y a fraude, lorsque des amateurs simulés et dispersés dans la foule font des surenchères exagérées pour entraîner et obliger les amateurs véritables à payer un prix hors de proportion avec la valeur de l'objet convoité.

3° *Monopoles.* — Les monopoles sont ou légaux ou privés. — 1. Le *monopole légal* est le privilège exclusif concédé par l'autorité publique de vendre certaines marchandises : monopole du tabac, des allumettes, etc. Contenu en certaines limites, un tel monopole est légitime : il permet à l'État de se procurer des ressources utiles. Même si le prix de vente est ici supérieur à la valeur réelle de la marchandise, il ne constitue pas une injustice si les taxes ainsi recouvrées sont employées pour le bien général de la nation. On suppose d'ailleurs que la taxation n'a rien d'exorbitant.

2. Le *monopole privé* existe quand un groupement d'hommes d'affaires s'efforce d'accaparer un genre de commerce, afin d'imposer leurs conditions de production, d'exploitation, de vente, et empêcher ainsi la concurrence. Voir Accaparement, t. i, col. 292. Les *trusts*, *cartels*, *rings* ou *corners* rentrent dans cette catégorie du monopole. A la rigueur de tels monopoles seraient légitimes si leur seul but était de s'opposer aux excès d'une concurrence effrénée et de pourvoir normalement aux besoins de la communauté en n'employant que des moyens honnêtes et respectueux des droits de tous. Mais souvent ces monopoles ne s'imposent que par l'injustice des procédés, la corruption des hommes politiques et leur but est bien plutôt de tuer toute concurrence pour imposer arbitrairement des prix excessifs. La morale ne saurait alors que les condamner. Cf. Martin Saint-Léon, *Cartels et Trusts*, Paris 1903, p. 134-205 *passim*.

4° *Ventes soumises à une réglementation canonique.* — 1. *Aliénation de biens ecclésiastiques.* — Le mot « aliénation » est celui dont le droit canonique se sert de préférence. Voir canons 1530, 1531, 1533, 1534. L'étude sur l'*aliénation* canonique a été publiée dans le *Dict. de droit canonique*, t. i, voir surtout col. 406-414. Nous nous contentons d'y renvoyer.

2. *Ventes et achats effectués par des clercs.* — Le commerce est interdit aux clercs. Voir Clercs et Commerce, t. iii, col. 232, 405-408, où il est incidemment traité de la question controversée entre canonistes touchant la licéité des achats d'*actions* de sociétés industrielles et commerciales. Il semble bien qu'aujourd'hui surtout la réponse doive être résolument affirmative, lorsqu'il s'agit simplement de se garantir, par des placements judicieux, contre les dangers d'une dépréciation de la monnaie. Les arbitrages ne sauraient non plus être interdits. Le Code canonique est d'ailleurs fort peu explicite sur ce dernier point (can. 138).

Can. 138 : Clerici... aleatoriis ludis, pecunia exposita, ne vacent...

Can. 142 : Prohibentur clerici per se vel per alios negotiationem aut mercaturam exercere sive in propriam sive in aliorum utilitatem.

A. Michel.

VENTURA Joachim (1792-1861). — I. Sa vie. — Né à Palerme, entré chez les jésuites, puis, à leur suppression dans le royaume de Naples, devenu maître général des théatins, il se fit connaître par des travaux de théologie et de philosophie et fit une brillante carrière de publiciste et de prédicateur, comparable sous bien des rapports à celle de Lacordaire. Il collabora à l'*Encyclopedia ecclesiastica* de Naples, et fut membre du conseil royal de l'instruction publique. Il soutint les premières opinions de Lamennais, et encouragea la traduction italienne de l'*Essai sur l'indifférence.* Il traduisit le livre *Du pape*, de J. de Maistre, celui de Bonald, sur *La législation primitive*, et donna, en 1825, au *Journal ecclésiastique* un article fort remarqué : *Sur la disposition actuelle des esprits en Europe par rapport à la religion*, où s'affichaient ses idées libérales.

En 1826, il publia le *De jure ecclesiastico*, manuel de philosophie religieuse où il avait classé les doctrines de de Maistre, de de Bonald, de Lamennais, de Saint-Victor, se posant ainsi pour un des apôtres de ce qu'on a appelé la philosophie catholique. Animé des meilleures intentions en faveur de la liberté de l'Église, il fit des réserves dès 1831, peut-être plus tôt, sur l'attitude personnelle de Lamennais dans l'*Avenir.* Comblé d'honneurs par les papes, il avait prononcé l'oraison funèbre de Pie VII, membre de commissions pontificales, il publia, dans un domaine hors des controverses, un ouvrage en 3 vol., *Les beautés de la foi*, 1839, et un petit manuel d'allure toute pacifique, *Bibliotheca parva... veterum Ecclesiæ Patrum*, 1840, qui, par son succès en France, donna occasion au célèbre malentendu des Anciens et des Modernes.

Les vraies difficultés avec le Saint-Siège, qui se montra toujours paternel, remontent à 1828, avec la publication du *De methodo philosophandi*, et s'avivèrent avec son panégyrique du leader irlandais O'Connell, 1847, et celui des victimes du siège de Vienne, 1848. A Rome, en effet, le P. Ventura était devenu l'homme des révolutionnaires modérés et il seconda de tous ses efforts les tendances libérales et le mouvement séparatiste de la Sicile, publiant plusieurs brochures politiques : *La question sicilienne*, *L'indépendance de la Sicile*, *La légitimité des actes du parlement sicilien*, enfin un gros volume : *Les mensonges diplomatiques*, dont le succès même l'obligea à accepter, avec le bon plaisir du pape, le titre de ministre plénipotentiaire de Sicile à Rome. Bien plus, il prit parti, avec l'abbé Rosmini, dans les affaires de Rome, cf. son opuscule : *Opinion sur une chambre des pairs dans les États pontificaux*, 1848. Ce projet de confédération italienne sous la présidence du pape, poussa Pie IX à donner une constitution au peuple romain, et l'on sait tous les malheurs qui s'en suivirent. Le P. Ventura refusa de suivre le pape à Gaète et expliqua son refus en deux opuscules : *La fuite du pape* et *La religion et la démocratie*, 1849. Ainsi, suivant Lamennais d'assez loin et dans un tout autre esprit, il passa de la défense du pouvoir de l'Église à la thèse de la séparation complète du spirituel et du temporel.

Mais, dès lors, sa retraite s'imposait : son discours sur les morts de Vienne fut condamné à Rome. Il vint habiter la ville de Montpellier, où il se livra à la prédication et composa un opuscule sur la venue de saint Pierre à Rome : *Lettres à un ministre protestant*, 1859. Dès 1851, il vint s'établir à Paris et signa désormais : Ventura de Raulica. Il occupa les premières chaires de la capitale, où il était fort goûté, par sa tenue oratoire très discrète et son élocution claire, s'exprimant en un français impeccable, malgré quelques incorrections de prononciation. Il prêcha aux Tuileries le Carême de 1857, qu'il fit paraître en volume, sur le *Pouvoir politique chrétien.* Il essaya en vain de ramener Lamennais au giron de l'Église, au moment de sa mort, et mourut, lui-même à Versailles le 2 août 1861.

II. Doctrine. — Les principes philosophiques et apologétiques du P. Ventura sont exposés à maintes reprises dans l'introduction de ses principaux ouvrages, par ex. : *La raison philosophique et la raison catholique*, 1852-1859, mais développés surtout dans *La tradition et les semi-pélagiens de la philosophie ou le semi-rationalisme dévoilé;* il y expose ses idées sur les forces de la raison, sur les principes des connaissances humaines, sur la loi naturelle, la tradition, les effets de l'enseignement philosophique actuel dans les établissements dirigés par des rationalistes soi-disant catholiques.

1° Sa position très nette contre le rationalisme contemporain l'amena peu à peu à discréditer les forces de la raison naturelle. Tant qu'il se tint sur le terrain des philosophes païens, comme dans ses conférences à l'Assomption de 1851-1852, la tendance ne se marquait encore que par des attaques outrancières contre Aristote, Platon, et même Descartes, qu'on pouvait attribuer aux lacunes de son information. Il citait abondamment les Pères. Il prônait un retour à la doctrine de saint Thomas, dont quelques textes — toujours les mêmes — émaillaient ses discours; et il prédisait « la restauration de la philosophie catholique » avec un optimisme que les événements ont justifié. « Oui, on la reverra cette philosophie chrétienne tant décriée. On reconnaîtra la solidité de ses principes, la justesse de sa méthode, l'harmonie de ses doctrines... Et l'on regrettera sa longue absence... »

Déjà, cependant, il énonçait la partie positive de son enseignement avec une précision qui est l'indice d'une préméditation de trente années. C'est en effet aux alentours de 1820 que nous reporte sa position traditionaliste de 1851 : « L'esprit humain, en connaissant les choses spirituelles par la révélation, peut s'en rendre compte, les discuter, les développer, les démontrer, les appliquer. Mais il ne les invente pas, il ne les découvre pas par la raison; seulement, il les connaît, mais par la révélation, en sorte que vouloir atteindre la connaissance des vérités immatérielles sans révélation d'aucune espèce, même naturelle et sociale, est aussi insensé que vouloir obtenir la vision des choses physiques sans lumière. » *La raison philosophique et la raison catholique*, t. II, préf., p. XLVIII-XLIX. Sur quoi A. Vacant a raison de ranger le P. Ventura parmi les traditionalistes mitigés, en ce qu' « il restreignit la doctrine de Bonald aux connaissances suprasensibles ». Vacant, *Études théol. sur les constitutions du concile du Vatican*, t. I, p. 299. « Il apporta encore un autre adoucissement au traditionalisme en admettant que la connaissance de Dieu, de l'immortalité de l'âme et des principes de la morale ...une fois acquise, pouvait être démontrée, défendue et développée par la raison. » *Loc. cit.*, p. 143.

Ventura y mettait sans doute des conditions, des prédispositions morales : « Comme dans l'ordre physique la lumière ne produit la vision que pour des yeux sains, la révélation ne produit de connaissance que pour la saine raison : la connaissance de la vérité est le prix de la raison qui se défie d'elle-même, de la raison qui s'abaisse. Pour nos grands philosophes, il n'est donc pas étonnant qu'ils ne connaissent pas ce que tout le monde connaît. » *La raison philoso-*

phique..., p. L. C'était beaucoup leur demander, trop sans doute, puisqu'il ne s'agissait de rien de moins que de la soumission passive à une tradition : « Si l'on sépare, dans les livres des anciens philosophes, ce qu'ils ont puisé, comme s'exprime saint Augustin, « aux mines » des traditions universelles », si l'on ôte les vérités qu'ils ont empruntées au peuple qui les connaissait avant eux et mieux qu'eux, ce qui reste dans ces livres n'est qu'un ignoble fatras de systèmes absurdes... » *Loc. cit.*, p. LI; cf. p. LVII. Le mot « traditions universelles » qui vient sous la plume de Ventura ne se lit pas dans saint Augustin, qui parle de *metallis divinæ Providentiæ quæ ubique præsens est. De doct. christ.*, l. II, c. LX. De même les citations scripturaires dont il étaie son système, I Reg., II, 3 et II Cor., IV, 6, ne prouvent pas « que la raison humaine, en s'isolant des traditions et des croyances universelles, ne soit jamais parvenue à la connaissance pure, précise et certaine de la vérité ». *Loc. cit.* Sur le système général, voir l'art. TRADITIONALISME. Trois ans après ces conférences du P. Ventura, la Congrégation de l'Index faisait signer à M. Bonnetty quatre thèses affirmant la capacité de la raison humaine à démontrer l'existence de Dieu, la spiritualité et la liberté de l'âme.

2° Mais il est une thèse particulière, inaugurée par de Bonald et que Ventura présente d'une façon plus habile; c'est celle de la révélation implicitée dans le langage. Il ne s'agit pas de l'origine du langage, comme chez Locke, Condillac, Gerdil ou J. de Maistre; mais bien du rôle permanent du langage dans l'élaboration des idées morales. La théorie du grand orateur, qui se faisait un palladium de la *Somme théologique*, est, sinon bien solide, du moins assez ingénieuse pour mériter d'être examinée de près. Elle est exposée dans *La tradition et les semi-pélagiens de la philosophie*, c. III, § 21, p. 122 sq., en trois points que nous résumons.

1. « Il est de toute impossibilité que l'homme comprenne la *quiddité* d'une chose matérielle, ou qu'il s'en forme la conception *générale* ou l'idée, à moins qu'il n'en ait présent à l'esprit l'image ou le fantôme...» *Loc. cit.*, p. 122 Les idées des choses matérielles s'acquièrent en dépouillant les fantômes de ces objets des conditions qui les individualisent. L'esprit peut s'élever de là à des principes généraux relatifs aux choses matérielles. P. 126.

2. Il est également impossible que l'homme comprenne l'essence des choses spirituelles «... à moins qu'il n'en ait présent à l'esprit quelque chose de corporel qui la lui indique ou la lui rappelle, et dans laquelle il puisse la voir comme dans une image ». P. 122. L'intellect, dans ce cas, se forme une connaissance des objets immatériels en appliquant à ceux-ci, que les mots lui « révèlent », les notions et les principes généraux empruntés à l'ordre matériel.

3. « La présence de cette image dans l'esprit est nécessaire, non seulement afin que l'intellect se forme la première fois l'idée de la chose matérielle ou spirituelle, mais aussi afin qu'il puisse se souvenir dans la suite de ces mêmes choses, y penser, en discourir, en raisonner. Or, puisque les choses spirituelles ne forment pas de fantômes par elles-mêmes, *incorporeorum non sunt phantasmata*, Iª, q. LXXXIV, a. 7, ad 3ᵘᵐ, puisque rien, dans la nature physique, ne nous parle d'elles (!), ne nous les indique et ne peut nous les indiquer réalisés dans une individualité corporelle, il est de toute nécessité que le fantôme qui nous en donne la première notion, nous soit fourni par la nature morale, qui, à cet endroit, n'est que l'instruction, l'enseignement, la révélation domestique, sociale...La parole, en passant par l'oreille ou les yeux, va se loger elle-même en fantôme dans l'imagination. Et c'est en regardant en même temps au particulier que la parole indique, et au fantôme où elle est renfermée que l'intellect se rend intelligible la chose immatérielle... et qu'il en raisonne. » P. 123. « De là cette conclusion que le nom des choses immatérielles, apporté par le milieu social, est aussi nécessaire pour connaître les êtres immatériels que les sensations sont nécessaires pour manifester l'existence des corps. » P. 126.

« Que l'homme, conclut-il, qui n'aurait jamais entendu un seul mot de Dieu... puisse, par ses seuls moyens, s'élever à une telle connaissance, à une telle idée, voilà ce qui est, non seulement difficile, mais encore impossible. C'est attribuer à l'homme isolé la faculté de se transporter d'un bond du monde corporel au monde spirituel, que l'infini sépare...; c'est enfin lui attribuer la faculté de bâtir sans matériaux, d'opérer sur le néant. » *Op. cit.*, p. 129.

Nous avons donné cette exposition en l'allégeant des redites qui font de Ventura, parlant en français, un véritable pédagogue. Mais il faut critiquer son raisonnement, la conclusion surtout, et aussi les deux premiers points qui recèlent le vice du syllogisme, à savoir l'activité propre de l'esprit et le rôle actif de la parole.

1. « Tous les traditionalistes supposent l'entendement humain dépourvu de spontanéité. C'est ainsi que le P. Ventura nous le représente » — et cela de bonne foi, en s'inspirant des manuels thomistes de l'époque, — « comme une machine qui dissocierait les éléments particuliers qui lui sont fournis du dehors; mais lui refuse le pouvoir de s'élever de là à aucune vue supérieure, à aucune découverte. Or, l'entendement a une bien autre puissance. Sans doute, il faut, suivant la doctrine de saint Thomas d'Aquin, que nos conceptions et nos raisonnements aient leur premier point de départ dans des éléments fournis par le monde sensible. Mais l'intelligence ne se contente pas d'analyser ces éléments matériels : à la lumière des principes dont elle perçoit l'évidence, elle se démontre la nécessité des causes et des rapports entre les choses. » A. Vacant, *op. cit.*, t. I, p. 335-336.

2. Le P. Ventura n'a pas tort, comme on le lui a reproché, de « diviser nos concepts en deux catégories, les conceptions relatives à l'ordre matériel, dont les éléments sont fournis par le monde sensible » et alors ces éléments sont proprement les *fantasmata, similitudo rei particularis*, des images propres de ces choses, et donc l'origine et le moyen permanent de nos connaissances en ces matières, — « et les conceptions d'objets spirituels, dont les éléments, n'étant pas sensibles, ne peuvent être fournis » par la simple expérience. Saint Thomas s'est posé la difficulté même dont le P. Ventura se fait un argument; et il conclut fermement : « Lorsque nous saisissons par l'intelligence quelque chose de ces réalités incorporelles, force nous est de nous tourner vers des images de corps, bien que ces objets spirituels n'aient point d'images. » Iª, q. LXXXIV, a. 2, ad 3ᵘᵐ. Mais ces images d'ordre matériel ne sont qu'un point de départ pour l'activité de l'intelligence : *Incorporea quorum non sunt phantasmata cognoscuntur a nobis per comparationem ad corpora sensibilia*. Tout ce qu'on peut concéder au P. Ventura, c'est que « l'image est alors un principe, un fondement de l'opération intellectuelle, mais ce n'est pas le terme du jugement sur les réalités métaphysiques ». J. Wébert, *Somme théol.* de la *Revue des jeunes*, p. 235. Saint Thomas n'hésite pas à dire que, pour l'existence de Dieu même, nous la connaissons « par relation aux êtres corporels. Nous connaissons Dieu comme cause [des êtres que nous voyons],

par passage à la limite et par négation », *loc. cit.* « Si donc, comme le suppose le P. Ventura, un homme était parvenu au développement intellectuel suffisant pour posséder la science des choses qui tombent sous nos sens, et qu'il n'eût jamais cependant entendu prononcer le nom de Dieu, cet homme pourrait certainement s'élever de lui-même à la conception de la divinité. Il donnerait dans sa pensée un titre ou un nom à cet « horloger » et, s'il ne lui donnait pas de titre, il le connaîtrait sans le nommer », ne fût-ce que « sous les traits d'un monarque puissant », représentation anthropomorphique qui lui permettrait ensuite de raisonner sur son Dieu. Vacant, *op. cit.*, p. 337.

3. Quant au rôle actif de la parole et de l'enseignement, qui n'apparaît plus si indispensable dans la formation de nos concepts sur les êtres suprasensibles, c'est à la fois plus et moins qu'une simple image ou fantôme : « elle offre ce caractère particulier qu'elle est significative, et qu'elle ne peut aider l'entendement qu'autant qu'il en comprend dans une certaine mesure la signification. Si cette signification n'est pas comprise, les mots sont de simples sons articulés qui ne disent rien à l'esprit... Les mots n'éveillent donc d'autres idées que celles que l'esprit se forge à lui-même... Ce ne sont donc pas les mots qui fournissent la matière des idées » de Dieu, de conscience, de vertu. Ensuite, par contre, leur rôle dépasse celui des images particulières des choses, car ils invitent l'esprit à concevoir ou à se rappeler ce qu'ils signifient. Pour Dieu, par exemple, que l'idée en ait existé dans l'esprit avant que le mot fût prononcé, ou que les explications qui accompagnent les mots amènent l'esprit à se former l'idée que le mot exprime, il est manifeste que la parole est un instrument merveilleux : elle vient en aide à l'homme dans presque toutes ses opérations intellectuelles. Mais à vrai dire, « on a plus besoin d'un langage savant pour saisir et mettre en lumière certains enseignements de la physique ou de la chimie, que pour comprendre les premiers éléments de la théologie; les mots sont surtout comparables aux fantômes plus complexes formés d'associations élaborées par l'imagination ». *Loc. cit.*

Voir les encyclopédies de Michaud, Hœfer, etc..., et la préface des éditeurs au vol. II de *La raison catholique*, Paris, 1854. Pour la doctrine, cf. A. Vacant, *Études sur les constitutions du concile du Vatican.*

P. Sejourné.

VERBE. — Le sens grammatical du mot « verbe », λόγος, est varié, même dans l'Écriture sainte. Cf. Hagen, *Lexicon biblicum*, t. II, p. 974-977; F. Zorell, *Novi Testamenti lexicon græcum*, p. 332-334, dans le *Cursus Scripturæ sacræ* de Cornély. On étudiera ici ce terme uniquement en tant qu'il est appliqué à la deuxième personne de la sainte Trinité.

Mais il est impossible de rédiger cet article sans tomber dans d'inévitables répétitions, le sujet ayant été déjà abordé, soit directement, soit indirectement, dans un certain nombre d'études antérieures. Les articles Fils de Dieu et Trinité ont longuement exposé la théologie du Verbe et de multiples monographies d'écrivains ecclésiastiques en ont marqué les traits saillants au cours des âges.

Dans le Nouveau Testament, le mot « Verbe » ne se lit que chez saint Jean. L'employant sans explication, saint Jean en suppose le sens chrétien connu et compris de ceux à qui il s'adresse. L'historien du dogme doit cependant chercher à déterminer sous quelles influences saint Jean a pu l'employer. On s'efforcera donc ici de donner une synthèse de la pensée johannique sur le Verbe de Dieu avec quelques indications sommaires sur la théologie du Verbe dans la tradition, pour permettre au lecteur de se référer facilement aux autres articles du dictionnaire. I. Les textes de saint Jean. II. Origine du Logos johannique. III. L'enseignement de la tradition.

I. Les textes de saint Jean. — On trouve le mot « Verbe », Λόγος, appliqué au Fils de Dieu, quatre fois dans le prologue du IVe évangile, I, 1, 14; deux fois dans la première épître, I, 1; V, 7, du moins telle que nous la lisons actuellement (verset des trois témoins), et une fois dans l'Apocalypse, XIX, 13.

1° *Prologue du IVe évangile.* — Le prologue se divise en deux sections : un préambule sur les relations du Verbe avec Dieu, avec le monde, avec les hommes, ℣. 1-6; l'exposé sommaire de la manifestation du Verbe incarné en ce monde, ℣. 6-18.

1. — *Le préambule.* — *a) Le Verbe et Dieu.* — Le ℣. 1 montre les relations du Verbe avec Dieu sous un triple aspect.

L'antériorité du Verbe par rapport à la création est marquée par les premiers mots, ἐν ἀρχῇ, allusion à Gen., I, 1. Plusieurs Pères, notamment saint Irénée, rapportent le « principe » au Verbe : le mot peut avoir cette signification; cf. Col., I, 18; Apoc., III, 14; mais il est plus exact et plus conforme à la pensée de saint Jean de comprendre simplement que le Verbe existait (ἦν) quand déjà commença le monde. Cf. I Joa., I, 1; II, 14. Ainsi l'évangile pose l'existence du Verbe d'une façon absolue, avant que rien ait commencé, précisément parce que le Verbe est sans commencement.

Le Verbe est près de Dieu (πρὸς τὸν θεόν), non d'une proximité locale, ni en raison d'une subordination, mais par suite d'une inhérence essentielle qui laisse cependant subsister une distinction. Il convenait d'énoncer tout d'abord la distinction des personnes, pour ne pas laisser croire que θεός était un nom qui convenait à Dieu comme tel. Cf. Lagrange, *Évangile selon saint Jean*, p. 2.

Enfin le Verbe est Dieu. L'imparfait ἦν est répété trois fois, comme pour montrer que le Verbe est dans une situation immuable. Et, pour inculquer cette vérité, saint Jean affirme en terminant que « le Verbe était Dieu ». Il avait dit auparavant : « Le Verbe était près de Dieu, πρὸς τὸν θεόν »; ici θεός est sans article. Ainsi est prévenue une équivoque : ὁ θεός a valeur de nom personnel, tandis que θεός sans article a valeur d'un nom de nature et signifie que le Verbe a la nature divine. Cf. J. Lebreton, *Histoire du dogme de la Trinité*, 4e édit., t. I, p. 499. Pour appuyer cette affirmation de la divinité du Verbe, saint Jean insiste une dernière fois sur son éternité : « Il était au commencement avec Dieu », ℣. 2.

b) Le Verbe et le monde. — L'évangéliste décrit ensuite l'action du Verbe dans le monde : « Tout s'est fait par lui et sans lui rien ne s'est fait de ce qui s'est fait », ℣. 3, selon la ponctuation de notre Vulgate. La préposition διὰ indique un intermédiaire. Mais ici l'intermédiaire ne saurait être conçu à la façon d'un instrument : toute la tradition juive savait que le monde avait été créé par la Parole de Dieu. Cf. Gen., I, 3; Ps., XXXIII (XXXII), 6, 9; CXLVIII, 5; Eccli., XXII, 15; XLIII, 26. De même est dévolu à la Sagesse le rôle d'assistante, de conseillère dans la création. Prov., VIII, 30; Sap., VII, 12. Le Verbe, parole intérieure, concept de l'intelligence, est donc bien celui par qui Dieu a tout créé : « Si quelqu'un entreprend une œuvre, il est nécessaire qu'il la conçoive d'abord dans sa sagesse. Ainsi Dieu ne peut rien faire sinon par la conception que forme son intelligence. Or, c'est là la sagesse divine, éternellement conçue, c'est-à-dire le Verbe de Dieu. » Saint Thomas, *in h. l.* C'est la même idée qu'exprime saint Paul, I Cor., VIII, 6; Col., I, 16; Heb., I, 2.

De là à donner au Verbe, par attribution, le rôle de cause exemplaire, il n'y a qu'un pas. Ce pas est franchi facilement si l'on accepte une des manières de ponctuer les ℣. 3 et 4. Ces versets ont été, en effet, coupés de diverses façons : le P. Lebreton relate quatre leçons; *op. cit.*, note I, p. 532-536. Deux surtout sont à retenir. La leçon la plus ancienne coupe ainsi la phrase : « Rien ne s'est fait sans lui. Ce qui s'est fait était vie en lui » (Tatien, S. Théophile, S. Irénée, Tertullien, S. Athanase, S. Cyrille d'Alexandrie, S. Augustin, S. Thomas d'Aquin). Au témoignage de Maldonat, cette leçon était encore à son époque, bien que personnellement il ne l'admît pas, la formule usuelle; aujourd'hui elle a encore les préférences de Westcott-Hort, Loisy, van Hoonacker, Calmes, Vogels, von Soden, de Grandmaison. L'autre leçon est conforme à la ponctuation de notre Vulgate : « Sans lui rien n'a été fait de ce qui a été fait. En lui était la vie ». Cette lecture apparaît pour la première fois chez Alexandre d'Alexandrie, puis chez Didyme, Épiphane, Jean Chrysostome, Jérôme. Les partisans de cette leçon, au dire de saint Ambroise, sont *Alexandrini et Ægyptii*, et plus généralement *plerique* (traduire : *plusieurs*) *docti et fideles, In ps.* XXXVI, n. 35, *P. L.*, t. XIV, col. 984 B; *De fide*, l. III, n. 43, t. XVI, col. 622 C. De nos jours encore, d'excellents critiques la considèrent comme la seule recevable : Tischendorf, Nestle, Knabenbauer, J.-H. Holtzmann, Grill, Zahn, Harnack, Lagrange, Lebreton, Vosté, Durand, etc. Pour soutenir l'interprétation de saint Augustin, estime le P. Lebreton, il faut « prêter à l'évangéliste une conception exemplariste, dont on ne trouve chez lui aucune trace certaine; il faut ici entendre le Verbe non plus comme la Parole de Dieu, mais comme le modèle idéal que Dieu a conçu; il faut enfin interpréter la « vie » dans un sens qu'on ne retrouvera plus dans tout le reste de l'évangile. » *Op. cit.*, p. 533. L'autre leçon serait donc plus conforme au contexte. Le ℣. 4 s'enchaîne alors aux précédents d'une façon plus logique. On comprend mieux que dans le Verbe est la source de vie et de lumière qui, par l'incarnation, doit se répandre sur les hommes : « Dieu nous a donné la vie éternelle et cette vie est dans son Fils. » I Joa., v, 11. Mais, par ailleurs, le ℣. 3 présente alors un pléonasme, assez difficile à légitimer.

c) Le Verbe et les hommes. — Vie et lumière expriment donc la puissance d'expansion du Verbe sur les hommes : « En lui était la vie et la vie était la lumière des hommes. » ℣. 4. Tout l'évangile sera le développement de cette pensée : le Christ est apparu à saint Jean comme une source de vie spirituelle. Doctrine essentielle au christianisme, qu'on trouve déjà esquissée dans les Synoptiques; cf. Matth., x, 39; XXIV, 46; Marc., IX, 35; x, 30; Luc., XXI, 19. Saint Pierre avait confessé le Christ comme « le Fils du Dieu vivant », Matth., XVI, 16; il le nomme aussi « l'auteur de la vie », Act., III, 15. Saint Paul surtout montre dans le Christ la source unique de vie pour les hommes, Rom., v, 21; VI, 4-5, 10, 11; I Cor., XV, 45 (le dernier Adam, esprit vivifiant); Gal., II, 20; Eph., II, 4-10; Col., III, 3-4. Cette idée est à la base de la doctrine paulinienne du corps mystique. Or, cette même conception de la vie communiquée à l'âme fidèle par le Christ est au centre le l'évangile johannique. Cf. J.-B. Frey, *Le concept de vie dans l'évangile de saint Jean*, dans *Biblica*, t. I, 1920, p. 37-38; 218-239.

C'est dans l'éternité de sa préexistence que le prologue proclame le Verbe principe de vie : « En lui était la vie », ℣. 4. Plus tard, Jésus redira : « Je suis la résurrection et la vie », Joa., XI, 25; et encore « Je suis la voie, la vérité et la vie », XIV, 6. L'allégorie de la vigne, XV, 1-17, rejoint l'enseignement paulinien du corps mystique. A la Cène, Jésus demande à son Père de garder ses disciples et tous ceux qui croiront en lui dans la même unité de vie, « pour qu'ils soient tous un en nous... et que je sois, moi aussi, en eux ». XVII, 21, 26. Mais dans la promesse de l'eucharistie s'affirme d'une manière encore plus profonde l'action vivifiante de Jésus, et pour la vie présente, et pour l'au-delà. Cf. VI, 33, 39, 41, 50-51, 54 : « Je suis le pain vivant... Si quelqu'un mange de ce pain, il vivra éternellement... »

La lumière est intimement unie à la vie : « La vie était la lumière des hommes ». ℣. 4. L'action du principe de vie s'affirme d'abord par la lumière. Et Jésus dira plus tard : « Celui qui me suit aura la lumière de vie », VIII, 12; et encore : « Je suis la lumière du monde », *ibid.*; cf. XII, 46. L'union de la vie et de la lumière est déjà dans la tradition juive : la colonne de lumière qui guide Israël; les éclairs du mont Sinaï; Dieu, lui-même, lumière d'Israël, Is., x, 17; LX, 19-20; Michée, VII, 8; Ps., IV, 7; XXVII (XXVI), 1, etc. Reprenant la prophétie d'Isaïe, XLIX, 6, Siméon salue en Jésus « la lumière pour la révélation des nations ». Luc., II, 32. Et les manifestations de la gloire de Jésus se font dans la lumière. Matth., XVII, 2; Apoc., I, 16; XXI, 23; Act., IX, 3.

Dans le prologue, la lumière du Verbe n'est pas autre chose que la manifestation de la vérité révélée par le Christ. Cette connexion entre la lumière et la vérité est affirmée à maintes reprises par saint Jean : III, 21; I Joa., I, 8, cf. I, 7; II, 4, cf. II, 10; Jésus est lumière parce qu'il est vérité. L'action de la lumière sur les âmes est rendue plus saisissante par l'opposition qu'établit Jean entre la lumière et les ténèbres » : « Et la lumière luit dans les ténèbres et les ténèbres ne l'ont point comprise (ou ne l'ont point arrêtée), ℣. 5. La lumière est la vie et la vérité; les ténèbres, c'est la mort, c'est l'aveuglement de l'esprit et l'esclavage du démon prince des ténèbres. La prédication de saint Paul connaît cette opposition, Eph., v, 8, 14; I Cor., IV, 5; I Thess., v, 5. Chez saint Jean, la même opposition s'affirme avec d'autant plus d'éclat que l'enseignement part de Jésus lui-même. Jésus est venu dans le monde comme une lumière. Joa., XII, 46. Ceux qui croient à la lumière deviennent enfants de lumière. XII, 36; cf. XII, 46; XI, 10; VIII, 12; I Joa., II, 10. Saint Jean résume ainsi tout l'enseignement de Jésus : « Le message qu'il nous a fait entendre et que nous vous annonçons à notre tour, c'est que Dieu est lumière et qu'il n'y a point en lui de ténèbres. Si nous disons que nous sommes en communion avec lui et que nous marchions dans les ténèbres, nous mentons et nous ne pratiquons pas la vérité Mais si nous marchons dans la lumière, comme il est lui-même dans la lumière, nous sommes en communion les uns avec les autres et le sang de Jésus... nous purifie de tout péché. » I Joa., I, 5-7. Les hommes qui s'attachent aux œuvres mauvaises préfèrent les ténèbres à la lumière et ne comprennent pas la lumière venue en ce monde. Joa., III, 19-21. N'est-ce pas l'affirmation du prologue : « Les ténèbres ne l'ont point comprise »? ℣. 5.

2. *La manifestation du Verbe.* — Cette manifestation est décrite sous trois aspects : le témoignage du Précurseur; le mystère même de l'incarnation et les effets de ce mystère sur nous.

a) Témoignage de Jean-Baptiste. — La personnalité de Jean-Baptiste résume les manifestations encore voilées de l'Ancien Testament, prophéties et théophanies, préparant les esprits à la venue du Verbe. Cf. Matth., III, 1-3; Marc., I, 2-4; Luc., III, 3-6; Joa., VIII, 56; XII, 41. Jean-Baptiste annonce le Messie, mais il doit s'effacer devant lui. Joa., III, 27. Aussi, dès

le prologue, est-il précisé que, s'il est envoyé pour rendre témoignage à la lumière, il n'est pas lui-même la lumière. C'est le Verbe qui est la lumière véritable venant en ce monde pour éclairer tout homme : ἐρχόμενον se rapportant à φῶς et non à ἄνθρωπον; cf. III, 19; XII, 46. Même avant l'incarnation, cette lumière était déjà dans le monde, au moins par la présence habituelle de Dieu dans ses créatures, mais le monde, fait par le Verbe-créateur, n'a pas connu son auteur. Cf. Sap. XIII, 1 sq.; Act., XIV, 15-17; XVII, 30; Rom., I, 16-22. Bien plus, le Verbe est venu chez lui, dans le peuple qu'il s'était choisi, le peuple juif dépositaire des promesses rédemptrices et bénéficiaire de toutes les manifestations rappelant ces promesses, et « les siens ne l'ont pas accueilli », ℣. 11; cf. Matth., XXIII, 37. On pourrait dire aussi : « le Verbe est venu chez lui, dans le monde, et les siens, tous les hommes, ne l'ont pas accueilli » (S. Thomas).

Cette venue du Verbe trouvera sa manifestation suprême dans l'incarnation. Mais à tous ceux qui l'ont reçu — par la foi, car « c'est le recevoir que croire en lui » (S. Thomas) — il accorde le pouvoir de devenir enfants de Dieu. Le Verbe est lumière et apporte aux hommes la vérité par la foi. Ceux qui croiront en lui renaîtront de Dieu, d'une régénération spirituelle entièrement due à Dieu, par opposition à la génération humaine, due à la volonté charnelle de l'homme. Cf. Joa., III, 3-8. On pressent ici l'universalité de la rédemption.

On notera ici la version de Tertullien (celle aussi de Justin), rapportant le ℣. 13 au Christ : *non ex sanguine, neque ex carne et viri voluntate, sed ex Deo natus est. De carne Christi*, 24, *P. L.*, t. II, col. 791 A (le texte incorrectement transcrit), afin de réfuter les prétentions des valentiniens. Des auteurs contemporains, Loisy, Guignebert, *Jésus*, Paris, 1933, p. 129, s'efforcent de tirer de la leçon de Tertullien un argument contre la conception virginale. Voir la discussion dans Lagrange, *op. cit.*, p. 17-19.

b) L'incarnation. — La venue du Verbe en ce monde s'est effectuée d'une manière encore plus concrète : « Et le Verbe s'est fait chair », ℣. 14. Le mot « chair » doit être pris ici dans le sens plus complet d' « homme ». Voir HYPOSTATIQUE *(Union)*, t. VII, col. 446-447. Et, pour appuyer le témoignage rendu au mystère de l'incarnation, l'évangéliste précise les raisons de crédibilité de ce témoignage : « Il a habité parmi nous. » Cf. I Joa., I, 1. A cette première affirmation, il faut joindre ce qui suit : « Et nous avons contemplé sa gloire. » Réminiscences de l'ancienne présence de Dieu parmi son peuple, la demeure accompagnée de la gloire, la *Chekina*. Voir FILS DE DIEU, t. V, col. 2375; GLOIRE, t. VI, col. 1388; TRINITÉ, t. XV, col. 1559; cf. Ex., XXV, 8; Lev., XXVI, 11; II Reg., VII, 6, etc. Mais ces réminiscences ne découvrent qu'une partie de la pensée de l'évangéliste qui ajoute aussitôt : « gloire qu'un tel Fils unique tient d'un tel Père »; gloire qu'aucune image humaine ne peut représenter, mais qu'il avait été donné à Pierre et à Jean de connaître à la transfiguration; cf. II Petr., I, 16-18; Joa., I, 14. Gloire divine, qui atteste la divinité du Verbe, et dont le rejaillissement dans la personne de Jésus-Christ se traduit par une « plénitude de grâce et de vérité ».

Ce grand mystère de l'incarnation du Verbe préexistant dans sa divinité reçoit une dernière confirmation de Jean-Baptiste lui-même. L'évangéliste rapporte ce nouveau témoignage qu'il avait sans doute entendu autrefois dans le désert. Le Précurseur atteste que le Verbe incarné, venu après lui, a passé avant lui, Joa., I, 30, et cela en toute justice, car il était avant lui, en raison de sa préexistence éternelle. Voir Joa., III, 26 sq. (les ℣. 31-36 rapportant, non une parole de Jean-Baptiste, mais une réflexion personnelle et combien profonde de l'évangéliste lui-même).

c) Les bienfaits de l'incarnation. — Dans le Verbe incarné, il y a plénitude de grâce et de vérité : vie, grâce, vérité sont en lui solidaires, sinon identiques, la vérité marquant ici ce sens profond de la réalité divine vers laquelle l'homme régénéré doit tendre pour parvenir à sa fin. De cette plénitude nous avons tous reçu : tous, c'est-à-dire tous ceux sans exception, soit dans le Nouveau Testament, soit même dans l'Ancien, qui appartiennent au Christ par la foi (vérité) et par la grâce. « Grâce après grâce », non pas sans doute la Loi remplacée par l'Évangile, mais, d'une manière plus générale, l'enchaînement des grâces reçues de celui qui en a la plénitude, dans une gradation sagement ordonnée. Cf. Boyer, Χάριν ἀντὶ χάριτος, dans *Biblica*, 1925, p. 454-460. La Loi, en effet, a été donnée par Moïse; mais la grâce et la vérité, dont le Verbe possède, en tant que Dieu, la plénitude, se sont répandues par le Christ. Par un dernier trait bien conforme à toute la teneur du prologue, saint Jean rattache cette effusion de grâce et de vérité à sa source première, la divinité, nonobstant l'invisibilité essentielle de celle-ci; et cela, grâce à un Dieu, le Fils unique qui, étant dans le sein du Père, nous a cependant parlé. ℣. 18; cf. Matth., XI, 25-27.

Sur les difficultés de l'exégèse de ce verset, voir Zahn, *Das Evangelium des Johannes ausgelegt*, Leipzig, 1912, Excursus, III, p. 712 sq.; le résumé dans Lagrange, *op. cit.*, p. 26-28. Des trois leçons : μονογενής sans θεός ni υἱός; μονογενὴς υἱός ou μονογενὴς θεός, la dernière semble de beaucoup préférable.

2° *Première épître.* — Deux textes sont relatifs au Verbe. — 1. *Le préambule de l'épître*, I, 1-3.

Ce qui était dès le commencement, ce que nous avons entendu, ce que nous avons vu de nos yeux, ce que nous avons contemplé et ce que nos mains ont touché du Verbe de vie — car la Vie nous a été manifestée, et nous l'avons vue, et nous lui rendons témoignage, et nous vous annonçons la Vie éternelle, qui était près du Père et nous a été manifestée — ce que nous avons entendu, nous vous l'annonçons, afin que vous aussi vous soyez en communion avec nous et que notre communion soit avec le Père et avec son Fils Jésus-Christ.

Les deux premiers versets semblent n'être qu'un résumé du prologue du IVe évangile. On y retrouve les deux aspects de la doctrine christologique exposée plus haut; mais ils sont présentés en sens inverse. Dans le ℣. 1, c'est le Verbe incarné, dans sa réalité visible et tangible, écho de l'*Et Verbum caro factum est.* Le ℣. 2 s'attache au côté divin et éternel de ce Verbe qui, près du Père, était Vie et dont Jean a eu la révélation, écho du début du prologue : *in principio erat Verbum... et Deus erat Verbum.* On retrouve également la Vie conçue comme une prérogative substantielle du Verbe. Le Verbe de vie s'est manifesté et c'est grâce à sa manifestation que saint Jean peut annoncer la Vie éternelle qui n'est autre que ce Verbe lui-même. Et le Verbe nous mettra en communion avec le Père par l'acceptation de la lumière, c'est-à-dire de la vérité qu'il est venu apporter aux hommes. Cf. dans la même épître, I, 7, 8; II, 8-11, 24-25; V, 6.

2. *Le comma Johanneum*, V, 7-8.

Il y en a trois qui rendent témoignage (dans le ciel, le Père, le Verbe et l'Esprit; et ces trois sont un. Et il y en a trois qui rendent témoignage sur la terre) : l'Esprit, l'eau et le sang, et ces trois sont un.

Le ℣. 7, où sont énumérés les trois personnes divines, constitue un beau témoignage de la foi en la Trinité. Mais il ne semble pas qu'on puisse le considérer

comme appartenant à la rédaction primitive de l'épître. Le passage douteux a été mis entre parenthèses. Voir dans Lebreton, *op. cit.*, p. 645-652, un bon résumé des conclusions critiques, avec une bibliographie très suffisante.

Au sujet de ce verset des « trois témoins », deux décisions romaines ont été portées. La première, du Saint-Office (13-15 janvier 1897) était ainsi libellée : *Utrum tuto negari aut saltem in dubium revocari possit esse authenticum textum S. Joannis in epistola prima, c. V, ṽ. 7?* — R. *Negative.* — La seconde également du Saint-Office (2 juin 1927) restreint et précise la portée de la première décision; elle consacre la distinction déjà faite par d'excellents théologiens entre authenticité de doctrine et authenticité d'origine *(genuinitas).* Texte dans l'*Enchiridion biblicon*, n. 121. Voir l'exposé de la question dans l'*Ami du clergé*, 1928, p. 237-238.

3° *L'Apocalypse.* — C'est au milieu d'une description apocalyptique du triomphe du Christ que l'auteur jette, comme en passant, le nom du Verbe, XIX, 11-16.

Je vis le ciel ouvert, et il parut un cheval blanc. Celui qui le montait s'appelle Fidèle et Véritable; il juge et combat avec justice. Ses yeux étaient comme une flamme ardente; il avait sur la tête plusieurs diadèmes et portait un nom écrit que nul ne connaît que lui-même; il était revêtu d'un vêtement teint de sang; son nom est LE VERBE DE DIEU. Les armées du ciel le suivaient sur des chevaux blancs, vêtues de fin lin, blanc et pur. De sa bouche sortait un glaive affilé pour en frapper les nations; c'est lui qui les gouvernera avec un sceptre de fer, et c'est lui qui foulera la cuve de vin de l'ardente colère du Dieu tout-puissant. Sur son vêtement et sur sa cuisse, il portait écrit ce nom : « Roi des rois et Seigneur des seigneurs ».

On le constatera plus loin : dans ce passage, rien ne rappelle ni de près ni de loin les spéculations de Philon sur le Logos. C'est plutôt le souvenir de la « Parole toute puissante de Dieu », telle que la décrit le livre de la Sagesse, qui a inspiré ici saint Jean : « Votre parole toute-puissante s'élança du haut du ciel de son trône royal, comme un guerrier impitoyable, au milieu d'une terre vouée à l'extermination, portant comme un glaive aigu votre irrévocable décret » Sap., XVIII, 15-16.

II. ORIGINES DU LOGOS JOHANNIQUE. — 1° *L'Ancien Testament : la Parole.* — La « Parole de Dieu » est une métaphore fréquemment employée pour exprimer l'efficacité immédiate de la volonté divine. Gen., I, 3 : « Dieu *dit :* que la lumière soit et la lumière fut ». Ps., XXXIII (XXXII), 6, 9 : « Par la parole de Jahvé (LXX : τῷ λόγῳ τοῦ κυρίου) les cieux ont été faits... Il dit, et tout a été fait ». Cf. Ps., CXLVIII, 5; Eccli., XLII, 15; XLIII, 26 (ἐν λόγῳ αὐτοῦ σύγκειται πάντα); Sap., IX, 1 (ὁ ποιήσας τὰ πάντα ἐν λόγῳ σου). Sur l'efficacité de cette parole, voir aussi Osée, VI, 5; Ez., XXXVII, 5; Eccli., XLVIII, 3. D'autres textes, plus expressifs, semblent personnifier la parole et en faire la messagère de Dieu. Cf. Is., LV, 10-11; IX, 7; Ps., CVII (CVI), 20; CXLVII, 4, 7. Dans un sens analogue, le prophète Zacharie va jusqu'à personnifier la « parole de malédiction », rouleau long de vingt coudées et large de six, qui se déploie sur toute la face du pays et balaie tout devant lui. Zach., V, 1-4. Ce ne sont là que de hardies figures de langage; en aucun texte, la « parole » n'est conçue comme une hypostase distincte de Dieu.

En rapprochant la « Parole » et la « Sagesse », les livres sapientiaux fournissent une personnification un peu plus accentuée de la Parole. Comme la Parole, la Sagesse est sortie de la bouche du Très-Haut. Voir FILS DE DIEU, t. V, col. 2367-2371; TRINITÉ, t. XV, col. 1555. Dans sa prière, pour demander la sagesse, Salomon attribue à la Parole un rôle parallèle, sinon identique à celui de la Sagesse et il fait asseoir la Sagesse près du trône de Dieu. Sap., IX, 1-2, 4. Plus loin, il représente la parole divine « s'élançant du haut du ciel, de son trône royal ». XVIII, 14. Sans doute, la parole n'est pas hypostasiée en ces textes; néanmoins, ces métaphores permettent des développements ultérieurs, y compris, sous l'influence de l'inspiration divine, la conception d'une « Parole », d'un Logos personnifié.

2° *La théologie juive palestinienne.* — Un de ces développements est celui des targoums avec la *Memra.* Voir les textes à FILS DE DIEU, t. V, col. 2374 « Sans cesse, dit J. Lebreton, dans les targoums on rencontre la Memra de Jahvé; elle vit, elle parle, elle agit; mais si l'on veut préciser la portée de cette expression, on ne trouve le plus souvent qu'une périphrase substituée par le targoumiste au nom de Jahvé. Ainsi que l'a justement remarqué M. Dalmann, *Die Worte Jesu*, Leipzig, 1898, t. I, p. 188, « on est très éloigné d'en faire une hypostase divine; on prononce « la parole » mais on pense « Dieu ». J. Lebreton, *op. cit.*, p. 162. Les rabbins n'osent nommer Dieu aussi souvent qu'il est nommé dans la Bible; en voilant la majesté divine derrière la périphrase de la Parole ou de la Demeure, ou de la Gloire souvent jointe à la Demeure, leurs scrupules sont calmés. Cf. Fr. Zorell, *De reverentia erga nomen divinum in S. Scriptura quibusdam cautelis significata*, Rome, 1925.

Les rabbins ont si peu voulu personnifier ces expressions que, familière aux targoums, la « Parole » devient d'un emploi très rare dans le Talmud et dans la Midrach, peut-être par défiance du dogme chrétien. Il ne faut donc pas faire de rapprochement réel entre la Memra des targoumistes et le Logos de saint Jean; une simple analogie verbale suffit. Ce qui n'empêche pas que la terminologie rabbinique ait pu être présente à l'esprit de l'évangéliste quand il écrivait son prologue et qu'on puisse, avec quelque vraisemblance, en trouver une trace non seulement dans le Logos, mais encore dans la gloire du Verbe et sa demeure en nous.

3° *Théologie néoplatonicienne de Philon.* — La théorie philonienne des puissances intermédiaires entre Dieu et le monde sensible et la doctrine du Logos, le premier et le plus important de ces intermédiaires, a été suffisamment exposée à FILS DE DIEU, col. 2381-2385 et à TRINITÉ, col. 1567-1571. Il suffit ici d'établir, dans la mesure où ils existent, les points de contact entre la conception philonienne et la doctrine johannique du Verbe.

1. *Comparaison générale.* — Le point de départ des deux doctrines est le même : il s'agit de trouver l'intermédiaire qui rapproche un Dieu infiniment parfait de ses créatures infiniment distantes de lui. Mais, dans leurs lignes générales, les solutions apparaissent bien différentes.

a) Le Logos philonien. — Le Logos est le premier et le plus important des intermédiaires entre Dieu et le monde sensible. Mais Philon lui prête une multitude de rôles qui manifestent les divers aspects de sa qualité d'intermédiaire : le Logos est sagesse et raison divines; fils, ange et grand-prêtre de Dieu; il est l'image de Dieu, le modèle et l'idée du monde sensible, sa loi vivante, sa force vitale, le lien entre ses éléments; il est l'instrument de la création. Il est celui par qui nous connaissons Dieu et qui intercède pour nous, par lequel nous nous élevons progressivement à la contemplation divine. Comme dit Philon, « il a le privilège d'être mitoyen entre la créature et le créateur et de séparer l'un de l'autre...; il est, près des sujets, l'ambassadeur du Roi ». *Quis rerum divin. heres*, 205 (édit. Mangey, t. I, 501). Le Logos se présente donc comme n'étant ni sans principe

(ἀγένητος) comme Dieu, ni produit (γενητός) comme les créatures, « mais, dit-il lui-même, intermédiaire entre ces deux extrêmes, je suis pour tous deux comme un otage ». *Ibid.*, 206, p. 502. Cf. Lebreton, 'ΑΓΕΝΝΗΤΟΣ, dans *Histoire du dogme de la Trinité*, t. II, Paris, 1928, note C, p. 640-642.

Il est donc impossible d'identifier le Logos philonien et Dieu, si du moins on entend Dieu au sens strict du mot, comme Philon l'entendait certainement. Voir *De somniis*, I, 228-230 (p. 655) et la note que lui consacre Lagrange, *op. cit.*, p. 3. Toutefois, trois ou quatre passages de Philon semblent attribuer au Logos une sorte de divinité dérivée, improprement dite. Voir Fils de Dieu, t. v, col. 2385-2386; J. Lebreton, *Hist. du dogme de la Trinité*, t. I, p. 237-242.

Quelle réalité accorder à cet intermédiaire? Personne ou force abstraite? La pensée de Philon est difficile à saisir et ses interprètes sont en désaccord. Tantôt le Logos est représenté avec un caractère personnel : grand-prêtre, intercesseur, ange, otage; tantôt des textes plus nombreux et plus caractéristiques semblent en faire une force impersonnelle. Faut-il admettre que Philon a professé inconsciemment deux opinions inconciliables, affirmant à côté du Logos impersonnel des stoïciens un Logos personnel d'origine juive ou alexandrine? Une telle contradiction n'aurait rien d'étonnant chez un philosophe de cette époque.

Beaucoup d'auteurs acceptent ce dualisme chez Philon : Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, Leipzig, 1923, t. v, p. 379; Heinze, *Die Lehre vom Logos in der griechischen Philosophie*, Oldenbourg, 1872, p. 294; A. Aall, *Geschichte der Logosidee in der griechischen Philosophie*, Leipzig, 1896, p. 213; J. Réville, *Le Logos d'après Philon d'Alexandrie*, Genève, 1877, p. 61; H. Soulier, *La doctrine du Logos chez Philon d'Alexandrie*, Turin, 1876, p. 158.

D'autres pensent qu'il est possible de ramener la doctrine de Philon à l'unité; cf. Fils de Dieu, col. 2386. — É. Bréhier ne voit dans le Logos qu'une conception mythologique, sans personnalité réelle : *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, Paris, 1908, p. 111. D'autres n'ont trouvé dans la personnification du Logos qu'une simple figure de langage, une accommodation exégétique : Dorner, *Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi*, t. I, Berlin, 1846, p. 33; J. Drummond, *Philo Judæus or the Jewish-Alexandrian philosophy in its developpment and completion*, Londres, 1888, t. II, p. 225, dont les arguments ont été résumés et les conclusions reproduites par Grill, *Untersuchungen über die Entstehung des vierten Evangeliums*, Tubingue, 1902, p. 140 sq. — Le P. Lagrange, par contre, croit reconnaître chez Philon un Logos personnellement distinct du Dieu supérieur. *Le Logos de Philon*, dans *Revue Biblique*, 1923, p. 321-371. Voir la discussion de cette interprétation dans le *Bulletin d'histoire des origines chrétiennes* des *Recherches de science religieuse* 1926, p. 324-328. — Tout en déniant au Logos philonien une personnalité distincte, le P. Lebreton se refuse à ne voir dans les personnifications philoniennes du Logos que de simples figures de langage; et il les justifie par des influences philosophiques et mythologiques. *Op. cit.*, p. 247-248. Voir aussi Fils de Dieu, col. 2386.

b) Le Verbe de saint Jean. — Sur les deux points essentiels de la doctrine philonienne : caractère d'intermédiaire, ni Dieu ni créature, prêté au Logos et absence de personnalité vivante et consistante, la pensée de saint Jean apparaît en contradiction absolue avec l'enseignement de Philon. Sans doute, saint Jean conçoit le Verbe comme un intermédiaire entre Dieu et l'homme, mais un intermédiaire qui, d'une part, est égal et consubstantiel à Dieu et, d'autre part, est homme parfait. Affirmation impossible à concilier avec la notion philonienne d'intermédiaire et qui ne trouve sa réalisation que dans le dogme chrétien de l'incarnation, le Verbe étant et demeurant Dieu, mais se faisant chair, c'est-à-dire s'unissant la nature humaine.

Le Logos philonien a été conçu pour jouer un rôle de médiateur ou plutôt d'intermédiaire entre Dieu et l'homme; pour cela, on l'imagine si grand qu'il puisse remplir la distance infinie qui sépare ces deux termes et les toucher l'un et l'autre comme dit Philon, « par leurs extrémités ». Mais ce n'est là qu'une imagination et qui voile mal la contradiction inhérente au système : si cette distance est infinie, quel intermédiaire pourra la combler? S'il est Dieu, il nous est, lui aussi, inaccessible; s'il n'est qu'une créature, Dieu reste en dehors de ses atteintes... En face de lui, le Christ Jésus apparaît dans la pleine lumière de sa personnalité vivante, unissant dans l'unité de sa personne ces deux termes si distants et si séparés : il est cet homme, le Christ Jésus, et il est le Dieu béni dans tous les siècles.

Le Logos philonien ne se définit que par des négations qui effacent en lui tous les traits de ces êtres qu'il doit unir; la foi chrétienne les confesse en lui les unes et les autres; il est « incréé » et « créé ». J. Lebreton, *op. cit.*, p. 249-250.

2. *Comparaisons particulières.* — Les traits de ressemblances, plus verbales que réelles, qu'on peut trouver entre le philonisme et la doctrine néotestamentaire ont été minutieusement établis et discutés dans deux notes substantielles du P. Lebreton, *op. cit.*, t. I, notes G et J : *La doctrine du logos chez Philon et la doctrine du Fils dans l'épître aux Hébreux*, p. 616-627; *La doctrine du logos chez Philon et chez saint Jean*, p. 636-644. On voudra bien s'y reporter.

Le caractère plus spécial de cet article nous oblige à condenser nos remarques autour de trois points où la doctrine chrétienne est plus directement en cause : le terme même de Logos (Joa., I, 1); le « monogène » (Joa., I, 14, 18); le rôle du Verbe dans la création (Joa., I, 4-5, 10).

a) Le terme Logos. — Le terme Logos, commun aux deux doctrines ne peut s'expliquer, chez saint Jean, uniquement par des influences juives palestiniennes. Le souvenir de la « Parole », même personnifiée par les prophètes et les psalmistes, ne pouvait suggérer à Jean l'emploi du nom *personnel* de Verbe. La *Memra*, nous l'avons vu, n'a pu avoir qu'une influence moindre encore. La doctrine du Verbe a un tout autre caractère : elle exprime la foi de la première génération chrétienne en la personne du Christ en deux natures, divine et humaine. Or, saint Jean n'a pas inventé cette foi; il lui a donné seulement une forme nouvelle, en appelant le Fils de Dieu fait homme, le Verbe fait chair.

Cette forme nouvelle semble avoir été préparée par d'autres écrits apostoliques, ceux notamment de saint Paul, qui donne déjà au Fils des qualifications où se reflète une influence alexandrine. Le Christ est « puissance et sagesse de Dieu », I Cor., I, 24; « image de Dieu ». II Cor., IV, 4. L'épître aux Colossiens, I, 15-17, reprend la même figure en l'amplifiant et en la complétant : « Il est l'image du Dieu invisible, né avant toute créature, car c'est en lui que toutes choses ont été créées...; tout a été créé par lui et pour lui. Il est, lui, avant toutes choses et toutes choses subsistent en lui. » Cf. I Cor., VIII, 6. Mais c'est surtout dans l'épître aux Hébreux que ces formules sont le plus nettement accusées : « Dieu nous a parlé par le Fils qu'il a établi héritier de toutes choses et par lequel il a aussi créé le monde, ce (Fils) qui est le rayonnement de sa gloire et l'empreinte de sa substance et qui soutient toutes choses par sa puissante parole. » I, 2-3. Ces métaphores et ces conceptions ont été introduites par saint Paul dans le Nouveau Testament probablement sous une influence alexandrine. Est-ce l'influence d'Apollo, cf. Act., XVIII, 24, ou faut-il admettre une influence

plus générale de la théologie alexandrine sur la doctrine chrétienne? Quoi qu'il en soit, l'hypothèse d'une influence alexandrine est d'autant plus vraisemblable que ces passages de saint Paul présentent déjà d'évidentes réminiscences de style et de pensée avec les livres sapientiaux. Cf. Prov., VIII, 22-23; Sap., VII, 21-26; VIII, 1-6; IX, 9-11; X, 1-19; Eccli., I, 1 sq.; XXIV, 3-10. On relèvera particulièrement le parallélisme de Sap., VII, 25-26 et de Heb., I, 3. Cf. Franzelin, *De Deo trino*, th. VII.

Tout en admettant une certaine influence de la pensée alexandrine sur la terminologie de saint Jean et sur l'emploi qu'il fait du mot Logos, on n'affirme pas pour autant que ce terme ait chez saint Jean la même acception que chez Philon. Harnack exagérait jadis en affirmant que « le Logos du prologue est le logos du judaïsme alexandrin, le logos de Philon ». *Ueber das Verhältniss des Prologs des vierten Evangeliums zum ganzen Werk*, dans *Zeitschr. für Theol. und Kirche*, t. II, 1892, p. 213. L'opposition foncière qu'on a relevée plus haut subsiste entière.

b) Le « Monogène ». — Philon appelle le Verbe, le *fils de Dieu*. Pour saint Jean, le Verbe est également Fils de Dieu. Similitude d'expression, qui n'entraîne aucune similitude de conception.

Chez Philon, le Logos est représenté comme le « fils premier-né » de Dieu. *De agricultura*, 51 (édit. Mangey, t. I, p. 308); *De confusione linguarum*, 63, 146 (*ibid.*, p. 414, 427); *De somniis*, I, 315 (*ibid.*, p. 653); — comme ayant Dieu pour père et la Sagesse pour mère, *De fuga*, 109 (*ibid.*, p. 562). Le mot grec exprimant l'idée de premier-né est ici πρωτόγονος, ce qui montre, dans la pensée de Philon, le sens exclusivement cosmologique donné à la filiation du Logos. Le Logos est le premier-né et le monde visible, dont le Logos est le modèle et le soutien, est le fils puiné. *De fuga*, 109 (p. 562); *De ebrietate*, 30 (p. 361-362); *Quod Deus sit immutabilis*, 31 (p. 277); *De specialibus legibus*, I, 41, 96 (t. II, p. 218, 227). Cf. Drummond, *op. cit.*, t. II, p. 185.

Dans l'évangile de saint Jean, l'épithète « premier-né » ne se rencontre pas; mais saint Paul parle du « premier-né » en un autre sens et avec une autre expression grecque que Philon, πρωτότοκος; cf. Heb., I, 6; Col., I, 15. Le Christ est le « premier-né de la création », non pas le premier terme dans la série des créatures (au sens où il est dit plus loin « le premier-né d'entre les morts », cf. Apoc., I, 5 et, dans Rom., VIII, 29, le « premier-né parmi beaucoup de frères »); mais premier-né de la création précisément parce qu'il n'est pas une créature, parce qu' « en lui toutes choses ont été créés ».

Le titre de « premier-né » est d'ailleurs un titre messianique, appliqué tout d'abord au peuple de Dieu et au roi qui le représentait; cf. Ex., IV, 22; Jer., XXXI, 9; Ps., LXXXIX (LXXXVIII), 28. Le « fils premier-né » est aussi le « fils bien-aimé », ou encore le « fils unique ». Voir les *Psaumes de Salomon*, XVIII, 4; IV Esdr., VI, 58. Aussi, dans l'épître aux Colossiens, saint Paul avait appelé le Fils « fils de l'amour » de Dieu. Col., I, 13; cf. Eph., I, 6 « Fils de l'amour » (υἱὸς τῆς ἀγάπης) est l'équivalent de « Fils bien-aimé », ἀγαπητός, ἠγαπημένος; cf. Matth., III, 17; XVII, 5; Marc., I, 11; IX, 6; Luc., IV, 22; IX, 35; II Pet., I, 17. Et, « Fils bien aimé » étant l'équivalent de « Fils unique », saint Paul, Rom., VIII, 31, citant Gen., XXII, 16, substitue τοῦ ἰδίου υἱοῦ au texte des LXX, τοῦ ἀγαπητοῦ υἱοῦ.

L'ἀγαπητός des synoptiques est l'équivalent du μονογενής de saint Jean. Chez ce dernier, μονογενής est exclusivement employé pour désigner le Fils (unique) de Dieu, I, 14, 18; III, 16, 18; I Joa., IV, 9. Le sens de « fils unique » en général se trouve dans les autres passages du Nouveau Testament, Luc., VII, 12; VIII, 42; IX, 38; Heb., XI, 17, et en plusieurs textes de l'Ancien Testament, Jud., XI, 34; Tob., III, 10, 15; VIII, 17, quoiqu'ailleurs, dans les psaumes spécialement, il ait aussi le sens d'unique, seul de son espèce. Voir Lebreton, *op. cit.*, t. I, p. 398-400, 508-510 et p. 324 note 2. Sur le Christ « premier-né », voir A. Durand, *Recherches de science religieuse*, t. I (1910), p. 56-66; F. Prat, *Théologie de saint Paul*, t. II, p. 196-197.

Ces rapprochements montrent que, dans la pensée de saint Jean comme en celle de saint Paul, le « Fils unique » n'est pas Fils de Dieu ou premier-né de la création au sens où l'entend Philon. La paternité divine est, chez nos auteurs inspirés, non d'ordre cosmologique, mais d'ordre naturel et le Fils de Dieu est Dieu au-dessus de toute créature, précisément parce qu'il participe à la nature divine elle-même : il est « le Monogène dans le sein du Père ». Joa., I, 18.

c) Le Verbe et la création. — Le rôle attribué au Verbe dans la création est un troisième point où les terminologies philonienne et johannique se rencontrent, nonobstant la divergence des idées.

α) *Le Logos instrument.* — Le Logos de Philon est l'instrument de Dieu dans la création du monde : « De la grande maison, de la grande cité qu'est le monde, la cause est Dieu qui l'a fait; la matière, ce sont les quatre éléments dont il a été composé; *l'instrument est le Logos divin*, par qui il a été construit; le but de la construction est la bonté du démiurge. » *De cherubim*, 125-127 (Mangey, t. I, p. 162); *Legum allegoriarum*, III, 96 (*ibid.*, p. 106); *Quod Deus sit immutabilis*, 57 (p. 281); *De sacrificiis Abelis et Caini*, 8 (p. 165), etc.

Mais, après saint Paul, Col., I, 16; I Cor., VIII, 6; Heb., I, 2, saint Jean ne reprend-il pas la même pensée et la même expression : « Par lui tout a été fait et sans lui rien n'a été fait de ce qui existe » Joa., I, 3? Cf. I, 10.

La différence est cependant considérable. Chez Philon, le rôle instrumental du Logos est fortement accusé. Souvent même, la construction grammaticale de la phrase l'indique expressément, en abandonnant la préposition διά avec le génitif, pour prendre le datif instrumental. *Legum alleg.*, III, 86, 21 (Mangey, t. I, p. 106, 47); *Quod Deus sit immutabilis*, 57 (p. 281); *De sacrif. Abelis...*, 8 (p. 165); *De somniis*, I, 241; II, 45 (p. 656, 665). D'autres fois, Philon emploie un mot choisi tout exprès pour marquer l'action instrumentale, ὄργανον, ἐργαλεῖον. Voir textes dans Lebreton, t. I, p. 621, 639.

Dans le Nouveau Testament, rien de semblable. Le rôle attribué au Fils ou au Verbe dans la création n'implique aucune subordination, aucune infériorité par rapport au Père. Saint Paul emploie parfois la même construction pour exprimer l'action du Père et celle du Fils : Ἐξ αὐτοῦ καὶ δι'αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν τὰ πάντα. Rom., XI, 36. Ἔπρεπεν γὰρ αὐτῷ δι'ὃν τὰ πάντα καὶ δι'οὗ τὰ πάντα. Heb., II, 10. Comparer, pour l'action du Fils, I Cor., VIII, 6; Heb., I, 2. C'est que l'action du Père n'est pas exclusive de celle du Fils; elles ne sont qu'une même action. Saint Jean accentue encore cette identité d'action, Joa., V, 17. En affirmant dans le prologue l'action créatrice du Verbe, il ne dit jamais que le Verbe a été l'instrument du Père; il évite même les expressions qui, dans d'autres livres du Nouveau Testament, semblent marquer plus expressément la dépendance d'origine des personnes; cf. Act., II, 22; X, 36; Rom., II, 16; I Cor., VIII, 6; XV, 57; Heb., I, 2. Pour saint Jean, tout ce qu'a le Père, le Fils le possède, XVI, 15; XVII, 10. Le Christ fait les œuvres du Père

et le Père est en lui. x, 37, 38. Ainsi, tout en affirmant la même vérité que les autres, saint Jean, dans un langage plus précis, met en relief l'unité du Père et du Fils dans l'action comme dans l'être : « Mon Père et moi, nous sommes un ». x, 30.

β) *Le Logos, cause exemplaire.* — L'exemplarisme est une doctrine bien philonienne. Pour Philon, les puissances sont des idées conçues par Dieu avant la formation du monde. Le Logos est l'ensemble de ces idées; il en est le lieu, *De somniis*, I, 42 (Mangey, t. I, p. 630); il est le « monde intelligible ». *De opificio mundi*, 24, 25 (*ibid.*, p. 6). Il est comme le livre « où Dieu a écrit et gravé la constitution de tous les autres êtres ». *Leg. alleg.*, I, 19 (p. 47). De là à concevoir le Logos comme l'image à la fois de Dieu et du monde, il n'y a qu'un pas. Par rapport à Dieu, le Logos est « l'empreinte de son cachet ». *De plantatione*, 18 (p. 332); cf. *De somniis*, II, 45 (p. 655); il est l'image ou l'ombre de Dieu, *De fuga*, 101 (p. 561); *De confusione linguarum*, 147 (p. 427). Par rapport au monde créé, le Logos marque de son empreinte (χαρακτήρ) l'âme humaine qui en est ainsi l'image, le reflet, *De opif. mundi*, 146 (p. 35); cf. *De spec. legibus*, IV, 123 (t. II, p. 356); *Quod deterius potiori insidiari solet*, 83 (t. I, p. 207). Le monde lui-même a été marqué de cette empreinte, *De somniis*, II, 45 (p. 665) et lui aussi est l'ombre de Dieu, *Leg. alleg.*, III, 102 (p. 107). Les sept jours de la création reçoivent ainsi une interprétation exemplariste relativement au Logos, *De Decalogo*, 101 (t. II, p. 197). Le nombre sept lui-même manifeste le démiurge et le père de l'univers; en lui, comme en un miroir, l'âme aperçoit Dieu agissant, créant, gouvernant le monde. *Ibid.*, 105 (p. 198). Sur le nombre sept dans Philon, voir B. Allo, *L'Apocalypse* (3e édit.), Paris, 1933, p. XLII.

Quand l'épître aux Hébreux, s'inspirant de Sap., VII, 26, énonce que le Fils est « le rayonnement de la gloire du Père et l'empreinte de sa substance », Heb., I, 3; cf. Col., I, 15, elle présente bien, par rapport à Philon, une coïncidence partielle de terminologie. Deux différences séparent néanmoins les doctrines. Tout d'abord, l'exemplarisme de Philon n'existe que dans un monde d'abstractions et va jusqu'à s'appliquer au nombre sept; dans l'épître aux Hébreux, le rayonnement et l'empreinte sont une réalité concrète et vivante, Jésus-Christ, qu'il est impossible d'identifier à un être purement idéal. Ensuite, le Logos, image et modèle des autres êtres, n'est, par rapport à Dieu, qu'une représentation imparfaite; dans l'épître aux Hébreux, le Fils n'est pas une image imparfaite de Dieu ni un sujet secondaire de contemplation religieuse.

Quant au Verbe, saint Jean ne s'arrête pas aux formules de saint Paul. Entre le Verbe et le Père, il y a une ressemblance parfaite qui s'affirme dans l'identité de nature : « Qui me voit, voit mon Père ». Joa., XIV, 19; cf. XVII, 2. Mais en même temps, l'évangéliste affirme la dépendance du Fils par rapport au Père; voir FILS DE DIEU, col. 2396-2397, ainsi que la personnalité préexistante du Verbe en Dieu avant l'incarnation. Tout le début du prologue témoigne de cette doctrine.

La conception d'un Verbe, cause exemplaire du monde, n'apparaît guère dans le IVe évangile. C'est en ponctuant le ℣. 4 comme l'a fait toute l'antiquité, que les théologiens ont pu appuyer sur le texte johannique la doctrine du Verbe exemplaire des créatures. Voir col. 2641. Mais il sont soin de préciser que cet exemplarisme convient en toute vérité à l'essence divine et qu'on le rapporte au Verbe par appropriation pure. Cf. S. Thomas, *Cont. Gent.*, l. IV, c. XIII. Quoi qu'il en soit, même avec cette interprétation exemplariste, la même opposition demeure entre la doctrine johannique et la conception philonienne. Le Verbe est Dieu; il est l'image de Dieu par identité de nature en vertu de sa procession selon l'intelligence et, s'il est dit cause exemplaire des créatures, c'est uniquement « en tant que les choses faites par Dieu préexistent de toute éternité dans le Verbe, immatériellement et sans aucune composition; elles ne sont dans le Verbe que le Verbe lui-même, qui est Vie ». *Id., loc. cit.*

Conclusion. — Loin de pouvoir se réduire au Logos impersonnel de Philon, le Verbe de saint Jean et de la foi catholique apparaît comme une personne réelle, vivante, concrète, en Jésus-Christ, lequel, au cours de tout l'évangile, se fait le révélateur des mystères de la vie divine. Cf. Joa., I, 10. Combien différente est la connaissance que le Logos de Philon peut apporter d'un Dieu, dont il n'est qu'une ombre, qu'une image, une empreinte !

Les rapprochements possibles entre la doctrine révélée et la conception philonienne aboutissent à la constatation de coïncidences plus verbales que réelles. Certaines idées — tel l'exemplarisme ou l'allégorisme — étaient diffuses dans le judaïsme hellénistique. Elles ont agi sur la théologie de saint Paul, mais leur action a été moindre sur celle de saint Jean, chez qui la doctrine du Verbe, renouvelée par la connaissance expérimentale qu'il en avait eue (cf. I Joa., I, 1), s'inspire plutôt de la doctrine de la Sagesse sur la Parole et relève à la fois de la tradition biblique et d'une nouvelle révélation.

Il ne faudrait donc pas considérer le prologue et sa terminologie comme une réfutation directe et voulue de quelque hérésie naissante, gnosticisme, docétisme, ébionisme, hérésies très réelles, qui trouvent d'ailleurs dans l'évangile de Jean tout entier leur réfutation implicite. Ce n'est pas non plus un moyen d'exalter Jésus-Christ au-dessus du Précurseur, comme l'a voulu prétendre Baldensperger, *Der Prolog des vierten Evangeliums*, Fribourg-en-B., 1898. Enfin, l'emploi du mot Logos n'est pas la christianisation d'un terme de philosophie plus ou moins païenne, destinée à attirer à la foi naissante les Gentils cultivés. Voir ici PHILON LE JUIF, t. XII, col. 1452-1453, et Lagrange, *Évangile selon saint Jean*, p. CLXXVII. Avec le P. Vosté, nous admettons volontiers que c'est sous l'influence d'une inspiration divine spéciale et en se remémorant les révélations entendues des lèvres mêmes de Jésus sur sa personne, que Jean, se rappelant l'usage biblique du mot Logos, eut l'idée d'y recourir pour désigner le Verbe incarné.

Depuis la publication de l'art. FILS DE DIEU, la bibliographie concernant les rapports du quatrième évangile et du Logos alexandrin s'est quelque peu enrichie.

1° Le premier volume de l'*Histoire du dogme de la Trinité* du P. Lebreton a eu, en 1927, une nouvelle édition très amplifiée. Le Logos y fait l'objet de plusieurs études. Se rapportent aux exposés précédents : *Les origines*, p. 56 sq.; *La conception stoïcienne*, p. 61, sq.; *La conception alexandrine et platonicienne*, p. 74-84; *La Sagesse* (dans l'A. T.), p. 122 sq.; *La Parole*, p. 131-133; *La Sagesse* (du judaïsme palestinien), p. 160; *La Parole ou Memra*, p. 162; *La Shekina*, p. 165-168. Dans le judaïsme alexandrin et tout particulièrement chez Philon, *Les puissances*, p. 198; *Le Logos*, p. 209-251. Le reste du volume est consacré à la révélation du dogme de la Trinité dans le Nouveau Testament, le c. VI *L'Évangile de saint Jean*, p. 474-540 est à consulter tout spécialement. Voir également les notes G et J; *La doctrine du Logos chez Philon et la doctrine du Fils dans l'épître aux Hébreux*, p. 616-627; *La doctrine du Logos chez Philon et chez saint Jean*. Une table des textes de Philon.

2° Outre l'*Évangile selon saint Jean*, du P. Lagrange, Paris, 1928, p. CLXXIII sq. et 28-34, du même auteur dans

Revue biblique, 1923 : *Le Logos d'Héraclite*, p. 96-107; *Vers le Logos de saint Jean : Le Logos des stoïciens; le Logos de la philosophie dualiste*, p. 161-184; *Le Logos de Philon*, p. 321-371; J. Grill, *Untersuchungen über die Entstehung des vierten Evangeliums*, Tubingue, 1923; Vosté, O. P., *De prologo Johanneo et Logo*, Rome, 1928, réédité dans *Studia Johannea*, Rom,, 1930; A. Durand, S. J., *Évangile selon saint Jean* (collect. *Verbum salutis*), Paris, 1927, notes sur le Logos, 1 et 2, p. 536-541; L. Cristiani, *Jésus-Christ, Fils de Dieu, Sauveur*, Lyon, 1932, t. I, p. 1-14.

3° Sur les rapports des livres sapientiaux et du IVe évangile : P. Heinrich, *Einfluss der griechischen Philosophie auf die Lehre der Weisheit* (dans son commentaire, *Excursus zur VII, 22 b-VIII, 1*, p. 149-158), Munster, 1912; du même *Griechische Philosophie und A. T.*, *ibid.*, 1918 (l'auteur réduit à peu de chose l'influence grecque), complété par *Personifikationen und Hypostasen im A. T. und im alten Orient*, *ibid.*, 1921, et par *Das Wort im A. T. und im alten Orient. Zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Prologs des Johannesevangeliums ibid.*, 1922; J. Gottsberger, *Die göttliche Weisheit als Persönlichkeit im A. T.*, Munster, 1919; Fr. Focke, *Die Entstehung der Weisheit Salomons*, Gœttingue, 1913; A. Vaccari, *Il concetto della Sapienza nell' A. T.*, dans *Gregorianum* (1920), p. 218-251; Rendel-Harris, *The origin of the Prologue to St John's Gospel*, Cambridge, 1917; *The origin of the Doctrine of the Trinity*, Cambridge, 1919; R. Bultmann, *Der religionsgeschichtliche Hintergrund des Prologs zum Joh. - Evangelium*, dans ΕΥΧΑΡΙΣΤΗΡΙΟΝ, *H. Gunkel dargebracht*, Gœttingue, 1923 (voir les réserves de J. Lebreton sur ces trois derniers ouvrages, t. I, p. 494); Fr. Zorell, *De reverentia erga nomen divinum in S. Scriptura quibusdam cautelis significata*, dans *Verbum Domini*, 1925, p. 146-150; 212-216; M.-J. Lagrange, *Le judaïsme avant Jésus-Christ*, Paris, 1931, surtout p. 542-581.

4° Sur la pensée spécifiquement juive touchant la Memra, la Shekinah, etc. : Bousset-Gressmann, *Die Religion des Judentums*, 2e édit., Tubingue, 1926; El. Landau, *Die dem Raume entnommenen Synonyma für Gott in der neuhebräischen Literatur*, Zurich, 1888; M. Ginsburger, *Die Anthropomorphismen in den Thargumim*, Brunschwig, 1891; L. Blau, art. *Shekinah* dans *The Jewish Encyclopedia*; G.-F. Moore, *Intermediaries in Jewish Theology*, dans *Harvard theol. Review*, t. XV, 1922, p. 41-86; F.-C. Burkitt, *Memra, Shekinah, Metatron*, dans *Journal of theol. Studies*, t. XXIV, 1923, p. 158 sq.; Strack- Billerbeck, *Exkurs über den Memra Jahves* (dans son commentaire sur l'A. T., t. II, p. 302-333).

5° Articles du Dictionnaire : ECCLÉSIASTIQUE, t. IV, col. 2046; JEAN (*Évangile de*), t. VIII, col. 566-567; PHILON LE JUIF, t. XII, col. 1447-1456; PROVERBES, t. XIII, col. 925; SAGESSE, t. XIV, col. 733-734; 736-737. Dans l'art. FILS DE DIEU, se reporter aux col. 2367-2373 (Sagesse et Parole divines); 2373-2376 (Puissances et substituts du nom divin); 2377-2386 (Logos stoïcien et Logos philonien); 2405-2406 (Logos johannique), et bibliographies correspondantes. — Dans l'art. TRINITÉ, t. XV, col. 1550 (Les intermédiaires); col. 1555 sq. (La parole; la Sagesse; les intermédiaires dans les écrits juifs non inspirés); col. 1564 (Philon d'Alexandrie); col. 1595 sq. (L'enseignement de saint Jean).

III. — LE VERBE DANS L'ENSEIGNEMENT TRADITIONNEL. — *I. ENSEIGNEMENT DES PÈRES* — Nous suivrons ici l'ordre de l'article FILS DE DIEU, en nous contentant le plus possible de simples indications avec références aux articles concernant chacun des Pères.

1° *Les Pères apostoliques.* — Si la doctrine du Verbe était d'origine spécifiquement juive et palestinienne, on devrait en retrouver des traces dans les anciens écrits chrétiens qui accusent plus visiblement l'influence du judaïsme. Or, elle ne se rencontre guère que chez les Pères apologistes, imbus de philosophie hellénique et discutant avec des adversaires pénétrés des mêmes principes.

Saint Ignace d'Antioche est le seul qui parle explicitement du Verbe de Dieu, *Ad Magn.*, VIII, 2; voir IGNACE D'ANTIOCHE, t. VII, col. 705. — Il faut néanmoins ajouter les *Odes de Salomon*, dont l'origine égyptienne semble assez probable (début du IIe siècle), mais qui, en toute hypothèse, marquent une dépendance certaine à l'égard de saint Jean et vraisemblablement d'Ignace d'Antioche.

XVI, 9-10 : « Le Père de vérité s'est souvenu de moi, lui qui me possédait dès le principe (cf. Prov., XII, 22; Joa., I, 1-2). Car sa plénitude m'a engendrée, ainsi que la pensée de son cœur. »

XI, 11-15 : « Son Verbe est avec nous (cf. Joa., I, 14) pour notre route; le Sauveur qui sauve nos âmes, loin de leur nuire, l'homme qui s'est humilié et a été exalté par sa justice, le Fils du Très-Haut est apparu dans la perfection de son Père; une lumière a lui du Verbe, qui était en lui dès le principe » (cf. Joa., I, 4-5). Trad. J. Labourt, Paris, 1914.

2° *Les apologistes du IIe siècle.* — C'est un fait que les apologistes s'emparent de l'idée du Logos. Avantage, sans doute, puisqu'ils avaient ainsi un point de contact avec leurs adversaires; mais aussi inconvénient et danger, puisqu'ils risquaient de déformer la doctrine révélée, sinon dans sa teneur même, du moins dans son expression.

La voie leur avait été tracée par l'épître à Diognète (si tant est qu'elle soit d'origine aussi ancienne) et l'apologie d'Aristide, voir FILS DE DIEU, col. 2424, mais aussi par le *Kérygme* (prédication) de Pierre, où le Seigneur avait déjà reçu les noms accouplés de Verbe et de Loi : Ὁ Πέτρος ἐν τῷ κηρύγματι νόμον καὶ λόγον τὸν κύριον προσεῖπεν, dans Clément d'Alexandrie, *Strom.*, l. II, c. XV, cf. l. I, c. XXIX, *P. G.*, t. VIII, col. 1008 A, 929 A; *Eclogæ prophet.*, 58, t. IX, col. 728 A.

La doctrine de saint Justin sur le Verbe a été exposée à l'article JUSTIN (*Saint*), t. VIII, col. 2256-2261; cf. TRINITÉ, t. XV, col. 1616. Celle de Tatien, t. XV, col. 63-64 et TRINITÉ, col. 1619; celle d'Athénagore, t. I, col. 2214 et t. XV, col. 1619 sq. C'est dans l'*Apologie* d'Athénagore, 10, que se lit une expression douteuse, paraissant n'accorder d'existence au Verbe que lorsqu'il fut « sorti au dehors ». C'est le même reproche qu'on a pu faire à saint Théophile d'Antioche, voir t. XV, col. 533-534, mettant expressément à la base de sa théologie du Verbe la distinction stoïcienne du Verbe intérieur, λόγος ἐνδιάθετος, et du Verbe proféré, λόγος προφορικός, le Verbe proféré n'apparaissant qu'avec la création. Cf. TRINITÉ, col. 1621.

On trouvera à FILS DE DIEU, col. 2418 un résumé des appréciations divergentes sur l'orthodoxie de ces Pères; mais on le complétera par J. Lebreton, *Hist. du dogme de la Trinité*, t. II, p. 490-492, note 1. On évitera d'accuser trop facilement d'erreur ces auteurs anciens. Leurs préoccupations apologétiques, leur souci de formuler la doctrine en fonction d'une philosophie déterminée les a conduits à des confusions de pensée et à des maladresses d'expression. Chez Justin, Athénagore, Théophile, on retrouve, dans son intégrité, la substance du dogme : le Fils est né de la substance même du Père. Mais, dans l'exposé de certaines conséquences de ce dogme, ils s'écartent de la règle de la foi, *in consectariis quibusdam nonnullis ab regula deflectunt.* Petau, *De Trinitate*, Praef., I, 11. Et encore, la chose n'est pas sûre pour Athénagore, dont le P. Lebreton, *loc. cit.*, défend l'orthodoxie.

Saint Irénée mérite une place à part : son autorité est plus considérable; son orthodoxie plus incontestable. En ce qui concerne le Verbe, l'évêque de Lyon combat les influences nocives de la gnose et la conception des deux générations du Verbe. Voir IRÉNÉE (*Saint*), t. VII, col. 2413-2451, en complétant par l'étude du P. Lebreton, p. 543-560, très particulièrement en ce qui concerne la double génération du Verbe et la réfutation des prétendues tendances

subordinatiennes attribuées à Irénée, p. 557-558. Voir également Trinité, col. 1622 sq.

Les auteurs du IIe siècle ont donc déjà su donner un certain développement à la théologie du Verbe; ils cherchent à justifier la croyance chrétienne devant la philosophie. Sous des formules parfois quelque peu risquées, on retrouve facilement la tradition apostolique que saint Irénée sait défendre victorieusement contre la gnose déformante. Les documents exprimant la foi des simples montrent mieux que les ouvrages savants la continuité de cette foi. Nous avons signalé le *Kérygme* de Pierre. Citons encore l'*Epistola apostolorum*, apocryphe de la fin du IIe siècle, édité par Schmidt-Wajnberg sous le titre : *Gespräche Jesu mit seinen Jüngern nach der Auferstehung...*, dans *Texte und Untersuchungen*, t. XLIII, 1919. A six reprises, le Verbe y est mentionné en des formules qui s'apparentent à l'évangile de saint Jean.

La bibliographie indiquée à Fils de Dieu et aux articles auxquels on a renvoyé suffit. On ajoutera G. Bardy, *Saint Justin et la philosophie stoïcienne*, dans *Rech. de science rel.*, 1924, p. 33-45, et J. Lebreton, *Hist. du dogme de la Trinité*, t. II, p. 320-326 (S. Ignace), p. 428-470 (S. Justin), p. 488 sq. (Tatien), p. 494-504 (Athénagore), p. 508-512 (Théophile), p. 551 sq. (S. Irénée).

Les références à l'*Epistola apostolorum* dans la *Patr. Or.*, t. IX : n. 14 (50), p. 190; 18 (53), p. 193; 25 (58), p. 198; 28 (60), p. 200; 42 (74), p. 214; 50 (83), p. 223. Les numéros entre parenthèses indiquent la pagination de l'édition donnée par Guerrier sous le nom de *Testament en Galilée*. Au n. 30, p. 202, se lit l'expression : « lumière de lumière », qui fait penser à Joa., I, 4-5, mais aussi au concile de Nicée.

3° *Les auteurs du IIIe siècle.* — 1. *L'Église latine.* — A la fin du IIe siècle, les hérésies modalistes commencent à troubler l'Église latine. Trois principaux défenseurs de la procession et de la divinité du Verbe se lèvent : saint Hippolyte, Tertullien, Novatien. Voir Trinité, col. 1631-1637.

La doctrine de saint Hippolyte concernant le Verbe a été exposée, t. VI, col. 2506 sq. et Trinité, col. 1632. Sur son subordinatianisme latent, t. VI, col. 2509. Voir aussi Fils de Dieu, col. 2431-2433.

En ce qui concerne Novatien, ibid., col. 2432, on se reportera à l'article qui lui est consacré, t. XI, col. 822 sq., mais principalement col. 824 et Trinité, col. 1635.

Pour Tertullien, on complétera l'art. Fils de Dieu, col. 2431-2433 par l'art. Tertullien, t. XV, col. 149-150, et Trinité, col. 1633.

En dehors de ces auteurs, on peut encore citer, de saint Cyprien, les affirmations relatives à la croyance au « Fils, le Christ né de la Vierge Marie, Verbe *(Sermo)* fait chair, qui a porté nos péchés ». *Lettre à Jubaïen*, ep. LXXIII, n. 5, Hartel, t. III, p. 782; à l'identité à établir entre la Sagesse et le Christ, Dieu existant avant tous les siècles, *Testimon.*, l. II, c. I-II, entre le Verbe de l'Apocalypse et le juge du jugement dernier, *ibid.*, c. XXX, Hartel, p. 62-64; 99-101.

Pour Lactance, on se reportera à son article, t. VIII, col. 311. De Victorin de Pettau, on relève un texte curieux, où il applique au Verbe, Fils de Dieu, la version des Septante d'Isaïe XI, 2. *Fragm. de fabric. mundi*, *P. L.*, t. V, col. 311 A.

2. *École d'Alexandrie.* — Les deux principaux écrivains de l'École d'Alexandrie ont été suffisamment étudiés antérieurement. Pour Clément d'Alexandrie, voir Fils de Dieu, col. 2435-2437, avec références à l'art. Clément d'Alexandrie, t. III, col. 158-159 et col. 160-161. La doctrine d'Origène est exposée à Fils de Dieu, col. 2437-2445 et surtout à Origène, t. XI, col. 1518-1520. On complétera par les observations relatives à l'influence néoplatonicienne, de l'art. Platonisme des Pères, t. XII, col. 2330-2331 et 2333-2336. Voir également Trinité, col. 1637-1645.

Dans la lutte contre le modalisme sabellien, on a rappelé l'incident qui permit à Denys d'Alexandrie de préciser sa doctrine auprès de son homonyme de Rome; cf. Fils de Dieu, col. 2444-2445. Les textes de Denys d'A. sont commodément rassemblés dans *P. L.*, t. V, col. 117 sq.; ils proviennent d'Athanase, *De sententia Dionysii*, *P. G.*, t. XXV, n. 4, col. 485 A; n. 9-10, col. 492-496; n. 18, col. 501 BC; n. 19, col. 508 B; n. 21, col. 512 AB; n. 23, col. 513 AC-516 A; n. 25, col. 517 AB. La lettre de Denys de Rome expose avec netteté la doctrine catholique : « Si Sabellius a blasphémé en affirmant l'identité du Père et du Fils, sont également hors de la vérité ceux qui la combattent en divisant en trois hypostases totalement séparées les personnes divines. Il est nécessaire d'affirmer que le Verbe divin est uni au Dieu de toutes choses... » Denz.-Bannw., n. 48; cf. Trinité, col. 1645-1650 sq. Voir aussi Feltoe, *Letters and other remains of Dionysius.*

Parmi les défenseurs de l'orthodoxie, disciples d'Origène, il faut encore citer Grégoire le Thaumaturge, voir Fils de Dieu, col. 2446-2447 et Trinité, col. 1651. Enfin le dialogue *Adamantius seu de recta in Deum fide* non seulement présente une bonne doctrine sur Dieu le Verbe, éternel, consubstantiel, engendré de Dieu, mais encore affirme, avec la haute convenance de l'incarnation en vue de notre salut, le fait même de cette incarnation du Verbe, *P. G.*, t. XI, col. 1777 A, 1800 C, 1829 A-1832 C; cf. col. 1884 A.

On se reportera aux indications bibliographiques des articles Fils de Dieu et Trinité. Voir aussi : M. Kriebel, *Studien zur älteren Entwicklung der abendländlichen Trinitätslehre bei Tertullian und Novatian.*

4° *La controverse arienne.* — 1. *Première phase* (cf. Fils de Dieu, col. 2450-2453). — Sur la doctrine professée par Arius touchant le Verbe, voir Arianisme, t. I, col. 1786 et Trinité, col. 1652. Saint Athanase a été suffisamment étudié, à son art. et à Trinité, col. 1659 sq.; sur l'œuvre du concile de Nicée, voir Trinité, col. 1654. On complétera ce qui concerne Paul de Samosate par l'article qui lui est consacré, t. XII, col. 49-50 et Trinité, col. 1627. Pour Marcel d'Ancyre, voir t. IX, col. 1996-1998 et Trinité, col. 1658.

Chez les Pères latins, la pensée de saint Hilaire (qui, en parlant de la deuxième personne divine emploie plus volontiers le mot « Fils » que le mot « Verbe ») est exposée t. VI, col. 2420-2425. Cf. Trinité, col. 1667.

Sur Phébade d'Agen, voir t. XII, col. 1370-1374. Sa théologie du Verbe s'apparente à celle de Tertullien. Voir le rapprochement à Phébade, t. XII, col. 1371. Phébade déclare que le Verbe est le Fils, *Liber contra arianos*, 9, 16, *P. L.*, t. XX, col. 19 B; 25 A. Jamais le Père n'a existé sans le Fils, *ibid.*, col. 25 B, et le Verbe n'a pas eu de commencement, 17, col. 25 D. Comme Verbe, il était invisible, col. 26 B. Sur ce dernier texte, voir t. XII, col. 1373.

Le *De Filii divinitate* doit être, semble-t-il, restitué à Grégoire d'Elvire. Cet écrit renferme une affirmation qu'on trouve fréquemment sous la plume des Pères : le Verbe, Fils de Dieu, n'est pas le son d'une parole, mais bien une personne divine, réelle. *Procemium*, *P. L.*, t. XX, col. 32 AB. Il est né de l'intime essence de Dieu, *de paterno pectore et, ut ita dicam, de utero cordis Dei natum*, 2, col. 35 D; coéternel au Père, de sorte que le Père ne peut être sans le Fils et le Fils sans le Père (commentaires de Joa., I, 1-5; X, 30; XVI, 18; Ps., XLIV, 2), *ibid.*, col. 36 AB; cf. 6, col. 42 CD.

Zénon de Vérone (voir Fils de Dieu, col. 2452-

2453), malgré quelques expressions mal choisies, a une conception orthodoxe du Verbe; c'est le Fils de Dieu, *Tract.*, l. II, i, 2, *P. L.*, t. xi, col. 388-389; sa consubstantialité est clairement enseignée : *De Deo nascitur Deus, de ingenito unigenitus, de solo solus, de toto totus, de vero verus, de perfecto perfectus, totum Patris habens nihil derogans Patri*, iii, col. 394; sa personnalité propre, distincte, nonobstant l'identité de nature divine, *duplex persona..., sed originatis perpetuitatis ac deitatis est una substantia* (il cite Joa., i, 1-3; x, 30). *Ibid.*, vii, 2, col. 409 AB. L'incarnation de ce Verbe est bien rappelée viii, 2, col. 413.

De Lucifer de Cagliari, dont l'article, t. ix, col. 1038, a rappelé brièvement la position trinitaire, un texte peut utilement être invoqué, qui permet d'interpréter en bonne part les textes équivoques : *Dicimus Christum, Dei Filium, Dei esse Verbum, Dei sapientiam, Dei virtutem, Deum verum de Deo vero, natum de Patre, id est de substantia Patris, lumen de lumine, natum non factum, unius substantiæ illum esse cum Patre, quod Græci dicunt* ὁμοούσιος, *per quem omnia sunt facta, sine quo nunquam fuerit Pater. P. L.*, t. xiii, col. 1015 B.

Les intéressantes perspectives ouvertes par la théologie du rhéteur Victorinus Afer ont été rapportées à Fils de Dieu, col. 2453, voir aussi Trinité, col. 1682 et l'article Victorinus.

2. — *Deuxième phase* (cf. Fils de Dieu, col. 2453-2458). — *a) Pères grecs.* — Quelques traits complémentaires sont nécessaires.

a. Saint Basile. — Sa théologie du Verbe est assez fournie. Quand on parle du Verbe, il ne s'agit pas d'un son qui frappe l'air, mais de ce Verbe qui, dès le commencement du monde, était près de Dieu et était Dieu. *De Spir. Sancto*, 38, *P. G.*, t. xxxii, col. 136 C; cf. homil. *in ps. xxxii*, n. 3, t. xxix, col. 330 A; 334 BC, Verbe vivant et éternellement subsistant, et par qui toutes choses ont été faites, *Adv. Eunom.*, l. II, n. 13, col. 596 A, sans que pour autant soit diminuée la puissance créatrice du Père à l'égard de toutes choses, *ibid.*, n. 34, col. 652 B; cf. *De Spir. Sancto*, 21, t. xxxii, col. 105 C. Car il a tout créé selon la volonté du Père. *Ibid.*, 7, col. 81 A. Sa volonté, son action sont pleinement conformes à ce que veut le Père, sans cependant qu'il y ait infériorité ou sujétion. *Ibid.*, 20, col. 104 BC. Tout ce qu'a le Père, le Fils le possède, 19, col. 101 BD : le Verbe a la perfection totale du Père, 19, 21, col. 101 A, 105 B. Il est le Fils unique, engendré du Père, vrai Dieu, parfait de parfait, *Epist.*, cv, t. xxxii, col. 513 A; il procède du Père, *Adv. Eunom.*, l. II, n. 3, 6, t. xxix, col. 578 A; n. 15, col. 581 B; avant tous les siècles, n. 12, 13, col. 593 B et 596 AB; avant toutes choses, n. 14, 15, col. 596 C, 600 C, 601 A; lumière véritable, n. 16, 27, col. 604 BC, 633 B; puissance vivificatrice, *De Spir. Sancto*, 31, 38, t. xxxii, col. 121 C, 136 C. Sa génération ne ressemble à la génération d'aucun être terrestre : elle n'est pas réalisée par division ou émanation ou reproduction de la substance du Père, elle est inénarrable. *Epist.*, lii, t. xxxii, col. 396 A. Le Verbe est l'empreinte du Père, *De Spir. Sancto*, 61, *ibid.*, col. 185 BC; l'image parfaite du Père, *Epist.*, ccxxxvi, n. 1, col. 877; image vivante qui manifeste en elle-même le Père tout entier, *Epist.*, cv, col. 513 A; en laquelle le Père se connaît parfaitement, *Epist.*, ccxxxvi, n. 2, col. 880 AC, et dont la contemplation sera notre béatitude, *Epist.*, viii, n. 7, col. 257 BC.

b. Saint Grégoire de Nazianze. — Il faut noter qu'on rencontre chez lui une première esquisse de justification rationnelle du mot « Verbe ». Le Verbe est ainsi appelé, en raison non seulement de sa ressemblance avec la parole qui extériorise l'esprit, mais encore d'une génération toute spirituelle et d'une union intime avec le Père. *Orat.*, xxx, n. 20, *P. G.*, t. xxxvi, col. 129 A. L'idée du Verbe, ordonnant toutes choses *(Verbum artifex)*, *Orat.*, v, n. 1, col. 665 A, est complétée par l'idée du Verbe, représentation idéale de toutes choses. *Orat.*, xliv, n. 4, col. 612 A.

c. Saint Amphilochius. — On a noté, t. i, col. 1125, l'existence de fragments d'homélies sur le Fils-Verbe. Le Verbe y est présenté comme la force de Dieu, i, *P. G.*, t. xxxix, col. 100 A; le Verbe, Fils de Dieu, s'est manifesté comme la vérité, la grâce et la vie de Dieu, 3, col. 100 B. Le Fils, c'est donc le Verbe, 4, col. 101 B. Cf. *In Mesopentecosten*, col. 120 B. Mais le Verbe impassible a pris une humanité passible, 7, col. 104 C; il est à la fois Dieu et homme, 12, col. 109 AB; cf. 15, col. 113 A.

d. Saint Grégoire de Nysse. — A la théologie du Verbe, ce Père ajoute plus d'une explication philosophique. Il ne faut pas concevoir le Verbe à la manière d'une parole humaine, *Orat. cat.*, c. i, *P. G.*, t. xlv, col. 13 B; cf. c. ii, iv, v, col. 17 A, 20 C, 21 A, sans cependant pour autant nier les analogies. C. ii, col. 17 A. Mais c'est un Verbe éternellement vivant dans une hypostase et substance. C. i, col. 13 C. Il est Vie et tout ce qui vit participe de sa vie, parce que c'est l'œuvre du Verbe bon et puissant, c. i, iv, col. 16 B, 20 CD; cf. iii, iv, v, col. 20 A, 20 B, 21 C. Peu importe le nom qu'on lui donne : Verbe, Raison, Vertu, Sagesse, Dieu; il est le créateur de toutes choses. C. iv, v, col. 20 B, 21 BC.

On trouve des idées analogues dans le *Cont. Eunom.*, l. IV, où l'auteur s'inspire du prologue de Jean. *P. G.*, t. xlv, col. 624-625. En particulier, Grégoire affirme que le Verbe est coéternel au Père, engendré du Père. Col. 624 B. Saint Jean le nomme « Verbe » et non « Fils », afin de rappeler que la génération du Verbe est autre que celle des fils humains. Col. 624 D. Fils de Dieu, il était Dieu lui-même, col. 625 B. Cf. *De communibus notionibus*, col. 181 A.

Le Verbe s'est fait chair après avoir créé la chair. *Cont. Eunom.*, l. IV, col. 637 B; cf. *De fide ad Simplicium*, col. 137 B. Enfin le Verbe, en tant que Verbe, reçoit le nom de fils unique, μονογενής; par rapport à la création il est dit premier-né πρωτότοκος; et, pour l'incarnation, il s'est fait chair. *Cont. Eunom.*, l. II, col. 504 D-505 A.

e. Didyme l'Aveugle. — Dans le *De Trinitate*, Didyme envisage la théologie du Verbe sous ses multiples aspects. On n'y trouve d'ailleurs rien d'original; mais c'est l'expression de la doctrine traditionnelle. (Nous laissons de côté le *De Spiritu Sancto* dont on ne possède qu'un texte latin.) Identité du Verbe et du Fils (de Dieu), l. I, viii, *P. G.*, t. xxxix, col. 277 A; cf. ix, xv, col. 289 B, 320 A; l. II, i, col. 448 C-452 B; cf. vii, 8, viii, I, xxviii, col. 588 A, 612 A, 753 A, 761 A; l. III, iii, col. 809 C; cf. iv, x, xxviii, col. 834 C, 855 A, 856 C, 944 C. Le Verbe est Fils unique, l. II, ii, col. 464; cf. v, col. 495 AB; lui seul peut être Fils, et non l'Esprit, l. II, v, col. 489 B-493 C; cf. l. II, viii, 4, col. 632 A; l. III, iv, xviii, col. 836 BC, 876 D. Il est éternellement Fils, l. I, xv, col. 320 A; cf. xvi, col. 333 A; et le Père n'existerait pas sans lui, xxvii, col. 400 B. Verbe de Dieu, l. III, xix, col. 892 A et xxii, col. 917 B, il est engendré de l'hypostase de Dieu (consubstantiel), l. II, ii, col. 461 A; cf. iv, col. 481 A. Dès le principe, il est près de Dieu, l. III, ii, 19, col. 793 C; il n'a donc pas été créé, l. III, iii, col. 805 C sq., et le texte de Prov., viii, 22-25, invoqué par les ariens, s'applique à la sagesse créée en nous. Col. 813 B. Quant au Fils-Verbe, il est engendré de toute éternité splendeur et empreinte de la substance du Père

(Heb., I, 3), et ensuite il n'est plus engendré, *ibid.*; cf. col. 825 AB. Il est Dieu lui-même, l. II, VII, 8, col. 592 A; cf. XIX, col. 732 A; XXIV, col. 745 CD; l. III, X, col. 853 C; 857 B; XXIII, col. 924 C. Une formule concise résume toute cette théologie : Ὁ μονογενὴς θεὸς Λόγος, col. 977 C. Il y a donc communauté de biens parfaite entre le Verbe et le Père, sans aucune diversité essentielle. L. II, VIII, 1, col. 617 B. Coéternel au Père, l. I, XV (Joa., I, 1), col. 296 B-297 A, il en est l'image parfaite et sans dissimilitude. L. I, XVI, col. 336 C-337. Incréé, il est cause de tout ce qui est créé; vie, il communique la vie à tout ce qui existe et subsiste par lui (Joa., I, 2 et Ps., XXXIII (XXXII), 6), l. I, XV, col. 301 AB; cf. XXXII, col. 425 C; l. II, VI, 4 et 19, col. 520 B, 549 B; VII, 3, col. 564 B; 575 B; VIII, 1, col. 616 AB; l. III, II, 4, col. 789 A; IV, col. 835 A. Μονογενής par rapport au Père, il est πρωτότοκος relativement à la création. L. III, IV, col. 836 A. Voir col. 837 B-840 A l'explication du *primogenitus ex multis fratribus* (Rom., VII, 29).

Bien qu'il faille rapporter au Verbe les théophanies de l'Ancien Testament, notamment l'Ange de Jahvé, la manifestation la plus personnelle du Verbe est dans l'incarnation, l. I, XXXII, col. 428 C; cf. l. II, VII, 3, col. 569 CD. Mais le Verbe s'est incarné tout en demeurant, comme Verbe, immuable. l, XX, col. 372 B; cf. II, VII, 8, col. 589 A.

f. Saint Cyrille de Jérusalem. — Les catéchèses n'ont que quelques mots sur le Verbe de Dieu; mais l'essentiel de la doctrine catholique s'y trouve. Le Verbe n'est pas la parole proférée qui se dissipe dans l'air, mais le Fils, Verbe divin, qui entend la voix du Père et lui parle. *Cat.*, IV, n. 8, *P. G.*, t. XXXIII, col. 465 A. Ce Verbe subsiste substantiellement, doué de volonté et tout-puissant, *Cat.*, XVI, addit., n. 1, col. 964 C; il est engendré du Père de toute éternité. *Cat.*, XI, n. 10, col. 702 B.

g. Saint Épiphane. — Bien que la théologie du Verbe ne soit pas étudiée directement par ce Père, on en découvre, dans le *Cont. hær.*, les éléments essentiels, surtout l. III, *hær.*, LXXVII : le Verbe est consubstantiel au Père, même après l'incarnation, car il est demeuré ce qu'il était, tout en s'unissant notre humanité (s'il y avait eu changement, la Trinité aurait été détruite), n. 4-6, 9-10, *P. G.*, t. XLII, col. 645 sq.; la divinité demeure sans changement, n. 11, col. 656 CD. Le Verbe ne saurait être séparé du Fils; il est le Fils, *ibid.*, n. 13, col. 660 A. Cf. *Hær.*, XXXI, 28-29, col. 529.

h. Saint Jean Chrysostome. — L'essentiel a été dit à JEAN CHRYSOSTOME, t. VIII, col. 674 et à HYPOSTATIQUE *(Union)*, t. VII, col. 461. On consultera néanmoins les homélies sur saint Jean, *P. G.*, t. LIX. Le Verbe est Fils monogène de Dieu, éternel, hom. II, n. 3, col. 34-35; cette éternité est enseignée par saint Jean (ἦν, *erat*), hom. III, col. 39-40. Aussi, le Christ, en tant que Verbe, n'a pas été créé. Col. 42. La note la plus métaphysique est donnée par l'homélie IV : « Le Verbe était près de Dieu (Joa., I, 1) : οὗτος δὲ ὁ λόγος οὐσία τίς ἐστιν ἐνυπόστατος ἐξ αὐτοῦ προελθοῦσα ἀπαθῶς τοῦ Πατρός, col, 47; il est coéternel et consubstantiel, au Père, col. 48-49; une seule divinité dans l'hypostase propre du Père et du Fils, col. 47. L'homélie V commente le verset : « Toutes choses ont été faites par lui ». Col. 53. Le Verbe, non inférieur au Père par sa substance, col. 56, est Vie et la vertu du Verbe est lumière et vie, non seulement dans la création, mais encore dans la providence. Col. 57.

A propos de l'incarnation, homil. XI, col. 77 sq., saint Jean Chrysostome note que la substance divine ne s'est pas transformée en chair, mais, demeurant ce qu'elle était, elle a pris la forme d'esclave, οὐδὲ γὰρ ἡ οὐσία μετέπεσεν εἰς σάρκα ...ἀλλὰ μένουσα ὅπερ ἐστὶν, οὕτω τοῦ δούλου τὴν μορφὴν ἀνέλαβεν, col. 79. Cf. *In epist. ad Heb.*, c. I, homil. II, n. 3, 4; *P. G.*, t. LXIII, col. 24, 25. Au ℣. 6 *primogenitus* est entendu du Verbe incarné, col. 27.

b) Pères syriaques. — Les Pères syriaques n'ignorent ni le terme de « Verbe » ni le sens traditionnel attaché à ce mot.

a. Aphraate. — Le Christ est le Verbe et la parole du Seigneur, comme l'affirme saint Jean, I, 1; il est la lumière qui luit dans les ténèbres. *Demonstr.*, I, *De fide*, n. 10, *P. S.*, t. I, p. 22. Au Verbe-lumière, Aphraate applique le ps. CXIX (CXVIII), 105, p. 26; cf. *Demonstr.*, VIII, n. 15, p. 390. Le Verbe, Fils de Dieu et Dieu, a pris chair, *Demonstr.*, VI, n. 9, 10, p. 278, 282. Dans *Demonstr.*, XVII, où il est question du Christ, le mot Verbe n'est pas prononcé; voir cependant p. 784 sq., 788, 790.

Le début de l'évangile de saint Jean est repris dans *Demonstr.*, VIII, 15, p. 390-391. Dans *Demonstr.*, XXIII, sans que soit prononcé le mot de Verbe, tous les qualificatifs usuels du Verbe se rencontrent : Dieu, incréé, vertu de Dieu, Fils unique, Vie reçue de Dieu, grâce, etc. *P. S.*, t. II, p. 99-102.

b. Saint Éphrem. — Dans les œuvres de saint Éphrem, on peut glaner davantage.

Tout d'abord, dans les œuvres publiées en grec et en latin, t. II, Rome, 1743; t. III, Rome, 1746 (sur la valeur de ces traductions, voir ÉPHREM *(Saint)*, t. V, col. 190). — « Le (Verbe), Fils de Dieu, né du Père avant tous les siècles, et, dans les derniers temps, incarné de la Vierge... a habité dans le sein de la Vierge, Dieu Verbe ». *In transfig. Domini*, t. II, p. 42 DE. Affirmation réitérée de sa divinité, *ibid.*, p. 49 AC, suivie d'une profession de foi résumant la croyance au Verbe et à son incarnation : « Lequel est de Dieu, Dieu Verbe, et Fils unique né du Père, consubstantiel au Père... Verbe avant tous les siècles, ineffablement engendré du Père, sans mère, avant tous les siècles; c'est le même qui, en ces derniers temps, est né d'une fille de l'homme, de la Vierge Marie, sans père, Dieu incarné, prenant d'elle notre chair, et fait homme, ce qu'il n'était pas, tout en demeurant Dieu, ce qu'il était, afin de sauver le monde. Et lui-même est le Christ, Fils de Dieu, Fils unique du Père et fils unique de sa mère, etc. » *Ibid.*, p. 49 DF.

Ce t. II contient *deux* œuvres intitulées *Testamentum*. La première, p. 242 B, parle du Verbe de Dieu, Fils du Père; la seconde, citée à l'art. FILS DE DIEU, sans parler du Verbe, établit l'égalité et la consubstantialité du Fils et du Père, p. 404 BC. Dans *Adversus hæreticos*, nouvel acte de foi en celui qui, « étant le Verbe de Dieu, est né homme de la Vierge Marie », p. 283 EF; et cette humanité fut réelle et non simplement apparente. *Ibid.*, p. 265 C.

De pieuses élévations se lisent dans le t. III : foi en l'incarnation du Dieu qui viendra juger les hommes à la fin du monde. *In adventum Domini*, p. 137 DE. Dans l'exhortation *Ad Joannem monachum* est rappelée la foi de Nicée, p. 408 D, 409 AB, avec l'affirmation, appuyée sur Joa., I, 1, que le Christ est Dieu, p. 410 CD. Mais la chair du Verbe n'est pas venue du ciel; elle est de la race de David, p. 412 E. On trouve aussi, sans le nom du Verbe, d'excellents éléments de théologie trinitaire ou christologique dans le discours suivant « sur ceux qui scrutent la nature du Fils ». P. 422 EF.

Deux belles prières : Éphrem invoque l' « Agneau sans péché, lumière véritable et sans déclin, Sagesse, Vertu de Dieu, splendeur de sa gloire, incomparable Jésus », p. 487 C. Et à Marie : « O Vierge souveraine, Mère de Dieu, qui avez engendré le Verbe, Fils unique

de Dieu, auteur et Seigneur de toute créature visible et intelligente, seul Dieu de la Trinité, Dieu et homme », p. 551 A...

Dans le recueil des œuvres en syriaque-latin, les tomes II, Rome, 1740, et III, Rome, 1743, fournissent une heureuse contribution à la théologie du Verbe. Les *Sermones in Natalem Domini*, t. II, p. 396-436, sont remplis d'allusions aux mystères de la Trinité et de l'incarnation. Le Verbe toutefois y est rarement désigné sous ce nom : Éphrem parle en passant du Verbe du Très-Haut qui s'est fait chair, p. 411 B; le Dieu-homme ne constituant qu'une seule personne, p. 419 C. Mais, dans le t. III, les *Sermones de fide adversus scrutatores* élèvent fréquemment la pensée d'Éphrem vers le Verbe : XXV, p. 43 CD; XXVI, p. 45 B; XXXIII, p. 59 CF; XXXV, p. 63 B; LII, p. 95 F; LIII, p. 100 CF; LVII, p. 108 EF; LIX, p. 113 DE; LX, p. 115 CE; LXI, p. 117 A; LXXVII, p. 142 C. Cf. *Parænesces*, III, p. 379 F; LIV, p. 519 B; *De diversis*, I, p. 599 B; III, p. 605 A.

c) Les auteurs latins. — Les auteurs latins de cette seconde phase n'apportent qu'une maigre contribution à la théologie du Verbe. Quelques noms cependant doivent être retenus.

Nous avons déjà rencontré Grégoire d'Elvire. Dans le *De fide contra arianos* (parmi les œuvres d'Ambroise), il rappelle que le Verbe n'est pas une simple parole, un son de voix, mais ce Verbe de Dieu, Dieu lui-même dont parle saint Jean, I, 1-3. *P. L.*, t., XVII col. 550, 554. Il interprète du Verbe johannique le ps. XLIV, 2 *(eructavit cor meum Verbum)*, col. 553. Il démontre l'équivalence de l'ὁμοούσιος aux affirmations de l'Écriture, col. 555, 557 sq. Le Verbe fait chair n'a pas pour autant modifié sa nature divine, col. 565.

Le traité *De Trinitate* du prêtre lucifér ien Faustin commente les affirmations du prologue de Jean en un sens absolument décisif pour la foi catholique en la divinité du Verbe, c. I, n. 2-3, 7-8; c. IV, n. 2. Le Verbe est Fils de Dieu et Sagesse de Dieu, c. V, n. 1, 3-4; Sagesse éternelle, coexistant à Dieu avant toutes chose, c. VI, *P. L.*, t. XIII, col. 39-40, 43, 68, 70, 71-72, 73-76.

On trouve également de bonnes indications dans saint Philastre de Brescia, *De hæresibus*, 38, 65 : Le Verbe de Dieu est le Christ, Fils de Dieu, de la même substance que Dieu, personnel et coéternel au Père, 70; le Verbe fait chair demeure sans changement, 109, 110, *P. L.*, t. XII, col. 1155, 1178, 1184, 1226-1230. Les questions proprement christologiques sont touchées aux n. 50, 51, 66, 67, 68, 75, 89, 91-93.

Sur la doctrine exacte, encore que maladroitement exprimée de saint Pacien, voir PACIEN *(Saint)*, t. XI, col. 1720-1721.

La théologie du Verbe chez saint Ambroise n'a rien d'original; mais elle a le mérite de condenser, avec une orthodoxie parfaite, l'enseignement antérieur. On la trouve dans le *De fide*, le *De Spiritu Sancto*, et le *De incarnatione*, *P. L.*, t. XVI (1845). Il faut confesser la divinité et l'origine divine du Verbe, sagesse de Dieu, *De fide*, I, 10, col. 531 A; II, 2-3, col. 559-560 (ici Ambroise fait appel aux expressions scripturaires marquant des attributions du Verbe : splendeur de la gloire, caractère de la substance, miroir de Dieu, image de la majesté). Il appelle le Verbe : sagesse de sagesse, vérité de vérité, vie de vie. Ainsi le Verbe est Dieu et éternel, coéternel au Père, *De incarnat.*, 14-22; 23 sq., col. 821-824, 824-827. Il est la parole de Dieu, *De fide*, II, 77, col. 576, et sa gloire est la gloire du Père, II, 82, col. 577. Il est consubstantiel au Père, *De incarnat.*, 52, col. 831 C; cf. 57, col. 832; et *De Spir. Sancto*, II, 121, col. 768 C. Cette doctrine ressort des paroles du prologue de Jean. *De fide*, I, 56, 57, col. 541 A; 123, col. 556; II, 29, col. 565; III, 58, col. 601 BC; V, 18, col. 653. A cette doctrine sont appliqués le ps. CXVIII, 89, dans *De fide*, I, 63, col. 543; le ps. XLV (XLIV), 2, dans I, 126; II, 29; col. 557, 565; le ps. CIII, 24, dans III, 45, col. 599. Pour ce qui est de Joa., I, 3-4, Ambroise se rallie à la leçon : *Quod factum est in ipso vita erat;* cf. *De fide*, III, 41-43, col. 598; cette ponctuation ne saurait être préjudiciable à la divinité du Verbe. *Ibid.*, 44, col. 598.

Le Fils est le Verbe; c'est une impiété de distinguer le Verbe du Fils de Dieu, *De incarnat.*, 48, col. 830, ou de dire que le Christ n'est pas le Verbe, 47. Le Fils est le Verbe, non un verbe extérieurement proféré, ou encore le verbe purement intérieur, mais un Verbe opérant, vivant, guérissant. *De fide*, IV, 72-74, col. 631; cf. 101, col. 637; 111, col. 638. Ce Verbe, Fils de Dieu, procède du Père par génération et, bien qu'il ne puisse engendrer lui-même, le Verbe est tout-puissant comme le Père, III, 77 sq., col. 605-606. Mais le Verbe ne fait rien sans le Père, IV, 66-69, col. 629-630; cf. *De Spir. Sancto*, II, 135, col. 771; tout a été fait par lui, *De fide*, IV, 139, col. 644. Il est le Verbe de vie dont parle saint Jean (I Joa., I, 2), *De Spir. Sancto*, I, 151. col. 739; Verbe même de Dieu, distinct du Père et de l'Esprit-Saint, *ibid.*, II, 53, col. 754. Si l'Esprit est le glaive de la parole (ou du verbe) de Dieu, Eph., VI, 16-17; le Verbe est aussi le glaive de l'Esprit. *De Spir. Sancto*, II, 121, col. 768.

Tout en demeurant Dieu, le Verbe s'est fait chair, c'est-à-dire s'est fait homme. *De fide*, III, 66, col. 603. Immuable dans sa substance, *De incarnat.*, 55, col. 832; impassible dans sa nature, 45, col. 830, l'incarnation n'a pas modifié le Verbe dans sa divinité, 59-63, col. 833-834.

En somme, doctrine extrêmement traditionnelle et sûre, avec des applications contestables au Verbe personnel des textes relatifs à la « Parole » de Dieu dans l'Ancien Testament.

L'expression *Verbum calciatum* (allusion à Joa., I, 27) employée pour désigner le Verbe incarné, se lit chez saint Ambroise, *In ps. CXVIII*, serm. XVII, n. 18, *P. L.*, t. XV, col. 1446; mais aussi chez Gaudentius de Brescia, *Serm.*, V, *P. L.*, t. XX, col. 874 B, et chez saint Grégoire le Grand, *In Evang.*, homil. VII, n. 3, *P. L.*, t. LXXVI, col. 1101 C-D.

5° *Après la crise arienne.* — Après la crise arienne, les préoccupations des Pères se tournent plutôt vers les questions christologiques et le mystère de la Trinité, ainsi que l'étude directe du Verbe, passent au second plan. Seuls, quelques noms méritent d'être relevés.

1. *En Orient.* — Saint Cyrille d'Alexandrie plus complètement, saint Jean Damascène, plus succinctement, ont encore envisagé le problème dogmatique du Verbe considéré en lui-même.

a) Saint Cyrille. — On peut glaner, dans les deux ouvrages de saint Cyrille, consacrés à l'exposé et à la défense de la Trinité, le *Thesaurus* et les dialogues *De Trinitate*, tout un traité dogmatique et apologétique du Verbe. Mais c'est tout d'abord dans le commentaire sur saint Jean, *P. G.*, t. LXXIII, qu'on en trouve la quintessence. Le Verbe est éternel, consubstantiel au Père, l. I, c. I, II, III, col. 24-32; 37-42. La foi n'admet aucune distinction entre le Verbe et le Fils, c. IV, col. 53 sq., et elle enseigne que le Verbe est l'image et l'empreinte du Père, col. 73-76. Créateur avec le Père, le Verbe, en raison de sa consubstantialité, ne saurait en être le simple ministre. C. V, col. 77; cf. c. IX, col. 157. Selon sa nature même, le Verbe est vie et vivifiant. C. VI, col. 85 sq. Il est lumière et lui seul est la vraie lumière. C. VII, col. 93 sq.; c. VIII, col. 112. Le Verbe s'est

incarné. C. IX, col. 157 sq. On retrouve un bref commentaire de Joa., I, 1, dans le *Thesaurus*, XXXII, col. 529 D-533 C.

Ces idées maîtresses sont développées et défendues contre les hérétiques dans les deux ouvrages cités plus haut, tous deux dans le t. LXXV. Cyrille y parle plus volontiers du Fils que du Verbe en raison des objections qu'il est appelé à réfuter. Fréquemment, cependant, il envisage le Verbe éternel, consubstantiel, procédant du Père dans la même essence divine et gardant, dans l'incarnation, toutes les propriétés de la divinité. Telles sont, en effet, les indications générales qu'on trouve résumées dans les titres des *Dialogues*, et qui se retrouvent équivalemment dans les assertions du *Thesaurus*. Signalons quelques traits plus particuliers :

L'éternité du Verbe, *Thes.*, IV, a pour corollaire sa coéternité au Père, V : « Dieu n'est pas devenu Père par une prérogative surajoutée; mais le Verbe qui a procédé de lui, lui est coéternel ». Col. 64 B. La consubstantialité existe entre le Père et le Fils, sans qu'il ait division ni corruption du Père dans la génération du Fils, VI, et réciproquement, sans que, procédant du Père, l'essence du Fils subisse en cela aucune détérioration ou diminution, XIV, col. 233 B, ou reçoive un perfectionnement, une sanctification, puisqu'elle les possède par elle-même, XXIII, col. 385 AB; cf. XIV, col. 237 A. Ainsi, le Fils ou Verbe est vie, lumière comme le Père. *De Trin.*, II, col. 741 C. Il est la sagesse, *ibid.*, col. 776 B; il est Dieu de Dieu, IV, col. 885 B; IV, col. 906 D; V, col. 928 C. La consubstantialité et la coéternité du Verbe sont enseignées dans le *De Trin.*, I et II, spécialement I, col. 693 C; 700 C. L'éternité semble à Cyrille marquée dans Joa., I, 1, par l'imparfait ἦν. *De Trin.*, III, col. 832 C. La génération éternelle du Verbe, *De Trin.*, II, col. 757 B, est en Dieu, non volontaire, mais naturelle et nécessaire. *Thes.*, VII, col. 84 CD.

Les objections contre la consubstantialité et l'éternité du Verbe, spécialement celles tirées de Prov., VIII, 22, sont réfutées. *Thes.*, X, XI, XV, XIX. Non seulement le Verbe n'est pas une créature, mais toutes choses ont été faites par lui, *ibid.*, XV; cf. XXIX, col. 433 BD; 456 B; XXXII, col. 492 CD; 497 C. Il est le Verbe créateur que doivent adorer les créatures, *ibid.*, XV, col. 268 A; cf. 260 CD; 265 D. Voir aussi *De Trin.*, IV, col. 860, 877 D, 900 C. Le Père crée par le Verbe, par la vertu et la sagesse du Verbe. *Ibid.*, IV, col. 917 D.

Le Verbe est l'unique engendré, le « monogène », « fruit de l'essence divine », procédant du Père, *Thes.*, XV, col. 268 A; cf. XIII, col. 209 B; donc, engendré « avant tous les siècles » (Eccli., XXIV. 9). *Ibid.*, XV, col. 288 B. S'il est dit le « premier-né » des créatures, c'est en raison de l'humanité qu'il a prise sans cesser d'être Dieu et en conservant toutes les prérogatives de la divinité. *Ibid.*, IX, col. 117 B-120 B. Aussi, après son anéantissement dans l'humanité, le Verbe est resté Dieu. *De Trin.*, III, col. 828 A; IV, col. 864 D. Il en a gardé toutes les perfections. *Ibid.*, IV, col. 880 D-881 AB; cf. V, col. 936 D. Ce qui est divin et éternel est appliqué par l'Écriture, en parlant de Jésus, au Verbe de Dieu. *De Trin.*, I, col. 680 C-681. Les affirmations concernant l'humanité ne se rapportent pas au Verbe comme tel. *Ibid.*, VI, col. 1001 sq. Sur l'interprétation d'*Unigenitus* et de *Primogenitus*, voir *De Trin.*, I, col. 693 B; IV, col. 885 B, 889 B; V, col. 933 D, 936 A, 968 AC.

Mais le Verbe et le Fils ne sauraient être distingués l'un de l'autre. *Thes.*, XIX, col. 313 sq.; XXXIII, col. 525 C; *De Trin.*, II, col. 713 C. Du Fils et du Verbe, même incarné, nous devons dire qu'il est l'image, l'empreinte, la splendeur du Père. *Thes.*, VIII, col. 101; XII, col. 197 C; XX, col. 340 A. Le Fils ne peut être appelé une créature, car il ne serait plus le Verbe, *ibid.*, XXI, col. 336 B sq., et la science du Verbe incarné est sans ignorance possible, XXII, col. 369 sq., 373 sq., nonobstant Matth., XXIV, 36.

En conclusion, on peut citer ce texte du *Thesaurus*, où Cyrille reprend les expressions de son commentaire sur saint Jean et de saint Jean lui-même : « Le Verbe de Dieu est vivant, procédant du Dieu vivant et toujours existant. Et Dieu n'a jamais existé avant lui et n'a jamais été sans le Verbe. Le Verbe était donc Créateur de toutes choses et toutes choses ont été faites par lui et sans lui rien n'a été fait. » *Thes.*, XVI, col. 300 A; cf. XIV, col. 237 A; XXVIII, col. 492 C. Et, bien que le Verbe ne se soit révélé à nous que par l'incarnation, il existait de toute éternité : la lumière qui pénètre soudain dans un endroit obscur existe bien avant cette pénétration. *De Trin.*, III, col. 817 D.

Chose remarquable : peu après saint Augustin, saint Cyrille esquisse la théorie psychologique du Verbe, *De Trin.*, II, col. 769 AB, laquelle devait exercer chez les Latins une influence si considérable.

b) Saint Jean Damascène. — Le Damascène exprime plus brièvement la doctrine du Verbe dans son exposé de la foi orthodoxe. Sur sa doctrine générale, voir JEAN DAMASCÈNE, t. VIII, col. 721. En comparant le Verbe divin au verbe humain, il montre celui-là engendré de Dieu, éternel, consistant en lui-même, vivant et parfait. *De fid. orth.*, l. I, c. VI, *P. G.*, t. XCIV, col. 801 C. Cf. c. VII et VIII. Par là, le Verbe est la figure, la splendeur du Père; il est le Fils et le « Monogène ». *Ibid.*, c. VIII, col. 816 C. On ne doit donc pas le considérer comme l'instrument du Père. *Ibid.*, col. 820 AB.

Dans l'incarnation, le Verbe est une personne composée, l. III, c. VII, col. 1008 sq.; sa divinité resta impassible, c. XXVI, col. 1093 C, et demeura, même dans la mort du Christ, unie à son âme et à son corps. *Ibid.*, c. XXVII, col. 1096 C.

Sur l'incarnation elle-même du Fils de Dieu, voir t. VIII, col. 731-735.

2. *En Occident : saint Augustin.* — Il convient de signaler brièvement son exposé du dogme, le point de départ de sa théologie et son influence.

a) Le dogme. — Du Verbe, Augustin rappelle la génération éternelle, ineffable, impossible à comprendre et même à connaître, sinon par voie de révélation. *In ps. XLIV*, n. 4, *P. L.*, t. XXXIV, col. 496; *Epist.*, CXVIII, n. 23, t. XXXV, col. 443. S'inspirant de son exégèse de Joa., I, 3, voir ci-dessus, col. 2641, Augustin déclare que toutes choses sont dans le Verbe, éternelles avec lui. *Confess.*, l. XI, n. 9, t. XXXII, col. 812-813; *De Trin.*, l. IV, n. 3, t. XLII, col. 888. En lui, tout est vie, tout est un, *ibid.*; en lui est la vie; il est lui-même la Vie. *De Gen. ad litt.*, l. II, n. 12, t. XXXIV, col. 268; cf. l. I, n. 10, col. 240-250. Le Verbe est aussi la lumière de la sagesse, *ibid.*, n. 11, col. 250; cf. *In Joa.*, tract. II, n. 6, t. XXXV, col. 1391.

b) La théologie du Verbe. — A ce point précis de son exposé Augustin commence la théologie proprement dite du Verbe. Afin de mieux saisir la doctrine trinitaire, il cherche, dans les créatures, des analogies. Voir TRINITÉ, col. 1688. L'âme humaine lui en fournit une très adaptée, celle de la pensée s'exprimant elle-même par son verbe. Le Verbe divin n'est pas une parole, faite de syllabes, car il est éternel, *Enarr. in ps. CIII*, serm. IV, n. 1, t. XXXVII, col. 1378. En Dieu, l'expression de la pensée, le « dire » divin est éternel, *In ps. XLIV*, n. 5, t. XXXVI, col. 497, et l'audition de cette parole intérieure est l'être même

du Verbe. *In Joa.*, tract. XVIII, n. 9, 10, t. XXXV, col. 1541-1542.

Cette théorie psychologique de la Trinité est exposée principalement dans le *De Trinitate*, l. IX, c. I sq. et l. XV, c. VI sq., XXVII sq., *P. L.*, t. XLII. L'âme humaine ne peut s'aimer elle-même si d'abord elle ne se connaît et elle se connaît par elle-même. L. IX, n. 3, col. 962. Or, l'esprit, son amour, sa connaissance ne sont qu'une seule et même chose : unis inséparablement, ces trois éléments ne se distinguent entre eux que relativement, n. 4-7, col. 963-964. Mais en se connaissant, l'esprit se forme une représentation de lui-même, le verbe, qui est comme un produit engendré par lui, n. 16-17, col. 969-970. L'amour n'est pas engendré, bien qu'il soit difficile d'en donner la raison. La connaissance, l'amour que notre âme a d'elle-même, est une image de la Trinité. Cette pensée est développée par Augustin, n. 12-13, col. 967. Cf. *In Joa.*, tr. I, n. 8, t. XXXV, col. 1383. Voir les textes les plus suggestifs à TRINITÉ, col. 1689.

Saint Augustin prend également dans la partie supérieure de l'âme d'autres analogies, qui ont été rappelées à TRINITÉ, col. 1688-1691. Cf. *De Trinitate*, l. XIV, n. 11, 15, col. 1044, 1048; l. XV, n. 12, col. 1065-1066. Mais, en ce qui concerne la comparaison du verbe mental, la seule qui nous intéresse ici, on doit noter avec Augustin, qui précise et clarifie la pensée des Pères qui l'ont précédé, que c'est dans ce verbe mental et non dans la parole extérieure que doit être cherché l'analogie avec le Verbe divin, n. 20, car la parole extérieure appartient déjà au corps et nous apporterait plutôt une image du Verbe, fait chair sans cesser d'être Verbe. Col. 1072. En excluant ici la parole extérieure, Augustin n'a en vue que l'aspect matériel de cette parole; mais il s'agit bien d'un verbe distinct de l'intelligence qui le profère ou plus exactement qui l'engendre : ce verbe n'est pas seulement une pensée, une connaissance, *intelligere;* il est le terme de cette pensée, exprimant ce qu'elle veut dire et l'exprimant pour le faire comprendre aux autres; en Dieu, il est le terme du « dire » divin. Cf. Th. de Régnon, *Études sur la sainte Trinité*, t. III, p. 443-445 (on corrigera cependant un rapprochement trop peu nuancé entre le verbe augustinien et la parole proférée, λόγος προφορικός, des Grecs, p. 442).

On a fait opportunément observer que saint Augustin reconnaît lui-même que cette analogie ne saurait être considérée comme une démonstration du mystère. TRINITÉ, col. 1692. A la suite des textes que nous venons d'analyser, il affirme avec insistance les dissemblances considérables qui séparent le verbe mental humain et le Verbe divin, et quelles infériorités celui-là présente par rapport à celui-ci.

c) Influence. — Néanmoins la voie tracée par Augustin servira de modèle à la plupart des auteurs qui aborderont le problème trinitaire. La théorie psychologique aura grand succès et elle se retrouve chez les théologiens du Moyen Age. Quant aux auteurs de la fin de l'âge patristique en Occident, ils ne font guère que reproduire ou commenter les formules augustiniennes. Le seul qui, sur la théologie du Verbe, mériterait de retenir l'attention est saint Fulgence de Ruspe. Comme Augustin et après lui, Fulgence trouve dans la vie de l'âme des analogies de la Trinité. Voir TRINITÉ, col. 1693. Cf. *Ad Monimum*, l. III, c. VII. *P. L.*, t. LXV, col. 203-206.

Conclusion. — Les Pères de l'Église ont reçu de la révélation johannique le terme *Logos, Verbum, Sermo*, pour désigner la seconde personne de la Trinité. Le premier sens, le sens principal qu'ils attribuent au Logos est essentiellement le sens de parole, celui, on l'a vu, qui rapproche le plus le *Logos* du prologue du IV[e] évangile, de la « parole » de l'Ancien Testament. Ce sens indique bien le caractère propre de la seconde personne qui, par l'incarnation, devait être le porte-parole de Dieu sur terre. Cette manifestation du Père par le Fils répond non seulement au sens du mot Logos, mais encore aux prérogatives qu'attribue au Fils l'épître aux Hébreux : image, empreinte, splendeur de l'hypostase de Dieu. Principe de manifestation, parole révélant la gloire du Père, tel nous est montré par les Pères le Logos, le Verbe qui s'est révélé aux hommes en se faisant chair. Mais le Logos nous est encore présenté, dans la spéculation qui a enrichi le texte et peut-être le sens du prologue johannique, comme la raison suprême des choses, raison qui est la raison même de Dieu et de toutes les créatures. Si le terme « Fils » nous fait mieux comprendre la génération divine, le Logos nous élève, par voie d'analogie, vers un mystère inénarrable. Voir le développement de ces pensées dans Th. de Régnon, *op. cit.*, p. 432-463.

II. LA THÉOLOGIE. — Jusqu'au XII[e] siècle, la théologie trinitaire des Latins est bien pauvre. D'une manière générale, les auteurs proposent assez fréquemment les analogies relevées par saint Augustin dans l'âme humaine. Il s'établit ainsi un rapport naturel entre la pensée et le Verbe. C'est là l'embryon des spéculations ultérieures. On s'en tiendra ici à la question générale de la procession du Verbe, afin de montrer la continuité de la doctrine. Les questions proprement scolastiques ont été suffisamment rappelées à TRINITÉ. On marquera aussi certaines déformations de la notion traditionnelle du Verbe.

1° *La procession du Verbe chez les scolastiques.* — 1. *Saint Anselme* s'efforce d'expliquer la génération du Verbe par la contemplation que Dieu a de lui-même dans son acte d'intellection. Mais, tout en reprenant ainsi l'explication augustinienne, Anselme, ne distinguant pas entre *intelligere* et *dicere*, y introduit en réalité un élément de confusion. Voir TRINITÉ, col. 1710.

2. *Hugues de Saint-Victor* connaît l'analogie augustinienne tirée de la psychologie humaine. *De sacram.*, l. I, part. III, c. XX, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 225. Mais il ne parle pas du Verbe : la doctrine du verbe extérieur manifestant le verbe intérieur, c. XX, col. 225, a une portée trop générale pour être entendue du Verbe de Dieu. En parlant de l'incarnation, Hugues envisage plus directement la personne du Verbe, uni à la chair sans en contracter, avec la mortalité, la souillure. L. II, part. I, c. III, col. 374. Et si Jésus-Christ est Fils de Dieu et Dieu lui-même, c'est qu'il est le Verbe de Dieu. Part. II, c. IV, col. 380.

3. La *Summa Sententiarum*, plus succincte, comporte plus de précision. L'auteur identifie Fils, Verbe et Sagesse divine. Tract. I, c. VI, col. 51-52. Les noms Verbe, Fils « Engendré » ou « Né » sont propres à la deuxième personne. *Ibid.*, c. VIII, col. 53. Le Verbe procède naturellement du Père, *Ibid.* Enfin, réflexion assez inattendue quant au Verbe, seul le terme Fils est relatif, mais non Verbe ou sagesse. C. XI, col. 59. Dans l'exposé de l'incarnation, on retrouve l'*homo assumptus a Verbo*. C. XV, col. 71. Dans l'incarnation, tout le divin affirmé du Christ l'est en raison de l'union de l'humanité au Verbe. Col. 77.

4. *Pierre Lombard* est en progrès sensible, et dans la doctrine et dans la terminologie. Après avoir rappelé l'analogie trinitaire qu'exprime l'âme humaine, *Sent.*, l. dist. III, n. 18, *P. L.*, t. CXCII, col. 532, il compare notre verbe humain au Verbe divin, I, dist. V, n. 12 (fin), col. 539, et amorce l'affirmation que le Verbe est Fils par nature, n. 13, *ibid.*, affirmation qu'il défendra plus loin contre ceux qui disent que, de la

part du Père, sa génération est volontaire. Dist. VI, n. 1, 2, col. 540. Le Verbe de Dieu est appelé en toute propriété Sagesse de Dieu et cependant toute la Trinité peut être dite sagesse. Dist. X, n. 3, col. 550. La première assertion est prouvée au n. 5, col. 550. Dans la dist. XXVII, le n. 5 est consacré à marquer l'équivalence des termes Verbe, Fils et Image, col. 596. Mais, à la différence de la *Summa Sententiarum*, le Lombard affirme nettement que le Verbe ne peut être ainsi appelé que relativement à celui dont il est le Verbe : Verbe, Image et Fils sont des noms relatifs. *Ibid.* Et il conclut par la phrase qu'avait consacrée l'autorité de saint Augustin : *Eo quippe Filius quo Verbum et eo est Verbum quo Filius.*

5. *Richard de Saint-Victor* est un augustinien quelque peu infidèle à l'enseignement du Maître. Pour justifier en Dieu la trinité des personnes, voir TRINITÉ, col. 1718, c'est à l'amour plus qu'à l'intelligence que Richard s'adresse. Saint Augustin avait bien envisagé l'amour *naturel* de Dieu pour lui-même, mais, pour fournir une explication plus immédiate de la Trinité, Richard invoque l'amour *personnel :* amour personnel du Père engendrant le Fils pour avoir un compagnon digne de lui, *condignum habere voluit;* amour du Père et du Fils voulant posséder un ami commun, *condilectum. De Trinitate*, l. VI, c. VI, *P. L.*, t. CXCVI, col. 971 D; cf. c. VIII, col. 973 : « L'Innascible veut avoir un *condignum* qui procède de lui pour être son image; et cela me semble être la même chose qu'engendrer le Fils. L'Innascible et le Fils veulent à la fois avoir un *condilectum* et cela me semble être la même chose que produire le Saint-Esprit. » *Ibid.*, c. XVII, col. 982 BC.

Une théologie du Verbe, élaborée en fonction d'une procession selon l'intelligence, tiendrait ici une place secondaire. Si le Fils est l'image du Père, ce n'est pas, comme l'avait exposé saint Augustin, qu'il soit l'expression substantiellement conçue, c'est-à-dire le Verbe mental, de sa perfection essentielle : le Fils est l'image du Père parce qu'il lui est uni dans la spiration active : « La raison pour laquelle le Fils est seul l'image parfaite du Père est donc en ceci que, de même que la plénitude de la divinité émane de l'un, la même communication de plénitude émane de l'autre; et que le Saint-Esprit ne reçoit pas moins de l'un que de l'autre. » L. VI, c. XI, col. 975 D. Sur la discussion de cette opinion, voir, pour la critique, Petau, *De Trinitate*, l. VI, c. VII, § 4; pour la défense, Th. de Régnon, *op. cit.*, t. III, p. 272-276.

A quoi se réduira donc la notion du Verbe? Richard, se rapprochant ici du concept primitif du Logos, entend le mot Verbe dans le sens non d'un concept intérieur, mais d'une parole expansive, revêtement de la parole intérieure du cœur :

Une seule et même vérité est conçue par le cœur, proférée par le verbe et apprise par l'audition. Le verbe tient son être du cœur seul; l'audition provient et du cœur et du verbe... Dans le Père, la conception est de toute vérité, dans son Verbe, l'énonciation est de toute vérité; dans le Saint-Esprit, l'audition est de toute vérité, *in Patre omnis veritatis conceptio, in ejus Verbo omnis veritatis prolatio, in Spiritu Sancto omnis veritatis auditio. Ibid.*, l. VI, c. XII, col. 977.

On voit par ce texte combien, dans la pensée de Richard, même dans la conception et l'expression de la vérité, l'élément affectif tient une place prépondérante.

6. *Alexandre de Halès* se sépare sur plus d'un point, de son maître Richard de Saint-Victor. Celui-ci avait amoindri au possible la valeur des termes Fils et Verbe. Alexandre rend à ces noms Fils, Image, Verbe, la primauté que leur assigne la révélation. Toutefois, le mot Verbe ne vient qu'en troisième lieu. Voir TRINITÉ, col. 1733-1734. Sa conception du Verbe divin est quelque peu différente de celle qu'avait proposée saint Augustin. Alexandre, en effet, estime que le Verbe ne peut être conçu comme le terme de l'intelligence divine. La pensée divine, selon lui, doit être représentée, non comme une opération, mais comme un état. C'est dire que la pensée divine ne saurait, même en simple raison, être distinguée de la substance. En Dieu, penser et être sont des réalités absolues. *Esse enim in divinis dicitur absolute; similiter intelligere in divinis de se dicitur absolute.* I[a], q. XLII, memb. 2, resol. *De se*, car le Verbe *accompagne* la pensée divine. Celle-ci, en effet, ne peut être inférieure en perfection à la pensée humaine qui, par une série d'opérations, aboutit à engendrer son image spirituelle, son concept mental. Ainsi, tout en conservant le point de départ augustinien de l'analogie psychologique, Alexandre semble abandonner la voie tracée par l'évêque d'Hippone, pour aboutir cependant, par un détour, à la même conclusion que lui. I[a], q. LXII, memb. 1, a. 1.

« Être en Dieu est un terme absolu et de même penser *(intelligere)* se dit en Dieu absolument. Mais engendrer, dans l'ordre de l'intelligence, implique une relation. Aussi, selon notre manière de comprendre, engendrer et penser *(intelligere)* ne sont point identiques. Mais engendrer accompagne penser. Par exemple : dans l'âme humaine, quand nous avons dit : l'esprit se connaît, nous pouvons ajouter, l'esprit engendre l'idée de lui-même, et cependant il ne suit pas que dans notre esprit, se connaître et engendrer la connaissance de soi-même soit la même chose. Et, bien que ce soient choses différentes, nous pouvons dire que l'un accompagne l'autre. Pareillement, dans l'Être divin, penser et engendrer son idée ne sont pas la même chose, et cependant la pensée en Dieu s'accompagne de la génération de sa propre idée et de son image. » *Id., ibid.*, memb. 2.

7. *Saint Bonaventure.* — Peu de choses sont à ajouter à ce qui est dit de lui. En ce qui concerne la génération du Verbe, cet auteur retient l'idée fondamentale d'Alexandre de Halès. Penser, connaître, contempler sont des termes absolus. Former un Verbe, l'exprimer, l'engendrer impliquent relation. Il y a donc, dans la génération du Verbe, autre chose que le simple « penser » du Père.

Verbe présuppose connaissance, génération et image; connaissance dans l'intelligence qui contemple, — génération dans la conception intérieure, — image dans la conformité à l'objet pensé. De plus, la notion de verbe ajoute à tout cela la notion d'expression.

Or, la contemplation dans l'intelligence est quelque chose d'absolu et, par conséquent, il en est ainsi de la sagesse et de la connaissance. Mais la conception et la ressemblance disent une relation et c'est pour cela que les noms de Fils, d'Image et de Verbe sont des noms personnels.

Par là on comprend l'ordre et la distinction de ces noms. Sagesse ou connaissance viennent d'abord, rappelant l'acte intellectuel. Puis le nom « Fils » qui rappelle l'émanation elle-même ou la conception; puis le nom « Image », qui rappelle le mode d'expression en quoi consiste l'émanation; en troisième lieu, le nom « Verbe » qui rappelle toutes ces choses, et y ajoute le caractère d'exprimer et de manifester. *In I[um] Sent.*, l. I, dist. XXVII, part. II, a. 1, q. III. Trad. de Régnon, *op. cit.*, t. III, p. 524.

Pourquoi donc seul le Père peut-il « dire » un Verbe? et cela par une opération qui a les caractères de la génération? C'est que produire un verbe n'est pas formellement identique à connaître ou à penser; pour produire un verbe il faut une intelligence *naturellement* féconde. Cette interposition de la fécondité entre la connaissance intellectuelle et le verbe divin est le trait caractéristique de l'explication bonaventurienne; elle nous donne la raison profonde pour laquelle la personne du Fils n'est pas, d'après le Docteur séraphique, selon l'intelligence, mais selon

la *nature* (féconde) : « La raison totale du Verbe n'est pas dans la connaissance ou l'expression, mais il faut y ajouter la nature et la conception. » *In Ium Sent.*, dist. XXVII, part. II, a. 1, q. I, ad 1um; cf. ad 2um. La différence entre le Verbe divin et notre verbe mental est donc qu'en nous, nous ne pensons que par notre pensée et cette pensée est toujours engendrée, *non intelligimus nisi per intelligentiam et illa est semper genita.* Mais en Dieu penser appartient à chaque personne et ne suppose pas « concevoir » et n'implique pas en soi la parole ou le verbe, *quælibet persona intelligit et ideo intelligere non dicit ibi rationem concipiendi. Ibid.*, ad 3um.

Ainsi, parce que Dieu est fécond, il engendre un Fils consubstantiel. Et, parce que ce Fils est consubstantiel, il est vraiment l'image de son Père; et parce que c'est une image sortie d'un sein intellectuel, le Fils est une parole véritable « conçue », naissant et manifestant, donc attestant formellement la personne du Père : elle est donc un Verbe. Verbe, parce qu'Image et Image parce que Fils.

8. *Saint Thomas d'Aquin* est au terme d'une réaction amorcée par Albert le Grand. On a vu à TRINITÉ, col. 1740, qu'Albert, bien que parfois encore hésitant, avait rompu avec la thèse du Verbe procédant par voie de *nature*, pour adopter celle d'une communication de la divinité par manière de Verbe de vérité, selon l'intelligence. Bien plus, c'est parce que la procession du Verbe est selon l'intelligence qu'elle est une véritable génération. *In Ium Sent.*, dist. X, a. 12; dist. XIII, a. 1. Saint Thomas reprend, précise et développe ces idées. On a vu à FILS DE DIEU, col. 2471 et à TRINITÉ, col. 1742, 1744, comment saint Thomas justifie, dans la procession du Verbe, la définition donnée par Aristote de la génération véritable. Bien plus, le Docteur angélique montre comment la génération divine, toute intellectuelle, procède uniquement de la paternité : aucun partage entre un père et une mère, comme dans les générations humaines. Le Père seul donne la vie au Fils, le conçoit et l'enfante. Cf. *Cont. Gentes*, l. I, c. XI. Envisagé comme acte notionnel, l' « intellection » du Père équivaut à la « diction » dont procède le Verbe. Ces considérations clarifient l'exposé théologique du dogme et montrent le bien fondé de la doctrine promulguée à Tolède : seule l'opposition des relations multiplie en Dieu les personnes. Saint Thomas prépare ainsi les décisions du concile de Florence.

La doctrine du Verbe selon saint Thomas a été siffisamment proposée à TRINITÉ, col. 1744 sq. Cette doctrine est condensée par saint Thomas lui-même dans son commentaire sur le Prologue de saint Jean. Quatre points méritent d'être relevés : 1. L'analogie humaine du Verbe divin, jadis proposée par saint Augustin, est finement analysée et sagement limitée par le rappel des différences du verbe humain et du Verbe divin. Voir PROCESSIONS DIVINES, t. XIII, col. 647-648. — 2. La traduction de *Logos* par *Verbum* de préférence à *ratio* est justifiée par le caractère même du rapport *ad exteriora* que marque le Fils, procédant du Père et manifestant sa puissance opératrice par les créatures, *per ipsum omnia facta sunt.* — 3. La coéternité et la consubstantialité du Verbe est le corollaire de la procession du Fils et de la relation de paternité et de filiation en Dieu : « Ce qui fait, dans les générations humaines, la priorité du générateur, c'est d'abord que le principe générateur est antérieur à la chose produite; c'est ensuite que la production implique une succession; c'est enfin que la volonté qui décide la génération lui est antérieure. Or, tout cela est inexistant en Dieu. En Dieu la génération du Verbe est la conception même de l'intelligence divine, toujours en acte, sans succession et cette génération est naturelle. » — 4. Enfin le rôle du Verbe en la création de toutes choses, n'est pas celui d'un instrument. Toutes choses ont été faites conformément à la sagesse du Père, appropriée au Verbe. Et même les œuvres accomplies peuvent être rapportées en propre au Verbe en tant que le Verbe représente les raisons éternelles des créatures. « Le Verbe est pour ainsi dire, comme l'affirme saint Augustin, *De Trinitate*, l. VI, n. 11, *P. L.*, t. XLII, col. 931, le moyen d'action du Dieu tout-puissant et sage, contenant dans sa plénitude la raison immuable de tous les êtres vivants. » C'est par là que saint Thomas rejoint saint Augustin dans l'interprétation de Joa., I, 3 : *Quod factum est, in ipso vita erat.* Les créatures, en effet, peuvent être considérées en elles-mêmes ou en tant qu'elles sont dans le Verbe. Dans le Verbe, elles ne sont pas seulement vivantes, elles sont la Vie.

9. *Duns Scot.* — Avec lui, nous revenons à l'explication des deux processions en Dieu par la voie de nature et la voie de volonté. Ou Dieu est déterminé à agir, ou il se détermine. L'intellection est déterminée par l'objet connu. *In Ium Sent.*, dist. II, q. VII, n. 18, 33. La génération du Verbe ne doit pas être attribuée à l'acte de simple connaissance ou d'intellection par lequel Dieu connaît son essence, *ibid.*, n. 15, ni même à cette intellecton conçue en connexion avec la relation de paternité. n. 2-16, mais à un acte logiquement postérieur de *diction*, produit par la *memoria fecunda*, c'est-à-dire par l'intelligence en possession de son objet essentiel et cet acte est lui-même le fondement de la relation de paternité. Voir DUNS SCOT, t. IV, col. 1882.

Bien d'autres problèmes, plus subtils que théologiques, ont été agités par les scolastiques. L'essentiel en a été rappelé à TRINITÉ. Très particulièrement. les théologiens se sont demandé quel est l'objet de la connaissance du Père lorsque cette connaissance donne naissance au Fils. Voir les diverses solutions à TRINITÉ, col. 1745 et surtout 1817.

2° *Déformations de la notion catholique du Verbe.* — 1. *Chez les protestants.* — Les premiers réformateurs ont gardé intacte la foi trinitaire. Calvin, *Instit. chrét.*, l. I, c. XIII, n. 2-7, établit correctement la doctrine du Verbe. S'appuyant sur Gen., I, 3, Heb., I, 2, Prov. VIII, 22, il montre que « la Parolle », identifiée avec l'Image et la Sagesse, tout en étant Dieu, a en Dieu une personnalité propre :

> « Mais ce que sainct Iean en dit est encores plus clair, c'est que la Parolle qui dès le commencement estoit en Dieu est la cause et origine de toutes choses ensemble avec Dieu le Père; car pour cela il attribue une essence permanente à la Parolle et luy assigne encore quelque chose de particulier et monstre comment Dieu en parlant a esté createur du monde... Si faut-il... mettre en degré souverain ceste Parolle, qui est la source de toutes les revelations et tenir pour resolu qu'elle n'est suiette à nulle varieté et demeure tousiours une et immuable en Dieu, voire mesme est Dieu. » Col. 155.

Et, contre « aucuns chiens grondant en cest endroict », il démontre l'éternité du Verbe. Ces « chiens » disent que « la Parolle a commencé quand Dieu a ouvert la bouche pour la creation du monde ». C'est à tort, car « si quelque chose est manifestée en certain temps ce n'est pas à dire que desia elle ne fust ». Si « la Parolle » s'est montrée alors, c'est que déjà elle était auparavant. Saint Jean a dit que « dès le commencement la Parolle était en Dieu. Je conclu donc derechef que la Parolle estant conceue de Dieu devant tous les temps, a tousiours resídé en luy : dont son eternité, sa vraye essence et sa divinité s'approuve tres bien. » Col. 157.

De toute évidence, les antitrinitaires ne pouvaient garder au Verbe sa personnalité divine. Les premiers

en date se rapprochent des conceptions philoniennes. Pour Michel Servet, le Verbe n'est plus qu'un logos intermédiaire à la manière du Logos de Philon : « La Parole ou le Verbe est le monde idéal, la lumière incréée... Du Verbe créateur émane l'esprit, l'âme du monde... Cet esprit... a trouvé sa parfaite expression en l'homme Jésus, dans la naissance duquel la substance du Verbe ou de la lumière incréée a tenu lieu de semence paternelle... » Voir Trinité, col. 1775. — On trouve quelques idées analogues chez les protestants italiens réfugiés en Suisse. Valentin Gentilis fait du Fils, de la Parole, « la splendeur de la gloire de Dieu et ensemble vrai Dieu ». Mais, tandis que le Père est seul essentiellement Dieu, le Fils ou Verbe ne l'est que par participation; il est *Deus essentiatus*. *Ibid.*, col. 1777. — Les sociniens sont plus nets. Avec eux, nous tombons dans le pur arianisme. « Le Christ est appelé Verbe par saint Jean, parce que Dieu a fait de lui sa « Parole », c'est-à-dire « la révélation de sa volonté envers les autres hommes. Mais ce Verbe est bien un homme comme nous ». Voir Sociniens, t. xiv, col. 2332.

A mesure que la conception religieuse protestante évolue vers l'interprétation subjective, en raison soit de la théosophie, soit de la philosophie, soit du modernisme, la place et la notion du Verbe dans la Trinité devient de plus en plus problématique. On n'y voit plus qu'une adaptation faite par saint Jean de la philosophie judéo-alexandrine à la vie humaine du Christ. Cf. Keim, *Geschichte Jesu von Nazara*, Zurich, 1867, t. i, p. 112-113. Les préoccupations sont ailleurs, on cherche une interprétation plus large du dogme dans le sens de la philosophie ou de l'expérience religieuse : la considération particulière du Verbe disparaît dans l'ensemble.

2. *Chez les catholiques.* — La déformation vise ici beaucoup plus la conception du dogme trinitaire en général ou même du dogme tout court que la doctrine du Verbe. Quelques remarques suffiront.

L'adaptation faite par Günther de la philosophie hégélienne au dogme de la Trinité a une répercussion sur sa conception du Verbe divin. Le point de départ est, on le sait, la définition psychologique de la personne : « conscience de soi ». L'insuffisance métaphysique de cette définition a été rappelée à Hypostase, t. vii, col. 431. Outre l'apriorisme de cette définition, il serait facile de montrer les multiples défauts de l'exposé trinitaire de Günther. Voir Trinité, col. 1795; cf. Janssens, *De Deo trino*, p. 385 sq. Une seule remarque retiendra ici notre attention (remarque applicable également à Schell) : la doctrine catholique distingue en Dieu deux processions, l'une selon l'intelligence, l'autre selon la volonté; la première explique le Verbe; la seconde le Saint-Esprit. Or Günther nous inciterait plutôt à ne voir en Dieu qu'une procession intellectuelle, mais à deux degrés.

Avec Rosmini, nous nous rapprochons davantage du Logos inconsistant de Philon : le Verbe serait la forme intrinsèque et constitutive de tout être fini. Voir ici Rosmini, t. xiii, col. 2932-2933.

Quant aux modernistes, on a vu comment Loisy a exposé la doctrine du Verbe en fonction de l'expérience religieuse des divers auteurs qui en ont parlé et comment aussi, selon lui, le problème qui s'est posé autrefois se pose aujourd'hui à nouveau, la notion de personne, de métaphysique et abstraite qu'elle était, devenant réelle et psychologique.

Conclusion. — L'enseignement catholique, sans distinction d'école, s'est aujourd'hui presque unanimement rallié à la doctrine de saint Thomas. Il suffira donc, en guise de conclusion, de rappeler ici les points essentiels de cette doctrine.

1° La première procession en Dieu est la procession du Verbe laquelle est selon l'opération de l'intelligence (*Sum. theol.*, Iª, q. xxvii, a. 1). C'est ainsi que le Père « dit » le Verbe.

2° Cette procession du Verbe est une véritable génération, car elle vérifie la définition acceptée dans l'École : *origo viventis a vivente, principio conjuncto, in similitudinem naturæ*. La similitude du Verbe par rapport à son principe est, dans une nature intellectuelle, formellement réalisée en fonction de son origine. On n'en peut dire autant de la procession du Saint-Esprit. *Ibid.*, a. 2, 4.

3° Dans son sens propre, le sens que lui a attribué saint Jean, le mot Verbe est un nom personnel et non essentiel, et ce nom ne convient qu'au Fils. Iª, q. xxxiv, a. 1-2. Si parfois on le trouve appliqué au Saint-Esprit, c'est d'une manière métaphorique. *Contra errores Græcorum*, c. xii. Quelquefois cependant, une propriété essentielle est *appropriée* au Verbe, en raison précisément de l'origine intellectuelle de celui-ci : c'est le cas de la causalité exemplaire par rapport aux créatures. Iª, q. xxxix, a. 8; cf. *Cont. Gentes*, l. IV, c. xiii.

4° Le Verbe procède selon la connaissance que Dieu a nécessairement de toutes choses, c'est-à-dire de la connaissance de l'essence divine et de ses attributs, des personnes divines et de tous les possibles et, de plus, conséquemment au décret libre de Dieu touchant la création, de la connaissance des choses créées. Iª, q. xxxiv, a. 3.

5° La notion d'image est connexe à celle de Verbe, en raison de la ressemblance qui existe entre le Verbe et Dieu le Père en vertu de la génération divine. Si parfois l'Esprit-Saint est appelé « image » par les Pères, c'est d'une manière moins propre. Seul le Fils peut être dit, en propriété du terme, l'Image du Père, *Ibid*, q. xxxv.

Les auteurs à consulter sur la théologie du Verbe sont : 1° D'abord les grands théologiens du Moyen Age, chefs d'écoles, dont les doctrines ont été exposées à Trinité, col. 1730-1756. 2° Ensuite les auteurs plus récents; dont les noms ont été rappelés au début de la synthèse théologique de la Renaissance à nos jours; *ibid.*, col. 1802-1822.

A. Michel.

VERECUNDUS, évêque de Junca dans la province africaine de Byzacène au milieu du vi^e siècle. — Tout ce que nous savons de la vie de Verecundus est contenu dans deux notices de la chronique de son compatriote et contemporain, Victor de Tunnuna. Nous apprenons ainsi qu'en 551 Verecundus fut appelé à Constantinople par ordre de l'empereur Justinien pour y rendre raison de sa foi : son opposition à la condamnation des Trois Chapitres lui avait mérité comme à d'autres évêques africains, cette sentence d'exil. L'année suivante, 552, nous retrouvons Verecundus à Chalcédoine, où il s'était retiré : il y mourut cette même année dans l'hospice de Sainte-Euphémie. *Mon. Germ. hist.*, *Auctor. antiquiss.*, t. xi, p. 202. Saint Isidore de Séville nous renseigne d'autre part sur son activité littéraire : *Verecundus africanus episcopus studiis liberalium litterarum disertus edidit carmine dactylico duos modicos brevesque libellos, quorum primum de resurrectione et judicio scripsit, alterum vero de pænitentia, in quo lamentabili carmine propria delicta deplorat. De vir. ill.*, vii, *P. L.*, t. lxxxiii, col. 1088.

Le second des poèmes signalés par Isidore doit être identifié à une pièce de 212 hexamètres éditée, à l'exception des sept derniers vers, par Pitra, *Spicilegium Solesmense*, t. iv, Paris, 1858, p. 138-143, sous le titre *De satisfactione pænitentiæ*. Dans l'abattement de son âme, le poète se tourne vers Dieu qui aura peut-être pitié de ses douleurs et lui donnera la consolation dont il a besoin. Sans doute ses péchés

sont plus nombreux que les cheveux de sa tête, que les grains de sable de la mer, que les vagues de l'Océan. Mais le Seigneur ne refusera pas le pardon au pénitent; il le purifiera de ses fautes et allumera en son cœur le feu de l'amour céleste. Avec Job, Verecundus maudit le jour de sa naissance. Le jugement dernier ne menace-t-il pas tous les hommes et ne sera-t-il pas pour lui-même l'occasion d'une épreuve terrible? Une description de ce jugement interrompt alors la confession personnelle : les images traditionnelles empruntées aux apocalypses et sans doute aussi à Commodien reviennent d'elles-mêmes sous la plume du poète. Celui-ci ne cesse pourtant pas de penser à son sort : ses œuvres, ses paroles, ses pensées l'accuseront : puissent ses larmes éteindre pour lui le feu éternel; puissent, en attendant, ses regrets l'empêcher de trouver le repos. L'œuvre profondément sentie, ne manque pas de véritables beautés; elle exprime une conviction sincère en des termes qui sont souvent heureux; mais la prosodie laisse fort à désirer si on la juge du point de vue des règles classiques. Les hexamètres de Verecundus sont souvent mal bâtis; ils s'efforcent pourtant de garder l'allure traditionnelle.

Le premier des poèmes mentionné par Isidore est, au contraire, perdu. On l'a parfois identifié à un morceau que les manuscrits attribuent tantôt à Tertullien, tantôt à saint Cyprien et qui est intitulé *Ad Flavium Felicem* ou *Ad Felicem de ressurrectione mortuorum*. Cette identification est insoutenable. Sans doute, les 406 hexamètres qui constituent la pièce ne peuvent pas être l'œuvre de Tertullien pas plus que celle de saint Cyprien; et si le destinataire doit être comme on le croit généralement, reconnu dans le poète africain Flavius Félix qui vivait sous le règne de Thrasamond (496-523), on verra dans le *De resurrectione* un écrit d'un contemporain de Verecundus, un peu plus âgé cependant que lui. Mais la personne même de l'évêque de Junca est exclue par la différence de style et de métrique qui sépare le *De resurrectione* et le *De satisfactione pænitentiæ*. La versification du *De resurrectione* est beaucoup plus incorrecte encore que celle du *De satisfactione* et l'on se demande souvent si l'auteur se préoccupe encore des règles essentielles : par contre, il fait grand usage de la rime qui ne termine pas moins de 172 vers sur 406.

Parmi les œuvres poétiques de Verecundus, Pitra a encore imprimé, *op. cit.*, p. 132-137, une *Exhortatio pænitendi* qui figure dans le ms. *Duacensis 290* (XIIe s.). Ce poème était depuis longtemps connu sous le nom de saint Isidore de Séville et il peut remonter à la fin du VIIe siècle, mais il n'a rien à voir avec l'évêque de Junca.

Il faut porter le même jugement sur un poème en trois livres, intitulé *Crisias*, qui traite des signes avant-coureurs du jugement dernier. F. Arevalo, *Prolegomena ad Dracontium*, 73, *P. L.*, t. LX, col. 635, avait songé à attribuer ce poème à Verecundus. Pitra, qui le reproduit en appendice de son édition, *op. cit.*, p. 144-165, fait remarquer avec raison qu'on peut aussi bien le reporter au Ve ou au VIe siècle qu'au XVe et il est fort possible qu'il ait un humaniste pour auteur.

Verecundus n'est pas seulement un poète. On lui doit aussi deux ouvrages en prose. Le premier est un commentaire des neuf cantiques de l'Ancien Testament, intitulé par Pitra qui en a été l'éditeur : *Commentariorum super cantica ecclesiastica libri novem*, *op. cit.*, p. 1-131. Les cantiques expliqués sont les suivants : Cantique de Moïse après le passage de la mer Rouge, Ex., XV; Cantique d'adieu de Moïse, Deut., XXXIII; Cantique de lamentation de Jérémie sur la ruine de Jérusalem, Lam., V; Cantique d'Azarias, Dan., III; Cantique d'Ézéchias, Is., XXXVIII; Cantique d'Habacuc, Hab., III; Prière de Manassé; Cantique de Jonas dans le ventre du poisson, Jon., II; Cantique de Débora, Jud., V. Le commentaire est attribué par le manuscrit unique qui l'a conservé, *Leidensis Voss. F. 58* (VIIIe-IXe s.) au prêtre Verecundus; il serait donc antérieur à l'élévation de l'écrivain à l'épiscopat; et comme il parle des persécutions des Vandales en laissant entendre que cette douloureuse époque a pris fin, il faut en placer la composition après 534. L'auteur emploie la méthode allégorique, sans nier pour autant l'existence du sens littéral. Il s'efforce de trouver dans les cantiques qu'il explique des leçons utiles pour le progrès spirituel des âmes. Il s'intéresse spécialement aux questions d'histoire naturelle et il renvoie son lecteur aux ouvrages classiques en la matière : *Lege physicorum historias peritorum, Plinii Secundi, Solini aliorumque multorum, in nostris autem Joannem Constantinopolitanum, in libro quem de natura bestiarum scripsit.* Jon., 9; p. 104. En parlant de Jean de Constantinople, il vise le *Physiologus*, que d'autres auteurs encore lui attribuent à tort; cf. Pitra, *Spicileg. Solesm.*, t. III, Paris 1855, Prolegom., p. LXIV; Manitius, *Gesch. der latein. Liter. des Mittelalters*, t. I, p. 164.

Le second ouvrage en prose de Verecundus est une série d'extraits des Actes du concile de Chalcédoine, *Excerptiones de gestis Chalcedonensis concilii*, extraits destinés, dans la pensée de leur auteur, à fournir une apologie des Trois-Chapitres. Ces extraits sont anonymes dans la tradition manuscrite, mais on peut les attribuer sûrement à Verecundus, grâce à une lettre du pape Adrien Ier à Charlemagne, où il est question d'un *breviarium Chalcedonensis concilii a quodam Verecundo episcopo editum*, Jaffé, *Bibl. rerum German.*, t. IV, Berlin, 1867, p. 221, et *P. L.*, t. LXXXIX, col. 351. On en possède deux recensions, dont la seconde contient un long passage du *Breviarium* de Liberatus de Carthage, *P. L.*, t. LXVIII, col. 1012-1014.

On a peu écrit sur Verecundus de Junca, en dehors des notices que lui consacrent naturellement les histoires littéraires, Manitius, *Gesch. der christl. lat. Poesie*, Stuttgart, 1891, p. 403-407; du même *Gesch. der latein. Lit. des M. A.*, t. I, Munich, 1911, p. 153-156; Kruger, dans Schanz, *Gesch. der römischen Lit.*, t. IV *b*, Munich, 1920, p. 394-397; O. Bardenhewer, *Altkirchl. Lit.*, t. V, Fribourg, 1932, p. 324-328. La seule édition de ses œuvres est celle de Pitra, *Spicileg. Solesm.*, t. IV. Sur sa métrique, voir L. Vernier, *La versification latine populaire en Afrique, Commodien et Verecundus*, dans *Revue de philologie*, nouvelle série, t. XV, 1891, p. 14-33.

G. BARDY.

VERHULST Philippe-Louis, écrivain janséniste, XVIIIe siècle. — Natif de Gand, sans que l'on ait de précisions sur la date de sa naissance, il paraît pour la première fois comme principal du collège de Disth (Brabant), ecclésiastique sans doute, mais pas prêtre. Son attitude lors de la publication de la bulle *Unigenitus* l'oblige à quitter ce poste; il se retire à Louvain où il se lie avec quelques professeurs, tels Opstraet et Van Espen, tous pénétrés d'idées jansénistes. C'est de concert avec eux qu'il donne ses premiers ouvrages. En 1729, il signe avec neuf autres lovanistes une déclaration sur la bulle et sur le « formulaire ». Cette démarche le contraint à se réfugier aux Pays-Bas, où il devient professeur au séminaire de l'Église d'Utrecht, désormais séparée définitivement de Rome (sacre de Steenoven, le 15 octobre 1724). Voir ci-dessus, col. 2404. Il y professera la théologie jusqu'à sa mort, avril (ou mai) 1753.

Le Moréri donne une longue liste des travaux de

cet auteur composés soit en latin soit en flamand; beaucoup ne sont que des plaquettes de quelques pages : pamphlets dirigés surtout contre les jésuites, lettres ouvertes, discussions juridiques, etc. En plus d'une traduction du Nouveau Testament parue à Gand en 1717 et à laquelle il eut une grande part, retenons les titres suivants : *De auctoritate Romani pontificis dissertatio tripartita*, 1719. — *Quinque epistolæ de consecratione archiepiscopi Ultrajectensis ab uno episcopo adversus doctorem Damen*, 1725 et 1726, ci-dessus col. 2405. — *Acta quædam Ecclesiæ Ultrajectensis*, 1737; Verhulst eut une part considérable dans la rédaction de ces *Actes*, dont il composa aussi la préface; ci-dessus, col. 2445. — *Lettres de M. Ulaming contre Pierman*, 3 vol. in-12, 1739-1741, on y traite du « formulaire », de la constitution *Unigenitus* et des droits de l'Église catholique d'Utrecht. — *Traité sur le titre d'évêque universel*, en flamand, 1752. — En dehors de ces ouvrages, tous polémiques, Verhulst a composé aussi contre les réformés un ouvrage considérable sur l'eucharistie, auquel il travaillait encore au moment de sa mort : *Les fondements solides de la foi catholique touchant le saint-sacrement de l'autel*, en flamand, sous le pseudonyme de Zéelander, trois parties en 6 vol. in-12, 1739-1741.

Moréri, *Le grand dictionnaire*, éd. de 1759, t. x, p. 544. Se reporter pour les détails à l'art. UTRECHT *(Église d')*.

É. AMANN.

VÉRITÉ, VÉRACITÉ. — Le problème de la vérité peut être envisagé à un triple point de vue : I. Philosophique. II. Théologique. III. Moral. Sous ce dernier aspect, la vérité devient vertu de véracité.

I. POINT DE VUE PHILOSOPHIQUE. — Bien que relevant de l'ordre rationnel, ce point de vue a une importance condidérable, non seulement en lui-même, mais en raison du rapport étroit qui rapproche ici la philosophie des affirmations religieuses. On peut considérer : la vérité ontologique ou transcendantale et la vérité logique ou formelle.

1° *Vérité ontologique ou transcendantale.* — L'étude de cette vérité est une partie de la philosophie générale. — 1. Cette vérité implique une conformité à un type idéal, « toute chose étant dite vraie par rapport à une intelligence qui la conçoit ». S. Thomas, *Sum. theol.*, Iª, q. XVI, a. 1. « L'objet est vrai, qui est conforme à une pensée. » B. Romeyer, *La doctrine de saint Thomas sur la vérité*, dans les *Arch. de phil.*, t. III, cah. II, p. 1. « L'attribut *vrai, véritable*, n'est pas appliqué à une chose considérée à l'état absolu; il est réservé aux choses référées à un type idéal, que nous supposons connu d'ailleurs, et jugées de même nature que lui. La vérité ontologique est donc un rapport d'identité de nature entre une chose présente et un type idéal présupposé. » Card. Mercier, *Ontologie*, n. 95.

Saint Thomas, *loc. cit.*, note que « la chose, objet de l'intelligence, peut se rapporter à l'intelligence soit essentiellement, soit à titre accidentel. Elle se rapporte essentiellement à l'intelligence dont dépend son être; elle se rapporte accidentellement à l'intelligence qui trouve en elle du connaissable ». C'est le rapport essentiel de l'être à l'idéal qui en est la cause, qui manifeste la vérité ontologique.

2. Le type idéal par rapport auquel une chose est dite ontologiquement vraie a été placé par la philosophie platonicienne dans les idées éternelles, existant en elles-mêmes, séparées de Dieu. Sur la théorie platonicienne des idées, voir Janet et Séailles, *Hist. de la phil.*, Paris, 1942, p. 946 et ici PLATONISME DES PÈRES, t. XII, col. 2263-2265. — Les ontologistes placent ce type idéal dans l'être divin, objet d'intuition directe de la part de notre intelligence. Voir ONTOLOGISME, t. XI, col. 1000 sq. — Pour la philosophie chrétienne, le type idéal est Dieu lui-même : « Les choses sont dites vraies quand elles répondent à nos conceptions; elles sont dites vraies surtout quand elles répondent aux conceptions créatrices. Et comme nos conceptions n'ont de vérité authentique et par conséquent de vérité communicable aux choses que par leur propre conformité aux normes suprêmes, c'est finalement par comparaison à Dieu que, même dans ce cas, les choses sont dites vraies. » A.-D. Sertillanges, O. P., *Dieu* (*Som. théol.*, édit. de la *Revue des Jeunes*), t. II, p. 363-364. D'où « *Celui qui est* justifie *ce qui est.* » *Ibid.*, p. 363.

Le type idéal, en Dieu, n'est autre, selon notre manière de concevoir, que l'essence divine connue par son intelligence, en tant qu'imitable de telle ou telle manière par les créatures et en tant que le Verbe divin l'exprime éternellement. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, Iª, q. XIV, a. 6. Voir SCIENCE DE DIEU, t. XIV, col. 1602 sq.; VERBE, t. XV, col. 2666. sq. C'est ainsi que la vérité ontologique des êtres leur est essentielle par rapport à la science qu'en a le Créateur; elle se confond, en réalité, avec leur être même : « Le vrai, c'est ce qui est; le faux, ce qui n'est pas. » Bossuet, *Conn. de Dieu et de soi-même*, c. I, n. 16. D'où l'adage : *ens et verum convertuntur.* S. Thomas, *Sum. theol.*, Iª, q. XVI, a. 3; *De veritate*, q. I-II. Ainsi l'avait déjà conçue saint Augustin. Voir AUGUSTIN *(Saint)*, t. I, col. 2328 et 2334; cf. Ch. Boyer, *L'idée de vérité dans la philosophie de saint Augustin*, Paris, 1920, c. II, *La vérité subsistante* (p. 47-109); c. III, *La vérité créatrice* (p. 110-155). C'est à ce point de vue ontologique que « les choses créées ne sont pas connues de Dieu parce qu'elles existent, mais elles existent parce que Dieu les connaît ». S. Augustin, *De Trinitate*, l. XV, n. 22, *P. L.*, t. XLII, col. 1076; cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, Iª, q. XIV, a. 8. Voir ici SCIENCE DE DIEU, col. 1606. Mais par rapport à une intelligence créée; les choses ne sont vraies que dans la mesure où elles sont susceptibles d'y provoquer une connaissance vraie. S. Thomas, *ibid.*, q. XVI, a. 2. Cf. Sertillanges, *La philosophie de saint Thomas d'Aquin*, Paris, 1940, t. I, p. 34-36.

2° *Vérité logique ou formelle.* — La vérité provoquée dans la connaissance que notre esprit a des choses est définie par l'École : *adæqualio rei et intellectus*, conformité entre la réalité connue et l'idée qu'on s'en fait. Sur les origines de cette formule, voir Yves Simon, *Introd. à l'ontologie du connaître*, Paris, 1934, p. 200, note 1.

1. Il ne faut pas chercher la vérité dans les données des sens. Non certes que nos sens nous trompent, mais ils ne peuvent saisir eux-mêmes la conformité des représentations sensibles et des réalités. Il y aurait danger de confusion à proclamer sans explications que « nos sens atteignent immédiatement les objets extérieurs et non pas nos propres affections ». La pensée de saint Thomas est bien plus nuancée. Voir son commentaire du *De anima* d'Aristote, l. III, lect. 2; analysé dans l'*Ami du clergé*, 1931, p. 246-249. Cf. Ch. Boyer, *Réflexions sur la connaissance sensible selon saint Thomas*, dans les *Arch. de phil.*, t. III, p. 97-116. Très explicitement, d'ailleurs, saint Thomas enseigne que « le sens connaît qu'il sent; mais il ne connaît pas la nature de son acte, ni sa proportion aux choses, ni, par conséquent, sa vérité. » *De veritate*, q. I, a. 9; cf. *Sum. theol.*, Iª, q. XVI, a. 2.

2. La psychologie thomiste laisse donc intacte toute cette partie de la philosophie générale que les modernes appellent la critique de la connaissance. C'est dans le jugement de l'intelligence, en affirmant la convenance du sujet et du prédicat, que se trouve la vérité formelle, et pas ailleurs. S. Thomas,

Sum. theol., Ia, q. XVI, a. 2; *De veritate*, q. I, a. 9; Jean de S. Thomas, *in hunc loc.* Cf. Yves Simon, *op. cit.*, p. 200 sq.; Sertillanges, *op. cit.*, t. II, p. 161 sq. Ce jugement, l'intelligence peut le formuler avec des garanties de certitude. Il existe, en effet, des critères de la vérité, et le principal de ces critères est l'évidence. Voir ce mot, t. V, col. 1725. L'évidence s'impose d'elle-même lorsqu'il s'agit des principes premiers directeurs de la connaissance. Le scepticisme absolu de Pyrrhon et même le doute méthodique de Descartes sont inadmissibles au regard de la saine raison : « Le doute, dit le card. Mercier, est possible en présence de toute proposition dont l'évidence n'apparaît pas immédiatement à l'esprit; mais l'évidence immédiate, soit d'ordre idéal, soit d'ordre réel, rend le doute physiquement impossible et nécessaire l'assentiment de l'esprit. » *Critériologie*, n. 44. Une critique éclairée et sage de la connaissance permet d'arriver à des conclusions certaines, tout au moins pour les vérités les plus importantes. Au XIVe siècle, Nicolas d'Autrecourt fut condamné par Clément VI pour avoir nié la possibilité de toute évidence et de toute certitude. Denz.-Bannw., n. 553-570.

3. Il s'en faut toutefois que le réel, en ce qu'il a d'intelligible saisissable par l'esprit, puisse être toujours complètement atteint. Souvent, il y aura, même dans le domaine proprement scientifique, des vérités encore imparfaitement connues ou incomplètement saisies. L'esprit critique sait qu'il en est ainsi; aussi est-il esprit de prudence et parfois, en cas de non évidence, esprit de doute. Mais on doit se garder de confondre cette prudence et ce doute raisonnable avec le scepticisme : « Le sceptique, a dit Cl. Bernard, est celui qui ne croit pas à la science et qui croit à lui-même; il croit assez en lui pour oser nier la science et affirmer qu'elle n'est pas soumise à des lois fixes et déterminées. Le douteur est le vrai savant; il ne doute que de lui-même et de ses interprétations; mais il croit à la science; il admet, même dans les sciences expérimentales, un principe scientifique absolu : ce principe est le déterminisme des phénomènes. » *Introd. à la médecine expérimentale*, l. I, c. II, § 6. Il serait donc contraire à la nature de l'esprit humain et aux exigences de la science de n'accorder à la connaissance qu'une valeur purement relative ou conventionnelle ou pragmatique et destinée à varier selon les époques et les circonstances. Le « conventionalisme » d'un H. Poincaré admet lui-même une correspondance avec les données de l'expérience.

4. Il est des domaines où nous n'atteignons la vérité que d'une manière *analogique*. C'est surtout dans le domaine des connaissances religieuses qu'il en est ainsi. De Dieu, en effet, de ses attributs, des influences divines, naturelles et surnaturelles, exercées sur notre vie spirituelle, nous ne pouvons avoir qu'une connaissance indirecte, dont les éléments sont empruntés aux choses sensibles, les seules que nous puissions atteindre directement. — Dans une proportion moindre, mais véritablement encore, il faut en dire autant de la connaissance de notre âme, de sa nature, de ses facultés, de sa destinée. La connaissance de Dieu et du monde spirituel ne sera donc jamais qu'analogique : donc, connaissance toujours plus ou moins imparfaite, dans laquelle la vérité est saisie d'une manière déficiente et incomplètement; mais non pas connaissance fausse, puisque, par elle, nous nous formons une conception analogiquement vraie des choses divines et suprasensibles. Voir ANALOGIE, t. I, col. 1142. L'Église a déclaré certaine une telle connaissance, portant sur quelques vérités religieuses d'ordre naturel, et spécifiées contre les fidéistes. Voir RAISON, t. XIII, col. 1645-1647. — S'il s'agit de mystères, la connaissance que nous pouvons en avoir grâce à la révélation et à la proposition de l'Église, sera, *a fortiori*, nécessairement analogique, quoique vraie. Voir MYSTÈRE, t. X, col. 2594 sq. C'est en ce sens qu'avec le P. Gardeil on peut parler de la « relativité métaphysique du dogme ». *Le donné révélé et la théologie*, 2e édit., Paris, 1932, p. 115 sq. On ne confondra pas l'analogie qu'on trouve dans la connaissance vraie des mystères de la foi ou des vérités religieuses naturelles avec le *symbolisme* que les modernistes affirment des formules dogmatiques et que l'encyclique *Pascendi* a condamné. Voir MODERNISME, t. X, col. 2032. Ainsi, conclut le P. Gardeil, « la méthode d'analogie intercale entre le symbolisme et l'anthropomorphisme une connaissance vraie, disons rigoureuse, car elle l'est dans son genre, du Réel divin. » *Op. cit.*, p. 134-135. Cf. R. Bernard, O. P., *La foi*, t. I (*Somme théol.*, édit. de la *Revue des Jeunes*), Paris, 1940, appendice II et surtout Th. Pénido, *Le rôle de l'analogie en théologie dogmatique*, Paris, 1931.

II. POINT DE VUE THÉOLOGIQUE. — Ces notions philosophiques sont un excellent point de départ pour comprendre l'emploi que la théologie fait du concept et du mot de « vérité », appliqués soit à Dieu, soit à la connaissance que nous avons des choses divines.

1° *Dieu.* — 1. *Dieu vérité subsistante, souveraine et essentielle.* — L'idée et le terme de vérité conviennent parfaitement à Dieu. On doit même affirmer qu'en Dieu seul se trouve leur pleine et complète réalisation. Dieu est la vérité subsistante, dans l'ordre ontologique et dans l'ordre logique; plus exactement, les deux ordres se confondent en lui. Voir, sur ce point, la pensée de saint Augustin exposée par le P. Boyer, *L'idée de vérité dans la philosophie de S. Augustin*, p. 89 sq. Il y a non seulement pleine conformité mais parfaite identité entre sa réalité infinie et son intelligence : « En Dieu intelligence, sujet intelligent, objet connu, espèce intelligible, opération intellective, tout est une seule et même réalité » S. Thomas, *Sum. theol.*, Ia, q. XIV, a. 4. Aussi les théologiens proclament-ils que Dieu est la vérité souveraine, cf. *De veritate*, q. II, a. 2, ou encore, plus simplement, qu'il est la vérité par essence. *Sum. theol.*, Ia, q. XVI, a. 5; *Cont. Gent.*, l. I, c. LX. Voir Bl. Romeyer, *op. cit.*, 2e partie. De cette conception de vérité essentielle, on peut rapprocher l'opinion de certains interprètes de saint Thomas, plaçant le constitutif métaphysique de l'essence divine, non dans l' « être par soi », mais dans l'intellectualité absolue de Dieu. En ce sens, voir, dans leurs commentaires sur la *Somme théologique*, Gonet, Billuart, les Salmanticenses et Suarez, *Disp. metaph.*, sect. XIV, dans *Opera omnia*, Paris, 1856, t. I, p. 165 sq.

2. *Dieu vérité première.* — Souveraine vérité, Dieu est par lui-même cause première et mesure de toute vérité. Il est, en effet, la cause exemplaire et la cause efficiente de tous les êtres qui existent en dehors de lui. Il est donc nécessaire que toute vérité existe déjà en lui et que sa vérité soit elle-même la mesure de toute vérité existant en dehors de lui. *Sum. theol.*, Ia, q. XVI, a. 5, 6; *Cont. Gent.*, l. I, c. LXII; *De veritate*, q. I, a. 2. Ainsi dans l'intelligence divine existent les idées éternelles de toutes les choses créées ou créables. Ces idées (ἰδέαι) ou formes exemplaires (παραδείγματα) n'existent pas en dehors de Dieu, comme l'avait imaginé Platon, mais elles sont en Dieu; elles sont les pensées mêmes de Dieu; elles sont Dieu lui-même, c'est-à-dire la divine essence, en tant que Dieu se connaît lui-même comme infiniment imitable et participable *ad extra*. Voir ci-dessus. C'est sur cette identité des « vérités éter-

nelles » et de Dieu que Bossuet étaye sa preuve de l'existence de Dieu par les vérités éternelles. *Traité de la connaissance...*, c. IV, § 5. Voir aussi pour saint Augustin, Ch. Boyer, *op. cit.*, p. 79. Saint Thomas ramène cette « preuve » à ses justes proportions en déclarant : « De ce que des vérités sont par nous conçues comme éternelles quant à ce qui est l'objet de notre connaissance, on ne saurait conclure que notre âme soit éternelle; mais il faut dire que ces vérités ont un fondement éternel; elles sont fondées sur la Vérité première, comme dans la cause universelle contenant toute vérité. » *Cont. Gent.*, l. II, c. LXXXIV. Voici également Bl. Romeyer, *op. cit.*, p. 46-50. On examinera à VOLONTARISME la conception nominaliste reprise par Descartes de la vérité dépendant de la volonté toute-puissante de Dieu.

3. *La vérité divine, lumière des hommes.* — Puisque Dieu est la vérité première, source de toutes les autres vérités, il y a en lui et par rapport à tous ceux qui participent à la vérité première, une connexion nécessaire entre la lumière et la vérité. Si, dans l'Écriture, le concept de « lumière » est intimement lié au concept de « vie », cf. J.-B. Frey, *Le concept de vie dans l'évangile de saint Jean*, dans *Biblica*, t. I, 1920, p. 232 sq., il est tout aussi apparenté à celui de « vérité ». Cf. I Joa., I, 5, 7, 8; II, 4, 10. De même que Jésus, qui est Dieu, est lumière, il est aussi vérité, Joa., XIV, 6.

Par ce mot qui lui est si cher, saint Jean signifie sans doute la véracité d'un enseignement ou d'un témoignage, cf. Joa., XVI, 7; XVII, 17; mais il signifie surtout la réalité divine. Dire que Jésus est la vérité, c'est dire surtout que jusqu'à lui tout était ombre et qu'en lui la réalité est apparue. C'est en ce sens que le Verbe est appelé « la lumière véritable », I, 9, et que lui-même se dit « le vrai pain », VI, 32, la « vraie vigne », XV, 1, sa chair vraie nourriture et son sang vrai breuvage, VI, 55. Ses disciples seront de « vrais adorateurs », adorant le Père « en esprit et en vérité », IV, 23; ils connaîtront la vérité et la vérité les délivrera, VIII, 32; ils font la vérité, III, 21, cf. I Joa., I, 6; ils sont de la vérité, XVIII, 37; cf. I Joa., II, 21; III, 19. En un mot, la vérité est le monde divin où ils vivent, monde seul réel : Dieu est « le seul Dieu véritable », XVII, 3, Jésus-Christ est la vérité, XIV, 16; l'Esprit-Saint est l'Esprit de vérité, XIV, 17; XV, 26; XVI, 13; I Joa., IV, 6, ou encore il est la vérité, I Joa., V, 6 » J. Lebreton, *Hist. du dogme de la Trinité*, 2e éd., t. I, Paris, 1927, p. 518-519.

Traduites en langage philosophique, ces affirmations de saint Jean reviennent à dire que Dieu est la vérité illuminatrice des hommes, cf. Joa., I, 9, en raison d'une relation actuelle de notre intelligence avec la vérité en soi, relation qui « consiste en une participation de la connaissance qui est en Dieu et qui est Dieu même », sans cependant qu'il y ait intuition de Dieu. Cf. Boyer, *op. cit.*, p. 162.

En langage théologique, Dieu est la vérité illuminant les hommes par la foi. C'est Dieu, dit Cajétan, qui « approprie la Déité à la grande entreprise de vérité ». *In IIam-IIæ*, q. I, a. 1, n. 8.

4. *Le « Dieu vrai » et la vie chrétienne.* — Le P. Lebreton fait à juste titre observer qu'on méconnaîtrait entièrement la « vérité » johannique en la remenant à l' « idée » platonicienne ou alexandrine. Elle n'est pas une conception philosophique, elle est une foi religieuse; son objet n'est pas atteint par la spéculation, mais par tout l'effort de la vie chrétienne. Toutefois, le but de la vie chrétienne est une connaissance, la connaissance du seul Dieu véritable et de son envoyé Jésus-Christ, Joa., XVII, 3; connaissance non pas abstraite et spéculative, mais comportant « une possession totale de Dieu par l'âme, en même temps qu'une pénétration totale de l'âme par Dieu ». Cf. I Joa., V, 20. C'est ainsi que saint Paul rappelle aux Thessaloniciens qu'ils sont « convertis des idoles au Dieu vivant et vrai. » I Thess., I, 9. Et c'est par le Christ qu'est parvenue la communication à nos âmes de la vérité de la vie divine. Cf. Lebreton, *Le Dieu vivant*, Paris, 1919, p. 139-160. Ainsi, pour reprendre l'expression du P. Boyer, dans la dernière partie de sa thèse sur saint Augustin, Dieu nous apparaît ainsi comme la « vérité béatifiante ».

Il est le « Dieu vrai », Joa., VII, 28. Cette expression a été retenue dans les symboles et par les conciles qui affirment ainsi la foi religieuse des chrétiens. Le Père est le « Dieu vrai », et Jésus-Christ est « Dieu de vrai Dieu », θεὸν ἀληθινόν, θεὸν ἀληθινὸν ἐκ θεοῦ ἀληθινοῦ. Symb. des apôtres (texte oriental de saint Cyrille de Jérusalem, Denz.-Bannw., n. 9; symb. d'Épiphane, id., n. 13; de Nicée, n. 54; de Nicée-Constantinople, n. 86, etc.. La formule passe également dans les textes liturgiques : bénédiction de l'eau bénite au samedi saint *(per Deum vivum, per Deum verum, per Deum sanctum)*; offrande de l'hostie *(offero tibi Deo meo vivo et vero)*; préface de la Trinité *(in confessione veræ... Deitatis)*; memento des vivants *(reddunt vota sua æterno Deo, vivo et vero)*, etc. On retrouve la même formule, *per Deum vivum et verum* dans certains exorcismes (bénédiction du sel au baptême et pour l'eau bénite). Vie et vérité sont associées en Dieu.

5. *Vérité et véracité divines.* — La parole de Dieu adressée aux hommes est un reflet de la vérité divine : elle ne saurait donc nous tromper. La véracité divine est intimement liée à la vérité souveraine. Le « Dieu vrai » ne peut être que le Dieu véridique. La parole divine, toujours empreinte de la vérité divine, est opposée par la sainte Écriture au mensonge humain. Num., XXIII, 19; cf. Rom., III, 4; Tit., I, 2; Heb., VI, 18. Jésus affirme en conséquence que celui qui l'a envoyé est véridique, Joa., VIII, 26, et, parce qu'il ne fait lui-même que transmettre aux hommes la parole, la doctrine, l'enseignement, le témoignage du Père, Joa., V, 16, 24; VII, 16, 28-29; VIII, 14-19, 28, 38, 46-47; XIV, 10-11; XV, 15; XVI, 14, etc., il déclare que le ciel et la terre passeront, mais non pas ses paroles. Luc., XXI, 33. Il exige donc des hommes, en vue de leur salut, une foi absolue. Marc., XVI, 16; Joa., VI, 47. L'autorité divine qui commande cette foi est faite de véracité et de sagesse. Sur les rapports de la véracité et de la sagesse, voir Billot. *De virt. infusis*, Rome, 1906, th. IX, § 2, p. 223. Sur les rapports de la véracité divine et de la foi, voir ici FOI, t. VI, col. 116, 123, 126-127, 425-426 et, dans l'avant-dernière question, col. 468-512 *passim*.

A plusieurs reprises, le magistère de l'Église a eu l'occasion d'affirmer la véracité divine : « Nous croyons, dit le concile du Vatican..., à cause de l'autorité de Dieu lui-même, lequel ne peut se tromper ni tromper. » Sess. III, Denz.-Bannw., n. 1789. Cf. Léon XIII, à propos de l'inspiration des Écritures, encycl. *Providentissimus Deus*, *ibid.*, n. 1951, 1942 et très récemment Pie XII, encycl. *Divino afflante Spiritu.*

6. *Vérité et incarnation.* — Pour affirmer la réalité de l'union hypostatique, l'épithète « vrai » a été accolée à « Dieu » et à « homme ». On marque ainsi, dans l'unique personne du Verbe incarné, la permanence, sans confusion ni altération, de la divinité unie à une humanité réelle et complète. C'est principalement à ce sens qu'il faut rapporter l'expression *Deum verum de Deo vero* de nos symboles. Denz.-Bannw., n. 13, 54, 86. *Verus Deus* et *verus homo* sont fréquemment devenus *perfectus Deus* et *perfectus homo.* L'épithète « vrai » atteste donc que rien ne manque à la divinité ou à l'humanité du Christ. Voir la première formule dans *Clemens Trinitas*, Denz.-Bannw., n. 18; concile de Chalcédoine, n. 148;

la seconde, dans le *Quicumque*, n. 40; (la lettre de saint Félix, n. 52); le XI[e] concile de Tolède, n. 283, la lettre de saint Agathon, n. 288, etc.

2° *Connaissance des choses divines.* — Les mystères de la vie divine ne prennent figure de vérités s'imposant à l'adhésion de tous les fidèles qu'à une double condition : Dieu doit les révéler, l'Église doit les proposer authentiquement à notre croyance. Voir Foi, t. vi, col. 122 sq., 150 sq. D'où, au point de vue de la valeur théologique, différents aspects de la vérité, soit en tant que révélée, soit en tant que proposée par l'Église.

1. *En tant que révélée.* — Considérée dans sa relation d'origine avec la révélation, une vérité peut être explicitement ou implicitement révélée. Voir Explicite et Implicite, t. v, col. 1869. — Explicitement révélée, si Dieu nous l'a fait connaître, soit dans l'Écriture, soit par la Tradition, en termes exprès ou équivalents. De telles vérités n'ont pas besoin d'une définition expresse de l'Église : le magistère ordinaire suffirait à l'imposer à la foi : exemples : la Trinité, l'incarnation, la résurrection du Christ, la présence réelle dans l'eucharistie. Toutefois, ainsi que l'atteste l'histoire, le magistère extraordinaire a pu, même au sujet de ces vérités, intervenir au cours des siècles, soit pour en préciser les formules, soit pour en écarter les interprétations erronées. — Implicitement révélée, une vérité l'est quand elle est contenue dans une vérité plus générale et plus compréhensive; et cela, de trois façons : 1. D'une façon générale (*generaliter implicite*), comme le déterminé est contenu dans l'indéterminé : ainsi toutes les vérités révélées du Nouveau Testament concernant la vie intime de Dieu et le salut les hommes par le Rédempteur étaient contenues dans la croyance générale en un Dieu rémunérateur, Heb., xi, 6. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, II[a]-II[æ], q. i, a. 7. De toute évidence, une nouvelle révélation divine est ici nécessaire pour les en dégager. 2. D'une façon virtuelle (*virtualiter implicite*), comme la conséquence est contenue dans ses principes : de cette façon, dans les articles de foi sont contenues les conclusions théologiques. Ainsi la science de vision dans l'âme du Christ est une vérité virtuellement et implicitement révélée dans le dogme de l'union hypostatique. 3. D'une façon formelle (*formaliter implicite*), comme la partie est contenue dans le tout ou encore comme une vérité plus précise l'est dans une vérité plus générale de même nature. Ainsi une affirmation particulière : « Pie XII est le vicaire du Christ » est implicitement mais formellement renfermée dans cette vérité générale : le pape est le vicaire du Christ. Ainsi cette vérité plus précise : « Marie est immaculée dans sa conception » est implicitement mais formellement renfermée dans cette vérité générale de même nature : Marie est pleine de grâce. Cf. Billot, *De virt. infusis*, p. 258-261. Voir ici Formellement, t. vi, col. 591 sq.

2. *En tant que proposée par l'Église.* — *a) Vérité de foi divine et catholique.* — Une vérité est dite « de foi divine et catholique », quand, par son magistère soit ordinaire, soit extraordinaire, l'Église la propose à la foi des fidèles comme une vérité formellement (d'une manière implicite ou explicite) révélée par Dieu. Concile du Vatican, sess. iii, c. iii, n. 4, Denz.-Bannw., n. 1792. Sur la notion d'une vérité simplement « de foi divine », voir Foi, col. 163-166, 170, et Hérésie, t. vi, col. 2214. La note d'hérésie infligée à une proposition hétérodoxe équivaut à une définition en règle de la vérité contradictoire, comme d'une vérité divinement révélée et devant être crue de foi divine et catholique. Cf. Hérésie, col. 2213. On agite la question de savoir si une simple conclusion théologique pourrait devenir, par la proposition qu'en ferait l'Église, vérité de foi divine et catholique. Cf. Marin-Sola, O. P., *L'évolution homogène du dogme catholique*, Paris, 1924, t. i, c. i-ii; Gardeil, *Revue des sc. phil. et théol.*, 1924, p. 582-590; L. de Grandmaison, *Le dogme chrétien, sa nature, ses formules, son développement*, Paris, 1928 (surtout la dernière partie). Cf. Tanquerey, *Synopsis theologiæ dogm.*, t. ii (24[e] édit.), n. 189-194.

b) Vérité proche de la foi. — Si une vérité est considérée comme formellement révélée par de nombreux et graves théologiens, sans que l'Église ait encore explicitement formulé une proposition à ce sujet, elle est dite « proche de la foi ». La médiation universelle de Marie, le pontificat souverain attaché de droit au siège de Rome, voilà deux exemples de vérités actuellement considérées comme proches de la foi. La proposition contradictoire doit être qualifiée *proxima hæresis* ou *sapiens hæresim*.

c) Vérité théologiquement certaine. — La vérité théologiquement certaine est constituée soit par une conclusion théologique déduite rationnellement, mais d'une façon certaine et évidente, de prémisses révélées : la science de vision dans l'âme du Christ est ainsi déduite du dogme de l'union hypostatique. Voir Science de Jésus-Christ, t. xiv, col. 1651. La proposition contradictoire doit être qualifiée *erronea*, erreur théologique : la mitigation progressive des peines de l'enfer est une erreur théologique relativement au dogme de l'éternité des peines. Voir Mitigation des peines, t. x, col. 2006.

d) Vérité communément enseignée. — Une doctrine communément enseignée par les théologiens, encore qu'elle n'apparaisse pas avec évidence déduite de la révélation, constitue cependant une vérité assez certaine pour s'imposer à l'adhésion des fidèles. La contradictoire est taxée de témérité, *temeraria*. Les deux exemples les plus obvies de vérités communément enseignées sont la « réalité » du feu de l'enfer, voir Feu de l'enfer, t. v, col. 2196 sq. et l'existence des limbes, Denz.-Bannw., n. 1526. Voir Limbes, t. ix, col. 767.

e) Vérité des faits dogmatiques. — Les faits dogmatiques, ainsi nommés en raison de leur rapport étroit avec le dogme, sont des vérités auxquelles le fidèle doit son assentiment par un acte de foi médiatement divine ou ecclésiastique. Les exemples de faits dogmatiques sont nombreux : l'authenticité juridique de la Vulgate, la légitimité d'un concile, la validité d'une élection pontificale, la canonisation d'un saint, la perversité doctrinale d'un livre. On se souvient de la question de *fait* concernant les cinq propositions jansénistes, question résolue par la constitution *Vineam Domini* de Clément XI, Denz.-Bannw., n. 1350.

(Toutes ces vérités — de *a)* à *e)* inclus — peuvent et doivent, à des titres divers et avec les nuances qu'un théologien averti n'omettra pas d'apporter, être dites « doctrine catholique. » Cf. Hervé, *Manuale*, t. i, n. 508, note 2).

f) Vérité des censures doctrinales. — Enfin, les décisions de l'Église infligeant des censures doctrinales, voir ce mot, t. ii, col. 2101 sq., à des propositions s'écartant à un titre quelconque de l'orthodoxie catholique, garantissent la vérité de la censure portée.

g) Quant aux décisions doctrinales des congrégations romaines (principalement Saint-Office et Commission biblique), elles sont, on le sait, une affirmation ou une négation, non de la vérité de la doctrine approuvée ou réprouvée, mais de sa sécurité. N'étant pas garanties par l'infaillibilité, ne garantissant pas la vérité, elles ne sont pas irréformables, bien qu'elles commandent jusqu'à plus ample informé notre assentiment intérieur.

III. Point de vue moral. — 1° *La vérité ou véracité, vertu morale, annexe de la justice.* — 1. *Notion de la véracité.* — La vérité n'est pas prise ici au sens philosophique exposé plus haut, à savoir la conformité entre la réalité et l'idée qu'on s'en fait, mais au sens moral de *véracité, sincérité, franchise.* Sous cet aspect, « c'est la qualité qui consiste à se montrer vrai en tout ce qu'on fait et à dire vrai en tout ce qu'on dit. C'est la volonté bien ferme d'éviter toute duplicité, de se manifester tel que l'on est, en réglant, du reste avec mesure et discrétion selon les circonstances, cette exacte et franche manifestation de soi-même. » J.-D. Folghera, O. P., *Les vertus sociales* (*Somme théol.*, édit. de la *Revue des Jeunes*), p. 415-416. Citant une phrase d'Aristote, saint Thomas déclare que la véracité est la vérité « par laquelle on se montre, en paroles et en actes, tel que l'on est, ni plus, ni moins, ni autrement. » *Sum. theol.*, IIa-IIæ, q. cix, a. 3, ad 3um.

2. *Véracité, vertu réelle.* — Considérée en général, sans distinction de vertu naturelle et de vertu surnaturelle, la vertu peut être définie : « Une disposition habituelle de l'âme à faire le bien. » La vertu a donc pour fonction de rendre bon l'acte humain, de l'établir selon l'ordre voulu par Dieu. Dieu a donné aux hommes la parole pour échanger entre eux loyalement leurs pensées : sans cet échange loyal, la société humaine ne pourrait durer. S. Thomas, *loc. cit.*, a. 3, ad 1um. La véracité est une vertu qui « a pour objet formel d'agencer convenablement tout notre extérieur, paroles, gestes, attitudes, façons même de se vêtir, etc..., en vue de lui faire exprimer, sans plus ni moins, ce que nous sommes réellement, comme un signe doit traduire ce qu'il a à signifier. » Folghera, *op. cit.*, p. 416; cf. S. Thomas, *loc. cit.*, a. 2 et ad 2um.

3. *Véracité, vertu morale.* — La véracité n'est pas, à coup sûr, une vertu théologale. Bien qu'il s'agisse de vérité, elle n'est pas non plus une vertu intellectuelle, car elle n'a pas pour objet la vérité elle-même, mais l'ordre à mettre dans nos paroles, nos gestes, nos attitudes, pour nous manifester tels que nous sommes en réalité. Elle est donc une vertu morale, la vertu morale réglant l'emploi de nos activités, de nos ressources, de nos appétits intellectuels et sensibles conformément à l'ordre. Et, comme toute vertu morale, la véracité doit observer un juste milieu : « d'abord, dans les intentions, pour ne pas vouloir dire ni faire croire plus ou moins qu'il n'y a en réalité, puis dans les actes pour avoir soin de ne rien manifester quand il faudrait dissimuler et de ne rien cacher de ce qu'il faudrait produire. » Folghera, *op. cit.*, p. 416; cf. *Sum. theol.*, *loc. cit.*, a. 1, ad 3um.

Cette dernière remarque est d'une importance considérable, car si le prochain a un certain droit à connaître la vérité, précisément parce que nous devons vivre en société et « que nous sommes membres les uns des autres », Eph., iv, 25, la vie sociale exige parfois que la vérité soit tenue secrète. Voir Mensonge, t. x, col. 561, 563-569; Secret, t. xiv, col. 1757. Ajoutons qu'elle répond à l'objection formulée par saint Thomas, ad 2um, à savoir qu'il n'est pas toujours louable de parler de soi et de se manifester tel qu'on est. Faire son propre éloge, à supposer qu'il soit vrai, ne sera un acte bon que « si toutes les circonstances sont ce qu'elles doivent être. » Voir Gloire humaine, t. vi, col. 1426 sq. Et, à l'inverse, il faut en dire autant du mal véritable qu'on rend public : c'est une faute quand on le fait « soit par forfanterie, soit simplement que la manifestation n'ait aucune utilité ». Voir Médisance, t. x, col. 489.

Dans l'art. 4, saint Thomas, après Aristote, apporte une nuance nouvelle « à laquelle on reconnaît la parfaite courtoisie de la vertu de vérité ». Nuance à la fois très humaine et très chrétienne, puisque le Philosophe (*Éthique*, l. IV, lect. 15, n. 9) et l'Apôtre (II Cor., xii, 6) l'ont notée tour à tour. « Ce n'est pas dire qu'on doive nier ce qu'on a en soi, mais il est bien de ne pas déclarer tout. D'abord, cette affirmation atténuée est sans préjudice de la vérité, puisque sans dire toute la vérité, on dit tout de même la vérité, car le moins est dans le plus. Ensuite, c'est plus discret : cela écarte le danger de s'en faire accroire à soi-même et celui d'être à charge aux autres en ayant l'air de vouloir se mettre au-dessus d'eux. Enfin, c'est faire preuve de gracieuseté et parfois de condescendance. » Folghera, p. 417.

4. *Véracité, vertu annexe de la justice.* — « Entre la justice et l'une quelconque de ses vertus annexes, il doit y avoir quelque chose de commun et quelque chose de différent. La vérité (véracité) a deux traits communs avec la justice : 1. Elle est altruiste *(ad alterum);* son acte consiste à manifester quelque chose à autrui : un homme révèle ses pensées et ses sentiments à un autre homme; 2. Elle établit une certaine égalité entre les signes des réalités et les réalités elles-mêmes. Par contre, elle diffère de la justice et n'en réalise pas la notion parfaite par le caractère de sa dette. Il ne s'agit pas pour elle de dette *légale* comme celle qu'acquitte la justice, mais plutôt d'une dette *morale :* c'est par honnêteté qu'on doit être véridique. La vérité (véracité) fait donc partie de la justice à titre de vertu annexe. » S. Thomas, *Sum. theol.*, IIa-IIæ, q. cix, a. 3. — Il est un cas cependant où la véracité relève de la justice stricte, c'est quand nous sommes obligés à faire un aveu ou à porter un témoignage devant le juge : « La vérité ainsi entendue est un acte particulier de la vertu de justice..., car cette manifestation du vrai a pour objet principal le droit d'autrui. » *Ibid.*, ad 3um. Voir Témoignage.

2° *L'amour de la vérité et ses manifestations.* — 1. *Dans l'ordre moral.* — C'est ce que saint Thomas, après saint Jérôme, appelle « la vérité de la vie ». *Loc. cit.*, Dans cet ad 3um, il définit d'un mot cette vérité de la vie : « la règle de notre vie personnelle », c'est-à-dire cette conformité réciproque de nos actes extérieurs et de nos pensées et sentiments intérieurs. Cet amour de la vérité, règle de notre vie morale, implique principalement trois vertus, dont saint Thomas a esquissé les traits les plus caractéristiques : 1. la *simplicité* (IIa-IIæ, q. cix, a. 2, ad 4um; q. cxi, a. 3, ad 2um), qui est l'habitude d'éviter la ruse dans les paroles, d'éliminer des paroles, des faits et des gestes tout ce qui pourrait tromper les autres. La simplicité se rattache à l'amour de la vérité en ce qu'elle cherche à n'avoir pas double façon de signifier, à ne pas jouer double jeu; 2. *La fidélité* (*ibid.*, q. cx, a. 3, ad 5um; q. lxxxviii, a. 3, ad 1um; voir le commentaire de Cajétan sur q. cxiii, a. 2, n. 4-5), qui consiste à tenir ce qu'on a promis. Comme la vertu de vérité, elle repose, en fin de compte, sur l'honnêteté qui doit régner entre les hommes et, à ce titre, elle est obligatoire et de droit naturel, antérieurement aux obligations légales ou civiles qui peuvent s'y ajouter. Il y a sans doute une différence entre « dire ce qui est ou se montrer tel qu'on est » et « tenir ce qu'on a promis »; mais, au fond, c'est moralement la même chose; le souci est identique de s'affirmer tel qu'on est ou d'être tel qu'on s'est affirmé; 3. *Le respect des secrets* (*ibid.*, q. lxii, a. 1). Ce respect est un acte de fidélité; il est de droit naturel et peut devenir de droit positif ou légal, par exemple dans le secret confié ou le secret professionnel. La vertu de fidélité qui fait à l'homme une obligation de se montrer tel qu'il est ou de dire ce qu'il sait, peut aussi lui faire

une obligation de taire ce qu'il a appris ou de ne pas montrer qu'il est au courant de ce qui s'est passé. Certains secrets sont à dévoiler en raison de la fidélité due à autrui; d'autres, en raison de cette même vertu, sont à taire. Q. LXII, a. 1, ad 2um. Cf. Folghera, p. 417. Voir ici SECRET, col. 1757-1760. Une vie morale s'inspirant de ces vertus est faite de droiture, de loyauté, de sincérité; elle respecte les droits de Dieu et ceux du prochain.

2. *Dans l'ordre doctrinal.* — Saint Thomas rattache à la vertu de véracité — tout en marquant la nuance qui l'en sépare — la vérité de la doctrine, c'est-à-dire « la manifestation des réalités vraies, objets de la science ». *Ibid.*, q. CIX, a. 3, ad 3um. L'amour de la vérité, dans les recherches scientifiques d'ordre religieux ou d'ordre profane, est un aspect de la vertu de véracité. Cette probité intellectuelle est caractéristique de la vertu de vérité. Elle est mise en relief par saint Augustin quand il recommande à la foi de chercher l'intelligence et à l'intelligence d'aider la foi. Voir ici t. I, col. 2338-2339. Elle est mise en relief par saint Thomas quand il rappelle qu'il faut d'abord, avant de croire, voir qu'il faut croire. *Sum. theol.*, I^{a}-II^{ae}, q. I, a. 4, ad 2um. Cette probité intellectuelle est instamment recommandée par Léon XIII dans son bref du 18 août 1883 aux cardinaux de Luca, Pitra et Hergenröther sur les études historiques et dans sa lettre du 8 septembre 1899 aux évêques et au clergé de France : « Ainsi qu'il est dit au livre de Job, Dieu n'a pas besoin de nos mensonges. » Un catholique n'a donc aucune peine à souscrire à l'assertion d'H. Poincaré : « La recherche de la vérité doit être le but de notre activité (scientifique); c'est la seule fin qui soit digne d'elle. » *La valeur de la science*, Paris, 1906, p. 1; ou même à celle de G.Paris : « Celui qui, par un motif patriotique, religieux et même moral, se permet, dans les faits qu'il étudie, dans les conclusions qu'il tire, la plus petite dissimulation, l'altération la plus légère, n'est pas digne d'avoir sa place dans le grand laboratoire où la probité est un titre d'admission plus indispensable que l'habileté. » *La poésie du Moyen Age*, 1re série, Paris, 1885.

Les psychologues font observer avec raison qu'il ne faut pas confondre l'amour de la vérité avec l'amour de la certitude. La vérité ne s'obtient qu'au prix d'un effort intellectuel qui se place parmi les plus hautes opérations intellectuelles; le besoin de certitude est un sentiment instinctif d'une conscience qui, souvent, répugne aux aventures de la pensée. Cependant, l'amour de la vérité ne saurait opposer la raison à la foi : il est, au contraire, le lien qui doit unir l'une à l'autre. Voir RAISON, t. XIII, col. 1648-1649.

3. *L'amour de la vérité doit-il être intolérant?* — Cette question a été longuement traitée à l'art. TOLÉRANCE.

3° *Péchés opposés à la vertu de vérité.* — Saint Thomas énumère trois vices opposés à la vérité : le mensonge, *Sum. theol.*, II^{a}-II^{ae}, q. CX, la simulation ou hypocrisie, *ibid*, q. XCI; la jactance, *ibid.*, q. CXII, qui a elle-même un vice qui en est l'opposé l'ironie. *Ibid.*, q. CXIII.

1. *Mensonge.* — Voir ce mot, t. X, col. 555-559.

2. *Simulation ou hypocrisie.* — C'est une extension du mensonge. A côté du mensonge en paroles, il y a le mensonge en actes. Mais moralement c'est tout un. Aussi la simulation, comme le mensonge, est un péché, même quand on simule la vertu. Cf. q. CX, a. 1, ad 2um; q. CXI, a. 1, concl. et ad 3um. Le vice de la simulation s'étendant à toute la vie devient alors de l'hypocrisie. Il incite celui qui en est coupable à jouer le rôle d'un personnage qu'il n'est pas en réalité. Saint Thomas note cependant que « celui qui revêt l'habit de sainteté, religieux ou clérical, avec l'intention de devenir parfait n'est pas coupable de simulation ou d'hypocrisie, si la faiblesse le retient dans l'imperfection, parce qu'il n'est pas tenu de se trahir en quittant le saint habit; mais il en serait coupable, s'il ne l'avait revêtu que par ostentation ». Ad 2um. Lorsque l'hypocrisie comporte à la fois le défaut de sainteté et la simulation de la sainteté, elle est évidemment un péché mortel. Q. CXI, a. 4. C'est le cas de Tartufe dans la comédie de Molière.

3. *Jactance.* — « La jactance est le vice qui consiste à se vanter d'être plus qu'on est en réalité, ou à se faire valoir au-dessus de sa réputation. » Folghera, p. 422. Par lui-même, ce défaut est directement opposé à la vertu de vérité. Mais considéré dans ses causes les plus fréquentes, il faut le rapporter à l'orgueil, un orgueil poussé parfois jusqu'à l'arrogance, à la vaine gloire, à la coquetterie, à l'opulence, au désir de lucre, comme chez les charlatans. Q. CXII, a. 1, ad 2um et ad 3um.

En soi, la jactance est faute vénielle; mais fréfréquemment, dans ses causes ou dans ses effets, comme dans les buts qu'elle poursuit, elle peut devenir faute mortelle. *Ibid.*, a. 2.

4. *Ironie.* — Le mot ironie n'est pas pris ici dans son sens actuel (raillerie), mais dans le sens d'une ignorance simulée « qui consiste à se déprécier soi-même aux yeux du public en feignant d'être moins que ce qu'on est en réalité, non seulement, comme le demande la vertu de vérité, en ne disant pas tout ce que l'on est ou en révélant les infériorités que l'on se reconnaît, mais en s'avilissant ou en se ridiculisant contre toute vérité. Ce peut être un simple travers; mais cela peut venir aussi d'un fond d'orgueil et, dans ce cas, se compliquer de jactance déguisée, une sorte d'humilité frauduleuse ». Folghera, p. 423. Cf. *Sum. theol.*, q. CXIII, a. 2, ad 2um et ad 3um. Avec le P. Folghera, on peut ajouter que « la présence de cette ironie dans la vie de quelques grands saints soulève un curieux problème ». C'est dire qu'il est assez difficile de juger de la gravité d'une telle feinte. En soi, elle ne vaut pas mieux que la jactance. Souvent le motif en est avouable et quelquefois même louable. Id., *ibid.*, ad 1um.

I. POINT DE VUE PHILOSOPHIQUE. — Outre la Somme théologique de saint Thomas, I^{a}, q. XVI et XVII, et les articles parallèles du Commentaire sur les Sentences ou du *De veritate*, on consultera le petit traité du « vrai » enchassé dans le commentaire du *Perihermeneias*, l. I, leçon 3, n. 5-9, ainsi que les commentateurs de saint Thomas sur les q. XVI et XVII précitées. Les manuels de philosophie thomiste (logique et ontologie) fournissent l'essentiel de la doctrine, qu'on complétera par les ouvrages suivants : A.-D. Sertillanges, *La philosophie de saint Thomas d'Aquin*, Paris, 1940, surtout le t. II, *L'intelligence*, H-K, p. 157-174 (voir aussi son 2e vol. *Dieu*, de la *Somme théol.*, édit. de la *Revue des Jeunes*); Yves Simon, *Introduction à l'ontologie du connaître*, Paris, 1934, c. III, p. 200-218; Bl. Romeyer, *La doctrine de saint Thomas sur la vérité; esquisse d'une synthèse*, dans les *Archives de philosophie*, t. III, cahier 2; Ch. Boyer, *L'idée de vérité dans la philosophie de saint Augustin*, Paris, 1920; Roland-Gosselin, *La théorie thomiste de l'erreur*, dans les *Mélanges thomistes*, Le Saulchoir, 1923.

On a passé sous silence certaines conceptions philosophiques modernes de la vérité, que les manuels groupent ordinairement sous le nom de « théories activistes ». Leur discussion dépasserait le cadre de cet article. On consultera J. de Tonquédec, *La notion de vérité dans la philosophie nouvelle*, Paris, 1908.

II. POINT DE VUE THÉOLOGIQUE. — 1° *Dieu.* — Outre les ouvrages déjà signalés des PP. Sertillanges, Romeyer, Boyer, on consultera sur la vérité qu'est Dieu ou le Verbe par rapport à nous, J. Lebreton, *Histoire du dogme de la Trinité*, t. I, Paris, 1927 et J.-M. Lagrange, *L'évangile selon saint Jean*, Paris, 1925 (le commentaire du Prologue), surtout p. 1-24.

2° *Connaissance des choses divines.* — Billot, *De virtutibus infusis*, Rome, 1905, th. xii, § 3; *De Ecclesia*, Rome, 1910, t. i, th. xvi-xix; Garrigou-Lagrange, *De revelatione per Ecclesiam catholicam proposita*, Rome, 1931; Hervé, *Manuale*, Paris, 1940, t. i, n. 504-509; t. iii, n. 272-276; Tanquerey, *Synopsis theol. dogm.*, Paris, 1933, t. ii, n. 175-188; Schultes, *De Ecclesia catholica*, Paris, 1931, p. 304-308, 520-626; Marin-Sola, *L'évolution homogène du dogme catholique*, Paris, 1924, t. i; et, en général, les manuels et traités concernant l'infaillibilité de l'Église (cf. Tanquerey, *Synopsis... dogm.*, t. i, n. 915, note 1).

III. Point de vue moral. — S. Thomas d'Aquin, *Sum. theol.*, IIa-IIæ, q. cix-cxiii et les commentateurs. Cf. Prümmer, *Manuale theologiæ moralis*, Fribourg-en-B., 1923, t. ii, n. 165, etc. Plus d'un trait est à cueillir dans Yves Simon, *Critique de la conscience morale*, dans *Questions disputées* (xiv), Paris, 1934 et dans la « Collection des Moralistes chrétiens », notamment dans É. Gilson, *S. Thomas d'Aquin*, Paris, 1925 et Ch. Boyer, *S. Augustin*, Paris, 1932.

A. Michel.

VERDURE (Nicolas-Joseph de la), théologien et professeur à l'université de Douai, connu par son rôle actif dans l'affaire du quiétisme (1636-1717). On a de lui un *Tractatus triplex de contritione, attritione et de recidivis*, 1689.

Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. iv, col. 963; Moréri, *Le grand dictionnaire historique*, 1759, t. x, p. 535-536.

J. Mercier.

VERMEERSCH Arthur, jésuite belge, canoniste et moraliste, auteur spirituel (1858-1936).

I. Vie. — Né à Ertvelde au diocèse de Gand, le 26 août 1858, le P. Vermeersch fit quatre ans d'humanités au collège épiscopal de Termonde, et deux ans chez les jésuites au collège Saint-Servais à Liége, où il se classa facilement premier. Après cinq ans passés aux facultés de Namur, puis à l'université de Louvain, il était docteur en droit civil et en sciences politiques et administratives. Entré chez les jésuites à Tronchiennes en 1879, il parcourt un long cycle (1881-1891) d'études : littéraires, philosophiques à Louvain, et théologiques à la Grégorienne, interrompues par deux ans d'enseignement des humanités à Namur (1884-1886). Ses études le font docteur en théologie et en droit canonique. En décembre 1893, il commence son enseignement de droit canonique, puis de morale, au scolasticat de théologie de son ordre à Louvain. Il le continua durant vingt-cinq ans. En 1918, il fut appelé à succéder au P. Bucceroni dans la chaire de théologie morale de l'Université grégorienne, qu'il occupa jusqu'en 1934. Il joignit à ces cours ceux de sociologie et de philosophie du droit. Ses élèves reconnaissaient en lui de rares dons d'enseignement : puissance communicative, rigueur des notions, large et profonde doctrine, vue réaliste des besoins actuels, charme d'une parole fluide avec l'élan de la conviction.

Parmi les caractéristiques de sa production scientifique quelques traits méritent d'être relevés : abondance et variété qui n'est pas dispersion mais fruit des amples études préparatoires, vues justes et pénétrantes, loyauté des solutions, adaptation aux circonstances contemporaines qui provoquaient chez lui une réaction immédiate, charité désintéressée dans les discussions. Cette fécondité de production a été remarquablement étonnante : de 1897 à 1936, il publie quarante-quatre livres et opuscules, dont certains ont eu cinq ou sept éditions, mises à jour ou remaniées, et des traductions en cinq langues, outre vingt-trois volumes des *Periodica*, la revue fondée et presque exclusivement rédigée par lui.

Si l'une ou l'autre œuvre révèle une certaine hâte dans la présentation, et si les parties historiques ne sont pas les meilleures, tous les ouvrages du P. Vermeersch sont marqués d'une pensée personnelle, d'une vaste érudition, d'une vue nette du but à réaliser. Le style même, parfois dur, surtout dans ses premiers ouvrages, eût mal traduit la densité de sa pensée, s'il eût été plus limpide. Il parvient dans les *Theologiæ moralis principia*, à une expression très riche dans sa brièveté.

Plus que pour n'importe quel écrivain, la personne de l'auteur explique l'ampleur de la production, le choix des sujets, la façon originale de les traiter et l'ascendant de leurs directives. Pour la comprendre et l'apprécier on ne peut dissocier l'œuvre de l'homme. Il faut y ajouter sa profonde connaissance des âmes, acquise par la direction spirituelle très suivie, surtout de prêtres et religieux; une information lui venant de nombreux voyages ou séjours dans les principaux pays d'Europe, en Afrique centrale et méridionale, au Canada et aux États-Unis; des consultations apportées par un incessant courrier venu de tous les coins du monde; un contact fréquent avec de hautes personnalités ecclésiastiques et juridiques, avec l'épiscopat belge et étranger, dont il était fréquemment le conseiller, et avec les tribunaux romains — comme consulteur des Congrégations du Concile, des Sacrements, des Religieux; comme collaborateur, dès 1904, de la codification du droit canonique et consulteur à la Commission d'interprétation du Code —, son jugement droit et son esprit pénétrant qui lui faisaient trouver, dès l'abord, aux cas difficiles, les solutions sûres qu'il dut rarement réformer après les décisions romaines, tout cela donnait au P. Vermeersch une grande autorité, que rehaussaient encore son action apostolique et ses hautes vertus. Aux derniers temps de sa carrière de professeur, on lui préparait à Rome une cérémonie d'hommage dans laquelle devaient lui être remis les *Miscellanea Vermeersch*, cf. *Nouv. rev. théol.*, 1936, p. 408 sq.; les circonstances l'empêchèrent de s'y rendre. La cérémonie eut lieu à Louvain au mois de mai 1936. Peu après, il était rappelé à Dieu le 12 juillet 1936, au scolasticat d'Eegenhoven-Louvain, où, retiré du professorat (1934), il travailla jusqu'au dernier jour.

II. Œuvre. — 1° *Le canoniste.* — Le P. Vermeersch commença son œuvre de canoniste par un commentaire de la constitution *Officiorum ac munerum* de Léon XIII sur la censure et la prohibition des livres (1897), quatre fois réédité en deux ans et qui fit tout de suite autorité. Puis (en 1902) il publia le *De religiosis institutis et personis tractatus canonico-moralis*, surtout canonique, dont le t. ii fut continué par une publication trimestrielle : *De religiosis institutis et personis supplementa et monumenta periodica*, contenant les documents périodiques intéressant les religieux et les missionnaires, ainsi que des commentaires et études personnelles. De là naquit la revue maintenant intitulée *Periodica de re morali, canonica, liturgica.* Collaborateur dès le début aux travaux de codification du nouveau droit canonique (1904), il prit une part considérable à l'élaboration de la législation des religieux. Il était ainsi préparé, mieux que personne, à donner un tout premier commentaire du nouveau Code : la *Summa novi juris* en collaboration avec J. Creusen, S. J. (1918) et, avec le même collaborateur, l'*Epitome juris canonici cum commentariis* (trois volumes, 1921-1923), où il aborda les difficultés d'interprétation de la législation nouvelle. L'ouvrage est, dans son genre, l'un des meilleurs commentaire du droit canon. Il en est à sa sixième édition (1937-1946).

Dès 1918 d'ailleurs, il avait conçu le plan d'un plus vaste commentaire à rédiger de concert avec des professeurs et anciens élèves de l'Université de Louvain, le *Commentarium Lovaniense in codicem juris*

canonici (cf. Van Hove, *Prolegomena*, *Præfatio*, p. vi), connu depuis par les savants travaux de M. le chanoine, puis Mgr Van Hove.

A cela, il faut ajouter diverses brochures, des articles dans la *Catholic Encyclopedia* et d'autres recueils ou revues. Il songeait aussi à l'élaboration d'un nouveau *Bullarium* plus complet et plus critiquement exact. Mais la guerre de 1914 empêcha la réalisation de cette idée, qui ne dépassa pas le stade d'un avant-projet, lancé par l'éditeur Beyaert de Bruges.

Comme canoniste, le P. Vermeersch a éclairé surtout le domaine de la législation ecclésiastique concernant l'état religieux et les missions. Ses travaux accusent un sens averti des solutions vraies, une adaptation totale au nouveau droit accueilli par lui sans préjugé; une constante franchise à commenter sans respect humain les réponses même romaines, cf. A. Vermeersch, *Pour la science*, dans *Nouv. rev. théol.*, 1907, p. 5-11, la crainte de voir se perdre, pour l'Église, le bénéfice de cette législation nouvelle par des interventions officielles trop fréquentes et des interprétations maladroitement inspirées de l'ancien droit. Ses consultations livrent des appréciations personnelles, fruit de son expérience privilégiée et des solutions pratiques, que l'on ne trouve guère ailleurs.

2° *Le moraliste.* — Son enseignement, livré d'abord dans des pages autographiées, et une partie importante de son œuvre imprimée ont donné au P. Vermeersch une réputation méritée de moraliste. Il commença par les *Quæstiones de justitia ad usum hodiernum scholastice disputatæ* (1901) — un de ses ouvrages les plus soignés, surtout dans sa seconde édition (1904) — fruit d'un cours de thèses scolastiques auquel il attachait une grande importance en théologie morale. De cet enseignement scolastique proviennent aussi les *Quæstiones de virtutibus religionis et pietatis* (1912). Divers articles ou brochures fixèrent sa doctrine, sur le mensonge (1920), le probabilisme (1922), le droit de propriété (*Soziale Krisen*, 1929), etc... En 1912, son livre sur *La Tolérance* traita de l'attitude de l'État devant les diverses confessions religieuses. En 1919, peu de temps après son arrivée à Rome, paraîtra le traité *De castitate et de vitiis contrariis*. L'encyclique *Casti connubii* lui donna l'occasion de composer un *Catéchisme du mariage chrétien* (1931). D'urgents problèmes contemporains et les ravages causés par l'attitude naturaliste lui faisaient rappeler les principes chrétiens sur la natalité (1909, 1910), la fin du mariage (1930), exprimer son jugement sur l'avortement indirect (1933), l'onanisme, l'eugénique et la délicate initiation de la jeunesse par les parents ou les maîtres.

Mais les quatre volumes de son grand ouvrage *Theologiæ moralis principia, responsa, consilia* (1922-1924), fruit de vingt-huit ans d'enseignement et d'études, révèlent surtout l'achèvement de sa pensée. Dans le t. Ier, *Theologia fundamentalis*, spécialement en sa 3e éd. (1933), une pensée très personnelle s'exprime avec vigueur et souvent avec une concision et une plénitude de sens qui sait ramasser les nombreux aspects concrets d'une doctrine. Le t. II, *De virtutum exercitatione*, oriente décidément la morale vers un exposé plus positif; noter spécialement le traité de la justice (291-621) où se révèle une maîtrise achevée. Le t. III réunit en un traité canonico-moral tout ce qui concerne les personnes, les sacrements et les lois de l'Église.

Les *principes* et la *méthode* de son enseignement sont commandés par un souci constant d'adaptation au réel et l'application à mettre en valeur, pour répondre aux besoins critiques des esprits, les motifs intrinsèques des preuves morales, sans se contenter des arguments extrinsèques d'autorité. Aussi la partie scolastique est-elle, dans son œuvre, plus poussée que la partie positive. Il croyait que la science morale était soumise à la loi du progrès; que des arguments anciens devaient parfois être retouchés à la lumière des réalités contemporaines, tandis que des opinions surannées ne présentant que de fausses apparences de probabilité, devaient être négligées. Il tâchait de réaliser cet idéal par un travail personnel et original, qui ne laissait aucune question au point où il l'avait trouvée. La tendance moderne à l'analyse psychologique devait, selon lui, attirer l'attention croissante du moraliste sur les problèmes de la responsabilité et de l'imputation subjective. La théologie morale — tel était le résumé de sa pensée en 1929 — doit garder ou retrouver son caractère surnaturel : révélée de Dieu, il faut qu'elle retourne à lui en se résumant dans le double amour de Dieu et des hommes à travers l'amour personnel de Jésus-Christ.

Le *but* de la morale n'étant pas d'abord de cataloguer des péchés — comme une tradition trop exclusivement héritée des *Livres pénitentiels* et des *Summæ confessorum* ou des *Modi confitendi* tendait à l'y pousser — mais de proposer l'objet des devoirs et des conseils, il s'en suit qu'il faut abandonner l'exposé trop négatif calqué sur la forme prohibitive des commandements pour prendre l'ordre des vertus, à l'exemple de saint Thomas. Par cet effort, le P. Vermeersch faisait progresser l'enseignement de la morale et la rapprochait d'un exposé plus dogmatique et rationnel. Ainsi encore, l'objet de la théologie morale n'est pas seulement l'obligatoire, mais embrasse le domaine des conseils évangéliques, de l'ascèse et de la mystique. Le titre même de son grand ouvrage de morale était intentionnel : la part était faite à la doctrine *(principia)*, aux cas *(responsa)*, et à la recherche de la perfection *(consilia)*. En particulier, le P. Vermeersch signalait à l'effort du moraliste contemporain le mal de l'individualisme, la part trop restreinte faite dans les manuels de morale aux devoirs sociaux, non seulement de justice mais de charité sociale envers les divers groupements de la société, les responsabilités internationales ou coloniales trop souvent ignorées : préoccupations qui ont inspiré son activité de sociologue. Les problèmes relatifs à la sexualité furent traités par lui avec une compétence théologique qui recourait aux spécialistes des sciences médicales. Ici encore, l'étude positive de la vertu de chasteté l'emportait sur l'étude des péchés qui s'y opposent.

En économie et dans le domaine de la justice, la situation créée par la guerre mondiale (1914-1918) posait des questions nouvelles et complexes, dont l'examen approfondi était indispensable au progrès de la théologie morale. Cf. A. Vermeersch, *Soixante ans de théologie morale*, dans *Nouv. rev. théol.*, 1929, p. 863-884.

3° *Le sociologue.* — Les préoccupations que nous révélait l'œuvre du théologien firent jouer au P. Vermeersch un rôle social important en Belgique. Son *Manuel social* (1900), répertoire critique de la législation et des œuvres, devait être « l'inventaire, le programme et le guide » en ce domaine. C'est de là que sortit le *Guide social de Belgique* (1911) publié avec la collaboration du P. A. Muller, S. J., et continué plus tard, avec le même collaborateur, par les *Archives du manuel social* (1921), où parurent les *Principes de morale sociale* (1921). Par ses brochures ou articles, sa collaboration à divers organismes sociaux, comme la *Société d'économie politique de Bruxelles*, l'*Union internationale d'études sociales de Malines*

dès ses débuts, l'*Action populaire*, les *Semaines sociales*, par la création de la *Société* et de la *Bibliothèque d'études morales et juridiques*, le P. Vermeersch multipliait son action apostolique et scientifique.

Au début du siècle, il intervenait par brochures et tracts, pour faire accueillir en Belgique les religieux proscrits de France : *L'affaire des religieux français accueillis en Belgique* (1902). Le débat sur les associations sans but lucratif lui mettait la plume à la main déjà en 1908 : *Le Belge et la personne civile.* Il joua un rôle actif dans l'évolution de la question coloniale, posée à la Belgique par la création, puis par l'annexion de l'État du Congo. Il poussait le pays à accepter ses responsabilités civilisatrices et chrétiennes envers les peuples noirs, et prit la défense des missionnaires dans l'odieuse campagne dont ils furent l'objet. Son ouvrage sur *La question congolaise* (1906), qui était alors un acte de courage, et divers articles sont des études approfondies du problème colonial et missionnaire. Le P. Vermeersch, qui avait été un des fondateurs de la *Revue congolaise* (1910), fit personnellement un long voyage d'études en Afrique (1913, janvier-décembre), la traversant de Zanzibar à Matadi, puis remontant du Cap au Katanga. De ce voyage devaient sortir divers projets, notamment pour la formation des futurs missionnaires avec l'aide du gouvernement, dont la guerre de 1914-18, au lendemain de son retour, a empêché l'exécution. Les nombreuses consultations d'hommes politiques et d'économistes et le rôle important joué par le P. Vermeersch dans plusieurs congrès sociaux manifestent l'étendue et la profondeur de l'influence du sociologue.

4° *L'auteur spirituel.* — L'infatigable travailleur trouvait un nouveau moyen d'exercer son apostolat en composant des ouvrages de piété, riches de doctrine. Leur succès montre que ses livres en cette matière répondaient à de vrais besoins des âmes et que le public les goûtait. Un certain nombre de ces pages sont écrites avec onction; toutes sont une mine d'enseignement historique et doctrinal, prêtent à de fructueuses réflexions et insistent sur les résolutions pratiques.

Outre un assez grand nombre d'articles et de brochures, les principales œuvres spirituelles du P. Vermeersch sont : *La Consécration au Sacré-Cœur... Vingt-sept méditations* (1899) et surtout les deux volumes de la *Pratique et doctrine de la dévotion au Sacré-Cœur* (1906). L'autre grande dévotion de l'auteur lui fit écrire ses *Méditations sur la sainte Vierge* (1905, deux vol.). Rédigé durant la guerre, son commentaire ou son exposé médité du *Sommaire des Constitutions* en un volume intitulé *Miles Christi*, destiné aux seuls membres de l'Ordre, est peut-être son ouvrage le plus étudié. Peu après, en 1918, il donna un petit livre : *La prière du prêtre*, fruit de ses nombreuses retraites sacerdotales.

L'un et l'autre, le premier surtout, révèlent avec une science et une psychologie très éclairée, toutes les qualités de sa sainte âme et les hautes aspirations de sa vertu.

I. Bibliographie des ouvrages et de quelques articles. — 1° *Œuvres canoniques.* — 1. *Livres.* — 1897. *De prohibitione et censura librorum post Leonis Pp. XIII constitut. « Officiorum ac munerum » brevis dissertatio*, Rome (amplifiée jusqu'à la 4e éd., 1906, Tournai). — 1902. *De religiosis institutis et personis. Tractatus canonico-moralis ad recentissimas leges exactus*, Bruges, t. i, ad usum scholarum, 2e éd., 1907, t. ii, *Supplementa et documenta*, ad usum professorum, 4e éd., 1910; pour la continuation de ce t. ii par les *De religiosis institutis et personis supplementa et monumenta periodica*, 1905, puis par les *De religiosis et missionariis supplementa et monumenta periodica* (1911) et les diverses formes des *Periodica de re canonica...* jusqu'à la forme actuelle des *Periodica de re morali, canonica, liturgica*, Rome, Univ. Gregor., cf. A. de Wilt, S. J., même recueil, t. xxvi, 1937, p. 3-10. — 1908. *De forma sponsalium ac matrimonii post decretum « Ne temere »*, Bruges, amplifié jusqu'à la 5e éd. — 1908. *De modernismo. Acta S. Sedis in causa modernismi a 17 aprilis ad 16 dec. 1907, cum notis canonicis*, Bruges, 3e éd., 1910. — 1918. *Summa novi juris* (en collab. avec J. Creusen, S. J.), Malines. — 1918. *Summæ novi juris supplementum* (avec la même collab.), *ibid.* — 1921. *Epitome juris canonici cum commentariis*, 3 vol., Malines, 1921-1923 (avec la collab. de J. Creusen, S. J.), 6e éd.; *Museum Lessianum*, 1937-1940. — 1921. *Petit catéchisme des vœux solennels*, Bruges.

2. *Articles.* — Dans la *Catholic Encyclopedia*, articles : *Cloister, Congo (Independent State) and Congo missions* (1908); *Interest* (1910); *Modernism, Novice, Nuns, Obedience (Religious), Postulant, Poverty, Profession (Religious), Provincial, Regulars, Religious Life* (1911); *Usury, Veil, Virginity, Vocation, Vows* (1912); *Desclée (Henri and Jules)* (1914). — 1930. *Le concept de la vie religieuse dans S. Augustin* dans *Gregorianum*, t. xi, p. 371-379 et d'innombrables articles, consultations, commentaires de documents romains ou études dans les *Periodica* et d'autres revues.

2° *Œuvres morales.* — 1. *Livres.* — 1901. *Quæstiones de justitia ad usum hodiernum scholastice disputatæ*, Bruges, 2e éd. 1904, trad. espagn. — 1909. *La peur de l'enfant dans les classes dirigeantes* (d'abord dans *Revue des quest. scientif.*, t. lxvi, p. 89-132); 2e et 4e éd. dans : S. É. le Card. Mercier, N. Desplats et A. Vermeersch S. J., *Pour l'honnêteté conjugale*, Louvain-Lille, 1910, trad. ital. — 1912. *La tolérance (Biblioth. de la Soc. d'Études morales et juridiques)*, Louvain, 2e éd. 1922, trad. allem., angl., espagn. — 1912. *Quæstiones de virtutibus religionis et pietatis ac vitiis contrariis, ad usum hodiernum scholastice disputatæ*, Bruges, Beyaert. — 1919. *De castitate et de vitiis contrariis*, Rome; 2e éd. 1921. — 1922-1924. *Theologiæ moralis principia, responsa, consilia*, Rome, 3 vol., 3e éd., 1933-1935. — 1931. *Catéchisme du mariage chrétien d'après l'encyclique « Casti connubii »*, Bruges, 2e éd. 1934; trad. ital., angl., polon., néerl., allem.

2. *Articles.* — 1903. — *De vocatione religiosa et sacerdotali.* Bruges, brochure. — 1907. *Pour la science*, dans *Nouv. rev. théol.*, t. xxxix, p. 5-11. — 1920. *De mendacio et necessitatibus commercii humani*, dans *Gregorianum*, t. i, p. 11-40, 425-474. — 1922. *Probabilisme*, dans *Dictionn. apolog.* — 1928. *De imperfectione et veniali peccato*, dans *Periodica*, t. xvii, p. 193-215. — 1929. *Soixante ans de théologie morale*, dans *Nouv. rev. théol.*, t. lvi, p. 863-884. — 1930. *La conférence de Lambeth et la morale du mariage, ibid.*, t. lvii, p. 831-859. — 1931. *La vertu de justice dans la « Rerum novarum »*, dans *Scritti raccolti per la celebrazione del XL° anniversario dell' Enciclica « Rerum novarum »*, p. 549-582. — 1931. *Annotationes super litt. enc. « Casti connubii » de matrimonio christiano*, dans *Periodica*, t. xx, p. 42-68. — 1933. *Avortement direct ou indirect*, dans *Nouv. rev. théol.*, t. lx, p. 600-620, 694-695. — 1936. *Aktuelle Fragen des Eherechtes und der Ehemoral*, dans *Theol.-praktische Quartalschrift*, t. lxxxix, 1936, p. 47-65.

3° *Œuvres sociologiques.* — 1. *Livres.* — 1900. *Manuel social. La législation et les œuvres en Belgique*, Louvain; 3e éd. en collaboration avec A. Muller, S. J., 1909. — 1906. *La question congolaise*, Bruxelles, trad. néerl. — 1906. *Les destinées du Congo belge.* — *Supplément à la Question congolaise*, Bruxelles. — 1911. *Guide social de Belgique, d'après le Manuel social de A. Vermeersch et A. Muller, S. J.* (*Bibliothèque de la Société d'Études morales et juridiques*, n. 5) en collaboration avec A. Muller, S. J., Louvain. — 1921. *Les Archives du Manuel social*, publiées sous la direction des PP. A. Vermeersch, S. J. et A. Muller, S. J., publication périodique, Paris.

2. *Articles et brochures.* — 1901. *La nouvelle encyclique sociale*, texte, traduction, commentaire. Bruxelles. — 1898. *De la justice légale, à propos du salaire*, dans *Revue sociale catholique*, t. ii (1897-1898), p. 33-41, 65-74, 108-114. — 1901. *La questione sociale e la democrazia cristiana* dans *Civiltà Cattolica*, sér. xviii, t. iii, p. 272-278; 653-671; t. iv, p. 163-178; 676-690. — 1902. *La bienvenue aux proscrits*, dans la *Revue générale*, t. lxxvi, p. 621-641 et Bruxelles, 2e éd., 1903. — 1904. *La question flamande, les droits des Belges et la contrainte indirecte*, Bruxelles. —

1908. *Le Belge et la personne civile*, dans *Mouvement sociologique international*, organe de la Société belge de sociologie, t. IX, p. 127-215. — 1908. *La personnalité morale et son avenir prochain en Belgique*, dans *Revue catholique de droit*, t. XI, p. 1-29. — 1910. *Le problème de la natalité en Belgique* (*Science et foi* n° 12), Bruxelles. — 1929. *Soziale Krisen und Reformentheorien*, dans *Theologisch-praktische Quartalschrift*, t. LXXXII, p. 687-724 (trad. franç. dans *Dossiers d'Action populaire*, 10-25, p. 39 sq., Paris, 1930). — 1931. *Litteræ encyclicæ « Quadragesimo anno » adjectis notis marginalibus et commentariis*, Rome.

4° *Œuvres spirituelles*. — 1. *Livres*. — 1899. *La consécration au Sacré-Cœur de Jésus, moyen de perfection proposé aux prêtres, aux religieux et aux personnes de piété*. Vingt-sept méditations sur les offices du Sacré-Cœur, exercices et prières avec l'Encyclique de S. S. Léon XIII, Tournai; 2e éd. 1899; trad. néerl. — 1902. *Il m'a aimé*. Méditations pour le mois du Sacré-Cœur et prières choisies, Tournai, 2e éd., 1905; trad. néerl. — 1903. *La grande Promesse du Sacré-Cœur*, autorité, signification, usage, Lierre-Paris; trad. angl., ital., néerl. — 1905. *Méditations sur la sainte Vierge à l'usage du clergé et des fidèles*, 2 vol., Bruges; 4e éd., 1930; trad. néerl., angl., ital., espagn., allem. — 1906. *Pratique et doctrine de la dévotion au Sacré-Cœur à l'usage du clergé et des fidèles*, Tournai, trad. néerl., angl., ital., allem., polon. — 1906. *Les litanies du Sacré-Cœur de Jésus*. Notes et commentaires. (*Petite biblioth. chrétienne*, févr.-mars 1906), Bruxelles; trad. allem. — 1906. *Le temps de la Pentecôte*. Méditations, messes, offices, prières, Encyclique de Léon XIII, Bruges, 3e éd., 1930. — 1914. *Miles Christi Jesu*. Le sommaire des Constitutions médité, Turnhout; 2e éd., 1923; trad. ital. — 1918. *La prière du prêtre. Simples conseils*, Louvain; trad. ital. et néerl. — 1919. *Livre de prière national*. Turnhout; trad. néerl.

II. Travaux a consulter. — J. Creusen, S. J., *In Memoriam*, dans *Nouv. rev. théol.*, 1936, p. 817-838; du même, *Le R. P. A. Vermeersch S. J.*, collection du centenaire du Collège Saint-Servais, n° 2, Liége, 1938; du même, *Le vœu d'abnégation du R. P. A. Vermeersch*, dans *Gregorianum*, 1940, p. 607-627; du même, *Le Père A. Vermeersch, S. J., l'homme et l'œuvre*, dans *Museum Lessianum*, sect. ascét et myst., n. 45, 1947; D. G. Ceriani, *P. Arturo Vermeersch, teologo moralista*, dans la *Scuola cattolica*, août 1936, p. 402, sq. *Elenco degli scritti del P. A. Vermeersch*, p. 371-403, du t. II des *Miscellanea Vermeersch*, Rome, 1936, dans *Analecta gregoriana*, t. IX et X; A. Vermeersch, *Pour la science*, dans *Nouv. rev. théol.*, 1907, p. 5-11; du même, *Soixante ans de théologie morale*, *Ibid.*, p. 863-884; Article *Vermeersch*, dans *The Catholic Encyclopedia and its Makers*, New-York, 1917, p. 178 (avec un portrait); Mgr Jules De Becker, *In Memoriam*, dans *Ephem. theol. Lovan.*, t. XIII, 1936, p. 649-652; A. Zivković, *Arthurus Vermeersch, S. J.*, dans *Bogoslovska Smotra*, Zagreb, t. XXIV, 1936, p. 411-413.

J. de Ghellinck et G. Gilleman.

VERMIGLI Pierre. — Plus connu sous le nom de **Pierre Martyr**, l'un des personnages marquants de la Réforme protestante. I. Vie. II. Doctrine.

I. Vie. — Pierre Vermigli naquit à Florence, le 8 septembre 1500. Son surnom de Pierre Martyr lui vient de ce que ses parents l'avaient fait baptiser sous le nom de Pierre de Vérone, martyr en 1252. Il eut une enfance pieuse et entra, à l'âge de seize ans, chez les chanoines réguliers de Saint-Augustin, à Fiesole. Ses supérieurs l'envoyèrent, en 1519, à Padoue, pour y suivre les cours de l'université. Il y conquit le grade de docteur en théologie et y poursuivit l'étude du grec et de l'hébreu. Dès 1526, il commençait à se faire connaître comme prédicateur. C'était l'époque où l'Église retentissait du tumulte révolutionnaire déchaîné par Luther en Allemagne et Zwingli en Suisse. Un mouvement réformiste s'était produit, dès avant la rébellion de Luther, au sein de l'Église catholique : en Espagne, avec le grand Ximénès; en France avec Raulin, Standonck et un peu plus tard, Lefèvre d'Étaples; en Italie, avec l'Oratoire du divin amour, la fondation des théatins, celle des capucins qu'allaient suivre de près les barnabites, les somasques, les ursulines et les jésuites. Pierre Martyr appartenait, lui aussi, à la phalange des apôtres de la réforme. Nommé abbé du grand couvent de Spolète, il s'efforça, de 1530 à 1533, de rétablir dans son monastère l'observance régulière. Il exerça d'autre part une bienfaisante influence dans la cité que déchiraient des querelles de familles. Sa renommée ne cessait de grandir. Il fut choisi, en 1533, pour devenir abbé du couvent de Saint-Pierre-ad-Aram, à Naples. Le royaume de Naples était alors aux mains des Espagnols. Vermigli rencontra, dans cette ville, un humaniste très porté aux innovations étrangères, Juan Valdès. Autour de ce personnage se groupaient tous ceux qui, dans Naples, avaient le goût des études bibliques nouvelles, de la littérature patristique, des langues anciennes. Au premier rang de ceux-là se trouvait, à partir de 1536, un autre prédicateur de très grand renom et de zèle impétueux, le franciscain Bernardino Ochino, passé, en 1534, dans la branche des capucins. Voir son article, t. XI, col. 916. Ochino avait treize ans de plus que Vermigli. Il exerça, ainsi que Juan Valdès, une profonde influence sur lui. Dans le petit cercle formé autour d'eux, on lisait et commentait beaucoup les Écritures, mais on se délectait aussi dans les œuvres de Bucer et de Zwingli. Le problème de la réforme de l'Église était discuté avec passion. On concluait, semble-t-il, que, pour réformer, il ne faut pas d'abord s'exclure. Ainsi s'explique la conduite de Vermigli et d'Ochino, qui, tout en adhérant dès cette époque aux doctrines hétérodoxes, se bornaient à prêcher le renouvellement de la piété par une foi intense, par la pénitence et la sainte communion. Leur langage, toujours ardent et pressant, restait dans une imprécision volontaire ou une abstention calculée en ce qui concernait les controverses de leur temps. Même le dogme de la justification par la foi seule était en effet susceptible d'une interprétation catholique. Ochino, en dépit de ses idées déjà suspectes, n'en fut pas moins élu vicaire général de son ordre, en 1539. Vermigli était son émule en zèle et en réputation. Pourtant, du couvent fondé par les théatins et dirigé par saint Gaétan de Tienne, partaient des observations qui n'étaient que trop justifiées. A la suite d'un sermon de Vermigli, sur le passage I Cor., III, 13, où il est question de l'épreuve du feu, de vives protestations s'élevèrent contre le prédicateur qui avait combattu avec force l'opinion qui voit dans ce passage une preuve de l'existence du purgatoire. Vermigli reçut l'ordre de ne plus prêcher. Mais il trouva aide et protection auprès des cardinaux réformistes de Rome, Contarini, Bembo, Reginald Pole, Gonzague. La défense fut levée. Il dut cependant quitter Naples, après la mort de Valdès (1541), non pas du reste en disgrâce, mais bien parce qu'il avait été élu comme visiteur-général de son ordre, avec résidence à Lucques, en Toscane. Il y poursuivit ses prédications avec un succès grandissant, s'entoura de professeurs instruits pour la formation de ses novices, mais garda, en les accentuant de plus en plus, ses convictions favorables à l'hérésie. De leur côté, les réformistes catholiques ne perdaient pas de vue les prédicateurs suspects. Pierre Martyr et Bernardino Ochino furent cités à comparaître, au cours de 1542, devant le tribunal de l'Inquisition. Ils jugèrent plus prudent de prendre le large et passèrent en Suisse, chacun de son côté. Pierre Martyr, accompagné de plusieurs disciples, dont le plus fidèle était Jules Santerenziano, se réfugia d'abord à Zurich (octobre 1542), puis à Strasbourg, où on lui offrait une chaire professorale sur l'Ancien Testament. Il y resta cinq ans, très goûté et considéré comme un émule de Bucer. Ce fut là qu'il épousa une ancienne religieuse, originaire de Metz, Catherine Dampmartin.

Mais voici que de grands changements se préparent en Angleterre, où le roi Henri VIII vient de mourir, le 27 janvier 1547. Le primat de Cantorbéry, Cranmer, se hâte de « réformer » son pays. Il lance, pour cela, des invitations et des offres alléchantes aux plus illustres professeurs du protestantisme. Pierre Martyr et Ochino sont parmi les premiers qui répondent à son appel. Vermigli, que suit toujours l'inévitable Santerenziano, reçoit le titre envié de professeur royal de théologie à l'université d'Oxford, tandis que Bernardin Ochino revêtait la même dignité à l'université rivale de Cambridge. Bucer et Paul Fagius les rejoignaient, deux ans plus tard, à la suite de l'*Interim* d'Augsbourg, qui les chassait d'Allemagne. Entre ces « réformateurs » et les tenants de la tradition anglo-catholique, la lutte fut tout de suite très vive. Elle fut marquée par des émeutes et des injures graves. Mais les novateurs étaient fortement soutenus par Cranmer et par le gouvernement royal. L'épisode le plus marquant fut la dispute d'Oxford de 1549, à propos de l'eucharistie. Nous verrons, dans la seconde partie de cet article, les arguments présentés contre la doctrine catholique par Pierre Martyr et ses amis. Ces arguments eurent la plus grande influence sur la rédaction du *Prayer-Book* de 1549. Pierre Martyr et ses partisans ne trouvèrent cependant pas les concessions qui leur étaient faites au sujet de la messe et de la présence réelle suffisantes pour leurs prétentions. Ils firent tant que le *Prayer-Book* fut changé en 1552. Pierre Martyr eut la plus grande part, avec Bucer, à la rédaction des formules qui l'intéressaient si particulièrement. Lorsque plus tard les 42 articles de 1552 devinrent les 39 articles de 1571, aucune modification appréciable ne fut faite à cette rédaction, si bien que J. Trésal a pu écrire : « L'Église anglicane a gardé jusqu'à nos jours, pour la célébration de la cène, les prescriptions de 1552. » *Les Origines du schisme anglican*, Paris, 1908, p. 282.

Dès 1553, cependant, Pierre Martyr vit son œuvre menacée. Édouard VI était mort. Marie Tudor accéda à la couronne. Elle était catholique et consacra toutes ses énergies à la restauration de l'ancienne religion en Angleterre. Pierre Martyr et Ochino quittèrent le pays. Bucer et Fagius y étaient morts, mais leurs restes furent arrachés au tombeau, ainsi que ceux de la première femme de Pierre Martyr, et brûlés par le bourreau sur un bûcher.

Vermigli redevint, en 1554, professeur de théologie à Strasbourg, d'où il passa, en 1556, à Zurich. Il était devenu l'une des plus hautes autorités de la Réforme et l'un des oracles du protestantisme, surtout en Italie et en Angleterre. Il entretenait une correspondance très active avec ses nombreux consultants et admirateurs. Il faut voir une preuve de sa grande notoriété dans le fait qu'il accompagnait Théodore de Bèze au Colloque de Poissy, convoqué par Catherine de Médicis, du 9 septembre au 13 octobre 1561. Pierre Martyr essaya en vain d'user de son prestige auprès de la reine Catherine de Médicis, qui était de Florence, comme lui-même. Il eut avec elle de longs entretiens, dans leur commune langue maternelle. Mais tous ses efforts furent vains. Théodore de Bèze et lui avaient trouvé un adversaire redoutable dans le P. Laynez, qui eut de sévères paroles pour rappeler l'apostasie de l'ancien chanoine régulier de Saint-Augustin de Fiesole. Pierre Martyr mourut, un an plus tard, à Zurich, le 12 décembre 1562.

II. Doctrine. — Pierre Martyr ne peut être considéré, au point de vue doctrinal, que comme un épigone. Il n'a pas eu, à proprement parler, de doctrine à lui. Il est purement et simplement zwinglien et, par suite, très hostile à la fois au luthéranisme et au catholicisme. Dans son dernier écrit, daté d'avril 1562, répondant à une consultation de la communauté calviniste française de Francfort, au sujet du baptême des enfants par des ministres luthériens, en raison de l'impossibilité pour la communauté d'avoir ses ministres à elle, il répond catégoriquement : « Plutôt pas de baptême du tout que le baptême luthérien! » Et il ajoute : « En aucun cas, un second baptême. » Ce qui veut dire sans doute que, si des enfants de la communauté en question avaient été baptisés par des luthériens, il n'y avait en aucun cas à renouveler le baptême. Et il donne comme raison générale de son sentiment que « le baptême n'est pas nécessaire au salut ». Il considérait, en effet, à la suite de Zwingli, les sacrements (dont le nombre était réduit à deux, baptême et cène) comme de purs symboles d'union chrétienne.

Mais Pierre Martyr était regardé comme un spécialiste des questions eucharistiques. Si l'on en croit Pierre de la Place, dans son *Commentaire de l'estat de la religion et république* (l. VII), l'un des principaux orateurs catholiques au Colloque de Poissy, en 1561, le docteur en Sorbonne Claude d'Espence « donna cette louange audict Martyr, qu'il n'y avoit eu homme de ce temps qui si amplement et avec telle érudition eust escript du faict du Sacrement que lui. » Il est vrai que Pierre de la Place, qui devait être assassiné comme huguenot notoire, à la Saint-Barthélemy, éprouvait pour les défenseurs de la cause huguenotte une sympathie particulière. Il a pu prendre pour une vérité reconnue une simple formule de courtoisie. Quoi qu'il en soit, nous ne retiendrons de la doctrine de Pierre Martyr que les arguments développés, sous son patronage, à la Dispute d'Oxford, de 1549 (voir plus haut), contre l'enseignement catholique, au sujet de l'eucharistie. Ces arguments furent les suivants :

1° A la Cène, quand Jésus prononça ces mots : *Ceci est mon corps*, il était impossible que le pain fût confondu avec son corps, que les apôtres voyaient de leurs yeux. Jésus parlait donc en figure.

2° On ne pouvait pas davantage confondre son sang avec ce qu'il appelait « le fruit de la vigne ».

3° Saint Paul, parlant de l'une et de l'autre espèce, dit : *Le pain que nous rompons et la coupe que nous bénissons.* Et quand il en parle après la bénédiction, il dit encore : *ce pain et cette coupe.* I Cor., x, 17. C'est donc encore du pain et du vin, même après la consécration.

4° Les apôtres étaient des Juifs, accoutumés aux cérémonies de la Loi. Ils ne pouvaient donc manquer de prendre les paroles de Jésus-Christ dans le même sens que celles de Moïse, au sujet de l'agneau pascal, qui était appelé la « Pâque de l'Éternel ». Or l'agneau n'était pas littéralement la Pâque, mais seulement un souvenir de cette Pâque ou passage de l'ange exterminateur de Jahveh. De même, Jésus-Christ, en remplaçant l'agneau pascal par l'eucharistie, appelle le sacrement son corps, dans le même sens que l'agneau avait été appelé la Pâque.

5° Au surplus, ces manières de parler sont fréquentes dans l'Écriture. Elle dit des néophytes qu'ils sont « baptisés du Saint-Esprit et du feu », et ailleurs qu'ils sont « revêtus de Jésus-Christ ». Dans le même sens, la coupe eucharistique est appelée « le nouveau Testament au sang de Jésus-Christ », ce qui est évidemment une figure, dans toute son étendue.

6° L'eucharistie a été instituée en mémoire de Notre-Seigneur, donc il ne peut y être présent, car on ne célèbre le souvenir que d'un absent.

7° Le sacrement du pain et du vin n'est pas dit simplement corps et sang de Jésus-Christ, mais le pain est son corps rompu, le vin est son sang répandu,

c'est-à-dire mourant sur la croix, donc le pain et le vin ne peuvent être ni le corps et le sang de Jésus-Christ, tel qu'il était à la Cène, ni davantage tel qu'il est dans la gloire du ciel. S'il était réellement dans l'eucharistie, il ne pourrait y être que comme attaché à la croix, ce qui n'a jamais été réalisé puisque l'eucharistie ne fut pas célébrée pendant que Jésus était en croix.

8° Tous les passages de l'Écriture, où il est dit que Jésus-Christ « est au ciel et qu'il y demeurera jusqu'à la consommation du monde », attestent qu'il n'est plus sur la terre, par son corps.

9° S'il est dit, dans saint Jean, qu'il est nécessaire de manger la chair et de boire le sang du Christ pour avoir la vie, cela ne peut pas être entendu de la manducation de Jésus-Christ dans le sacrement, puisque quantité de pécheurs reçoivent la communion sans avoir la vie éternelle dans leurs cœurs. Cela ne peut donc être entendu que de ceux qui communient avec une foi vive. Et c'est ce que Jésus-Christ lui-même a proclamé en disant : « Mes paroles sont esprit et vie... La chair ne sert de rien : c'est l'esprit qui vivifie. » Ainsi avaient fait les prophètes, en se servant d'images et notamment de celle du boire et du manger pour traduire l'acquiescement par la foi. Jésus-Christ venait justement de nourrir les foules par la multiplication des pains. Tout naturellement, l'image de la manducation pour exprimer la foi devait venir à son esprit. Enfin, il ne pouvait avoir en vue l'eucharistie, en parlant de cette manducation, puisqu'elle n'existait pas encore.

10° Jésus-Christ a sans cesse fait appel au témoignage des sens, pour faire admettre ses miracles et surtout sa résurrection. Le témoignage des sens est donc irréfutable. Or, ils disent ici qu'il n'y a que du pain et du vin.

11° Un corps ne peut être en divers lieux à la fois. Un corps ne peut exister à la manière d'un esprit. La substance entière d'un corps parfait ne saurait être contenue dans une miette de pain ni dans une goutte de vin.

12° Ce qui prouve qu'il n'y a bien que du pain et du vin dans l'eucharistie, c'est que ces éléments se comportent comme du pain et du vin ordinaires : ils nourrissent le corps, ils peuvent se corrompre, on peut les empoisonner, etc.

13° Les anciens docteurs de l'Église parlant du sacrement l'ont maintes fois appelé le sacrement du pain et du vin. Justin Martyr dit que le sacrement nourrit le corps. Origène a soutenu que l'eucharistie se digère dans l'estomac et qu'elle est rejetée au dehors à la manière des aliments. Tertullien et saint Augustin l'appellent la « figure » du corps de Notre-Seigneur. D'autres Pères ont attribué aux espèces la qualité de « types » et de « signes ». Toutes les anciennes liturgies, tous les Pères grecs en sont la preuve. Le Symbole des apôtres ne parle de Jésus-Christ que comme assis à la droite de son père. Si l'on dit que les sens nous trompent, on répondra que les anciens Pères invoquaient le témoignage des sens contre les marcionites et les autres hérétiques qui niaient la réalité du corps de Jésus-Christ (docètes en général).

14° Saint Augustin a donné comme règle que « quand le sens littéral est impossible, il faut avoir recours à la figure ». Et ce docteur a appliqué cela à la manducation du corps et du sang de Jésus-Christ.

15° Dans la querelle monophysite, les hérétiques eutychiens disaient que « comme dans l'eucharistie, qui est appelée le corps et le sang de Jésus-Christ, la présence du Sauveur change la substance du pain et du vin en la substance de sa chair et de son sang, ainsi la divinité a absorbé l'humanité en la changeant en elle-même ». A quoi, le pape Gélase, Théodoret et les plus illustres Pères du temps répondirent nettement que « la substance du pain et du vin de la communion demeure la même qu'auparavant, soit dans sa nature, soit dans sa forme extérieure ». Puis, rétorquant la comparaison des eutychiens, ils soutenaient que « les deux natures peuvent subsister, en la personne du Fils de Dieu, sans aucun changement de l'une en l'autre, tout comme le corps de Jésus-Christ subsiste, avec les espèces de l'eucharistie, sans en changer la nature ».

16° Pierre Martyr tirait aussi argument de la copie d'une lettre de Jean Chrysostome, qu'il disait avoir trouvée manuscrite à Florence et qui établissait la même chose et par les mêmes raisonnements. Il en concluait que tous les passages où ce Père semble affirmer la réelle présence de Jésus-Christ au sacrement de l'autel, dans ses sermons et ses commentaires de l'Écriture, doivent être considérés comme des « embellissements de rhétorique » pour rendre l'eucharistie plus auguste. Il faut en dire tout autant des autres Pères. Il est sûr en tout cas que les Pères qui ont parlé avec le plus de révérence de l'eucharistie n'ont jamais songé ni à la transsubstantiation ni à rien de tel. Plus tard, quand les ténèbres eurent offusqué l'Église et que les peuples ignorants et crédules se trouvèrent disposés à croire les choses les moins vraisemblables, quand d'autre part le clergé, oublieux des études scripturaires, s'entêta dans l'idée de la présence réelle, le dogme de cette présence fut admis universellement. Cela se produisit environ aux XIe et XIIe siècles. Le pape Innocent III fit reconnaître cette présence réelle au IVe concile du Latran, en 1215. Au début l'opinion la plus commune était qu'un pain entier se changeait au corps entier de Notre-Seigneur, de sorte que, dans la distribution, l'un des communiants avait un œil, le nez ou bien une oreille, l'autre une dent et un doigt du pied ou de la main. L'Église romaine demeura environ trois cents ans dans cette erreur. Mais les scolastiques polirent et raffinèrent extrêmement les sentiments de leur Église. Comprenant combien il était contraire à la révérence due à Jésus-Christ, de déchirer son corps de la sorte et de le manger par lambeaux, ils enseignèrent alors que le corps de Jésus-Christ est dans l'hostie de telle manière qu'il soit tout entier dans chacune de ses parties. Dans le même temps, on cessa de se servir de pain ordinaire et de vin, de peur que le peuple ne crût qu'il y avait là du pain et du vin d'usage courant. On se servit d'oublies comme s'il eût fallu une ombre de pain pour représenter des accidents sans sujet.

Tels furent, résumés par l'historien anglican Gilbert Burnet, dont la partialité en faveur du protestantisme est évidente, les arguments en vertu desquels Pierre Martyr introduisit dans le *Prayer-Book* la doctrine eucharistique que l'on y trouve encore. (Voir sur cette doctrine, l'article *Réforme.*) *History of the Reformation of the Church of England*, Londres, 1678-1714, IIe part., l. 1.

Sources. — La plupart des œuvres de Vermigli furent publiées à Londres, en 1575, sous le titre général de *Loci communes*. Une partie a été reproduite dans *Biblioteca della Riforma italiana*, Florence, 1883 et sq. — Les Actes de la Dispute d'Oxford, comprenant une *Tractatio de sacramento eucharistiæ* et la *Disputatio de eodem sacramento* furent publiés à Londres, en 1549, traduction anglaise, en 1562. Pierre Martyr avait publié aussi divers commentaires bibliques. Nous comptons également parmi les sources sa première biographie par Simler, son successeur à Zurich, *Oratio de vita et obitu D. Petri Martyris*, Zurich, 1562.

2° *Littérature.* — Schmidt, *Peters Martyr Vermigli Leben und ausgewählte Schriften*, Elberfeld, 1858; Cesare Cantù,

Gli eretici d'Italia, t. II, Turin, 1867; Burnet, *History of the Reformation of the Church of England*, Londres, 1678-1714; Fouqueray, *Histoire de la Compagnie de Jésus en France*, t. I, contient le discours en italien du P. Laynez au Colloque de Poissy, contre Pierre Martyr.

L. CRISTIANI.

VERNANT (Jacques de), pseudonyme du P. Bonaventure de Sainte-Anne (Bonaventure Hérédic), carme breton, né à Oudon vers 1607 (?), mort à Nantes en 1667. Sa *Défense de N. S. P. le pape et NN. SS. les cardinaux, les archevêques et évêques, et de l'emploi des religieux mendiants, contre les erreurs du temps*, Metz, 1658, fut censurée, le 24 mai 1664, par la Sorbonne et provoqua une vive controverse dont on trouvera les documents dans *Recueil de diverses pièces concernant les censures de la faculté de théologie de Paris sur la hiérarchie de l'Église et la morale chrétienne*, Munster, 1666.

Moréri, *Le grand dictionnaire historique*, 1759, t. X, p. 548; *Journal des savants*, 1665, p. 73.

J. MERCIER.

VERNIER Jean-Baptiste Thaddée, lazariste (1761-1834), est l'auteur d'une *Theologia practica sub titulis sacramentorum*, Besançon, 1828, 2 vol. in-8°; 1836, 2 vol. in-8°.

Rosset, *Notices bibliographiques sur les écrivains de la congrégation de la Mission*, Angoulême, 1878; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. Va, col. 1065.

J. MERCIER.

VÉRON François (VERONIUS), célèbre controversiste, né à Paris vers 1575, mort à Charenton le 6 décembre 1649. D'abord jésuite, Véron parcourut la France dans le dessein de convertir les protestants, mais il quitta la Compagnie de Jésus en 1620 pour être plus libre dans son apostolat. Après avoir longtemps lutté par la parole et par la plume, Véron termina sa vie comme curé de Charenton. Hurter le qualifie très justement : *Theologus eruditus disputator sagax et promptus, orator vehemens.*

Les écrits de Véron sont nombreux, 76 environ. On trouvera ci-après les titres de ceux qui offrent le plus d'intérêt : *Méthode de traiter des controverses de religion par la seule Escriture Saincte alléguée en termes exprez ou exposée par les saincts Pères séants ez conciles des cinq premiers siècles rapportez par les centuriateurs de Magdebourg et imprimez à Basle ou Genève enseignées et pratiquées par sainct Augustin. Avec, selon icelles, la décision de tous les points de débat en religion en ce siècle, la réfutation des confessions de foi prétendues réformées de France, Holande, Escosse, Angleterre, d'Ausbourg, de Saxe et autres; et la response à tous les livres écrits par les Ministres pour ces confessions*, etc., Amiens, 1615, 3 vol. in-fol.; nombreuses éditions successives; — *Règle générale de la foy catholique séparée de toutes autres doctrines, contenant le moyen efficace pour la réduction et réunion de ceux de la religion prétendue réformée à l'Église catholique*, etc., Paris, 1646, in-fol.; rééditée dans le *Theologiæ cursus completus* de Migne, t. I, col. 1037-1112, et souvent traduite, ainsi *Fr. Veronii regula fidei*, éd. Brunner, Vienne, 1853, in-16; — *Preuve de la S. Messe par textes de l'Écriture saincte produits par les S. Pères séant ez Conciles des quatre premiers siècles*, Paris, 1623, in-8°; — *Traité de la puissance du Pape*, Paris, 1626, in-8°; — *Traité des traditions apostoliques pour réponse aux traditions des Ministres du Moulin et Bochart*, 1631, in-8°; — *De la primauté de l'Église ou de la hiérarchie en icelle pour responce abrégée et par advance au gros volume du sieur Blondel de mesme titre*, Paris, 1641, in-8°; mis à l'*Index* par décret du 12 décembre 1641; — *Lumières évangéliques pour rendre facile à un chacun l'intelligence du N. T. aux fins que sans crainte ou ombrage par cette direction chacun soit assidu en cette lecture*, Paris, 1646, in-8°; — *In Jansenii prætensum Augustinum seu S. Augustinus liberatus a quattuor sophisticis speciebus Iprensis novatoris scholæ ex methodo augustiniana*, Paris, 1647, in-24; etc.

Sommervogel, *Bibliothèque des écrivains de la Compagnie de Jésus*, t. III, col. 1345-1360; Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. III, col. 984-987; Moréri, *Le grand dictionnaire historique*, 1759, t. X, p. 551; Michaud, *Biographie universelle*, nouvelle éd., t. XLII, p. 226; Hoefer, *Nouvelle biographie générale*, t. XLVI, col. 23-24; Féret, *La faculté de théologie de Paris et ses docteurs les plus célèbres, passim.*; Roskovány, *Romanus Pontifex Primas*, t. II, Budapest, 1867, p. 588.

J. MERCIER.

VERRATI Jean-Marie, carme italien, décédé à Ferrare le 20 juillet 1563, auteur de *Commentaires sur les évangiles* et d'une *Théologie* en 6 volumes publiée à Venise en 1571.

Tiraboschi, *Storia della letteratura italiana*, Milan, t. VII, 1733, p. 189-229.

J. MERCIER.

VERSÉ (Noël AUBERT, sieur de), médecin et controversiste français, né au Mans vers 1650, mort à Paris en 1714. Aubert de Versé est connu par son adhésion temporaire au calvinisme et au socinianisme et par ses nombreuses controverses, notamment avec Jurieu. On a de lui : *L'antisocinien, ou nouvelle apologie de la foi catholique, contre les sociniens et les calvinistes*, Paris, 1692, in-12; *La clef de l'Apocalypse de saint Jean, ou Histoire de l'Église chrétienne sous la quatrième Monarchie*, Paris, 1703, 2 vol. in-12 (première édition en 1690), contre Jurieu. *Le tombeau du socinianisme, auquel on a ajouté le nouveau visionnaire de Rotterdam*, écrit par de Versé sous le pseudonyme de Théognoste de Bérée, a été mis à l'Index par décret du 12 janvier 1712.

Moréri, *Le grand dictionnaire historique*, 1759, t. X, p. 554; Hurter, *Nomenclator*, 3e éd. ,t. IV, col. 748; Michaud, *Biographie universelle*, t. XLII, p. 241-242; Hœfer, *Nouvelle biographie générale*, t. XLVI, col. 41-43; Brucker, *Historia critica philosophiæ*, Leipzig, t. V, 1766, p. 692.

J. MERCIER.

VERSIONS DE LA BIBLE. — Il ne saurait être question, dans ce Dictionnaire, de traiter de manière technique le problème si compliqué des diverses versions de la Bible. Il y faudrait, d'ailleurs, la compétence de plusieurs spécialistes. Les lecteurs sont donc renvoyés d'office soit aux manuels, soit aux encyclopédies bibliques. Mais le théologien même ne saurait ignorer l'essentiel de ces questions complexes. La Révélation et l'enseignement ecclésiastique nous apprennent que les divers livres de la Bible sont inspirés; ils ne le sont, de toute évidence, que dans leur état primitif, tels qu'ils sont sortis de la plume des hagiographes. De cette première rédaction, longue est la route à parcourir jusqu'à ce que l'on arrive aux diverses recensions plus ou moins fixées qui ont la prétention de reproduire aujourd'hui tellement quellement le texte original. En quelque langue qu'ait été rédigé celui-ci, hébreu, araméen, grec, quelle est la correspondance entre la toute première édition du texte et ce que nous lisons dans les recueils plus ou moins officiels des Livres saints? A cette restitution, toujours plus ou moins conjecturale, du texte primitif l'étude des versions anciennes de la Bible apporte de précieux secours.

A un autre point de vue, l'étude des versions scripturaires est indispensable au théologien. Parole de Dieu, l'Écriture sainte a été destinée, par son divin auteur, à se répandre, à être lue. L'Écriture n'est pas un recueil d'enseignement ésotérique, destiné seulement à un petit groupe d'initiés. Quelle que soit l'importance, que nul parmi les catholiques ne cherche

à contester, de l'enseignement oral dans la transmission de la vérité révélée, la lecture de la parole de Dieu est indispensable aux croyants considérés dans leur ensemble. L'étude des versions bibliques anciennes montre que, dès la plus haute antiquité, les autorités gardiennes du dépôt scripturaire ont pris soin que celui-ci fût accessible, en dépit de la question de langue, à tous ceux qui en avaient besoin. Et, pour ce qui est d'époques plus rapprochées de nous, il est intéressant, pour le théologien, de constater ce qui a été fait pour mettre la parole de Dieu, avec les précautions convenables, à la portée du grand nombre.

A cause de la diversité des problèmes soulevés, il y a intérêt à séparer l'étude des versions anciennes de la Bible et celle des traductions récentes, et pour ce qui est des premières à distinguer les versions de l'Ancien Testament et celles du Nouveau. — I. Versions anciennes de l'Ancien Testament. II. Versions anciennes du Nouveau Testament (col. 2725). III. Versions médiévales et modernes de la Bible (col. 2728).

I. VERSIONS ANCIENNES DE L'ANCIEN TESTAMENT. — Il convient de les étudier dans l'ordre de leur apparition. On mettra donc en tout premier lieu la version grecque, dite des Septante, et les versions apparentées; les versions araméennes; enfin les versions qui dérivent plus ou moins directement des Septante.

I. LA VERSION GRECQUE DES SEPTANTE. — Sous le nom de version des Septante, on désigne, de temps immémorial, la plus ancienne version grecque connue de l'Ancien Testament. Cette traduction faite bien avant l'ère chrétienne pour les besoins des juifs alexandrins a été reçue et jusqu'à un certain point canonisée par l'Église; elle est encore aujourd'hui la traduction officielle des chrétiens de langue grecque. Traduite à son tour en différentes langues, elle est à la base de la plupart des anciennes versions de la Bible. Celles même qui n'en sont pas immédiatement dérivées n'ont pas laissé d'en subir l'influence. Cette antique traduction est donc un des canaux les plus importants par lesquels s'est répandue la parole écrite de Dieu.

1° *Origine.* — L'origine de cette version est mal connue; à défaut de données certaines, la légende a travaillé énergiquement sur ce point. Souvent admise comme vérité historique, la légende a largement contribué à consacrer l'autorité de la version.

1. *La légende.* — Son point de départ se trouve dans la *Lettre d'Aristée.* Texte dans l'édition de Wendland, Leipzig, 1900, ou dans H.-B. Swete, *An introduction to the Old Testament in greek*, Cambridge, 1900, p. 499-574; traduction allemande dans É. Kautzsch, *Apokryphen und Pseudepigraphen des A. T.*, t. II, p. 1-31. — Cette lettre est censée écrite par Aristée, un fonctionnaire du roi d'Égypte, Ptolémée II Philadelphe (283-247), à son frère Philocrate, qui, tout païen qu'il soit, comme Aristée d'ailleurs, s'intéresse aux choses juives. Aristée lui raconte les faveurs accordées aux Juifs par le roi, puis comment à la requête de Démétrius de Phalère, directeur de la bibliothèque d'Alexandrie, Ptolémée a envoyé à Jérusalem une mission demander une traduction grecque des Livres saints d'Israël. Aristée a fait partie de cette mission et peut donc rapporter ses impressions sur le culte israélite; il a même recueilli de la bouche du grand-prêtre de précieux éclaircissements sur l'interprétation allégorique de la Loi. Quoi qu'il en soit, le pontife rassemble soixante-douze savants juifs, six par tribu, qui sont envoyés à Alexandrie avec un magnifique exemplaire de la *Torah*, qu'ils devront traduire. Somptueusement reçus par Ptolémée, ils sont installés dans l'île de Pharos où, se partageant le travail et mettant au besoin leurs lumières en commun, ils terminent en soixante-douze jours la traduction de la *Torah.* Le nom de Septante, sous lequel la traduction grecque est désignée depuis fort longtemps rappelle et le nombre des traducteurs et le nombre des jours qui furent employés au travail.

Cette narration paraît connue de Philon, *Vita Mosis*, II, 5, et de Josèphe *Ant. jud.*, XII, II, qui ont lu vraisemblablement la lettre d'Aristée; elle est admise par un bon nombre de Pères : S. Irénée, *Cont. hær.*, III, XXI, 2, *P. G.*, t. VII, col. 948; Clément d'Alexandrie, *Strom.*, I, 22, t. VIII, col. 892; Cyrille de Jérusalem, *Catech.*, IV, 34, t. XXXIII, col. 497; Tertullien, *Apol.*, XVIII, *P. L.*, t. I (1844), col. 379; S. Hilaire, *In Psalm. II*, 3, t. IX, col. 263; S. Augustin, à diverses reprises : *De doctr. christ.*, II, XV, 22, t. XXXIV, col. 44; *De civ. Dei*, XVIII, XLII, t. XLI, col. 602; S. Jérôme, qui a lu certainement la lettre d'Aristée, *Præf. in Pentat.*, t. XXVIII, col. 150. Aux données primitives s'ajoutèrent plus tard des embellissements : les soixante-douze traducteurs, enfermés séparément chacun (ou deux à deux) dans une cellule auraient réalisé exactement la même traduction. Pseudo-Justin, *Orat. ad Græc.*, 13, *P. G.*, t. VI, col. 265 sq. avait vu de ses yeux les restes des cellules où avaient travaillé les interprètes et cette fable a trouvé créance chez plusieurs des Pères que nous venons de citer. Augustin lui-même s'y est laissé prendre, encore qu'il ne repousse pas l'idée d'un travail fait en commun. Voir la citation du *De doctr. christ.* Jérôme, par contre, proteste bruyamment contre ce « mensonge », en se réclamant de la lettre d'Aristée. *Loc. cit.* Cette petite histoire n'est pas sans importance, nous le dirons plus loin.

2. *Critique. L'origine vraie des Septante.* — La *Lettre d'Aristée* ne mérite aucune créance; elle fait partie de cet ensemble considérable de littérature apocryphe mise en circulation dans un but de propagande par les Juifs alexandrins. Cf. art. JUDAISME, t. VIII, col. 1591 sq. C'est l'avis unanime des critiques, encore que les auteurs diffèrent sensiblement sur la date de composition de la fameuse lettre. Entre les opinions extrêmes, celle de Schürer, par exemple, qui la daterait de 200 avant J.-C., et celle de Willrich qui y trouve des allusions à Hérode, à Auguste, à Tibère et la mettrait donc après 33 de l'ère chrétienne, il y a toute une gamme d'hypothèses intermédiaires. Inutile de nous y arrêter, comme aussi de rechercher si Aristobule a connu cette lettre. La date de ce dernier est difficile à fixer et soulève de nouveaux problèmes.

En fait, la traduction en grec de la *Torah* doit son existence non point à l'intérêt porté par un roi d'Égypte aux choses juives, ni même au désir d'enrichir la bibliothèque d'Alexandrie, mais aux besoins de la *Diaspora* juive des pays hellénisés. Très nombreuse, très puissante, la communauté israélite d'Alexandrie, qui avait peu à peu oublié l'hébreu, lui-même tombé en désuétude en Palestine, avait besoin, tant pour le service synagogal, que pour les usages religieux et scientifiques des particuliers, d'une traduction grecque des saints Livres. Quand et comment prirent naissance les premiers essais, il est difficile de le dire. Peut-être la traduction du Pentateuque fut-elle déjà entreprise sous Ptolémée Philadelphe (283-247); en tout cas, elle existait à la fin du IIIe siècle, puisque l'historien juif Démétrius, auteur d'une *Histoire des rois de la Judée* (Περὶ τῶν ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ βασιλέων), dont quelques fragments ont survécu, paraît bien l'avoir utilisée. Or, Démétrius semble avoir vécu sous Ptolémée IV (222-205). Selon toute vraisemblance, des essais de tra-

duction surgirent d'abord en diverses communautés, nous aurions dans le texte des Septante le rassemblement et la revision de ces traductions partielles. Une version de la *Torah* s'imposait en toute première ligne; peu à peu s'y adjoignirent les traductions des autres livres. Ce travail d'adjonction dura longtemps : si, comme il est vraisemblable, le livre de Daniel ne prit sa forme actuelle, dans le texte original, qu'à l'époque machabéenne, sa traduction en grec ne peut guère être antérieure à la seconde moitié du IIe siècle. Il y a donc plusieurs générations entre les parties les plus anciennes et les plus récentes des Septante. On peut montrer que les traductions plus récentes dépendent de parties plus anciennement traduites. Quand le petit-fils du Siracide, qui vint en Égypte l'an 132, traduisit la collection de proverbes de son grand-père, que nous appelons l'Ecclésiastique, la traduction de tous les écrits (proto-)canoniques paraît bien avoir déjà été terminée; cf. le Prologue de l'Ecclésiastique. En fait, un autre historien juif, Eupolémos, dans son Περὶ τῶν ἐν Ἰουδαίᾳ βασιλέων, qui est sans doute du milieu du IIe siècle, pouvait déjà se servir de la traduction des Paralipomènes; Aristée (ne pas confondre avec Pseudo-Aristée), quelque temps après, utilisait pour l'histoire de Job la narration des Septante. Cf. Eusèbe, *Præpar. evang.*, IX, 25, *P. G.*, t. XXI, col. 728. En résumé, la traduction des livres du canon palestinien s'échelonne sur une durée d'environ un siècle et demi. Plus tard des compléments importants furent ajoutés à cette version.

2° *Contenu de la Bible des Septante.* — Nous n'avons pas à revenir ici sur la question du Canon de l'Ancien Testament. Voir t. II, col. 1569 sq., et spécialement col. 1752. Rappelons seulement que, si les frontières du canon palestinien furent arrêtées de très bonne heure, celles du canon alexandrin demeurèrent toujours incertaines. Parmi les Juifs hellénisés, on n'éprouva jamais aucune répugnance soit à compléter par des additions diverses les livres reconnus dans la mère patrie, soit même à ajouter des livres nouveaux. De la sorte, la Bible grecque dépasse notablement en ampleur la Bible hébraïque; elle dépasse même, de ce point de vue, notre Bible officielle latine, car un certain nombre des textes qui s'y lisent en grec n'ont pas pénétré dans la Vulgate. Il n'est pas inutile de dresser ici le catalogue des pièces qui figurent dans les éditions complètes des Septante. Les problèmes théologiques que soulèvent ces additions, plus ou moins intégralement reçues dans le texte latin officiel, ont été traités à l'art. CANON.

1. *Compléments ajoutés aux livres protocanoniques.* — *a) La question des livres d'Esdras-Néhémie.* — Ce groupe d'écrits se présente très différemment dans la Bible hébraïque (suivie par la Vulgate hiéronymienne) et dans la Bible grecque. Dans cette dernière, le Ier Esdras correspond à notre III Esdras (rejeté en appendice dans les éditions ordinaires de la Vulgate); le IIe Esdras correspond, pour la première partie (c. I-X) à notre Ier Esdras, pour la seconde partie (XI-XXIII) à notre IIe Esdras (= Néhémie). Il n'y a rien qui corresponde en grec à notre IVe Esdras (rejeté en appendice comme non canonique dans la Vulgate). Ainsi le Ier Esdras de la Bible grecque est-il un « apocryphe », où l'auteur a voulu faire une histoire du temple depuis les derniers moments du culte ancien jusqu'à la reconstruction d'après l'exil et au rétablissement du culte divin. Les matériaux employés se retrouvent, sauf une exception, en d'autres livres du canon palestinien : c. I = II Par., XXXV-XXXVI; c. II, 1-14 = Esdr., I, 1-11; c. II, 16-31 = Esdr., IV, 7-24; c. V, 7-70 = Esdr., II, 1-IV, 5; c. VI, 1-IX, 36 = Esdr., V, 1-X, 44; c. IX, 37-55 = Neh., VII, 37 *b*-VIII, 13*a*. Reste une partie originale, c. III, 1-V, 6, qui n'a de correspondance nulle part et qui raconte la manière dont Zorobabel fut mis en évidence à la cour de Darius. La composition de ce livre soulève ainsi un certain nombre de problèmes, les uns d'ordre littéraire, les autres d'ordre théologique. Ils ont été touchés sommairement ici, art. ESDRAS, t. V, col. 524 sq.

b) Les parties deutérocanoniques d'Esther. — A sa traduction d'Esther faite sur l'hébreu, Jérôme a ajouté en appendice la version latine de plusieurs morceaux qui n'étaient pas dans l'hébreu et qui étaient passés du grec dans la vieille latine : songe de Mardochée; prière de celui-ci et d'Esther; double édit d'Assuérus, l'un contraire aux juifs, l'autre en leur faveur. Ces divers morceaux figurent dans la Bible grecque à leur place normale. Avant notre c. I, le songe de Mardochée (= Vulg. hiér., XI, 2-12, XII, 1-6); au c. III, entre ŷ. 13 et ŷ. 14, s'intercale le premier édit d'Assuérus (Artaxerxès) (= Vulg., XIII, 1-7); après IV, 17, la prière de Mardochée (Vulg., XIII, 8-18); celle d'Esther (Vulg., XIV, 1-19), le récit de la démarche d'Esther auprès du roi (Vulg., XV, 1-19); après VII, 12, le second édit du roi en faveur des Juifs (Vulg., XVI, 1-24). Ainsi l'ensemble de la narration se présente d'une manière beaucoup plus satisfaisante que dans notre Vulgate latine, où Jérôme, avec un dédain à peine dissimulé, a entassé en appendice tout ce qui ne figurait pas dans l'hébreu.

c) Les parties deutérocanoniques de Daniel. — Dans le texte original de Daniel, le grec a introduit : la prière d'Azarias, III, 24-45, le cantique des trois enfants dans la fournaise, III, 52-90; il donne en appendice et, sous un titre spécial, les deux narrations de Suzanne, et de la manière dont Daniel triompha de Bel et du Dragon. La Vulgate hiéronymienne a conservé cette disposition.

d) La prière de Manassé. — Les Paralipomènes, II Par., XXXIII, 12 sq., 18 sq., dans le texte original, faisaient mention du repentir et de la prière du roi Manassé. Un auteur grec a composé la prière en question, qui s'est introduite dans quelques manuscrits de la Bible grecque. Mais elle ne figure pas, d'ordinaire, dans le texte des Paralipomènes; elle est renvoyée dans le recueil des ᾠδαί (voir ci-dessous). Ainsi dans Sweete, t. III, p. 824. Notre Vulgate la donne en appendice. Le texte grec figure dans les *Constitutions apostoliques*, II, XXII, *P. G.*, t. I, col. 648 sq. On a conjecturé que c'est de là que cette pièce était passée dans la Bible grecque.

2. *Livres ajoutés à ceux du canon palestinien.* — En dehors de ces pièces rapportées qui se sont introduites, plus ou moins tôt, dans la Bible grecque, des livres entiers y ont été ajoutés à ceux qui figuraient dans le canon palestinien.

a) Baruch. — En appendice aux prophéties de Jérémie, figure dans les Septante un livre attribué à Baruch, qui se divise assez naturellement en trois parties : après l'introduction I, 1-14, une première division : I, 15-III, 8; puis III, 9-IV, 4; enfin IV, 5-V, 9. Ces trois parties peuvent difficilement provenir d'un même auteur; la première paraît bien supposer un original hébreu; la grécité des deux dernières, nettement séparées d'ailleurs, ne permet guère de penser pour elles à un point de départ sémitique.

b) La lettre de Jérémie. — Elle figure, dans notre Vulgate comme le c. VI de Baruch. Dans la Bible grecque, elle est séparée de Baruch par les Lamentations. La grécité ferait penser d'abord que le grec est l'original; l'on a fait valoir, néanmoins, en faveur d'un original sémitique la précision avec laquelle est décrit le culte des idoles tel qu'il se pratiquait en Babylonie.

c) Tobie. — Dans sa recension la plus authentique, le texte donne l'impression de provenir d'un original sémitique. Pour ce qui est des problèmes que soulèvent les rapports de la narration avec le *Livre d'Ahicar*, voir l'art. TOBIE.

d) Judith. — Est certainement la traduction grecque d'un original hébreu qui s'est perdu; Jérôme a eu entre les mains un texte chaldaïque qui diffère assez notablement du texte grec actuel.

e) La Sagesse de Sirach (Ecclésiastique). — La préface nous renseigne sur l'origine du livre, qui a été composé en Palestine et en hébreu et a été traduit par le petit-fils de l'auteur, venu en Égypte la 38ᵉ année du roi Évergète (il ne peut s'agir que de Ptolémée VII Physcon, dont le règne débute en 170), et donc en 132. La traduction est postérieure de plusieurs années à l'arrivée en Égypte du traducteur. On sait qu'une partie importante du texte hébreu a été récemment retrouvée. Pour le détail, voir l'art. ECCLÉSIASTIQUE, t. IV, col. 2028 sq.

f) La Sagesse de Salomon. — Il ne saurait faire de doute que cette éloquente réfutation de l'idolâtrie ait été composée originairement en grec, encore que l'on ne puisse absolument négliger l'hypothèse de F. Focke, signalée ici, art. SAGESSE. t. XIV, col. 714 : la première partie, I-V aurait pour base un recueil hébraïque de proverbes, repensés, retouchés, remaniés par l'auteur de la deuxième partie, VI-XIX, qui serait ainsi l'auteur de tout l'ensemble.

g) Les quatre livres des Machabées. — Comme on l'a dit à l'art. MACHABÉES, t. IX, col. 1479, la Bible grecque contient non pas deux livres des Machabées, comme notre Vulgate, mais bien quatre. Les deux premiers correspondent à ceux de notre Bible latine. Le IIIᵉ est cité dans quelques descriptions des Livres saints, cf. *art. cité*, col. 1485, et figure dans un certain nombre de mss. des Septante (dans l'*Alexandrinus* par exemple, mais non dans le *Vaticanus*, ni le *Sinaiticus*). Le titre s'explique par le fait qu'il y est question, comme dans les deux premiers, d'une persécution des Juifs et de leur salut miraculeux; mais ce n'est plus la Palestine, c'est l'Égypte, qui est le théâtre des événements. La langue grecque, d'une rhétorique ampoulée, est certainement l'original. Le IVᵉ livre qui figure dans l'*Alexandrinus* et le *Sinaiticus* n'est pas une composition historique mais une « diatribe » philosophique sur ce thème: la piété rend l'homme maître de ses passions, αὐτοδεσποτός ἐστιν τῶν παθῶν ὁ εὐσεβὴς λογισμός. Le livre ne justifie son titre que parce qu'il cherche ses exemples dans l'histoire des Machabées (le vieillard Éléazar, les sept frères martyrs et leur mère). Dans Eusèbe, *H. E.*, III, x, 6, *P. G.*, t. XX, col. 244, A, et dans Jérôme, *De vir. ill.*. 13, cet ouvrage qui est appelé simplement Περὶ αὐτοκράτορος λογισμοῦ est attribué à Josèphe, et cette donnée se retrouve dans divers manuscrits bibliques; elle est fausse, d'ailleurs. Mais, en tout état de cause, l'ouvrage est du début du Iᵉʳ siècle de l'ère chrétienne.

h) Les dix-huit psaumes de Salomon. — Ils sont signalés dans plusieurs descriptions bibliques parmi les ἀντιλεγόμενα de l'Ancien Testament; cf. O. von Gebhardt, Ψαλμοὶ Σολομῶντος. *Die Psalmen Salomos zum ersten Mal mit der Benützung der Athoshandschriften und des Codex Casanatensis herausgegeben*, Leipzig, 1895, dans *Texte und Unters.*, t. XIII, fasc. 2. Dans l'*Alexandrinus* ils figuraient, comme le montre la table qui est en tête du ms., après le Nouveau Testament, avec les deux épîtres de Clément. Il est possible qu'ils aient été copiés dans le *Sinaiticus* sur les six feuillets qui ont disparu entre la lettre de Pseudo-Barnabé et Hermas. Les huit mss. qui les contiennent, voir Swete, *The O. T. in greek*, t. III, p. XVI, remontent à un archétype où les psaumes susdits étaient placés entre la Sagesse de Salomon et l'Ecclésiastique. Il suit de là que cet écrit a été quelque temps admis dans l'Ancien Testament. La Vulgate ne le contient pas. C'est la prière angoissée d'un Israélite fidèle qui, témoin de la prise de Jérusalem, demande au Seigneur la restauration de la ville sainte. Il ne peut guère s'agir que de la conquête de Pompée, et le recueil a dû prendre naissance peu après la mort ce celui-ci (48 av. J.-C.). L'original devait être en hébreu; il a complètement disparu. Cf. ici art. JUDAISME, t. VIII, col. 1589. Il faut distinguer de ces psaumes les *Odes* de Salomon. Ces dernières, conservées en syriaque et en copte, ont dû être originairement composées en grec; elles n'ont jamais fait partie de la Bible grecque.

i) Les cantiques. — Plusieurs des grands manuscrits grecs donnent en appendice le recueil des cantiques qui figurent à leur place normale dans les Livres saints : les deux cantiques de Moïse (Ex., XV, 1-19; Deut., XXXII, 1-23), celui d'Anna (I Reg., II, 1-10), les deux d'Isaïe (Is., V, 1-9; XXVI, 9-10), la prière de Jonas (Jon., II, 3-10), celle d'Habacuc (Hab., III, 2-19), celle d'Ézéchias (Is., XXXVIII, 10-20), celle de Manassé (ci-dessus, col. 2704), celle d'Azarias et des trois enfants dans la fournaise (Dan., III, 26-45; 52-88), enfin les trois cantiques du Nouveau Testament : *Magnificat*, *Nunc dimittis* et *Benedictus*.

3. *Ordre des Livres saints dans la Bible grecque.* — La disposition des Livres sacrés dans la Bible grecque est différente de celle de la Bible hébraïque et de notre Vulgate. Il n'est pas sans intérêt de la signaler. En tête le Pentateuque : Γένεσις κόσμου, Ἔξοδος, Λευειτικόν, Ἀριθμοί, Δευτερονόμιον, puis les livres historiques postérieurs : Ἰησοῦς υἱός Ναυή (Josué); Κριταί (Juges), Ῥοῦθ, Α' Β' Γ' Δ' Βασιλειῶν, Α' Β' Παραλειπομένων, Α' Β' Γ' Ἔσδρας (cf. ci-dessus, col. 2703); ensuite nos livres poétiques et sapientiaux : Ψαλμοὶ (numérotation divergente de celle de l'hébreu), Παροιμίαι (Proverbes), Ἐκκλησιάστης, Ἆσμα (Cantique), Ἰώβ, Σοφία Σαλώμωνος (Sagesse), Σοφία Σείραχ (Ecclésiastique); cet ensemble assez homogène est complété par Ἐσθήρ, Ἰουδείθ, Τωβείτ, puis vient la série des prophètes : d'abord les douze petits, dans l'ordre suivant : Ὠσῆε, Ἀμώς, Μειχαίας, Ἰωήλ, Ὀβδείας (Abdias), Ἰωνᾶς, Ναούμ, Ἀμβακούμ (Habacuc), Σοφονίας, Ἄγγαιος, Ζαχαρίας, Μαλαχίας, et les quatre grands : Ἡσαίας, Ἱερεμίας (avec une capitulation très différente de celle de l'hébreu et de la Vulgate), à Jérémie sont annexés Βαρούχ, cf. ci-dessus, col. 2704, les Θρῆνοι (Lamentations) et l'Ἐπιστολὴ Ἱερεμίου, Ἰεζεκιήλ (Ézéchiel), Δανιήλ avec ses deux appendices : Σουσάννα et Βὴλ καὶ Δράκων. Le recueil se termine par Α' Β' Γ' Δ' Μακκαβαίων; mais différents mss. contiennent encore les ψαλμοὶ Σολομῶντος et quelquefois le Livre d'Hénoch, enfin le recueil des cantiques.

3° *Valeur de la version des Septante.* — 1. *Au point de vue philologique.* — La première qualité d'une version, c'est sa fidélité. Les Septante rendent-ils exactement le texte hébreu? Aux premiers temps de l'humanisme, constatant les écarts très fréquents entre le grec et l'hébreu qu'ils lisaient, les hébraïsants se firent les échos des critiques que Jérôme n'avait pas ménagées à la recension grecque. Sur bien des points, elle différait du texte original, d'où la tentation de rejeter ses leçons pour adopter sans plus le sens fourni par l'hébreu. Cet état d'esprit a duré longtemps; mais on a fini par se rendre compte qu'il ne fallait pas en tout et pour tout donner la préférence au texte hébreu sur le texte grec. L'hébreu que nous lisons aujourd'hui est un texte fixé définitivement par la Massore à une date de beaucoup

postérieure à celle de la traduction des Septante. Cette dernière, en dépit de l'inhabileté de certains de ses auteurs, peut donc représenter un texte hébreu plus ancien et meilleur que le texte massorétique. Ce sont des cas d'espèce, à résoudre chacun pour son compte. On comprend dès lors l'intérêt que présente la reconstitution du texte primitif des Septante et les très nombreuses études, systématiquement dirigées, auxquelles il donne lieu depuis les dernières années du XIXe siècle. C'est seulement quand ces travaux auront apporté tous leurs résultats, que l'on poura entreprendre une comparaison utile entre le texte hébreu et celui des Septante. La restitution de leur texte primitif se heurte, d'ailleurs, à de sérieuses difficultés, comme nous le verrons plus loin.

Quoi qu'il en soit de cette remarque générale, il est incontestable que les diverses parties de l'Ancien Testament ont été plus ou moins heureusement traduites. Ce serait la version du Pentateuque qui serait la plus réussie; celle du Psautier est de beaucoup la plus défectueuse, le ou les traducteurs ont souvent mal compris leur texte et ont calqué systématiquement leur grec sur les mots hébreux, sans tenir le moindre compte de nuances importantes, qu'une connaissance même élémentaire de la syntaxe hébraïque aurait dû leur faire entendre. A rendre toujours et en toute hypothèse le temps perfectif de l'hébreu par l'aoriste et l'imperfectif par le futur, ils ont abouti a des contre-sens multipliés, voire à de véritables non-sens. Le malheur a voulu que ces défauts s'accentuassent encore dans le décalque latin de ce livre!

On s'est demandé quels étaient les caractères de la langue des Septante. A ce sujet, les jugements ont été très divers. Longtemps on a parlé de langue judéo-grecque ou de grec biblique, comme s'il s'agissait là d'une sorte de dialecte spécial. L'étude du grec hellénistique, tel que nous le révèlent et les écrivains de l'époque et aussi les inscriptions, papyrus, ostraka, etc., a montré que la Bible des Septante est simplement un des monuments, et l'un des plus considérables, de la Κοινή, c'est-à-dire de ce grec courant que les conquêtes d'Alexandre avaient répandu dans toute l'Asie antérieure, en Syrie et en Égypte. Bien des particularités du vocabulaire, de la morphologie, de la syntaxe ne sont ni spécifiquement juives, ni proprement bibliques, mais appartiennent simplement à la dite Κοινή. On ne saurait néanmoins négliger l'influence de l'original hébreu. Le souci de serrer le texte primitif, plus encore que le manque de connaissances linguistiques des traducteurs, a amené ce tour général sémitique particulièrement sensible dans certains livres historiques. Que l'on compare à ce point de vue le Ier livre des Machabées, décalque d'un original sémitique, avec le IIe, abrégé d'un ouvrage composé en grec, et l'on se rendra compte que le premier n'est pas grec, tandis que l'autre l'est parfaitement.

2. *Au point de vue théologique.* — En dépit de ses défauts, la traduction des Septante eut dès l'abord un très grand succès. Ne parlons pas seulement des milieux hellénisés de la *Diaspora* juive, où elle devint très vite le texte officiel, utilisé en particulier dans le culte de la Synagogue. Les chrétiens, dès le début, la reçurent des Juifs; comme elle avait servi aux réunions synagogales, elle servit aussi aux réunions ecclésiastiques. En quoi d'ailleurs les communautés primitives ne faisaient que suivre l'exemple des apôtres. C'est le texte des Septante que citent le plus ordinairement saint Paul et les évangélistes, y compris saint Matthieu, en dépit de ses origines sémitiques. Cet usage constituait une sorte de canonisation tacite du texte grec et devait lui valoir une révérence spéciale.

De là à considérer la Bible grecque comme participant aux privilèges du texte original, tout spécialement à celui de l'inspiration (et de l'inerrance qui en découlait), il n'y avait qu'un pas. La polémique avec les Juifs le fit aisément franchir. Ceux-ci, nous le voyons bien dans le *Dialogue* de Justin avec Tryphon, contestaient fréquemment l'interprétation que donnaient des textes prophétiques de l'Ancien Testament leurs adversaires chrétiens. Ils prétendaient que les oracles qui passaient pour si lumineux aux yeux de ceux-ci ne se lisaient pas, du moins avec une égale clarté, dans leur Bible à eux. La réponse péremptoire consistait à dire que, si les textes hébraïques ne parlaient plus comme le grec, c'est qu'ils avaient été altérés plus ou moins volontairement. Le grec, au contraire, rendait au mieux le sens primitif, antérieur aux maquillages des rabbins; aussi bien une intervention spéciale de la Providence avait mis les traducteurs à l'abri de toute erreur. De cette intervention, on trouva d'assez bonne heure la preuve dans la légende des cellules, où les traducteurs enfermés séparément, ou même deux par deux, avaient réalisé une version parfaitement identique.

Quoi qu'on ait prétendu, cette légende est en étroit rapport avec l'idée que la traduction des Septante avait été faite sous l'inspiration particulière de Dieu, tout au moins avec une assistance très spéciale. Voir les textes cités col. 2702. Tout au moins les divers auteurs qui affirment l'autorité des Septante constatent-ils l'étroit accord entre les traductions réalisées, quoi qu'il en soit des conditions matérielles où le travail a été effectué. Si Tertullien et saint Hilaire sont un peu réticents, Augustin est clair à souhait. Il se demande, dans le *De doctrina christiana*, de quel texte de l'Écriture il faut partir. Après avoir prôné l'*Itala*, il reconnaît qu'il faut en corriger le latin par les traductions grecques. Il y en a plusieurs; la plus autorisée pour l'Ancien Testament est celle des Septante, *qui jam per omnes peritiores Ecclesias tanta præsentia sancti Spiritus interpretati esse dicuntur ut os unum tot hominum fuerit.* Ainsi dans les diverses Églises on est d'accord pour dire que leur travail s'est fait sous une influence du Saint-Esprit et que, dans le fait, tous ces hommes n'ont eu qu'une seule bouche. « Et si, comme on le rapporte et comme le disent beaucoup de gens tout à fait dignes de foi, ils ont fait leur travail enfermés séparément chacun dans une cellule et que, comparaison faite, il ne s'est rien trouvé dans leur texte qui différât ou pour les mots ou pour l'ordre même des mots, qui donc pourrait comparer une autre autorité à celle-ci, à plus forte raison la préférer? » Augustin se rend compte d'ailleurs que l'histoire des cellules n'est pas admise par tous et il avance prudemment une seconde hypothèse : celle d'un travail fait en commun : « S'ils ont conféré ensemble pour réaliser cette uniformité de traduction en délibérant, dans ce cas même (qui est un pis-aller aux yeux d'Augustin), il ne faut pas, il ne convient pas qu'un seul homme, quelle que soit son habileté (serait-ce Jérôme qui serait visé?), se mêle d'amender ce en quoi sont convenus tant de vieillards et si doctes. » Mais, quand il y a une différence entre l'hébreu, certainement inspiré et le grec (inspiré lui aussi), que conclure? Augustin répond avec assurance : « Il faut céder, je pense, à l'arrangement divin, qui a été réalisé par eux et suivant lequel les livres que les Juifs, soit religion, soit envie, dérobaient aux autres peuples, devaient être livrés, par l'intermédiaire de Ptolémée, bien avant la venue du Sauveur, aux gentils qui, un jour, croiraient en lui.

Il se peut donc que les traducteurs aient interprété (leur texte) de la façon que jugeait convenable à ces gentils l'Esprit-Saint qui les poussait et qui les a fait s'exprimer tous de la même manière, *qui eos agebat et qui unum os omnibus fecerat.* » En d'autres termes, si le sens de l'hébreu et celui du grec ne concordent pas, lequel faut-il adopter? L'un et l'autre, répond Augustin; l'un et l'autre, en effet, a été inspiré par l'Esprit-Saint. *De doctr. christ.*, II, xv, 22, *P. L.*, t. xxxiv, col. 46. Même idée, presque dans les mêmes termes, dans le *De civitate Dei*, XVIII, liii, t. xli, col. 603 : Augustin sait qu'il existe d'autres versions grecques, mais il serait téméraire de les préférer à celle des Septante; il rappelle aussi la tentative faite par Jérôme de faire passer directement les Écritures de l'hébreu en latin. Mais, continue-t-il, « bien que les Juifs reconnaissent la valeur exceptionnelle de son travail et prétendent que la traduction des Septante est fautive en bien des points, les Églises chrétiennes estiment que nul traducteur ne peut être préféré à l'autorité de tous ces hommes, choisis pour ce grand œuvre par le grand-prêtre Éléazar. Car, supposé même que ne fût pas apparu en eux un Esprit unique — et sans hésitation un Esprit divin — et s'ils avaient arrêté d'un commun accord les termes de leur traduction, nul traducteur isolé ne devrait leur être préféré. Mais, puisqu'une si grande preuve de l'assistance divine s'est manifestée en eux, il faut bien reconnaître que quiconque, en dehors d'eux, est un traducteur véridique de l'hébreu, en quelque langue que ce soit, devra être d'accord avec les Septante, ou, s'il ne l'est pas, il y a là une mystérieuse et prophétique profondeur. Car le même Esprit qui était dans les prophètes, quand ils prononcèrent leurs oracles (en hébreu), était aussi dans les Septante quand ceux-ci les ont traduits. Avec son autorité divine, l'Esprit a pu faire dire autre chose par le traducteur que ce qu'avait dit le prophète et, dans ce cas, l'un et l'autre sens est également inspiré, ou (il a pu) le lui faire dire autrement, en sorte que, les mots étant changés, le sens demeurât le même, il a pu faire omettre par le traducteur ou lui faire ajouter telle ou telle chose, pour bien montrer par là que, dans son travail, ce n'était pas la servilité qui était réclamée du traducteur, mais qu'il devait se soumettre à la puissance divine qui remplissait son esprit et le dirigeait. » Comme il est facile de le voir, Augustin, dans ce passage, se déclare tout net en faveur de la réalité du « miracle des cellules » et il en tire, sans hésiter, toutes les conséquences.

On sait que les deux ouvrages en question, le *De doctrina christiana* et la *Cité de Dieu* ont été parmi les plus répandus de saint Augustin. Il n'est donc pas étonnant qu'ils aient imposé à la chrétienté occidentale l'opinion tant soit peu paradoxale de l'évêque d'Hippone. Si, d'ailleurs, on avait accepté cette manière de voir dans toute sa rigueur, jamais la traduction hiéronymienne n'aurait pu pénétrer dans l'Église latine et finalement s'y imposer, comme elle l'a fait. La lecture de certains textes de Jérôme a compensé ce qu'il y avait de trop absolu dans la pensée d'Augustin. L'entreprise du solitaire de Bethléem avait suscité bien des protestations; celui-ci y répondit avec sa verve ordinaire; plusieurs de ses répliques se lisent dans les préfaces qu'il a mises en tête des divers livres de l'Ancien Testament et qui sont passées dans bien des manuscrits et des éditions de la Vulgate. Voir la préface des Paralipomènes, où il revendique le droit de faire ce qu'ont fait avant lui les auteurs des diverses recensions des Septante et « d'ouvrir à son tour les portes des soixante-dix cellules ». *Si igitur aliis licuit non tenere quod semel susceperant (Septuaginta), et post septuaginta cellulas, quæ vulgo sine auctore jactantur, singulas cellulas aperuere, hocque in Ecclesia legitur quod Septuaginta nescierunt, cur me non suscipiant Latini mei? P. L.*, t. xxviii, col. 1325 AB. Voir aussi la préface du Pentateuque déjà citée, *ibid.*, col. 150-151 : *Nescio quis primus auctor septuaginta cellulas Alexandriæ mendacio suo exstruxerit, quibus divisi eadem scriptitarent... : sed in una basilica congregatos contulisse scribunt (Aristeas et Josephus), non prophetasse. Aliud est enim vatem, aliud esse interpretem. Ibi Spiritus ventura prædicit : hic eruditio et verborum copia ea quæ intelligit transfert.* Affirmer cette inspiration du texte des Septante, c'est opposer l'Esprit à l'Esprit. Les apôtres, en effet, sous l'inspiration divine ont cité, parfois d'après le texte hébreu, des prophéties qui n'ont pas la même précision dans les Septante ou que l'on n'y trouve pas, par exemple, dans Matth., ii, 15 et 23; Joa., xix, 37 et vii, 38; I Cor., ii, 9. Imaginerons-nous que ces omissions ou ce camouflage des Septante auraient été inspirés par le même Esprit : *aut aliter de eisdem libris per Septuaginta interpretes, aliter per apostolos Spiritus sanctus testimonia texuit, ut quod illi tacuerunt, hi scriptum esse mentiti sint.* Voir aussi *Epist.*, lvii, 11, t. xxii, col. 577.

De la comparaison des textes augustiniens avec les textes hiéronymiens s'est ainsi formée dans l'Église latine une opinion moyenne : elle n'oserait pas équiparer absolument « l'inspiration des Septante » avec celle des auteurs primitifs des Livres saints, mais elle ne veut pas voir non plus dans l'œuvre des Septante une traduction ordinaire. C'est quelque chose de ce genre que l'on trouverait dans les polémistes antiprotestants des xvi[e] et xvii[e] siècles, ainsi Bellarmin, *De verbo Dei*, l. II, c. vi; Baronius, *Ann. eccles.*, an. 231 toute l'année, et bien d'autres. Sixte-Quint s'en fait l'écho quand il écrit dans la préface de l'édition officielle des Septante : *Constat interpretes... Spiritu Sancto plenos sacra Biblia interpretatos esse.* Nul ne songera à prendre pour une affirmation dogmatique ces mots du pape, pas plus que l'on ne prendra pour une défense impérative l'interdiction que fait le même pape de rien changer au texte grec qu'il vient de publier : *prohibentes ne quis de hac nova græca editione audeat in posterum vel addendo vel demendo quicquam immutare.* Du moins pouvons-nous dire que ces mots de Sixte-Quint expriment en clair cette approbation tacite de l'Église à l'endroit des Septante qui s'est manifestée dès les premiers siècles. Somme toute, ils tendent à mettre sur le même pied que notre Vulgate latine l'antique traduction grecque. La question reste toutefois de savoir quel est au juste le texte primitif de la célèbre version. Or, cette question ne peut être élucidée qu'après étude d'autres traductions grecques qui peuvent avoir « contaminé » les Septante.

II. VERSIONS GRECQUES PLUS OU MOINS APPARENTÉES AUX SEPTANTE. — Quand l'Église chrétienne eut fait sienne la traduction des Septante et en eut tiré des arguments contre le judaïsme, l'immense crédit dont avait joui la primitive Bible grecque dans la *Diaspora* juive commença à décliner. On s'aperçut d'autre part des divergences notables que présentait le grec par rapport au texte officiel de l'Ancien Testament, tel que le travail des rabbins commençait à l'établir. D'où l'éclosion, au cours du ii[e] siècle de notre ère, de plusieurs versions grecques nouvelles, dues à des initiatives privées plus ou moins heureuses. Ces versions nous sont mal connues et c'est surtout aux *Hexaples* d'Origène, voir ici t. xi, col. 1495, que nous devons les fragments qui en subsistent.

Irénée connaissait déjà deux de ces traductions nouvelles. Il fait allusion à la manière dont elles ren-

daient le passage d'Is., vii, 14, où les Septante avaient lu : « Voici qu'une vierge, παρθένος, concevra et enfantera »; Théodotion d'Éphèse et Aquila du Pont, tous deux prosélytes juifs, traduisaient : « Voici que la jeune femme, ἡ νεᾶνις, concevra et enfantera. » C'était énerver la fameuse prophétie relative à la conception virginale du Sauveur et, comme dit Irénée, « le signe de la vierge ». *Cont. hær.*, III, xxi, 1, conservé en grec par Eusèbe, *H. E.*, V, viii, 10.

1° *Aquila* (Voir ici t. i, col. 1725-1728). — Originaire de Sinope, dans le Pont, païen d'origine, il serait passé au christianisme á Jérusalem; mais, ayant eu, à cause de certaines de ses opinions, maille á partir avec les autorités ecclésiastiques, il se serait fait prosélyte juif. Il vivait à l'époque d'Hadrien, avec lequel d'ailleurs il aurait été apparenté. On est mal renseigné sur la traduction qu'il entreprit des Livres saints; il n'en subsiste que des fragments fournis d'un côté par les restes des Hexaples, de l'autre par des citations patristiques. Jérôme, qui pouvait lire dans les Hexaples sa version tout entière, qualifie Aquila « un traducteur diligent », cf. *Epist.*, xxxvi, *ad Damasum, P. L.*, t. xxii, col. 457 : *Aquila qui non contentiosius, ut quidam putant, sed studiosius verbum interpretatur ad verbum; Epist.*, xxviii, *ad Marcellam*, 2, *ibid.*, col. 433 : *Aquila qui verborum hebræorum diligentissimus explicator est.* Il ne laisse pas de lui reprocher sa servilité, cf. *Epist.*, lvii, *ad Pammachium, de optimo genere interpretandi*, 11, *ibid.*, col. 578. C'est ce dernier passage qui nous apprend qu'Aquila rendait la particule את de l'hébreu, indiquant le régime direct, par le σύν grec avec l'accusatif : « Dieu créa σὺν τὸν οὐρανὸν καὶ σὺν τὴν γῆν », disait-il, traduisant Gen., i, 1. A tout prendre, Jérôme l'estimerait plutôt et ne lui reprocherait certainement pas, comme Irénée, d'avoir falsifié les textes, ou tout au moins d'avoir atténué la portée des passages messianiques.

2° *Théodotion.* — Au dire d'Irénée, ci-dessus, il était originaire d'Éphèse et prosélyte juif. Épiphane en fait un marcionite originaire du Pont et passé au judaïsme. *De mens. et pond.*, 17, *P. G.*, t. xliii, col. 264. Jérôme est loin d'être précis : Ayant expliqué que les Églises grecques lisent Daniel non dans les Septante, mais dans Théodotion, il ajoute : *qui utique post adventum Christi incredulus fuit, licet eum quidam dicant ebionitam, qui altero genere judæus est. Comment. in Dan., præf., P. L.*, t. xxv, col. 493.

On connaît beaucoup mieux la traduction de Théodotion que celle d'Aquila. D'abord la version de Daniel, comme nous venons de l'entendre de Jérôme, a supplanté, de bonne heure, dans l'usage ecclésiastique, celle des Septante. C'est elle par exemple qui se lit dans le *Vaticanus*, l'*Alexandrinus*, et tous les mss. importants de l'Ancien Testament, á l'exception du *Chisianus* (texte des LXX). D'autre part, il se trouve que, dans Jérémie, les Septante ont omis beaucoup de passages qui figurent dans le texte massorétique. Or, dans un ms., le *Marchalianus* (= *Vat. græc., 2125*), ces passages omis sont donnés dans les marges sous le sigle Θ' = Théodotion. C'est le cas, par exemple, de Jer., x, 6-10; xvii, 1-5 *a*; xxix (xxxvi), 16-20; xxxiii (xl), 14-26; xxxix (xlvi), 4-13. Il est donc possible de caractériser assez exactement l'œuvre de Théodotion : elle serait plutôt une revision des Septante, qu'une traduction indépendante. Jérôme l'avait déjá remarqué. Cf. *In Eccle.*, ii, 2, *P. L.*, t. xxiii, col. 1024. Mais Théodotion a vraisemblablement utilisé aussi et revisé une traduction plus ancienne, car il se trouve que Josèphe, le Nouveau-Testament et les plus anciens écrivains chrétiens, quand ils citent Daniel, se rapprochent davantage du texte de Théodotion que de celui des Septante.

Si Irénée a déjà connu le travail de Théodotion, il est bien difficile de placer celui-ci sous Commode (180-192), comme on l'a fait souvent.

3° *Symmaque.* — Tout est confusion dans les rares données que l'on a sur lui : Eusèbe cite les trois traducteurs de l'Ancien Testament dans l'ordre Aquila, Symmaque et Théodotion. *H. E.*, VI, xvi, à deux reprises. Il ajoute, *ibid.*, xvii, que Symmaque était ébionite et qu'il circulait encore à son époque des « mémoires » de cet auteur où, prenant son point d'appui dans l'évangile de Matthieu, il s'efforçait de prouver cette hérésie. Épiphane le fait antérieur à Théodotion : c'était un Samaritain passé au judaïsme, *De mens. et pond.*, 15, *P. G.*, t. xliii, col. 261, qui aurait fait sa traduction au temps de Sévère (entendons Marc-Aurèle). Les quelques bribes qui subsistent de son œuvre montrent qu'il visait à une grécité correcte sans servilisme, ce que dit également Jérôme : *Symmachus qui non solet verborum κακοζηλίαν, sed intelligentiæ ordinem sequi. In Amos*, i, 11, *P. L.*, t. xxv, col. 1019; cf. *In Is.*, i, 1, t. xxiv, col. 21. Il paraît avoir connu les travaux antérieurs des Septante, d'Aquila, et de Théodotion. Résumant son impression sur ces divers traducteurs, Jérôme, ailleurs, s'exprime ainsi : *Aquila et Symmachus et Theodotion... diversum pene opus in eodem opere prodiderunt : alio nitente verbum de verbo exprimere, alio sensum potius sequi, tertio non multum a veteribus discrepante. Interpret. Chronicæ Eusebii*, praef., t. xxvii, col. 36.

4° *Autres traductions utilisées par Origène.* — Outre les traductions précédentes, Origène utilisa pour son travail critique sur les Septante, d'autres versions anonymes. On est mal renseigné sur ces textes qu'Eusèbe désigne simplement comme la 5e, la 6e et la 7e version. *H. E.*, VI, xvi. Rufin, dans sa traduction de ce passage, a donné au texte d'Eusèbe une précision qu'il n'a pas : *In Psalterio autem et aliis nonnullis interserit aliqua etiam de ceteris istis editionibus, quas, quoniam sine nomine auctorum repperrerat, sextam et septimam editionem nominavit.* Jérôme ne fait guère que transcrire Eusèbe : *Præterea* (en outre des quatre traductions connues) *quintam et sextam et septimam editionem, quas etiam nos de ejus bibliotheca habemus miro labore reperit et cum cæteris editionibus comparavit. De vir. ill.*, n. 54, *P. L.*, t. xxiii, col. 665. On s'est demandé si ces versions s'étendaient à tout l'ensemble de l'Ancien Testament. Il est vraisemblable qu'il n'en était rien et que c'était simplement pour certains livres en certains passages que les Hexaples se complétaient par une 5e, une 6e ou une 7e traduction, ou seulement par l'une d'elles. On a relevé quelques fragments de la 5e dans les petits prophètes, les Rois, le Psautier, Job, les Proverbes, le Cantique; de la 6e dans les mêmes livres et dans l'Exode; de la 7e dans les livres poétiques. Les fragments conservés montrent que les auteurs visaient moins à la littéralité de l'expression qu'à son élégance. La traduction donnée d'Habacuc iii, 13, par la 6e prouve que l'auteur était chrétien : ἐξῆλθες τοῦ σῶσαι τὸν λαόν σου διὰ Ἰησοῦν τὸν χριστόν σου. Faut-il étendre cette conclusion aux autres?

III. TRAVAUX CRITIQUES SUR LES SEPTANTE. — La traduction des Septante doit sa conservation á l'Église. Dès le iie siècle de l'ère chrétienne, la Synagogue s'en était désintéressée et avait cherché à la remplacer. Les Septante, au contraire, couramment utilisés par les chrétiens était indéfiniment copiés et recopiés. C'était une cause d'altération et le besoin se fit sentir bientôt de remédier á la diversité des textes. Les grammairiens profanes d'Alexandrie avaient posé, depuis longtemps déjà, surtout á propos des

poèmes homériques, les questions de critique textuelle. Un jour ou l'autre les mêmes problèmes allaient se poser pour le texte grec de la Bible. Par ailleurs, la polémique avec les Juifs attirait de plus en plus l'attention dans les milieux chrétiens instruits sur les différences, vraies ou prétendues, que présentait le texte grec avec l'original hébreu. C'est à ces deux ordres de préoccupations que répondent les grands travaux d'Origène et de ceux qui lui ont succédé.

1° *Les Hexaples d'Origène* (Voir art. ORIGÈNE, t. XI, col. 1495-1496). — On a expliqué, à cet article, ce qu'était la gigantesque entreprise d'Origène. Si elle avait survécu, elle permettrait d'avoir une idée très exacte de ce qu'était au IIIe siècle le texte hébreu (très voisin du texte massorétique) et des rapports qu'il entretenait avec les Septante. Malheureusement l'énormité du travail de transcription a fait reculer les copistes et le manuscrit original ayant disparu, c'est uniquement sur des bribes que nous pouvons juger de l'œuvre primitive.

Sur six colonnes, Origène avait fait disposer : 1. Le texte hébreu en caractères hébraïques. — 2. Le même texte transcrit en lettres grecques. — 3. La version d'Aquila. — 4. Symmaque. — 5. Les Septante. — 6. Théodotion. — A divers endroits s'ajoutaient une, deux ou trois autres colonnes, reproduisant les versions anonymes dont il a été question ci-dessus. La partie capitale était la colonne des Septante, dont le texte était muni des signes critiques employés par les grammairiens alexandrins : l'obèle ÷, indiquant les passages à supprimer, l'astérisque * ceux que l'on rétablissait; deux points (métobèle) indiquaient l'endroit où s'arrêtait l'influence du signe précédent. Soit un passage, de quelque ampleur qu'il fût, mot ou phrase, qui était dans l'hébreu et ne se trouvait pas dans les Septante, il était rétabli dans le grec de la 5e colonne, d'après une des versions grecques, généralement celle de Théodotion, et précédé d'un astérisque. Soit au contraire un passage des Septante qui n'avait pas de correspondant dans l'hébreu, il était signalé par un obèle; et dans le texte massorétique les mots en question étaient replacés, munis de l'astérisque. Enfin, si les Septante donnaient une traduction qui s'écartait de l'hébreu, cette traduction était marquée de l'obèle et la leçon correspondante dans le texte massorétique était signalée par l'astérisque. En dehors de cela, des notes marginales expliquaient soit les noms hébreux, soit les phrases obscures; elles étaient empruntées à des textes qui étaient désignés comme ὁ Ἑβραῖος (une traduction grecque provenant d'un juif inconnu), ὁ Σύρος (peut-être une version grecque dérivée d'un texte syriaque?), τὸ Σαμαρειτικόν (une traduction grecque du Targum samaritain?).

L'intention d'Origène était excellente et la méthode à la rigueur acceptable, en ce sens que la 5e colonne (Septante) donnait à première vue une idée exacte des rapports entre la Bible grecque officielle et le texte hébreu tel qu'il se présentait à l'époque, Origène supposant d'ailleurs, tout à fait gratuitement, que le texte massorétique était identique au texte hébreu sur lequel avaient travaillé les Septante. Mais le résultat final a été de fournir des Septante un texte composite qui différait considérablement du texte grec original. A bien des reprises, on recopia cette 5e colonne toute seule, — et elle n'avait guère de sens que replacée au milieu des autres dont elle dépendait — surtout on la recopia sans les signes critiques ou avec les signes critiques négligemment placés. De la sorte des leçons étrangères aux Septante et provenant des autres versions pénétrèrent dans le texte. Ce que fournissaient de telles copies de la 5e colonne, c'était un texte qui ne s'apparentait que de très loin à l'œuvre primitive des traducteurs alexandrins. Si l'on veut rétablir la recension des Septante dont se servait Origène, il est nécessaire de dégager le texte « hexaplaire » de toutes les variantes et de toutes les additions qui s'y sont introduites. Pour compliquée qu'elle soit, la tâche n'est pas absolument impossible. Quelques mss. grecs, spécialement le *Colberto-Sarravianus* (Leide, *Voss. Gr. 98*) et le *Marchalianus* (*Vatic. gr. 2125*) ont conservé à beaucoup d'endroits les signes critiques; il en est de même de la traduction syriaque, fort littérale, de Paul de Tella, dite syro-hexaplaire (ci-dessous, col. 2720). Cette dernière rendra pour l'établissement du texte des Septante utilisé par Origène les plus grands services.

2° *Les diverses recensions des Septante.* — A la fin du IVe siècle, Jérôme faisait déjà remarquer qu'à son époque circulaient en Orient trois recensions bien distinctes du texte des Septante : *Alexandria et Ægyptus in Septuaginta suis Hesychium laudat auctorem; Constantinopolis usque Antiochiam Luciani martyris exemplaria probat; mediæ inter has provinciæ palæstinos codices legunt, quos ab Origene elaboratos Eusebius et Pamphilus vulgaverunt, totusque orbis hac inter se trifaria varietate compugnat. In libr. Paralip., præf., P. L.*, t. XXVIII, col. 1324 sq. Ainsi, en Égypte, dominait une recension ayant pour auteur un certain Hésychius, en Asie Mineure la recension du martyr saint Lucien, en Syrie et en Palestine, une autre qui remontait à Eusèbe et à Pamphile.

1. *La recension palestinienne de Pamphile et d'Eusèbe.* — C'est celle-là même que nous avons appelée le texte hexaplaire, reproduisant avec ses signes critiques la 5e colonne d'Origène (ci-dessus).

2. *La recension d'Hésychius.* — Elle est mal connue; son auteur l'est plus mal encore. S'agit-il de l'évêque égyptien martyrisé avec beaucoup d'autres en 312, Eusèbe, *H. E.*, VIII, XIII, 7? On ne saurait le dire. Il est à présumer que cette recension a pénétré dans les versions coptes et qu'on pourrait la restituer aussi en étudiant les citations scripturaires des écrivains originaires d'Égypte et spécialement des Alexandrins. Il est vraisemblable qu'elle est représentée, plus ou moins pure, dans le *Vaticanus* et les mss. apparentés. Sur ses rapports avec la version éthiopienne, voir ci-dessous, col. 2721.

3. *La recension lucianique.* — Elle a pour auteur le martyr saint Lucien d'Antioche; cf. ici, t. IX, col. 1027, où sont données les caractéristiques principales de son texte. Les travaux de P. de Lagarde ont permis à celui-ci de reconstituer la première partie, Genèse à Esther, de la recension lucianique. On peut donc juger avec exactitude l'œuvre de Lucien. Celui-ci partait d'un texte de base assez différent du texte commun, bien que souvent d'accord avec le *Vaticanus* contre les autres témoins, il le corrigeait à l'aide de l'hébreu, qu'il lisait d'ailleurs dans un texte assez différent du texte massorétique, il comblait les lacunes du grec à l'aide des anciennes versions et surtout de Théodotion. Mais le dernier mot n'est pas dit sur le texte susdit. Le fait que des leçons « lucianiques » se retrouvent dans la vieille latine, dans Philon et Josèphe, pose la question de savoir si Lucien n'utilisait pas une recension beaucoup plus ancienne que lui.

II. *ÉDITIONS ACTUELLES DES SEPTANTE.* — Comme on vient de le voir, il est difficile, à l'heure présente, de se représenter l'état primitif de la version grecque alexandrine. Un travail s'impose à l'endroit de ce texte, analogue à celui qui est actuellement en cours pour restituer le texte latin de la Bible tel qu'il est

sorti de la plume de saint Jérôme. Mais le travail est plus complexe puisqu'il faut remonter à un texte qui a six ou sept siècles de plus. Il est à l'heure présente entrepris de deux côtés à la fois; en Allemagne par l'Académie de Gœttingue (Göttinger Gesellschaft der Wissenschaften) dont le programme est donné dans le *Bericht über das Septuaginlaunternehmen*, dans les *Nachrichten* de la dite société, 1909, p. 129-138; en Angleterre, par les syndics de l'University Press de Cambridge. Mais il avance lentement.

En attendant que l'on puisse lire toute la Bible grecque dans un texte vraiment critique, il faut se contenter des approximations fournies par les éditions actuelles. Celles-ci se répartissent en quatre classes, d'après les premières éditions du XVIe siècle auxquelles elles se rattachent.

La première en date est celle qui figure dans la *Polyglotte d'Alcala*, publiée par les soins du cardinal Ximénès, 1514-1517. Elle repose sur des mss. qui ne sont pas de tout premier ordre et fournissent la recension lucianique. Son texte est passé, plus ou moins retouché, dans les Polyglottes de Plantin (Anvers, 1569-1572), de Vatable (Heidelberg, 1587), de Michel Le Jay (Paris, 1645).

La seconde est l'édition de la Bible grecque, publiée par les Alde, à Venise, 1518; d'où le nom d'édition Aldine; elle donnerait la recension d'Hésychius; d'elle sont dérivées plusieurs éditions de la première moitié du XVIe siècle (Strasbourg, 1526; Bâle, 1545; Bâle, 1550). Elle a été reproduite à plusieurs reprises au XVIe et au XVIIe siècle.

Beaucoup plus importante est l'édition sixtine, publiée à Rome en 1586, par les soins du pape Sixte-Quint, qui prit une part considérable à l'entreprise. Cf. Sixte-Quint, t. xiv, col. 2233. L'édition représente l'édition Aldine, mais améliorée par l'excellent ms. qu'est le *Vaticanus;* à la fin de chaque chapitre, choix de variantes tirées des mss. des Pères et des anciennes versions. L'année suivante, Flaminius Nobilius donnait du grec une traduction latine avec un nouveau choix de variantes. C'est l'édition sixtine qui est reproduite dans la Polyglotte de Walton (Londres, 1657), texte grec et traduction latine, avec de nouvelles variantes empruntées à des mss. ignorés de la sixtine et spécialement à l'*Alexandrinus;* elle l'est également par les nombreuses éditions du XVIIe au XIXe siècle. Même la grande édition de Holmes et Pearson (Oxford, 1798-1827), qui renferme des trésors d'érudition et a utilisé près de 300 mss., peut être considérée comme en dépendance de la sixtine.

Si le *Vaticanus* sert de base à la sixtine et à toutes ses dérivées, l'attention avait été néanmoins attirée sur la valeur de l'*Alexandrinus* venu en Angleterre au début du XVIIe siècle. Ce magnifique ms. a servi de point de départ à la grande édition de Grabe-Lee-Wigan, qui parut à Oxford de 1707-1720 et fut plusieurs fois reproduite dans des éditions plus manuelles.

La plus commode et aussi la plus courante des éditions contemporaines est celle, toute provisoire, de H.-B. Sweete : *The Old Testament in greek, according to the Septuagint*, Cambridge, 3 vol., 1887-1894; 2e éd., 1895-1899; 3e éd., 1901 sq. Sans chercher à reconstruire un texte critique, elle donne purement et simplement le texte d'un ms. essentiel, en principe le *Vaticanus*, relayé, là où il est lacuneux, par l'*Alexandrinus*, le *Sinaiticus* ou d'autres. Au bas des pages sont données les variantes des manuscrits importants autres que celui utilisé dans le texte; d'autres leçons sont rejetées dans des appendices à la fin de chaque volume. L'édition est destinée à servir de base à la grande édition critique de Cambridge (entreprise par A.-E. Brook et N. Mac Lean), qui a commencé de paraître En 1906. En Allemagne A. Rahlfs a donné *Die Genesis*, Stuttgard, 1926, qui contient une introduction à l'histoire du texte des Septante; puis *ibid.*, 1935 : *Septuaginta. Vetus Testamentum graece juxta LXX interpretes.* Courante aussi l'édition donnée par la *Sainte Bible polyglotte* de F. Vigouroux, Paris, 1898 et sq. Un excellent exemple du travail de comparaison qui s'impose est fourni par E. Nestle und J. Dahse, *Das Buch Jeremia griechisch und hebraïsch*, Stuttgart, 1934.

On ne peut donner ici un aperçu, même sommaire, des très nombreux mss. du texte grec de la Bible. Le travail essentiel sur ce point est A. Rahlfs, *Verzeichnis der griechischen Handschriften des Alten Testaments*, Berlin, 1914 (dans les *Mitteilungen des Septuagintaunternehmens* de l'Académie de Gœttingue = *Nachrichten* de ladite compagnie, phil.-hist. Klasse, 1914, Beiheft). Plusieurs des grands mss. ont été reproduits soit photographiquement soit en fac-similés. C'est le cas du *Vaticanus* (= *B*), qui l'a été deux fois, en 1890 et en 1905-1907; de l'*Alexandrinus* (= *A*), publié à Londres, 1879-1883, et dont on a recommencé une édition en plus petit format en 1915; du *Sinaiticus*, dont la publication est commencée; d'autres encore. Sur chacun de ces mss. on se renseignera dans le *Dictionn. de la Bible* qui consacre un article à chaque ms. important.

V. Versions araméennes de l'Ancien Testament. — Dès le ve siècle avant J.-C., l'hébreu classique, tout en demeurant la langue sacrée et celle des docteurs, cessa d'être parlé couramment, même en Palestine. Il fut supplanté par l'araméen ou langue chaldaïque, la langue des vainqueurs. Cette langue se diversifia d'ailleurs en différents dialectes; l'araméen ne se parlait pas de la même manière en Judée, en Galilée et à Babylone. Quand la lecture des Livres saints devint la partie essentielle de l'office synagogal, on continua bien à lire publiquement le texte hébraïque, mais il fut nécessaire d'en donner à l'usage du peuple une explication en langue vulgaire, un peu comme, dans nos offices, nous lisons l'évangile en français après l'avoir chanté en latin. Ces traductions, d'abord improvisées, se fixèrent, assez tardivement, par l'écriture; elles devinrent les *Targums*. Par ailleurs, dans une communauté juive schismatique devait prendre naissance une adaptation de la *Torah*, c'est le Pentateuque samaritain.

1° *Les Targums.* — Un certain nombre de ces targums sont venus jusqu'à nous et ont été publiés, quelques-uns dès le XVe siècle. Mais, en lisant les textes ainsi imprimés, il faut bien se rendre compte qu'ils sont loin de posséder la valeur d'une édition critique; ce qu'on lit, c'est la reproduction telle quelle, et souvent fautive, d'un ms. pris au hasard. Aujourd'hui que de très nombreux mss. des Targums sont connus, un travail d'édition s'imposerait sur ces textes, travail qui est à peine commencé, pour ne pas dire à peine soupçonné. Un tel travail ne serait pas inutile, les *Targums* ont, en effet, une réelle importance; rédigés à une date où s'imposait déjà le texte massorétique, ils ont moins d'importance pour la fixation du texte primitif que pour son explication : ils nous renseignent sur l'état de l'exégèse rabbinique à l'époque de leur composition. Il est intéressant, par exemple, de savoir quels textes bibliques étaient ordinairement considérés comme messianiques et de quelle manière était compris ce messianisme.

1. *Targums du Pentateuque.* — Le plus ancien est désigné d'ordinaire sous le vocable de *Targum d'Onkélos*, encore que l'on soit bien en peine de mettre sous ce nom un personnage concret. Rédigé en dialecte judéen, il est assez difficile à dater; on a parlé du

IIe siècle de notre ère, mais il est possible qu'il n'ait été mis par écrit qu'au IVe siècle. C'est, en tout état de cause, le plus ancien représentant de l'exégèse juive. Il évite avec soin les anthropomorphismes quand il est question de Dieu; remplaçant le nom de Jahvé par des équivalents comme *Memra*, *Schekina;* employant, quand il s'agit d'une action divine, des termes moins choquants que ceux de l'original, atténuant par ailleurs ce que certaines expressions relatives aux patriarches pouvaient avoir d'inconvenant, par exemple dans Gen., XII, 13; XXVII, 13.

A côté de ce Targum d'Onkélos, il y a sur le Pentateuque plusieurs targums dits de Jérusalem, plus ou moins bien conservés et dont la dépendance à l'égard du précédent est manifeste. Le plus important est celui que l'on appelle du Pseudo-Jonathan, d'ailleurs tardif, — il serait postérieur au VIIIe siècle de notre ère — et fortement influencé par les spéculations talmudiques. Il n'est pas sans intérêt pour l'étude des croyances juives, surtout en ce qui concerne l'eschatologie et l'angélologie.

2. *Targum des Prophètes antérieurs et postérieurs.* — Ce targum est attribué par la tradition rabbinique à Jonathan, fils d'Uzziel, qu'elle rattache à l'école de Hillel. En tout cas, ce Jonathan ne saurait être le rédacteur du targum qui porte son nom et qui paraît en dépendance du Targum d'Onkélos. La rédaction actuelle est donc assez tardive. Ce targum tourne volontiers à la paraphrase surtout quand il s'agit des prophètes proprement dits. Les conceptions messianiques de l'auteur méritent d'être étudiées : il est remarquable qu'il reconnaisse dans le chapitre d'Isaïe relatif au « serviteur de Jahvé », Is., LII, 13-LIII, 13, le Messie souffrant, victime expiatoire.

3. *Targums des Hagiographes.* — Il y en a plusieurs remontant à des auteurs différents et qui donnent l'impression d'être des travaux d'ordre tout à fait privé. Ils sont d'ailleurs tardifs et ne paraissent pas antérieurs au VIIe siècle de notre ère. Le Targum sur les Proverbes serait même un remaniement de la *Peschitta* syriaque. Voir ci-dessous. Quelques-unes de ces productions ne peuvent même plus être appelées des traductions; elles tournent nettement au commentaire hagaddique.

2° *Le Pentateuque samaritain.* — Au temps de Notre-Seigneur les Samaritains formaient une communauté schismatique, entièrement séparée des Juifs, bien qu'ils se reconnussent eux-mêmes comme descendants de Jacob. Cf. Joa., IV, 12. Ils avaient leur temple à eux sur le mont Garizim, leur hiérarchie religieuse, leurs institutions propres, encore qu'ils prétendissent suivre à la lettre les prescriptions de la *Torah.* La plus vive antipathie régnait entre eux et les Juifs. Cf. Joa., IV, 9; Luc., IX, 52 sq. On a beaucoup discuté sur l'origine de ce groupement. Longtemps on a voulu voir dans les Samaritains les descendants des populations allogènes installées, après la destruction du royaume d'Israël en 722, par les conquérants assyriens, pour combler les vides faits par la grande déportation des Israélites. IV Reg., XVII, 24-33, 41. Ces populations auraient finalement adopté le culte de Jahvé, en concurrence d'ailleurs avec leurs pratiques païennes. La religion samaritaine serait donc un syncrétisme du jahvisme israélite avec le paganisme assyro-babylonien. En réalité, il n'est est rien : le monothéisme des Samaritains, dès que l'histoire nous fait entrer en contact avec eux, était aussi intransigeant que celui des Judéens. Le jahvisme des Samaritains est en continuation directe avec la religion qui, antérieurement à la ruine de 722, dominait dans le royaume du Nord. Même après les déportations en Assyrie, il demeura dans le pays des fidèles de Jahvé. Avec le temps, leur religion s'épura, comme, au même temps, se purifiaient dans l'épreuve les sentiments de leurs compatriotes du royaume du Sud. Mais l'antagonisme qui avait amené au Xe siècle le schisme des dix tribus persista au Ve siècle entre Israélites du Nord et Judéens du Sud. Quand la petite communauté juive, rentrée à Jérusalem, prit de plus en plus l'allure d'une Église et d'une Église très fermée et très peu perméable, quand elle entendit soumettre à sa domination spirituelle tous les enfants d'Israël, il était inévitable que la séparation religieuse se consommât entre les Samaritains et les Juifs. La construction sur le Garizim d'un temple rival de celui de Jérusalem fut le signe de la révolte définitive des gens du Nord contre ceux du Sud. Il semble bien que cette construction ait été contemporaine de l'expédition d'Alexandre en Syrie en 332.

A cette date, la communauté samaritaine possédait, sans doute depuis quelque temps, une recension à son usage de la *Torah* mosaïque, c'est ce que l'on appelle le *Pentateuque samaritain*, sur lequel les études relatives aux origines du Pentateuque ont attiré, de nos jours, un regain d'attention, encore qu'il fût connu en Europe depuis le XVIIe siècle. Comme ce recueil mosaïque est une réplique assez exacte de la *Torah hébraïque*, on conçoit l'intérêt qu'il y aurait à déterminer de façon précise la date de son introduction dans la communauté samaritaine. Si cette introduction était antérieure à la déportation des Jérosolymites en 586, on voit quel argument s'en tirerait contre les hypothèses qui font du Pentateuque, dans son état actuel, une compilation plus ou moins postérieure au retour de Babylone. Si même l'arrivée du Pentateuque en Samarie était contemporaine de Néhémie (dont le deuxième séjour à Jérusalem est de 432), les hypothèses seraient mises en échec qui attribuent à nombre d'additions du Pentateuque une origine notablement plus tardive. Quoi qu'il en soit, c'est avec des intentions plus ou moins « apologétiques » qu'a été étudiée la question du Pentateuque samaritain. Il ne semble pas qu'elle ait fait grand progrès et il reste toujours impossible de dire à quelle date remonte l'introduction en Samarie de la Loi mosaïque.

Le Pentateuque samaritain, dont il existe des copies relativement anciennes — aucune d'ailleurs n'ayant l'antiquité fabuleuse dont on a parlé — est, somme toute, une recension hébraïque de la *Torah*, différant du texte massorétique surtout par l'écriture. Au lieu de l'écriture carrée qui paraît s'être élaborée parmi les Juifs au temps de la captivité de Babylone, est employée la vieille écriture hébraïque en usage avant le VIe siècle, et qui s'était conservée même alors que se constituait l'autre écriture. « A étudier de près les caractères dits samaritains, on s'aperçoit que cinq lettres seulement, ב, ה, ח, צ, ר, représentent le type archaïque; toutes les autres sont déjà touchées par les procédés de transformation qui ont donné naissance à l'écriture carrée et l'on ne se trompera guère en voyant dans les caractères du Pentateuque samaritain l'écriture qui, même après la captivité, était encore en usage dans une partie de la Palestine » (E. Kautzsch, art. *Samaritaner*, dans *Prot. Realencycl.*, t. XVII, p. 432).

Retenons que la langue du Pentateuque samaritain est l'hébreu, qui est resté la langue sacrée des schismatiques. Son texte, antérieur de plusieurs siècles à la Massore, est assez différent du texte hébraïque actuel : quelque six mille variantes. Parmi celles-ci, il en est quelques-unes de tendancieuses, la plus célèbre est celle de Deut., XXVII, 4, où le mont Hébal est transformé en mont Garizim. On sait aussi

que les années des patriarches, Gen., v et xi, sont données d'une manière différente de celle du texte massorétique et de celle des Septante; de même encore la donnée chronologique sur la durée du séjour en Égypte des enfants d'Israël, Ex., xii, 40. C'est ce qui explique l'écart considérable entre la chronologie du samaritain et celle du texte massorétique. Mais, en définitive, le Pentateuque samaritain ne se présente que comme une recension très corrompue et parfois falsifiée du texte juif. Plusieurs critiques — et l'hypothèse a été reprise par Kohn au xixe siècle — se sont demandé si le texte en question n'était pas à la base de la traduction alexandrine dite des Septante, celle-ci ayant été faite en utilisant une version déjà existante du samaritain en grec. Ce n'est guère vraisemblable.

De même qu'en Judée, la langue hébraïque avait été supplantée par l'araméen, pour l'usage courant, de même les Samaritains usaient-ils, depuis les derniers siècles avant l'ère chrétienne et jusqu'au premier siècle de la conquête arabe, d'un dialecte araméen occidental, que l'on désigne sous le nom de samaritain. En fait cet idiome se distinguait à peine de l'araméen palestinien, tel que nous le font connaître les targums et certaines parties du Talmud. C'est en cette langue que fut faite, la traduction qui porte le nom de *targum samaritain* et qui figure par exemple, dans la Polyglotte de Walton, au-dessous du Pentateuque samaritain. Les recherches de Kohn ont montré le peu d'autorité de ce texte, qui apparaît comme un conglomérat de traductions disparates et d'âge divers, tout rempli d'hébraïsmes, voire d'arabismes et d'interpolations de tout genre. La traduction primitive elle-même, dont il ne reste en définitive que des fragments, était plus que médiocre, d'une littéralité excessive, l'œuvre d'un personnage qui savait mal l'hébreu. C'est dire le peu de crédit qu'il faut reconnaître au targum samaritain. — Quand l'arabe fut devenu l'idiome courant des Samaritains, une traduction du Pentateuque en cette langue fut faite vers le xie-xiie siècle de notre ère. En définitive, l'étude de la littérature samaritaine n'apporte que peu de secours à la reconstitution du texte primitif de la Loi.

V. LES VERSIONS FILLES DE LA VERSION ALEXANDRINE DES SEPTANTE. — Devenue en quelque sorte la Bible officielle de l'Église chrétienne, la traduction des Septante fut portée successivement dans les diverses régions, soit de l'Empire romain, soit étrangères à celui-ci, où pénétra le christianisme. Dans les pays autres que ceux de langue grecque, le besoin se fit rapidement sentir de traductions appropriées. Ces traductions ne se préoccupèrent pas, d'ordinaire, de remonter au texte original hébreu.

1° *Versions latines.* — Voir ci-dessous l'art. VULGATE.

2° *Versions syriaques.* — Il y en a plusieurs, nettement différenciées; la plus ancienne, dite la *Peschitta*, remonte à l'hébreu, les autres se donnent elles-mêmes comme des adaptations de la Bible grecque.

1. *La Peschitta.* — Tout est obscurité dans ses origines et le sens même du mot employé pour la désigner est lui-même sujet à contestation. Il semble que ce vocable, qui ne paraît d'ailleurs qu'au xe siècle, corresponde à notre mot « vulgate »; la version « ordinaire », « courante », non point la « littérale » par opposition à des traductions paraphrastiques ou allégorisantes. Il n'y a rien à retenir des légendes mises en circulation par Gabriel Sionita, voir ici t. xiv, col. 2169, qui publia le premier au complet la *Peschitta* dans la Polyglotte de Paris (1629-1654). A l'en croire, une partie de cette version aurait été faite au temps de Salomon, à l'usage du roi de Tyr, Hiram! Quant au reste de l'Ancien Testament et au Nouveau, il aurait été traduit à l'époque d'Abgar d'Édesse (contemporain de Notre-Seigneur). Tout cela est de la fable. Ce n'est pas une raison pour tomber dans l'excès inverse et pour mettre la Bible syriaque en dépendance, même pour la partie néo-testamentaire, de la Bible latine à une époque relativement récente. Tout montre que la *Peschitta* est ancienne : nombreux mss. très anciens, accord des syriens occidentaux et orientaux, des nestoriens et des jacobites. Mais l'Ancien Testament ne saurait être antérieur à l'ère chrétienne. En fait, la *Peschitta* fut dès l'abord à l'usage des chrétiens, non des juifs. Mais, comme beaucoup des chrétiens de langue syriaque étaient d'origine juive, il n'y a pas à s'étonner des traces d'interprétation juive que l'on y rencontre. La traduction s'est faite d'après un texte hébreu très voisin du texte massorétique, influencée d'ailleurs par les versions araméennes, mais aussi par certaines recensions des Septante. Du fait qu'elle partait de l'hébreu, la *Peschitta* suivait le canon palestinien; il y manquait même des livres de celui-ci, ainsi les Paralipomènes qui ne furent traduits qu'assez tard; ils ont fait défaut longtemps au canon des nestoriens. La délimitation du canon syrien est d'ailleurs toujours demeurée un peu flottante, la numérotation et le rangement des livres assez différents de ce que l'on trouve d'habitude. Les deutérocanoniques toutefois finirent par y pénétrer; au ive siècle, Aphraate et saint Éphrem les utilisaient. Les manuscrits qui les contiennent s'appellent « catholiques » ou « pandectes », ainsi le célèbre *Ambrosianus* où, des livres de la Bible grecque, il ne manque que le Ier Esdras (du grec, c'est-à-dire notre III Esdr.), Tobie et la prière de Manassé, et qui contient encore l'Apocalypse de Baruch, le IVe livre d'Esdras, et, sous le titre de IVe et Ve des Machabées, l'histoire de Samuna et le Ve livre du *De bello judaico* de Josèphe (!). La traduction fournie par la *Peschitta* est d'ordinaire fidèle, bien qu'il y ait d'assez grandes différences entre les livres : le Pentateuque suit étroitement le texte hébreu et s'inspire de l'exégèse juive; au contraire, Isaïe et les petits prophètes ont subi l'influence des Septante, de même que le Psautier. L'Ecclésiastique, chose à noter, est traduit de l'hébreu et non du grec.

2. *La Syro-Hexaplaire.* — Il s'est produit dans les Églises de langue syriaque un phénomène inverse de celui qui s'est passé dans l'Occident latin. Celui-ci, après avoir utilisé pendant plusieurs siècles une ou plusieurs traductions dépendant directement du grec, a finalement adopté la version hiéronymienne reposant sur l'hébreu. Dans les Églises orientales, la *Peschitta*, au contraire, s'est vue, sinon supplantée, du moins concurrencée par des versions directes de la Bible grecque.

En 616, Paul, évêque de Tella, à la demande du patriarche monophysite d'Antioche, exécuta une traduction de l'Ancien Testament, faite directement sur le grec. Il lisait ce dernier dans une copie très soigneusement faite de la 5e colonne des Hexaples et il prit soin d'en transcrire les signes critiques; au texte hexaplaire il ajoutait des leçons d'Aquila, Symmaque et Théodotion. Comme ce travail de Paul a été transcrit en d'assez nombreux mss., c'est pour nous un des plus précieux moyens de reconstituer le texte origénien des Septante. Cf. ci-dessus, col. 2713. Il est représenté au mieux par le *Codex syro-hexaplaris Ambrosianus* (Milan, *C, 313 inf.*) dont le premier volume a malheureusement disparu, le 2e volume contenant les Psaumes, Job, les Proverbes, l'Ecclésiaste, le Cantique, la Sagesse, l'Ecclésiastique et tous

les Prophètes; une reproduction photographique en a été donnée par A. Ceriani, en 1874 : *Monumenta sacra et profana*, t. VII.

3. *Autres versions syriaques*. — Au dire de Barhebræus et d'Ebedjésu, le patriarche nestorien Aba Ier (540-552) aurait traduit du grec l'Ancien et le Nouveau Testament. Absolument rien ne s'est conservé de cette traduction, si tant est qu'elle ait existé.

Au début du VIe siècle, en 508, l'évêque de Mabboug, Philoxène (dit aussi Xénaïa), fit exécuter, par son chorévêque Polycarpe, une traduction de l'Écriture à partir du grec. Cf ici art. PHILOXÈNE, t. XII, col. 1516. Quels livres comprenait cette traduction, on en discute encore. Certainement le Nouveau Testament, mais certainement aussi le Psautier; on a cru retrouver aussi des fragments d'Isaïe. Cette version « philoxénienne » a été revisée un siècle plus tard (en 616) et collationnée à Alexandrie par Thomas de Harkel ou d'Héraclée, devenu, lui aussi, évêque de Mabboug, sur des mss. que l'on pense avoir retrouvés. Le dernier mot n'est pas dit sur le rapport entre cette « harcléenne » et la « philoxénienne ». Cette question intéresse d'ailleurs surtout la critique textuelle néo-testamentaire. Voir ci-dessous, col. 2726.

Deux siècles après la traduction de la philoxénienne, Jacques d'Édesse († 708), cf. ici, t. VIII, col. 286, procura à ses coreligionnaires monophysites une révision très soignée de la Bible syriaque en se fondant sur les Septante et en fournissant des références aux autres traductions grecques. Il reste peu de choses de ce beau travail dont on peut juger par un ms. de Paris, donnant un Pentateuque lacuneux et Daniel, un ms. de Londres donnant les I et II Reg., III Reg. jusqu'à II, 11, et des fragments d'Isaïe.

Plus importante que ces versions, qui sont malheureusement assez mal connues, est la traduction syriaque dénommée la *Syro-palestinienne* ou encore la hiérosolymitaine, qui a finalement été connue en Europe par le *Cod. vatic. 11 (19)*, décrit par les Assémani en 1758 dans leur catalogue de la Vaticane, t. I*b*, p. 70-103; le ms. en question a été publié à Vérone en 1861-1864. Cette recension qui s'étendait aux deux Testaments se rencontre en outre dans beaucoup de livres liturgiques, surtout dans les lectionnaires, c'est ce qui explique comment cette version est surtout connue par de menus fragments. Sa date est très diversement fixée, quelques critiques la faisant du IXe siècle, d'autres la remontant jusqu'au Ve. Sa langue paraît plus vulgaire que celle des traductions précédentes; les mots grecs y sont nombreux; elle s'attache de très près au texte grec.

3° *Versions coptes*. — En Égypte, le christianisme fut d'abord de langue grecque, mais, dès qu'il pénétra dans la masse indigène, il dut parler le copte et mettre la Bible en cette langue à la disposition des fidèles. Plusieurs dialectes, d'ailleurs, se parlaient en Égypte : bohaïrique au Nord, sahidique (ou thébain) au Sud, sans compter les dialectes du Faïoum et de la Moyenne-Égypte. Or, il y eut, dans ces divers dialectes, des traductions plus ou moins complètes de la Bible et cela de très bonne heure, dès le IIIe, peut-être déjà dès le IIe siècle. Ces versions ont été faites sur le grec des Septante, dont elles reflètent l'état avant la recension d'Origène. Pour autant que l'on en puisse juger, car le classement et surtout la publication, du moins pour l'Ancien Testament, sont encore rudimentaires, le texte qui leur servait de base était très voisin de celui du *Vaticanus*.

4° *Version éthiopienne*. — Depuis longtemps, l'Église éthiopienne est en possession d'une version en langue geez de la Bible entière, Ancien et Nouveau Testament, qui est la seule autorisée dans l'usage ecclésiastique et continue à maintenir son ancien prestige, même depuis que l'éthiopien est devenu une langue morte. Les origines de cette version sont obscures; qu'elle remonte à saint Frumence, le premier apôtre de l'Éthiopie, c'est ce qu'il est impossible de démontrer; qu'elle ait été faite sur l'arabe, c'est ce qu'il est encore plus difficile d'admettre, car la traduction de l'Ancien Testament suit très exactement le texte des Septante. Les travaux d'Aug. Dillmann qui a commencé la publication critique de cette version en 1853-1855 — la mort a interrompu son œuvre en 1894 — ont montré que la version éthiopienne est très fidèle, rendant d'ordinaire mot pour mot le texte grec, très lisible néanmoins, excellente dans l'ensemble, encore que tous les livres n'aient pas été également bien traduits. La date de cette version est encore sujette à discussion. De ce que le christianisme a pénétré en Éthiopie dès la première moitié du IVe siècle, on ne saurait conclure que la traduction ait été réalisée d'aussi bonne heure, il s'est écoulé un laps de temps assez considérable entre le moment où l'Évangile a été annoncé et celui où le pays a été suffisamment christianisé pour que fût nécessaire une Bible éthiopienne. Ce n'est pas une raison, d'ailleurs, pour reculer, comme le voulut un instant P.-O. de Lagarde, la traduction éthiopienne jusqu'au XIVe siècle, et pour la faire dériver de l'arabe ou du copte. On maintient donc que ladite version dérive des Septante et, comme les rapports religieux de l'Éthiopie ont été surtout étroits avec Alexandrie, on a admis, un peu à priori, que la recension utilisée avait été la recension hésychienne; on pensait même pouvoir se servir de la traduction éthiopienne pour une reconstitution aisée de cette édition des Septante. Il a fallu en rabattre. Le christianisme n'est pas venu en Éthiopie exclusivement de l'Égypte; les Araméens ont eu part eux aussi à l'évangélisation. Il ne serait pas du tout invraisemblable que des docteurs araméens ou leurs disciples aient eu quelque part à la constitution de la Bible éthiopienne.

5° *Versions arménienne et géorgienne*. — On sait de quelle obscurité sont entourées les origines chrétiennes de l'Arménie et de sa littérature. Il est certain que, dans l'Arménie proprement dite, passée depuis 387 dans la mouvance de l'empire sassanide, les nouveaux maîtres témoignèrent de leur hostilité à la langue grecque et favorisèrent, au contraire, la propagation du syriaque. Les communications étaient difficiles avec Constantinople, beaucoup plus aisées avec les pays de langue araméenne. Il n'y aurait donc rien d'étonnant que la traduction des Livres saints ait été exécutée d'abord sur le syriaque. En fait, pourtant, la version arménienne actuelle part du grec. Dans la première moitié du IVe siècle, on arriva à se procurer en Arménie des exemplaires de la Bible grecque et c'est sur cette Bible que les traducteurs arméniens exécutèrent leur version. La connaissance qu'ils avaient du grec était néanmoins assez élémentaire et ils revisèrent leur travail en recourant au syriaque qui leur était plus familier. Plus tard, diverses révisions, très soigneusement exécutées, ont donné à la vulgate arménienne son caractère de perfection. Ceci était terminé vers le début du VIIIe siècle. Ainsi la traduction arménienne de l'Ancien Testament dérive des Septante et plus particulièrement de la recension hexaplaire dont les plus anciens mss. ont conservé, au moins en partie, les signes critiques. Quant à savoir si les variantes qui se rencontrent dans ces mêmes mss. proviennent de l'influence de traductions anciennes inspirées du syriaque ou du fait que plusieurs textes grecs étaient

à la disposition du traducteur, elle n'est pas élucidée.

On ne peut guère séparer de la version arménienne la géorgienne, que la tradition rattache, elle aussi, à Mesrob, le fondateur de la littérature arménienne. Cette version vient-elle du grec directement ou par l'intermédiaire de l'arménien? Les critiques après avoir penché pour la première hypothèse adoptent plus volontiers la seconde, qui explique mieux un certain nombre de contre-sens et d'erreurs. Ces défauts furent d'ailleurs ultérieurement éliminés par des réviseurs travaillant sur un texte grec. En tout état de cause, la version géorgienne serait un témoin des plus importants du texte hexaplaire.

6° *Versions arabes.* — Elles sont très nombreuses, mais n'ont qu'une importance restreinte pour la critique biblique et l'exégèse; à peu d'exceptions près, en effet, elles dérivent du grec, du latin, du copte, du samaritain, du syriaque. Elles mériteraient d'ailleurs plus d'intérêt de la part des linguistes, d'une part et surtout des historiens, car chrétiens, juifs, samaritains, musulmans y ont travaillé, ces derniers dans une intention de polémique contre les autres « fidèles du livre ». Rien n'est connu de versions antérieures à l'Islam; Mahomet ne savait que par ouï-dire les faits et les enseignements de l'Ancien et du Nouveau Testament. A en croire les historiens arabes, il y aurait eu néanmoins une traduction de la *Torah* et des Prophètes (sans compter le Nouveau Testament) dès la fin du VIIe siècle de notre ère; on n'en a rien retrouvé. On se demande aussi d'où proviennent d'assez abondantes citations de l'Ancien et du Nouveau Testament utilisées par des polémistes ou des théologiens musulmans des siècles suivants. Mais un jour vint où l'arabe fut la langue courante des nombreux chrétiens passés sous la domination musulmane. A leur usage, la Bible dut être traduite, comme aussi à l'usage des Juifs, nombreux dans tous les pays conquis. D'où la multiplicité des traductions, surtout partielles, mais quelques-unes aussi complètes, de la Bible. Les unes partirent de l'hébreu, et cela jusqu'au XVIIe siècle; d'autres du texte samaritain, comme celle d'Abou-Saïd au XIe siècle; d'autres du copte (dans certains mss. l'arabe figurant à côté du copte); d'autres du latin, telle l'édition de la Bible en arabe et latin fournie par la S. C. de la Propagande en 1671; d'autres du syriaque; d'autres enfin du grec. C'est donc tout un monde que ce domaine des versions arabes de la Bible.

7° *Version gothique.* — On a dit à l'article ULFILA, ci-dessus, col. 2048, le rôle considérable que joua cet évêque arianisant dans la conversion au christianisme arien des Goths et par là de nombreux peuples germaniques. Il est certain qu'Ulfila créa l'écriture gothique dans le dessein de donner à son peuple les Livres saints dans leur langue et qu'il traduisit en goth une partie importante de la Bible. Quels livres? Il est très difficile de le dire pour ce qui est de l'Ancien Testament (nous sommes bien mieux renseignés pour le Nouveau). Il n'en reste, en effet, que des débris : Gen., V, 3-30; II Esdr., XV, 13-16; XVI, 14-XVII, 8; XVII, 13-45 (d'après les Septante = Neh., V, 13-16; VI, 14-VII, 3; VII, 13-45), découverts en 1817 par A. Maï, dans le ms. *G. 82 sup.* de l'Ambrosienne. C'en est assez néanmoins pour montrer que la Bible gothique — on pouvait d'ailleurs s'y attendre — suit la recension lucianique des Septante. Voir le texte dans *P. L.*, t. XVIII. Nous n'avons pas à étudier ici les traductions de la Bible en haut-allemand.

8° *Version slavonne.* — Elle remonte au milieu du IXe siècle, étant due à l'activité des deux apôtres des Slaves, Constantin (Cyrille) et Méthode. Avant de partir pour la Moravie, où ils devaient arriver en 864, il semble bien qu'ils avaient préparé une traduction en langue slave tout au moins des péricopes bibliques utilisées dans la liturgie. Ce dut être dans le dialecte qui se parlait à Thessalonique et aux environs, patrie des deux frères, et donc dans cette langue vieille-bulgare qui est aux origines de la langue ecclésiastique slave (slavon). En dépit de la tradition qui fait de Cyrille l'inventeur de l'alphabet dit aujourd'hui encore « cyrillique », cette traduction fut sans doute rédigée dans l'écriture glagolitique, utilisée jusqu'à nos jours dans les livres liturgiques slovènes, et qui est de la minuscule grecque très déformée. Quant à savoir quels livres de la Bible furent ainsi traduits, il faut se défier de la tradition rapportée par la légende dite pannonienne de saint Méthode, suivant laquelle celui-ci aurait traduit l'ensemble des livres de l'Ancien et du Nouveau Testament. En fait on ne connaît point avant le XVe siècle de recueils slaves contenant toute la Bible. Il est beaucoup plus raisonnable d'admettre, avec la légende de Cyrille, qu'avant le départ pour la Moravie Constantin avait traduit, en dehors du Psautier, les passages du Nouveau Testament (évangiles, actes, épîtres), peut-être même quelques-uns de l'Ancien, employés dans les offices. Les labeurs d'un apostolat, qui fut d'ailleurs très court en ce qui concerne Constantin, ne permirent guère à celui-ci de pousser bien avant son œuvre de traducteur. L'épiscopat de Méthode († 885) fut bien traversé; mais l'évêque a pu, aux dernières années de sa vie, trouver le temps de faire quelques traductions des livres bibliques. Tout cela s'est complété lentement au cours des siècles. Les mss. nombreux de la version slavonne ne sont jamais complets, avant les dernières années du XVe siècle. A cette époque, l'archevêque de Novgorod, Gennade, réussit à se procurer les traductions slavonnes déjà existantes et exécuta lui-même les traductions qui manquaient — en partie d'après la Vulgate latine (qui lui fournit I et II Paral., I, II et III Esdr., Tob., Jud., Sapient., I et II Mach., Esth., X-XVI, Jer., I-XXV, XLVI-LI); il rangea aussi les livres d'après la Vulgate. Le reste de sa Bible est emprunté aux traductions slavonnes préexistantes, repose donc sur le texte des Septante, mais provient aussi de versions d'âge et d'origine divers. Cette Bible de Gennade a servi, non sans des retouches de divers ordres, à l'impression de la première Bible slavonne, parue à Ostrog, en 1581, laquelle fut, à son tour, le point de départ des éditions ultérieures, plus ou moins officielles, de la Bible slavonne.

Il serait vain de tenter une bibliographie, même sommaire; on trouvera, pour chacune des questions touchées ici, les indications utiles soit dans les manuels plus ou moins développés d'introduction à l'étude de la Bible, soit dans les encyclopédies bibliques : F. Vigouroux, *Dictionnaire de la Bible* avec son *Supplément;* Hastings, *A Dictionary of the Bible;* Cheyne, *Encyclopædia biblica;* Singer, *A Jewish Encyclopædia.* — Nous avons surtout utilisé l'art. *Bibelübersetzungen*, dans la *Protest. Realencyclopädie*, t. III, 1897, p. 1-179, dû principalement à Eberh. Nestle (avec quelques collaborateurs pour des questions de détail), à compléter par l'art. de même titre du supplément : t. XXIV, 1913, p. 206-227.

Pour ce qui est des Septante une bibliographie plus récente dans W. Christ-W. Schmid-O. Stählin, *Geschichte der griechischen Literatur*, 6e éd., Munich, 1920, t. II, p. 542-576; l'ouvrage capital reste H. B. Swete, *An introduction to the Old Testament in greek*, Cambridge, 1900, 2e éd. 1902 (révisée par R. R. Ottley en 1914).

Nous indiquerons sommairement pour chaque version l'édition la plus courante ou la plus accessible.

Septante. — Voir ci-dessus col. 2714. — Les rares fragments des versions d'Aquila, Symmaque et Théodotion (en dehors de Daniel) sont rassemblés dans les éditions

des Hexaples : B. Montfaucon, *Hexaplorum Origenis quæ supersunt*, Paris, 1713, reproduit dans *P. G.*, t. xv et xvi, et mieux dans F. Field, *Origenis Hexaplorum quæ supersunt sive veterum interpretum græcorum in totum Vetus Testamentum fragmenta*, 2 vol., Oxford, 1875; sur les découvertes plus récentes, en particulier celles de Mercati, l'essentiel dans Christ, *loc. cit.*, p. 550.

Versions araméennes et Targums. — Le texte des Targums se trouve, avec une traduction latine très fidèle, dans les quatre grandes Polyglottes. Nous avons vu celle de Walton.

Le Pentateuque samaritain, avec sa traduction (targum samaritain) a été imprimé d'abord par J. Morin dans la Polyglotte de Paris, d'où il est passé dans la Polyglotte de Londres (Walton).

Versions syriaques. — Il faut consulter sur elles les manuels de la littérature syriaque, tels Rubens-Duval et surtout A. Baumstarek, *Geschichte der syrischen Literatur;* les éditions imprimées sont recensées aussi dans Nestle, *Litteratura syriaca*, Berlin, 1888. Cf. L. Haefeli, *Die Peschitta des A. T. mit Rücksicht auf ihre textkritische Bearbeitung und Herausgabe*, Münster-in-W., 1920. Il n'y a d'édition d'ensemble de la Bible syriaque que celle des dominicains de Mossoul, 1887-1891, 3 vol.; on cite également l'édit. de l'A. T. de la Société biblique de Londres, 1823. Voir aussi W. E. Barnes, *The Peshitta Psalter according to the west syrian text*, Cambridge 1904.

Versions coptes. — Pour l'Ancien Testament, il n'y a pas encore d'édition d'ensemble dans aucun des dialectes; mais il a été publié nombre de textes séparés, voir E. Nestle, *art. cit.*, p. 85-87.

Version éthiopienne. — On a signalé dans le texte l'édition de Dillmann qui n'est pas encore complétée.

Version arménienne. — Édition du méchitariste J. Gohrab, Venise, 1805, qui a une vraie valeur critique.

Versions arabes. — On a signalé dans le texte l'édition arabo-latine de la Propagande, publiée en 1691, rééditée à Londres en 1822, 1831.

Version gothique. — Il n'y a pour l'Ancien Testament que des fragments informes; cf. *P. L.*, t. xviii, col. 863 sq.

Version slavonne. — Voir le texte, col. 2723.

II. Versions anciennes du Nouveau Testament. — Pour la critique textuelle du Nouveau Testament l'importance de ces versions anciennes est capitale. En premier lieu se pose la question des passages dits deutérocanoniques du Nouveau Testament. Cf. ici, art. Testament, col. 192. Ils manquent, en effet, dans plusieurs de ces versions. Mais ce n'est là qu'un des aspects, encore que fort important au point de vue théologique, de la critique textuelle. Tout aussi capitale est la question que pose le texte grec actuel, dit *Textus receptus*, cf. art. Testament, col. 192, dont toutes les études récentes montrent à l'évidence qu'il est une composition artificielle et sans valeur. Que lui substituera-t-on? La critique contemporaine paraît se mettre d'accord sur la reconnaissance de diverses recensions, elles-mêmes déjà très anciennes, et entre lesquelles il faudrait choisir. Le P. Lagrange distingue : la recension harmonisante *D* (dite jadis recension « occidentale », en dépit des nombreux textes orientaux qui la donnent); la recension *B*, représentée surtout par le *Vaticanus* (B) et le *Sinaiticus* (ℵ); le texte « ecclésiastique » *A*, fourni surtout par l'*Alexandrinus* (A), enfin un quatrième type dit « césaréen », mélange des deux textes *B* et *D*. On voit de quel intérêt l'étude des versions peut être quand il s'agit de faire un choix judicieux entre ces diverses recensions, qui se présentent comme des entités bien délimitées.

Notre Nouveau Testament, en son état actuel, est tout grec, quoi qu'il en soit des conditions dans lesquelles a été rédigé le premier évangile. Notre Matthieu actuel est grec d'origine. Il nous reste donc à étudier, puisqu'il sera question des versions latines, à l'art. Vulgate, les versions syriaques, coptes, gothiques, arméniennes et géorgiennes. Les traductions du Nouveau Testament en hébreu sont de simples curiosités littéraires. Pour les versions arabes et slavonnes, le nécessaire a été dit ci-dessus, col. 2723 sq.

1° *Versions syriaques.* — 1. *Le Diatessaron* (cf. art. Tatien ci-dessus, col. 61-62). — Les chrétiens de langue syriaque n'ont d'abord connu et utilisé l'Évangile que dans cette harmonie des quatre récits canoniques que l'on appelle le *Diatessaron.* On est sûr maintenant que ce texte a été composé en grec; nous ne l'avons qu'en arabe. Ainsi, le *Diatessaron syriaque* qui, pendant plusieurs siècles, a été le seul évangile des Syriens nous échappe donc en tant que tel; il ne laisse pas d'être d'une importance capitale pour la critique du texte; on y voit figurer par exemple les passages deutérocanoniques omis par le *Vaticanus :* la sueur de sang de Luc., xxii, 43-44; l'ange de la piscine de Béthesda de Joa., v, 3-4; la finale de Marc., xvi, 9-20; un certain nombre de versets également qui sont omis par *B* (Matth., iii, 15; xvi, 2*b*-3; Luc., xxiii, 34).

2. *Version ancienne.* — Elle se présente, en ce qui concerne les évangiles sous deux formes : la *Syriaque curetonienne (Syrcur)* et la *Syriaque sinaïtique (Syrsin).* Les rapports entre cette version ancienne et la *Peschitta* sont à peu près les mêmes que ceux de l'ancienne latine avec la Vulgate. C'est en somme la première traduction syriaque des « évangiles séparés »; elle n'est pas antérieure au début du ive siècle. Dans le texte évangélique, elle est celle qui a pratiqué le plus de coupures; non seulement il y manque les passages deutérocanoniques signalés ci-dessus, mais nombre de versets; elle fournit un bon exemple de ce que l'on appelle le texte « occidental ». Il y a également des Actes et des Épîtres paulines une version ancienne parallèle à celle-ci; pour les Actes, tout au moins, elle reproduit bien le type « occidental ».

3. *La Peschitta.* — Cette Vulgate syriaque du Nouveau Testament ne peut dater du iie siècle comme on l'a dit autrefois, mais elle ne peut non plus être postérieure au début du ve. On a prononcé, à propos de son auteur, le nom de Rabboula, évêque d'Édesse au temps du concile d'Éphèse, au moins pour ce qui est des évangiles, de saint Paul et des trois grandes épîtres catholiques. Cf. ici art. Rabboula, t. xiii, col. 1625. Cette version est excellente, moins libre que l'ancienne et conforme néanmoins au génie de la langue. Ce n'est pas une simple révision de la traduction existante, mais un travail nouveau, qui aurait même en certaines parties, pour les Actes, par exemple, une réelle originalité; en ce qu'il réagit contre les leçons « occidentales ».

4. *Autres versions syriaques.* — On a dit ci-dessus, col. 2721, les origines de la *traduction philoxénienne* et de la *révision harkléenne* qui en fut faite un siècle plus tard. Cette révision est fournie au complet par divers mss. Comme elle se rapproche du grec jusqu'à la servilité, elle permettrait donc une reconstitution du texte grec; mais celui-ci serait fort aberrant du texte primitif.

La *Syro-palestinienne*, qui est loin d'être complète, présente cet intérêt, pour les évangiles, que, rédigée dans un dialecte palestinien, notablement différent de la langue d'Édesse, elle aurait des chances de reproduire la langue même dont usait le Christ. Les critiques ont été néanmoins un peu déçus en constatant que la traduction faisait une large place aux mots grecs et même latins. Au point de vue de la critique du texte « occidental », ils ont constaté aussi que, dans le livre des Actes, l'influence dudit texte, si sensible au temps de saint Éphrem, avait disparu à l'époque où fut établie cette version, c'est-à-dire à la première moitié du ve siècle.

2° *Versions coptes.* — Les deux versions bohaïrique et sahidique sont maintenant bien connues et publiées au complet. Qu'il s'agisse des évangiles, des Actes, des épîtres paulines et catholiques, elles ont toutes deux le même caractère : c'est une traduction littérale d'un texte étroitement apparenté à celui du *Vaticanus* et à la recension *B* dont ce ms. donne un bon type. La sahidique paraît la plus ancienne; la bohaïrique a fait un effort pour se rapprocher plus étroitement du grec.

3° *Version arménienne.* — Dans la Bible arménienne publiée par J. Zohrab, la traduction du Nouveau Testament est particulièrement soignée. Il paraît évident qu'ici, plus encore que pour l'Ancien Testament, c'est du grec et non du syriaque que sont partis les traducteurs. Pour ce qui est des évangiles, la version arménienne témoigne d'une certaine indépendance : la finale deutérocanonique de Marc est fréquemment omise (on sait que c'est dans un des mss. arméniens que se trouve l'attribution de ce passage à « Ariston le presbytre »); plusieurs mss. la détachent soit qu'ils la laissent à la fin de Marc, soit qu'ils la renvoient à la fin des évangiles avec d'autres passages discutés; le texte est, d'ailleurs, toujours traité avec beaucoup de liberté. Le passage Luc., XXII, 43-44 est, lui aussi, très souvent omis. A la finale de Luc., XXIV, 53, un ms. du XIIe-XIIIe siècle ajoute un récit de l'ascension qui n'a pas d'équivalent dans le grec. La péricope de la femme adultère, Joa., VII, 53-VIII, 11, est omise par plusieurs mss.; la plupart l'ont, mais la placent en appendice à saint Jean; un petit nombre enfin l'ont dans le texte même, mais dans une recension assez divergente. En somme, dans l'Église arménienne le récit en question ne faisait pas partie des évangiles au même titre que le reste de la matière évangélique. Pour les Actes, le texte présente les mêmes caractères que dans les évangiles; sans offrir de relations particulières avec l'ancienne syriaque, il se rapproche beaucoup du type *B*, tout en contenant quelques leçons « occidentales » et certains détails du texte antiochien. Les Épîtres donneraient lieu aux mêmes remarques. L'Apocalypse n'a pas été admise dans le canon arménien avant le XIIIe siècle; aussi les mss. fournissent-ils de multiples recensions fort différentes les unes des autres, ce qui n'empêche pas la traduction d'être ancienne.

Venue de l'arménien, la version géorgienne constitue un des meilleurs témoins du type césaréen, mélange de *B* et de *D*.

4° *Versions gothiques.* — Celle du Nouveau Testament est infiniment mieux conservée que celle de l'Ancien. S'il ne reste rien des Actes, et seulement des morceaux, d'ailleurs assez considérables, des épîtres paulines, par contre les évangiles, sauf le premier, sont assez bien conservés : Marc est presque complet, il manque peu de choses dans Luc et Jean. La plus grande partie des textes conservés se trouve dans le *Codex argenteus*, d'Upsal, qui a été reproduit photographiquement. Cette version est d'une grande littéralité, rendant presque le grec, sur lequel elle a été faite, *de verbo ad verbum* et traduisant toujours le même mot de la même manière. Le texte suivi, comme il fallait s'y attendre, est celui de Constantinople, représenté pour les évangiles par l'*Alexandrinus* et aussi par les citations de saint Jean Chrysostome. L'intérêt de la version gothique serait justement qu'elle fournit le témoin le plus ancien de ce texte. Il faut observer cependant que le texte donné par le *Codex argenteus* a toutes chances d'avoir été fortement revisé, et non point d'après le grec, mais d'après le latin; c'est le latin qui aurait introduit dans la version gothique un certain nombre de leçons « occidentales ». Cette révision se placerait de très bonne heure, au plus tard au début du Ve siècle. Les mêmes conclusions se dégagent de l'étude des textes pauliniens, où se retrouvent les mêmes leçons que dans Jean Chrystostome. On a donc affaire avec un texte antiochien, qu'il serait intéressant de dégager des retouches latines qu'il a subies.

Outre les renseignements procurés par Nestle dans l'article cité plus haut, on a utilisé principalement M.-J. Lagrange, *Critique textuelle, II. La critique rationnelle*, Paris, 1935 (dans la série *Études bibliques*). On y trouvera mentionnées les diverses éditions des versions passées en revue et qui sont toutes à l'intention des spécialistes.

III. VERSIONS MÉDIÉVALES ET MODERNES DE LA BIBLE. — On peut dire que la Bible, soit complète soit dans ses parties essentielles, a été traduite dans la plupart des langues qui se parlent et se sont parlées dans le monde. Il serait impossible de donner une idée même sommaire de cet ensemble de versions. Du moins peut-on remarquer que, de très bonne heure, on s'est préoccupé dans l'Église de mettre la parole de Dieu à la portée du plus grand nombre d'hommes. On n'a pas attendu les protestations de la Réforme (et de la Préréforme) contre l'ostracisme qui aurait interdit aux simples fidèles la lecture des saints Livres. Si, par réaction, l'Église, à partir du XVIe siècle, s'est montrée quelque peu timorée au sujet de la mise à la disposition des chrétiens ordinaires de Bibles en langue vulgaire, il serait injuste de méconnaître les efforts faits par nombre de ses fils pour faciliter l'usage des parties les plus essentielles de la littérature inspirée. Sur la question de la lecture de la Bible voir la note à la fin de l'article, col. 2738.

1° *Les traductions latines à l'usage des savants.* — Jusqu'au début du XIXe siècle, le latin est demeuré la langue des savants et tout spécialement des exégètes et des théologiens. Ceux-ci éprouvèrent de bonne heure le besoin de prendre un contact aussi direct que possible avec les écrits originaux de la Bible. La connaissance de l'hébreu et du grec étant peu répandue, ils demandèrent qu'on mît à leur disposition des traductions du texte original, se rendant plus ou moins obscurément compte que la Vulgate latine, en dépit de ses réelles qualités, n'en constituait qu'une approximation. Nicolas de Lyre († 1349) se rend compte de la nécessité de recourir au texte hébreu de l'Ancien Testament; cf. ici, t. IX, col. 1413 sq., et il ne s'en prive pas dans ses *Postilles*. Raymond Martin, cf. ici, t. VIII, col. 1889, dans la préface de son *Pugio fidei* avait déclaré, avant Nicolas, qu'il voulait dans ses controverses avec les Juifs, traduire directement d'après l'hébreu les textes sacrés. Le cardinal anglais, Adam Easton († 1397) passe pour avoir travaillé à une traduction nouvelle de l'Ancien Testament sur le texte original; mais cette œuvre, si tant est qu'elle ait été réalisée, est entièrement perdue.

L'éveil de l'humanisme, au XVe siècle, va accentuer le besoin des savants : le pape Nicolas V encourage Giannezo Manetti à faire sur les textes originaux, une traduction complète de la Bible; cf. J. Guiraud, *L'Église et les origines de la Renaissance*, 2e édit., 1912, p. 246 sq. Seuls furent traduits le Psautier et le Nouveau Testament; ces deux traductions se sont d'ailleurs perdues.

La Réforme en inspirant pour le texte scripturaire une véritable superstition, en montrant son dédain pour la tradition, en exigeant le retour aux « sources pures » de la parole divine, ne pouvait que développer les efforts faits antérieurement. Presque tous les réformateurs ont à leur compte des traductions latines, très partielles en général, des textes bibliques

originaux; Mélanchthon donne les Proverbes, en 1524; Luther, le Deutéronome, en 1525; Zwingle, Isaïe, Jérémie, le Psautier, les Proverbes, l'Ecclésiaste, le Cantique; Œcolampade, les grands Prophètes en 1526; Calvin, le Psautier, en 1557; et bien d'autres. Mais les catholiques ne restent pas en arrière : le dominicain Sanctes Pagninus († 1547) avait commencé, dès 1493, une traduction complète de toute la Bible sur les textes originaux; son travail parut en 1528, dédié au pape Clément VIII. Assez médiocre, car l'auteur ne savait très bien ni l'hébreu, ni le grec, sa traduction était d'une excessive littéralité. A cause de cela peut-être, elle connut un très grand succès. C'est d'elle que partit Michel Servet (1542); c'est elle qu'utilisa Robert Estienne pour ce qui est de l'Ancien Testament, empruntant à Théodore de Bèze la traduction du Nouveau. Contemporaine ou presque était l'entreprise de Cajétan († 1534), qui, ne sachant lui-même ni l'hébreu, ni le grec, faisait établir et imprimer pour ses commentaires, en parallèle avec la Vulgate, une traduction latine des textes originaux, littérale jusqu'à la barbarie. Les premiers essais parurent en 1530; le tout fut plus tard réuni en cinq volumes, Lyon, 1639. La tradition ne se perdit pas complètement dans l'ordre dominicain. En 1650 paraissait la version de Théodore Malvenda († 1628), elle aussi d'une excessive littéralité. Pour en finir avec les travaux des catholiques, signalons enfin la *Biblia hebraica cum notis criticis et versione latina*, que publia à Paris, de 1743 à 1754, l'oratorien Ch.-F. Houbigant, et qui a des caractères assez spéciaux.

Il faut reconnaître néanmoins que c'est surtout par le soin des érudits protestants que se multiplièrent aux XVIe et XVIIe siècles les traductions latines des textes bibliques originaux. Il faut signaler au moins celle du grand hébraïsant que fut Sébastien Münster de Bâle, qui l'ajouta à son édition du texte de l'Ancien Testament (1534-1535); celle de Léon Jude († 1542), un collaborateur de Zwingle, dont le travail parut à Zurich l'année qui suivit sa mort; cette *Biblia Tigurensis* a donné lieu à de violentes attaques de la part des catholiques; travail soigné, pourtant, et qui vise moins à rendre le mot à mot que le sens général, elle a eu de nombreuses réimpressions; celle de Sébastien Castellion, auteur également d'une traduction française de la Bible; commencée en 1542, l'œuvre était terminée en 1551; on lui reprocha beaucoup, même dans le monde calviniste, son souci de rendre en latin classique les expressions que l'on trouvait dans la Vulgate en langage ecclésiastique. Au XVIIe siècle, Sébastien Schmid de Strasbourg travaille pendant quarante ans à fournir une traduction fidèle à la fois et lisible qui parut en 1696 et qui est une vraie réussite. Après s'être multipliées au cours des XVIe, XVIIe et XVIIIe siècles, surtout grâce aux Polyglottes, les traductions latines de la Bible, s'arrêtent brusquement au début du XIXe siècle; aussi bien elles ne sont plus dès lors nécessaires, le latin n'étant plus la langue commune de tous les érudits.

A côté de ces traductions qui comprennent d'ordinaire les deux Testaments, il faut mentionner celles qui ne donnent que le Nouveau. Beaucoup sont dans la dépendance plus ou moins directe du N. T. latin d'Érasme, paru pour la première fois en 1516 et dédié au pape Léon X; cette dédicace ne mit pas pour autant le traducteur à l'abri de vives attaques. On remarquera que c'est seulement dans l'édition de 1527 qu'était donnée, d'après un ms. grec récent, la traduction du verset « des trois témoins célestes », I Joa., v, 7, *ne cui sit ansa calumniandi*, ajoutait prudemment le traducteur. Non moins célèbre que celle d'Érasme devait être celle de Théodore de Bèze, en 1556, qui s'efforçait de rester fidèle à la terminologie de la Vulgate.

2° *Versions allemandes.* — C'est dans les pays de langue germanique que se fit le plus tôt sentir le besoin d'une traduction de l'Écriture dans la langue populaire. Dès le VIIIe s., il y eut des mss. bilingues, latins et allemands, dont il subsiste quelques vestiges. Chose curieuse, l'harmonie évangélique de Tatien eut, dès le IXe s., une traduction germanique. Parmi les grands noms de la renaissance carolingienne, Strabon et Raban Maur sont signalés comme des traducteurs de l'Écriture; de Notker Labeo, cf. ici t. XI, col. 806 sq., il nous reste encore un Psautier. On connaît aussi des traductions interlinéaires du Psautier faites au XIIe s.; enfin une traduction, qui vaut d'être signalée, du « Psautier hébraïque » de saint Jérôme.

Avec le XVe siècle et l'invention de l'imprimerie, les Bibles allemandes allaient se multiplier. Entre 1466 et 1521, W. Walther, l'historien des versions allemandes de la Bible, énumère 202 mss. et 18 éditions imprimées de la Bible au complet, sans compter 22 éditions du Psautier. La première Bible allemande imprimée le fut à Strasbourg, par J. Mentel en 1466; peut-être à Mayence dès 1462. Son texte traduisait directement la Vulgate, sans recourir à l'hébreu ni au grec; cette édition et celles qui suivirent rapidement reproduisaient en somme des traductions plus anciennes au moins d'un siècle et qui, peut-être, — mais la chose est contestée — supposaient l'antique traduction des vaudois, chez lesquels la lecture de l'Écriture sainte était spécialement en honneur. En tout état de cause, le nombre des Bibles allemandes, manuscrites et imprimées, en circulation avant Luther, montre que les plaintes des réformateurs sur l'ignorance de la parole de Dieu où l'Église laissait les non-savants sont au moins exagérées. Avant la diffusion de la Bible de Luther, on lisait depuis longtemps la sainte Écriture dans les pays de langue allemande.

Il n'empêche que la Bible allemande de Luther fut un coup de maître et une parfaite réussite, cf. ici art. Luther, t. IX, col. 1299. Après avoir commencé par des traductions de passages assez brefs, Luther, dès 1521, conçoit l'idée de mettre à la portée de tous, traduit sur les textes originaux, l'ensemble de l'Écriture. Le N. T. paraît dès 1522, le Pentateuque en 1523, les hagiographes en 1524, les prophètes en 1532 seulement, et les « apocryphes » (c.-à-d. nos deutérocanoniques) en 1529. Les éditions se multiplièrent très vite, il y en eut dix du vivant même de Luther et la diffusion fut vraiment extraordinaire. Ce succès était dû aux qualités incontestables du travail : fidélité au texte original, mais sans servilité — Luther ne s'interdisait pas de consulter la Vulgate et les Septante — langue ferme à la fois et populaire. On a souvent dit que la Bible de Luther avait eu, pour l'unification de la langue écrite, en Allemagne, une importance que l'on ne saurait minimiser. Que Luther ait ou non utilisé les vieilles traductions, peu importe. L'essentiel est qu'il créa vraiment une Bible allemande qui, bien que très vieillie aujourd'hui, est encore à la base du protestantisme germanique. Bien des fois au cours des siècles suivants on a essayé de la reviser; bien des traductions indépendantes ont vu le jour, la Bible de Luther, légèrement modernisée, garde encore une grande partie de son prestige.

Dès son apparition, elle avait été violemment critiquée par les catholiques; ceux-ci se devaient de lui opposer quelque chose. En 1527, Jérôme Emser donnait à Dresde un N. T., qui, au fond, conservait la traduction de Luther avec quelques corrections

d'après la Vulgate. En 1537, Jean Eck faisait paraître à Ingolstadt une Bible complète, qui empruntait pour le N. T. l'édition d'Emser et reproduisait pour l'A. T. la vieille édition d'Augsbourg; de l'une et de l'autre la langue était assez misérable. On dira la même chose de l'édition, procurée en 1534 à Mayence par le dominicain J. Dietenberger, d'une langue rude et parfois difficile à saisir. Puis il faut attendre un siècle pour voir paraître en 1662 la Bible préparée par les théologiens de Mayence, qui témoigne d'un réel effort pour être une Bible catholique, en dépit de ce qu'elle doit aux traductions précédentes; partant à peu près exclusivement de la Vulgate sixto-clémentine, elle faisait effort vers la littéralité, sans tomber dans le servilisme. C'est le même caractère qu'il faut reconnaître aux Bibles catholiques allemandes du XVIIIe s. et du commencement du XIXe s., dont la plus connue est celle de Jos.-Fr. Allioli, Landshut, 1838.

Il faut ajouter à ces « Bibles » les nombreuses traductions allemandes jointes, depuis le XIXe s., aux commentaires bibliques des divers livres. Ce n'est pas ici le lieu de rappeler ces grandes entreprises soit des protestants, soit des catholiques. Mentionnons tout au moins, dans les milieux protestants, la très belle et si utile publication parue sous la direction de E. Kautzsch, et, chez les catholiques, la *Bible* dite *de Bonn*, à peu près terminée aujourd'hui.

3° *Versions en langues romanes.* — Dans les pays de l'empire carolingien où dominait la langue romane, la Bible latine était à peu près aussi inintelligible pour l'ensemble des fidèles que dans les régions de langue germanique. Les capitulaires et les ordonnances synodales, dès le VIIIe siècle, prescrivent au clergé de faire, après la lecture liturgique des péricopes scripturaires, une courte explication de celles-ci dans la langue du peuple. Mais de là à conclure qu'il y eut, dès le IXe s., en la possession des clercs, des traductions partielles ou totales de l'Écriture, il y a loin. Encore qu'assez superficielle, la connaissance du latin dans le clergé était suffisante pour lui permettre de donner des textes liturgiques une glose en langue romane.

1. *Traductions françaises.* — Il semble que, pour les traductions françaises, il faille attendre jusqu'au début du XIIe s. On connaît à cette date une double traduction du Psautier, interlinéaire, faite l'une sur le *Psautier hébraïque* de saint Jérôme, l'autre sur le *Psautier gallican.* La première semble en provenance d'un couvent anglais et d'un disciple de Lanfranc; la seconde est aussi en français-normand. Elle eut une vogue extraordinaire dont témoigne le nombre considérable des mss. qui se sont conservés. Un demi-siècle plus tard, encore en terre normande, apparaît une traduction de l'Apocalypse, puis des quatre livres des Rois. Bientôt, d'ailleurs, c'est dans toute la France que surgissent des versions de l'Écriture; leur ensemble forme toute une littérature. Quand en 1170 Pierre Waldo, voir ci-dessus l'art. VAUDOIS, entreprend de rendre la Bible accessible à tous, il a devant lui de nombreux modèles; les prohibitions faites par l'Église n'arrêtent pas l'engouement pour la Bible en langue vulgaire. Sous saint Louis, la France avait une traduction à peu près complète de l'Écriture. On pouvait se la procurer chez les libraires officiels de l'université de Paris. C'est d'ailleurs par un détour assez curieux que cette traduction se réalisa. La Bible française dérive en droite ligne de l'*Historia scolastica* de Pierre Comestor, voir ici t. XII, col. 1919 sq. Rédigée en latin au dernier tiers du XIIe s., et ne donnant d'ailleurs que les passages proprement historiques de l'un et l'autre Testament, cette « histoire sainte » était traduite un siècle plus tard par Guyart des Moulins, qui ne se contenta pas de traduire des livres historiques de l'A. et du N. T. ordonnés par Comestor, mais leur adjoignit la traduction de plusieurs autres livres sacrés, en sorte qu'il donna vraiment la première Bible française. Elle fut complétée aux XIIIe et XIVe siècles. par la traduction des autres parties des écritures canoniques. Ainsi cette « Bible historiale » de Guyart prit peu à peu son allure définitive; elle sera répandue largement par l'imprimerie, 1re édit. à Paris, 2 in-fol., 1487. C'est ce qu'on appela un peu plus tard la « grande Bible », pour la distinguer de la « Bible pour les simples gens ».

Quand éclata le mouvement de la Réforme, la Bible se trouvait donc déjà répandue en France. Dans les milieux humanistes, plus ou moins touchés par l'esprit nouveau, on se préoccupa néanmoins de fournir une traduction moins vieillotte et serrant de plus près le texte original. En 1523 est éditée une version du N. T., à quoi s'ajoute, la même année, le Psautier, et, en 1528, l'ensemble de l'A. T. En 1530 paraît à Anvers *La saincte Bible en françoys translatée selon la pure et entière traduction de sainct Hiérosme.* Nul doute qu'elle ne soit l'œuvre du célèbre humaniste français Lefèvre d'Étaples, voir son art., t. IX, surtout col. 145 sq. Elle paraissait d'ailleurs avec les approbations requises. L'attitude suspecte de Lefèvre empêcha finalement cette Bible de s'imposer dans les milieux catholiques. Mais, en dépit des sévérités du concile de Trente contre la lecture de la Bible en langue vulgaire, il fallait aux catholiques une version française. Elle leur fut fournie par deux Lovanistes, Nicolas de Leuze et François van Larben, qui donnèrent, en 1550, leur « Bible de Louvain », avec privilège impérial. Cette Bible circula sans encombre parmi les catholiques de langue française, bien qu'elle ne fût, à tout prendre, qu'une édition soigneusement corrigée de la Bible de Lefèvre. Elle jouit d'une sorte de faveur ecclésiastique et eut de très nombreuses impressions ou rééditions. Elle disparut peu à peu sans avoir été remplacée par une autre qui ait joui d'une sorte de patronage officiel.

Les protestants français ne réalisèrent que plus tard une traduction qui s'imposât, c'est celle d'un cousin de Calvin, Pierre Robert, dit Olivétan, imprimée en Suisse dans le pays de Neuchâtel. En dépendance étroite, pour le N. T., de la version de Lefèvre, pour les « apocryphes », de la Bible d'Anvers de 1530, cette Bible d'Olivétan était une œuvre extrêmement imparfaite. Il est curieux qu'elle n'ait pu être supplantée par aucune autre. Bien des tentatives furent faites pour l'amender et les plus hautes autorités du parti calviniste y mirent la main, Calvin lui-même, Bèze, Louis Budé et d'autres Génevois. La plus célèbre refonte est celle de 1588 entreprise sous la haute direction des pasteurs de Genève (« la vénérable compagnie »). C'est la même compagnie qui assura les retouches successives des XVIIe et XVIIIe siècles, retouches d'ailleurs timides qui laissaient à peu près la langue dans son état primitif.

Les catholiques, cependant, continuaient à faire paraître des traductions au moins partielles (souvent c'était le seul N. T.). Dès 1556, un théologien de Paris, René Benoist, voir ici t. II, col. 646, donnait une Bible française qui, pour serrer de trop près la Bible de Genève, lui attira de sérieux désagréments. Néanmoins l'œuvre, tout au moins le N. T., fut souvent réimprimée, en dépit des censures qui n'avaient pas été épargnées à l'auteur. Le siècle de Louis XIV vit paraître aussi des traductions de valeur assez diverse; on cite celle de Jacques Corbin, en 1643, d'après la Vulgate, mais surtout la version du N. T. par l'oratorien Denis Amelote, qui

rendit la Vulgate en excellent français. On peut passer plus vite sur les travaux de Ch. Huré (1702), de dom Calmet (1707), de Nicolas le Gros (1739). Mais il faut au moins signaler le N. T. de Trévoux (1702) dont, en dépit de l'anonymat, il faut attribuer la paternité à Richard Simon. Plus importante encore est la traduction sortie des milieux jansénisants, qui, sous le nom de « Nouveau Testament » de Mons (1667), avait pour auteurs les deux frères Antoine et Louis-Isaac Le Maître de Sacy, assistés par tout l'état-major du parti. Plus tard, parut encore l'A. T., œuvre à peu près exclusive d'Isaac et se donnant comme une traduction de la Vulgate. Sa perfection littéraire et l'heureuse combinaison de la traduction directe et de la paraphrase lui assurèrent un long succès, non seulement dans les milieux catholiques, malgré les nombreuses censures dont elle fut l'objet, mais chez les protestants mêmes. Il faut encore signaler parmi les traductions ultérieures celle d'Eug. Genoude, voir ici l'art. Genou, t. vi, col. 1225. Plus récemment la traduction de Crampon, d'abord éditée comme accompagnant un cours complet d'Écriture sainte, puis publiée séparément, a connu un très grand et très légitime succès. Toute cette efflorescence de Bibles catholiques en français montre que, chez nous, on a toujours interprété d'une manière assez large les défenses romaines concernant la lecture par les laïques des traductions scripturaires.

Les protestants de langue française semblent avoir été moins heureux dans leurs tentatives pour substituer au vieux texte de Genève quelque chose de plus adapté aux progrès de l'exégèse et de la linguistique. A une date très rapprochée de nous, J. F. Osterwald a fourni une Sainte Bible, souvent réimprimée; L. Segond a donné une traduction sur les textes originaux qui mérite d'être signalée; de même la *Bible* dite *du centenaire*, qui, malgré son format un peu embarrassant, représente un heureux effort dans le sens d'une traduction scientifique de l'Écriture.

En France, comme en Allemagne, il y a lieu également de tenir compte des traductions partielles réalisées dans des commentaires bibliques plus ou moins complets. Des œuvres comme celles du protestant Édouard Reuss, au milieu du xixe siècle, ou comme les *Études bibliques* plus récentes des Pères dominicains fournissent ainsi d'excellentes traductions.

2. *Traductions en langue d'oc.* — Il est très difficile de savoir jusqu'à quel point les auteurs du mouvement vaudois sont responsables des traductions en langue d'oc du N. T., qui existent encore aujourd'hui en divers manuscrits. Tel de ces mss. (celui de Zurich), que l'on mettait au xiie siècle, provient seulement du xvie, bien que son texte puisse remonter, dans sa forme primitive, à une date beaucoup plus ancienne.

A côté de ces traductions vaudoises, il en existe en provenance des cathares; l'une d'elles contient à la fin une liturgie de la secte, encore que l'on ne puisse révéler dans le texte biblique la moindre trace d'hérésie. Il y a encore deux autres traductions provençales du N. T., dont l'une témoigne qu'elle est sinon d'origine vaudoise, du moins qu'elle était en usage dans les milieux en question.

3. *Traductions italiennes.* — La tradition suivant laquelle Jacques de Voragine († 1298), l'auteur de la *Légende dorée*, aurait composé une Bible italienne ne peut être qu'une légende. Les bibliothèques italiennes ne connaissent aucun ms. italien de la Bible antérieur au xive siècle; mais il y avait certainement des traductions au xiiie. Ces Bibles ne reposent pas directement sur la Vulgate, mais sur des traductions françaises ou provençales. Ce sont ces traductions qui sont au point de départ des premières impressions du xve siècle et même, plus ou moins retouchées, à la base de l'édition d'Ant. Bruccioli en 1532. Puis, pendant de très longues années, la Bible cesse d'être mise par les catholiques à la disposition des Italiens. Il faut attendre le mouvement janséniste dans la péninsule, pour voir paraître à Turin en 1776, une Bible italienne, par les soins de l'archevêque de Florence, Antoine Martini. Cette Bible a été finalement rééditée, en 1889, par une librairie catholique de Milan.

Les protestants n'étaient pas demeurés inactifs; les Italiens réfugiés à Genève traduisent le N. T. du grec et, pour l'A., se contentent de reviser la traduction de Bruccioli; on eut ainsi, en 1562, la première Bible protestante italienne; elle fut remplacée, en 1607, par celle de J. Diodati de Lucques, un des meilleurs travaux, paraît-il, qu'ait produits la Réforme et qui est encore répandu aujourd'hui.

4. *Traductions espagnoles.* — Il faut distinguer les versions catalanes des castillanes. Pour les premières, les mss. abondent, qui présentent des parties de l'Écriture, entre autres le N. T. et le Psautier. Mais il est impossible de prouver que le dominicain Romeu Sabruguera de Majorque († 1313) ait travaillé à une traduction complète de la Bible. En tout état de cause, la plus grande partie des versions catalanes remontent soit à la Vulgate, soit à la traduction française du xiiie siècle; mais c'est de beaucoup cette dernière traduction qui a eu le plus d'influence. On est moins au clair sur la question des incunables. Les bibliographies signalent une Bible imprimée à Valence en 1478, en « limousin », dont on fait remonter la traduction à un chartreux, dom Boniface Ferrer († 1417), cf. ici t. v, col. 1279; mais on n'en connaît pas d'exemplaire imprimé.

L'histoire des versions castillanes est encore plus obscure. Il faut arriver au xve siècle pour trouver des données certaines, à savoir la traduction de l'A. T., à partir de l'hébreu, par la collaboration de Juifs, baptisés ou non, et de frères mineurs. L'initiative de cette entreprise remonte à don Luis de Gusman, grand-maître de l'ordre de Calatrava (1422).

La Réforme n'eut guère d'action en Espagne; plusieurs traductions espagnoles furent néanmoins éditées, mais toutes en dehors du pays, à Anvers, à Genève, à Bâle; elles eurent beaucoup de mal à franchir la frontière. C'est seulement à la fin du xviiie siècle que l'Espagne reçut d'un ecclésiastique catholique, Philippe Scio de San-Miguel, une Bible complète d'après la Vulgate, Valence, 1790. Chose à noter, c'est cette traduction qu'a reprise, au xixe siècle, la propagande biblique protestante.

4° *Versions bibliques dans les pays anglo-saxons.* — Abstraction faite des poèmes bibliques attribués à tort à l'anglo-saxon Caedmon et dont nous ne savons quasi rien, abstraction faite encore d'une traduction de saint Jean, qui est la dernière œuvre de Bède († 26 mai 735), ce sont les Psaumes qui, ici encore, paraissent avoir été traduits les premiers par un inconnu, après 778. Il ne semble pas que, dans son entreprise de doter son royaume d'une littérature en anglo-saxon le roi Alfred († 899) ait fait place à une traduction même partielle de l'Écriture. C'est pourtant au ixe siècle que fut faite une traduction des évangiles et un peu plus tard une glose interlinéaire des Psaumes et des évangiles. Un siècle après, en 997-998, l'infatigable traducteur anglo-saxon, Aelfric († fin du xe siècle), traduisait le Pentateuque et Josué.

Il faut arriver jusqu'à Wiclef (1324-1384) pour trouver une Bible complète en anglais, à qui les disciples du novateur s'efforcèrent de donner la plus

large diffusion. Mais mal accueillie, et pour cause, par le clergé, elle ne put, après l'invention de l'imprimerie, trouver un éditeur. C'est seulement en 1731 qu'elle sera imprimée! On sait que, malgré sa sécession d'avec Rome, Henri VIII se montra longtemps hostile aux idées nouvelles; la prohibition de lire la Bible en langue vulgaire persista quelque temps. Quand William Tyndal († 1536) eut fait imprimer à Cologne et à Worms, en 1524, le N. T. qu'il avait traduit sur le texte original, il y eut des condamnations sévères, qui atteignirent cette traduction et bientôt ses lecteurs (1526). C'est seulement en 1535 que fut achevée l'impression d'une version complète de l'Écriture qui devait beaucoup aux travaux de Tyndal et qui fut la première Bible anglaise. Cependant aux dernières années du roi, l'Angleterre évoluait de plus en plus dans le sens de la Réforme. Sous les auspices de Thomas Cromwell et de l'archevêque Cranmer, assistés d'une commission de prélats et de savants, on commença la publication de la *Grande Bible*, qui parut à Londres en avril 1539; la 2e édition, 1540, porte que cette traduction est officiellement destinée à l'usage des Églises : *apoynted to the use of the Churches*. Le Psautier de cette Bible est resté au *Prayer-Book* et sert encore à l'usage liturgique. Quant à la Grande Bible, Parker en 1563 en donnait une édition revue, que l'on appella la *Bishops Bible*. Mais cette révision parut vite insuffisante. Dès 1604, Jacques Ier créait une commission imposante pour revoir la Bible de Parker. Après des années de travail parut enfin la nouvelle édition; c'est celle qui est appelée *the authorized version* (encore qu'elle ne semble pas avoir jamais été autorisée officiellement). C'est d'ailleurs une excellente traduction, à la fois claire et populaire; elle a beaucoup contribué à créer ce style liturgique et ecclésiastique anglican que l'on ne peut s'empêcher d'admirer. En dépit de ses qualités la *Version du roi Jacques, appointed to be read in the Churches*, ne se fraya son chemin que lentement, pénétrant d'abord, pour ce qui était des péricopes scripturaires, dans le *Prayer-Book*. C'est cette Bible autorisée, qu'en 1870, sur l'initiative de l'évêque de Winchester, Samuel Wilberforce, on se décida à soumettre à une révision à laquelle participèrent de nombreux savants, soit en Angleterre, soit en Amérique. On avait fait place dans cette commission à des membres de « dénominations » dissidentes. Ces sortes de révision ne satisfont jamais tout le monde et la *Bible revisée* qui parut en mai 1881 donna lieu à d'assez vives discussions. Cette opposition n'empêcha pas cette édition de pénétrer dans l'usage ecclésiastique; elle y supplanta finalement la version autorisée.

Dès le XVIIe siècle, les catholiques anglais réfugiés sur le continent avaient, en 1610, une version anglaise de l'A. T., Douai, 1609, 1610; elle avait été précédée d'un N. T., paru à Reims en 1582.

Nous devons nous contenter ici de signaler l'effort fait, à la fin du XVIIIe siècle, par les protestants de langue anglaise pour donner à la lecture de la Bible la plus large diffusion. C'est en Angleterre que se forment les premières *Sociétés bibliques*, qui se proposent comme but de faire connaître et lire la Bible par le plus de chrétiens possible. C'est d'Angleterre que les Sociétés bibliques ont essaimé sur le continent en Allemagne, en France, dans la monarchie austro-hongroise et, au moins à certains moments, jusqu'en Russie. L'Église catholique a toujours vu d'un assez mauvais œil ces tentatives et, à diverses reprises, les papes ont dû gourmander certains fidèles qui, dans leur zèle pour répandre la Parole de Dieu, avaient donné leurs noms à ces sociétés, des évêques mêmes qui avaient un peu indiscrètement fait de la propagande pour une lecture plus assidue de la Bible. Cette suspicion ne provenait pas seulement du caractère confessionnel des groupements en question. Il a semblé à l'Église que livrer à tout venant, sans autre précaution, la lecture de la Bible n'était pas le moyen de faire de vrais chrétiens. Dans des milieux très neutres et dégagés de tout préjugé confessionnel, on s'est posé la même question. Bref, l'immense effort financier déployé par les sociétés bibliques ne paraît pas avoir donné, au point de vue chrétien, de résultats particulièrement heureux. Ceci dit, il faut reconnaître que le zèle à répandre dans les langues les plus diverses la connaissance de l'Écriture a produit, au point de vue technique, de remarquables réussites. Si l'on peut, à l'heure présente, lire la Bible dans les idiomes les plus variés, s'il n'est guère de langue actuellement parlée sur le globe qui n'ait sa traduction au moins partielle de l'Écriture, on le doit en grande partie aux Sociétés bibliques. Il est plus d'un cas où des catholiques dans l'embarras se sauvent par l'appel à telle ou telle de ces traductions. Ajoutons d'ailleurs qu'à plusieurs reprises les Sociétés en question se sont contentées de reproduire telles quelles des traductions catholiques du passé, jugées par elles suffisamment au point. Cependant, l'exclusive absolue dont les éditions en cause ont frappé les « apocryphes », c'est-à-dire les deutérocanoniques de l'A. T., a été fort sévèrement jugée, même dans les milieux protestants.

5° *Versions néerlandaises.* — Les Pays-Bas avaient connu dès le début du XIVe siècle une traduction de la Bible qui n'était pas sans analogie avec « l'Histoire scolastique », ci-dessus, col. 2731; c'est elle qui fut imprimée en 1477 sans le Psautier, ni le N. T., sous le nom de Bible de Delft; une traduction du Psautier parut en 1480. Quant aux évangiles, il y en avait des versions néerlandaises depuis le début du XIVe siècle. Ces traductions diverses devaient aboutir à l'impression d'une Bible proprement dite, Anvers, 1513. En 1524 paraît à Delft une version du texte érasmien du N. T.

Mais déjà la Réforme était déclenchée; dès 1522 paraissait une traduction du N. T. de Luther; l'A. T. suivait rapidement; en 1526, la Bible luthérienne était complète. On sait que dans les Pays-Bas les protestants se scindèrent très vite en des groupes distincts et souvent hostiles : luthériens, réformés, mennonites, remontrants. Chacune de ces Églises voulut avoir sa Bible. La plus remarquable est celle qui fut établie à l'intention des « remontrants » et qui s'appela la Bible des États. Les États généraux de Hollande avaient décidé, en effet, en octobre 1594, qu'une traduction officielle serait faite en néerlandais, à partir de la langue originale et ils confièrent cette tâche à Philippe Marnix, le grand homme des Pays-Bas, qui s'était déjà occupé de traductions bibliques. Il se mit résolument à l'œuvre, mais il mourait à la fin de 1598. Ses travaux ne restèrent pas inutilisés; néanmoins, l'entreprise traîna en longueur. C'est seulement en 1636 que put paraître à Leyde la Bible des États, souvent reproduite.

Les catholiques n'avaient pas attendu aussi longtemps. Le N. T. paraissait en 1539 dans une « diglotte » hollando-latine, et toute la Bible à Cologne en 1548. Plus tard, l'Église janséniste d'Utrecht faisait paraître, en 1732, une Bible complète en néerlandais.

6° *Versions scandinaves.* — De tous les pays scandinaves, c'est la Norvège, avec l'Islande qui lui était rattachée, qui eut le plus tôt une littérature nationale; c'est dans cette langue norwégo-islandaise que fut rédigée, aux dernières années du XIIIe siècle, sur l'initiative de Haakon V (1299-1319), une adaptation

de l'*Histoire scolastique;* il n'est pas impossible qu'une partie de cette traduction reproduise une version antérieure de la Vulgate, du milieu de ce même siècle. Pour ce qui est du vieux-suédois, nous savons, par les œuvres de sainte Brigitte, que celle-ci s'était fait traduire la Bible en cette langue.

Vint la Réforme, qui, dans les Pays scandinaves, s'opéra surtout par la volonté des souverains. C'est par Christian II, exilé aux Pays-Bas depuis 1520, que le Danemark eut d'abord son N. T., Leipzig, 1524, en dépendance plus ou moins étroite de la traduction de Luther. Ce premier essai et d'autres qui suivirent furent assez mal accueillis; c'est seulement en 1550 que l'on eut la première Bible en danois; traduite par Christian Pedersen († 1554), elle suit de très près la Bible de Luther; elle resta longtemps en usage.

En Suède, ce fut Gustave Wasa qui fit le nécessaire pour doter son Église d'une Bible en langue vulgaire. A l'époque où il n'avait pas encore rompu définitivement avec le catholicisme (vers 1525), il s'adressa à l'archevêque d'Upsala, Jean Magni, qui répartit la besogne de traduction entre différents chapitres et couvents. Ce travail n'aboutit à rien. La Bible en suédois parut à Upsala en 1540-1541; cette édition avait été préparée par l'archevêque Laurent Petri († 1573) avec le concours des deux frères Olaus Petri et Laurent Andreä, les deux grands propagateurs de la Réforme en Suède. Elle s'inspirait de très près de la traduction de Luther. Elle est devenue la Bible officielle de l'Église de Suède, non sans avoir été soumise à de multiples révisions. Pour le N. T., elle a été remplacée dans l'usage ecclésiastique par une traduction de l'archevêque d'Upsala, Sundberg, en 1882.

7° *Autres versions en des langues européennes.* — Nous ne pouvons insister sur les multiples traductions de la Bible qu'amena, dans les divers pays de l'Europe l'explosion de la Réforme. A peu près partout, on constaterait le même phénomène; des essais plus ou moins complets de versions scripturaires existent avant le XVIe siècle, mais c'est la Réforme qui amène le développement systématique de traductions plus ou moins filles de celle de Luther. C'est le cas pour les langues celtiques (irlandais, gaélique, bas-breton), dont les versions ont paru soit au XVIe siècle sous la poussée des autorités officielles protestantes, soit au XIXe par l'initiative des sociétés bibliques. Dans les États baltes, il en est de même. De même encore dans les régions magyares, où il faut signaler que, dès le XVIIe siècle, les catholiques eurent grâce à Pazmany une traduction de la Bible qui fut modernisée au XIXe siècle.

La Bohême devrait retenir davantage l'attention, car la littérature tchèque du Moyen Age est extraordinairement riche en traductions de livres bibliques ayant pour base la Vulgate; au cours du XIVe siècle, toutes les parties de l'Écriture étaient traduites. Ainsi Jean Hus († 1415) avait à sa disposition une Bible tchèque complète, et il entreprit seulement de réviser celle-ci en s'aidant surtout de la Vulgate. C'est ce texte qui passa dans les premières impressions, Prague, 1488, d'où dérivent les autres. Puis intervient le groupement dit « l'Unité des frères », voir ici BOHÊMES *(Les frères)*, t. II, col. 930 sq. Après diverses traductions du N. T. qui ne donnèrent pas satisfaction, l'Unité entreprend une traduction complète de la Bible qui est éditée de 1579 à 1598, à Kralitz, en Moravie. La réaction catholique en Bohême, au XVIIe siècle, fait cesser toute publication des Bibles dissidentes. C'est une Bible catholique qui les remplace et qui doit d'ailleurs beaucoup à la « Bible des frères ».

La Pologne eut également, dès le XIIIe siècle, des traductions partielles de la Bible (le Psautier principalement), qui s'amplifient au milieu du XVe siècle et semblent d'ailleurs s'inspirer des versions tchèques. La Réforme, qui fit de grands efforts pour gagner ce pays, devait amener une activité plus grande des traducteurs. Du côté luthérien, le duc Albert de Prusse, d'accord avec Mélanchthon, fait exécuter par Jean Seclutianus († 1578) une traduction du N. T., 1551-1552. C'est du prince Nicolas Radziwill que les réformés reçurent leur version (Bible de Brest, 1563), qui sera ultérieurement remplacée par la Bible de Dantzig, 1632. Pendant ce temps, les catholiques s'efforçaient, non sans succès, de faire paraître une Bible polonaise dès 1561; elle sera reléguée dans l'ombre par l'excellente traduction du jésuite Jacques Wujek († 1593, à Cracovie), qui ne parut au complet qu'après la mort de celui-ci. Voir son article.

Dans les autres pays de langue slave, il faut, en général, attendre le XIXe siècle et l'activité des Sociétés bibliques pour assister à l'éclosion de traductions en langue vulgaire, sauf dans les régions, comme la Slovénie, où la Réforme prit quelque importance et qui eurent leurs Bibles en langue vulgaire dès le XVIe siècle.

Les indications détaillées se trouveront soit aux divers articles du *Dictionnaire de la Bible*, soit dans la *Protestantische Realencyclopädie*, art. *Bibelübersetzungen*, t. III (il faut au moins signaler le très remarquable article de Reuss sur les traductions françaises de la Bible, mis au point par Samuel Berger), à compléter par les deux art. *Bibelgesellschaften* et *Bibellesen und Bibelverbot*, t. II, p. 691 sq., p. 700.

Ce dernier touche à une question qui n'a malheureusement pas été traitée ici *ex professo*, celle de l'attitude de l'Église (et des autorités civiles à son service) dans la question de la lecture de la Bible dans une langue autre que le latin. On verrait que l'attitude de l'Église romaine est restée très libérale même aux derniers siècles du Moyen-Age. Cela explique la multiplication, surtout à partir du XIIIe siècle, des traductions en langue vulgaire, tout au moins dans les pays de vieille culture chrétienne. Cette littérature de traductions scripturaires forme une partie importante de l'histoire littéraire des peuples en question et, à ce titre, elle a attiré l'attention des philologues pour lesquels les versions scripturaires constituent souvent les plus anciens monuments d'une langue. Même les revendications bruyantes des sectes vaudoises, cathares, wicléfites, hussites, en faveur de la diffusion de la connaissance de la Bible, ne semblent pas avoir beaucoup troublé l'Église. Dans les divers pays touchés par ces mouvements, les catholiques continuent à traduire la sainte Écriture en leur langue et presque partout, quand l'imprimerie commence à multiplier les éditions de la Bible, on dispose de traductions en langue vulgaire. Il faut attendre le grand mouvement de la Réforme pour que l'Église prenne conscience du danger très réel que peut constituer, à une époque troublée, pour la foi des simples, la lecture sans discernement des Livres saints. L'Église romaine n'est pas la première à entrer dans la voie de la prohibition; plusieurs ordonnances des pouvoirs civils ont précédé les interdictions ecclésiastiques, en Angleterre par exemple, où l'on était très attentif aux mouvements du « lollardisme ». Le concile de Trente semble tiraillé entre deux tendances; cf. Michel, *Les décrets du concile de Trente*, p. 11, note; il s'en remet au pape. Paul IV en 1559 range parmi les *Biblia prohibita*, toute une série de Bibles latines; il ajoute que toutes les Bibles en langue vulgaire ne peuvent ni être imprimées, ni être gardées sans une permission du Saint-Office. C'était en pratique la prohibition de la lecture des Bibles en langue vulgaire. La règle 4e de l'Index publié par Pie IV, en 1564, est un peu plus libérale, mais elle suppose toujours pour la lecture de ces Bibles une permission donnée par l'Inquisition « ou par l'Ordinaire », après enquête sur les dispositions de l'impétrant. En 1590, Sixte-Quint remplaçait ces règles par une série de 22, dont la 7e exige à nouveau, pour la lecture de la Bible en langue vulgaire, une « nouvelle et spéciale permission du Siège apostolique ». Dès 1596, Clément VIII écartait le règlement de Sixte-

Quint et revenait aux dispositions de Pie IV, mais en ajoutant à la règle 4e une observation qui détruisait le peu de liberté que celle-ci laissait aux Ordinaires; on rappelait à tous que les règles de l'Inquisition leur retiraient, en fait, le droit de permettre l'usage des Bibles vulgaires, soit complètes, soit partielles et même les sommaires et abrégés, simplement historiques, rédigés en quelque idiome vulgaire que ce fût. C'était revenir en somme à la règle de Paul IV : la lecture de la Bible, et l'on voit que le mot prenait une singulière extension, n'était possible que moyennant une permission expresse de Rome. Dans l'Index publié en 1664 par Alexandre VII sont prohibées toutes les Bibles en langue vulgaire; toutefois la 4e règle de Pie IV et son « explication » par Clément VIII étaient maintenues. Benoît XIV devait modifier profondément tout cela par la courte addition suivante : « Ces versions de la Bible en langue vulgaire sont néanmoins permises si elles ont été approuvées par le Saint-Siège ou publiées avec des notes empruntées aux saints Pères ou aux docteurs catholiques. » Décret du Saint-Office du 13 juin 1757. Il n'était donc plus nécessaire d'une permission spéciale pour user des Bibles ainsi publiées. D'ailleurs Grégoire XVI, par un *Monitum* de la Congrégation de l'Index du 4 janvier 1836, prévenait que la 4e règle de Pie IV, expliquée par Clément VIII, restait toujours en vigueur. Il semblait donc que, même pour user des Bibles visées par Benoît XIV, il fallait toujours se munir de la permission prévue jadis. Aussi bien ce renforcement des règles coïncidait-il avec les sévérités que montrait la cour romaine à l'endroit de la diffusion des Bibles en langue vulgaire. Voir la série des documents dans F. Cavallera, *Thesaurus*, n. 44-48. Les nouvelles règles générales de l'Index publiées par Léon XIII en 1897 reviennent en somme à celles de Benoît XIV. Après avoir concédé à ceux qui s'occupent d'études théologiques et bibliques, l'usage des éditions du texte original et des vieilles versions catholiques publiées par des non-catholiques, elles précisent que les versions en langue vulgaire restent absolument prohibées, à moins qu'elles n'aient une approbation spéciale du Siège apostolique ou qu'elles n'aient été publiées sous la surveillance des évêques *(sub vigilantia episcoporum)* avec des notes empruntées aux saints Pères et aux docteurs catholiques. Les versions en provenance des Sociétés bibliques publiées, en quelque langue vulgaire que ce soit, par des non-catholiques sont interdites; elles ne sont permises qu'à ceux qui s'occupent d'études théologiques ou bibliques. Ce sont les prescriptions qui ont été retenues par le Code, can. 1391, 1399, 1400.

En fait, ces règles sévères ne furent pas appliquées partout au cours des XVIIe et XVIIIe siècles. Observées plus ou moins strictement en Espagne, en Portugal, surtout en Italie, elles ne le furent que très peu en France, en Allemagne, en Hollande, comme le constatent à la fin du XVIIIe siècle Billuart et Ferraris. Le XIXe siècle devait amener une observation plus générale des règles, mais qui étaient dès lors bien adoucies. Plusieurs sociétés catholiques pour encourager la diffusion et la lecture de l'Écriture sainte (du Nouveau Testament en particulier) ont d'ailleurs été expressément approuvées par l'autorité pontificale.

É. AMANN.

VERTU. — I. Notions positives. II. Habitus et vertu, col. 2753. III. Vertus naturelles, col. 2757. IV. Vertus surnaturelles, col. 2759. V. Vertus intellectuelles, col. 2774. VI. Vertus morales, col. 2776. VII. Vertus théologales, col. 2782. VIII. Connexion des vertus, col. 2784. IX. Juste milieu des vertus, col. 2791. X. Durée des vertus. col. 2794 — Conclusion. Les vertus et la vie chrétienne col. 2796.

I. NOTIONS POSITIVES. — *I. ENSEIGNEMENT DE L'ÉCRITURE.* — 1° *Le mot.* — D'après l'étymologie, la vertu désigne la supériorité propre à l'homme *(vir)*, qui lui fait mépriser la douleur et la mort. Cf. Cicéron, *Tusculanes*, II, XVIII. Elle implique donc force, vigueur, puissance. En un sens plus général, vertu signifie perfection, valeur, prospérité, bonheur, gloire. Saint Thomas rapproche parfois *virtus* de *vis*. Cf. *In IIIum Sent.*, dist. XXIII, q. I, a. 1.

Dans la Bible, la Vulgate a rendu par *virtus* trois expressions des Septante, δύναμις, ἰσχύς et ἀρετή. Il faut mettre à part l'expression *Dominus* ou *Deus virtutum* (Κύριος τῶν δυνάμεων; hebr.; *Yahveh* ou *Elohê Sabaoth*, Dieu des armées).

1. Dans l'*Ancien Testament*, l'idée de force, de puissance, qui prédomine, est rendue chez les Septante soit par δύναμις soit par ἰσχύς. Δύναμις *(virtus)* se lit spécialement dans les ps. XVII (Vulg. et ainsi de suite), 33; XX, 2, 14; XXXII, 6, 16 (avec,dans le même verset, ἰσχύς), 17; XLVII, 14; LIII, 12; LXII, 2 (avec le sens de « majesté »); LXV, 3, 7; LXVII, 12, 29, 34, 35, 36; LXXVI, 15; LXXXVIII, 18; CIX, 2, 3; CXXXVII, 3; CXLIV, 6; CL, 1; cf. Sap., I, 3; VII, 23, 25 (gloire divine); XII, 17; XIII, 4; XVI, 19, 23; XIX, 19; Judith, IV, 13; V, 19, 27. On lit aussi parfois δυναστεία, ps. XX, 14; LXIV, 7; LXXVII, 26; CL, 2 et τὸ κράτος dans Sap., XV, 3. Ἡ ἰσχύς se lit dans les ps. XXI, 16 (traduction peut-être défectueuse); XXVIII, 4, 11; XXXII, 16; LXX, 9; dans Sap., X, 2; XII, 18. Les deux termes sont unis, δυνατοί ἰσχύι, ps. CII, 20.

Le terme ἀρετή marque ce qui plaît et peut signifier n'importe quelle supériorité ou excellence : santé du corps, force, gloire, honneur. Mais plus spécialement déjà, il marque une excellence d'ordre moral. C'est sous ce dernier aspect que l'emploie la Sagesse, V, 13 (ἀρετή est ici opposé à κακία); VIII, 7 (on remarquera en ce dernier texte l'énumération des quatre vertus cardinales, la force, ἀνδρία, étant comprise avec la sobriété, la prudence et la justice parmi les « grandes vertus », ἀρεταί). Le ps. XVII, 33, 40, emploie δύναμις dans le sens d'ἀρετή.

2. Le *Nouveau Testament* met en relief le caractère moral ou surnaturel de la vertu. Les prodiges, effets de la puissance divine émanant du Christ, sont fréquemment appelés δυνάμεις, *virtutes*. Cf. Matth., VII, 22; XI, 21, 23; XIII, 58; Marc., VI, 5; Luc., V, 17; VI, 19. Voir ici MIRACLE, t. X, col. 1800; JÉSUS-CHRIST, t. VII, col. 1189. L'aspect moral est plus manifeste dans la parabole des talents : *dedit... unicuique secundum propriam virtutem.* Matth., XXV, 15. Le Christ lui-même est désigné par l'Apôtre comme « puissance et sagesse de Dieu ». I Cor., I, 24.

Le terme ἀρετή se lit quatre fois dans le N. T. : Phil., IV, 8, *si qua virtus, si qua laus disciplinæ, hæc cogitate* (vertu est ici synonyme de digne de louanges); I Pet., II, 9, *annuntiate virtutes* (les perfections) *Dei;* II Pet., I, 3, *vocavit nos propria gloria et virtute* (gloire et honneur pour Dieu dans notre vocation); *ibid.*, I, 5, *ministrate in fide vestra virtutem, in virtute autem scientiam* (vertu équivaut ici à probité, volonté de faire le bien).

2° *La chose.* — La notion abstraite de « vertu » n'existe pas en hébreu. Les hommes vertueux sont dits « justes ». Voir *Dict. de la Bible*, art. *Justice*, t. II, col. 1875. Les expressions varient pour rendre cette idée générale. Les hommes justes, δυνατοί, sont *industrii* (Gen., XLVII, 6), *potentes et timentes Deum* (Ex., XVIII, 21), *strenui* (*ibid.*, 25). La femme vertueuse, γυνὴ δυνάμεως ou ἀνδρεία, est dite *mulier virtutis*, Ruth, III, 11; *diligens*, Prov., XII, 4, ou *fortis*, *ibid.*, XXXI, 10.

Les différentes vertus sont explicitement ou équivalemment indiquées dans les Livres saints. On trouvera les références dans les articles du Dictionnaire de la Bible (en italique) ou du présent Dict. de théologie (petites capitales) : *Charité*, t. II, col. 591; CHARITÉ, t. II, col. 2252; *Chasteté* (inexistante dans l'A. T.), *ibid.*, col. 624; CHASTETÉ, t. II, col. 2321; *Crainte de Dieu*, *ibid.*, col. 1099; DONS DU SAINT-ESPRIT, t. IV, col. 1749-1752; *Espérance* (confiance, refuge, etc., dans l'A. T.), *ibid.*, col. 1965; ESPÉRANCE, t. V, col. 605-606; 630; *Foi*, *ibid.* col. 2296 (spécialement dans l'A. T.); FOI, t. VI, col. 57-78 (différentes acceptions de πίστις); cf. JUDITH (*Livre de*), t. VIII, col. 1717-1718; *Humilité* (Bassesse de condition ou vertu chrétienne), t. III, col. 777; HUMILITÉ, t. VII, col. 326; cf. ORGUEIL,

t. xi, col. 1412 et Luxe, t. ix, col. 1337-1338; *Justice* (pratique générale des vertus), t. iii, col. 1875-1876; Justice, t. viii, col. 2016 et surtout Justification, col. 2043-2077; *Miséricorde* (de l'homme), t. iv, col. 1131; *Obéissance*, t. iv, col. 1720; Enfants, t. v, col. 26; cf. Loi, t. ix, col. 888-889 (voir aussi t. i, col. 295 et 903) et Décalogue, t. iv, col. 170; *Patience*, t. iv, col. 2180; Patience, t. xi, col. 2249; *Pénitence*, t. v, col. 37-39; Pénitence, t. xii, col. 724-729; cf. Contrition, t. iii, col. 1672 et Ascétisme, t. i, col. 2057; *Prudence*, t. v, col. 803; *Reconnaissance, ibid.*, col. 1006; *Renoncement, ibid.*, col. 1045; *Sagesse, ibid.*, col. 1349; *Simplicité, ibid.*, col. 1746. Voir aussi Morale, t. x, col. 2424-2430; Persévérance, t. xii, col. 1256-1261; Religion *(Vertu de)*, t. xiii, col. 2183-2184 et Sainteté, t. xiv, col. 842-843, 860.

1. *L'Ancien Testament.* — En se reportant à ces différents articles, on constatera que les vertus, précisément parce qu'elles n'ont eu leur plein épanouissement que dans le christianisme, ont été décrites et enseignées principalement dans le N. T.

Il ne faudrait pas cependant croire que l'A. T. les ait ignorées. Dans l'analyse faite ici de certains livres, on a pu voir que l'idée des vertus à pratiquer, de la sainteté intérieure à réaliser, n'en était pas toujours absente. En suivant l'ordre de la Vulgate, on se reportera principalement à Genèse, t. vi, col. 1204-1206; Exode, t. v, col. 1760; Lévitique, t. ix (Loi de sainteté, col. 466 sq.; Doctrine de la sainteté, col. 490-493); Deutéronome, t. iv, col. 662-663 (Obéissance). En insistant sur le culte extérieur et les sacrifices, les livres des Rois, t. xiii, col. 2801, 2841, indiquent ce que pouvait être, chez les Juifs, la vertu de religion. Esdras et Néhémie, t. v, col. 550-551, enseignent la fidélité, le culte de la Loi, le règne de la justice. Le livre de Tobie est un éloge vivant de la charité envers le prochain, de la piété envers Dieu, de la soumission aux desseins de la Providence (voir la belle prière de Tobie, iii, 1-6, 12-23) et même de la continence (viii, 4-5). Cf. Tobie, t. xv, col. 1173 sq. Le livre de Judith, t. viii, col. 1716-1717, comporte un aperçu de toute l'éthique juive; cf. Machabées *(Livres des)*, t. ix, col. 1490. Dans les parties deutérocanoniques d'Esther, on relèvera les sentiments d'admirable soumission et de confiance en Dieu dont témoignent Mardochée et Esther dans leur prière, viii, 9-17; xiv, 3-19. Job, t. viii, col. 1475-1478, a des vues profondes sur Dieu et l'ordre moral. On trouve dans les psaumes, t. xiii, col. 1128-1143, tout un programme de vie religieuse et morale; cf. *Dict. de la Bible*, art. *Psaumes*, t. v, col. 820 (psaumes moraux) et surtout *Dict. apol.*, art. *Psaumes*, t. iv, col. 493 (vertus individuelles et sociales). Des enseignements moraux assez développés se lisent dans les Proverbes, t. xiii, col. 929-931; et l'Ecclésiaste, malgré son pessimisme apparent, n'en est pas dépourvu, t. iv, col. 2023. Sur les exhortations de l'Ecclésiastique à la vertu et au devoir, voir t. iv, col. 2052. En prophétisant le royaume messianique, Isaïe émet d'opportunes considérations sur les vertus qu'il comporte, t. viii, col. 64-66. Jérémie insiste sur le devoir du culte et de l'obéissance, t. viii, col. 874-877, et Ézéchiel, sur la nécessité de la justice, t. v, col. 2040. Les petits prophètes flétrissent les désordres dans la vie morale; cf. Osée, t. xi, col. 1646; Amos, t. i, col. 1117-1118; Malachie, t. ix, col. 1749-1750; Nahum, t. xi, col. 13; Michée, t. x, col. 1654 sq. Jonas enseigne la pénitence, t. viii, col. 1497-1498 et Sophonie recommande l'humilité pour restaurer Israël, t. xiv, col. 2378. Voir aussi Judaïsme, t. viii, col. 1627-1628.

2. *Le Nouveau Testament.* — C'est surtout ici que la notion chrétienne de la vertu apparaît avec tout ce qu'elle comporte de dispositions morales, complétant ainsi et corrigeant la notion souvent extérieure et juridique qu'en avait laissée l'Ancien Testament.

Il suffirait de rappeler le sermon sur la montagne, Matth., v-vii, avec les béatitudes, v, 12 sq.; cf. Luc., vi, 20-23; les compléments qu'apporte à la Loi ancienne la Loi nouvelle, Matth., v, 17-48; cf. Luc., vi, 24-45; l'indication des vices à fuir dans la vie chrétienne, Matth., vi, 1-vii, 6; des vertus à pratiquer, *ibid.*, vii, 7-20. Mais tout l'évangile est rempli d'exhortations à la vertu proprement dite : la pénitence avec les fruits du repentir, Matth., iii, 1-6; Marc., vi, 12; Luc., iii, 8; la fidélité à la parole donnée et la véracité, Matth., v, 33-37; le renoncement et l'amour de la mortification, Matth., xvi, 24-25; cf. xix, 16-29; Marc., ix, 34; Luc., ix, 47-48; l'humilité, Matth., xviii, 1-6; cf. xxiii, 1-12; Marc., ix, 34; Luc., ix, 47-48; la vigilance et la prière, Matth., xxvi, 41; Marc., xiv, 38; la miséricorde, plus encore que le sacrifice, Matth., ix, 13; la foi, Matth., viii, 5-13; cf. xxi, 21-22; Marc., xvi, 16; l'amour de Dieu et du prochain, Matth., xxii, 34-40; Marc., xii, 29-31, etc. Voir ici les art. Matthieu *(Saint)*, t. x, col. 367; Marc *(Saint)*, t. ix, col. 1955-1956; Luc *(Saint)*, t. ix, col. 997-999.

L'enseignement des apôtres est conforme à celui de l'Évangile. Le grand précepte de l'amour que saint Jean a fortement souligné dans son évangile, xv, 12-27, et qui doit aboutir à la sanctification des hommes, xvii, 9-26, se retrouve dans les épîtres johanniques, I Joa., iv, 7-21; cf. II Joa., 6, avec la vertu de foi comme racine de la charité, I Joa., v, 1-5. Voir Jean *(Saint)*, t. viii, col. 574-578, 591. — Les Actes montrent la première communauté chrétienne pratiquant la vertu de la charité et l'entr'aide fraternelle, iv, 32-35. Voir ici t. i, col. 351-352, cf. Jacquier, *Les Actes des Apôtres*, Paris, 1926, p. ccvi sq. — Saint Pierre exhorte à la pénitence, Act., ii, 38; iii, 19-20; à l'obéissance à Dieu de préférence aux hommes, Act., iv, 19-20; v, 20; à l'obéissance aux autorités légitimes, I Pet., ii, 13-25; v, 5. Sa première épître préconise la foi, l'espérance, l'amour fraternel, i, 21-23, cf. iv, 8, la véracité et la loyauté, ii; la prudence et la sobriété, iv, 7. Elle recommande aux épouses la soumission à leurs maris, la chasteté, la modestie, iii, 1, à tous, les soucis de la plus grande charité fraternelle, iii, 12. Voir Pierre *(saint)*, t. xii, col. 1773-1774 (les vertus chrétiennes). La seconde épître débute par un pressant appel à la pratique des vertus, i, 5-11. — Saint Jacques écrit une instruction pratique sur quelques devoirs de la vie chrétienne : aux judéo-chrétiens, il rappelle comment la foi ne saurait exclure la pratique des autres vertus, dont les œuvres ont leur place marquée dans l'économie du salut, ii, 14-26. Humilité, charité, patience, détachement des biens du monde, telles sont les vertus auxquelles l'auteur de l'épître convie ses destinataires, v, 1-11. Voir ici t. viii, col. 279-281.

L'enseignement de saint Paul est plus complet. Un certain nombre de ses épîtres ont une partie morale consacrée à l'éloge des vertus chrétiennes. Rom., xii, 1-xv, 13; Gal., v, 1-vi, 18; Eph., iv, 1-vi, 9; Col., iii, 1-iv, 6; I Thess., iv, 1-v, 22. Les épîtres pastorales ne sont, au fond, qu'une exhortation adressée à Timothée et à Tite, relativement aux vertus qu'ils doivent pratiquer dans leur charge. On notera surtout l'énumération de I Tim., vi, 11-12 et la recommandation faite à Timothée, II Tim., i, 7, de se laisser diriger par « un esprit de force, d'amour et de modération ». Après avoir rappelé à Tite les qualités de l'évêque, Tit., i, 6-9, saint Paul lui énumère les vertus dont il doit prêcher la pratique aux différentes classes de la communauté, ii, 2-10.

Sur l'enseignement général de saint Paul, on consultera l'art. Paul *(Saint)*, t. xi, col. 2432 (le don de la justice de Dieu), 2439 (la justification), 2442 (la foi), 2444 (les fruits de la justification et la vie chrétienne), 2460 sq. (les conditions de l'appartenance au corps mystique du Christ), 2475-2477 (la prière, la discipline et ses exigences). Voir également Romains *(Épître aux)*, t. xiii, col. 2887 (condition morale et destinée de l'homme), 2890 (Mystique); Corinthiens *(Première épître aux)*, t. iii, col. 1855 (vertus théologales, prière); Corinthiens *(Seconde épître aux)*, *ibid.*, col. 1859 (onction et sigillation), 1860 (transformation); Galates *(Épître aux)*, t. vi, col. 1046 (justification par la foi), 1050-1051 (conséquences morales); Éphésiens *(Épître aux)*, t. v, col. 185-187 (morale); Philippiens *(Épître aux)*, t. xii, col. 1429 sq. (justification); cf. col. 1426 (commentaire de ii, 5); Colossiens *(Épître aux)*, t. iii, col. 384-385 (morale); Thessaloniciens *(Épître aux)*, t. xv, col. 591 sq.; Timothée et Tite *(Épîtres à)*, *ibid*, col. 1050 sq.

On trouvera, à ces références, de nombreuses indications relatives aux vertus préconisées par saint Paul dans la vie chrétienne. On se réferera également à F. Prat, *La théologie de saint Paul*, t. ii, Paris, 1923, p. 401 sq., 560-561.

3° *Conclusion.* — De ces indications scripturaires, deux points ressortent spécialement. — 1. La vertu, d'après la conception chrétienne est un principe intérieur de vie morale, qui doit diriger les relations de l'homme avec Dieu et avec ses semblables. Quand elle n'est pas la charité elle-même, amour de Dieu et amour du prochain, elle procède de cette charité ou s'en inspire pour orienter nos œuvres conformément aux exigences de notre destinée éternelle. — 2. La vertu ne saurait être considérée comme un secours passager; elle est un principe intérieur, stable, permanent, nous communiquant une réelle fermeté dans le devoir et assurant notre persévérance dans le bien; elle est donc une disposition de l'âme, marquant l'étonnante conversion de notre être tout entier, antérieurement tourné vers le mal et désormais, grâce à la rédemption du Christ et à la justification qui en procède, orienté vers le bien.

II. Enseignement des Pères. — Les différentes acceptions du mot « vertu » signalées dans l'Écriture, se retrouvent chez les Pères dans leurs commentaires des textes sacrés.

1° *Le mot « vertu ».* — 1. *Vertus, anges ou puissances célestes.* — S. Hilaire, *In ps. CXVIII*, n. 9; *in ps. CXXXVI*, n. 11; *In Matth.*, c. iii, n. 5, *P. L.*, t. ix, col. 604 B, 782 A, 931 A; S. Cyrille de Jérusalem, *Cat.*, xxiii, n. 6, *P. G.*, t. xxxiii, col. 1114 B; S. Grégoire de Nazianze, *Orat.*, xxviii, n. 31, t. xxxvi, col. 72 B; S. Jean Chrysostome, *Serm. paneg. de resurrectione mortuorum*, n. 7 (ἀπείρους δυνάμεις, vertus innombrables), t. l, col. 429; cf. *In Gen.*, homil. iv, n. 5, t. liii, col. 44; S. Jérôme, *Apol. adv. libros Rufini*, l. I, n. 23, *P. L.*, t. xxiii, col. 435 C; S. Grégoire le Grand, *Moral.*, l. XVII, c. xxix, n. 44; *In evang. homil.*, l. II, homil. xxxiv, n. 7, 10, *P. L.*, t. lxxvi, col. 31 C, 1249 D, 1251 CD. Dans ce dernier texte, saint Grégoire expose que les « Vertus » sont ainsi appelées, parce que ce sont les anges députés par Dieu pour accomplir des miracles. Enfin, S. Jean Damascène, *De fide orth.*, l. II, n. 3, *P. G.*, t. xciv, col. 872.

2. *Vertu, puissance en général, émanation de la puissance divine.* — S. Hilaire appelle « vertus » les dons et pouvoirs surnaturels conférés en vue de l'évangélisation, *In ps. LXVII*, n. 12, 21, *P. L.*, t. ix, col. 451 B, 457 C. Même des puissances ennemies sont des vertus. *Ibid.*, n. 23, col. 459 C. Le Christ est « la Vertu de Dieu », *ibid.*, n. 29, col. 464 AB, cf. n. 35, col. 467 BD. Dans le commentaire *In ps. LIX*, n. 13, il identifie « vertus » et armées, col. 390 B. Voir des interprétations analogues dans le commentaire *In Matth.*, c. vi, n. 5; c. xi, n. 9, 10; c. xiv, n. 2, col. 952 D, 982 C, 983 B, 997 A. Le sens de « puissance » se trouve également chez saint Ambroise, *Expos. in Lucam*, l. IV, n. 8; l. V, n. 4, *P. L.*, t. xv (1849), col. 1614, 1636. Saint Jérôme accueille le sens de « force », « secours », « miracle » en plusieurs de ses commentaires : *In Is.*, l. XVII (c. lxiii, 7), *P. L.*, t. xxiv, col. 637 BD; cf. *In Matth.*, l. I (c. vii, 22), l. II (c. xii, 20-21, 23-24; c. xiv, 58), *P. L.*, t. xxvi, col. 50 C, 76 BC, 77 AB, 99 C. Dans un sens qui se rapproche du concept théologique de la vertu, sans s'éloigner cependant de l'idée de force ou de secours, saint Augustin parle de la vertu du Christ se substituant à la nôtre défaillante. *In ps. LXX*, enarr. i, n. 10, *P. L.*, t. xxxvi, col. 881.

2° *Le concept théologique de la vertu.* — 1. *Les Pères apologistes.* — Sans formuler d'une façon précise ce concept, les premiers apologistes, en opposant les vertus des chrétiens à la vie des païens, font ressortir l'idée fondamentale que la vertu est ordonnée vers le bien.

Dans l'*Épître à Diognète*, le caractère moral et spirituel de la vertu apparaît dans la conclusion finale des oppositions relevées au c. v : « Ce qu'est l'âme dans le corps, les chrétiens le sont dans le monde ». vi, 1. Aristide montre que la vertu permet aux chrétiens de vivre saintement et dans la justice. *Apol.*, 15, *P. G.*, t. xcvi, col. 1121 CD. Théophile d'Antioche énumère les vertus pratiquées par les chrétiens : tempérance, continence, unité du mariage, chasteté, justice, obéissance aux lois, culte divin, foi. *Ad Autol.*, iii, 18, *P. G.*, t. vi, col. 1141 B. Voir également Minucius Félix, *Octavius*, 31, 35, *P. L.*, t. iii, col. 337 A, 349 A; Tertullien, *Apologeticus*, 7, 35, 38, 44, 50, t. i (1844), col. 307, 456-459, 471, 534. Ces vertus, déclare Origène, sont comme les lumières du monde. *Cont. Celsum*, III, 29, *P. G.*, t. xi, col. 957 B. Lactance explique pourquoi les païens ne sauraient être bons, ayant abandonné religion et vertu, *Div. Inst.*, l. V, c. v-vi, *P. L.*, t. vi, col. 563-569, tandis que, bons parce que vertueux, les chrétiens ne se contentent pas de connaître le bien, ils le pratiquent. L. V, c. xvi-xvii, xix; l. VI, c. v, col. 599-604, 609, 651-657.

2. *Avant saint Augustin.* — *a) Lactance.* — Lactance, le premier, s'est efforcé de préciser le concept chrétien de la vertu. Il adopte l'étymologie proposée par Cicéron, *virtus* venant de *vir. De opif. Dei*, c. xii, *P. L.*, t. vii, col. 57 B. Mais, dans les *Institutiones*, l. VI, c. v, il veut préciser l'idée de vertu, si souvent déformée par les philosophes. La vertu, dit-il, n'est pas la science du bien et du mal, du honteux et de l'honnête, de l'utile et du moins utile. La science nous vient de l'extérieur; la vertu doit nous être intérieure et réside dans la volonté de faire le bien. La science du bien peut exister sans la vertu; il faut donc dire que « la vertu consiste, non à connaître le bien et le mal, mais à faire le bien et à éviter le mal ». *P. L.*, t. vi, col. 650-651.

b) Saint Ambroise. — Aux quatre vertus énumérées par Platon : σοφία (Stoïciens : φρόνησις), ἀνδρεία, σωφροσύνη, δικαιοσύνη, *République*, l. IV, c. vi, et par Cicéron, *fortitudo, temperantia, prudentia, justitia, De finibus bonorum et malorum*, l. V, c. xxiii, n. 67, saint Ambroise semble avoir été le premier à donner le nom de vertus cardinales. Voir ici, t. ii, col. 1714. Interprétant Gen., ii, 10, il voit dans le fleuve qui arrosait le paradis terrestre le symbole du Christ et, dans les quatre fleuves qui en découlent, les quatre vertus cardinales : le Phison est la prudence, le Géhon la tempérance, le Tigre la force, l'Euphrate la justice. *De paradiso*, c. iii, n. 14-18, *P. L.*, t. xiv (1845), col. 280-282.

Un autre point, mis en relief par saint Ambroise (après Cicéron, *loc. cit.*) est le lien qui unit entre elles

les vertus; elles sont ainsi *connexæ concretæque. Ibid.*, n. 22, col. 282 B. Et cependant leur connexion n'empêche pas que, chez les saints, il arrive qu'une vertu soit dominante et entraîne les autres. *In Lucam*, l. V, n. 63, t. xv, col. 1653. Ces idées se retrouveront fréquemment sous la plume des Pères.

c) Saint Jérome. — Il proclame les quatre vertus l'ornement spirituel de l'âme, voulu par Dieu. *Epist.*, lii, n. 13, *P. L.*, t. xxii, col. 538; cf. *Epist.*, lxvi, n. 3, col. 640. Dans ce dernier texte est affirmée la connexion et la compénétration des vertus; il faut les avoir toutes et être éminent en chacune d'elles. Bien plus, pour être véritable, la vertu doit être parfaite : une vertu imparfaite n'est appelée vertu qu'abusivement. *In Galat.*, l. I, c. i, ŷ. 2, t. xxvi, col. 337 C. Aussi appartient-il à la vraie vertu de surmonter les défauts apportés en naissant : dans la chair, ne pas vivre charnellement; combattre chaque jour contre soi-même et surveiller de cent yeux l'ennemi enfermé en nous-mêmes. *Epist.*, liv, n. 9, t. xxii, col. 554.

3. *Saint Augustin.* — Il retient l'énumération classique des quatre vertus. *De civ. Dei*, l. IV, c. xx, *P. L.*, t. xli, col. 127; *De div. quæst. LXXXIII*, q. xxxi, n. 1; q. lxi, n. 1, t. xl, col. 20-21, 51; *Enarr. in ps. LXXXIII*, n. 11, t. xxxvii, col. 1065-1066. Il rappelle à ce sujet le symbolisme des quatre fleuves. *De Gen. cont. Manich.*, l. II, n. 13, t. xxxiv, col. 203-204.

Mais qu'est-ce que la vertu? Augustin retient deux définitions principales. La première est formulée par Cicéron, *Virtus est animi habitus, naturæ modo atque rationi consentaneus*, dans le *De inventione*, l. II, c. liii. S. Augustin, *De diversis quæst.*, *loc. cit.*, col. 20. La vertu est donc une disposition possédée par l'âme d'une manière stable et permanente — tel est le sens d'*habitus* — qui la fait se conformer à la raison comme tout naturellement. Telle est la notion dont part saint Augustin pour affirmer que, le juste devant vivre de sa foi, cf. Rom., i, 17, c'est parce qu'il sera fidèle, qu'il sera également prudent, fort, tempérant, juste. Une vertu purement humaine, ne s'inspirant pas de la foi, ne serait donc pas une vraie vertu. *Cont. Julianum pelag.*, l. IV, n. 19, *P. L.*, t. xliv, col. 747. — Une seconde définition présente la vertu comme « l'art de bien vivre et d'une façon correcte ». *De civ. Dei*, l. IV, c. xxi; l. IX, c. iv, n. 1; l. XXII, c. xxiv, n. 3, t. xli, col. 128, 258, 789; cf. *De libero arbitrio*, l. II, c. xviii, n. 50, t. xxxii, col. 1267. Or, la vie présente ne pourrait être qualifiée de bonne et de correcte, si elle n'était ordonnée à la félicité éternelle. C'est pourquoi, dans le dernier texte cité, Augustin conclut que la vertu est « l'art de parvenir à la félicité éternelle ». Aussi la vertu rend-elle l'âme excellente, *optimam;* elle est l'*habitus* et comme la qualité de l'âme sage. *De moribus Eccles. cath.*, l. I, n. 9, t. xxxii, col. 1314. Elle nous conduit à la vie bienheureuse, laquelle est l'amour souverain de Dieu. *Ibid.*, n. 25, col. 1322.

Seule donc est vraie la vertu qui combat, non pour l'orgueil, mais pour Dieu. *Serm.*, cclxxxv, n. 1, t. xxxviii, col. 1293. Une vertu qui ne se rapporterait pas à Dieu serait vice plutôt que vertu. *De civ. Dei*, l. XX, c. xxv, t. xli, col. 656. Inutiles donc les vertus humaines ordonnées à la vaine gloire ou à la volupté du corps. *Ibid.*, l. V, c. xix, col. 165-166; cf. c. xx, col. 167. Pour être de vraies vertus, elles doivent concerner la vie éternelle. *Epist.*, clv, n. 9, t. xxxiii, col. 670. On retrouve là une des pensées fondamentales de la conception augustinienne. On a pu même se demander si Augustin n'admettait pas qu'une seule vertu véritable, la charité. Voir ici t. i, col. 2435-2436.

Une autre pensée, non moins fondamentale, et qui est un de pivots de la controverse pélagienne et semi-pélagienne, c'est que les vertus viennent de Dieu lui-même et que l'âme ne peut s'en glorifier; c'est à la bonté, à la grâce de Dieu que nous les devons. *De civ. Dei*, l. XX, c. xxv; cf. X, c. xxii; IV, c. xxi; IX, c. iii, XXII, c. xxiv, t. xli, col. 656, 300, 128, 258, 790; *Cont. Julian. pelag.*, l. IV, n. 47, 48, t. xliv, col. 762; *De libero arbitrio*, l. II, c. xix, t. xxxii, col. 1267 sq.; *Retract.*, l. I, n. 6, *ibid.*, col. 598.

Toute cette économie de la grâce venant après la Loi est magnifiquement exposée dans l'*Enarr. in ps. LXXXIII*, n. 11. Les bienfaits de la grâce se manifestent d'abord dans les vertus des charismes, cf. I Cor., xii, 8 sq., pour nous conduire de ces vertus à la vertu. Cette Vertu unique est finalement le Christ, « Vertu de Dieu et Sagesse de Dieu » (I Cor., i, 24). « C'est Lui, le Christ, qui nous donne en ce monde les vertus, lui qui, au lieu et place de toutes les vertus nécessaires en cette vallée de larmes, nous donnera une seule vertu, lui-même. » Augustin énumère ensuite les quatre vertus principales : « Ces vertus, ajoute-t-il, nous sont données par la grâce de Dieu dans cette vallée de larmes; mais par elles, nous allons à la Vertu. » Et, dans l'autre vie, toutes les vertus d'ici-bas se fusionneront en une seule, la contemplation de Dieu. *P. L.*, t. xxxvii, col. 1065 sq. Cf. *Epist.*, clv, n. 11, t. xxxiii, col. 671-672. Ainsi, « ici-bas, les vertus agissent. Au ciel, elles auront obtenu leur effet; ici-bas, l'œuvre, au ciel, la récompense; ici-bas, le devoir, au ciel, le terme final ». *Ibid.*, n. 16, col. 673.

Deux indications subsidiaires doivent être retenues : les vertus d'abord ne doivent pas être séparées l'une de l'autre. *De Trinitate*, l. VI, n. 6, t. xlii, col. 927; cf. *Epist.*, clxvii, n. 4-13, t. xxxiii, col. 735-738. Mais, en tout juste, une vertu est prédominante. *Ibid.*, n. 14, col. 739. — Il faut, d'autre part, distinguer la vertu simplement possédée *(in habitu)* et la vertu agissante *(in opere)*. *De bono conjugali*, n. 25-26, t. xl, col. 390-391. C'est la distinction de la vertu et de l'acte vertueux.

4. *Après saint Augustin.* — Quelques auteurs méritent une mention. — *a) Prosper d'Aquitaine.* — Il s'inspire d'Augustin pour réfuter le semipélagianisme de Cassien. Dieu est la vertu par essence; il ne peut exister en nous de vertus que par Dieu et Dieu seul peut rendre la vertu à qui la perd. Pas de vraie vertu chez l'impie. *Contra Collatorem*, c. xiii, *P. L.*, t. li, col. 247-252. L'erreur de Cassien a été de dire que l'homme par lui-même peut avoir le désir de la vertu. *Ibid.*, c. iv, col. 223-225.

b) Julien Pomère. — Cet auteur affirme également que toute vertu doit être orientée vers le salut, spécialement la vertu de continence. *De vita contemplativa*, l. III, c. xvi, *P. L.*, t. lix, col. 498-500. Il reprend le symbole des quatre fleuves figurant les quatre vertus. *Ibid.*, c. xviii, col. 501; cf. c. xxvii, col. 509. Une curieuse expression à relever à propos de la justice : c'est la vertu sociale, *socialis virtus. Ibid.*, c. xxviii, n. 1, col. 510 B. Les vertus demeurent dans l'autre vie, mais adaptées à la nouvelle situation des élus. C. xxxiii, col. 518.

c) Saint Fulgence. — Il fait dériver *vir* et *virgo* de *virtus. Epist.*, iii, n. 8, *P. L.*, t. lxv, col. 327 A. Il affirme que la vertu est donnée par Dieu aux hommes pour réparer les infirmités de la nature; elle procède du Christ, qui est « la vertu et la sagesse du Père ». *Ad Trasimundum*, l. II, c. iii, col. 216-217.

d) Saint Grégoire le Grand. — Jusqu'ici, la foi, l'espérance et la charité avaient été considérées plutôt comme principe et source des vertus. Saint Grégoire émet à leur sujet quelques précisions, dont la

théologie postérieure tirera profit. La foi, l'espérance, la charité sont les vertus théologales, symbolisées dans la Bible par les trois filles de Job, « les plus belles femmes de toute la terre » (Job, XLII, 15), *Moral.*, l. I, n. 38; cf. l. II, n. 79, *P. L.*, t. LXXV, col. 544 D, 594 AB. Sans ces trois vertus, le salut est impossible. *In Ezech.*, l. II, hom. IV, n. 4-5, t. LXXVI, col. 975-976. Sur elles repose tout l'édifice de la vie spirituelle, hom. X, col. 1068-1069. Elles ne sont pas des remparts, mais des retranchements *(non mœnia sed munitiones)* pour l'âme, *Moral.*, l. XI, n. 25, t. LXXV, col. 965 CD; elles sont susceptibles d'accroissement jusqu'à la vie éternelle. *In Ezech.*, l. II, hom. III, n. 14-15, t. LXXVI, col. 956-958.

Les quatre vertus cardinales se soutiennent et se fortifient mutuellement. *Moral.*, l. II, n. 76, t. LXXV, col. 592 BD. Elles ne doivent donc ni être séparées, ni être dissociées. *In Ezech.*, l. I, hom. IV, n. 8-9; l. II, hom. X, n. 18, t. LXXVI, col. 808-809; 1068-1069. *Una virtus sine alia vel nulla est omnino vel minima, vicissim sua conjunctione fulciuntur. Moral.*, l. XXI, n. 6; cf. l. XXII, n. 2, *ibid.*, col. 192 A; 211-212.

Avec son expérience éprouvée des âmes, saint Grégoire jette en passant quelques indications utiles à la théologie ascétique. L'humilité est la sauvegarde de la vertu; notre infidélité même peut y aider. *Moral.*, l. XIX, n. 9, 12, *ibid.*, col. 100-103. L'humilité est donc la base de toute vertu véritable. *Ibid.*, l. XXVII, n. 76-78, col. 443-444. On conçoit ainsi qu'il y ait, dans la vertu des degrés très différents vers la perfection, avant d'arriver à la contemplation : il faut aller de la crainte à l'amour, l. XXII, n. 46-51 (surtout 49), col. 240-244; cf. n. 16, col. 222 CD. Il note que « celui qui ne progresse pas recule ». *Liber regulæ pastoralis*, c. XXXIV, t. LXXVII, col. 118-119, et que la vertu perdue peut encore garder une apparence vertueuse. *Moral.*, l. XXIX, n. 61, t. LXXVI, col. 511-512.

e) Auteurs divers. — Signalons d'un trait saint Colomban, *Instr.*, II (acquisition et accroissement des vertus), *P. L.*, t. LXXX, col. 874-875; S. Taïon de Saragosse, *Sentent.*, l. III, c. XX (les quatre vertus cardinales), *ibid.*, col. 874-875; S. Boniface, *Serm.*, V, VII et IX, t. LXXXIX, col. 852, 856, 860; le pseudo-Alcuin, *De virtutibus et vitiis*, t. CI, col. 613-638; Alcuin, *Dial. de rhetorica et virtutibus*, col. 919 sq. (l'étude sur les vertus, col. 943). L'auteur décrit la vertu : *animi habitus, naturæ decus, morum nobilitas;* il la divise en quatre parties (les quatre cardinales), col. 944. Voir le tableau des vertus subordonnées, col. 949-950.

Désormais les auteurs abordent l'étude des vertus au point de vue de l'ascèse chrétienne : lutte contre les vices et progrès dans la perfection. Ainsi : Halitgaire de Cambrai, *De vitiis et virtutibus et de ordine* (extraits de saint Augustin, de saint Grégoire et d'autres auteurs), t. CV, col. 651 sq. Le l. II est consacré aux vertus : vertus théologales (c. III, V), vertu en général (c. VI), vertus cardinales (c. VIII-X). Le l. III, *De vitis et virtutibus et peccatorum satisfactione* est attribué, sans raison plausible, par Migne, à Raban Maur, t. CXII, col. 1338 sq. Citons encore : Hincmar, *De cavendis vitiis et virtutibus exercendis*, t. CXXV, col. 857 sq.; Hugues de Saint-Victor, *De fructibus carnis et spiritus*, t. CLXXVI (voir spécialement, col. 997-1006, les vertus théologales et, col. 1007-1010, le double tableau : *arbor vitiorum, arbor virtutum*); S. Bernard, *Tractatus de ordine vitæ et morum institutione*, t. CLXXXIV, col. 501 sq. (les vertus cardinales et théologales étudiées au c. VII, col. 574-576); Richard de Saint-Laurent, *De exterminatione mali et promotione boni*, tract. I, t. CXCVI, col. 1073 (sur l'attribution de cet ouvrage, voir ici t. XIII, col. 2675); Richard de Saint-Victor, *De eruditione hominis, ibid.*, col. 1115. Voir ici RICHARD DE SAINT-VICTOR, t. XIII, col. 2677-2679; Pierre le Chantre, *Verbum abbreviatum*, t. CCV (en voir l'analyse, t. XII, col. 1902-1903; étude sur les vertus, surtout à partir du c. XCII); Alain de Lille, *Summa de arte prædicatorum*, t. CCX, col. 111 sq.

Conclusion. — L'enseignement des Pères a mis en relief le caractère surnaturel de la vertu proprement chrétienne. Chez les apologistes, ce caractère surhumain est, par opposition aux vices trop humains des païens, un argument en faveur du christianisme. Les vertus apparaissent ainsi, pour reprendre le mot d'Origène, « les lumières du monde ». Bien avant le christianisme, la philosophie grecque et les moralistes stoïciens de Rome, avaient attaché la vie vertueuse au quadrige de la prudence, de la force, de la tempérance, de la justice. Les moralistes chrétiens retiennent que ces quatre vertus ne sauraient être dissociées ou séparées; elles se soutiennent et se fortifient mutuellement; mais ils laissent entendre ou professent explicitement qu'elles ne sauraient demeurer sur le plan naturel. Elles doivent nous conduire à Dieu, bien suprême du chrétien. Elles doivent donc venir de Dieu et non de nous, pour nous conduire à lui et non pour nous complaire en notre suffisance. Elles présupposent donc la foi, l'espérance, l'humilité et ne sont rien sans la charité qui les inspire et les dirige. Grégoire le Grand met en relief le caractère particulier des vertus théologales et fait remarquer les progrès nécessaires à l'âme chrétienne dans le développement des vertus avant d'arriver à leur couronnement suprême, la contemplation divine.

Nous avons ainsi déjà toute l'ébauche de la théologie postérieure : vertus d'ordre naturel et d'ordre surnaturel, morales et théologales, acquisition, croissance et perte des vertus, leur permanence dans l'autre vie. Le caractère stable de la vertu est déjà fortement accusé. La scolastique n'aura plus qu'à préciser, systématiser, coordonner ces données.

III. LES SCOLASTIQUES. — L'œuvre de la scolastique sera une sorte de synthèse entre deux courants qui, pour n'être pas opposés l'un à l'autre, se distinguent cependant l'un de l'autre par des nuances assez sensibles : le courant aristotélicien prend son origine chez Boèce; le courant augustinien chez Pierre Lombard.

1° *Le courant aristotélicien.* — 1. *Boèce.* — L'influence d'Aristote se fait sentir grâce aux commentaires de Boèce. Aristote définit la vertu : ἔστιν ἡ ἀρετὴ ἕξις προαιρετική, ἐν μεσότητι οὖσα τῇ πρὸς ἡμᾶς, ὡρισμένῃ λόγῳ καὶ ὡς ἂν φρόνιμος ὁρίσειεν (*Éthique à Nicomaque*, l. II, c. VI, 1106 *b*). « Disposition permanente de choisir en se tenant dans le juste milieu déterminé par la raison, tel que le fixera le sage ». L'*habitus* (ἕξις) apparaît ici différent de la simple disposition (διάθεσις) en ce sens qu'il est une disposition plus stable et plus durable. Exemples d'*habitus :* les sciences et les vertus. Les simples dispositions, comme la chaleur et le froid sont facilement mobiles et changeantes. Commentant ces idées, Boèce déclare : « La vertu n'existe qu'en raison d'une disposition difficilement mobile. Un seul jugement juste ne donne pas la vertu de justice; le vice de l'infidélité conjugale n'est pas acquis par un adultère unique. » *In categ. Aristot.*, l. III, *P. L.*, t. LXIV, col. 242 D-243 A.

2. *Abélard et son école.* — S'inspirant de l'idée d'une disposition stable et permanente *(habitus)*, Abélard définit la vertu : *habitus animi optimus* et, par oppo-

sition, le vice : *habitus animi pessimus.* Rappelant le commentaire de Boèce, il ajoute : « L'*habitus* est donc une qualité naturellement gravée dans l'âme; c'est une qualité conquise par l'effort et la délibération, et elle est difficilement mobile. L'*habitus* excellent de l'âme (la vertu, par conséquent) est donc celui qui nous élève au mérite de la vraie béatitude et telles sont les différentes espèces de vertus, plus ou moins nombreuses suivant les auteurs.» *Dial. inter philos., judæum et christianum, P. L.,* t. CLXXVIII, col. 1651 sq.

Virtus, habitus animi optimus, cette définition est désormais acceptée par beaucoup d'auteurs. Citons Maître Hermann, disciple immédiat d'Abélard, auteur de l'*Epitome theologiæ christianæ*, qui complète la définition abélardienne de la façon suivante : *virtus est habitus mentis optimus vel bene constitutæ mentis. P. L.,* t. CLXXVIII, col. 1749. Le complément ajouté par Hermann sera retenu par Simon de Tournai : *Virtus est habitus mentis bene constitutæ,* tandis que l'auteur du *De spiritu et anima* (Alger de Clairvaux) préfère écrire : *bene compositæ. P. L.,* t. XL, col. 782. Gandulphe de Bologne adopte une définition équivalente pour la charité qui s'affirme ainsi comme l'*habitus mentis bene dispositæ ad diligendum Deum vel proximum. Sent.,* l. III, § 120, édit. de Walter, p. 363. Sur toutes ces définitions, voir l'article de dom Lottin, *Les premières définitions et classifications des vertus au Moyen Age,* dans la *Revue des sciences phil. et théol.,* t. XVIII, 1928, p. 369-389.

Nous rencontrerons plus loin d'autres définitions empruntées à Aristote et qu'utiliseront saint Bonaventure et saint Thomas.

2° *Le courant augustinien : Pierre Lombard.* — Pierre Lombard définit ainsi la vertu : *bona qualitas mentis, qua recte vivitur et qua nullus male utitur, quam Deus solus in homine operatur.* Cette définition est, dit-il, empruntée à saint Augustin. Il serait plus exact d'affirmer qu'elle est constituée de plusieurs textes augustiniens rapprochés. Cf. *De libero arbitrio,* l. II, c. XVIII, n. 50; c. XIX; *Retract.,* l. I, n. 6, *P. L.,* t. XXXII, col. 1267, 1268, 598. Mais la pensée fondamentale — et bien augustinienne — développée par Pierre Lombard c'est que, sans aucune participation de nous-mêmes, Dieu nous donne la vertu, cette cause intérieure qui guérit et soutient la volonté pour aider le libre arbitre à produire des actes salutaires. *Sent.,* l. II, dist. XVII, c. V-VI; cf. c. X. La vertu n'est donc pas l'acte, mais la cause qui aide le libre arbitre, guéri et fortifié, à le produire. Cf. c. XI. Par là, Pierre Lombard se sépare d'autres auteurs dont il rapporte l'opinion au c. XII. Ceux-ci identifient la vertu au bon usage des puissances naturelles. Leur usage intérieur, qu'il faut confondre avec les bons mouvements et les affections honnêtes produits en nous, sans nous, par la grâce divine, telle serait, à proprement parler, la vertu. Les actes extérieurs sont les œuvres des vertus. Cette opinion prétend s'appuyer sur quelques assertions augustiniennes : « La foi, c'est croire », *In Joannem,* tr. XL, n. 9, *P. L.,* t. XXXV, col. 1690; or, croire est un simple mouvement de l'âme. Ou encore : « J'appelle la charité un mouvement de l'âme ». *De doctrina christiana,* l. III, c. X, n. 16, t. XXXIV, col. 72. Quelle que soit l'interprétation à donner à ces textes d'Augustin, le Maître des Sentences riposte par cet argument : « La vertu est l'œuvre de Dieu seul, réalisée par lui seul en nous; elle n'est donc pas l'usage ou l'acte du libre arbitre. Or, croire est un acte du libre arbitre; croire n'est donc pas la vertu. » Et il renvoie à saint Augustin, *Quæst. evangel.,* l. II, q. XXXIX, n. 1, *P. L.,* t. XXXV, col. 1352; *De Trinitate,* l. XIII, c. II, n. 5, t. XLII, col. 1017. Pierre Lombard étudie les vertus théologales et les vertus cardinales au l. III, dist. XXIII sq.

3° *Fusion des deux courants.* — Les deux courants ne sont pas contradictoires; ils doivent se compléter. La doctrine qui s'inspire d'Aristote envisage surtout la disposition stable de l'âme et s'applique principalement aux vertus naturelles, sans cependant exclure les vertus surnaturelles : elle n'élimine pas, en effet, la vertu *(habitus)* qui aurait en nous, d'une manière spéciale, Dieu pour auteur. Mais la définition proposée par Pierre Lombard rapporte expressément la vertu à la grâce divine, Dieu opérant en nous la vertu sans notre participation. Cette manière de concevoir la vertu est plus spécifiquement chrétienne et vise avant tout les vertus surnaturelles; mais elle n'exclut pas les vertus naturelles; elle les reconnaît en les spécifiant par leurs obligations et par les fins qu'elles poursuivent.

1. *Simon de Tournai.* — C'est ainsi que Simon de Tournai déclare qu'« il faut distinguer deux sortes de vertus selon les devoirs qu'elles imposent et les fins qu'elles poursuivent. Si, en effet, la qualité *(habitus)* dispose l'âme à accomplir un devoir politique pour une fin politique, elle est dite vertu *politique.* Ainsi, des citoyens, infidèles, juifs ou païens, sont dits vertueux, si leur esprit est fermement établi dans la détermination de remplir tous les devoirs exigés d'eux par les institutions de la patrie... Mais la vertu *catholique* établit l'âme dans une disposition constante d'accomplir son devoir catholique pour une fin catholique. C'est de cette façon que les fidèles sont dits vertueux, quand leur esprit est appliqué à remplir ses devoirs selon les institutions de la religion catholique, avec Dieu pour fin, en vue de jouir de Lui ». Cité par Lottin, *art. cit.,* p. 390 sq.

2. *Guillaume d'Auxerre.* — Cet auteur explique la définition augustinienne de Pierre Lombard : « La vertu est une bonne qualité de l'esprit, elle assure la droiture de la vie; nul n'en fait un mauvais usage et Dieu l'opère en nous sans nous. » *Qualité* désigne ici le genre; *bonne* sert à la différencier des qualités mauvaises, c'est-à-dire des mauvaises habitudes. « Elle assure la droiture de la vie »; par là, la vertu se différencie de la science. « Nul n'en fait un mauvais usage » marque la différence entre la vertu et les puissances naturelles. Ces éléments conviennent aux vertus politiques. Mais la quatrième assertion « Dieu l'opère en nous sans nous » différencie les vertus théologiques (vertus surnaturelles) des vertus politiques (vertus d'ordre naturel). Les vertus politiques naissent et croissent par la répétition des actes; les vertus théologiques sont produites par Dieu seul. *Summa aurea,* Paris, 1500, fol. 128 v°.

Toutefois, à l'infusion des vertus théologiques (surnaturelles) est requis un mouvement du libre arbitre. La dernière partie de la définition ne doit donc pas être comprise comme si Dieu opérait en nous la vertu contre notre gré : « Dieu justifie l'homme sans sa coopération, mais non pas sans l'opération de l'homme. Ainsi le soleil éclaire la maison, sans que l'homme coopère à la diffusion de sa lumière, bien que l'homme doive ouvrir la fenêtre. De même Dieu, le soleil véritable, ne nous infuse pas les vertus sans notre opération, puisque nous devons nous préparer à les recevoir; mais il agit sans notre coopération, au moment même de l'infusion des vertus. C'est ensuite seulement que nous devenons ses coopérateurs et dans notre conduite et dans nos œuvres... » *Ibid.,* fol. 129 r°.

Guillaume termine en comparant les définitions

d'Aristote et d'Augustin. Il en proclame l'accord : « Augustin, dans sa définition de la vertu, a considéré le genre transcendant; mais Aristote s'en tient au genre prochain, en définissant la vertu « un *habitus* volontaire existant immédiatement en nous ». *Ibid.*

3. *Saint Bonaventure.* — L'étude de saint Bonaventure est plus fouillée et apporte de très heureuses précisions concernant les diverses définitions de la vertu. Il faut, dit-il, distinguer plusieurs acceptions du mot vertu; acception commune, propre et spéciale *(magis propria).*

a) Acception commune. — La vertu peut être ou *naturelle* (au sens de perfection spontanée de la nature) ou *morale*, et elle peut être définie par comparaison soit à son acte, soit à son acte et à la fin dernière. Dans le premier sens, Aristote la définit : « l'ultime degré de la puissance », *De cœlo et mundo*, l. I, c. xi, 287 *a* (S. Bonaventure traduit : *ultimum potentiæ de re).* Dans le second sens, il la définit : « Dans l'être parfait, la disposition au meilleur », *Physicorum*, l. VII, c. iii, 240 *b* (S. Bonaventure : *dispositio perfecti ad optimum*).

b) Acception propre. — Ici, la vertu est seulement morale, mais elle peut être ou *politique* (d'ordre naturel) ou *gratuite* (surnaturelle). Une double considération justifie une double définition. Par rapport à son acte, la vertu se définit : « Un *habitus* faisant que celui qui le possède est vraiment bon et que son œuvre est rendue bonne. » *Ethic.*, l. II, c. vi, 1106 *b.* (S. Bonaventure : *Habitus, qui perfecit habentem et opus ejus bonum reddit*). Par comparaison au principe directeur de ses actes, voici l'autre définition d'Aristote : « Habitude de choisir, se tenant dans le juste milieu déterminé par la raison, tel que le fixera le sage ». *Ethic., loc. cit.* (S. Bonaventure : *habitus voluntarius in medio consistens, recta ratione determinatus, prout sapiens determinabit*). Ce que Cicéron exprime d'une autre manière : « L'habitude de se conformer à la raison d'une manière pour ainsi dire naturelle » (Bonaventure modifie quelque peu le texte de Cicéron : *Habitus mentis, in modum naturæ rationi consentiens*). Cette double considération justifie la double définition augustinienne de la vertu : *habitus mentis bene compositæ* (pseudo-Augustin, c'est-à-dire Alger de Clairvaux, *De spiritu et anima*, c. iv, *P. L.*, t. xl, col. 782) et *æquatitas vitæ, rationi undique consentiens* (*De quantitate animæ*, c. xvi, n. 27, t. xxxii, col. 1050). Toutes ces définitions qui concordent quant au sens s'appliquent à la vertu morale, politique (naturelle) ou gratuite (surnaturelle), celle qui s'acquiert par des actes.

c) Acception spéciale. — Il n'est ici question que de la vertu surnaturelle infuse. On peut la considérer sous quatre aspects. Par rapport à la fin qu'elle doit atteindre, saint Augustin l'a définie : « La droite et parfaite raison parvenant à sa fin. » *Soliloq.*, l. I, c. vi, n. 13, t. xxxii, col. 876. Par rapport au sujet qu'elle informe et qui est la volonté, il l'a nommée : « Une volonté bonne ». *De civ. Dei*, l. XIV, c. vi, t. xli, col. 409. Par comparaison à son acte propre qui en est le complément, nous avons la définition donnée dans le *De moribus Ecclesiæ* : « La vertu est l'ordre de l'amour ou l'amour bien ordonné. » L. I, c. xv, n. 25, t. xxxii, col. 1322. Enfin, relativement à son principe effectif, il faut s'arrêter à la célèbre définition proposée par le Maître des Sentences : « La vertu est une bonne qualité de l'esprit, etc. », « qualité de l'esprit » indiquant le genre; et le reste de la définition marquant trois différences spécifiques. Parce qu' « elle assure la droiture de la vie », la vertu est séparée des biens du corps. En disant que « nul n'en fait un mauvais usage », on la distingue des propriétés naturelles spirituelles et corporelles. Enfin, en ajoutant que « Dieu l'opère en nous sans nous », on marque la différence de la vertu infuse par rapport aux habitudes et aux propriétés spirituelles, résultat du bon usage des puissances de l'âme, mais qui sont en nous par acquisition, non par infusion. *In II^{um} Sent.*, dist. XXVII, dub. iii.

4. *Saint Thomas d'Aquin.* — Comme l'exposé didactique qui suivra sera, en grande partie, le résumé de la doctrine de saint Thomas, on se contente ici d'esquisser à grands traits la conception que le Docteur angélique se fait de la vertu et qui lui permet de s'arrêter à la définition de Pierre Lombard.

a) Dans le *Commentaire sur les Sentences*, saint Thomas montre que la vertu ne peut être qu'un *habitus* se surajoutant aux puissances de l'âme. Laissée à elle-même, la puissance peut agir ou ne pas agir; mais la vertu lui permet d'agir facilement et avec un attrait réel pour le bien. Il faut donc qu'elle ajoute une disposition réelle qui l'oriente en ce sens. *In II^{um} Sent.*, dist. XXVII, q. i, a. 4; cf. ad 3um. Même doctrine dans le *De virtutibus in communi*, a. 1.

A l'exemple des auteurs qui l'ont précédé, saint Thomas explique, a. 2, la définition augustinienne du Maître des Sentences. La définition, dit-il, ne convient pas à n'importe quelle vertu, mais à la seule vertu infuse et saint Augustin la définit très complètement en insérant dans sa définition les objets formels, genre et espèce, *bona qualitas*, le sujet, *mentis*, l'acte qui est aussi la fin de la vertu, *qua recte vivitur et qua nemo male utitur* et enfin la cause efficiente, *quam Deus in nobis sine nobis operatur.* Cette définition, strictement entendue, ne saurait être appliquée à la grâce qui n'est pas le principe immédiat d'une vie vertueuse. Cf. ad 6um. Les autres définitions de la vertu n'en expriment que certains éléments. Ad 9um; cf. *De virt.*, a. 2.

b) Mais c'est dans la *Somme théologique* (I^a-II^æ) que saint Thomas a présenté d'une façon didactique le traité des vertus. Ce traité vient logiquement après le traité de la béatitude, fin de l'homme (q. i-v) et après le traité des actes humains (q. vi-xlviii) :

> Après l'étude des actes et des passions, il faut passer à celle des principes de l'action humaine; principes intérieurs et principes extérieurs. Le principe intérieur, c'est la puissance et l'*habitus*. Mais puisqu'il a été question des puissances dans la première partie de la *Somme*, il reste maintenant à traiter des *habitus* en général, en second lieu des vertus et des vices et des autres *habitus* du même genre qui sont principes d'actes humains. Q. xlix, prologue.

Ainsi saint Thomas traite des vertus en général à propos des *habitus* (q. xlix-lvi).

La vertu, pour saint Thomas, n'est pas un *habitus* quelconque. Étudiant l'essence de la vertu, q. lv, il déclare tout d'abord, a. 1, que la vertu humaine est un *habitus*; ensuite, a. 2, qu'elle est un *habitus* d'action, la vertu perfectionnant l'âme beaucoup plus dans l'ordre de l'agir que dans celui de l'être; enfin, a. 3, que c'est un *habitus* bon, puisqu'elle est productrice de bien. Ces remarques suffisent à justifier la formule augustinienne déjà rappelée dans les Sentences, a. 4; mais ici saint Thomas remarque que « la définition serait plus exacte si, au lieu de qualité, on écrivait *habitus* ».

Conclusion. — Notre enquête positive doit se terminer ici. Les théologiens postérieurs n'ont fait que commenter saint Thomas et si, au texte du Maître commun, ils ont apporté parfois des explications divergentes, c'est toujours sur des points très secondaires. On notera donc simplement en passant la distinction subtile apportée par Duns

Scot entre l'élément matériel et l'élément formel de la vertu : l'élément matériel serait bien un *habitus*, mais l'élément formel serait une simple relation, selon cette formule aristotélicienne : *virtus omnis et vitium ad aliquid sunt.* Voir la discussion dans les Salmanticenses, *Cursus theologicus*, *De virtutibus*, disp. 1, dub. I, n. 16-20.

II. Habitus et vertu. — 1° *Nature des habitus.* — Le mot « habitude » ne traduit pas exactement l'expression latine *habitus*. La conception que la philosophie moderne s'est faite de l'habitude déborde la notion scolastique de l'*habitus*. Avant tout, l'*habitus* indique un état d'adaptation à une nature ou à une opération, état qui, dans la philosophie aristotélicienne, tient le milieu entre la puissance qu'il perfectionne et l'acte auquel il dispose. Dire que l'*habitus* est une disposition n'est pas assez dire. Les auteurs précédemment interrogés ont parlé de disposition « difficilement mobile ». C'est que l'*habitus* « affecte intrinsèquement la puissance, qu'il est en sa possession, qu'il devient comme sa seconde nature, se développant en elle dans la mesure où il se connaturalise avec elle, puisant en elle son être, mais en revanche lui communiquant son mode, sa *spécialité*, c'est-à-dire proportionnant la puissance en elle-même et la disposant à une œuvre déterminée. » D. de Roton, *Les habitus, leur caractère spirituel*, Paris, 1933, p. 123. Cf. S. Thomas, IIa-IIæ, q. XLIX, a. 1, ad 2um; *ibid.*, a. 2; *In IIIum Sent.*, dist. XXIII, q. I, a. 1; *In Metaph.*, l. V, lect. 20, avec le commentaire de R. Bernard, *La métaphysique de l'habitude* (l'auteur traduit *habitus* par habitude), dans *La Vertu*, Paris, 1933 (*La Somme*, édit. de la *Revue des jeunes*), t. I, p. 392-397.

Si stable que soit cet état d'adaptation, il n'impose pas la nécessité d'agir. Il ne fait qu'incliner la puissance, en lui communiquant facilité, promptitude, attrait, constance. La conception que saint Thomas s'est faite présente l'*habitus* « comme une chose dont on est maître, qui fait qu'on est maître chez soi », constituant dans l'âme « une sorte de dispositif maniable à volonté, dont on peut graduer le débit et régler l'usage à son gré ». R. Bernard, *op. cit.*, p. 383-384. Cf. S. Thomas, Ia-IIæ, q. XLIX, a. 3; q. L, a. 1, ad 1um et a. 5; q. LII, a. 3; q. LV, a. 1, ad 1um; q. LXXVIII, a. 2; *De virt.*, q. I, a. 1 et ad 12um, ad 14um. C'est principalement sur ce point que la pensée de saint Thomas paraît se séparer de la conception moderne de l'habitude. Les modernes estiment que la « seconde nature » que crée l'habitude se superpose si fortement à la simple nature qu'elle l'annihile pour ainsi dire et lui substitue son influence tyrannique. On verra bientôt, à propos du sujet des *habitus*, que saint Thomas ne considère pas comme *habitus* véritables, dans la pleine acception du mot, ces dispositions mécaniques ou tyranniques que l'habitude crée dans la partie sensible de notre être : l'*habitus* n'est tel que dans la mesure où il dispose à l'action sous le contrôle de la raison et de la volonté.

2° *Le sujet de l'habitus.* — L'habitus ne peut être reçu qu'en un sujet capable de recevoir lui-même une disposition qu'il ne possède pas naturellement : d'où il suit qu'un être n'est susceptible de recevoir des *habitus* que dans la mesure où il peut être diversement disposé en sa nature ou déterminé à l'action. On notera toutefois qu'une disposition affectant la nature elle-même (le tempérament, par exemple) comporte toujours un certain rapport, tout au moins éloigné, à l'action.

Si la disposition affecte immédiatement la nature elle-même, on la dénomme *habitus* de substance (*habitus substantivus*); c'est le cas de la santé, de l'inquiétude, de la beauté; cf. Ia-IIæ, q. L, a. 3, ad 2um. Ces sortes d'*habitus* ne sauraient avoir leur siège dans l'essence de l'âme : parce qu'elle est forme et perfection du composé humain, l'âme ne peut recevoir à cet égard aucune disposition nouvelle, *ibid.*, a. 2. Ces *habitus* ne peuvent avoir leur siège que dans le corps, a. 1, ou dans la partie supérieure de la sensibilité, a. 3. Et encore, ce ne sont pas là des *habitus* proprement dits, mais plutôt des états, des dispositions du sujet, des « manières d'*habitus* », comme dit Aristote. *Ibid.*, ad 2um.

Si la disposition affecte l'activité de l'être, on la dénomme *habitus* d'opération ou d'action, *habitus operativus*. Saint Thomas, rappelons-le, n'admet d'*habitus* d'opération proprement dit que dans la mesure où l'usage de ces adaptations dépend d'une volonté libre. Les animaux n'ont donc pas à proprement parler d'*habitus*, même quand le dressage a su leur imposer des accoutumances pour exercer leur activité en tel ou tel sens. De même, chez l'homme, les *habitus* qui résident dans les facultés sensibles intérieures de la connaissance (une bonne mémoire, une bonne imagination) ne sont *habitus* que dans la mesure où ces facultés se plient à agir sous l'empire de la raison. A plus forte raison, doit-on ajouter, pour les facultés extérieures et pour les membres du corps. On saisit par là de plus en plus la différence qui sépare la psychologie thomiste de l'*habitus*, de la psychologie moderne, beaucoup plus complexe et nuancée, de l'habitude : celle-ci insiste surtout sur le rôle des facteurs physiologiques et sociaux dans l'acquisition des habitudes au point parfois de ne pas suffisamment différencier la condition de l'homme et celle des animaux supérieurs Cf. Pierron, *Évolution de la mémoire*, Paris, 1910, p. 143, 245; Larguier des Bancels, *Introd. à la psychologie* (2e éd.), Paris, 1934, p. 167. Notons cependant que la psychologie moderne reconnaît l'influence des facteurs proprement psychologiques. Cf. Delacroix, *Le langage et la pensée*, Paris, 1924, p. 37.

Pour saint Thomas, le siège de l'*habitus* proprement dit est l'intelligence et la volonté, a. 4 et 5. Chaque homme a sa manière de penser, dont il use à volonté. Cette manière de penser constitue une aptitude déterminée, acquise par chacun de nous et demeurant en nous, même à notre insu. Ce sont là des *habitus* véritables et Aristote énumère la sagesse, la science, l'intelligence. On verra qu'en parlant des vertus intellectuelles, saint Thomas se rallie à cette énumération. Pour la volonté, il suffira de rappeler que cette faculté, puissance rationnelle, peut, dans l'action, prendre les orientations les plus diverses : ce qui implique des *habitus* la disposant à ces actes divers. D'ailleurs, l'*habitus* intéresse avant tout la volonté, puisqu'il est « une disposition *dont on peut se servir à volonté* ». S. Thomas, q. L, a. 1, obj. 1a. Cf. *In IIum Sent.*, dist. XXVII, a. 1; *In IIIum Sent.*, dist. XXIII, q. I, a. 1; *De veritate*, q. XX, a. 2; *De virt.*, q. I, a. 1.

3° *Habitus et vertu.* — Toute la tradition théologique affirme que la vertu est un *habitus*; mais tout *habitus* n'est pas une vertu.

1. *Habitus de nature ou innés* (q. LI, a. 1). — Ces *habitus* qui ne sont pas nécessairement inconscients, résultent du développement spontané de nos puissances naturelles, encore que ce développement, en tant qu'il sort de la spontanéité de la nature, soit fort rudimentaire et demeurerait tel, si l'on ne prenait soin de le cultiver et de le diriger : « La nature fournit à l'homme, pour faire œuvre de connaissance : à titre individuel, des prédispositions de sensibilité, c'est-à-dire d'imagination, de mémoire, d'invention ou d'association, etc., en liaison avec l'organisme d'un chacun; à titre spécifique, une haute disposi-

tion d'esprit à saisir les premiers principes de la spéculation ou de l'action, aptitude qui est liée au caractère même de l'intelligence. Pour ce qui est d'aimer ou de vouloir, la nature fournit aussi à l'homme, à titre individuel, certains penchants d'origine organique et sensible qui peuvent être considérés comme des ébauches de bonnes ou de mauvaises habitudes; mais dans l'âme, à titre spécifique, elle ne dépose rien de plus que la puissance même de vouloir et d'aimer; il est vrai que c'est beaucoup, et fait pour l'infini. » R. Bernard, *op. cit.*, p. 405. On trouve là comme une ébauche de la psychologie moderne des tendances, simples « appétits » ou tendances personnelles et idéales.

2. *Habitus acquis* (*ibid.*, a. 2-3). — L'homme doit travailler lui-même à son perfectionnement : en lui, certaines puissances sont formatrices, d'autres doivent être formées. C'est par l'action des premières sur les secondes qu'il se perfectionne dans le bien ou dans le mal. Cf. *De virt.*, q. I, a. 3. Il peut ainsi acquérir une véritable maîtrise dans l'ordre de la science ou de l'art, ou encore une pleine possession de lui-même et une domination complète sur ses passions. En vue de cette formation, l'homme peut s'aider des autres. Saint Thomas a déjà noté cette influence de la société sur le développement des habitudes bonnes ou mauvaises. Cf. *ibid.*, a. 9, ad 9um. Mais l'influence extérieure ne peut causer en nous l'*habitus* que dans la mesure où nous l'acceptons et lui permettons par là de créer en nous une disposition profondément reçue et contractée.

Aussi la genèse des *habitus* acquis suppose-t-elle généralement la répétition des actes qui créent les *habitus*. *Sum. theol.*, Ia-IIæ, q. LI, a. 3 : « Une seule hirondelle ne fait pas le printemps », a dit Aristote, *Éthique*, l. I, c. VII, 1098; cf. *De virt.*, q. I, a. 9, ad 11um. Mais cette formation des *habitus* dépend d'élément vivants, actifs et puissants. Saint Thomas fait remarquer que « ces éléments formateurs seront toujours « plus nobles » que les actes qu'ils font faire et les habitudes qu'ils font prendre ». Cf. Ia-IIæ, q. LI, a. 2, ad 3um. Ainsi, « pour l'acquisition des sciences et des arts, il importe d'avoir dans l'esprit un sens aigu des choses et des objets formels, servi et stimulé par un rigoureux intellect agent. » R. Bernard, *op. cit.*, p. 408,

3. *Habitus acquis et vertu naturelle.* — *a)* Prise dans son sens le plus général, la vertu doit assurer le bien et la perfection de celui qui la possède et de l'œuvre qu'il doit accomplir. Ainsi la vertu doit régler nos mœurs, notre conduite tout entière, conformément aux exigences des fins bonnes que notre raison, dûment éclairée, nous présente. Dans la q. LVI, a. 3, saint Thomas expose que, pour être vertu au sens plein du mot, il ne suffit pas qu'un *habitus* nous confère une capacité pour bien faire, il est nécessaire qu'il nous en assure en même temps le bon emploi. On peut être un grand savant et un fort méchant homme, capable de faire un très mauvais usage de sa science.

Par conséquent, la vertu ne saurait se rencontrer dans les *habitus* innés, simples tendances, n'ayant par elles-mêmes aucune signification morale. C'est la direction qu'on leur imprime ultérieurement qui, seule, peut leur octroyer une valeur de moralité. C'est uniquement dans l'*habitus* acquis que se rencontre la vertu.

L'*habitus* acquis, d'ordre intellectuel, science ou art, n'étant pas nécessairement ordonné à la perfection morale de celui qui le possède, n'est encore qu'une vertu *secundum quid.* Puisque la vraie vertu n'existe que là où la volonté est décidée à chercher et à réaliser la vraie perfection humaine, le siège de l'habitus vertueux ne peut être que la volonté ou une puissance mue par la volonté. Q. LVI, a. 3; cf. a. 6.

La vertu existera donc dans l'*habitus* par lequel la volonté, à force d'application et de maîtrise de soi, aura su perfectionner la partie affective, sensible ou intellectuelle de l'âme en l'adaptant au bien raisonnable. Cf. q. LIX, a. 4. Ainsi se vérifient les définitions aristotéliciennes que saint Bonaventure a étudiées, voir col. 2751, et après lui saint Thomas : *dispositio perfecti ad optimum*, ou encore *ultimum potentiæ de re.* Cf. S. Thomas, *In IIIum Sent.*, dist. XXIII, q. I, a. 1, ad 3um. Certains théologiens modernes expriment la même vérité en disant que l'*habitus* de la vertu perfectionne une *puissance aliquomodo rationalem.* Mazzella, *De virt. infusis*, Rome, 1884, n. 6.

b) La vertu sera naturelle quand le « bien raisonnable » auquel la volonté s'ordonne ou ordonne les puissances de l'homme n'est conçu que conformément aux exigences naturelles de notre être. C'est un axiome reçu dans la philosophie traditionnelle que « les actes et les *habitus* sont spécifiés par leurs objets » (formels). S. Thomas, IIa-IIæ, q. XXIII, a. 4. Cf. Ia-IIæ, q. LIV, a. 2. Trois éléments concourent à distinguer la vertu naturelle d'une vertu plus élevée, due à l'intervention divine : 1° son principe, l'activité dont elle émane, et qui a sa source dans la faculté naturelle de l'âme; 2° son objet, vers lequel elle tend et qui agit d'autant plus efficacement qu'il est plus déterminé; enfin 3° l'exigence de la nature. S. Thomas, *loc. cit.* « Si la vertu de l'homme est ordonnée au bien qui est la mesure de la règle de la raison humaine, elle peut être causée par des actes humains, en tant que ces actes procèdent précisément de la raison sous le pouvoir et la règle de laquelle se réalise le bien envisagé. » *Ibid.*, q. LXIII, a. 2.

4. *Habitus et vertu surnaturelle.* — Le bien à atteindre par l'exercice de la vertu peut dépasser nos exigences naturelles et exiger des principes d'activité supérieurs à ceux dont notre âme dispose. Dans l'ordre actuel de la Providence, l'homme a pour fin dernière la vision intuitive et la possession immédiate de Dieu. La vertu ne saurait donc exister pleinement que si son exercice est ordonné, soit formellement, soit virtuellement, à la recherche de ce bien suprême. Voir FIN DERNIÈRE, t. V, col. 2486-2496.

La vertu est ordonnée au bien... Mais le bien est principalement la fin, car les moyens qui conduisent à la fin ne sont réputés bons que s'ils sont ordonnés vraiment au bien qui constitue la fin. Or, il y a une double fin : l'une, la fin dernière; l'autre, la fin prochaine et particulière. Il y a donc également un double bien, l'un, dernier et universel; l'autre, prochain et particulier... Mais le bien secondaire et particulier de l'homme peut lui-même être double. Ce peut être un bien véritable, lorsque, considéré en lui-même, on peut le rapporter au bien principal de la fin dernière qui est Dieu. Ce peut être un bien simplement apparent et non véritable, lorsqu'il nous éloigne de ce bien suprême. De toute évidence, la vertu pleinement vraie est celle qui est ordonnée au bien principal de l'homme... et ainsi aucune vertu véritable ne peut exister sans un attachement habituel à Dieu par-dessus toutes choses. Mais dans le rapport qu'elle a à une fin particulière, la vertu peut exister sans cet attachement, simplement par le fait qu'elle est ordonnée à un bien particulier. Si ce bien particulier n'est pas un bien véritable, mais un bien simplement apparent, la vertu ordonnée à ce bien ne sera pas une vraie vertu, mais une fausse image de la vertu... Si ce bien est un bien vrai, par exemple, la conservation de la cité ou quelque chose d'analogue, la vertu sera une vraie vertu, mais imparfaite, puisqu'elle ne se référera pas au bien final et parfait. S. Thomas, IIa-IIæ, q. XXIII, a. 7.

Ce principe, déjà valable pour l'homme maintenu par Dieu dans un ordre purement naturel (ordre qui n'a jamais existé), acquiert une force d'autant plus grande que l'homme est appelé à une fin surnaturelle. Notre bonheur est d'être appelés à partager l'héritage du Fils unique du Père et à voir Dieu face à face; et nous savons qu'aucune faculté naturelle, si haute et si puissante soit-elle, ne saurait atteindre à une telle hauteur par sa seule activité. D'où, la nécessité de principes d'activité surnaturelle, que Dieu place en nous sans nous, les vertus infuses, qui nous permettent d'atteindre cette fin surnaturelle. Nous comprenons mieux par là le bien fondé de certaines assertions patristiques, d'origine augustinienne, relatives aux vertus des païens, lesquelles, demeurant dans l'ordre naturel, ne sauraient être des vertus au sens chrétien du mot. Voir ici BAIUS, t. II, col. 83-84. C'est donc dans l'ordre surnaturel que se justifie entièrement la définition du Maître des Sentences. Cf. Salmanticenses, *De virtutibus*, disp. I, dub. IV, n. 62. Pour ces vertus infuses, il ne saurait être question d'*habitus* acquis. On verra plus loin, dans quelle mesure le terme d'*habitus* peut leur être appliqué.

III. VERTUS NATURELLES. — 1° *Essence*. — 1. *La vertu, habitus d'opération*. — C'est la conclusion de tout ce qui précède. Et cet *habitus* concourt activement avec la faculté qu'il perfectionne à la production de l'acte vertueux. S. Thomas, Ia-IIæ, q. LV, a. 2. La vertu, en effet, doit aider l'homme à se réaliser lui-même au suprême degré en agissant conformément aux exigences de sa fin dernière. Aussi, conclut saint Thomas, « il est de l'essence de la vertu humaine d'être un *habitus* d'opération ». *Loc. cit.*

2. *Dans le sens du bien*. — « Il faut que le point ultime auquel atteint le pouvoir d'une puissance soit bon, car le mal est toujours un défaut... Aussi la vertu d'une chose ne peut-elle se définir que par rapport au bien. Ainsi, la vertu humaine, *habitus* d'action, est-elle un *habitus* foncièrement bon et producteur de bien. » A. 3.

3. *Concourant effectivement à la production des actes bons*. — On insiste ici sur le mot « effectivement ». L'*habitus* vertueux n'est pas une disposition en quelque sorte passive, facilitant simplement l'acte vertueux; il concourt d'une manière active non seulement à une intensité plus grande de l'activité humaine, ou à une plus grande facilité d'opération, ou à la production de l'acte moralement bon, abstraction faite de son intensité et de sa facilité, mais à tout ce qui constitue cet acte : réalité, moralité, intensité, facilité. Salmanticenses, dub. III, n. 30-61.

2° *Origine et génération*. — On a parlé des habitus *innés* et des *habitus* acquis. Voir col. 2755. L'application des principes posés par saint Thomas, Ia-IIæ, q. LI, a. 1-3, est faite aux vertus de l'ordre naturel, q. LXIII, a. 1-2; cf. *De virt.*, q. I, a. 8-10.

1. *Vertus innées*. — « Ces vertus sont en nous à l'état d'aptitude ou d'ébauche *(secundum aptitudinem et inchoationem)*, mais non à l'état de perfection ». Ia-IIæ, q. LXIII, a. 1. Comme les *habitus* innés, ces vertus se rattachent à la nature de l'homme, spécifique ou individuelle, tendances de l'intelligence et de la volonté, appétits de la sensibilité, tempérament et caractère, etc. Mais, en réalité, ce ne sont là que des avances de la nature, aptitudes et ébauches, pour reprendre l'expression de la *Somme*, et non des vertus à l'état achevé : « La nature est déterminée à une seule chose, alors que précisément l'achèvement des vertus ne se produit pas selon un seul mode d'action, mais selon des modes divers, d'après la diversité des matières où elles opèrent et la diversité des circonstances. » *Ibid.* Cependant, parce que la vertu doit nous faire développer dans le sens du bien nos inclinations naturelles, « on peut dire qu'à toute inclination naturelle bien définie se rattache quelque vertu spéciale ». IIa-IIæ, q. CVIII, a. 2.

2. *Vertus acquises*. — C'est donc à force de travail et d'application que la vertu naît en nous. Saint Thomas, Ia-IIæ, q. LXIII, a. 2, rappelle les principes relatifs à la genèse des *habitus*, mais il les précise en les appliquant aux vertus : « La vertu vient parfaire l'homme dans le bien. Or, le bien consiste essentiellement dans « la mesure, la beauté et l'ordre » (S. Augustin, *De natura boni*, c. III, *P. L.*, t. XLII, col. 553) ou, au dire de la Sagesse, XI, 21, dans « le nombre, le poids et la mesure ». Le bien de l'homme doit donc être envisagé d'après une règle. Cette règle est double : la raison humaine et la loi divine. Et, comme la loi divine est une règle supérieure, elle s'étend par là à plus de choses : tout ce qui est réglé par la raison humaine l'étant aussi par la loi divine, mais pas réciproquement. » Saint Thomas fait ensuite de ce principe une double application à la vertu naturelle, « ordonnée au bien qui se mesure à la règle de la raison humaine », à la vertu surnaturelle, qui « ordonne l'homme à un bien à la mesure de la loi divine ».

La vertu naturelle « est causée par des actes humains, en tant précisément que ces actes procèdent de la raison sous le pouvoir et la règle de laquelle se réalise le bien envisagé ». Elle est acquise, « grâce à l'accoutumance aux œuvres » (*ex assuetudine operum*, q. LXIII, a. 2, titre). Trois conditions sont requises pour que l'*habitus* de la vertu puisse ainsi s'acquérir par l'accoutumance aux œuvres. Tout d'abord, la vertu doit perfectionner une faculté apte à la recevoir; cf. *De virt.*, a. 9. Ensuite, cette faculté doit être à la fois passive et active : une faculté purement passive ne saurait *se* déterminer dans un sens plutôt que dans un autre et devrait recevoir de l'extérieur sa détermination. Enfin, renouvelant cette détermination en des actes répétés, elle arrive à créer la disposition stable, permanente, difficile à enlever qu'est la vertu. Cf. Billot, *De virt. inf.*, p. 23-25.

3° *Accroissement de la vertu acquise*. — Il faut ici juxtaposer l'enseignement de la q. LII, a. 1-3 et celui de la q. LXVI, a. 1-2.

1. *Possibilité de cette croissance*. — La réponse affirmative s'appuie : 1° sur les faits; 2° sur la nature même des *habitus*. La vertu se greffe sur un sujet déjà existant; on conçoit que ce sujet puisse y trouver un moyen de perfectionnement, c'est-à-dire d'accroissement progressif dans le sens du bien. Cf. *De virt.*, q. I, a. 11; Ia-IIæ, q. LII, a. 1.

2. *Nature de cette croissance*. — L'*habitus* de la vertu acquise étant d'ordre spirituel, on doit se dégager d'une conception imaginative. Saint Thomas met en garde contre l'idée d'un accroissement « par addition ». Q. LII, a. 2. Certains *habitus* — les vertus intellectuelles — peuvent croître extensivement en raison d'un objet plus considérable : la science et l'art sont susceptibles d'accroissement de ce genre, cf. q. LXVI, a. 1 : Mais les vertus morales et même les vertus intellectuelles considérées par rapport à leur sujet, croissent uniquement en intensité. Intensité, c'est-à-dire, pour reprendre l'expression de saint Thomas, un plus profond enracinement dans le sujet, la perfection plus grande qu'elles y prennent, mais aussi qu'elles lui confèrent.

3. *Tout acte entraîne-t-il une croissance dans la vertu?* (a. 3). — S'il s'agissait d'un accroissement quantitatif — on verra plus loin que beaucoup d'auteurs se sont ralliés à cette interprétation — il fau-

drait répondre affirmativement. Sur cet accroissement, quantitatif, voir Suarez, *Disp. metaph.*, disp. XLVI, sect. 1. Mais, pour saint Thomas et son école, l'aspect qualitatif est le seul qui puisse entrer en ligne de compte. L'accroissement ne saurait donc se produire qu'à la suite d'actes « dont l'intensité est égale en proportion à celle de l'*habitus*, voire même la surpasse... Si l'intensité de l'acte est proportionnellement en deçà de celle de l'habitus, un tel acte ne prépare pas un accroissement, mais plutôt une diminution de l'*habitus* lui-même. » Q. LII, a. 3.

Ces principes, rappelés en quelques mots, sont gros de conséquences au point de vue spirituel. « Celui qui ne progresse pas recule », disait déjà saint Grégoire, voir col. 2747. On insistera sur ces conséquences à propos de l'accroissement des vertus surnaturelles.

4° *Décroissance et perte de la vertu acquise.* — C'est l'objet de la question LIII.

1. *Perte des vertus* (a. 1). — Les vertus naissent et croissent par des actes conformes à leur objet; elles disparaissent par l'accoutumance aux actes contraires. C'est vrai des vertus intellectuelles, dont la perte peut être provoquée par des raisons contraires à la vérité; c'est vrai surtout des vertus morales, quand « le jugement de la raison... imprime un mouvement en sens contraire, de quelque manière que ce soit, ou par ignorance, ou par passion, ou même par libre choix ». Il est toutefois difficile, sinon impossible, qu'un homme normal perde l'*habitus* des premiers principes du raisonnement ou de la moralité.

2. *Diminution progressive des vertus* (a. 2). — La perte des vertus acquises ne se fait que progressivement. Diminution et croissance se correspondent. La répétition des mêmes actes moralement bons nous fait acquérir l'*habitus* vertueux; la répétition des mêmes actes mauvais et contraires diminue l'*habitus* de la vertu. La diminution progressive peut venir d'une double cause : une extensivité moindre quant à l'objet et surtout une intensité moindre dans l'action. *L'habitus* de la vertu devient de moins en moins enraciné dans le sujet. Mais il est évident que la cause principale de toute décroissance vertueuse est l'intensité amoindrie, bien plus que l'extension diminuée.

3. *Disparition de la vertu par cessation de ses actes* (a. 3). — « Les *habitus* se corrompent ou s'affaiblissent sous des influences qui leur sont contraires. Or, chaque fois qu'on laisse se développer sous l'*habitus*, à la faveur du temps, ces influences contraires qui ne pourraient être éliminées que par l'exercice de la vertu, celle-ci s'affaiblit ou même disparaît tout à fait, simplement parce que, pendant longtemps, son activité a cessé de s'exercer. » S. Thomas, *loc. cit.*

IV. Vertus surnaturelles. — 1° *Existence.* — 1. *Écriture.* — A maintes reprises, l'Écriture affirme la nécessité de vertus dont l'exercice doit conduire le juste au bonheur éternel. De telles vertus sont donc en elles-mêmes surnaturelles.

a) Un texte expressif est II Pet., I, 3-11. La « participation de la nature divine », aboutissement de la mise en possession des « précieuses et magnifiques promesses faites par Dieu », doit s'entendre, avant tout, de la grâce sanctifiante. Mais, par elle-même, la grâce, *habitus substantivus*, ne saurait agir; elle doit donc être complétée d'un cortège de vertus surnaturelles, *habitus operativi*, rendant l'âme capable d'une activité proportionnée à leur objet. Voir Grace, t. VI, col. 1610.

A cause de cela, ajoute saint Pierre, apportez de votre côté tous vos soins pour unir à votre foi la vertu, à la vertu le discernement, au discernement la tempérance, à la tempérance la patience, à la patience la piété, à la piété l'amour fraternel, à l'amour fraternel la charité. Si ces (vertus) sont en vous et y abondent, elles ne vous laisseront ni oisifs, ni stériles pour la connaissance de Notre-Seigneur Jésus-Christ. Car celui à qui elles font défaut est un homme à la vue courte, un aveugle; il a oublié la façon dont il a été purifié de ses anciens péchés. C'est pourquoi appliquez-vous d'autant plus à assurer par vos bonnes œuvres votre vocation et votre élection; car, en agissant ainsi, vous ne ferez jamais de faux-pas. Et ainsi vous sera largement donnée l'entrée dans le royaume de Notre-Seigneur et Sauveur Jésus-Christ. II Pet., I, 5-11.

b) Un autre texte classique est I Cor., XIII, 8-13. Saint Paul y fait l'éloge de la charité. Les charismes passent, mais pas la charité. La foi, l'espérance demeurent sur la terre, mais elles ne font que nous préparer à la vision bienheureuse. Seule la charité demeurera dans l'autre vie; aussi est-elle la plus grande des trois. L'expression *manent* marque qu'il ne s'agit pas seulement d'actes de foi, d'espérance et de charité. Elle implique l'existence de principes permanents dans l'âme.

c) D'autres textes pourraient être invoqués; ils indiquent l'existence de secours permanents accordés par Dieu à l'homme pour l'orienter vers la vie éternelle. Cf. II Cor., IV, 7-V, 5; XIII, 9-10; Eph., III, 16-17. L'homme, devenant « une nouvelle créature » dans le Christ, II Cor., V, 17, possède par là même des principes de vie surnaturelle qu'il n'avait pas auparavant. La charité de Dieu, « répandue en nos cœurs par l'Esprit-Saint », Rom., V, 5, doit littéralement être entendue de l'amour de Dieu pour nous, cf. M.-J. Lagrange, *L'Épître aux Romains*, Paris, 1916, p. 102, note 2; mais, avec saint Augustin (*De Trin.*, l. XV, c. XVIII, n. 31, *P. L.*, t. XLII, col. 1082; *De gratia Christi et de pecc. orig.*, l. II, c. XXIV, n. 28, t. XLIV, col. 398; *Enchiridion*, n. 117, t. XL, col. 286) et le concile de Trente, sess. VI, c. VII, Denz.-Bannw., n. 800, on peut l'interpréter de l'amour permanent que nous avons pour Dieu.

2. *Enseignement de l'Église.* — L'enseignement de l'Église concernant l'existence des vertus surnaturelles s'est développé à l'occasion de controverses qui l'ont fait passer de l'état de croyance générale implicite à l'état de vérité explicitement affirmée.

a) Simple croyance. — Les Pères s'embarrassent peu de spéculations philosophiques ou, s'ils s'aventurent en ces considérations, c'est à propos des vertus cardinales. Voir ci-dessus. Le caractère surnaturel de ces vertus ne leur échappe pas. Toutefois les vertus théologales, foi, espérance, charité se situent pour eux dans une région supérieure, où la pensée évangélique semble échapper aux formules trop précises de la philosophie aristotélicienne ou stoïcienne. De l'enquête faite plus haut, il apparaît que, pour les Pères, les vertus surnaturelles existent, dons précieux accordés par Dieu à l'homme en vue de son salut. On peut ajouter à cette affirmation générale qu'ils considèrent ces dons comme permanents dans l'âme.

Saint Polycarpe énumère déjà les trois vertus théologales, *Ad Philip.*, III, 2 : « Vous pourrez être édifiés dans la foi qui vous a été donnée... l'espérance la suivant, mais la charité envers Dieu et le Christ et le prochain la précédant. » Saint Jean Chrysostome affirme que « le baptême donne, avec la rémission des péchés, la sanctification, la participation de l'Esprit-Saint, l'adoption et la vie éternelle, la foi, l'espérance et la charité qui demeurent. » *In Act. Apost.*, homil. XL, n. 2, *P. G.*, t. LX, col. 285. — Saint Augustin rappelle que l'ennemi peut ravir à l'homme ses biens extérieurs, malgré lui; mais lui ravir sa foi est impossible, si lui-même ne la rejette pas. C'est Dieu qui lui a donné la foi, l'espérance et la charité. *In ps. LV*, enarr. XIX, *P. L.*, t. XXXVI, col. 659. Voir

aussi *In ps. LXXXIII*, enarr. XI, t. XXXVII, col. 1065; *In epist. Joann. ad Parthos*, tract. VIII, n. 1, t. XXXV, col. 2035; *Epist.*, XCVIII, c. IX et X, t. XXXIII, col. 363, 364. — La pensée de saint Grégoire est plus complète et plus précise : « Dans les cœurs sanctifiés (l'Esprit-Saint) accompagne toujours certaines vertus pour demeurer avec elles! mais il accompagne d'autres vertus (les charismes) pour se retirer ensuite et il se retire pour revenir. C'est que, dans la foi, l'espérance et la charité et dans les autres biens sans lesquels on ne peut parvenir à la céleste patrie, par exemple, l'humilité, la charité, la justice et la miséricorde, il n'abandonne pas le cœur des parfaits. Mais, dans la « vertu » de la prophétie, dans l'éloquence de la doctrine, dans la manifestation des miracles, il assiste parfois ses élus et s'en retire ensuite. » *In Ezech.*, l. 1, hom. V, n. 11, *P. L.*, t. LXXVI, col. 825.

b) Controverses. — *a. Les premiers scolastiques.* — On a vu que Pierre Lombard réfute l'opinion de ceux qui plaçaient la vertu dans le bon usage des puissances naturelles, voir col. 2749. En conséquence, les auteurs en question niaient l'existence d'*habitus* infus. Sans les condamner, Pierre Lombard montre la fausseté de leur position. Une autre controverse a laissé plus de traces. Il s'agit des effets du baptême dans l'âme des enfants. Voir BAPTÊME, t. II, col. 289. Bien que ne touchant qu'indirectement à la question de l'existence des vertus surnaturelles en général, cette controverse amena l'Église à prendre position peu à peu. Avant le Lombard, on admettait généralement que le baptême purifie l'âme des enfants du péché originel, mais sans leur conférer encore la grâce et les vertus. Les théologiens estimaient que l'*habitus* des vertus est inséparable de leur usage et que l'impossibilité d'en user est un obstacle à leur infusion. L'apparition de la grâce et des vertus dans l'âme ne sera donc réalisée qu'au moment où l'enfant, devenant conscient de ses actes, pourra en user pour le bien. Doctrine assez cohérente d'ailleurs avec l'opinion de la causalité dispositive des sacrements, voir t. XIV, col. 578, laquelle, au début du XIII[e] siècle encore, seule ou presque seule, avait cours dans l'enseignement théologique. D'après cette opinion, le caractère baptismal, imprimé dans l'âme, attendrait, pour produire son plein effet (infusion de la grâce et des vertus) que l'usage de la raison ait enlevé tout obstacle à son efficacité. Cf. Billot, *op. cit.*, p. 107, note 1.

A cette opinion, Pierre Lombard, *Sent.*, l. IV, dist. IV, n. 8, oppose une doctrine plus conforme à l'enseignement traditionnel, mais dont la formule typique ne se rencontre, semble-t-il, chez aucun de ses prédécesseurs. Cf. Landgraf, *Kindertaufe und Glaube in der Frühscholastik*, dans *Gregorianum*, 1928, p. 515. « Certains estiment que la grâce opérante et coopérante (grâce sanctifiante et vertus) sont conférées aux enfants par le baptême *in munere, non in usu* (telle est la formule nouvelle), en simple don, mais non encore quant à l'usage. Cependant, parvenus à un âge plus avancé, du don ils tireront l'usage, à moins qu'en péchant ils ne suppriment eux-mêmes librement l'usage de ce don. » *P. L.*, t. CXCII, col. 850.

En employant cette forme impersonnelle, le Maître des Sentences ne prend pas position, bien qu'on devine ses préférences. Maître Bandin († 1156) est plus affirmatif. « Le baptême, dit-il, confère aux petits enfants *in munere, non in usu*, la grâce pour bien agir, l'usage devant leur être accordé à un âge plus avancé, à moins qu'ils ne choisissent librement un usage mauvais. » *Sent.*, l. IV, dist. IV, *P. L.*, t. CXCII, col. 1091 B. Aussi Bandin, expliquant la définition augustinienne de la vertu, déclare que celle-ci ne peut être un simple mouvement de l'âme. *Ibid.*, l. II, dist. XXVII, col. 1056 CD.

Vers la fin du XII[e] siècle, les idées sont encore assez confuses. Au dire de Raoul Ardent († 1190), certains auteurs commencent à dire que la foi et les autres vertus sont conférées aux enfants par le baptême *in habitu, non in usu*. D'autres affirment simplement que le baptême *prépare* les enfants à recevoir plus tard les vertus. Cf. Landgraf, *loc. cit.* C'est bien là toujours la causalité dispositive. Au nombre de ces docteurs, on doit ranger Robert de Melun († 1167). Voir Landgraf, *art. cit.*, p. 518. Quant à Alain de Lille († 1203) et à Simon de Tournai, leur opinion semble encore s'opposer à celle de Pierre Lombard et de Maître Bandin, bien qu'ils inaugurent une formule nouvelle, distinguant dans la vertu, *natura*, *habitus* et *usus*. Voir plus loin. Cf. Landgraf, *Die Erkenntnis der heiligmachenden Gnade in der Frühscholastik*, dans *Scholastik*, 1928, p. 46 sq., 52 sq.

b. La lettre d'Innocent III. — Pour démontrer l'inutilité du baptême conféré aux enfants, on arguait de l'enseignement des théologiens niant que le baptême pût « conférer la foi et la charité et les autres vertus aux petits enfants, incapables de les recevoir, parce qu'incapables d'y consentir. » Innocent III, dans sa lettre à Ymbert d'Arles (1201), rappelle, sans prendre parti, que cette opinion est contredite : « Un certain nombre (d'auteurs), dit-il, affirment la rémission du péché et l'infusion des vertus, les enfants les possédant *quoad habitum, non quoad usum*, jusqu'à ce qu'ils parviennent à l'âge adulte. »

Tout en marquant encore de l'hésitation dans le magistère suprême, la lettre d'Innocent est cependant d'une grande portée théologique. Elle donne droit de cité à la doctrine qui triomphera; elle consacre la formule décisive, distinguant l'*habitus* de l'usage, ce qui permet d'affirmer l'existence de vertus surnaturelles, uniquement à l'état d'*habitus* infus; enfin, elle permet d'envisager l'existence de vertus surnaturelles infuses autres que les vertus théologales, puisqu'il est question de la foi, de la charité et *des autres vertus*. Denz. Bannw., n. 410; voir le texte plus complet dans Cavallera, *Thesaurus*, n. 1065.

c. L'opinion de Pierre Lombard devient opinion commune. — Le témoignage de Robert de Courson († 1218) est formel sur ce point : « C'est l'opinion commune de presque tous les maîtres, que les enfants reçoivent dans le baptême la foi en *habitus* et non en acte ». Cf. Landgraf, *Die Erkenntnis...*, p. 55. On peut citer Prévostin († 1231), Étienne Langton († 1228), Guillaume d'Auxerre († 1231), Roland de Crémone († 1259). Cf. Landgraf, *loc. cit.* Robert de Courson expose le triple aspect de la vertu *in natura*, vertu encore en germe et informe dans les prédispositions naturelles de l'homme, et qui existe en lui avant le baptême; vertu *in habitu*, vertu formée, d'ordre surnaturel, mais dont il est encore impossible à l'enfant de faire usage; vertu *in usu*, vertu de l'adulte agissant surnaturellement. *Ibid.*

Cette distinction amène sous la plume d'un théologien de l'époque, Philippe de Grève († 1236), la distinction opportune entre la grâce sanctifiante qui perfectionne l'essence de l'âme et lui communique le principe de vie surnaturelle, et les vertus, qui perfectionnent les puissances de l'âme en les ordonnant à l'acte vertueux. Mais, ajoute cet auteur, pour que la puissance ainsi perfectionnée puisse produire un acte surnaturel, il faut qu'elle y soit habilitée par la nature, ce qui est impossible chez les enfants. Landgraf, *Die Erkenntnis...*, p. 59. Au temps d'Albert le Grand et de saint Thomas, on ne trouvait plus une note discordante.

d. Nouvelle intervention du magistère : le concile

de Vienne (1311-1312). — L'accord était si complet qu'une opinion attribuée au franciscain Pierre Olieu fit scandale : entre autres accusations portées contre lui au concile de Vienne se trouve l'affirmation que « le baptême ne confère pas aux enfants la grâce et les vertus ». Voir le texte de l'accusation dans Ehrle, *Zur Vorgeschichte des Concils von Vienne*, dans *Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des M.-A.*, 1886, p. 369. L'accusation ne semble guère avoir été fondée. Olieu se contentant d'exposer les opinions sans prendre parti. Voir sa défense dans Ehrle, *ibid.*, p. 395. Mais précisément, il fallait prendre parti et le concile en exprima l'avis en ces termes :

Nos autem attendentes generalem efficaciam mortis Christi, quæ per baptisma applicatur pariter omnibus baptizatis; opinionem secundam, quæ dicit, tam parvulis quam adultis, conferri in baptismo informantem gratiam et virtutes, tamquam probabiliorem; et dictis sanctorum et doctorum modernorum theologiæ magis consentaneam et concordem, sacro approbante Concilio, duximus eligendam. Denz.-Bannw. n. 483.

Considérant l'universelle efficacité de la mort du Christ, laquelle par le baptême est appliquée également à tous les baptisés, nous décidons, avec l'approbation du saint concile, qu'il faut choisir, comme plus probable et plus conforme aux dires des saints Pères et à la théologie des docteurs modernes, la seconde opinion qui enseigne qu'aux enfants comme aux adultes est conférée dans le baptême la grâce informante (sanctifiante) et les vertus.

Donc, parité absolue entre enfants et adultes quant à l'infusion de la grâce et des vertus au moment du baptême. Et cela, en raison de l'efficacité de la mort du Christ, dont les mérites leur sont également appliqués. Cf. De Lugo, *De fide*, disp. IX, sect. III.

La décision de Vienne est encore d'ordre pratique; elle ne tranche pas d'autorité les controverses spéculatives. Elle n'en est pas moins indicatrice de la pensée de l'Église touchant l'existence des vertus surnaturelles infuses, même dans l'âme des enfants.

c) La vérité explicitement professée : le concile de Trente. — Dans sa VI[e] session, le concile de Trente aborde la question de la justification. Après avoir, au c. VI, indiqué les actes surnaturels qui disposent le pécheur à la justification, il ajoute, c. VII : « Cette disposition ou préparation est suivie de la justification elle-même, qui ne consiste pas seulement dans la rémission des péchés, mais encore dans la sanctification et le renouvellement de l'homme intérieur par la réception volontaire de la grâce et des dons par quoi l'homme, d'injuste devient juste et, d'ennemi, ami... » Ces dons, expressément distingués de la grâce, ne peuvent être que des dons permanents, inhérents à l'âme, comme la grâce elle-même. Et ce sont certainement, avant tout, les vertus dont il est question dans la suite du chapitre : « Dans la justification même, avec la rémission des péchés, l'homme reçoit en même temps, par Jésus-Christ auquel il est inséré, tous ces dons infus : la foi, l'espérance et la charité... » Il s'agit bien d'*habitus* inhérents à l'âme et permanents, puisque « la charité se répand dans le cœur justifié et lui devient *inhérente* ». Quant à la foi, c'est certainement la vertu infuse, puisque c'est « cette foi que les catéchumènes demandent à l'Église avant de recevoir le baptême..., la foi qui donne la vie éternelle, (vie) que la foi, dépourvue d'espérance et de charité, ne saurait seule donner. » Denz.-Bannw., n. 799, 800.

S'il fallait une confirmation à ce sens déjà par lui-même si clair des textes, on la trouverait dans les discussions relatives à la deuxième (23 sept. 1546) et à la troisième forme (5 nov. 1546) du décret. L'évêque de Vérone fit remarquer une confusion possible entre la charité qui dispose à la justification et dont il a été question au c. VI, et cette charité inhérente à l'âme, qui accompagne la justification. Cf. *Concilium Tridentinum*, édit. Ehses, t. V, col. 459; cf. col. 505. L'explication donnée en réponse enlève toute possibilité d'équivoque. La charité qui accompagne la justification est un *habitus;* celle qui la prépare n'est ni *habitus*, ni acte procédant d'*habitus*, mais un acte d'amour de cette justice que l'homme ne possède pas encore et qu'il désire avoir, col. 520, l. 8, 39. D'autres orateurs demandaient qu'on déclarât explicitement que la charité dans la justification est un *habitus* infus; il fut répondu que le mot « inhérent » l'indiquait suffisamment, col. 521, l. 15. On retrouve d'ailleurs l'expression *inhæreat* dans le can. 11. A l'occasion de ce canon, les mêmes discussions se reproduisirent. Tandis que le servite Mazocchi voulait éliminer ce mot, l'archevêque de Palerme, revenant sur le texte du c. VII, réclamait l'insertion de *habitualiter* avant *inhærentis*. Col. 436, l. 25; cf. 508, l. 23; 453, l. 40; cf. 508, l. 23. A la discussion du troisième projet, Claude Le Jay demanda qu'au c. VI, on spécifiât qu'il s'agissait d'actes et qu'au c. VIII, on parlât d'*habitus fidei*. Col. 658, l. 22; cf. 682, l. 15. La discussion montra que ces précisions n'étaient pas nécessaires et on laissa les textes sans les retoucher. Col. 691. D'ailleurs l'insertion du mot *infusa*, dans la cinquième et définitive forme du décret, marque suffisamment la pensée des Pères.

Le c. XV pourrait fournir une ultime manifestation de la doctrine catholique : la justification, y lit-on, se perd par tout péché mortel, même quand ce péché ne détruit pas la foi. C'est donc que la vertu de foi peut subsister dans l'âme, indépendamment de la grâce et de la charité. Elle demeure à l'état informe, mais toujours vertu réelle et *habitus* permanent.

Conclusion. — On peut donc conclure à l'existence de vertus surnaturelles infuses, tout au moins à l'existence des vertus surnaturelles de foi, d'espérance, de charité. Le concile du Vatican n'hésite pas à parler de la foi comme d'une vertu surnaturelle, sess. III, c. III, Denz.-Bannw., n. 1789. Ces vertus sont des dons permanents, demeurant dans l'âme, même lorsqu'elle n'en fait pas usage.

La note théologique à donner à cette conclusion est quelque peu discutée. Les uns estiment qu'à la suite du progrès doctrinal dont elle est l'aboutissement, cette affirmation doit être qualifiée de vérité de foi catholique; cf. Beraza, *De virt. inf.*, Bilbao, 1929, n. 26. Mais, en l'absence de toute définition expresse du magistère extraordinaire, il est peut-être préférable de n'y voir qu'une vérité théologiqment très certaine, cf. Billot, *op. cit.*, th. I, p. 68. Quant à l'explication philosophique de la vertu, ramenée à la catégorie des *habitus*, voir plus loin, on ne saurait l'envisager comme un objet du magistère infaillible.

2° *Nature.* — Bien que le concile de Trente ne semble pas avoir voulu canoniser cette conception, toute la tradition théologique ramène le concept de vertu surnaturelle à la catégorie des *habitus* d'opération.

1. *Exposé général de la conception des habitus surnaturels.* — *a) Point de départ : divinæ naturæ consortes* (II Pet., I, 4). — Le mot « nature » paraît signifier « l'essence d'une chose en tant qu'elle est ordonnée à son opération propre ». S. Thomas, *De ente et essentia*, c. I. Or, les opérations propres de Dieu sont la connaissance intuitive de sa nature et l'amour qui répond à une telle connaissance. Ces deux opérations dépassent non seulement les forces naturelles de l'homme, mais encore la puissance naturelle de toute créature. Voir SURNATUREL *(absolu)*, t. XIV, col. 2852. En rendant l'homme participant à sa

nature, Dieu entend lui communiquer un principe intérieur d'activité lui permettant de produire des actes d'intuition de l'essence divine, des actes d'amour de Dieu possédé en lui-même.

Cette participation, de toute évidence, ne sera qu'une participation analogue et bien inadéquate de la nature divine : *per quamdam similitudinem, per quamdam regenerationem sive recreationem.* S. Thomas, Iª-IIæ, q. cx, a. 4. Sans nous arrêter aux multiples déficiences de cette participation, il suffit de dire que l'ordre surnaturel en nous est une participation de la nature divine exclusivement considérée sous le rapport de l'intelligence et de la volonté, en tant que principes de l'acte par lequel Dieu se connaît et s'aime. Cette participation n'est pas, dans l'âme humaine, la superposition d'un ordre d'activité supérieur à l'ordre de l'activité humaine : dans l'ordre surnaturel, c'est encore la nature humaine qui agit, mais surélevée. Selon l'expression de saint Paul, l'homme devient *nova creatura,* non pas en ce sens qu'il reçoit en lui un nouvel ordre d'existence et d'activité créé pour lui, mais parce qu'il est, comme l'exprime exactement saint Thomas, recréé selon cet ordre. Tiré par Dieu de sa puissance obédientielle, l'ordre surnaturel le compénètre, le perfectionne, s'identifie pour ainsi dire à lui au point de lui donner et de donner à ses puissances naturelles la possibilité d'agir conformément aux exigences de la vie surnaturelle et divine. Cf. S. Thomas, Iª, q. xiv, a. 4; Iª-IIæ, q. cx, ad 3um; *De veritate,* q. xxvii, a. 3, ad 9um.

b) La grâce, habitus entitatif. — Dans ce but, l'âme doit d'abord être surélevée dans son essence même par la grâce sanctifiante, élément radical et primordial de la participation divine. Voir Grace, col. 1610. Cet élément ne peut être une substance, puisque l'âme est déjà constituée naturellement dans son être substantiel. Cf. Iª-IIæ, q. cx, a. 2, ad 2um. La grâce sanctifiante est donc en soi une forme accidentelle, que l'analyse philosophique ramène au prédicament de la qualité, « qualité divine inhérente à l'âme », dit le *Catéchisme du concile de Trente,* part. II, n. 50. Dans le prédicament qualité, c'est l'espèce *habitus* qui convient le mieux à la grâce sanctifiante. Cf. *De veritate,* q. xxviii, a. 2, ad 7um; Iª-IIæ, q. cx, a. 3, ad 2um. Cet *habitus* ne peut perfectionner les facultés de l'âme si, avec la métaphysique thomiste, nous supposons celles-ci distinctes de l'âme elle-même. Quoi qu'il en soit, n'étant pas ordonnée immédiatement à l'action, la grâce sanctifiante ne peut être qu'un *habitus* d'être, *entitativus* ou *substantivus,* inhérent à la substance même de l'âme. Ce qui est inconcevable au point de vue naturel, devient une réalité dans l'ordre surnaturel.

c) Les vertus, habitus d'opération. — La grâce, n'étant pas ordonnée immédiatement à l'action, appelle dans les facultés naturelles de l'âme la présence de principes supérieurs d'activité, permettant à l'homme de se diriger selon les exigences de l'ordre surnaturel. Ce sont les vertus surnaturelles. A leur tour, ces vertus ne sauraient être conçues comme des principes d'action superposés aux principes naturels. Sans doute, sous un certain rapport, on pourrait les assimiler aux puissances de l'âme : sans les vertus, en effet, l'âme est radicalement incapable d'activité surnaturelle, comme sans ses puissances, elle est incapable de la moindre activité naturelle. Les vertus surnaturelles confèrent donc à l'âme, simplement et absolument, un pouvoir d'action qui n'est en aucune façon présupposé à leur infusion, tandis que les *habitus* acquis présupposent déjà les puissances naturelles de l'activité humaine. Cependant, malgré cette différence essentielle entre vertus surnaturelles et vertus acquises, les vertus surnaturelles ne peuvent être ramenées, dans le prédicament *qualitas,* à l'espèce *potentia,* mais bien à l'espèce *habitus.* En effet, elles ne donnent pas la puissance d'agir indépendamment de l'action des puissances naturelles. De même que l'âme est élevée par la grâce à l'ordre divin, ainsi les facultés de l'âme sont élevées à cet ordre par les vertus surnaturelles. Ce sont les mêmes facultés qui agissent dans l'ordre naturel et qui, grâce aux vertus surnaturelles qui les perfectionnent, deviennent capables d'agir dans l'ordre surnaturel. D'où il apparaît clairement que le principe immédiat de nos actes surnaturels est moins la vertu que la puissance de l'âme, intelligence ou volonté, perfectionnée par cette vertu. Il est donc plus logique de ramener les vertus surnaturelles à la catégorie des *habitus.* Et, comme elles donnent aux facultés de l'âme de devenir principes immédiats d'opérations surnaturelles, ces vertus doivent être conçues comme des *habitus d'opération.* Cf. S. Thomas, Iª-IIæ, q. cx, a. 3; *De veritate,* q. xxvii, a. 2; a. 6, et ad 3um.

2. *Vertus surnaturelles et facilité d'opération.* — D'après saint Thomas, « la vertu permet à l'homme d'agir facilement et avec un attrait réel pour le bien ».

Les vertus naturelles, précisément parce qu'elles sont acquises par la répétition fréquente de leurs actes, non seulement sont des *habitus,* mais encore créent en nous des habitudes au sens moderne du mot, habitudes orientant notre activité vers le bien, « avec fermeté, sans hésitation, avec plaisir» *(firmiter, expedite, delectabiliter).* S. Thomas, *De virt.,* q. i, a. 1, ad 13um; cf. Iª-IIæ, q. lxxviii, a. 3. Ce qui relève ici plus spécialement de l'habitude, c'est la faculté de plus en plus grande qui, normalement, accompagne le développement de l'*habitus* dans l'âme. Sans doute, la vertu acquise ne supprime pas pour autant l'inclination au mal créée en nous par le jeu des passions mauvaises. Mais, en raison de son origine et de sa formation en nous, la vertu acquise nous a fait perdre l'habitude d'obéir aux passions et acquérir celle de leur résister. De là, une facilité d'exercice provenant moins des dispositions intérieures de l'âme que de la diminution progressive des obstacles extérieurs, grâce à l'accoutumance prise à l'égard des actes vertueux, accoutumance qui crée en nous comme une seconde nature.

Les vertus surnaturelles, du moins au début de leur présence dans l'âme, ne sauraient communiquer à nos facultés cette facilité d'exercice. La « facilité » se réduit ici, dès l'abord, au pouvoir d'agir dans l'ordre surnaturel. Ce pouvoir, certes, n'est pas une simple possibilité physique d'action; il y a plus. Prenant conscience du bien surnaturel, objet de la vertu, notre âme en saisit la valeur et doit ressentir, à son égard, un penchant réel et un véritable attrait. Ce sentiment se traduira par une ferme adhésion à ce bien, adhésion que l'exercice de la vertu, soutenu par la grâce divine, rendra victorieuse des passions contraires et des difficultés extérieures. La foi et l'esprit de foi sont à la base de cet attrait, que la nature laissée à elle-même serait incapable de provoquer et de maintenir.

Mais les passions mauvaises et les difficultés extérieures peuvent encore offrir de grands obstacles à l'exercice des vertus surnaturelles. A moins d'intervention miraculeuse de Dieu, le cas se réalise dans la plupart des conversions. Qu'on songe aux luttes que doivent soutenir les habitudinaires des fautes d'intempérance! Ce n'est que peu à peu, par la répétition des actes vertueux, que la vertu surnaturelle trouvera la facilité d'exercice de la vertu acquise. L'expérience montre que le pécheur converti,

persévérant dans sa volonté de retour à Dieu et soutenu par la grâce actuelle, peut acquérir cette facilité. — « Acquérir », disons-nous. Ce petit mot seul pose un problème sur lequel les théologiens n'ont pu encore faire la lumière.

3. *Comment expliquer la facilité acquise par l'exercice des vertus surnaturelles?* — Avant tout, rappelons que toute vertu surnaturelle est nécessairement *infuse*, c'est-à-dire que ni sa production dans l'âme, ni son accroissement ne dépendent de nos actes, même surnaturels. Voir plus loin. Il ne saurait donc être question de résoudre le problème en imaginant une vertu surnaturelle acquise, comme l'ont enseigné G. Hurtado et quelques théologiens du XVIIe siècle. Voir Ripalda, *De ente supernaturali*, disp. LII, au début.

a) Par une habitude acquise naturelle? — C'est l'opinion de Molina, *Concordia*, disp. XXXVIII :

Les *habitus* surnaturels de foi, d'espérance et de charité sont infusés à l'âme par Dieu seul; ils ne sauraient être atteints effectivement, même quant à leur simple croissance, par les actes surnaturels de foi, d'espérance et de charité. Mais cependant de tels actes contiennent éminemment les actes naturels de foi, d'espérance et de charité; à leur production, en effet, concourent toutes les causes qui produiraient ces actes naturels, si Dieu, par l'influence de la grâce, n'élevait ces causes et ne leur faisait produire leurs actes dans l'ordre surnaturel. En conséquence, de ces actes surnaturels résultent des habitudes naturelles de foi, d'espérance et de charité, qui demeurent encore en celui qui, par le péché mortel, a perdu la charité surnaturelle ou même en celui qui, par l'infidélité, a perdu la foi.

Thèse reprise par Billot. *De virt. inf.*, proleg. II, § 3, p. 50 sq. — Le point faible de cette opinion est la confusion qu'elle fait régner entre l'ordre naturel et l'ordre surnaturel. Le principe thomiste de la spécification des actes et des *habitus* par l'objet formel est ici manifestement contredit. Billot lui-même, dans le prolégomène III, § 1, n. 2-6, a posé des principes qui déconcertent les fidèles disciples de saint Thomas : possibilité d'*habitus* entitativement naturels, mais qui, accidentellement, en raison de l'exercice des vertus infuses, ou même simplement en fonction d'une révélation extérieure présupposée, aboutiraient à produire des actes atteignant les mêmes objets formels que les vertus surnaturelles, quoique d'une façon inopérante pour la fin dernière surnaturelle.

b) Par un perfectionnement intrinsèque de la vertu infuse? — La répétition des actes vertueux donnerait aux vertus infuses une intensité plus considérable, d'où résulterait pour le chrétien une force plus grande. C'est la thèse d'anciens thomistes, cf. Salas, *In I^{am}-II^æ*, tract. X, disp. IV, sect. 5, dont on pense trouver le fondement dans saint Thomas lui-même : « Les actes produits par *habitus* infus ne causent pas un *habitus*, mais confirment celui qui existe déjà, de même que des remèdes appliqués à celui qui a déjà la santé ne donnent pas une autre santé, mais renforcent celle qu'il possédait déjà. » I^a-II^æ, q. LI, a. 4, ad 3um. Cf. *De virt.*, a. 10, ad 19um. Voir aussi Valencia, *Disp. theol.*, t. II, disp. IV, q. III, punct. 4.

Cette formule générale aurait besoin d'être précisée, mais, à la prendre *prout sonat*, — facilité résultant d'un renforcement, d'une intensité plus grande de l'*habitus*, — elle se heurte à des difficultés que Chr. Pesch a bien mises en relief. *Prælect. dogmat.*, t. VIII, n. 14. C'est un axiome reçu que toutes les vertus infuses croissent proportionnellement et parallèlement à l'accroissement de la grâce sanctifiante. Or la facilité est plus grande uniquement dans la vertu où l'on s'est exercé spécialement. Il est donc impossible que l'accroissement de facilité provienne d'un accroissement d'intensité dans la vertu même; autrement on éprouverait la même facilité pour toutes les autres vertus infuses.

c) Par le secours de la grâce actuelle et l'éloignement des obstacles? — C'est la précision apportée par Suarez, *De gratia*, l. VI, c. XIV, n. 7 : « La grâce confère au chrétien une suavité plus grande, une claire vue plus parfaite, une affection plus vive à l'égard du bien. Accidentellement (la facilité des actes) peut être causée par l'accoutumance qui supprime certaines difficultés auxquelles se heurtaient les puissances naturelles de l'homme ou leurs organes. »

A cette conception, Billot oppose une double critique : 1° La facilité résultant de la répétition des actes est quelque chose d'inhérent à l'exercice de la vertu et ne saurait recevoir une explication satisfaisante dans l'intervention d'un élément extérieur comme la grâce. 2° Dire que l'exercice répété des actes vertueux détruit les obstacles et les difficultés, c'est équivalemment dire qu'il crée dans l'âme une habitude positive vers les mêmes actes de vertus. *De virt. inf.*, proleg. II, § 3.

d) Par des habitudes naturelles simplement dispositives? — C'est la correction apportée par certains thomistes à l'explication de Molina et qui transpose la solution de Billot sur un terrain moins discuté. L'habitude (ici le mot est exact) engendrée par la répétition des actes surnaturels est naturelle, et par rapport à ceux-ci, simplement dispositive, en tant que la répétition des actes surnaturels engendre une facilité plus grande de s'exercer sur la même matière, mais en raison d'un motif purement naturel. La psychologie moderne parlerait ici d'adaptation. Cf. Gonet, *Clypeus theol. thom.*, tr. IV, *De virt. et donis*, disp. IV, n. 25. Deux mots sont importants. Par le mot « matière » désignant l'objet commun sur lequel s'exerce à la fois la vertu surnaturelle et l'habitude acquise, Gonet évite de contredire le principe thomiste de la spécification des actes et des *habitus* par l'objet formel. Par le mot « dispositive », il marque le point précis par où l'habitude acquise facilite l'exercice de la vertu infuse : disposition toute matérielle, quand la vertu infuse est absente de l'âme, mais disposition réelle quand même. L'objet de la vertu infuse et de l'habitude acquise n'est le même que matériellement. On peut appuyer cette interprétation sur saint Thomas lui-même, *De veritate*, q. XVIII, a. 1, ad 4um.

L'application de cette doctrine est facile en ce qui concerne les vertus morales, infuses et acquises. La « matière » de ces vertus est vraiment la même, soit dans l'ordre naturel, soit dans l'ordre surnaturel; seuls, leur objet formel et la fin qu'elles poursuivent sont différents. — L'application est plus délicate en ce qui concerne les vertus théologales. Et cependant de grands commentateurs de saint Thomas n'ont pas hésité à étendre à la foi, à l'espérance et à la charité le parallélisme d'habitudes naturelles acquises portant sur la même matière, mais, si l'on peut dire, plus matériellement encore envisagée, de manière à respecter la diversité des objets formels. Cf. Cajétan, *In II^{am}-II^æ*, q. XVII, a. 5. *In I^{am}-II^æ*, q. LXIII, a. 3; *ibid.*, q. CIX, a. 4, où il dit expressément : *Etiam credere, sperare, diligere Deum potest homo per sua naturalia quantum ad substantiam operum adimplere, et non in quantum implentur ex spe et fide et charitate.* Ces dispositions demeurent, même après la perte des vertus théologales et elles aideront le pécheur pénitent à les retrouver plus facilement. Tant il est vrai qu'il ne faut pas établir de divorce entre le surnaturel et le naturel, les deux ordres étant appelés à se compénétrer mutuellement et à se soutenir. Cf. Billot, *op. cit.*, p. 59.

3° *Origine et croissance des vertus surnaturelles.* — 1. *Origine.* — *a) Dieu, cause efficiente.* — Dieu seul est cause efficiente principale, la causalité instrumentale des sacrements devant être sauvegardée. Tandis que les vertus naturelles sont causées effectivement en nous par la répétition des actes — on fait ici abstraction des *habitus* naturels infus *per accidens* (telle la science donnée par Dieu à Adam), cf. Iª-IIæ, q. LI, a. 4 — la vertu surnaturelle vérifie pleinement la définition augustinienne, *quam Deus in nobis sine nobis operatur.* Par rapport à l'ordre surnaturel, l'âme humaine, en effet, ne présente qu'une puissance passive obédientielle. S. Thomas, *De virt.*, a. 10, ad 13um. Les vertus surnaturelles sont précisément dites infuses parce que Dieu les met en notre âme sans que nous y concourions nécessairement et efficacement; elles découlent de la grâce sanctifiante dont elles sont pour ainsi dire des propriétés dans l'ordre de l'opération. Voir ci-dessus. Ce qui ne signifie pas pour autant que, par rapport aux vertus, la grâce soit comparable à la substance de l'âme par rapport à ses puissances naturelles : « La substance est pour les facultés dont elle est le principe un support immédiat et nécessaire, tandis que les vertus ne sont pas inhérentes dans la grâce, mais dans les puissances naturelles de l'âme qu'elles perfectionnent en vue de leurs opérations. De plus, les puissances naturelles de l'âme étant des propriétés de sa nature spécifique, il est également impossible ou que l'âme existe sans elles, ou qu'elles-mêmes existent en dehors de l'âme. » Terrien, *La grâce et la gloire*, t. I, l. III, c. IV, p. 182. Cf. S. Thomas, Iª-IIæ, q. CX, a. 4, ad 4um.

b) Les actes humains, cause matérielle dispositive. — Il n'est question ici que des adultes. Avec le secours de la grâce actuelle opérante ou coopérante, l'activité humaine a son rôle à jouer dans la production des vertus comme dans celle de la grâce. Ce rôle est celui d'une causalité purement matérielle, en tant que nos actes *disposent* le sujet à recevoir grâce et vertus. Ces dispositions surnaturelles peuvent s'affirmer simplement comme des actes éloignant de notre âme la disposition contraire à la grâce, l'attachement au péché mortel; c'est la disposition appelée par la théologie *removens prohibens.* C'est le cas de l'attrition. Mais nos actes peuvent aller plus loin et, par suite de leur perfection même, atteindre le seuil de la vie surnaturelle, produisant en nous une disposition positive qui appelle, qui exige l'infusion de la grâce et des vertus. C'est le cas de la contrition parfaite dans la justification *ex opere operantis.* Dans l'un et l'autre cas, la causalité propre de nos actes demeure purement matérielle et n'atteint que les dispositions de l'âme. Seule la causalité divine atteint effectivement grâce et vertus.

2. *Croissance.* — *a) Le fait de la croissance des vertus infuses.* — La sainte Écriture affirme maintes fois cette croissance dans la perfection, Prov., IV, 15; dans la justice et la sainteté, Apoc., XXII, 11; pour le salut, I Pet., II, 2; dans la grâce et dans la connaissance de Notre-Seigneur Jésus-Christ, II Pet., III, 18. Dieu donne à l'homme intérieur l'abondance de la grâce, II Cor., IV, 15-16, pour procurer un accroissement aux fruits de la justice, *ibid.*, IX, 10; cf. II Cor., X, 15; Rom., XV, 13; Phil., I, 9; IV, 15, 16; Col., I, 10, I Thess., IV, 1. — Les Pères insistent sur l'accroissement de la vie surnaturelle en des degrés différents chez différents chrétiens. « L'un est plus fort que l'autre, ou plus sage, ou plus juste, ou plus saint », dit Augustin, *In Joannem*, tract. LXVII, n. 2, *P. L.*, t. XXXV, col. 1812. — « Rien d'extraordinaire si d'une vertu à l'autre existent des degrés, puisqu'en chaque vertu s'affirme la croissance en des degrés divers », dit Grégoire le Grand, *In Ezech.*, l. II, hom. III, n. 4, t. LXXVI, col. 960. — « Il est nécessaire, dit saint Basile, que ceux qui veulent avancer dans la vertu commencent par les premiers degrés puis s'avancent aux degrés suivants et, progressant peu à peu parviennent aux sommets auquels peut prétendre la nature humaine. » *In ps. I*, n. 4, *P. G.*, t. XXIX, col. 218. Cf. S. Jérôme, *Cont. Jovin.*, l. II, n. 28, *P. L.*, t. XXVIII, col. 324; S. Prosper, *Epigr.*, XXVII, t. LI, col. 507, etc. Toute la tradition d'ailleurs est résumée dans ces affirmations du concile de Trente : « Ainsi justifiés... par l'observation des commandements de Dieu et de l'Église, (les hommes) croissent dans la justice reçue par la grâce du Christ, la foi coopérant aux bonnes œuvres, et deviennent de plus en plus justes. » Sess. VI, c. X, Denz. Bannw., n. 803. Cf. can. 24, n. 834. L'Église, comme le rappelle le concile dans le chapitre cité, ne demande-t-elle pas à Dieu de nous accorder « un accroissement de foi, d'espérance et de charité? » (XIIIe dim. après la Pentecôte, collecte). Enfin, cette croissance dans la perfection spirituelle peut se poursuivre sans cesse durant cette vie mortelle. Cf. Concile de Vienne, prop. 1 des Béguards, Denz.-Bannw., n. 471. La raison nous dit que la vie surnaturelle doit être conçue par analogie avec la vie naturelle. Or, la croissance est le phénomène le plus apparent qu'on puisse observer dans la vie du corps. Sur toutes ces preuves, voir Bellarmin, *Controv.*, *De justificatione*, l. III, c. XVI; Suarez, *De gratia*, l. IX, c. I; Ripalda, *De ente supernaturali*, l. VI, disp. CXXIX, sect. I.

b) Les lois de la croissance. — *a. Ce qui est certain.* — Le principe qui nous oblige à réserver à Dieu seul la causalité efficiente principale dans la production des vertus vaut également pour leur croissance. La croissance ne peut être rapportée à notre activité personnelle, car il y aurait toujours disproportion entre la cause et l'effet, notre âme, même ornée de la grâce et des vertus, demeurant simple puissance obédientielle à l'égard de l'ordre surnaturel. « Les vertus croissent en tant que le sujet les possède plus parfaitement par suite de l'action de l'agent qui les cause en lui; ainsi les vertus acquises croissent par les actes mêmes qui les causent; les vertus infuses, par l'action divine qui est à leur origine. » S. Thomas, *De virt.*, a. 11.

L'activité humaine a ici un rôle plus élevé que dans la première acquisition de la vertu, bien qu'elle demeure toujours dans l'ordre de la causalité matérielle. Le sujet est déjà en possession de la charité, principe du mérite. Donc ses actes surnaturels sont méritoires, c'est-à-dire susceptibles de recevoir, à titre de récompense, un accroissement de grâce et de vertus. *Conc. de Trente*, sess. VI, can. 32, Denz.-Bannw., n. 842. Mais Dieu demeure encore, et seul, cause efficiente de cet accroissement.

b. Ce qui est controversé. — C'est la mesure selon laquelle est réalisé l'accroissement des vertus. Le concile de Trente s'exprime ainsi : « Nous recevons la justice en nous selon la mesure que l'Esprit-Saint départit à chaque âme, comme il veut et *selon la disposition et la coopération de chacun.* » Sess. VI, c. VI, Denz.-Bannw., n. 799. Le concile a parlé d'une manière générale et sans restriction. L'influence de nos dispositions paraît devoir être affirmée non seulement pour l'infusion, mais encore pour l'accroissement de la grâce et des vertus. Cf. Bañez, *In IIam-IIæ*, q. XXIII, a. 6. Cela posé, on se demande si le principe émis par saint Thomas pour l'accroissement de la vertu acquise trouve son application en ce qui concerne la vertu infuse : tout acte vertueux entraîne-t-il un accroissement? Voir ci-dessus, col. 2758. On doit examiner le cas de la croissance spirituelle *ex opere operato*, et le cas *ex opere operantis.*

α) *Ex opere operato*, la croissance, dans l'âme de celui qui n'y apporte pas d'obstacle, est produite nécessairement par l'application du sacrement. Cet accroissement est en proportion des bonnes dispositions de chacun. Parlant des adultes qui accèdent au baptême, saint Thomas déclare que « les dispositions variant selon les sujets, chacun participera à la grâce du renouvellement dans la mesure de sa propre dévotion; bien qu'un foyer unique répande, quant à lui, une chaleur égale pour tous, ceux-là ont plus chaud qui s'en approchent davantage. » IIIª, q. LXIX, a. 8. Pour que ces affirmations restent cohérentes, il faut admettre que la réception fructueuse d'un sacrement comporte toujours, tout au moins par l'influence de la grâce, une disposition subjective qui constitue par elle-même un progrès spirituel, si minime soit-il, sur l'état spirituel précédent. Dans l'eucharistie, cet effet est toujours produit, dès lors que le fidèle s'approche de la sainte table en état de grâce. Mais il est bien évident que plus les dispositions du communiant seront excellentes et plus la charité et les vertus croîtront en son âme. En ce qui concerne le sacrement de pénitence, beaucoup d'auteurs envisagent l'hypothèse d'une réception valide, mais informe, surtout par défaut de véritable contrition. Il y a là, pour le développement de la vie spirituelle, un danger assez sérieux, dont les habitués de la confession fréquente doivent tenir compte, s'ils veulent comprendre pourquoi tant d'absolutions reçues ne produisent pas les changements spirituels qu'on serait en droit d'en attendre.

β) *Ex opere operantis*. — C'est ici que les controverses se manifestent. Le mérite des bonnes œuvres relativement à une augmentation de la vie spirituelle a été défini comme un dogme de foi par le concile de Trente. Sess. VI, can. 32, Denz.-Bannw., n. 842. Saint Thomas admet lui-même que tout acte moralement bon, accompli en état de grâce, est méritoire. *De malo*, q. II, a. 5, ad 7ᵘᵐ, et ad 11ᵘᵐ. Il semblerait logique de conclure que tout acte méritoire apporte un accroissement de la vie spirituelle. Pour éviter certaines difficultés que paraît soulever l'opinion thomiste au sujet de la reviviscence des mérites, voir ce mot, t. XIII, col. 2636, Suarez et son école affirment qu'à tout acte méritoire, si faible soit-il, aux actes « moindres » (*remissis*, disent les théologiens), accomplis avec un degré inférieur de charité, répond toujours et infailliblement un accroissement de la grâce, des vertus, et, par conséquent, de la gloire. En ce cas, il faut concevoir l'accroissement de la grâce par mode d'addition, le mérite final n'étant que le résultat, pour ainsi dire mathématique, de tous les mérites particuliers attachés à chaque acte bon accompli en état de grâce. Les fondements théologiques de cette opinion ont été exposés et discutés à REVIVISCENCE, t. XIII, col. 2633. Après Suarez, *De gratia*, l. IX, c. III; Schiffini, *De gratia*, n. 369, 390; Mazzella, *De virt.*, n. 149-173; P. Galtier, *De sacr. pænit.*, n. 569 sq.; Chr. Pesch, *Prælect. dogm.*, t. VII, *De pænit.*, n. 334, sq., etc., voir F. de Lanversin, S. J., art. *Accroissement des vertus d'après Suarez*, dans le *Dict. de spiritualité*, t. I, col. 156 sq.; S. François de Sales, *Traité de l'amour de Dieu*, l. III, c. I-III.

A l'opposé, saint Thomas veut que l'accroissement de la grâce et des vertus soit procuré par les seuls actes méritoires intenses, dont le principe, la charité, dépasse en ferveur le degré précédent de charité. Il n'y a donc pas addition de mérite à mérite, de grâce à grâce; il y a une prise de possession plus grande de l'âme par la grâce et les vertus, *non per additionem, sed per majorem radicationem in anima*. IIª-IIæ, q. XXIV, a. 3; cf. *De virt.*, a. 11. « De même qu'une habitude naturelle acquise ne grandit pas par n'importe quel exercice, mais seulement par un exercice de plus en plus parfait — telle, par exemple la virtuosité du musicien — ainsi la grâce sanctifiante (et par conséquent les vertus) ne s'accroît que par des actes méritoires intenses. Cet accroissement se réalise, non par addition, mais par développement vital. » A.-A. Goupil, *Les sacrements*, Paris, 1929, t. III, p. 67. Cf. E. Neveut, *Des conditions de la plus grande valeur de nos actes méritoires*, dans le *Divus Thomas* (Plaisance), 1931. Les actes *remissi* ne sont cependant pas inutiles : ils disposent à un accroissement de la grâce et des vertus, en tant qu'ils préparent des actes plus fervents et attirent sur le chrétien le secours des grâces actuelles. Cf. E. Hugueny, *La pénitence* (*Somme théol.* édit. de la *Revue des Jeunes*), t. I, Paris, 1931, p. 357-358. L'acte méritoire n'a donc d'influence sur l'accroissement effectif des vertus que dans la mesure où il obtient de Dieu l'accroissement de la grâce et de la charité. Billot, *De virt. inf.*, proleg. II, § 3, n. 2; *De gratia* (1912), thèse XII, § 3, p. 285-288; *De sacramentis*, t. II (1922), p. 104-121; A. d'Alès, *De sacr. pænit.*, th. XII, p. 161. Cf. Th. Deman, art. *Accroissement des vertus*, dans *Dict. de spiritualité*, t. I, col. 138 sq.; Garrigou-Lagrange, *L'augmentation de la charité et les actes imparfaits*, dans *Vie spirituelle*, t. XI (1924-1925), p. 321-334. Voir la bibliographie de l'art. du P. Deman, col. 155-156.

Entre ces deux solutions opposées, se situent plusieurs explications intermédiaires. Toutes admettent que le moindre acte méritoire, même *remissus*, exige un accroissement de la grâce et des vertus; mais, tandis que Suarez et son école enseignent que l'accroissement se réalise immédiatement dès que l'acte est posé, cf. Mazzella, n. 171, des thomistes infidèles à la pensée du Maître placent l'accroissement soit dans la glorification de l'âme, soit à l'instant de la mort, soit au cours de la vie quand l'âme est suffisamment disposée. Ces opinions, toutes et chacune, ont été exposées à REVIVISCENCE, col. 2629 sq.; voir également CHARITÉ, t. II, col. 2230 sq.

4° *Disparition des vertus surnaturelles*. — Ici, l'analogie avec les vertus acquises n'existe plus :

1. *La perte totale*. — Dans l'ordre naturel, la cessation des actes vertueux amène progressivement la disparition de la vertu acquise; et c'est logique, puisque la cause efficiente de la vertu est l'activité même de l'homme. Dans l'ordre surnaturel, Dieu seul cause dans l'âme la vertu infuse; la cessation des actes vertueux, par elle-même, n'entraîne donc ni diminution, ni disparition de la vertu.

Dans l'ordre naturel, il faut des actes vicieux répétés pour amener la destruction totale de la vertu acquise; précisément encore parce que c'est de la répétition des actes que se forment les *habitus*. Dans l'ordre surnaturel, un seul acte suffit à la destruction de la vertu infuse : fût-il une simple omission, s'il constitue un péché mortel, il est incompatible dans l'âme avec la présence de la vertu de charité et, par voie de conséquence, avec les autres vertus qui sont en connexion étroite avec la grâce et la charité. Voir plus loin, *la connexion des vertus*.

2. *La diminution*. — *a)* Au sens propre du mot, *diminution intrinsèque* de la vertu, toute diminution est impossible dans la vertu surnaturelle. Cette diminution ne serait concevable que comme effet du péché véniel. Or, le péché véniel est sans action à cet égard.

Le concile de Trente affirme que les péchés véniels sont compatibles avec l'état de justice surnaturelle. Sess. VI, c. XI, Denz.-Bannw., n. 804; cf. Conc. de Carthage, can. 7, Denz.-Bannw., n. 107. La conclusion logique de ce dogme de foi, c'est que la grâce sanctifiante et les vertus ne peuvent être intrin-

sèquement diminuées dans l'âme par le péché véniel, lequel, étant un acte essentiellement en dehors de la loi divine, mais non contraire à cette loi, laisse intacte l'essence de l'ordre moral à l'égard de Dieu, fin dernière surnaturelle. Cf. S. Thomas, IIa-IIæ, q. XXIV, a. 10. Voir Billot, *De virt. infusis*, p. 48-49. Le péché véniel ne saurait apporter à la grâce et aux vertus aucune diminution, ni comme cause *dispositive*, introduisant dans l'âme une disposition morale contraire au degré de charité possédée, ni comme cause *méritoire* de cette diminution. Voir S. Thomas, *De malo*, q. VII, a. 2; Suarez, *De gratia*, l. XI, c. VIII, n. 1-2; Ripalda, *De ente supernaturali*, disp. CXXX, n. 1, etc. Cette doctrine est considérée par Suarez comme tellement certaine que l'opinion contraire, autrefois professée par Denys le Chartreux et Guillaume d'Auxerre, doit être réputée comme une opinion non seulement sans probabilité, mais indéfendable. Cf. Mazzella, *op. cit.*, n. 248. Voir CHARITÉ, t. II, col. 2233.

b) Au sens impropre, *diminution extrinsèque*, on doit admettre une certaine influence des péchés véniels sur la perte de la grâce sanctifiante et des vertus : « On peut appeler diminution indirecte de la charité la disposition à sa disparition qui est le fait des péchés véniels ou de la cessation de l'exercice des actes de charité. » S. Thomas, *loc. cit.* A l'a. 6, saint Thomas va même jusqu'à dire qu'« un acte de charité posé avec quelque tiédeur et mollesse... *dispose* à un degré moindre ». Sans diminuer la vertu en elle-même, le péché véniel « lui cause un réel dommage, et cela pour deux raisons. Tout d'abord, parce que les péchés véniels délibérés, fréquemment commis, diminuent ou empêchent même l'exercice des habitudes acquises, qui aident à l'exercice des vertus surnaturelles et leur confèrent facilité et promptitude. Ensuite, ils engendrent des habitudes opposées qui disposent l'homme au péché mortel. » Billot, *op. cit.*, p. 50.

5° *Principes pour distinguer les vertus infuses entre elles.* — Les vertus infuses relèvent toutes de l'ordre surnaturel; elles se distinguent entre elles d'après l'*objet* que, dans cet ordre surnaturel, elles doivent atteindre par leur exercice. C'est ainsi que se distinguent entre elles les vertus intellectuelles, morales et théologales.

Mais cette première distinction est encore trop générale; dans chaque ordre, les vertus se multiplient suivant les différents aspects que revêtent, dans leur généralité, les objets surnaturels qu'elles doivent atteindre. C'est l'aspect de l'objet *formel*. Dieu considéré en lui-même constitue l'objet général des vertus théologales; mais selon qu'il est objet de connaissance surnaturelle, ou objet de notre béatitude future, ou objet de notre amour par dessus toutes choses, il constitue l'objet spécial des vertus de foi, d'espérance et de charité. Toutefois, rien n'empêche que, sous l'angle du même objet formel, la même vertu puisse atteindre des objets matériellement différents : « De même que la puissance, toute unique qu'elle est, s'étend à beaucoup de choses si ces choses sont groupées dans un ensemble, c'est-à-dire sous le même objet formel commun, ainsi l'*habitus* (la vertu) s'étend à beaucoup de choses quand celles-ci s'orientent vers un but unique, objet formel spécial, ou nature, ou principe. » S. Thomas, Ia-IIæ, q. LIV, a. 4. C'est ainsi qu'à la même vertu de foi se rapporte l'assentiment donné non seulement aux vérités révélées par Dieu, mais encore aux préambules de la foi et aux vérités non révélées, infailliblement proposées par l'Église; que la vertu d'espérance s'étend à l'acte d'amour de concupiscence à l'égard de Dieu; et que, par la vertu de charité, nous aimons non seulement Dieu, mais encore le prochain dans les œuvres de miséricorde spirituelle et temporelle.

Une dernière précision, relative à l'objet formel, est nécessaire. L'objet formel peut être considéré d'abord abstraction faite de toute matière à laquelle il s'applique. C'est, en ce cas, le *motif* qui nous fait agir : les scolastiques le désignent par l'expression *formale quo* ou *propter quod.* Ainsi l'autorité divine est le motif formel, *formale quo*, de l'acte de foi. Mais l'objet formel ainsi considéré n'est pas suffisant pour spécifier et distinguer une vertu : il faut encore y ajouter la matière qu'il recouvre et qui, ainsi envisagée sous l'aspect spécial que lui confère le motif, devient l'objet formel que *(formale quod)* la vertu doit atteindre. Dieu se proposant à nous comme la vérité suprême que doivent rejoindre toutes les autres vérités révélées par lui et qu'il impose par son autorité à notre assentiment, voilà l'objet formel *quod* qui spécifie et distingue la vertu de foi. Des considérations analogues pourraient être faites à propos des autres vertus. Elles ont été faites dans les différents articles qui leur sont consacrés.

V. VERTUS INTELLECTUELLES. — On a déjà laissé entendre ci-dessus, que les vertus intellectuelles, n'étant pas ordonnées par elles-mêmes à la perfection morale de celui qui les possède, ne sont pas des vertus dans le sens plein du mot. De plus, elles appartiennent essentiellement à l'ordre naturel. Aussi se contentera-t-on de quelques notions brèves résumant la doctrine de saint Thomas, Ia-IIæ, q. LVII.

1° *Vertus intellectuelles spéculatives.* — 1. *Notion.* — Ces vertus sont les *habitus* perfectionnant l'intelligence dans la recherche et la connaissance du vrai : « Ce sont des vertus en tant qu'ils donnent la faculté de cette bonne opération qui consiste à voir le vrai, car c'est là le bon ouvrage de l'intelligence. » Mais elles ne font pas qu'on réalise par elles-mêmes cette bonne opération : « pour ce qui est de l'usage de la science, cela se fait sous l'impulsion de la volonté. » A. 1. Ce sont donc des vertus imparfaites, encore que les vertus intellectuelles représentent quelque chose de plus noble et de plus parfait que les vertus morales. Cf. Salmanticenses, *De virtutibus*, q. LVII, prol.

Le terme de « vertu spéculative » ne doit pas suggérer l'idée d'un manque d'activité. L'intelligence à la recherche de la vérité est, au contraire, très active; seulement son travail est tout intérieur : le pratique ou l'actif, dit saint Thomas, s'oppose au spéculatif comme quelque chose d'extérieur à l'œuvre intérieure de l'esprit; mais cette œuvre elle-même est faite d'activité. Q. LVII, a. 1, ad 1um. Cf. a. 3, ad 3um.

2. *Trois vertus intellectuelles spéculatives.* — La connaissance du vrai n'offre pas, en toutes choses, le même aspect formel. « Le vrai, évident par lui-même, se présente comme un principe et est immédiatement perçu par l'intelligence : aussi on donne le nom de *simple intelligence* à l'*habitus* qui perfectionne l'esprit de cette manière et c'est là l'*habitus* des premiers principes. » — Le vrai peut n'être pas évident par lui-même et n'être perçu qu'à la suite d'une recherche de la raison. Il se présente alors comme un terme. Si ce terme veut être le dernier mot de toutes choses, et manifester à l'esprit humain les causes les plus hautes, le vrai est l'objet de l'*habitus* de la *sagesse*. Mais, s'il s'agit simplement « d'avoir le dernier mot en tel ou tel genre de connaissance, c'est la *science* qui perfectionnera l'intelligence ». A. 2. Il ne peut y avoir qu'une sagesse; il y a, dans les sciences autant d'*habitus* différents qu'il y a de genres différents de choses à savoir. Ainsi saint Thomas se rallie à l'énumération d'Aristote : trois vertus intellectuelles spéculatives : sagesse, science et simple intelligence.

3. *Rôle moral indirect des vertus intellectuelles spéculatives.* — La perfection intellectuelle est un bien véritable, mais qui peut être étranger à la perfection morale de l'homme. Normalement cependant, il n'en devrait pas être ainsi, et les vertus intellectuelles peuvent et doivent servir à l'enrichissement moral de celui qui les possède. Tout d'abord, « à moins d'avoir reçu de la nature de vrais dons capables de se transformer aisément en véritables facilités, on doit généralement déployer beaucoup de ténacité, de persévérance et d'application pour apprendre une science ou un art et pour s'y perfectionner à fond ». R. Bernard, *op. cit.*, t. I, p. 429. Constatons, à l'occasion de ce perfectionnement, un effort volontaire qui touche de bien près au perfectionnement moral. Mais il y a plus. Grâce à cet appui de la volonté, on peut arriver à utiliser les arts et les sciences pour le bien, en faire « un bon usage ». Et ceci touche de plus près encore au perfectionnement moral de l'homme. Enfin, les vertus morales ou mêmes théologales peuvent s'emparer de l'amour de la science ou de l'art pour l'orienter selon les exigences de la fin dernière surnaturelle; on est alors en plein dans le domaine de la vertu véritable et ainsi « même dans les actes de ces *habitus* il peut y avoir du mérite s'ils sont accomplis sous l'influence de la charité ». A. 1. D'un mot final, saint Thomas touche un dernier point où la vertu intellectuelle confine au plus haut perfectionnement moral : quand l'intelligence s'attache à la vérité au point de s'y absorber et de s'y complaire dans toute la mesure possible. C'est alors la contemplation, avant-goût de la béatitude parfaite. A. 1, ad 2um. Pensée qu'on trouve à plusieurs reprises chez Platon.

4. *L'intelligence spéculative et la vertu de foi.* — Dans les considérations qui précèdent, la volonté n'intervient que de l'extérieur dans les *habitus* intellectuels. Mais il est un cas où l'intelligence spéculative peut être le sujet d'une vertu au plein sens du mot : c'est en tant qu'elle est mue par la volonté. « C'est ainsi, dit saint Thomas, que l'intellect spéculatif ou raison est le siège de la vertu de foi, car pour donner son assentiment aux choses de la foi, l'intelligence est mue par le commandement de la volonté : on ne croit que si on a la volonté de croire. » Q. LVI, a. 3. Voir Foi, t. VI, col. 397.

2° *Les vertus intellectuelles pratiques.* — Elles sont au nombre de deux, l'*art* et la *prudence;* mais la prudence est une véritable vertu qui, par sa matière, appartient déjà à l'ordre moral.

1. L'*art*, ou plutôt les arts marquent des aptitudes d'esprit dans le domaine pratique. A côté des aptitudes de l'*homo sapiens* (les vertus intellectuelles spéculatives), saint Thomas, sous le nom d'arts, désigne les aptitudes de l'*homo faber*, c'est-à-dire des *savoir-faire* « par lesquels on est en mesure de comprendre ce qui est, par lesquels on est habile à réaliser ce que l'on conçoit. » R. Bernard, *op. cit.*, p. 436. Champ immense et plus varié que celui des sciences, comprenant les arts dits libéraux et les métiers : « Les artisans aussi bien que les artistes : tout ce qui conçoit un ouvrage ou travaille à le faire. Inventeur, ingénieur, technicien, ouvrier qualifié, même simple manœuvre, quiconque est à même de coopérer, par quelque habileté de la tête ou des mains, à une œuvre de fabrication humaine participe de ce que nos maîtres ont accoutumé d'appeler l'habitude d'art. En fait d'ouvrage, tout ce qui peut être l'objet d'un travail proprement humain et être en quelque sorte manié, façonné et transformé par l'homme, est matière d'art. » *Ibid.*

Toutefois, l'art n'est vertu qu'au même titre que les *habitus* spéculatifs, vertu *secundum quid*, puisque, pas plus que la vertu spéculative, l'art ne peut assurer qu'on s'emploiera à un bon ouvrage; il donne seulement la faculté de le faire.

2. La *prudence.* — Saint Thomas marque la nécessité d'une vertu intellectuelle qui dirige la vie humaine : « Bien vivre consiste, en effet, à bien agir. Or, pour bien agir, il faut non seulement faire quelque chose, mais encore y mettre la manière, c'est-à-dire agir d'après un choix bien réglé et pas seulement par impulsion ou passion. Mais, comme le choix porte sur des moyens en vue d'une fin, sa rectitude exige deux choses : une fin conforme au devoir, des moyens en rapport avec cette fin. Pour ce qui est de la fin conforme au devoir, on y est convenablement disposé par la vertu qui perfectionne la partie affective de l'âme, dont l'objet est précisément les biens et les fins. Mais, pour ce qui est des moyens en harmonie avec cette fin, il faut qu'on y soit directement préparé par une habitude de la raison, parce que délibérer et choisir, opérations relatives aux moyens, sont des actes de la raison. Aussi est-il nécessaire qu'il y ait dans la raison une vertu intellectuelle qui lui donne toute perfection pour bien se comporter à l'égard des moyens à prendre. Cette vertu est la prudence. » Q. LVII, a. 5.

« La prudence est une vertu intellectuelle par son essence. Mais, par sa matière, elle se rencontre avec les vertus morales, car elle est la règle de raison dans la conduite de la vie, et à ce titre elle est au nombre des vertus morales. » On se reportera à l'art. PRUDENCE, t. XIII, col. 1034-1035.

VI. VERTUS MORALES. — 1° *Notions générales.* — 1. *Nature et objet de la vertu morale.* — Le mot « mœurs » peut signifier la coutume, l'usage, l'habitude (grec : ἔθος), cf. Act., XV, 1, ou bien une inclination naturelle ou quasi naturelle vers une action, d'où caractère, mœurs (grec : ἦθος), cf. Ps., LXVII, 7. « Or le nom de vertu morale vient de mœurs au sens d'inclination naturelle ou quasi naturelle vers quelque action. De cette signification, l'autre est très proche, celle qui veut dire « coutume de vie », car la coutume tourne en quelque sorte à la nature et produit un penchant qui ressemble à une inclination naturelle. Il est bien évident que l'inclination à l'acte appartient en propre à la faculté d'appétition, puisque c'est à celle-ci de mettre en mouvement toutes nos puissances d'action. Aussi toute vertu n'est pas une vertu morale, mais seulement celle qui réside dans la faculté d'appétition. » Ia-IIæ, q. LVIII, a. 1.

La vertu morale perfectionne donc nos tendances en les adaptant au bien de la raison, c'est-à-dire en modérant, en ordonnant, selon la raison, tous les mouvements de nos « appétits ». « Or, la raison ne met pas seulement de l'ordre dans les passions de l'appétit sensible; elle en met aussi dans les opérations de cet appétit intellectuel qu'est la volonté, laquelle n'est pas le siège des passions. Aussi les vertus morales n'ont pas toutes pour matière les passions; certaines modèrent les passions, d'autres, les opérations. » Q. LIX, a. 4. Par cette distinction, saint Thomas rappelle que notre vie morale exige le bon ordre non seulement dans les mouvements de nos passions personnelles, mais encore dans les opérations constituant nos relations au dehors : d'un côté, par conséquent, l'ordre de nos devoirs envers nous-mêmes, d'un autre côté, l'ordre de nos devoirs envers les autres, nos semblables et Dieu lui-même.

Toutefois, dans l'a. 5, saint Thomas complète sa pensée par deux remarques. Tout d'abord, il est bien clair que les vertus morales ne sauraient se trouver dans les passions désordonnées et, en ce sens, on peut dire avec les stoïciens que la vertu parfaite est en dehors des passions, non qu'elle les supprime,

mais parce qu'elle les empêche « d'être comme il ne faut pas et quand il ne faut pas »; cf. a. 2. D'autre part, dans les vertus morales ayant pour matière non seulement les passions, mais encore les opérations, leur exercice parfait aura toujours un certain retentissement dans la partie sensible, les facultés inférieures suivant le mouvement des facultés supérieures. Grâce à cette redondance, plus la vertu est parfaite et plus elle cause de « passion », c'est-à-dire de sentiment de joie et de satisfaction, même sensiblement ressenti. « En Dieu et dans les anges, il n'y a pas, comme chez l'homme, un appétit sensible; aussi leur bonne action à eux se passe tout à fait sans passion comme sans corps, tandis que la nôtre s'accompagne de passion et a lieu avec l'aide du corps. » *Ibid.*, ad 3um. L'homme n'est pas un pur esprit : « Il n'est ni ange, ni bête, mais homme. » Pascal, *Pensées*, édit. Brunschwicg, n. 140.

2. *Nécessité de la vertu morale et caractère de sa direction.* — Ordonner selon la raison les mouvements de nos appétits, tel est donc l'objet de la vertu morale. A la suite d'Aristote, saint Thomas estime que les vertus intellectuelles sont insuffisantes à imprimer cette direction raisonnable. D'un trait, il souligne l'opinion de Socrate, accueillie par Platon, que la science suffit pour éviter le péché, en sorte que quiconque pèche le fait par ignorance. Voir l'exposé de la théorie socratique dans Janet et Séailles, *Hist. de la philosophie*, Paris, 1942, p. 931. Cette théorie part d'un faux présupposé. La partie affective de l'âme n'obéit pas au moindre signe de la raison; elle oppose une certaine résistance. Aristote en conclut *Polit.*, l. I, c. II, 1252, que, si l'âme régit le corps avec un pouvoir despotique, la raison ne commande à l'appétit que par un pouvoir politique, celui qu'on possède sur des êtres libres qui gardent le droit de contredire. Ainsi, pour la bonne direction de la vie humaine, il faut que non seulement la raison soit bien disposée par la vertu intellectuelle, mais encore que l'appétit le soit par la vertu morale.

On ne nie pas pour autant que la dignité humaine consiste avant tout, comme l'estimait Socrate, dans la pensée et que la pensée demeure le principe premier dont dépendent les œuvres de l'homme; mais il faut toujours se souvenir que l'homme n'est pas une pure pensée et que les meilleures pensées ne trouvent pas toujours en lui toute facilité de passer en acte. Pour bien vivre, il ne suffit pas d'avoir l'esprit tourné vers le vrai, il faut encore avoir la volonté et le cœur orientés vers le bien. Cf. q. LVIII, a. 2. La direction de la vertu morale ne s'identifie donc pas avec la droite raison, comme le voulait Socrate, cependant « elle n'est pas seulement « selon la droite raison », en tant qu'elle incline à ce qui est conforme à cette règle, mais il faut en outre qu'elle soit « en compagnie « de la droite raison ». A. 4, ad 3um. La droite raison, en effet, doit être avec elle pour présider à un choix bien réglé de ce qui est en harmonie avec la fin qu'on doit poursuivre ». *Ibid.* En réalité, cette raison pratique qui accompagne nécessairement la vertu morale est la vertu de prudence, vertu intellectuelle, mais dont la matière est d'ordre moral. Ce qui oblige saint Thomas à conclure que, si les autres vertus intellectuelles peuvent exister sans les vertus morales, la prudence leur est nécessairement jointe. A. 5.

2° *Distinction des vertus morales entre elles.* — Il est trop évident que, quelle que soit l'unité de fin dernière qui commande l'unité foncière de notre vie morale et l'unité de direction qui est réalisée par l'unique vertu dirigeante, la prudence, de multiples vertus morales sont nécessaires pour ordonner et modérer nos multiples tendances dans le sens exigé par la poursuite de la fin dernière.

1. *Dans l'ordre naturel, pas de vertu morale relative au bien suprême.* — Cette première assertion peut étonner dès l'abord. Et cependant il est facile de se rendre compte que, dans l'ordre naturel, la volonté n'a pas besoin de vertu surajoutée pour tendre vers le bien. Cette tendance, en effet, lui est innée et par rapport au bien, en raison de sa tendance naturelle, la volonté est sa propre vertu. S'il se produit, en fait, quelque aberration, ce n'est pas en raison d'une insuffisance de disposition dans la volonté à l'endroit du souverain bien, mais c'est ou défaut d'appréciation dans l'intelligence ou insuffisance de rectitude de la volonté à l'égard des moyens. Si ces défauts n'existaient pas, l'appétit naturel de la volonté tendrait infailliblement vers le bien souverain. Aussi saint Thomas n'hésite pas à écrire que, d'un amour naturel, l'ange et l'homme aiment Dieu et mieux qu'eux-mêmes. Ia, q. LX, a. 5; cf. q. LXIV, a. 2, ad 4um; *Comp. theologiæ*, l. I, c. CLXXIV. Voir Ia-IIæ, q. LVI, a. 6. Aussi, aucune vertu morale n'a Dieu pour objet *immédiat*. La vertu de religion, partie de la justice concernant nos devoirs envers Dieu, a pour objet le *culte* que nous devons rendre à Dieu comme à notre Créateur et à notre souverain maître. Voir RELIGION, t. XIII, col. 2309.

2. *Distinction entre les vertus relatives aux opérations et les vertus relatives aux passions.* — Les deux objets formels sont irréductibles l'un à l'autre. De plus, les dispositions du sujet sont tellement différentes dans l'un et dans l'autre cas, qu'elles nécessitent, pour les régler, des vertus différentes. D'ailleurs l'affectivité humaine est multiple et se traduit par l'exercice de puissances diverses : diverses donc doivent être les vertus perfectionnant ces puissances. Q. LX, a. 2.

3. *Les diverses opérations exigent diverses vertus.* — Toutes les opérations concernent nos relations avec les autres. Ces relations se groupent autour de la vertu de justice qui en est comme la directrice générale. Mais, à côté de cette notion générale de justice, que de raisons spéciales justifient la direction spéciale de vertus relevant toutes plus ou moins strictement de la justice! Cf. IIa-IIæ, q. LXXX. L'article consacré ici par saint Thomas à ce sujet justifie déjà pleinement la diversité des vertus annexes de la justice :

Toutes les vertus morales appliquées aux opérations se rencontrent dans une certaine notion générale de justice, notion comportant une dette à l'égard d'autrui. Elles se distinguent toutefois d'après des raisons spéciales à chacune. Le motif en est que, dans les opérations extérieures, l'ordre de la raison s'établit non en proportion des affections du sujet, mais d'après les exigences de la réalité considérée en elle-même. C'est sur ces exigences qu'est fondée la notion de dette, d'où dérive celle de justice... De là vient que les vertus occupées d'opérations extérieures offrent toutes un certain aspect relevant de la justice. Mais la dette n'a pas la même signification en toutes. Une chose est due autrement à un égal, autrement à un supérieur, autrement à un inférieur. Elle est due autrement par suite d'un pacte, d'une promesse, d'un bienfait reçu. Et ces différents titres de dette donnent lieu à différentes vertus. Ainsi la religion est la vertu qui nous fait rendre à Dieu le culte que nous lui devons; la piété filiale est celle par laquelle nous rendons les devoirs dus aux parents, à la patrie; la gratitude est la vertu par laquelle nous rendons ce qui est dû aux bienfaiteurs, et ainsi de suite (Q. LX, a. 3).

On se reportera à la IIa-IIæ, *loc. cit.*, pour y trouver l'énumération des principales vertus se rattachant à la justice. D'abord, la justice elle-même, avec ses trois aspects : commutative, distributive, générale ou légale; puis, à mesure que décroît l'élément égalité entre le débiteur et le créancier, ou l'élément dette stricte, nous trouvons : religion, piété, respect, vérité, reconnaissance, libéralité, affabilité, amitié.

L'énumération n'est pas exhaustive. Voir JUSTICE, t. VIII, col. 2018-2020.

4. *Les diverses passions exigent différentes vertus.* — Il est impossible qu'il n'y ait qu'une seule vertu morale relative à la modération des passions. La diversité s'impose en raison de la diversité des passions (l'irascible et le concupiscible), de la différence des objets (objets de convoitise, d'espérance, de crainte, d'amour, de plaisir, etc.), de la diversité des matières (honneur, argent). Toutefois, il n'y a pas de nécessité de toujours diversifier les vertus d'après la diversité des passions : en regard des passions opposées, joie et tristesse, il suffit d'une seule vertu qui tienne le juste milieu; pour dominer diverses passions qui poursuivent le même but et se superposent l'une à l'autre, une seule vertu sera la vertu régulatrice.

La liste des vertus modératrices des passions diverses comprend, dans la q. LX, a. 5, dix noms : la tempérance, la libéralité, la philotimie (amour de son juste honneur), la vérité, l'affabilité ou amitié, l'eutrapélie (le bon ton dans les délassements), ces six vertus rapportées avec beaucoup d'ingéniosité au concupiscible; puis, dépendant de l'irascible, la force, la magnificence, la magnanimité et la mansuétude. Liste non exhaustive, puisque nous trouvons, dans la IIa-IIæ le nom d'autres vertus, comme la modestie, q. CLXVI, l'humilité, q. CLXI, etc.

On ne s'étonnera pas de trouver dans cette nomenclature des vertus modératrices des passions quelques noms qui figurent également parmi les parties potentielles de la justice. Saint Thomas envisage ici la libéralité, l'amitié, la vérité sous un aspect autre que celui de dette morale à l'égard d'autrui, l'aspect du concupiscible en raison du plaisir qu'on éprouve à se donner soi-même de quelque façon aux autres. Cf. dans la même édition de la Somme, J.-D. Folghera et R. Bernard, *Les vertus sociales*, IIa-IIæ, q. CXCI sq., Paris, 1933, avec les notes doctrinales I et III, p. 431, 441.

Toutes ces vertus se rattachent d'ailleurs aux quatre vertus principales, nommées pour ce motif les vertus cardinales, et que saint Thomas étudie à la q. LXI. Voir CARDINALES *(Vertus)*, t. II, col. 1714.

3° *Vertus morales infuses.* — Les vertus morales étudiées jusqu'ici sont des vertus naturelles, partant, acquises. Par elles-mêmes, elles manquent de proportion à l'égard de la fin dernière surnaturelle. Pour acquérir cette proportion, suffit-il aux actes de ces vertus d'être informés par la grâce sanctifiante dans l'âme juste? Ou bien doit-on penser qu'ils émanent de vertus spécifiquement surnaturelles, parallèles aux vertus acquises, mais infuses comme la foi, l'espérance et la charité? Tel est le problème, auquel saint Thomas et Duns Scot ont donné des solutions divergentes.

1. *La thèse thomiste.* — *a) Existence des vertus morales infuses.* — Elle est exposée brièvement dans la Ia-IIæ, q. LXIII, a. 3; cf. *In IIIum Sent.*, dist. XXXIII, q. I, a. 2, qu. 3; *De virt.*, q. I, a. 10. Tous les thomistes suivent ici la doctrine du Maître. Il faut leur adjoindre S. Bonaventure, *In IIIum Sent.*, dist. XXXIII, a. 1, q. I, et Richard de Mediavilla, *ibid.*, a. 1, q. II. Toute l'école de Suarez, *De gratia*, l. VI, c. IX, n. 7, a contribué à rendre cette opinion *communissima* parmi les théologiens. S'appuyant sur Sap., VIII, 7, saint Thomas déclare qu'aux vertus théologales qui nous ordonnent à notre destinée surnaturelle doivent « correspondre de façon proportionnée d'autres *habitus* divinement causés en nous qui soient, par rapport aux vertus théologales, comme sont les vertus morales et intellectuelles par rapport aux principes naturels des vertus. » Q. LXIII, a. 3. Cf. IIa-IIæ, q. XLVII, a. 13.

Cette phrase contient en abrégé les deux raisons de haute convenance apportées par les théologiens en faveur de l'opinion thomiste : 1° Les vertus morales infuses sont le digne complément de l'œuvre surnaturelle accomplie par Dieu dans l'âme humaine par l'infusion des vertus théologales. 2° Puisque les vertus morales dirigent notre conduite à l'égard des moyens qui nous conduisent à la fin surnaturelle présentée par la foi, l'espérance et la charité, il est convenable que les vertus se rapportant aux moyens correspondent aux vertus se rapportant à la fin et comme elles, soient surnaturelles et infuses. Cf. Billot, *De virt. inf.*, p. 121-122; Mazzella, *De virt. inf.*, n. 56; Suarez, *De gratia*, l. VI, c. IX, n. 8-16.

Ces raisons de convenance sont appuyées par des arguments proprement théologiques.

Le texte de saint Pierre, II Pet., I, 4, parle des dons magnifiques réalisant les promesses divines et nous rendant participants de la nature divine. Dans cette participation doit être compris tout ce qui intéresse la vie spirituelle et la piété, donc les vertus morales en tant qu'elles s'accordent avec la nouvelle nature à nous conférée. Cette affirmation est d'autant plus à retenir que, dans l'énumération des actes vertueux qui suit, l'apôtre fait mention avec la foi et la charité de la prudence, de la tempérance, de la patience et de la piété.

A cette preuve scripturaire, il faut joindre la lettre d'Innocent III à Ymbert et la décision du concile de Vienne. Voir col. 2762 sq. Il est impossible de restreindre l'expression *alias virtutes* d'Innocent, après l'énumération de la foi et de la charité, à la seule espérance. La décision de Vienne, terminant une controverse dont Innocent avait laissé la solution en suspens, fait certainement allusion à ces « autres vertus ». On peut même se demander jusqu'à quel point le concile de Vienne n'a pas voulu infirmer indirectement l'opinion de Scot.

Le catéchisme du concile de Trente, part. II, n. 38, enseigne que, dans le baptême, le très noble cortège des vertus est divinement infusé dans l'âme avec la grâce. Emploierait-il l'expression « très noble cortège des vertus », s'il s'agissait uniquement des trois vertus théologales?

Le concile de Vienne impose sa doctrine, « plus conforme, dit-il aux dires des saints Pères ». On a vu plus haut, en effet, et à plusieurs reprises, que les Pères affirment le caractère surnaturel des vertus cardinales. Dans le tract. VIII, *in Epist. Iam Joannis ad Parthos*, n. 1, saint Augustin montre que « les vertus de piété, de chasteté, de modestie, de sobriété sont comme l'armée du général qui commande en notre esprit. Et, comme le général fait ce qu'il lui plaît avec son armée, ainsi fait Jésus habitant en l'homme intérieur ». *P. L.*, t. XXXV, col. 2035.

b) Nature spécifique des vertus morales infuses. — Tout en s'appliquant au même objet matériel que les vertus acquises, les vertus morales infuses s'en distinguent par un objet formel différent. Les vertus acquises ont pour objet formel un bien d'ordre naturel; les vertus infuses, le bien suprême d'ordre surnaturel; les premières ont pour règle la raison humaine; les secondes, se réfèrent à la règle divine. Ce sont les deux points relevés par saint Thomas dans la q. LXIII, a. 4. On notera les exemples sur lesquels saint Thomas fait l'application de sa doctrine : la tempérance dans le manger, q. LXIII, a. 4, la virginité, la pauvreté, q. LXIV, a. 1, ad 3um.

On ne peut négliger ici le commentaire de Cajétan, sur l'a. 3 de la q. LXIII. Le résumé qu'en fait le P. Bernard marque bien les différences spécifiques qui distinguent vertus acquises et vertus morales infuses :

1° Les vertus morales infuses sont faites pour assurer en nous la perfection de l'ordre surnaturel, comme les vertus morales acquises assurent la perfection de notre nature. 2° Il y a de part et d'autre une proportion différente de l'effet à la cause : les vertus acquises découlent de nos forces naturelles auxquelles s'ajoute, bien entendu, l'aide naturelle du Bon Dieu; les vertus infuses découlent des forces de la grâce et de l'action surnaturelle de Dieu habitant l'âme. 3° Il y a une différence d'objet formel : la mesure imposée aux passions et aux opérations humaines s'inspire, dans un cas, de vues et de motifs tirés d'une règle toute naturelle; dans l'autre cas, d'une règle dépassant les choses de ce monde. 4° Il y a une différence par rapport à la fin : les vertus acquises nous adaptent à la vie présente et terrestre; les vertus infuses travaillent pour le ciel plus que pour la terre et pour l'éternité plus que pour le temps. *La vertu*, t. II, p. 455-456.

2. *L'opinion scotiste.* — Elle est exposée par Duns Scot, *In III*um *Sent.*, dist. XXXVI, n. 28. Voir ici t. IV, col. 1905. Scot a été suivi par un certain nombre de théologiens nominalistes, Occam et Biel en particulier. Son opinion est aujourd'hui bien délaissée. Il ne semble pas nécessaire à Scot d'admettre des vertus morales infuses : à ceux qui les possèdent ou peuvent les posséder, les vertus morales acquises suffisent. La charité oriente l'homme vers sa fin surnaturelle; la foi infuse lui montre la manière et les moyens d'y parvenir. Il est donc inutile de doubler les vertus acquises de vertus morales infuses. Par la grâce, la volonté, siège des vertus de justice, de force, de tempérance, est suffisamment parée pour produire des actes surnaturels de ces vertus, car l'influence de la grâce rend ces actes surnaturels et méritoires, et la charité les ordonne vers leur fin surnaturelle. Ces raisons théologiques sont suffisantes pour résoudre par la négative une controverse que les enseignements de la foi et du magistère n'a pas dirimée.

On pourrait répondre que les vertus morales infuses sont nécessaires comme règles prochaines et immédiates de l'ordre surnaturel en nos actes, tandis que la foi et la grâce n'interviennent que médiatement. C'est la prudence infuse, s'inspirant de la foi et de la charité qui est la vertu régulatrice immédiate des autres vertus. Si les vertus morales demeuraient dans l'ordre naturel, elles seraient toujours des moyens en soi sans proportion avec la fin surnaturelle à atteindre. Voir la doctrine de Cajétan résumée ci-dessus. Cf. Billot, *De virt. inf.*, p. 122-124.

Une autre difficulté contre l'opinion scotiste pourrait être soulevée du fait que la vertu infuse peut se trouver en celui qui est encore entraîné vers le mal par des habitudes dépravées. Une telle coexistence dans l'âme n'implique-t-elle pas contradiction? On se reportera à ce qui a été dit de l'acquisition et de la « facilité » progressive des vertus surnaturelles, col. 2769. Cf. S. Thomas, *De virt.*, q. I, a. 10, ad 16um.

4° *Le siège des vertus morales.* — Question facile à résoudre en ce qui concerne les vertus acquises, plus obscure quant aux vertus infuses.

1. *Vertus acquises.* — Dans la q. LXI, a. 2, parlant des vertus morales acquises, saint Thomas assigne comme siège à la prudence le « raisonnable par essence », c'est-à-dire l'intelligence; à la justice, la volonté, à la tempérance, l'appétit concupiscible, à la force, l'appétit irascible. Ces deux appétits se trouvent dans la sensibilité organique du composé humain. C'est en tant qu'ils sont mus par la volonté qu'ils peuvent être sujets des deux vertus morales qui les perfectionnent. Q. LXVI, a. 4. Ces vertus consistent dans une conformité habituelle des passions de l'appétit sensitif à la règle de la raison. Et cette conformité, on l'a vu, la raison l'obtient par un gouvernement « politique » et non « despotique ».

2. *Vertus infuses.* — Le problème est ici plus obscur et présente une réelle difficulté dans l'opinion thomiste. Saint Thomas parle parfois des vertus infuses dans les mêmes termes que des vertus acquises. Cf. *De virt.*, a. 10, ad 1um; *In III*um *Sent.*, dist. XXXIII, a. 2, q. III, ad 3um. Mais, observe à bon droit Billot, *op. cit.*, p. 127, « comment une vertu infuse, d'ordre proprement surnaturel, donc réalité spirituelle en elle-même, peut-elle avoir pour siège une faculté organique? » Gonet tente une explication bien scolastique, en avançant que les vertus infuses dans l'appétit sensible sont formellement immatérielles et éminemment corporelles, et il propose l'analogie de l'âme humaine, spirituelle et cependant forme corporelle. *Manuale*, t. III, tract. IV, c. IV. L'explication est mauvaise et l'analogie ne conclut pas, l'âme étant forme substantielle et, qui plus est, subsistante, voir FORME DU CORPS HUMAIN, t. VI, col. 544, et la vertu, une forme accidentelle qui, en conséquence, dépend dans la totalité de son être du sujet qui la reçoit.

La seule solution acceptable semble être de considérer la volonté elle-même comme le sujet des vertus infuses de tempérance et de force. Par ces vertus, la volonté serait habilitée à utiliser les bonnes dispositions naturelles de l'organisme pour les conformer habituellement à la règle non seulement de la raison, mais de la foi et de la charité. Cette conformité habituelle serait, dans l'organisme humain, non la vertu infuse, mais son complément. Billot, p. 128-129.

VII. VERTUS THÉOLOGALES. — Parmi les vertus surnaturelles, il faut placer, en première ligne, les vertus théologales, la foi, l'espérance et la charité. Chacune de ces trois vertus a fait l'objet d'une étude détaillée. Il reste donc simplement à préciser la notion générale de vertu théologale, à démontrer l'existence des trois vertus de foi, d'espérance et de charité et à rappeler l'ordre qui règne entre elles.

1° *Notion générale de la vertu théologale.* — Le mot « théologale » suffit à indiquer que Dieu intervient immédiatement pour spécifier ces vertus dans leur objet, dans leur cause et dans le moyen de nous les faire connaître. Les vertus théologales ont Dieu pour objet formel immédiat, puisque, par elles, notre nature est dirigée et ordonnée droit vers lui; elles sont infusées à l'âme par Dieu lui-même; enfin elles ne parviennent à notre connaissance que par voie de révélation divine. S. Thomas, Ia-IIæ, q. LXII, a. 1. Voir à l'art. ESPÉRANCE, t. V, col. 645, « comment saint Thomas rattache à la béatitude surnaturelle les trois vertus théologales et leur infusion »; cf. H.-D. Noble, *La charité* (*Som. théol.*, édit. de la *Revue des Jeunes*), t. I, p. 361-365.

Des trois conditions énumérées, la première seule est nécessaire et suffisante. Les deux autres, en effet, sont communes à toutes les vertus infuses. Elle est suffisante : si une vertu a pour objet Dieu, en tant que fin dernière surnaturelle, par le fait même il faut qu'elle soit infusée à l'âme par Dieu, aucune vertu acquise ne pouvant atteindre un tel objet; et, puisque la vertu surnaturelle est nécessairement infuse, elle ne peut nous être connue que par voie de révélation surnaturelle.

Sous quel aspect Dieu est-il objet? Matériel ou formel? On doit répondre : les deux à la fois. Dieu est à la fois le motif *(objectum formale quo)* qui préside à l'exercice de la vertu et la matière à laquelle le motif confère l'aspect spécial qui le réfère à la fin surnaturelle *(formale quod)*.

Cette matière est, principalement et primordialement, Dieu lui-même : mais subsidiairement, c'est toute chose créée, en tant que référible à Dieu, fin dernière surnaturelle. Ainsi, conclut Suarez, « Il n'est pas

nécessaire que Dieu soit la matière adéquate de la vertu théologale, car cette vertu peut avoir comme terme immédiat de son exercice, dans l'extension de son objet matériel, des choses créées. Par exemple, la charité aime le prochain; l'espérance attend des secours divins; la foi croit bien des vérités relatives aux créatures. Mais il est nécessaire que, dans tous les objets immédiats de la vertu théologale, Dieu soit contenu et s'offre comme l'objet principal auquel sont rapportés tous les autres. » *De gratia*, l. VI, c. VIII, n. 3.

2° *Les trois vertus théologales.* — Seule la révélation, a-t-on dit, peut nous éclairer sur ce point. Dans un exposé précédent, relatif à l'existence des vertus surnaturelles en général, les noms de la foi, de l'espérance, de la charité sont revenus à plusieurs reprises. C'est donc dans un sens limitatif — trois vertus théologales seulement — qu'il faut reprendre ici cette démonstration.

1. *Les arguments d'autorité.* — Saint Thomas, q. LXII, a. 3, n'en invoque qu'un : l'affirmation de saint Paul, I Cor., XIII, 13 : « Maintenant ces trois choses demeurent : la foi, l'espérance, la charité. » L'expression *tria hæc* montre bien qu'il s'agit d'une énumération précise de trois vertus distinctes entre elles et auxquelles aucune autre ne peut être assimilée. Cette intention de l'apôtre apparaît dans d'autres textes où les trois vertus se retrouvent comme liées entre elles par un genre commun. Cf. I Thess., I, 3; *ibid.*, V, 8; Gal., V, 5-6; Col., I, 4-5; Heb., X, 22; cf. VI, 1-12; Rom., V, 1-5; Eph., I, 15-18; I Pet., I, 3-5; II Tim., II, 22. Voir aussi d'autres énumérations similaires, mais incomplètes : Eph., III, 17; Col., I, 23; II Thess., I, 3-4; I Tim., VI, 11.

Les Pères, héritiers de la tradition apostolique, retiennent fréquemment la même énumération. Voir les textes déjà cités col. 2744 sq. On sait que saint Augustin ramène toute la substance de la religion à ces trois vertus, au point qu'il intitule son résumé de la doctrine chrétienne *Enchiridion, de fide, spe et caritate.* Cf. c. III-IV, *P. L.*, t. XXXV, col. 232-233. Nous avons entendu saint Grégoire faire l'éloge des trois vertus, sur lesquelles repose tout l'édifice de la vie spirituelle et sans lesquelles le salut est impossible. Voir col. 2747.

Depuis le XIIIe siècle, non seulement la foi, l'espérance et la charité apparaissent toujours dans la même énumération, mais elles sont unanimement considérées comme des vertus théologales. Benoît XII, dans la bulle *Benedictus Deus*, déclare que « la vision béatifique fera cesser les actes de foi et d'espérance, en tant que la foi et l'espérance sont des vertus proprement théologales. » Denz.-Bannw., n. 530. Voir ici t. II, col. 658. Par ce document pontifical, on constate que la décision du concile de Vienne a clarifié la théologie sur ce point. — L'union des trois vertus dans la justification du pécheur est nettement marquée par le concile de Trente, sess. VI, c. VII, Denz.-Bannw., n. 800. — Mais, de plus, ces documents ont l'avantage de montrer que les trois vertus, bien qu'unies dans l'œuvre de la sanctification des hommes, sont différentes l'une de l'autre, puisqu'elles sont séparables; la foi et l'espérance cessant dans la gloire, la foi pouvant demeurer, dans l'âme pécheresse, sans la charité et même sans espérance.

2. *Argument de raison théologique.* — C'est l'argument esquissé par saint Thomas dans l'a. 3. Dieu, fin dernière, s'offre à nous comme la Vérité suprême, comme le Bien souverain. Dans l'ordre naturel, nous aurions pu nous adapter à une telle fin, sous les deux aspects énumérés, par l'exercice normal de notre intelligence et par la rectitude de notre volonté. Mais nous sommes appelés à un ordre surnaturel, où « l'œil n'a pas vu, l'oreille n'a pu ouïr, et au cœur de l'homme n'est pas monté, ce que Dieu a préparé à ceux qui l'aiment » (I Cor., II, 9). Il faut donc une adaptation surnaturelle de nos facultés pour atteindre un objet si élevé au-dessus d'elles. Sous l'aspect de Vérité excédant la lumière naturelle de l'intelligence, Dieu est objet de la *foi* qui vient perfectionner cette intelligence. Sous l'aspect du Bien désirable, Dieu peut être considéré comme le bien dont la possession fera notre bonheur, et il est ainsi objet de l'*espérance.* Enfin, sous l'aspect de Bien absolu, digne d'être aimé pour lui-même d'un amour d'amitié désintéressée, il est objet de la charité, laquelle, comme l'espérance, perfectionne ici-bas notre volonté. Et comme il n'apparaît pas qu'un autre moyen d'atteindre immédiatement Dieu soit possible, on peut conclure qu'il y a trois vertus théologales, et qu'il n'y a que ces trois, la foi, l'espérance, la charité. Sur l'objet de la foi, formel (motif), voir FOI, t. VI, col. 100, 115; matériel (objet d'attribution), col. 378-383. Comment l'espérance est vertu théologale par son objet, ESPÉRANCE, t. V, col. 645. Voir, pour la charité, t. II, col. 2217-2220.

Quant à la note théologique à donner à la doctrine des trois vertus théologales, tous les auteurs sont unanimes à en considérer l'aspect positif comme une vérité très certaine, sinon de foi; sous l'aspect exclusif (il *n*'y a *que* trois vertus...) le sentiment commun est un peu plus hésitant Cf. Suarez, *loc. cit.*, n. 13, 16.

3° *L'ordre des vertus théologales.* — On notera plus loin qu'il ne peut être question d'un ordre relatif à leur infusion, puisque cette infusion se produit simultanément au moment même de la justification. Il s'agit donc uniquement d'un ordre présidant à la manifestation des actes de ces trois vertus. Et, comme dans cet ordre de la génération des actes, il faut aller du moins parfait au plus parfait, la foi, qui consiste dans l'adhésion au vrai, doit précéder l'affection au bien qu'elle prépare. Et, dans cette affection au bien, l'espérance qui n'est qu'une disposition à l'amour parfait, doit précéder et préparer la charité.

Mais, dans l'ordre de la perfection, c'est l'inverse : la charité précède la foi et l'espérance, puisque c'est par la charité que ces deux vertus acquièrent leur pleine perfection : « La charité est de la sorte la mère de toutes les vertus et leur racine, en tant qu'elle est leur forme à toutes. » S. Thomas, q. LXII, a. 4.

VIII. CONNEXION DES VERTUS. — Problème traité par saint Thomas, Ia-IIæ, q. LXV. — 1° *Position du problème.* — La vie surnaturelle, possédée dans sa plénitude, forme un tout dont il est impossible de dissocier les éléments. Tous ces éléments — grâce sanctifiante, charité, vertus de foi et d'espérance, vertus intellectuelles et morales de toute sorte, dons du Saint-Esprit — ont entre eux une étroite connexion qui s'affirme d'une façon évidente si on les considère dans leur rapport à la fin dernière surnaturelle. Ils doivent tous dépendre de la charité qui, seule, peut leur donner la perfection requise : « Si je n'ai pas la charité, je ne suis rien. » I Cor., XIII, 2.

Les théologiens sont unanimes à déclarer que la charité est la forme de toutes les vertus, tout au moins en ce sens qu'elle est le principe du mérite. Il y a divergence quant aux explications de cette formule. Voir Mazzella, *op. cit.*, n. 1330-1343. La pensée de saint Thomas est discutée, le Docteur angélique paraissant parfois exiger une influence virtuelle de la charité, cf. *De caritate*, a. 11, ad 2um; Ia-IIæ, q. CXIV, a. 4, alors que d'autres textes semblent ne demander qu'une influence habituelle; cf. *De*

mato, q. xi, a. 5, ad 7um et ad 11um; *In IIum Sent.*, dist. XL, q. i, a. 5, ad 6um. Les textes sont conciliables. Voir *Ami du clergé*, 1927, p. 545-548; Terrien, *La grâce et la gloire*, l. VIII, c. iii-iv, t. ii, p. 26-62. Aucune vertu donc, pas même la foi et l'espérance, n'échappe à cette emprise de la charité, s'il s'agit d'en ordonner les actes au mérite de la vision béatifique. Voir H.-D. Noble, *La charité*, t. i, p. 365-371; Le Tilly, *L'Espérance*, p. 226-232; 245-250. Cf. S. Thomas, IIa-IIæ, q. iv, a. 3, 4, 5; q. xvii, a. 6, 7, 8; *De caritate*, a. 4.

Le problème de la connexion des vertus ne se pose pas exclusivement sous cet aspect. Il s'agit de savoir si, abstraction faite du mérite, et en ne considérant que l'ordre de la vertu à son objet formel *immédiat*, la connexion de toutes les vertus entre elles et avec la charité s'impose encore. C'est ce que les théologiens appellent la connexion quant à l'*essence* de la vertu.

Il faut tout d'abord éliminer de cette considération les vertus intellectuelles, vertus improprement dites : « Concernant des matières variées, elles sont sans lien entre elles, comme le montre la diversité des sciences et des arts ». Ia-IIæ, q. lxv, a. 1, ad 3um. Les liens et affinités qu'elles peuvent avoir dans l'intelligence humaine sont trop faibles pour qu'on puisse parler de dépendance essentielle.

2° *Connexion des vertus morales entre elles et avec la charité.* — 1. *Entre elles.* — La connexion est indéniable. Philosophes païens et moralistes chrétiens ont été toujours d'accord pour affirmer que les vertus morales sont *concatenatæ*. Dans l'ordre naturel déjà, les vertus ne peuvent exister sans la prudence qui est « la droite raison dans la conduite de la vie » et suppose elle-même la vertu intellectuelle d'intelligence. S. Thomas, q. lviii, a. 4; cf. q. lvii, a. 2. La prudence, veillant au choix des actes humains indispensables à la bonne conduite de la vie morale, est par là-même attachée aux vertus morales au point de ne pouvoir exister ni opérer sans elles. Voir Prudence, t. xiii, col. 1034. Voir aussi le commentaire de Cajétan sur les a. 4 et 5 de la q. lviii. Gonet complète cette idée par une remarque opportune : la vertu de prudence doit être unique, pour pouvoir diriger efficacement toutes les autres vertus, afin de pouvoir peser les motifs de toutes sortes qui peuvent intervenir dans la délibération et dans le choix d'une décision. *Manuale thomistarum*, t. iii, tract. IV, c. v.

Ce qui est vrai des vertus morales acquises l'est également des vertus morales infuses. Ici, la direction d'une prudence surnaturelle s'impose en raison soit de la fin surnaturelle, soit des moyens surnaturels à choisir. Mais on touche par là au domaine que commande, avant tout, la charité.

2. *Avec la charité.* — Une double question se pose : les vertus morales peuvent-elles exister sans la charité? La charité peut-elle exister sans les vertus morales? Ia-IIæ, q. lxv, a. 2 et 3; cf. *De virt.*, q. v, a. 2. — Les vertus naturelles « peuvent subsister sans la charité; ainsi ont-elles existé chez beaucoup de païens ». Mais, « dans la mesure où elles réalisent une perfection en harmonie avec la fin dernière surnaturelle, alors elles sont pleinement et véritablement vertus et ne peuvent être acquises par des actes humains; elles sont infusées par Dieu. Les vertus morales de cette sorte ne peuvent exister sans la charité ». Saint Thomas complète sa pensée en rappelant que, même dans l'ordre surnaturel, les vertus morales demeurent liées entre elles par le moyen de la prudence. Et, « pour que cette direction de la prudence soit bien droite, il est indispensable d'être bien disposé à l'égard de la fin dernière, ce qui se fait par la charité ». A. 2. Ainsi donc, soit directement, soit indirectement par l'intermédiaire de la prudence surnaturelle, la charité inspire et soutient toutes les vertus morales infuses. Voir H.-D. Noble, *La charité*, t. i, p. 371 sq.

La réciproque est également vraie : la charité est inséparable des vertus morales infuses. Ordonnant l'homme à une fin surnaturelle, la charité doit être accompagnée des vertus qui permettent à l'homme d'agir conformément aux exigences de cette fin. Ainsi, « celui qui perd la charité par le péché mortel, perd aussi toutes les vertus morales infuses ». A. 3. Et, doit-on ajouter, celui qui dans la justification acquiert la charité, acquiert simultanément toutes les vertus morales infuses.

Bien plus, la croissance des vertus morales infuses, soit *ex opere operato*, soit *ex opere operantis*, ne peut se produire que proportionnellement à la croissance de la grâce elle-même et de la charité. La charité est leur forme unique et commune de qui elles tiennent leur être et leur perfection. Elles ne peuvent donc que grandir avec elle et dans la même proportion qu'elle. Cette doctrine est admise par tous, indépendamment des divergences d'opinions relatives au mode de croissance. Cf. Suarez, *De gratia*, l. IX, c. iv, n. 5.

3° *Connexion de la charité et des deux autres vertus théologales.* — La connexion est ici certainement moins étroite. Existe-t-elle dans l'infusion, dans l'accroissement, dans la disparition?

1. *Infusion.* — La foi et l'espérance peuvent-elles être infusées *aux adultes* indépendamment de la grâce et de la charité? Trois opinions sont en présence :

a) La première, l'opinion la plus commune, *longe longeque verior et principiis theologiæ conformior*, dit Billot, p. 139, et qui, avant le concile de Trente, était la seule enseignée, soutient que les trois vertus sont simultanément infusées dans la première justification. Cf. Pierre Lombard, *Sent.*, l. III, dist. XXIII; S. Bonaventure, *In IIIum Sent.*, dist. XXIII, a. 2, q. i, ii, iv, v; dub. vi; *In IVum Sent.*, dist. XIV, part. I, a. 2, q. iii; Albert le Grand, *In IIum Sent.*, dist. XXVI, a. 9; S. Thomas, *In IIIum Sent.*, dist. XXIII, q. i, a. 5; Ia-IIæ, q. lxii, a. 4; IIIa, q. lxxxv, a. 6; Duns Scot, *In IIIum Sent.*, dist. XXXVI, q. i, a. 4, n. 30 et les nominalistes. Après le concile de Trente, Vega, *Tridentini decreti de justificatione expositio et defensio*, l. VII, c. xxviii; De Lugo, *De fide*, disp. XVI, sect. ii; Ripalda, *De ente supernaturali*, disp. CXXVIII, sect. ii et la plupart des théologiens récents ou contemporains; les Wirceburgenses, Mazzella, Lahousse, Chr. Pesch, Beraza, Billot, Lange, etc.

b) La deuxième opinion, particulière à Cajétan, *In Iam-IIæ*, q. lxii, a. 4, et à Dominique Soto, *De natura et gratia*, l. II, c. viii (Venise, 1547, p. 127) envisage le cas de l'adulte recevant validement le baptême, mais avec un attachement au péché mortel qui rend son baptême infructueux. D'après ces auteurs, le péché constitue ici un obstacle à l'infusion de la grâce et de la charité, mais non à celle de la foi, laquelle ne serait, en ce cas, qu'un *habitus* informe.

c) La troisième opinion admet l'infusion d'une vertu informe de foi avant la justification, aussitôt qu'un adulte, converti au christianisme, produit des actes élicites de foi, même sans le repentir de ses fautes. Opinion patronée par un assez grand nombre d'auteurs postérieurs au concile de Trente. D'après Coninck, *De actibus supernaturalibus*, disp. VI, dist. IV, n. 51, il faut citer : Bañez, *In IIam-IIæ*, q. vi, a. 2, ad 3um; Medina, *In Iam-IIæ*, q. lxii, a. 4; Suarez, *De gratia*, l. VIII, c. xxiii, n. 13; *De fide*, disp. VII, sect. iii; *In IIIam part. Sum. S. Thomæ*, disp. XXVIII, sect. iii; Salas, *In Iam-IIæ*, tract. XI, disp. III;

Vasquez, *In Iam-IIæ*, disp. CCIII, c. ix, n. 117; Valencia, *In IIam-IIæ*, disp. VIII, q. vi, punct. 2, etc. De nos jours, Schiffini, *Tract. de virt.*, n. 31 sq.; Diekamp, *Dogmatik*, Munster-en-W., 1932 (10e édit.), t. ii, p. 510 sq. Ces auteurs invoquent le patronage de saint Thomas, IIa-IIæ, q. vi, a. 2, ad 3um : « Qui reçoit de Dieu la foi sans la charité, etc... » L'exégèse correcte de ce texte montre qu'il n'est question que d'une foi actuelle. Cf. Billot, *De virt. inf.*, p. 138, note 1.

Il semble difficile d'accorder une sérieuse probabilité aux deux dernières opinions. On leur oppose l'autorité de la constitution clémentine promulguée au concile de Vienne, affirmant que « la grâce informante et les vertus sont conférées dans le baptême ». Denz.-Bannw., n. 483. Ces vertus sont évidemment celles dont parle Innocent III dans sa lettre à Ymbert : « la foi, l'espérance et les autres vertus. » Denz.-Bannw., n. 410. Aucune distinction n'est faite entre adultes et enfants; donc, peut-on conclure, la vertu de foi est régulièrement conférée à tous par le baptême. D'ailleurs, selon le concile de Trente, sess. vi, c. vii, les catéchumènes demandent à l'Église la foi qu'ils reçoivent au baptême et cette foi est la foi habituelle, que le pécheur reçoit dans sa justification simultanément avec l'espérance et la charité : *hæc omnia simul INFUSA accipit homo per Jesum Christum cui inseritur, fidem, spem et caritatem.* Denz.-Bannw., n. 800. Cette dernière autorité atteint plus directement Cajétan et Soto. La solution des instances se trouve dans Mazzella, n. 110-119 et, dans Billot, p. 140-145. La conclusion s'impose : aucune vertu, pas même la foi et l'espérance, n'est infusée dans l'âme séparément de la grâce et de la charité.

2. *Accroissement.* — L'accroissement des vertus de foi et d'espérance est-il parallèle à celui de la charité? Faut-il raisonner ici comme pour les vertus morales infuses? La diversité des opinions relativement à l'infusion amène logiquement une divergence d'opinions quant à l'accroissement.

a) Pour les partisans de l'opinion la plus probable, signalée en premier lieu, la question ne peut pas se poser : infusées avec la charité, la foi et l'espérance grandissent comme elle et avec elle et dans la même proportion. Une seule exception pourrait être faite — mais c'est tout à fait *per accidens*, dans le cas où la foi et l'espérance demeurent dans l'âme du pécheur qui perd la grâce et la charité, et qui, par la pénitence, les retrouve ensuite, mais en un degré moindre. La foi et l'espérance gardent leur intensité première, car elles ne peuvent décroître, tandis que la charité et les vertus morales revivent en un degré amoindri. Voir Reviviscence, t. xiii, col. 2630-2632; cf. Billot, p. 162-163.

b) Les partisans de la deuxième et de la troisième opinion apportent des solutions conformes aux principes posés par eux. Voici comment Lahousse les départage, *De virt. theol.*, n. 33 : Torrès, *In IIam-IIæ*, dist. XLV, dub. i; Pierre Aragon, *De fide, spe et caritate*, q. v, a. 4; Vasquez, *In Iam-IIæ*, disp. CCXX, n. 56; Vittoria, *De augmento caritatis*, part. I, n. 4 sq.; D. Soto, *In IVum Sent*, dist. XIII, a. 2, q. ii et *De gratia*, l. II, c. xvii, enseignent que la foi et l'espérance reçoivent leur accroissement, non des actes qui font croître la charité, mais de leurs propres actes. D'autre part, Suarez, *De gratia*, l. IX, c. iv, n. 13; Coninck, *In IIam-IIæ*, disp. VI, n. 60; Tanner, *Disp. theol.*, t. ii, dub. ix, n. 20; Valencia, *In IIam-IIæ*, disp. I, q. v, punct. 4; G. Hurtado, *De fide, spe et caritate*, disp. LXI, § 6 et 7; Bañez, *In IIam-IIæ*, q. v, a. 5, enseignent que les vertus de foi et d'espérance croissent comme la charité, quand elles sont jointes à cette vertu; quand la charité fait défaut, elles croissent par leurs propres actes. On peut rattacher à cette dernière école Schiffini, *op. cit.*, n. 40.

3. *Disparition.* — La connexion des trois vertus théologales n'est pas telle que la disparition de la charité entraîne nécessairement la perte de la foi et de l'espérance.

a) La vertu de foi. — Elle ne disparaît pas nécessairement par la perte de la grâce et de la charité : c'est là une vérité clairement définie au concile de Trente contre Luther et son système de la justification extrinsèque. Voir ici Justification, t. viii, col. 2139 sq. D'après Luther, tant que l'homme demeure « fidèle » à Dieu, ses péchés, si graves soient-ils, ne lui sont pas imputés. Le seul péché qui fasse perdre la grâce est donc, d'après Luther, la perte de la foi. Contre cette erreur, le concile rappelle, sess. vi, c. xv, que « la grâce de la justification une fois reçue se perd non seulement par l'infidélité, par laquelle la foi elle-même est perdue, mais encore par tout autre péché mortel, *même quand ce péché ne détruit pas la foi* ». Denz.-Bannw., n. 808. La dernière incise touche directement le problème ici posé. Mais ce point est relevé d'une façon plus directe et plus complète dans le canon 28 :

Si quis dixerit amissa per mortale peccatum gratia simul et fidem semper amitti, aut fidem quæ remanet non esse veram fidem, licet non sit viva; aut eum, qui fidem sine caritate habet, non esse christianum, A. S. Denz.-Bannw., n. 838.	Si quelqu'un dit qu'en perdant la grâce par le péché, on perd en même temps toujours la foi; ou que la foi qui survit n'est pas vraie foi, bien qu'elle ne soit pas vivante; ou bien que celui qui a la foi sans la charité n'est pas chrétien, qu'il soit anathème.

Sans aucun doute, l'homme destitué de la grâce et de la charité peut donc encore posséder une foi véritable. Cette foi ne saurait être entendue d'un acte de foi antérieur et non rétracté; il s'agit bien de la foi habituelle infusée à l'âme par Dieu dans la justification et persévérant dans sa réalité. Toutefois, certains théologiens, cf. Ripalda, *op. cit.*, disp. CXXVIII, n. 56, se demandent si le concile a entendu définir la permanence de la foi infuse ou s'il entend simplement affirmer qu'une foi informe est substituée par Dieu à la foi formée précédente. Le mot *remanet* semblerait dirimer la controverse. Au temps du concile, la thèse subtile de la substitution n'était défendue par aucun théologien de marque. L'école thomiste avec son chef, voir S. Thomas, *IIa-IIæ*, q. iv, a. 4, et l'école scotiste, voir Scot, *In IIIum Sent.*, dist. XXXVI, q. i, n. 30, étaient d'accord sur ce point. Toutefois, en raison des hésitations qui se sont produites depuis, certains auteurs qualifient la thèse de la permanence comme une doctrine théologiquement certaine, cf. Ripalda, *loc. cit.*, tandis que d'autres la disent dogme de foi, cf. Billot, p. 155, note 1. La sainte Écriture ne fournit-elle pas un fondement très solide à ce dogme? Cf. I Cor., xiii, 2; Jac., ii, 14; Matth., vii, 22-23, sans compter les paraboles où l'Église est représentée comme un mélange de bons et de mauvais, tous cependant ayant la foi : parabole du filet, Matth., xiii, 47 sq., du festin nuptial, *ibid.*, xxii, 1 sq., des vierges sages et des vierges folles, *ibid.*, xxv, 1 sq., etc. Cf. Mazzella, *op. cit.*, n. 211-214; Bellarmin, *De justif.*, l. 1, c. xv. Valencia a rassemblé un certain nombre de textes patristiques à ce sujet. *In IIam-IIæ*, disp. I, q. iv, punct. 4. Bellarmin, *loc. cit.*, et Suarez, *De gratia*, l. XI, c. v, n. 17 sq. réfutent les objections des adversaires.

b) La vertu d'espérance. — Aucun document ne concerne directement l'espérance. Toutefois, comme l'espérance suppose et suppose uniquement la foi, on doit raisonner sur cette vertu comme sur la vertu

de foi. Elle peut être conservée dans l'âme sans la grâce, quoique à l'état informe. Le paragraphe suivant le fera mieux comprendre.

4° *Fondement de la connexion des vertus.* — Quatre opinions ont eu cours à ce sujet. Voir Ripalda, *op. cit.*, disp. CXXVIII, n. 25 sq.

1. *Exposé.* — *a)* Il y aurait entre la grâce, la charité et les vertus morales infuses une telle connexion, par la nature même des choses, que de la puissance absolue de Dieu, ces vertus ne pourraient être conservées, la grâce une fois perdue. — *b)* Aucune vertu, pas même la charité, ne dépend, par la nature même des choses, de la grâce : c'est simplement une loi extrinsèque de Dieu qui établit leur connexion. — *c)* Par la nature même des choses, la charité et les vertus morales infuses dépendent de la grâce, mais il n'y a pas de connexion essentielle de la foi et de l'espérance avec la grâce sanctifiante, en sorte qu'il ne faut pas rapporter à un privilège divin le fait de leur conservation dans l'âme pécheresse. — *d)* Toutes les vertus infuses, sans en excepter la foi et l'espérance sont, par la nature même des choses, dépendantes de la grâce; si la foi et l'espérance sont conservées sans la grâce et la charité, c'est uniquement parce que Dieu l'a établi ainsi par une loi extrinsèque.

2. *Discussion.* — La controverse se situe pratiquement entre les deux dernières opinions. Comment discuter de ce qui est ou non possible *de potentia absoluta Dei?* En second lieu, on ne saurait affirmer que la charité, tout au moins, soit sans connexion intrinsèque avec la grâce sanctifiante. Certains auteurs ne sont-ils pas allés jusqu'à affirmer leur identité? Ce qu'on doit dire, c'est que la charité est le complément nécessaire de la grâce : « La grâce nous unit à Dieu en nous assimilant à lui; pour réaliser cette union, il faut les opérations de l'intelligence et de la volonté par la charité. » S. Thomas, *De caritate*, a. 2, ad 7um. Cf. Terrien, *op. cit.*, l. IV, c. v, p. 252-267.

La quatrième opinion a été défendue de nos jours par Mazzella, n. 196-201, 205-216, à la suite de Ripalda. Le principal argument est que la grâce est comparable à la nature et les vertus infuses aux propriétés s'originant à la nature. Subsidiairement, on argue de la connexion dans l'infusion et l'accroissement pour conclure à la connexion dans la disparition, sauf une loi spéciale de Dieu. Les adversaires font remarquer que la comparaison de la nature et des propriétés ne s'impose pas ici sous tous rapports : « Les vertus, disait déjà saint Bonaventure, ne sont pas les vertus de la grâce, par lesquelles agirait la grâce, comme l'âme agit par ses puissances. » *In III^{um} Sent.*, a. 1, q. v. Les vertus découlent de la grâce en ce sens que la présence de la grâce dans l'âme y crée une exigence des vertus; mais ces vertus ne sont pas inhérentes à la grâce; elles ont pour sujet les puissances de l'âme qu'elles perfectionnent.

La troisième opinion est, dans sa substance, défendue par Billot, *op. cit.*, th. v, § 3, p. 154 sq. Un double argument l'appuie : 1° La foi et l'espérance considérées dans leur essence ne dépendent pas des autres vertus; l'expérience quotidienne suffit à le montrer. 2° Elles n'ont pas les autres vertus comme des conséquences nécessaires. C'est le propre de la charité seule d'ordonner l'exercice des autres vertus par rapport à la fin dernière comme telle. Cf. II^a-II^{ae}, q. xxiv, a. 12. Bien que l'acte de foi et l'acte d'espérance soient présupposés à l'acte de charité, ils n'ont qu'un rapport indirect avec l'exercice même de cette vertu : « La foi ne modère pas le mouvement d'amour qui nous porte vers Dieu...; elle se borne à montrer l'objet. » I^a-II^{ae}, q. lxvi, a. 6.

5° *Égalité et valeur respective des vertus.* — La connexion des vertus dans leur infusion et leur accroissement pose la question de leur égalité (q. lxvi). Cette égalité toute de proportion dans le même sujet, laisse subsister l'inégalité dans leur exercice et respecte la hiérarchie de leurs valeurs respectives.

1. *Égalité proportionnelle des vertus.* — L'égalité des vertus considérées dans leur essence est, en chaque juste, une conséquence de leur connexion avec la grâce et la charité. Au moment de leur infusion, les vertus sont données au sujet en proportion de la grâce et de la charité; et, à mesure que s'accroît la grâce, s'accroissent les vertus. « Selon la participation qu'en reçoit ainsi chaque sujet, les vertus d'un même homme sont égales d'une certaine égalité de proportion, en tant qu'elles croissent chez lui d'une manière égale, comme les doigts de la main qui sont inégaux en grandeur, mais égaux en proportion, puisque leur croissance se fait d'une manière proportionnée. » A. 2. Cette égalité de proportion laisse donc intacte la hiérarchie des vertus et leur valeur respective. On se souviendra toutefois de l'exception qui peut se présenter relativement à la foi et à la charité.

2. *Inégalité dans l'exercice des vertus.* — C'est un fait que les saints ont excellé, les uns dans une vertu, les autres dans une autre. Cette constatation de fait n'infirme en rien la doctrine précédente. Saint Thomas l'explique dans l'ad 2um. Cette excellence répond à la facilité avec laquelle, soit en raison du tempérament, soit par la répétition des actes, soit avec le secours des grâces actuelles, chaque saint a pu exceller dans l'exercice d'une vertu spéciale. Mais on sait qu'aucune de ces trois raisons, indiquées par le Docteur angélique au corps de l'article, n'influe directement et efficacement sur l'accroissement des vertus. Voir col. 2771. Aussi, chacun dans son genre, les saints peuvent mériter l'éloge commun que leur décerne la liturgie : *Non est inventus similis illi, qui conservaret legem Excelsi* (Vêpres d'un confesseur pontife, 2e antienne).

3. *Valeur respective et hiérarchie des vertus.* — *a) Vertus théologales.* — Ces vertus, en raison même de leur objet, l'emportent sur les autres vertus. Mais la charité est la plus grande. La foi et l'espérance nous maintiennent plus loin de Dieu que la charité : la foi porte sur ce qu'on ne voit pas; l'espérance, sur ce qu'on ne possède pas, tandis que l'amour de charité a pour objet ce qu'on possède déjà en quelque façon : l'objet aimé est, à sa manière, dans le sujet aimant, et de son côté, celui-ci est entraîné par la force même de son affection vers l'objet aimé. S. Thomas, a. 6; cf. II^a-II^{ae}, q. xxiii, a. 6. Qu'on ne dise pas que la foi doit jouer à l'égard de l'espérance et de la charité, le rôle prééminent de la prudence à l'égard des vertus morales. La prudence modère et dirige; la foi n'a pas à modérer ni à diriger; elle indique seulement, et d'une manière bien imparfaite, l'objet de notre espérance et de notre amour. Mais le mouvement d'amour qui, par la charité, entraîne l'âme vers cet objet dépasse de beaucoup l'idée même que la foi peut en donner. Ad 1um. Les dons du Saint-Esprit, surtout les dons qui perfectionnent l'intelligence, sont infusés à l'âme précisément pour remédier à cette faiblesse de l'esprit humain.

b) Vertus intellectuelles. — Sous un certain rapport, les vertus intellectuelles l'emportent sur les vertus morales acquises, puisqu'elles ont un objet plus noble. La raison saisit l'universel; les vertus morales ne règlent l'appétit que vers des réalités particulières. Mais c'est là, au point de vue moral, un aspect très secondaire. Seules, on l'a déjà dit, les vertus morales méritent le nom de vertus parce qu'elles procurent

une véritable perfection morale dans la direction de la vie. A. 3.

Parmi les vertus intellectuelles, la sagesse l'emporte en excellence, puisqu'elle nous attache à la considération des plus hautes causes, et nous porte vers Dieu. Son influence peut être prépondérante, par la clarté de ses lumières et la sûreté de ses directives. A. 5. La prudence vient ensuite, qui prescrit aux hommes comment ils doivent parvenir à la sagesse. Ad 1um. En raison de son objet qui est au-dessus de tout, la sagesse domine les sciences qui, peut-être, sont plus exactes et plus certaines dans les données qu'elles apportent, mais concernent des réalités inférieures. Ad 3um. La sagesse est également supérieure à la simple intelligence : si l'intelligence donne à l'esprit l'intuition des premiers principes, la sagesse possède une certaine emprise sur ces principes euxmêmes parce qu'elle les juge et les défend contre ceux qui les nient. Ad 4um.

c) Vertus morales. — Vertu intellectuelle par son essence, la prudence est vertu morale par sa matière, puisqu'elle doit diriger et modérer l'exercice de toutes les autres vertus. Parmi les vertus morales, elle occupe donc le rang prééminent. Des vertus morales par leur essence, c'est la justice qui vient en premier lieu, parce qu'elle est plus proche de la raison et par l'intelligence qu'elle est appelée à perfectionner, et par les matières dont elle doit s'occuper en les réglant conformément aux exigences du droit. Vient ensuite la force, qui soumet au contrôle de la raison les mouvements affectifs dans les difficultés de la vie et devant les craintes de la mort. Enfin, en dernier lieu, la tempérance, qui règle les appétits inférieurs en matière de plaisirs sensuels. A. 4.

C'est là l'ordre fondamental, essentiel. Mais il y a d'autres excellences dans les vertus qui peuvent grandement contribuer à améliorer la moralité humaine. On les trouve dans des vertus morales secondaires, « vertus d'appui et vertus d'ornement ». Saint Thomas en donne des exemples dans les réponses aux objections : « Il met une spéciale grandeur dans la libéralité ; elle est l'ornement de la justice et ajoute à la justice. Ad 1um. Il convient qu'il y a beaucoup de grandeur dans la patience, naturellement et surnaturellement ; elle est comme un recueil de plusieurs autres vertus, acquises et infuses, et des plus hautes, et leur apporte une espèce de raffinement ; elles sont fonction de la vertu de force. Ad 2um. Il en est de même de la magnanimité. Ad 3um. Ces vertus offrent donc des aspects privilégiés de grandeur. On pourrait ajouter d'autres exemples... ainsi l'obéissance (IIa-IIæ, q. CIV, a. 3), la virginité (q. CLII, a. 5), l'humilité (q. CLXI, a. 5), la pénitence (IIIa, q. LXXXV, a. 6) et d'autres encore, de moindre grandeur. » R. Bernard, *op. cit.*, t. II, p. 351-352.

IX. JUSTE MILIEU DE LA VERTU (Ia-IIæ, q. LXIV). — Une notion précise du juste milieu en matière de vertu permettra d'en considérerer l'application dans les vertus morales, intellectuelles et théologales.

1° *Notion du juste milieu.* — La théologie distingue, avec saint Thomas, a. 2, le milieu de réalité ou réel, *medium rei*, et le milieu de raison, *medium rationis*.

Le milieu de réalité est la mesure exacte, imposée d'avance par les choses extérieures en matière de justice et qui nous oblige à payer nos dettes sans excéder dans le sens du plus (prodigalité) ou du moins (avarice). Ce sens réel est indépendant de notre estimation personnelle : je dois 100 francs, ce n'est ni 150, ni 50, c'est 100. C'est plutôt notre estimation qui doit se régler d'après ce milieu.

Le milieu de raison ne se tient pas absolument du côté des choses. Il est déterminé par un jugement équitable de la raison et n'est pas imposé d'une manière mathématique par les réalités extérieures. C'est, peut-on dire, « le criterium régulateur que la raison se fixe à elle-même dans les circonstances où la variation et la complexité des circonstances de la vie ne lui imposent aucune détermination objective à l'avance ». *Ami du clergé*, 1929, p. 753. Il s'agit, par exemple, de déterminer le montant des aumônes que la loi de charité m'oblige en conscience à faire. Aucune règle objective ne s'impose d'une façon rigoureuse pour fixer quoi, à qui, quand et comment je donnerai. C'est donc à ma raison qu'il appartient de chercher et de déterminer, non d'une manière arbitraire, mais d'après des principes intellectuels et moraux, à quelle solution il convient de s'arrêter. Il faudra peser les considérations personnelles, locales, temporaires, familiales, sociales du présent et de l'avenir, intéressées dans le problème. Puis, en toute prudence, je déterminerai la somme à prélever au bout de l'année sur mes revenus pour faire une aumône qui soit exactement, ni trop, ni trop peu, ce que me demande, dans ma condition présente, la vertu de charité.

La fixation de l'action bonne dépend ainsi d'un travail personnel et subjectif de la raison ; d'où le nom de *medium rationis*. Travail, répétons-le, qui n'a rien d'arbitraire, et qui doit tenir compte de toutes les circonstances dans lesquelles il faut prendre une décision.

Le juste milieu se trouve donc, non dans la raison dont les principes sont immuables, non dans la vertu qui cherche dans toute la mesure du possible à conformer son orientation à ces principes, mais dans la *matière* à laquelle ces principes sont appliqués, avec toute la prudence désirable, tenant compte de toutes les conjonctures. C'est en ce sens que dans l'ad 1um, saint Thomas explique la phrase d'Aristote (*Éthique*, l. II, c. VI) : « Dans sa substance, la vertu est un milieu », en tant qu'elle applique une règle de vertu à une matière appropriée ; « mais dans ce qu'elle a de mieux et de perfection, elle est un extrême », c'est-à-dire dans la conformité à la raison.

2° *Application aux vertus morales* (a. 1). — Le juste milieu trouve son application principale dans les vertus morales, acquises ou infuses. Il s'agit, en effet, pour ces vertus réglées par la prudence, d'éviter, dans la matière qui leur est propre, des déterminations qui, relativement aux exigences du bien raisonnable, excèdent dans le sens du trop ou du trop peu. C'est donc par une interprétation moins exacte qu'on considère la vertu elle-même, dans son essence, comme le milieu entre deux vices opposés. Une telle conception peut être, en fait, exacte pour les vertus dont l'exercice se règle d'après un *medium rationis*, précisément parce que le choix qui résultera de cet exercice devra éviter des excès en sens contraires relevant spécifiquement de deux vices opposés, dont les actes sont formellement *contre* l'essence de ces vertus. Ainsi, la force se trouve être un milieu entre l'audace immodérée et la timidité ; ainsi, la tempérance, un milieu entre la gourmandise ou la luxure et l'insensibilité. Encore ne faut-il pas presser de trop près cette conception : saint Thomas note expressément que certaines vertus morales constituent en elles-mêmes « une chose extrême et un maximum », a. 1, ad 2um, et ne représentent un juste milieu que par rapport aux circonstances qui en entourent la pratique. Telle la magnanimité qui n'a de juste milieu que de se produire quand il faut et comme il faut ; telle aussi la virginité et la pauvreté. Vertus, elles le sont, non qu'elles tiennent un juste milieu, mais parce que leur juste milieu est d'être « pour le motif qu'il faut et comme il faut, c'est-à-dire selon le commandement de Dieu et pour la vie éternelle ». Ad 3um.

En matière de justice, où commande le *medium rei*, le choix d'une matière excédant en plus ou en moins les exigences de ce milieu ne représente pas nécessairement un acte contraire à la justice; ce choix peut être simplement *præter*, en dehors du champ où s'exerce la justice. Donnant à mon créancier 150 francs au lieu de 100 francs, je fais peut-être un acte de pure générosité ou de reconnaissance. La justice, vertu morale, tient un juste milieu dans sa matière; mais elle n'est pas elle-même un juste milieu entre deux vices.

3° *Application aux vertus intellectuelles* (a. 3). — Cette application, au premier abord, est moins claire, car les vertus intellectuelles semblent bien agir d'après une règle fixe, qui n'est autre que la fixité même de leur objet, le vrai.

1. Les vertus intellectuelles *spéculatives* ont, il est vrai, un objet fixe, la vérité. Mais, dit saint Thomas, « dans notre intelligence, ce vrai, considéré au sens absolu, est mesuré par les choses ». La vérité est la conformité de l'esprit aux choses, *adæquatio rei et intellectus*, et cette conformité n'existe que dans le jugement. Voir Vérité. Or, dans les jugements que l'homme doit formuler pour atteindre la vérité, il peut y avoir exagération, soit par excès, si l'on affirme trop, soit par défaut, si l'on n'affirme pas assez. De là des risques d'erreur, que la vertu d'intelligence, cet *habitus* des premiers principes, complétée par les vertus de sagesse et de science, a mission d'éviter ou de corriger. Son intervention est donc pour nous un criterium régulateur de nos jugements, criterium à la fois objectif et subjectif, participant du milieu réel et du milieu rationnel.

2. Les vertus intellectuelles *pratiques*, art et prudence, nous font descendre sur le terrain des contingences, des variations, des mobilités : il s'agit donc bien ici d'un *medium rationis*, seul fixateur de la ligne de conduite à suivre. L'art a un choix à faire entre des extrêmes, excès et défauts, afin de maintenir l'artiste dans un juste milieu, tout comme la prudence, dans la conduite morale, doit faire éviter à l'homme les décisions excessives, soit en trop, soit en trop peu.

4° *Application aux vertus théologales* (a. 4). — Si nous considérons ces vertus du côté de Dieu, leur objet formel et matériel, elles n'admettent pas de milieu. Si l'on peut pécher par défaut à l'égard de la vérité et de la bonté infinies, on ne voit pas comment on pourrait pécher par excès. Loin de consister dans un juste milieu, la charité demande, au contraire, à se dilater sans mesure. Mais, du côté humain, dans le fait de leur exercice, les vertus théologales elles-mêmes sont susceptibles de comporter un juste milieu. Tout aussi bien que des défauts, il peut y avoir, sous cet aspect, des excès répréhensibles. Ces vertus doivent être exercées, selon l'expression de saint Thomas « à la mesure de notre condition ». Il est des cas où la prudence modère et parfois même interdit momentanément l'exercice de la charité à l'égard du prochain. La loi du juste milieu intervient ici, non en raison de l'objet, mais *per accidens*, en raison de l'exercice de la vertu dans le sujet.

C'est ainsi que saint Thomas résout la difficulté que présente le cas de l'espérance, médiane entre la présomption et le désespoir, et celui de la foi, milieu entre des hérésies contraires. C'est à notre point de vue subjectif que le juste milieu peut être appliqué à ces vertus. On ne saurait trop placer sa confiance en Dieu, mais « quelqu'un est taxé de présomption du fait qu'il espère de Dieu un bien qui dépasse sa propre condition, ou de désespoir s'il n'espère pas le bien que dans sa condition il pourrait espérer ». ... « Semblablement, la foi est un milieu entre des hérésies contraires, non par rapport à l'objet, puisque cet objet est Dieu qu'on ne saurait trop croire, mais en tant que notre manière humaine de penser tient le milieu entre des pensées contraires. » Ad 3um.

Conclusion. — Cette doctrine du juste milieu, exacte dans son principe, ne s'applique en fait rigoureusement qu'aux vertus morales, d'une manière plus stricte en ce qui concerne la justice, en raison du *medium rei*, d'une façon plus large, en raison du *medium rationis*, dans les autres vertus où il y a place pour une certaine interprétation ou mesure humaine. Cf. Cajétan, *In Iam-IIæ*, q. LXVI, a. 1, ad 2um. C'est dans ces autres vertus qu'à l'égard du jeu des mouvements et agitations variables de la vie sensible, la prudence intervient pour fixer *humano modo*, le milieu que doivent se proposer comme objet les vertus chargées spécialement de régler les passions.

Quant aux vertus intellectuelles spéculatives et, à plus forte raison, aux vertus théologales, c'est très analogiquement que la loi du juste milieu doit leur être appliquée. En maintenant à toutes les vertus cette loi, la théologie catholique n'a fait que consacrer doctrinalement la pensée populaire si heureusement exprimée dans l'axiome connu :

Est modus in rebus, sunt certi denique fines
Quos ultra citraque nequit consistere rectum.

X. Durée des vertus. — On étudiera cette durée : 1° dans cette vie; 2° dans l'autre vie.

1° *Dans cette vie.* — Il ne sera question que des vertus théologales. La durée des vertus acquises est mesurée par les lois psychologiques qui président à leur diminution et à leur disparition. La durée des vertus morales infuses est liée à celle de la grâce et de la charité.

1. *Vertu de charité.* — La vertu de charité se perd ici-bas par n'importe quel péché mortel. Sur ce point, aucune discussion n'est possible, car la grâce sanctifiante est détruite par tout péché mortel. Cf. Conc. de Trente, sess. VI, c. XV, et can. 27, Denz.-Bannw., n. 808, 837. Or, entre la grâce et la charité, la connexion est si grande que l'une ne peut exister dans l'âme sans l'autre. Voir ci-dessus, col. 2785. Sur l'opposition radicale du péché mortel et de la charité, cf. S. Thomas, IIa-IIæ, q. XXIV, a. 10-12. Voir H.-D. Noble, *La charité*, t. I, notes 63-64, p. 305 sq. — Dieu pourrait-il par sa toute-puissance séparer la grâce de la charité? Question scolastique agitée entre auteurs : cf. Beraza, *De gratia Christi*, Bilbao, 1916, n. 757. Sur les péchés directement contraires à la charité, voir Charité, t. II, col. 2261.

2. *Vertu de foi.* — La foi n'est pas détruite ici-bas par n'importe quel péché mortel, voir ci-dessus col. 2788. Avec le concile de Trente, sess. VI, c. XV, et can. 27, on doit dire que le péché d'infidélité seul, directement opposé à la foi, détruit dans l'âme la vertu infuse de la foi. Qu'il s'agisse bien, dans la pensée du concile, de la vertu infuse et non des actes, le contexte l'indique suffisamment. Voir de Lugo, *De fide divina*, disp. XVII, sect. IV, n. 56. La sainte Écriture d'ailleurs affirme assez clairement que de fidèle on peut devenir infidèle. Cf. I Tim., I, 19; IV, 1; VI, 10; II Tim., II, 18; Sur les péchés directement opposés à la foi, voir ici Infidélité, t. VII, col. 1930; Apostasie, t. I, col. 1602; Hérésie, t. VI, col. 2208.

Mais, en dehors de ces péchés destructeurs de la vertu de foi, on peut encore gravement offenser cette vertu, en s'exposant au péril de la perdre. La plupart de ces imprudences coupables ont été signalées à Hérésie : communication active et formelle *in divinis* avec les non catholiques, col. 2231 sq.; rejet volontaire de vérités non révélées, mais enseignées

par l'Église comme connexes à la révélation, ou encore mépris des décisions doctrinales non infaillibles des Congrégations romaines, col. 2220; fréquentation des écoles acatholiques, hostiles ou neutres, col. 2240; cf. Scolaire *(Législation)* t. xiv, col. 1675-1679; adhésion à des associations professionnelles areligieuses ou interconfessionnelles, col. 2236 sq.; lecture de livres hérétiques ou dangereux, col. 2230; cf. 2249; mariages mixtes, *Codex juris canonici*, can. 1060; cf. can. 1065; sans compter les périls intérieurs provenant de l'orgueil, de l'esprit d'indépendance, de l'ambition, de l'amour des plaisirs coupables, etc. Sur la possibilité de garder l'*habitus* infus de la foi dans l'hérésie matérielle, voir Hérésie, col. 2226.

3. *Vertu d'espérance.* — La vertu d'espérance n'est pas détruite par n'importe quel péché mortel. Il est difficile de qualifier exactement cette doctrine qu'aucun document officiel du magistère n'a consacrée; mais les théologiens sont unanimes à l'enseigner. Cf. S. Thomas, Ia-IIæ, q. lxv, a. 4; q. lxxi, a. 4; Duns Scot, *In IIIum Sent.*, dist. XXXVI, q. i, n. 30; Suarez, *De gratia*, l. XI, c. v, n. 15; Vasquez, *In Iam-IIæ*, disp. XCI, c. iv; Medina, *In Iam-IIæ*, q. lxii, a. 4, dub. i; Ripalda, *De ente supernaturali*, disp. CXXVII, n. 57; Coninck, *De actibus supernaturalibus*, disp. XIX, n. 147, etc.

Un point certain émane de la révélation, c'est la dépendance de l'espérance par rapport à la foi : « La foi est la substance (conviction) des choses qu'on espère. » Hebr., xi, 1. Si la foi se perd, l'espérance disparaît avec elle. Mais la réciproque n'est pas vraie, l'espérance peut disparaître et la foi demeurer.

La vertu d'espérance n'est détruite ici-bas que par les deux péchés qui lui sont directement contraires, le désespoir, t. iv, col. 620, et la présomption, t. xiii, col. 121.

2° *Dans l'autre vie.* — 1. *Chez les damnés.* — Aucune vertu de quelque nature quelle soit, n'existe plus dans l'âme des damnés. Leur obstination dans le mal dirige toutes leurs activités dans ce sens. Seul subsiste l'amour naturel de Dieu, ce qui précisément, par opposition à la perversion fondamentale de leur libre volonté, cause en eux la peine du dam. Cf. Ia, q. lxiv, a. 2; A. Michel, *Les fins dernières*, Paris, 1932, p. 57 sq. Mais on a vu que cet amour naturel n'implique la présence d'aucun *habitus* dans la volonté. Les vertus surnaturelles ne sauraient subsister dans des esprits dépouillés de la grâce : plus de charité, mais au contraire, la haine de Dieu; plus d'espérance, mais le plus sombre désespoir. Les théologiens se sont posé la question de la permanence de la foi, en raison du texte de saint Jacques, ii, 19 : *credunt et contremiscunt* (dæmones). Cette foi des démons (qu'on retrouve dans l'évangile à propos de la divinité du Christ, Matth., viii, 29; Marc., i, 24; v, 7; Luc., iv, 41; cf. Act., xix, 15) n'est pas une vertu surnaturelle comme chez l'homme. Elle se ramène à une certitude intellectuelle, nécessitée sans doute par l'évidence dont jouissent pour eux les motifs de crédibilité. Cf. S. Thomas, IIa-IIæ, q. v, a. 2 et ad 1um. Cette foi n'est ni libre, ni méritoire; et elle est mauvaise, car « elle est, dit saint Thomas, une cause de déplaisir pour les démons... puisqu'il leur est impossible de ne pas croire. » Voir sur ce point les notes de Chaîne, *Épître de saint Jacques*, Paris, 1927, p. 61-63.

2. *Au purgatoire.* — Les âmes du purgatoire sont en état de grâce et ont la certitude de leur salut, voir Purgatoire, t. xii, col. 1296. Cet état d'anticipation du bonheur du ciel montre qu'elles sont toujours en possession non seulement de la charité, mais de la foi et de l'espérance : elles croient fermement au bonheur futur dont elles ont l'assurance et par conséquent leur espérance est ferme et assurée. Bien plus, on peut supposer que leur état leur permet d'acquérir des dispositions vertueuses conformes à leur perfection présente et qui leur faisaient défaut. Voir *ibid.*, col. 1298.

3. *Au ciel.* — En ce qui concerne les élus, les questions essentielles ont été traitées à Gloire, t. vi, col. 1420 sq. Il est inutile d'y revenir. Sur l'identité spécifique de la vertu de charité et de la charité dans le ciel, voir Charité, t. ii, col. 2226.

Conclusion. — *Les vertus et la vie chrétienne.* — Une étude didactique sur les vertus ne saurait communiquer au lecteur le sentiment exact du rôle agissant des vertus dans la réalisation d'une vie vraiment chrétienne. Une brève conclusion, en forme de synthèse, orientant les esprits en ce sens semble donc nécessaire.

Le chrétien, c'est l'homme déchu, mais transformé par la grâce de Jésus-Christ. Mort par le péché, il est ressuscité à la vie par le baptême et cela, à l'imitation du Christ lui-même qui, enseveli dans le tombeau, en est ressuscité vivant et glorieux. C'est le même homme qui, hier encore, dirigeait d'ordinaire ses énergies naturelles vers le mal et qui, aujourd'hui, par la grâce du Christ, les dirige vers le bien.

La grâce du Christ! Elle « surélève toutes les puissances de l'âme et la sensibilité même, pour autant qu'elle peut participer de l'esprit. Principe de vie spirituelle, la grâce est aussi principe de notre totale spiritualisation. Elle épouse la structure de l'être humain en son entier. Aux grandes et nécessaires inclinations où se traduit l'élan foncier de la nature vers son bien connaturel et sa perfection, correspondent les vertus théologales. Elles sont aspiration vers la fin dernière, découverte initiale du Souverain Bien tel qu'il nous est promis, tension de l'être vers sa conquête. S'harmonisent avec cet élan les vertus morales, essentiellement surnaturelles elles aussi, par une adaptation de toutes nos puissances à l'orientation divine où nous entraînent foi, espérance et charité. Enveloppant pour ainsi dire le tout, les dons du Saint-Esprit font entrer l'âme à plein dans les exigences d'une charité dont le mouvement d'amour ne trouve qu'en Dieu même sa règle adéquate. » P. Menessier, *Saint Thomas d'Aquin*, Paris, 1942, p. 31.

Cette emprise totale de la surnature ne saurait être réalisée dans l'homme que progressivement. L'idéal proposé est le Christ lui-même, le Christ, chef de l'humanité par la grâce de la rédemption et qui veut vivre en nous par notre imitation de ses vertus. Que de fois l'apôtre Paul a répété la formule ἐν Χριστῷ! Si, en bien des cas, cette formule ne signifie pas autre chose que vie chrétienne, conformité aux principes du christianisme, son sens profond se rapporte à la situation que crée notre appartenance au corps mystique du Christ. Faisant partie intégrante de ce corps, nous « revêtons le Christ », nous sommes « plongés dans le Christ », comme dit saint Paul. Et, par conséquent, on n'est vraiment chrétien qu'en se laissant diriger par « l'esprit du Christ ». C'est ainsi que souvent, chez saint Paul, la formule ἐν Πνεύματι est l'équivalent de ἐν Χριστῷ.

Cet esprit du Christ ne se réalise pas dans l'homme par le seul exercice des vertus naturelles. Certes, ces vertus ont leur place marquée dans l'édifice de la vie chrétienne. On ne saurait vivre de l'esprit du Christ si l'on n'était en même temps honnête homme. A plusieurs reprises nous avons souligné l'accord qui doit régner, dans les actes humains, entre le plan naturel et le plan surnaturel, celui-là n'ayant d'ailleurs dans l'ordre actuel de la Providence de réelle

valeur méritoire que grâce à celui-ci. Vouloir s'en tenir aux seules vertus naturelles, comme répondant aux exigences et aux mœurs de l'époque actuelle, sous le fallacieux prétexte qu'elles préparent mieux et avec plus d'ardeur l'homme à l'action, c'est, en réalité, faire fausse route et tomber dans un naturalisme destructeur de la vie chrétienne, naturalisme justement condamné par Léon XIII dans la lettre *Testem benevolentiæ*. Denz.-Bannw., n. 1971.

Mais, dans l'ordre surnaturel, l'esprit du Christ est tout d'abord esprit de renoncement, d'humilité, d'obéissance, qui va jusqu'à l'abnégation de soi-même afin de se substituer aux autres dans le devoir de l'expiation et de la pénitence : « Ayez en vous les mêmes sentiments dont était animé le Christ Jésus : bien qu'il fût dans la condition de Dieu, il n'a pas retenu avidement son égalité avec Dieu; mais il s'est anéanti lui-même, en prenant la condition d'esclave, en se rendant semblable aux hommes et, reconnu pour homme par tout ce qui a paru de lui, il s'est abaissé lui-même, se faisant obéissant jusqu'à la mort et à la mort de la croix. » Phil., II, 5-8. L'esprit du Christ exige qu'on se mette à l'école du Maître, pour en retenir la douceur et l'humilité. Matth., XI, 29. Ceux qui sont du Christ ont crucifié leur chair avec leurs vices et leurs mauvais désirs, dit encore saint Paul aux Galates, V, 24. Averti par des enseignements révélés, le chrétien se gardera donc de mépriser les vertus « passives », c'est-à-dire d'apparence effacée, pour ne cultiver que les vertus « actives » d'un apostolat tout extérieur. Cf. Léon XIII, lettre citée, Denz.-Bannw., n. 1971. A plus forte raison la vie chrétienne ne saurait s'accommoder d'une religion paganisée où les intérêts temporels de la communauté humaine feraient oublier la destinée éternelle des individus. Pie XI l'a rappelé avec force : « Les valeurs plus générales et plus hautes que seule la collectivité peut réaliser sont voulues par le Créateur pour l'homme, pour son plein épanouissement naturel et surnaturel et l'achèvement de sa perfection. » Encycl. *Mit brennender Sorge*. Cet épanouissement naturel et surnaturel, cet achèvement de la perfection humaine seront l'œuvre des vertus chrétiennes, dont l'exercice est calqué sur le modèle des vertus du Christ.

Par une activité surnaturelle se dépassant sans cesse elle-même en intensité, le chrétien s'achemine vers l'idéal qui lui est proposé et qui ne sera atteint que dans l'autre vie. Les vertus de l'homme en marche sont les vertus humaines surnaturalisées et portées sur un plan supérieur : « La prudence, inspirée par la contemplation des réalités divines regarde alors avec mépris tout ce qui est du monde et oriente vers les seules choses de Dieu toutes nos pensées. La tempérance se désintéresse des requêtes de notre corps autant que le souffre la nature et n'use que dans cette mesure des choses d'ici-bas; la force regarde sans nul effroi cet arrachement du corps qu'exige l'accès aux réalités suprêmes; quant à la justice, elle n'est plus en l'âme qu'un total consentement aux voies où nous entraîne une telle entreprise. » (Iª-IIæ, q. LXI, a. 5.)

De telles vertus sont déjà inspirées, dirigées par la charité. La charité nous fait aimer Dieu de tout notre cœur, de tout notre esprit, de toute notre âme, de toutes nos forces, et notre amour est sans défaut dès là qu'il ne reste plus rien en nos actes ou nos dispositions que nous ne rapportions à Dieu. Aimer Dieu de tout son cœur, c'est orienter vers lui tous nos actes et fuir le péché; aimer Dieu de tout son esprit, c'est soumettre son intelligence à Dieu par la foi; aimer Dieu de toute son âme, c'est aimer en Dieu tous ceux et tout ce qu'on aime; aimer Dieu de toutes ses forces, c'est faire en sorte que tous nos actes extérieurs, nos paroles, nos œuvres puisent leur vigueur à la source du divin amour. Cf. S. Thomas, *De perfectione vitæ spiritualis*, c. V, édit. Vivès, t. XXIX, p. 119.

Cet exercice des vertus ne va pas sans le secours des dons du Saint-Esprit : l'inspiration divine qu'ils nous disposent à recevoir et à suivre sans résistance est indispensable à la conquête de la perfection. C'est par les dons que se réalise la parole de l'Écriture : *erunt omnes docibiles Dei* (Joa., VI, 45), docilité parfaite au mouvement divin vers l'idéal du Christ. Ici encore on touche du doigt pour ainsi dire l'identité foncière de l'*in Christo* et de l'*in Spiritu* de saint Paul.

Cette perfection s'accommode de la vie contemplative et de la vie active. « La vie contemplative est l'œuvre directe, immédiate de l'amour de Dieu... La vie active, par contre, est plus directement inspirée par l'amour du prochain...» saint Grégoire peut donc parler avec justesse du mérite plus grand de la vie contemplative, si on l'entend de la valeur de l'œuvre elle-même. « La vie contemplative, écrit-il, est d'un mérite plus grand que l'active. Car celle-ci travaille pour les besoins de la vie présente, portant au prochain une nécessaire assistance; celle-là savoure intérieurement et goûte véritablement déjà le repos de la vie future. » *In Ezech.*, l. I, homil. III, n. 9, *P. L.*, t. LXXVI, col. 809 B. Mais il se peut que telle personne trouve dans les occupations de la vie active plus de mérite que telle autre à vaquer à la contemplation : un surabondant amour de Dieu, le désir de procurer sa gloire en accomplissant sa volonté, lui font supporter pour un temps la privation de la douceur contemplative. Tel saint Paul quand il disait : *Je souhaite d'être anathème, loin du Christ, pour mes frères.* « L'amour du Christ avait à ce point submergé son âme, explique Chrysostome, que cela même qu'il mettait au-dessus de tout, être avec le Christ, il arrivait à n'en plus faire cas, sachant que tel était le bon plaisir de celui qu'il aimait. » *De compunctione*, l. I, n. 7, *P. G.*, t. XLVII, col. 404. S. Thomas, IIª-IIæ, q. CLXXXII, a. 2.

I. OUVRAGES GÉNÉRAUX : S. Thomas, *Sum. theol.*, Iª-IIæ, q. LIX-XLVII; *In IIIum Sent.*, dist. XXIII et XXXIII; *De virtutibus in communi*, q. I (unica); cf. *De virtutibus cardinalibus; De caritate, De spe;* cf. *Sum. theol.*, IIª-IIæ, q. I-XXVII; *In Ethicam (Aristot.)*, l. II; Suarez, *De gratia*, l. VI; l. VIII, c. IV; l. IX, c. IV; l. XI, c. III, V-VIII; cf. *De fide, spe et caritate* (*Opera omnia*, Paris, 1858, t. IX et XII); Salmanticenses, *Cursus theologicus*, t. VI, tract. XII, *De virtutibus;* Lahousse, *De virtutibus theologicis*, Bruges, 1899; A. Mazzella, *De virtutibus infusis*, Rome, 1884; Schiffini, *De virtutibus infusis*, Fribourg-en-B., 1904; L. Billot, *De virtutibus infusis*, Rome, 1905; Chr. Pesch, *Prælect. dogm.*, t. VIII, Fribourg-en-B., 1910, *De virtutibus;* H. Lennerz, *De virtutibus theologicis* (ad usum auditorum), Rome, 1930; A.-A. Goupil, *Les vertus*, t. I et II, Paris, 1938 et 1935; E. Janvier, *La vertu*, Exposition de la morale catholique, t. IV (carême 1904); Th. Pègues, *Commentaire français littéral de la somme théol.*, t. VIII, *La vertu*, Toulouse, 1913. — On consultera également les commentateurs du Maître des Sentences, aux dist. indiquées, et ceux de saint Thomas, aux questions de la *Somme :* Cajétan, Gonet, Billuart, Vasquez, Valencia, etc., ainsi que les théologiens qui ont abordé le problème des vertus à propos du thème plus général de la grâce, de l'état surnaturel ou même de la vertu de foi : De Lugo, *De fide divina;* Ripalda, *De ente surpernaturali;* Coninck, *De actibus supernaturalibus;* Lessius, *De summo bono*, etc. Chez les contemporains, signalons tout particulièrement les traités *De gratia* de Van Noort, de Van der Meersch et de Lange. La plupart des manuels de théologie dogmatique ou morale ont fait une place — parfois un peu restreinte — à la question des vertus.

La *Somme* de saint Thomas, édition de la *Revue des Jeunes*, contient un certain nombre de volumes à consulter : *Les vertus* (2 vol.) du P. Bernard; *Les vertus sociales* des PP. Folghera et Bernard; *La foi* (2 vol.) du P. Bernard; *L'espérance*, du P. Le Tilly; *La charité* (2 vol.)

du P. Noble; *La religion* (2 vol.) par le P. Menessier; *La justice*, t. I, par les PP. Gillet et Delos; t. II par le P. Spicq; *La prudence*, par le P. Noble; *La force*, par le P. Folghera; *La tempérance*, par les PP. Folghera et Noble.

II. Travaux spéciaux. — F. Prat, *La théologie de saint Paul*, surtout le t. II, Paris, 1923; Biard, *Les vertus théologales dans les épîtres de saint Paul;* Zychlinski, *De supernaturali vitalitate gratiæ sanctificantis virtutumque infusarum quæstio brevis*, dans le *Divus Thomas* (Fribourg), t. III, 1925, p. 445-453; H. van Lieshout, *La théorie platonicienne de la vertu*. Essai sur la genèse d'un article de la Somme théologique de S. Thomas (Iª-IIæ, q. LXI, a. 5), Fribourg, 1926 (il s'agit de la distinction des vertus morales); cf. M. Wittmann; *Neoplatonisches in der Tugendlehre des hl. Thomas*, dans *Philosophia perennis*, Ratisbonne, 1930, t. I, p. 155-178; Dom Lottin, *La connexion des vertus morales avant S. Thomas*, *Recherches théol. anc. médiévale*, t. II, 1930, p. 21-53; id., *La théorie des vertus cardinales de 1230 à 1250*, dans *Mélanges Mandonnet*, t. II, p. 233-259, Paris, 1930; Th. Graf, *De subjecto psychico gratiæ et virtutum*, Rome, 1934; D. de Roton, *Les habitus, leur caractère spirituel*, Paris, 1933; Limbourg, *Vom Wesen des natürlichen und übernatürlichen Habitus*, dans *Zeitschrift für kathol. Theologie*, t. IX, 1885, p. 643-669; *Ueber Vervollkommnungsfähigkeit des Habitus*, *ibid.*, t. X, 1886, p. 107-141; *Ueber Vermehrung und Verlust der Gnade und Tugenden*, *ibid.*, p. 277-312; *Von dem Wirken des natürlichen und übernatürlichen Habitus*, *ibid.*, p. 603-628; A. Landgraf, *Die Erkenntnis des Uebernatürlichen in der Frühscholastik*, dans *Scholastik*, t. III, 1928, p. 28-64; *Studien zur Erkenntnis des Uebernatürlichen in der Frühscholastik*, *ibid.*, t. IV, 1929, p. 1-37, 189-220, 352-389; O. Lottin, *Les premières définitions et classifications des vertus au Moyen Age*, dans *Revue des sciences phil. et théol.*, t. XVIII, 1929, p. 369-389, les textes p. 389-407; Th. Deman et F. de Lanversin, *L'accroissement des vertus*, dans le *Dict. de spiritualité* (Paris, Beauchesne), t. I, col. 138 sq.; R. Garrigou-Lagrange, *L'augmentation de la charité et les actes imparfaits*, dans *La vie spirituelle*, t. XI, 1924-1925, p. 321-334; *Perfection chrétienne et contemplation selon S. Thomas d'Aquin et S. Jean de la Croix*, Saint-Maximin, 1929 (2 vol.); N.-D. Chenu, *La surnaturalisation des vertus*, dans *Bulletin thomiste*, 1932, p. 93*-96*.

Les ouvrages traitant du rôle des vertus dans l'ascèse chrétienne sont nombreux. Citons, entre eent : Mgr Gay, *De la vie et des vertus chrétiennes*, Paris, 1906; L. H. Kriek, *Les vertus chrétiennes*, 2 vol., tr. fr. de F. Buelens, Averbode, 1907; P. Lallement, *La doctrine spirituelle*, Paris, 1908; Dom Marmion, *Le Christ, vie de l'âme*, Paris, 1919; E. Thamiry, *Les vertus théologales; leur culte par la prière et la vie liturgique*, Avignon, 1935; R. Garrigou-Lagrange, *Les trois âges de la vie bienheureuse*, Paris, 1938, t. I, part. I, c. III, a. 1-3; enfin, on recourra avec profit à l'ouvrage classique et toujours d'actualité du P. J.-B. Terrien, *La grâce et la gloire*, surtout le t. I.

A. Michel.

VEUILLOT Louis, publiciste catholique du XIXe siècle (1813-1883). — A l'article Libéralisme catholique on a déjà longuement décrit le rôle qu'il a joué dans la lutte d'idées qui mit aux prises après 1850, « libéraux » et « intransigeants ». On voudrait surtout ici marquer les phases de sa carrière, signaler sa production littéraire, qui fut considérable, et en apprécier l'influence. I. L'homme. II. L'œuvre et l'influence (col. 2821).

I. L'homme. — 1° *Jusqu'à l'entrée définitive à l'Univers* (1842). — L. Veuillot est né à Boynes (Loiret) le 11 octobre 1813, d'une famille très modeste, — le père était tonnelier, — dont il était le premier enfant. Son frère Eugène, sa sœur Élise devaient atteindre aussi à une certaine notoriété. Le père ayant dû se transporter à Paris, aux grands chais de Bercy, c'est dans ce quartier laborieux de la capitale que Louis fut élevé à partir de sa dixième année. Il ne fréquenta que l'école « mutuelle » du quartier, il y acquit des connaissances primaires suffisantes pour pouvoir entrer, comme petit clerc, dans une étude d'avoué à l'âge de quatorze ans. C'est dans ce milieu qu'il s'initia assez vite aux connaissances littéraires. On ne saurait dire qu'il ait jamais fait d'études en règle, du moins ses lectures considérables lui donnèrent finalement un bagage qui n'était nullement à mépriser. Pour ce qui est des études proprement classiques, il arrivera à une connaissance passable du latin; il ne semble pas qu'il se soit jamais adonné à la culture hellénique; il restera toujours chez lui une lacune grave de ce côté.

Sa formation religieuse avait été elle aussi très négligée; il fit sa première communion à Bercy; ce fut une formalité extérieure plus qu'un acte important; de longtemps, après cela, il ne s'approchera plus des sacrements. C'était chez lui indifférence plus que mauvais vouloir, influence d'un milieu qui, sans être hostile à la religion, était plutôt imperméable aux idées chrétiennes. La conversion de Louis n'aura lieu que quinze ans plus tard.

Dans l'entrefaite il était entré dans la carrière du journalisme. Dès 1831, il était attaché à Rouen à la rédaction d'un petit journal gouvernemental, l'*Écho de la Seine-Inférieure*, d'où il passa l'année suivante au *Mémorial de la Dordogne*, rédigé à Périgueux, sensiblement dans la même nuance. Quatre ans plus tard, il entrait enfin dans le journalisme parisien, à la *Charte de 1830*, puis, à la mort de cette feuille, à la *Paix*, d'où il passa au *Moniteur parisien*. Toutes ces feuilles éphémères étaient plus ou moins soutenues par le gouvernement. Veuillot y défendit en ces premières années si tourmentées du règne de Louis-Philippe, les principes d'ordre et de respect des pouvoirs établis. Il les défendait d'ailleurs et aussi toutes ses autres idées, avec cette âpreté qui durera autant que lui. La verdeur de sa polémique lui attira deux duels dans son court séjour à Rouen, un autre alors qu'il demeurait à Périgueux.

C'est en 1838, lors d'un séjour à Rome qui n'avait rien d'un pèlerinage, qu'il se convertit sérieusement, sans que l'on puisse dire qu'il y ait eu chez lui une véritable crise d'âme. L'influence du P. Roosaven, S. J., y fut certainement pour beaucoup; mais somme toute il ne s'agissait guère que de passer d'une indifférence paresseuse à une pratique sincère de la religion. Veuillot considéra toujours la communion qu'il fit à Rome, à ce moment-là, comme sa première communion. Les pèlerinages de Lorette, d'Einsiedeln, de Maria-Stein qu'il accomplit en rentrant à Paris achevèrent ce que Rome avait commencé. Quand il rentra dans la capitale, il savait ce qu'il voulait. Fils de l'Église, il défendrait sa mère et travaillerait constamment à la faire connaître et aimer. Ce n'était pas dans les journaux où il avait fait ses premières armes, qu'il pouvait remplir ce programme. Pour vivre il trouva au ministère de l'Intérieur un emploi de sous-chef de bureau qui lui laissât des loisirs. Il utilisa ceux-ci à la rédaction des *Pèlerinages de Suisse*, dont la publication, en février 1839, attira sur lui l'attention des catholiques. De même chercha-t-il à entrer dans quelqu'une des feuilles religieuses, l'*Ami de la religion*, la *Gazette de France*, la *Quotidienne*. Ses premières relations avec l'*Univers* datent de juin 1839, il promit alors de donner de temps à autre de la copie à ce journal; cette collaboration prit quelque régularité à partir de 1840. En des feuilletons littéraires, en des *Propos divers*, Veuillot commençait à attaquer les libres-penseurs. Tout cela était de la même encre qui jadis à Rouen et à Périgueux avait joué de mauvais tours au jeune journaliste.

Un séjour de quelques mois en Algérie, où Bugeaud l'avait emmené comme secrétaire en 1841, devait interrompre cette première collaboration à l'*Univers*. Rentré à Paris, Veuillot, tout en mettant la dernière main à divers ouvrages, se persuada de plus en plus que sa vraie vocation était le journalisme et que l'*Univers* était le seul journal où il pût écrire

comme il l'entendait. Pourtant cette feuille, fondée en 1833 par l'abbé Migne, traversait en ce moment une crise assez grave; des sacrifices pécuniaires assez considérables furent faits alors par Montalembert pour la renflouer, des voyages de propagande entrepris, où Veuillot joua quelque rôle; enfin, la fusion de l'*Univers* avec l'*Union* (légitimiste), fusion qui fut bientôt une absorption de la seconde feuille par la première, assura, de manière définitive, la survie de l'*Univers*. Au même moment le véritable animateur de ce journal, Melchior du Lac, essayait d'entrer à Solesmes — où d'ailleurs il ne resterait pas. Cette retraite laissait le champ libre à Veuillot qui ne tarderait pas à devenir le rédacteur principal. Toutefois le premier rôle fut encore tenu, pendant quelque temps par de Coux, qui, en août 1845, eut le titre de rédacteur en chef avec Veuillot comme adjoint. Cette sorte de *condominium*, qui n'alla pas sans heurts, dura jusqu'en 1848, date à laquelle de Coux quitta définitivement le journal. Il n'empêche que, dès 1843, Veuillot et l'*Univers* commencent à s'identifier; bientôt le publiciste y prendra une place prépondérante. Les diverses tentatives qui furent faites par Montalembert et ses amis pour imposer au journal une direction supérieure échouèrent devant l'obstination de Veuillot qui entendait bien jouir à l'*Univers* d'un pouvoir dictatorial et réussit à évincer tout contrôle. C'est vers ce même temps, 31 juillet 1845, que Louis Veuillot se mariait. De ce mariage, il aura six filles dont plusieurs moururent en bas âge. Sa femme elle-même mourut prématurément en couches en novembre 1852. Ce fut Élisa, sœur de Veuillot, qui tint ensuite son intérieur et se chargea de l'éducation des enfants survivants.

2° *Le parti catholique et la liberté d'enseignement* (1845-1850). — Les froissements passagers du début n'empêchèrent pas les deux animateurs du parti catholique, sous Louis-Philippe, de marcher la main dans la main. On a dit à l'art. Libéralisme catholique, col. 570 sq., comment c'est autour de la « liberté d'enseignement » que se forma le parti et comment, aux origines, tous acceptèrent de placer la question sur le terrain exclusif du droit commun et de la liberté générale. Montalembert ne songeait point à revendiquer le droit d'enseigner pour l'Église seule, en vertu de sa mission divine; c'est en faisant appel au principe de liberté dont tous se réclamaient qu'il réclamait pour l'Église, la faculté d'avoir ses établissements d'instruction, sous la réserve du droit de regard de l'État. Tel est le point de vue auquel se ralliait Veuillot lui-même, encore que ses convictions profondes — les polémiques de l'heure ne feront que les accentuer — l'orientassent dès lors en une direction différente. Sa *Lettre à M. Villemain sur la liberté d'enseignement*, parue en 1843, se tenait sur le terrain délimité par Montalembert. Dès ce moment néanmoins une certaine intransigeance se manifestait du côté de l'*Univers*. On s'y montrait assez mécontent de l'attitude prise par l'abbé Dupanloup, le futur évêque d'Orléans, dans son livre *De la pacification religieuse*, où l'auteur se déclarait prêt à consentir diverses concessions à l'État en matière d'enseignement. Même réaction après une autre brochure de Dupanloup : *De l'état actuel de la question de l'enseignement*. Néanmoins, la publication par Mgr. Parisis, de son *Cas de conscience* (1847), rallia le suffrage de Veuillot même, encore que la position adoptée par l'évêque de Langres fût celle de l'acceptation du régime moderne et des libertés générales qu'il garantit.

Il reste que, dès ce moment, apparaissent les premiers symptômes d'une division entre catholiques. Les uns travaillent à former un parti de combat, voulant conquérir de haute lutte les libertés nécessaires; dans leur ardeur ils oublient parfois les exigences de la charité chrétienne, peut-être même de la simple décence et de la bonne tenue. Les autres, plus pacifiques, oserions-nous dire plus chrétiens, s'efforcent de garder dans le ton de la polémique la courtoisie avec l'adversaire, qui est une des formes de la charité, et, pour ce qui est du fond, sont prêts à consentir au pouvoir un certain nombre de concessions dans l'espoir d'obtenir un *modus vivendi*. Toutes les divisions qui éclateront plus tard sont en germe dès ce moment. Le fougueux abbé Combalot dans son *Mémoire sur la guerre faite à l'Église et à la société par le monopole*, janvier 1844, est si violent qu'il s'attire une condamnation à quinze jours de prison et à 4000 francs d'amende. Pour son compte-rendu du procès, Veuillot, qui pourtant avait conseillé la modération à Combalot, récolte à son tour un mois de prison et une amende de 3000 francs. Aussi bien la mauvaise foi des adversaires libres-penseurs qui, pour faire diversion à la lutte d'idées, exploitent cyniquement l'impopularité des jésuites, justifie jusqu'à un certain point la violence des coups que porte l'*Univers*. Nous n'avons pas à dire ici comment les jésuites français furent les victimes de toute cette campagne et comment le gouvernement de Louis-Philippe finit par obtenir de Rome même un ordre de dispersion (juillet 1845).

Rien de tout cela d'ailleurs ne résolvait la question de la liberté d'enseignement. Pour ce qui concerne le secondaire, la monarchie de juillet disparaîtrait sans l'avoir liquidée. Du moins la lutte a-t-elle permis aux catholiques de se compter et de se sentir les coudes. En ces années 1845-1846, Veuillot apparaît déjà comme un porte-drapeau, presque comme un chef, au grand déplaisir de quelques grands catholiques qui pensaient avoir eux aussi leur mot à dire. On a prétendu que, dès ce moment, Montalembert et Dupanloup avaient essayé d'agir auprès du nouveau pape, Pie IX (élu le 6 juin 1846), pour que fût conseillée à l'*Univers* une tenue plus conforme à la charité chrétienne. Ce qu'il y a de trop certain c'est que, dès cette heure, au lendemain des élections de 1846, qui avaient été pour les catholiques un incontestable succès, des fissures se remarquaient dans le bloc qu'avaient formé les gens soucieux des intérêts religieux de la France.

Sur un autre point, l'*Univers* avait en ces temps-là engagé la lutte contre ce qu'il appelait les restes du gallicanisme. La question liturgique avait été passionnément soulevée; il s'agissait de faire cesser en France, par l'adoption uniforme de la liturgie romaine, les différences qui se remarquaient d'un diocèse à l'autre; il s'agissait surtout « de prouver que cinquante Églises de France étaient hors de la régularité et du droit ». Cf. l'art. Guéranger, t. vi, col. 1895. Ici du moins la cause fut assez vite — d'aucuns disent un peu trop vite — gagnée. Tout ne fut pas également heureux dans un retour beaucoup trop strict et pas assez intelligent à l'unité des pratiques cultuelles. Même assistée de dom Guéranger, la science liturgique des rédacteurs de l'*Univers* était un peu courte et aurait gagné à se guider par des vues moins unilatérales. Sur ce point aussi des avertissements pacifiques vinrent à l'*Univers*, dont on ne tint pas le compte qu'ils auraient mérité. Quoi qu'il en soit, le rétablissement de l'unité liturgique dans notre pays fut un des résultats dont se glorifiait le plus Veuillot.

La Révolution de 1848 allait le mettre, tout comme les autres catholiques, en présence de problèmes autrement redoutables. A l'*Univers*, le départ de de Coux laissait Veuillot maître absolu. Tout comme Montalembert, mais sans les tergiversations de celui-ci,

demeuré fidèle au souvenir de la monarchie déchue, le rédacteur en chef de l'*Univers* se rallia au gouvernement nouveau, avec cette formule : « L'Église ne demande qu'une seule chose, la liberté. Que la République mette l'Église en possession de cette liberté et il n'y aura pas de meilleurs et de plus sincères républicains que les catholiques français. » Ce ralliement, auquel l'épiscopat se résignait dans l'ensemble, aurait sa récompense dans l'influence dont les catholiques jouirent, soit à la Constituante, soit à la Législative. Entre temps, Veuillot s'était — mais sans enthousiasme excessif — déclaré pour la candidature à la présidence de la République du prince Louis-Napoléon. Tout cela eut son couronnement dans l'expédition de Rome, destinée à rétablir sur son trône Pie IX expulsé par la Révolution, et dans le vote de la loi Falloux qui allait organiser en France la liberté de l'enseignement.

Il faut bien reconnaître, hélas! que le vote de cette loi, que nous sommes habitués à considérer comme une des plus importantes conquêtes de l'Église au XIXe siècle, fut la « pierre de scandale » qui devait irrémédiablement diviser les catholiques français. De la polémique autour de cette loi, le biographe de Louis Veuillot, son frère Eugène, a écrit : « Ce fut la grande polémique de 1849, celle qui lui coûta le plus, qu'il fit avec passion et néanmoins à regret, en pesant (!) toutes ses paroles, en craignant toujours de blesser des amis, ou de sacrifier le droit. » E. Veuillot, *Louis Veuillot*, t. II, p. 343. C'est qu'au fait s'affrontaient ici deux conceptions opposées de l'action catholique en matière politique. L'une, celle de Dupanloup et que de Falloux fit sienne dans son projet de loi, consistait à tenir compte des réalités existantes, au sein desquelles vivait le catholicisme, à proportionner les demandes aux chances que l'on avait de les faire écouter, à se montrer conciliant sur l'application des principes. L'autre, celle de Veuillot, de l'*Univers*, et d'une grande partie du clergé de second ordre, fidèle clientèle du journal, consistait à mettre d'abord en évidence les principes, à en déduire avec toute la raideur de l'esprit géométrique les applications, à rechercher la mise en œuvre de ces applications sans tenir aucun compte des possibilités. Pour l'instant, il est vrai, cette intransigeance parlait au nom de la liberté, mais avec l'arrière-pensée, exprimée parfois, latente toujours, de ne pas se contenter de cette plateforme un peu étroite : le jour où l'on serait pour de bon au pouvoir, ce seraient d'autres considérations, tirées des droits imprescriptibles de la vérité et de l'Église que l'on ferait valoir, pour diriger les idées et les consciences. Dans l'espèce, la lutte se concentra autour du monopole universitaire. La destruction absolue non seulement du monopole, qui n'était pas défendable, mais de l'Université même était devenue le *Delenda Carthago* de tous les intransigeants. Il fallait se débarrasser de tout contrôle de cette puissance, qui avait, il faut bien le dire, abusé trop souvent de ses moyens de coaction : « liberté absolue des méthodes, des livres, des examens ». Tel était le mot de ralliement. Toute disposition qui reconnaissait en ces domaines la haute main de l'Université était une trahison. Comme à l'*Univers* on ne se piquait pas de modération dans le langage, la discussion se passionna très vite. « Sans être jamais violent, reconnaît Eugène Veuillot, ... le rédacteur de l'*Univers* ne garda pas toujours la réserve attristée de sa déclaration de guerre. » Il railla avec beaucoup d'amertume ses adversaires. *Op. cit.*, t. II, p. 360. Il s'attaqua vivement à Dupanloup, qui à la fin de 1849, devenait évêque d'Orléans; à de Falloux, ministre de l'Instruction publique, catholique des plus sincères. Et quand, malgré les polémiques de l'*Univers*, la loi de transaction eut été votée, Veuillot engagea les catholiques et les évêques tout d'abord, à ne la point mettre en application. Il ne fallut rien de moins qu'un ordre du pape pour amener l'épiscopat à faire l'essai loyal d'une loi, qui, toute mutilée qu'elle ait été par la suite, reste encore pour nous le symbole de la liberté religieuse et qui a produit en France de si visibles résultats. Dans la circonstance l'attitude de l'*Univers* amena une intervention de l'archevêque de Paris, Mgr Sibour. Se fondant sur le texte du concile de Paris de 1849 relatif aux écrivains qui traitaient de questions ecclésiastiques, le prélat envoyait au rédacteur, le 24 août 1850, un très sévère avertissement. Veuillot, qui avait ses raisons pour préférer le contrôle forcément restreint et intermittent de Rome, à celui de son Ordinaire, interjeta appel au pape. Celui-ci ne se pressa pas d'y donner suite. Très peu auparavant, une démarche d'Eugène Veuillot à Rome avait fourni à Pie IX l'occasion de donner en même temps que des encouragements à l'œuvre accomplie par l'*Univers* — le pape songeait, de toute évidence, à la lutte en faveur des idées ultramontaines — des conseils de modération. Veuillot, en octobre, retirait donc son appel et faisait une déclaration dont il reconnaissait lui-même « qu'elle ne concédait rien ». Au fait, il se considérait comme pratiquement soustrait à toute surveillance de son Ordinaire. On le vit bien dans les années suivantes où éclatèrent, entre lui et son archevêque, des conflits successifs dont l'un au moins devait avoir un très grand retentissement. Ci-dessous, col. 2808 sq.

Tout ceci explique comment l'entente entre catholiques qui avait abouti, en 1846 et en 1850, à d'appréciables résultats ne pourrait longtemps survivre. Les événements politiques de 1850 devaient lui porter un coup fatal et amener la plus regrettable des scissions.

3° *La lutte entre les deux fractions du parti catholique* (1850-1870). — Au lendemain du coup d'État du 2 décembre 1850, quelle pouvait être l'attitude des catholiques français? Ce pouvait être une attitude d'expectative et de recueillement à égale distance de l'adhésion enthousiaste et de l'opposition systématique. Au fait le coup de force du Prince-Président apparaissait à bien des yeux comme rendu nécessaire par les conjonctures. Le péril social n'était pas chimérique; il menaçait tout autant les intérêts religieux que les intérêts matériels. Contre lui on voyait un secours dans le renforcement de pouvoirs qui allait bientôt donner l'Empire autoritaire. Les catholiques, au premier moment, ne pouvaient-ils saluer dans Louis-Napoléon le sauveur de la religion et de la société? Mais de là au ralliement enthousiaste et quasi délirant d'un grand nombre il y avait loin. Tant de choses pouvaient faire craindre, et dès le début, à des esprits un peu clairvoyants tous les dangers que pouvaient amener, pour la société, la nation, l'Église, les excès du pouvoir personnel. C'est cette considération qui, dès les premiers jours de 1851, arrêtait Montalembert et ses amis dans leur ralliement au nouvel ordre de choses. Veuillot, au même moment, évoluait dans le sens opposé. D'abord un peu réticent, modérant même, paraît-il, les premières soumissions de Montalembert, il ne tardait pas à conseiller, à imposer aux catholiques une adhésion sans réserve à Louis-Napoléon, qui allait bientôt devenir Napoléon III.

L'adhésion sans réserve prendrait bien vite le tour d'une adulation sans retenue. Ce faisant, le rédacteur de l'*Univers* reflétait d'ailleurs la mentalité générale des catholiques français, lesquels, à commencer par les évêques, ne savaient comment témoi-

gner au vainqueur du 2 décembre, la confiance qu'ils avaient en sa protection, la gratitude que leur inspiraient les menus services rendus par le Prince à l'Église dès les premiers moments. Aussi bien Veuillot lui-même, autoritaire par tempérament, dissimulait à peine son idée de fond : il fallait pénétrer assez avant dans la faveur impériale; par là obtenir pour l'Église un régime qui ne fût pas seulement la liberté, qui fût le privilège, qui lui donnât toute facilité d'exercer, fût-ce par une contrainte plus ou moins marquée, sa divine mission. La liberté de la presse, en particulier, dont le décret du 17 février 1852 restreignait si étrangement l'exercice, on se la représentait très bien ne jouant qu'en faveur de l'Église. Si l'on veut faire allusion à une époque un peu plus tardive, dans l'unique entretien qu'il eut avec Napoléon III, Veuillot ne demandait-il pas au souverain — c'était peu de temps après l'attentat d'Orsini (14 janvier 1858) — de baillonner la presse, de la soumettre à des magistrats à poigne, ne reculant point devant les mesures de rigueur? Voir Eug. Veuillot, *op. cit.*, t. III, p. 211. Et, si l'on faisait remarquer au rédacteur en chef de l'*Univers* les dangers que, en cas d'évolution du pouvoir, pouvait présenter une telle formule, si on lui représentait que, dans l'état présent des choses, il convenait de faire plus ample crédit à la liberté, « L'erreur, disait Veuillot, n'a pas les droits que vous réclamez pour elle et que l'Église ne lui accorde point. » *Ibid.*, p. 60. En somme, aux premiers temps de l'Empire autoritaire, « la politique de Veuillot, d'accord avec sa conscience et se réglant sur la justice, était d'affermir le gouvernement dans la voie du bien en le louant de bon cœur d'y être entré. » *Ibid.*, p. 65.

Au mois de septembre 1852, paraissait, au contraire, la brochure de Montalembert : *Les intérêts catholiques au XIXe siècle.* Elle exposait, à l'encontre des idées que l'*Univers* ne cessait de répandre, le programme et les vues politico-religieuses de ceux que l'on appellera désormais les catholiques libéraux. Voir LIBÉRALISME CATHOLIQUE, col. 578 sq. Elle devait amener la rupture définitive entre les deux fractions du parti catholique. Montalembert avait rédigé le manifeste de l'école libérale, Veuillot dans deux articles de l'*Univers*, 6 et 12 novembre 1852, *De la liberté sous l'absolutisme*, donna celui des catholiques autoritaires. Deux phrases résumaient son programme : le pouvoir absolu s'appuyant sur l'Église et l'Église s'abritant sous le pouvoir absolu. *Mélanges*, 1re série, t. Ier, p. 180 sq. Cf. t. VI, p. 200 : « De la liberté illimitée. » A l'estimation de son frère même, Louis Veuillot essaya dans ces articles, de rester modéré, mais le fond était dur. *Op. cil.*, t. III, p. 492. Avec beaucoup de justesse, Eugène remarque d'ailleurs que cette vive altercation marque la fin du parti catholique et la constitution de l'école catholique libérale, dont le *Correspondant* allait devenir l'expression, en attendant que le *Français* fournît aux jeunes du parti, groupés autour du sympathique François Beslay, un organe quotidien (août 1868).

On a dit à l'art. LIBÉRALISME CATHOLIQUE ce que fut cette lutte d'idées, comment, sous les exigences mêmes de la polémique, les deux partis adverses en arrivèrent à fixer leurs concepts essentiels, les libéraux aboutissant en fin de compte aux idées exprimées dans le fameux « discours de Malines », en 1863, les autoritaires saluant, l'année suivante, dans le *Syllabus*, l'expression de leurs plus chères pensées. A cette date, il est vrai, l'*Univers* ne paraissait plus, bâillonné lui-même par ces lois sur la presse dont il s'était d'abord promis monts et merveilles. Les idées de Veuillot s'exprimèrent dans une brochure, presque un volume, intitulé l'*Illusion libérale.* L'ex-rédacteur y était sévère, oserait-on dire jusqu'à l'injustice ? pour les catholiques libéraux : « Le catholique libéral, écrivait-il, n'est ni catholique, ni libéral. Je veux dire par là, sans douter encore de sa sincérité, qu'il n'a pas plus la notion vraie de la liberté que la notion vraie de l'Église... Il porte un caractère plus connu et tous ses traits font reconnaître un personnage trop fréquent dans l'histoire de l'Église : sectaire, voilà son vrai nom... Je ne dis point qu'ils sont des hérétiques. Il faudrait premièrement qu'ils voulussent l'être. De beaucoup d'entre eux, j'affirme le contraire; des autres, je ne sais rien et ce n'est pas à moi de les juger. L'Église prononcera, s'il y a lieu, lorsqu'il sera temps. Mais, quelles que soient leurs vertus et quelques bons désirs qui les animent, je crois qu'ils nous apportent une hérésie et l'une des plus carrées que l'on ait vues. » Cité par E. Veuillot, *op. cil.*, t. III, p. 501.

De cette « secte », L. Veuillot crut même, quelques années plus tard, avoir découvert l'acte de naissance. Pour rappeler le souvenir d'une réunion intime qui avait groupé, en son château de la Roche-en-Breny, autour de Mgr Dupanloup, quelques-uns de ses meilleurs amis, Montalembert avait fait apposer, dans la chapelle, une plaque. On y lisait que « le 12 octobre 1862, l'évêque d'Orléans avait, en cet endroit, distribué le pain de la parole et le pain de la vie chrétienne à un petit troupeau d'amis, qui, depuis longtemps déjà habitués à combattre ensemble *pour l'Église libre dans la patrie libre*, entendaient consacrer le reste de leur vie à Dieu et à la liberté ». Ces amis étaient de Falloux, Théophile Foisset, Augustin Cochin, Montalembert; « était absent de corps, mais présent d'esprit le prince (depuis duc) Albert de Broglie ». Cette inscription, Veuillot, qui en eut connaissance en 1871, la signala dans l'édition de l'*Univers* de Bordeaux, le 5 mars 1871, la dénonçant dès l'abord comme l'acte de naissance d'une « secte de catholiques selon Cavour » (la formule : l'*Église libre dans la patrie libre* pouvait, en effet, prêter au rapprochement). Et quand, trois ans plus tard, en 1874, le duc Albert de Broglie fut devenu président du conseil de Mac-Mahon, il revint lourdement sur cette divulgation. L'*Univers* du 2 janvier 1874, sommait le duc, maintenant au pouvoir, de renier sa formule. Cette polémique devait avoir un long retentissement. Sur cette affaire, cf. E. Veuillot, t. III, p. 488, t. IV, p. 499 sq.; et comparer Lecanuet, *Montalembert*, t. III, p. 328 sq.

Quoi qu'il en soit et pour revenir aux années mêmes de la rupture au sein du parti catholique, il est bien certain que, dès cette date, Veuillot considéra tous ceux des catholiques qui ne partageaient pas ses idées en matière de politique religieuse comme une sorte de chapelle, plus ou moins en marge de l'Église. Perpétuellement, il dénonça comme les deux chefs de cette petite Église Mgr Dupanloup et le vicomte de Falloux, sur lesquels ont continué à s'acharner, après cinquante ans, ses panégyristes. La vérité était beaucoup moins inquiétante : Il y avait, au début de l'Empire, un groupe de catholiques qui, soit attachement aux familles royales déchues, soit appréhension de conséquences qu'ils considéraient comme funestes à l'Église et à l'État, se consolaient difficilement du naufrage des « libertés publiques », de ces « libertés nécessaires » qu'en 1864 Thiers réclamerait au Corps législatif. Ayant combattu, à l'âge précédent, sous le drapeau de la liberté, ils ne pouvaient se faire à l'idée qu'il fallait renier toutes leurs convictions du passé. Ils n'entendaient certes pas proposer pour l'Église une constitution nouvelle, bien moins encore, comme on l'a dit, une nouvelle organisation des pouvoirs.

Ils demandaient seulement que cette Église, s'il était possible, ne heurtât pas de front toutes les idées du monde moderne, tînt compte de ses préjugés, de ses erreurs mêmes, pour gagner les âmes de bonne volonté. Ils considéraient aussi que l'âpreté dans la polémique, même quand l'on défend la bonne cause et par de bonnes raisons, n'est pas toujours le meilleur moyen de convertir les cœurs. Ils souffraient littéralement de voir la rédaction de l'*Univers* oublier si souvent, à ce point de vue, les recommandations de l'Évangile. Faut-il ajouter qu'ils s'exaspéraient peu à peu de voir grandir au delà de toute mesure l'influence d'une feuille, qui obstinément se dérobait à tout contrôle des autorités ecclésiastiques? Que, dans ces conditions, ils aient saisi avec empressement les occasions de faire pièce à l'*Univers*, de lui susciter — sans grandes chances d'ailleurs — des rivaux, qui pourrait s'en étonner? De la sorte, furent assez vite classés parmi les « catholiques libéraux », de quelque point de l'horizon politique qu'ils vinssent, tous ceux qui n'approuvaient pas tous les procédés de l'*Univers*. Un dernier trait achevait aux yeux de l'*Univers* de caractériser ces « sectaires », c'est qu'ils étaient « gallicans ». Peut-être eût-on été bien embarrassé à l'*Univers*, où l'on ne se piquait pas d'une théologie très exacte, de définir le gallicanisme; on y confondait aisément gallicanisme politique et gallicanisme ecclésiastique. De ce dernier même, on n'avait guère scruté la contexture ni essayé de faire le départ entre les éléments de bon aloi qu'il contenait et les scories que le temps y avait ajoutées. Pour l'*Univers*, on était gallican dès là que l'on n'acceptait pas avec enthousiasme toutes les directives, que dis-je, toutes les indications de Rome, dès là que l'on ne considérait pas comme faisant loi les désirs, même secrets, du pape et les intentions de ceux qui l'approchaient de plus ou moins près et en qui se reflétait, fût-ce dans les teintes les plus dégradées, son autorité même. Qui n'était pas ultramontain en ce sens, était nécessairement gallican. A joindre tous ces traits que l'on attribuait aux catholiques libéraux, on finissait par agrandir assez considérablement leur petite Église. A force de faire du bruit autour d'elle, on se persuada soi-même et l'on finit par persuader les autres qu'elle constituait pour la grande Église un péril redoutable. Avec une entière bonne foi, on égala presque ce péril à celui qui faisait courir la libre-pensée la plus agressive ou l'anticléricalisme le plus radical. Dieu sait pourtant si ce dernier péril était grave! Les catholiques libéraux furent souvent traités par l'*Univers*, par les brochures de Veuillot, par ses lettres avec une sévérité que l'on ne trouve pas toujours déployée contre les adversaires de l'Église. Reconnaissons d'ailleurs que les « libéraux » ne demeuraient pas en reste et que des propos fort pénibles furent lancés et colportés par ces milieux, qui n'étaient pas de nature à améliorer les rapports entre les frères ennemis.

Les moindres incidents, aussi bien, étaient suffisants pour faire monter les querelles à un diapason dont, à distance, nous nous faisons difficilement l'idée. L'affaire des « classiques chrétiens » est symptomatique. En 1851, l'abbé Gaume, voir ici son article, t. VI, col. 1168 sq., publiait *Le ver rongeur des sociétés modernes ou le paganisme dans l'éducation*. Quelques idées justes y étaient compromises par de graves exagérations. L'abbé accusait la culture classique d'être responsable de l'affaiblissement de la foi et de la ruine des mœurs dans les générations modernes. Sans trop réfléchir que cette culture classique avait formé les plus remarquables des Pères de l'Église, les meilleurs représentants de la Renaissance carolingienne, les grands chrétiens du XVIIe siècle, il lui jetait l'anathème. Toutes affaires cessantes, il fallait que l'enseignement chrétien renonçât à former les nouvelles générations au latin dans Ovide ou Virgile, au grec dans Homère ou Hésiode. C'était dans les Pères de l'une et de l'autre Église qu'il fallait, au moins pour les débutants, demander des leçons de latinité et de grécité. La liberté de l'enseignement que l'on venait d'obtenir serait un leurre si les établissements chrétiens continuaient à empoisonner la jeunesse par les méthodes de l'Université incroyante. Le publiciste oubliait que, sur ce point, comme sur tant d'autres, l'Université n'avait fait que continuer les vieux errements des jésuites. Quoi qu'il en soit de cette formidable *ignoratio elenchi*, l'abbé trouva quelques évêques pour patronner partiellement sa thèse, il trouva surtout l'*Univers* pour en prendre la défense avec son ardeur coutumière. « Bien que Veuillot y mît une certaine retenue, dit son biographe, la polémique s'échauffa très vite. » Eug. Veuillot, *op. cit.*, t. II, p. 494. Mgr Dupanloup, qui se piquait d'avoir en matière d'éducation une certaine compétence, intervint non sans raideur et interdit la lecture de l'*Univers* dans les établissements d'enseignement de son diocèse. Les uns prirent parti pour l'évêque et, chose curieuse, les jésuites français faillirent bien, au moins à l'estimation de l'*Univers*, compter de ce chef au nombre des libéraux, les autres, la majorité des catholiques militants, dit Eugène Veuillot, et la masse du clergé se rangèrent derrière l'*Univers*. Peut-être était-ce surtout pour faire pièce à Mgr Dupanloup, lequel, en quatre articles brefs et calmes, venait de mettre en lumière l'autorité des évêques et leur indépendance par rapport aux journalistes. Autour de lui, le titulaire d'Orléans essaya de grouper un nombre imposant d'évêques; il en fut pour ses démarches. Déjà l'*Univers* se sentait à demi soutenu par Rome, il le disait, ou tout au moins le faisait pressentir. Quelques-uns de ses plus chauds partisans parmi les évêques, tout en reconnaissant ses torts, ses fautes mêmes, l'appuyaient en haut lieu. Et puis Rome voulait éviter une déclaration collective de l'épiscopat français; elle redoutait un acte qui pût donner l'idée d'une entente préalable de l'épiscopat. C'est la raison pour laquelle le cardinal Gousset, qui avait pris l'initiative de saisir la cour de Rome, se vit rappelé à la nécessité de « conformer aux règles et coutumes établies par l'Église la nature et la forme des actes émanant du corps épiscopal ». La « déclaration » collective que l'on méditait en France était, de ce chef, enterrée. Cela n'empêcha pas la « question des classiques » de rebondir longtemps encore; jusqu'après 1870, elle éveillait encore des échos dans l'*Univers*.

Elle était à peine assoupie qu'une nouvelle polémique surgissait autour d'une publication de l'abbé Gaduel, vicaire général d'Orléans, lequel avait fait une critique théologique sévère d'un livre de Donoso Cortès, *Essai sur le catholicisme, le socialisme et le libéralisme*, chaudement patronné par Veuillot. Incontinent, celui-ci se lança dans la lutte, entendit mettre les rieurs de son côté et railla l'abbé qui, avec toute sa théologie, pouvait bien n'être qu'un sot. Le 10 février 1853, l'abbé Gaduel déféra l'*Univers* à l'autorité de l'archevêque de Paris. Contre l'*Univers*, Mgr Sibour avait conservé toute son animosité de 1850, ci-dessus, col. 2804; peu après la plainte de l'abbé Gaduel, il publiait, le 17 février, une ordonnance prohibant la lecture de l'*Univers* dans les communautés religieuses, défendant à tout prêtre du diocèse de le lire, d'y écrire et de concourir en aucune manière à sa rédaction. En outre, il interdisait à l'*Univers* et aux autres feuilles religieuses de reproduire en manière de qualificatifs injurieux les termes d'ultramon-

tains et de gallicans. Si les rédacteurs de l'*Univers* se permettaient de discuter l'acte qui les frappait, ils encourraient l'excommunication. C'était dur, trop dur peut-être, et cette sévérité même empêcha le succès d'une intervention provenant de Mgr Guibert, évêque de Viviers (et futur archevêque de Paris). Une lettre émanant de lui, antérieure même à l'ordonnance de Mgr Sibour, condamnait en termes modérés les outrances de l'*Univers;* elle avait chance de rallier les adhésions de nombre d'évêques. La dureté de Mgr Sibour empêcha ce concert qui aurait pu mettre Veuillot dans l'embarras.

Aussi bien celui-ci était à Rome depuis la mi-février et exposait lui-même au pape les vues de son journal. Oralement Pie IX l'encourageait dans son action en faveur de l'Église, tout en lui recommandant et la prudence dans ses propos et le respect à l'endroit des évêques. Dans une lettre que lui adressait au nom du pape le secrétaire des lettres latines, on insistait de même pour que fussent observées les règles de la modération. En même temps, une lettre du cardinal secrétaire d'État à Mgr Sibour engageait celui-ci à retirer son ordonnance, ce que, sur le désir même du pape, Veuillot finit par solliciter lui aussi. Sur les entrefaites, parut l'encyclique *Inter multiplices* du 23 mars 1853; le pape y recommandait la modération aux journalistes chrétiens : « Les enfants de Dieu, disait-il, doivent être pacifiques, doux de cœur, simples dans leurs paroles, unis d'affection, fidèlement attachés entre eux par les liens de la charité. » Il demandait, par contre, aux évêques de favoriser les journalistes catholiques; « que si, dans leurs écrits, il leur arrivait de manquer en quelque chose, les évêques devraient les avertir avec des paroles paternelles et avec prudence ». Mgr Sibour retira donc les défenses portées (8 avril 1853). Mais au fond la question des droits de l'archevêque de Paris restait intacte; plus exactement même l'acte pontifical semblait confirmer le droit d'intervention des Ordinaires. Le fait pourtant que la presse catholique se voyait traitée par le pape comme une puissance, était bien de nature à encourager Veuillot. L'*Univers* — certains admirateurs le dirent — était considéré comme « une grande institution catholique »; pour un peu, on lui aurait fait une place parmi les pouvoirs publics de l'Église. Un idolâtre de Veuillot, dom Guéranger, n'écrivait-il pas au rédacteur de l'*Univers* : « Tenez haut et ferme votre drapeau; il s'agit de l'orthodoxie en France! » Que venait faire l'orthodoxie en une si misérable querelle?

Les sages conseils de Pie IX ne devaient guère porter de fruit; Veuillot prenait bien, de temps à autre, de sages résolutions, mais elles duraient peu. A l'endroit des adversaires du catholicisme, sa polémique dépassait souvent toute mesure et elle n'épargnait guère ses coreligionnaires. De nouvelles interventions très discrètes celles-là, furent tentées à Rome en 1856, à quoi Pie IX se contenta de répondre : « *L'Univers* n'est pas mon organe attitré »; mais il se refusa à aucune désapprobation publique. Cf. P. de la Gorce, *Histoire du second Empire*, t. II, p. 167. C'est dans ces conditions que certains prélats français — la responsabilité de Mgr Sibour et de Mgr Dupanloup paraît bien avoir été engagée dans cette affaire — tentèrent de porter d'une autre manière un coup au crédit de l'*Univers*. En juillet 1856 paraissait, sous le voile de l'anonyme, un libelle intitulé : *L'Univers jugé par lui-même ou Études et documents sur le journal l'Univers de 1845 à 1855*. L'auteur — on sut peu après que c'était un abbé Cognat — s'y donnait la tâche facile de mettre en opposition les attitudes successives et contradictoires de l'*Univers*, au cours des dix années écoulées, dans les questions politiques, sociales, religieuses. Il n'était pas malaisé de découvrir dans la série des articles de Veuillot de quoi légitimer cette thèse. Au fond, elle était juste : sur nombre de points, le journaliste avait chanté la palinodie et brûlé ce qu'il avait adoré. A la vérité, les citations avaient été choisies avec beaucoup d'art, dirons-nous de perfidie? Le portrait ainsi tracé de Veuillot ressemblait assez à ces caricatures où, tout en restant dans la vérité, l'on force exagérément le trait. Cela mit le publiciste en une violente colère, qu'attisèrent encore ses admirateurs passionnés. Veuillot, oublieux dans la circonstance du droit canon dont il parlait si volontiers, décida de porter l'affaire devant les tribunaux de droit commun, en dépit du caractère ecclésiastique de son contradicteur. Le 16 décembre 1856, la cause était engagée, quand un coup de théâtre se produisit. Le 3 janvier 1857, Mgr Sibour, dont nul ne parlait mais à qui beaucoup pensaient, était assassiné à Saint-Étienne-du-Mont. Les vicaires capitulaires s'interposèrent; dans ce grand deuil de l'Église de Paris, ce n'était pas le moment pour les catholiques de donner le spectacle de leurs divisions. Non sans peine, ni sans regret, Veuillot se désista de la poursuite le 13 janvier 1857. De cet incident, d'ailleurs regrettable à tous égards, il ne faudrait pas exagérer la signification. Eugène Veuillot le considère « comme une nouvelle entreprise du libéralisme catholique et du gallicanisme plus ou moins mitigé contre l'ultramontanisme et le principe d'autorité » et il ajoute : « cela préparait les solennels débats du concile du Vatican! » Disons seulement qu'il y faut voir une nouvelle tentative, d'ailleurs assez maladroite, pour secouer le joug d'une dictature qui pesait à beaucoup de bons chrétiens.

Cependant le régime autoritaire en qui Veuillot avait mis son entière confiance commençait, dès 1859, date de la guerre d'Italie, à inspirer quelque inquiétude aux catholiques. Ignorant tout des plans qu'avait élaborés « l'homme simple et bon », dont jadis avait parlé Veuillot, on se demandait avec quelque appréhension si, dans la grande aventure où la France s'engageait, en Italie, aux côtés de la Maison de Savoie, le domaine temporel du Saint-Siège demeurerait intact. A peine la campagne militaire était-elle terminée, qu'une partie des États pontificaux se soulevait et proclamait son annexion au Piémont. Napoléon III laissait faire. L'année suivante c'étaient les Marches et l'Ombrie qui étaient annexées par la force. Le domaine pontifical allait se réduire au Patrimoine de Saint-Pierre; encore la conservation de cette principauté minuscule était-elle des plus précaires.

Veuillot n'avait pas attendu cette date pour dire son avis sur cette « question romaine », qu'il trouverait devant lui jusqu'à la fin de ses jours. Dès 1858, l'affaire Mortara, exploitée par la presse anticléricale de tous les États contre le pouvoir temporel du pape, lui avait fourni une occasion de protester contre toute atteinte qui pourrait être portée aux droits du Saint-Siège. Voir surtout *Mélanges*, II[e] série, t. V. Puis, c'était avec Edmond About, dont la *Question romaine* se répandait en France par la connivence des autorités, qu'il était entré en lutte. L'insurrection des Légations, au lendemain des négociations de Villafranca, avait amené de sa part, comme de la part de tous les catholiques, une protestation véhémente, si véhémente même que, le 10 juillet 1859, un avertissement avait été donné à l'*Univers*. A quelque temps de là le gouvernement demandait au journal de cesser d'insérer les mandements que les évêques multipliaient pour lors sur la question romaine. Puis, en décembre, paraissait une brochure *Le pape et*

le *Congrès* où, sous le voile de l'anonymat, Napoléon III faisait exprimer ses pensées sur la solution du problème romain. Cette publication déchaîna l'indignation de tous les catholiques et Mgr Dupanloup intervint des premiers; aussi bien Montalembert, dès octobre, avait-il déjà signalé les dangers que faisait courir au pouvoir temporel la politique personnelle de l'empereur. Catholiques autoritaires et catholiques libéraux se portaient d'un même élan à la défense du pape. L'*Univers* invitait à signer des adresses au saint Père. Ce fut l'occasion d'un second avertissement gouvernemental. Au troisième, le journal serait frappé de suppression. Cependant, Pie IX, le 19 janvier 1860, flétrissait, dans l'encyclique *Nullis certe*, les « attentats sacrilèges » commis contre la souveraineté civile de l'Église romaine et déclarait ne pouvoir adhérer aux conseils que Napoléon III lui avait donnés dans une lettre, publiée le 11 janvier. Le gouvernement eût souhaité que l'encyclique ne fût pas publiée en France. L'*Univers* parvint à se la procurer; elle fut imprimée dans le n° du 29 janvier, dont la police essaya bien de saisir les exemplaires. Le lendemain, le décret de suppression était signifié à l'*Univers;* sans articuler aucun fait précis, il mettait en cause l'esprit général du journal.

Ainsi disparaissait — et pour sept ans — l'*Univers*, victime de cette même loi sur la presse dont Veuillot jadis vantait l'opportunité. Les réactions devant cet acte arbitraire ne furent pas aussi chaudes que l'on aurait pu s'y attendre. Si la presse libérale non catholique versa quelques larmes sur la tombe de l'*Univers*, les catholiques de l'école du *Correspondant* se montrèrent réservés. « Les évêques mêmes furent un peu froids, une douzaine seulement écrivirent à la rédaction du journal supprimé, soit qu'ils fussent moins inféodés à l'*Univers* qu'on ne se plaisait à le dire, soit qu'ils voulussent se réserver pour une action officieuse auprès du gouvernement dont ils attendaient grand effet. » P. de la Gorce, *op. cit.*, t. III, p. 187; cf. E. Veuillot, *op. cit.*, t. III, p. 324 sq. Quoi qu'il en soit d'ailleurs, l'*Univers* ne disparaissait pas complètement. Son propriétaire légal, Taconet, achetait la *Voix de la Vérité*, jadis fondée par Migne, l'appelait le *Monde*, et le premier numéro paraissait le 15 février 1860; mais il était stipulé que les deux Veuillot n'y écriraient pas. Melchior du Lac et une partie de l'ancienne rédaction de l'*Univers* passaient à la nouvelle feuille; ils y maintiendraient l'esprit du journal supprimé.

Au lendemain de la suppression, L. Veuillot s'était rendu à Rome, où on le pressa, paraît-il, de reprendre son journal en Belgique, en Suisse ou en Angleterre : les moyens financiers ne lui seraient pas ménagés. Mais, en fait, on ne dépassa pas le stade des premiers pourparlers. Veuillot avait une répugnance invincible à s'installer à l'étranger. Rentré à Paris, privé de sa tribune quotidienne, il se fera, comme il le dit, « travailleur en chambre ». De nombreux travaux sortirent alors de sa plume, de nombreuses réimpressions aussi soit de livres antérieurs, soit surtout des articles parus jadis dans l'*Univers* qui vinrent s'entasser dans les *Mélanges*, lesquels, en 1861, comptèrent douze volumes. Il essaya bien de faire passer quelques articles au *Monde*, entre autres un papier intitulé *Après Castelfidardo;* il fut refusé. E. Veuillot, *op. cit.*, t. III, p. 397. Un peu plus tard, Eugène Veuillot ayant pris la direction d'une *Revue du monde catholique*, son frère y écrivit parfois; de même donna-t-il une collaboration intermittente au *Réveil* de Granier de Cassagnac. Mais des brochures plus ou moins amples ou même de gros ouvrages lui permirent d'exprimer ses idées sur les événements du jour, ainsi : *Le pape et la diplomatie*, février 1861, reproduit dans *Mélanges*, III[e] sér., t. I; *Les parfums de Rome*, décembre 1861; *Le fonds de Giboyer*, réponse cinglante à la comédie d'É. Augier, *Le fils de Giboyer;* l'*Illusion libérale* au lendemain de la publication du *Syllabus* du 8 décembre 1864; le *Guêpier italien*, réponse au duc de Persigny, l'un des porte-parole de Napoléon III; *A propos de la guerre* (entre la Prusse et l'Autriche), 1866; les *Odeurs de Paris*, 1867, où il attaquait les mœurs, les idées, les combinaisons politiques du « tout Paris » et où l'empereur (qui écrivait assez volontiers dans le *Constitutionnel* sous le nom de Boniface) était pris lui-même à partie. D'une inspiration plus irénique, encore qu'elle voulût être une réponse à Renan, était la *Vie de Notre-Seigneur Jésus-Christ*, publiée en 1863. Ce beau travail valut à l'auteur un bref fort louangeur de Pie IX. A quelque temps de là, en décembre 1866, des tentatives furent faites pour réconcilier Veuillot avec Montalembert. Le publiciste s'y serait, paraît-il, prêté avec quelque empressement : ce fut Montalembert qui déclina les offres faites. Il ne voyait pas comment une réconciliation extérieure des personnes pourrait faire oublier les invectives et les injustices lancées par Veuillot contre la société contemporaine. « Jamais, disait-il, je ne dirai ou n'écrirai une parole qui ne soit une protestation directe ou indirecte contre l'esprit dont M. Veuillot est la funeste personnification parmi nous. » Lettre à Foisset, dans Lecanuet, *op. cit.*, t. III, p. 417-418. Somme toute, c'était le heurt de deux conceptions générales qui empêchait toute réconciliation, bien plus encore que l'antagonisme de deux caractères diamétralement opposés!

Aussi bien les circonstances allaient peu après permettre à Veuillot de reprendre en faveur des idées qui lui étaient chères et contre les conceptions qui s'y opposaient une lutte non moins chaude que précédemment. Dès 1867, avant même qu'il fût question d'empire libéral, Napoléon III se décidait à supprimer les plus lourdes entraves qui enchaînaient la presse. Dans la lettre impériale du 19 janvier 1867, une promesse avait été faite de mettre fin au régime administratif établi en 1852. Si la loi libératrice ne fut votée qu'en mars de l'année suivante, on se montra, dès 1867, beaucoup plus libéral à l'endroit des journaux. De ces dispositions Veuillot voulut profiter en essayant de rentrer au *Monde*, mais Taconet ne tenait guère à cette réapparition. Veuillot s'adressa donc au ministre de l'Intérieur en demandant de relever son journal, sous son ancien nom, l'*Univers*. Non sans quelques hésitations et, paraît-il, sur une intervention directe de l'empereur, la permission fut accordée le 19 février 1867. Le 16 mars suivant, le premier numéro de l'*Univers* ressuscité reparaissait. La ligne politico-religieuse y demeurait la même; on s'en aperçut à quelques incidents : à l'article écrit sur la mort de Berryer, par exemple, qu'il est difficile d'excuser, cf. Eug. Veuillot, *op. cit.*, t. III, p. 572-574, à l'attitude prise à l'égard des mesures qui commençaient à organiser l'empire libéral. Mais toutes ces questions allaient devenir secondaires devant l'annonce du grand événement : le concile du Vatican.

4° *Louis Veuillot et le concile du Vatican* (1867-1870). — Le 26 juin 1867, en présence des cinq cents évêques rassemblés à Rome pour le dix-huitième centenaire du martyre des apôtres Pierre et Paul, Pie IX avait annoncé son intention de réunir à Rome un concile œcuménique. Le 29 juin 1868, la bulle d'indiction était lancée qui convoquait le concile dans la Ville éternelle pour le 8 décembre 1869. Cette annonce avait comblé de joie Veuillot et toute la clientèle, de plus en plus nombreuse, de l'*Univers*.

Elle avait, par contre, excité dans le monde politique un certain nombre d'appréhensions. Elle ne laissait pas non plus de causer dans les milieux catholiques libéraux des inquiétudes plus ou moins justifiées. Dès le principe, l'*Univers*, prolongeant les perspectives ouvertes par la bulle, espérait que le concile, flétrissant les « erreurs libérales » donnerait au *Syllabus*, toujours objet de contestations, une consécration définitive, devant laquelle les catholiques libéraux n'auraient plus l'alternative que de la soumission ou de la révolte ouverte. Sans savoir encore quelle tâche était réservée au concile par la sagesse romaine, on commençait à polémiquer autour de toutes sortes de questions, autour de toutes sortes de personnes. La moins regrettable de ces polémiques ne fut pas celle qui s'engagea autour du P. Hyacinthe Loyson, lequel faisait déjà pressentir son exode.

C'est dans cette agitation des esprits, déjà si divisés, qu'éclata l'article de la *Civiltà cattolica* du 6 février 1869, qui semblait indiquer, de bonne source, les buts assignés au concile : affirmation des principes du *Syllabus*, proclamation de l'assomption corporelle de Marie, définition, par acclamation, de l'infaillibilité pontificale. Cf. art. VATICAN *(Concile du)*, col. 2542. C'est beaucoup plus tard que l'on saurait que l'inspiration de cet article était partie de France même et rapportait simplement aux lecteurs français les opinions de leurs compatriotes. Dès le 13 février, l'*Univers* insérait, comme un document reflétant les vues de la curie, les « révélations » de la *Civiltà*. Désormais, déclarait-il, on était au clair sur les intentions de Pie IX, désormais aussi il fallait que les vrais catholiques prissent position, toutes affaires cessantes, sur la question de l'infaillibilité pontificale. Sans se douter de la complexité d'un problème que les définitions mêmes du Vatican n'ont pas complètement élucidé (cf. art. VATICAN, col. 2573 sq.), on ne voulut voir ici qu'un beau cadeau à faire au pape, qu'une compensation à accorder à Pie IX pour tous les déboires dont il avait été abreuvé. Sous couleur de souscriptions recueillies pour les frais du concile, les colonnes de l'*Univers* s'ouvrirent pour des mois à un véritable plébiscite. Chaque jour, accompagnant des offrandes souvent très modestes, se publiaient les adhésions des curés, des vicaires, des simples fidèles, agrémentées tantôt d'effusions pieuses, tantôt d'anathèmes ou d'injures. Il n'était pas très difficile de remarquer que ces dernières provenaient surtout des diocèses dont les pasteurs passaient, à tort ou à raison, pour n'être pas favorables à la définition de l'infaillibilité. « Pour cinq francs, pour un franc, le premier vicaire venu se payait le plaisir d'adresser à son évêque quelque lazzi injurieux. » Lecanuet, *op. cit.*, t. III, p. 466. Et, comme le dit fort bien P. de la Gorce, « au paisible enseignement des écoles ecclésiastiques ou des séminaires s'était substituée une théologie ignorante et batailleuse, qui s'arrogeait le droit de juger, de condamner ou d'absoudre. » *Op. cit.*, t. VI, p. 52.

Aussi bien, le leit-motiv de cette théologie enfantine était-il que, l'infaillibilité personnelle et séparée du pape étant une vérité révélée, il ne pouvait y avoir pour s'opposer à la définition que des esprits plus ou moins suspects d'hérésie ou de mauvaise foi. Formidable pétition de principe, puisque la question était justement de savoir si le privilège revendiqué pour le pape était bien une vérité enseignée par la révélation. Sans compter que, même si cela était démontré, la question restait de savoir s'il était opportun de transformer en dogme de foi ecclésiastique cette vérité de foi divine. Il ne semble pas qu'à la rédaction de l'*Univers* on se fût beaucoup préoccupé de tant de « subtilités ». De là une attitude hautaine, méprisante, violente même à l'endroit de tous les évêques français — on s'occupa moins des étrangers, pourtant nombreux — qui ne semblaient pas disposés à voter par acclamation l'infaillibilité pontificale, contre ceux, bien plus coupables, qui mettaient en doute l'opportunité de la définition, contre ceux enfin — étaient-ils encore des chrétiens? — qui ne lisaient pas clairement inscrit dans la Tradition et l'Écriture le privilège pontifical, ou qui voyaient, dans certains faits de l'histoire ecclésiastique, de grosses difficultés à la définition. Il faudrait lire à ce sujet les jugements portés sur Mgr Maret et son livre *Du concile général et de la paix religieuse*. Voir ici, t. IX, col. 2033 sq. Avant même l'apparition de cet ouvrage, l'*Univers* avait pris à partie le doyen de Sorbonne. Celui-ci ayant déclaré que le système de diffamation et d'intimidation dont on usait contre lui ne l'empêcherait pas de parler, la polémique monta très vite au diapason le plus élevé, auquel l'intrusion des lecteurs de l'*Univers*, ecclésiastiques et laïques, n'était pas faite pour mettre une sourdine. Quelque contestables que fussent plusieurs des idées de l'évêque de Sura, il les avait émises dans la plénitude de son droit de « juge de la doctrine ». Il relevait seulement du jugement de ses pairs, dont plusieurs aussi bien le critiquèrent sévèrement. Que l'*Univers* ait inséré ces réfutations, c'était encore son droit; où il y avait abus c'était de solliciter, avec l'indiscrétion que l'on y mit, le sentiment de toutes les incompétences. Un des correspondants du journal n'allait-il pas jusqu'à dénoncer dans le livre de Mgr Maret « une révolte comme celle que Satan prêchait dans le paradis terrestre »?

Chose curieuse, alors qu'à l'*Univers* on s'arrogeait presque le droit de tracer au concile la marche à suivre, on y jugeait très sévèrement les « libéraux », qui se permettaient d'exprimer quelques desiderata. Le 10 octobre 1869, le *Correspondant* publiait, comme émanant de sa rédaction prise collectivement, un article sur le concile : « Éloquent, réservé bien plutôt que téméraire, il respirait l'entier dévouement, l'entière obéissance au Saint-Siège. Les plus grandes hardiesses n'allaient pas au delà de quelques vœux pour la périodicité des conciles, pour une participation plus large des évêques au gouvernement de l'Église, pour un recrutement moins exclusif des congrégations romaines. Le souhait était exprimé que les catholiques, privés de leurs anciens privilèges, retrouvassent leur influence en prenant une part plus active dans l'usage des libertés générales. Sur la question de l'infaillibilité les rédacteurs observaient une extrême prudence et la seule supposition qu'ils écartaient, comme indigne de l'Église, était celle d'un vote emporté par surprise ou prématurément formulé par acclamation. » P. de la Gorce, *op. cit.*, t. VI, p. 51-52. Or, telle était l'humeur belliqueuse que les plus ardents affectèrent de voir en ce programme très modéré un empiètement sur le concile futur. L'évêque de Poitiers, Mgr Pie, frappa d'une sévère réprobation le « manifeste » du *Correspondant*, et l'*Univers* s'associa à ces critiques.

Cette échauffourée un peu vive devait amener une intervention de Mgr Dupanloup. Peu avant son départ pour le concile, l'évêque d'Orléans adressait à son clergé un mandement, où passaient ses sentiments à l'endroit de l'Église et du pape : il demandait à ses prêtres de voir avant tout dans le concile l'action du Saint-Esprit. A l'ensemble de l'opinion catholique, le prélat dédiait un peu plus tard des *Observations sur la controverse soulevée relativement à la définition de l'infaillibilité au futur concile*, où il mettait au point, à sa manière naturellement, la

question débattue par tant de gens d'une façon si confuse. L. Veuillot s'avisa de discuter ces *Observations*. Mgr Dupanloup répondit aux critiques de l'*Univers* par un *avertissement* dont seule la surexcitation des esprits explique la véhémence. Pour justifiés qu'ils étaient, les griefs de l'évêque auraient gagné à s'exprimer d'une manière moins batailleuse : « Vous vous donnez, dans l'Église, écrivait-il au rédacteur de l'*Univers*, un rôle qui n'est plus tolérable... Vous faites une sorte de pieuse émeute à la porte du concile. Vous lui tracez sa marche. J'accuse vos usurpations sur l'épiscopat et votre intrusion perpétuelle dans ses plus graves et ses plus délicates affaires. J'accuse surtout vos excès de doctrine, votre déplorable goût pour les questions irritantes et pour les solutions violentes et dangereuses. Je vous accuse d'accuser, d'insulter et de calomnier vos frères dans la foi... Je vous reproche de rendre l'Église complice de vos violences en donnant pour sa doctrine, par une rare audace, vos idées les plus personnelles, etc. » Comme on le voit, la condamnation de l'évêque d'Orléans dépassait, et de beaucoup la question particulière du concile et de l'infaillibilité. C'était toute l'attitude de l'*Univers*, depuis des années, qui était stigmatisée. Veuillot riposta en déclarant, non sans quelque verdeur, que, dans l'espèce, Mgr Dupanloup n'avait aucun droit de lancer dans le public cet avertissement, qu'il était, de ce chef, justiciable des tribunaux de droit commun : « Nous avertir, écrivait-il, c'est une usurpation que nous contesterions même à l'évêque ordinaire (!) et qui ne s'appuie sur rien. » Ce texte, si caractéristique, a été reproduit par Veuillot dans *Rome pendant le concile*, 1872, t. II, p. 588.

Cependant le concile allait s'ouvrir. La place de Veuillot était à Rome; il n'y serait pas seulement comme le journaliste, soucieux de fournir à sa feuille les informations les plus récentes et les plus exactes sur l'assemblée, mais comme une sorte de puissance laïque, qui ne se priverait pas d'intervenir dans la marche des événements. On sait que, rompant avec les vieilles coutumes, le pape Pie IX n'avait pas invité les États catholiques à se faire représenter au concile. Serait-il exagéré de dire que Veuillot fut à Rome, le représentant de cette démocratie ecclésiastique que son journal avait façonnée et qui lui renvoyait si fidèlement les idées, les enthousiasmes et aussi les suspicions, dirons-nous les haines? qu'il avait su lui inspirer? Qu'on le regrette ou qu'on s'en félicite, il est incontestable que le rédacteur en chef de l'*Univers* compta parmi les quelques personnes qui ont le plus influé sur la marche du concile. Son salon, sa table étaient le rendez-vous de l'épiscopat français infaillibiliste et, en dépit de la loi du secret qui pesait sur les délibérations conciliaires, il semble bien que, pour Veuillot, il n'y avait pas beaucoup d'arcanes inexplorés. Au dire d'Eug. Veuillot, le secrétaire des lettres latines avait été autorisé à entretenir le journaliste des travaux du concile. *Op. cit.*, t. IV, p. 153. Et pendant que le rédacteur en chef groupait les évêques, les faisait causer, leur suggérait au besoin le moyen de déjouer les « plans machiavéliques » des adversaires de la définition — à ce point de vue la *Correspondance* de Veuillot demanderait à être étudiée systématiquement — le journal s'appliquait à entretenir en France cette agitation ecclésiastique dont on pensait bien qu'elle finirait par peser sur les résolutions des Pères du concile. « Non seulement, écrit Eugène Veuillot, les superbes et abondantes correspondances du rédacteur en chef, aussi bien accueillies à Rome qu'en France, jetaient constamment de l'huile sur le feu, mais chaque numéro du journal contenait des articles et des manifestations de nature à l'attiser. Outre que la polémique sur les choses et les hommes du concile était très ardente, très hardie, l'*Univers* publiait quantité de souscriptions et de communications où éclatait un ultramontanisme absolu, joyeux et même incandescent. Nous rendions évident que la France catholique — clergé et laïcs pratiquants — était passionnément infaillibiliste, qu'elle réclamait du concile le couronnement de sa croyance et de ses vœux. Cette preuve, nous la faisions avec un soin particulier et une satisfaction trop affirmée peut-être, pour les diocèses dont les évêques repoussaient comme inopportune la proclamation du dogme. » *Op. cit.*, t. IV, p. 88-89. A Saint-Brieuc, par exemple, on provoqua un véritable plébiciste contre Mgr David, qui, dans une lettre privée — mais tout se savait à l'*Univers* — avait approuvé le P. Gratry. Cf. art. VATICAN, col. 2664. « Prêtres et fidèles signèrent avec un zèle passionné des adresses au pape infaillible et nos listes de souscription pour les frais du concile se couvrirent dans tout le diocèse d'offrandes où l'évêque vit à bon droit des protestations. » *Ibid.*, p. 112. D'abord réticent à l'endroit de ces procédés un peu étranges, Pie IX, qui désirait ardemment la définition, finit par les trouver naturels; plusieurs brefs vinrent récompenser les manifestants les plus échauffés. Celui qui s'adressait à Veuillot voyait dans l'enthousiasme du clergé du second ordre « le fruit du combat que le journaliste soutenait depuis longtemps pour la religion et le Saint-Siège ». *Ibid.*, p. 158-160.

On a dit à l'art. VATICAN, les très nombreuses publications que suscita soit dans le monde ecclésiastique, soit parmi les laïques la lutte autour de la définition de l'infaillibilité. A propos de chacune d'entre elles, Veuillot eut à dire son mot, il serait fastidieux de signaler ici ses innombrables interventions. Au fait l'histoire de la théologie n'y gagnerait guère, tant le rabâchage et les stériles répétitions faisaient le fond de ces soi-disant luttes d'idées. Tout au plus conviendrait-il de signaler le rôle que les gens de l'*Univers* jouèrent lors des démarches entreprises à Rome par le comte Daru, ministre des affaires étrangères de France (février-mars 1870). Considérablement grossi par les « infaillibilistes », l'incident Daru, cf. VATICAN, col. 2558 sq, était loin d'avoir la signification qu'on lui donnait à l'*Univers*. Catholique très déterminé, mais tout disposé aussi aux idées libérales, le comte Daru s'était ému non point de la définition possible de l'infaillibilité, mais des répercussions que pouvait avoir sur les rapports entre l'Église et l'État l'admission par le concile de divers canons du premier *schema de Ecclesia* (où il n'était même pas question de l'infaillibilité). Loin, d'ailleurs, de s'opposer à leur proclamation, il demandait seulement qu'aucun vote définitif ne fût porté avant que le cabinet impérial, soit par lui-même, soit par ses représentants n'eût eu le temps de formuler ses observations. « Ce que nous désirons, disait-il le 10 mars, c'est d'être entendus sur des sujets qui touchent à l'ordre politique et civil et qui peuvent fournir demain la matière d'un enseignement professé et répandu partout. » En quoi voit-on ici cette manœuvre contre l'infaillibilité dont parle Veuillot ? Cf. *Rome pendant le concile*, t. I, p. 462. En tout état de cause la retraite de Daru (10 avril 1870) et son remplacement provisoire par É. Ollivier coupait court à toute velléité d'intervention du gouvernement français dans les affaires du concile. Le pape, par l'intermédiaire des deux Veuillot, était fort au courant des dispositions d'É. Ollivier; il sut en faire son profit.

En dépit des oppositions de la dernière heure que

multiplièrent les adversaires de la définition, on sait comment celle-ci fut adoptée, avec une unanimité qu'on eût voulu plus entière, dans la congrégation générale du 13 juillet et finalement proclamée par le pape à la session solennelle du 18. On pense si Louis Veuillot était heureux et ému en assistant à cette séance. Mais devant le résultat acquis, résultat auquel il avait bien quelque peu contribué, ses rancunes contre les évêques de l'opposition n'avaient pas désarmé. On en jugera par la lettre qu'il écrivait à son frère à la sortie même du concile. Texte dans E. Veuillot, *op. cit.*, t. IV, p. 174-175. Jamais au cours de ses dernières années il ne pardonnera à Mgr Dupanloup, contre qui il avait déjà tant de griefs, de s'être fait l'un des chefs de la résistance. Jamais il n'a voulu reconnaître que l'évêque d'Orléans avait pu trouver dans sa conscience des motifs d'agir comme il le fit. Même la soumission prompte du prélat — prompte autant que les circonstances politiques et militaires l'avaient permis — ne le désarma pas. C'est à peine encore si le martyre de Mgr Darboy put faire pardonner à l'archevêque par le journaliste l'opposition que, jusqu'à la dernière heure du concile, avait menée, d'une manière moins voyante, le titulaire de Paris. A lire Veuillot, il semblerait que le rédacteur de l'*Univers* avait fait de la définition de l'infaillibilité une affaire personnelle. C'est ce qui, aux yeux de l'historien impartial et du théologien renseigné, compromet quelque peu une action dont le résultat immédiat n'a pas laissé d'être heureux.

5° *Veuillot et les affaires politico-religieuses au début de la Troisième République* (1870-1883). — Rentré à Paris au lendemain même de la proclamation du dogme de l'infaillibilité, Veuillot retrouvait la capitale toute bouleversée par les événements qui s'étaient précipités au cours de juillet. La « candidature Hohenzollern » venait de déchaîner la guerre entre la France et la Prusse. Le 19 juillet était arrivé à Berlin le courrier français chargé du message qui consommait la rupture. Très vite après, c'était l'entrée en campagne, les premières défaites des armées impériales, la révolution du 4 septembre et bientôt l'investissement de Paris.

Devant cette dernière menace on prit à l'*Univers* la résolution de maintenir le journal à Paris, mais de faire paraître en même temps une édition de province; après diverses tentatives, celle-ci fut publiée à Nantes, puis à Bordeaux. Louis Veuillot lui-même demeura à Paris. Il s'agissait de maintenir à la hauteur des circonstances le patriotisme et le sens chrétien des catholiques. Il n'y manqua pas. Que de sujets d'inquiétude! Les détresses de la patrie, les menaces à peine déguisées dont la religion était l'objet de la part des nouveaux pouvoirs publics, les fâcheuses nouvelles qui arrivaient de Rome (dès le 29 septembre, on apprenait à Paris l'entrée des Italiens dans la Ville éternelle.) Autant de questions qui mettaient sa plume en mouvement. Puis ce fut la capitulation de Paris, l'armistice, les élections du 8 février à l'Assemblée nationale; Veuillot, pendant une quinzaine, quitta Paris pour Bordeaux, capitale éphémère de la France, où se publiait l'édition de province de l'*Univers*. Dès le début de mars, il était de retour et désormais il n'y aura plus qu'une édition du journal. Bientôt après éclatait l'insurrection de la Commune. Réfugié à Versailles, il y fit paraître, à partir du 11 avril, une petite feuille, tandis que, de Versailles, il continuait à diriger l'orientation de l'*Univers* qui continua à paraître dans la capitale jusqu'au 13 mai 1871, date où le journal fut supprimé par un décret de la Commune. Enfin, après la « semaine sanglante », dont Veuillot n'approuva pas toutes les rigueurs, le gouvernement était maître dans Paris. Les temps héroïques de l'*Univers* étaient passés, Veuillot put reprendre dans son journal son activité régulière.

La grosse question qui se posait alors, autant politique que religieuse, était celle de la constitution qu'il convenait de donner à la France. Élue, somme toute, pour restaurer la monarchie, l'Assemblée nationale allait bien vite donner la preuve de ses tergiversations, de ses divisions, finalement de son incapacité. Sur le trône que l'on entendait restaurer, qui ferait-on asseoir? Le légitime descendant de Charles X, le comte de Chambord, ou le comte de Paris, représentant de cette monarchie orléaniste qui, en juillet, s'était substituée par la révolution à la monarchie légitime?

Le choix de Veuillot lui était dicté par ses attitudes précédentes, en matière de politique intérieure. Sous la monarchie de juillet, il avait accepté celle-ci — il avait même travaillé pour elle dans ses premiers postes — mais sans enthousiasme. Converti à la pratique régulière de la religion, il n'avait plus désormais jugé des régimes politiques qu'en fonction des intérêts du christianisme. L'*Univers* avait toujours été simplement catholique avant tout. En 1871, il devait donc choisir le régime qui lui paraîtrait le plus propre à sauvegarder les droits de l'Église. Or, le comte de Chambord était « si complètement l'homme du parti catholique qu'il fallait le soutenir et l'admirer sous peine de forfaire au programme ». François Veuillot, *op. cit.*, t. IV, p. 259-260. Ce n'est pas à dire que les vues théoriques de Veuillot coïncidassent de tous points avec celles du prétendant. Celui-ci — et sa conduite ultérieure devait bien le montrer — était tout imbu de la vieille doctrine, chère jadis aux légistes gallicans, du droit divin des rois. C'était la Providence qui avait mis de temps immémorial dans sa famille le droit et le devoir de gouverner la France. La nation n'avait à son endroit qu'une seule obligation, celle de reconnaître et d'acclamer son droit héréditaire. Or, dans un curieux projet de constitution, qu'il publia sous le titre *La République de tout le monde* (cf. *Mélanges*, IIIe sér., t. V, p. 500 sq.), où bien des utopies se mêlaient à de fort justes remarques, Veuillot faisait du roi « le fondé de pouvoir et le représentant du peuple ». Et ceci, bon gré, mal gré, impliquait de la part de la nation un certain droit de faire accepter à la volonté royale au moins ses *desiderata*, sinon ses exigences. Le publiciste aussi bien ne s'aperçut guère de ce qui le séparait du prince. Avec beaucoup de zèle, de zèle parfois un peu amer, il ne cessait d'exhorter l'Assemblée à faire, ou plutôt à appeler le roi. Avec sa phobie coutumière des libéraux catholiques, il voyait en ceux-ci le grand obstacle au rétablissement de la monarchie légitime.

C'est bruyamment que Veuillot applaudit aux divers manifestes dans lesquels le prétendant exposa à la nation le fond de sa pensée et qui devaient beaucoup plus que tous les « complots » des libéraux, enlever à l'exilé de Frohsdorf toute chance de se faire admettre par la France : manifeste du 8 mai 1871, dont, au dire de son neveu François, Louis Veuillot aurait été le principal auteur, *ibid.*, p. 273-275; manifeste « du drapeau blanc », du 5 juillet suivant. C'est avec son dédain habituel des nuances que Veuillot attaqua tous les monarchistes, y compris quelques légitimistes, qui regrettaient les mots compromettants du prince. Voir par exemple *Mélanges*, IIIe série, t. V, p. 682. Ceux qui, aujourd'hui encore, s'étonnent de l'échec de la restauration monarchique ont-ils jamais songé aux répercussions que purent avoir de semblables attitudes? Les maladresses des amis du prétendant ont peut-être contribué plus que

les intrigues de ses adversaires au fiasco définitif. Il nous est impossible et d'ailleurs il serait inutile de suivre Louis Veuillot dans les fluctuations de ces années 1871-1874, où se jouèrent les destinées de la France. On aimerait dire que la clairvoyance du publiciste catholique y fut toujours à la hauteur de la robustesse de ses convictions, de la pureté de ses désirs. Hélas! hypnotisé par la hantise du libéralisme à combattre, il n'a su ni comprendre les vrais intérêts de la religion et de la patrie, ni reconnaître en ses coreligionnaires des alliés naturels, ni faire le sacrifice de vieilles rancunes et de vieilles idées, ni reconnaître, dans un esprit réaliste, ce qui était possible, ce qui était infaisable. Si les démarches malheureuses du prétendant, si ses inopportunes manifestations ont rendu impossible une restauration qui semblait d'abord aller de soi, n'est-il pas juste d'en faire retomber l'origine sur ceux qui n'ont pas su renseigner l'exilé de Frohsdorf et lui représenter l'état réel de l'opinion en notre pays? On ne s'en est guère avisé à l'*Univers*.

La « question romaine », dans les années qui suivirent la guerre de 1870, y fut traitée dans le même esprit outrancier, avec le même mépris des contingences et des réalités. Certes la nouvelle situation qui était faite à Pie IX dans Rome, capitale italienne, préoccupait très justement les catholiques français; le gouvernement de Thiers, puis celui de Mac-Mahon faisaient le possible pour en atténuer les inconvénients. Pie IX lui-même reconnut un jour la correction de leurs démarches. Mais la France vaincue pouvait-elle prendre une attitude qui risquerait d'attirer avec l'Italie, avec l'Allemagne, déjà alliée à celle-ci, des complications diplomatiques, peut-être une lutte à main armée? Nul esprit sensé ne pouvait le vouloir, et la rédaction de l'*Univers* aurait été la première à répudier toute action belliqueuse. Il n'empêche que le ton même des articles du journal sur la question romaine n'avait rien d'irénique, que les pétitions organisées pour obtenir du gouvernement une « démonstration diplomatique persévérante contre les usurpations sacrilèges de l'Italie » ressemblaient à une imprudence, que les polémiques contre tous ceux qui n'emboîtaient pas, sur l'heure, le pas de l'*Univers* y étaient souvent d'une violence qui confinait à l'injustice.

Tant et si bien que finalement Rome dut intervenir et d'une manière qui coupait court à toute ambiguïté. C'était au printemps de 1872. Le cardinal Antonelli avait fait passer dans la *Correspondance de Genève*, alors organe officieux du Saint-Siège, un article qui déclarait avoir pleine confiance en M. Thiers. L'*Univers* reproduisit le document, tout en continuant sur le même ton irrité sa critique du gouvernement. Or, le 13 avril, Pie IX, s'adressant à un groupe de pèlerins français, leur parlait des divisions qui, dans leur pays, séparaient les catholiques. Après avoir reproché aux « libéraux » de manquer d'humilité, il faisait ensuite le procès de leurs adversaires : « Il y a, disait-il, un autre parti opposé, lequel oublie totalement les lois de la charité; or, sans la charité, on ne peut être vraiment catholique. » A l'*Univers*, on se sentit visé et Veuillot se déclara prêt à disparaître. Mais, chez lui, le vieil homme ne se hâtait pas de mourir. Le 26 avril, après un vibrant appel à la soumission au pape, il sommait les libéraux (dans l'espèce les gens du *Correspondant*, du *Français*, de la *Gazette de France*) de témoigner aussi de leur repentir. Cf. *Mélanges*, IIIe sér., t. VI, p. 262-264. Puis il se décidait à écrire au pape. Aussi bien ses flatteurs, — ils étaient nombreux à Rome — lui avaient représenté très inexactement l'état des choses; en fin de compte, ils lui avaient fait espérer de la part du pape une haute récompense romaine. Celle-ci lui vint sous une forme bien inattendue. Le 16 mai 1872, un bref pontifical lui était transmis : « Nous n'avons jamais voulu, écrivait Pie IX, improuver les principes pour lesquels vous combattez... mais seulement la manière de combattre et les censures personnelles qui, bien que parfois inévitables, se rencontrent dans vos écrits plus fréquemment qu'il ne convient et imprégnées de ce sel qui exhale un zèle amer étranger à la charité d'un catholique. Nous nous rappelons vous en avoir averti quelquefois... » Voir le texte dans F. Veuillot, *op. cit.*, t. IV, p. 347. Le rédacteur de l'*Univers* ne put prendre sur lui de rendre public le bref pontifical; le pape n'insista pas.

Ce paternel avertissement de Rome, Veuillot ne s'en souviendrait pas toujours dans les années suivantes. L'imprudence des remarques qu'il hasarda sur le *Kulturkampf* allemand attira à l'*Univers* une suspension de deux mois (19 janvier 1874); cette sanction avait été expressément demandée par Bismarck, très irrité des remarques violentes du journal à propos de l'encyclique pontificale *Et si multa luctuosa*. L'*Univers* s'efforça bien de présenter la mesure comme une vengeance personnelle du duc Albert de Broglie, à la suite de la campagne menée autour de l'inscription de la Roche-en-Breny, ci-dessus col. 2806, comme une revanche des gallicans et des libéraux contre « le défenseur du pape infaillible ». C'était se donner à bon compte la palme du martyre! Il n'empêche que, dès la réapparition du journal, les polémiques à ce sujet reprirent. Mais il ne faudrait pas en laisser la seule responsabilité à Veuillot. Il était poussé à ces éclats par ses fanatiques adulateurs : « Il faut briser la secte (évidemment des catholiques libéraux), lui écrivait dom Guéranger, et jamais, pour ce qui est du catholicisme libéral, elle ne fournira une meilleure occasion. » Et sur cette invitation paraît dans l'*Univers* un article de cinq colonnes. Cf. *Derniers mélanges*, t. II, p. 70-71. La secte qu'il fallait exterminer c'était le « ministère de l'Ordre moral » ! N'y avait-il donc pas en France d'autres dangers à combattre?

Même zèle imprudent à s'occuper des affaires d'Espagne, sous prétexte d'y combattre la Révolution. Sans doute Veuillot était dans son droit quand il prenait le parti de don Carlos, il l'était encore quand il réclamait pour les carlistes, l'appui moral des catholiques français. L'était-il encore quand, le gouvernement français ayant reconnu le maréchal Serrano, Veuillot se livrait contre celui-ci à une diatribe qui se terminait en une grossière injure? Cf. *Derniers mélanges*, t. II, p. 180-181. Avait-il vraiment le droit de crier à la persécution quand le gouvernement lui infligeait, en septembre 1874, une nouvelle suspension de quinze jours avec ce motif : « L'*Univers*, dans son numéro du 6 septembre, dépasse toute mesure, provoque au mépris du gouvernement établi par d'inqualifiables outrages qui sont de nature à compromettre nos relations extérieures, trouble la paix publique et porte une grave atteinte à la dignité de la presse française »? Non, vraiment, quoi qu'on ait dit, ce n'était pas là « une vengeance de la secte libérale et semi-révolutionnaire contre le champion de la vérité catholique ». F. Veuillot, *op. cit.*, t. IV, p. 551. Cette fois encore, Pie IX eût été d'accord avec le duc de Broglie pour regretter les incartades de son journaliste préféré. Sera-t-il permis de faire observer en terminant cette revue des audaces de Veuillot en politique étrangère la façon dont elles ont été exploitées par les « républicains », soit aux élections de 1876, soit à celles qui suivirent le Seize-Mai. C'était une vraie calomnie que de représenter les catholiques ultramontains rompant en visière

avec tous les États de l'Europe, que de montrer leur succès comme susceptible d'amener la guerre avec l'Italie, peut-être avec l'Allemagne. Les outrances verbales de l'*Univers* ne fournissaient-elles pas, à de trop fréquents intervalles, de quoi nourrir ces imputations calomnieuses?

Les années qui suivirent l'échec du Seize-Mai amenèrent encore Veuillot à rompre des lances, soit pour la défense des principes chrétiens, soit pour l'attaque contre ses vieux adversaires du parti libéral. Du pontificat de Léon XIII inauguré le 20 février 1878 il ne connaîtrait que les premières années, il ignorerait donc la souplesse avec laquelle le nouveau pape saurait adapter les principes intransigeants de la théorie aux nécessités de la vie. Mais, dès 1878, la carrière de Veuillot était finie; il connut toutes les souffrances d'une âme qui se sent encore pleine de ressources, mais qui ne trouve plus dans son corps les forces nécessaires. De temps à autre, quelques pages brillantes sortaient encore de sa plume, mais c'était au prix d'un effort pénible. « Puis la plume lui tombera des mains et, trois longues années, il achèvera de mourir. » F. Veuillot, *op. cit.*, t. IV, p. 423. Il avait songé sur le tard à classer les matériaux pour une histoire de sa vie publique, mais il ne put se résigner à composer ses mémoires.

Son testament exprimait, avec ses convictions chrétiennes, certains regrets qui l'assaillaient aux derniers moments. Se rendant compte, un peu tardivement, de l'âpreté qu'il avait montré dans les luttes d'idées, devenues trop aisément luttes de personnes, il écrivait : « Je demande pardon à tous les hommes que j'ai pu offenser et envers qui j'ai eu des torts. J'en ai combattu beaucoup et longtemps; je crois n'en avoir haï aucun sciemment et volontairement et je suis sûr de leur avoir pardonné de bon cœur les torts que j'ai pu croire qu'ils avaient envers moi. » Mention spéciale était faite de Montalembert et de Lacordaire, les compagnons d'armes des premières luttes, écartés, hélas, depuis si longtemps par de si déplorables malentendus : « Je crois qu'ils n'ont rien à me reprocher avec justice... La paix sur eux, la paix sur moi! »

Après une très courte maladie, où il reçut avec la piété exemplaire qui avait marqué toute sa vie, les derniers sacrements, L. Veuillot s'éteignait le 7 avril 1883; ses funérailles célébrées à Saint-Thomas d'Aquin le 10 avril furent un véritable triomphe. Son corps repose au cimetière Montparnasse; un monument lui a été élevé dans la basilique de Montmartre, à l'érection de laquelle il avait amplement contribué par ses appels à la générosité des catholiques français.

II. L'ŒUVRE LITTÉRAIRE ET L'INFLUENCE. — Louis Veuillot a été un écrivain extrêmement fécond. On vient de terminer la publication de ses *Œuvres complètes* qui ne comportent pas moins de quarante volumes in-8° : les t. I-XIV renferment les *Œuvres diverses;* la *Correspondance* remplit les t. XV-XXVI; enfin les quatorze volumes de *Mélanges*, t. XXVII-XL, reproduisent surtout les articles de journaux, qu'il avait paru intéressant à Veuillot d'abord, puis à ses héritiers, de conserver et de grouper (la nouvelle édition de ces *Mélanges* dans les *Œuvres complètes*, diffère d'ailleurs notablement pour la répartition des matières des éditions originales revues par l'auteur; c'est aux anciennes éditions que se rapportent les références faites au cours de l'article).

1° *Le journaliste; les Mélanges.* — Dans tout cet ensemble, ce sont évidemment les *Mélanges* et la *Correspondance* qui devraient d'abord attirer l'attention des historiens et des critiques. Les *Mélanges* font revivre, au jour le jour, les événements de la vie publique, et les réactions souvent fort vives qu'ils ont amenées chez le publiciste. Il faudrait se garder d'y voir toujours la pensée définitive de celui-ci. Très spontanées, ses réactions étaient bien souvent sujettes à repentance; par ailleurs, l'obligation de fournir quotidiennement de la copie à un journal ne permet pas de creuser suffisamment les divers sujets, d'en saisir tous les tenants et aboutissants, de se mettre en garde contre les premiers emballements. Tout cela explique comment il y aurait injustice à juger Veuillot sur telle ou telle phrase des *Mélanges*, à plus forte raison sur telles ou telles expressions des articles originaux. On s'exposerait à commettre les mêmes impairs qu'a laissé échapper l'abbé Cognat. Ci-dessus, col. 2809 sq. Il est juste pourtant de remarquer avec Montalembert que les *Mélanges* ne représentent pas toujours le premier jet de l'auteur, que les articles du journal ont été parfois retouchés, que surtout ils ont été choisis, triés, groupés, parfois brièvement annotés, en vue d'un effet à obtenir et qu'ils engagent, plus complètement que le journal, la responsabilité de l'auteur. Il ne saurait être question de donner ici une idée, même approchée, du contenu des *Mélanges*. La longue histoire que nous avons racontée du journaliste devrait être continuellement appuyée par des références à ce précieux recueil.

1. *Le polémiste.* — Une première chose est à noter, c'est la place énorme que tient la polémique dans l'œuvre journalistique de Veuillot. Il est des feuilles où l'exposé des idées se fait à l'ordinaire de façon tout à fait irénique. Ce procédé n'empêche certes pas la robustesse des convictions, on peut défendre une idée sans mettre immédiatement en cause ceux qui ne la partagent pas ou même qui la combattent. Il est bien rare que ce mode soit celui de Veuillot. Du jour où il a pensé à mettre sa plume au service de l'Église, à défendre celle-ci contre les adversaires, à lui conquérir dans le monde la place à laquelle elle a droit, il a envisagé son rôle comme celui d'un lutteur. Par ailleurs, persuadé que l'offensive est la meilleure forme de la défensive, il a donné dès l'abord à sa polémique l'allure d'une attaque sans trêve. C'était d'abord un ressouvenir des campagnes menées par l'*Avenir* aux premiers jours de la monarchie de juillet. C'était encore une nécessité de l'époque. Moins encombrées que nos journaux par l'information et la publicité, les feuilles d'alors avaient, plus que les nôtres, l'obligation de développer des thèmes assez généraux. Suivant son tempérament particulier, chacune le faisait qui par l'exposé serein, qui par la polémique. C'est sous cette dernière forme que, dès le début, Veuillot avait conçu l'action en faveur de l'Église. Les développements que nous avons consacrés à ses disputes avec les catholiques ne doivent pas d'ailleurs donner le change et peut-être ses modernes biographes finiraient-ils par laisser une impression inexacte de l'activité littéraire de Veuillot en le montrant sans cesse en lutte contre les catholiques. C'est avant tout aux mécréants qu'il en avait et aux détracteurs de sa foi; c'est contre eux qu'il a dirigé ses plus rudes campagnes. On peut dire qu'il n'a laissé passer sans la relever aucune des attaques dirigées à cette époque, par le journal, la brochure, le livre, la conférence, contre les vérités chrétiennes, les personnes et les choses d'Église. Il était à l'affût de toutes ces manifestations d'hostilité et leur opposait dès l'abord la réponse topique. Celle-ci, bien souvent, imposait du premier coup le silence à l'adversaire. Non moins actif, non moins âpre était-il contre les neutres, les indifférents, les éclectiques, contre ceux qui, dans la grande lutte des idées, ne savaient ou ne voulaient prendre parti.

Le *Journal des Débats*, en dépit de son ordinaire modération, a été attaqué par lui presque aussi durement que le *Siècle;* le *Figaro*, à ses débuts, encore qu'il cherchât à se recruter une clientèle dans le monde bien pensant, voire dans les milieux ecclésiastiques, n'a pas échappé à la vigilante censure de l'*Univers*. Il y avait d'autres tendances encore qui avaient le don d'exaspérer Veuillot : l'égoïsme bourgeois, la morgue universitaire, le formalisme parlementaire; sans aucune considération pour les personnes, il les accablait de ses coups. Ses méfiances, il faut bien l'ajouter, « s'étendaient à tous ceux qui, même dans le catholicisme, lui semblaient d'orthodoxie suspecte ou de zèle refroidi. A ceux-là, il réservait quelques-uns de ses traits, non les moins aiguisés, et comme il s'agissait d'anciens amis dont il savait les faibles, il ne dédaignait pas de les frapper au plus sensible endroit. » P. de la Gorce, *op. cit.*, t. II, p. 156. Nous n'avons pas à revenir ici sur les polémiques regrettables qu'il soutint contre les derniers tenants du gallicanisme ou contre la « secte » des catholiques libéraux.

2. *Caractères de sa polémique.* — *a) Elle est très personnelle.* — Ajoutons qu'avec Veuillot la polémique prenait trop vite le caractère d'attaques personnelles. Le don qu'il avait de saisir du premier coup d'œil le ridicule d'un geste, d'un personnage, d'une phrase, lui permettait de mettre sans peine les rieurs de son côté. Il en abusait. Se rendit-il jamais compte qu'un publiciste catholique, lequel engage toujours jusqu'à un certain point l'Église qu'il défend, ne peut se permettre tous les procédés employés par l'adversaire? Même dans la polémique contre les mécréants, il ne peut se comporter comme un Voltaire ou un Henri Rochefort. Même attaqué, il doit faire preuve de ce *moderamen inculpatæ tutelæ* que prescrivent les moralistes dans le cas de légitime défense. Cette modération, Veuillot ne s'en souciait guère et, quant au rang de celui qu'il combattait, il n'en avait cure. Dans quelques-unes de ses réponses à des évêques, à Mgr Dupanloup par exemple, se révèle une verdeur, oserait-on dire une insolence? qui scandaliserait sous la plume même d'un écrivain non catholique.

Ce n'est pas que les avertissements lui aient manqué de la part des plus hautes autorités de l'Église. Laissons de côté ceux qu'à plusieurs reprises lui donnèrent des évêques de France. Sur ce point, Veuillot avait son siège fait et prétendait que son Ordinaire lui-même n'avait pas le droit de s'immiscer dans la rédaction de l'*Univers*. Grande « institution catholique », le journal ne voulait relever — ce qui était vraiment exorbitant — que du contrôle immédiat de Rome. Or, le Saint-Siège, à plus d'une reprise, lui donna des conseils de modération, qui ne furent pas toujours écoutés. Aux dernières années de Grégoire XVI, le cardinal Lambruschini interdit à plusieurs reprises l'entrée de l'*Univers* dans les États romains. Peu soucieux de se brouiller avec les États, désireux de ne pas compromettre par des violences verbales de délicates négociations menées avec les chancelleries, le secrétaire d'État faisait ainsi comprendre à Veuillot qu'il devait mettre une sourdine à ses attaques. On conserva à l'*Univers* le souvenir amer de ces prohibitions, on se plut à en chercher l'origine en d'inavouables combinaisons; on ne voulut pas voir que c'était surtout la « manière » de Veuillot et de l'*Univers* qui était ainsi dénoncée. Sous Pie IX il ne pouvait plus être question de divergences d'idées entre le journaliste et la curie. Celle-ci, Pie IX en tête, ne pouvait qu'approuver la ligne générale de l'*Univers*, la lutte menée contre les mécréants, contre les indifférents, contre les derniers tenants du gallicanisme, contre les tendances « libérales » et les infiltrations de celles-ci chez certains catholiques. A plusieurs reprises des approbations très explicites furent données en ce sens au journaliste. Chaque fois pourtant le souverain pontife y joignit des conseils de modération, qui, pour être donnés avec un sourire, ne laissaient pas d'être pressants. Dans une audience du 25 février 1853, lors de l'affaire Gaduel, col. 2808 sq., Pie IX disait à Veuillot : « Soyez prudent; évitez les querelles; l'œuvre est bonne et rend service, mais il faut prendre patience... Les évêques sont un corps respectable, soyez bien respectueux pour les évêques. » Cité par E. Veuillot, *op. cit.*, t. II, p. 542. Quelques jours plus tard, dans une communication adressée au nom du pape par Mgr Fioramenti, secrétaire des lettres latines, le prélat, tout en insistant sur les raisons qui valaient à Veuillot l'antagonisme de certains évêques, ne laissait pas de recommander la modération : « Évitez d'imprimer aux noms des hommes distingués la plus légère flétrissure. » *Ibid.*, p. 555. L'encyclique *Inter multiplices* elle-même, rédigée partiellement en faveur de Veuillot, faisait aux journalistes catholiques une obligation de la charité. Ci-dessus, col. 2809. En une longue audience qu'il lui accordait à l'hiver de 1858-1859, Pie IX revenait encore sur le respect des personnes que doit toujours avoir un journaliste chrétien. *Ibid.*, t. III, p. 254. Veuillot n'était pas absolument insensible à ces appels; de temps à autre, il faisait à ce sujet son examen de conscience. Ayant reçu en 1863, pour sa *Vie de Notre-Seigneur Jésus-Christ* un bref fort élogieux de Pie IX, il faisait une promesse qui l'engageait beaucoup : « Justifié par le pape, je n'entreprendrai jamais à présent de me défendre moi-même. Ferme dans la marche qu'il a approuvée, je laisserai dire de moi personnellement ce que l'on voudra. De mon côté, les querelles personnelles contre les catholiques ont toujours été rares (!); désormais, il n'y en aura plus. » *Ibid.*, t. III, p. 480. C'était beaucoup promettre. Nous avons dit plus haut, col. 2819, comment en fin de compte, Pie IX se vit obligé d'infliger à l'*Univers* un rappel à l'ordre sur le sens duquel il était impossible de se méprendre. Il n'empêcha guère le journaliste de persévérer dans sa manière. A des moments comme celui-ci, il se déclarait résolu, s'il était désapprouvé par le chef de l'Église, à cesser la publication de son journal. Mais il ne comprenait pas, il ne voulait pas comprendre que la seule chose qu'on lui demandât c'était non l'abandon de ses idées, mais la modération dans la forme. A ces luttes courtoises et fourrées, il ne pouvait se résigner : « Si le juge estime, écrivait-il alors, que notre œuvre ne peut plus recevoir de nous le *caractère que réclame l'intérêt de l'Église*, elle sera terminée et nous disparaîtrons. » Cité par F. Veuillot, *op. cit.*, t. IV, p. 328. Cette phrase est lourde de conséquences; la même fin de non-recevoir que le journaliste opposait jadis aux Sibour et aux Dupanloup, il l'opposait maintenant au pape. Lui seul était juge de la *manière que réclamait l'intérêt de l'Église*.

b) Elle a une tendance à s'éterniser. — Apre, personnelle, la polémique de Veuillot avait un autre caractère encore, elle connaissait difficilement un terme. Jadis, saint Augustin regrettait les luttes qui, mettaient aux prises Jérôme et Rufin, il s'étonnait, dans sa charité, de voir les moindres incidents, les moindres mots, faire rebondir des discussions que l'on aurait pu croire épuisées. Dans cette affaire, ce fut, en définitive, Rufin qui eut le beau rôle : il finit par se taire et il fit bien. Veuillot n'en était pas là. Avec lui, les polémiques s'éternisaient; son attention sans cesse en éveil, scrutait les écrits de ses adver-

saires et la moindre allusion, si lointaine fût-elle, suscitait chez lui une réaction immédiate, le plus souvent copieuse, et les luttes reprenaient de plus belle. Avec Mgr Dupanloup, elles dureront presque jusqu'à la mort de ce prélat (octobre 1878). La mort même de ses adversaires ne l'arrêtait pas toujours. Il est de bon ton, au lendemain du trépas d'un homme, de se montrer plus enclin à relever ses mérites et ses services qu'à chipoter sur ses petitesses. Ce n'était pas la manière de Veuillot. Quelques-uns des articles signés par lui au décès de personnages dont il ne partageait pas les idées sont pour le moins regrettables : celui qui est consacré à Berryer est l'un des plus fâcheux : trompé par une fausse nouvelle et croyant mort le grand orateur légitimiste, Veuillot lui consacra un article sévère, avant même qu'il eût fermé les yeux. « Si Veuillot, écrit son frère, eut un tort en cette rencontre, ce fut de ne pas attendre huit jours pour parler comme il le fit. » *Op. cit.*, t. III, p. 572-574. Excuse vraiment trop facile! Les articles nécrologiques consacrés à Guizot, à Thiers sont du même caractère. Et pour celui qui fut écrit au lendemain de la mort de Dupanloup, Veuillot eût été bien inspiré en ne l'écrivant pas lui-même. S'il était nécessaire que l'*Univers* prît la parole en conjoncture, il eût été... honnête de faire rédiger l'article par quelqu'un de moins compromis que le rédacteur en chef. Ce n'est pas sur un cercueil qu'il convient d'étaler tous les griefs que l'on peut avoir contre celui qui est entré dans l'éternité.

3. *Les mérites incontestables.* — Toutes ces tares de la polémique de Veuillot, toutes ces fautes commises par lui dans la défense de l'Église, il fallait les rappeler. Mais on serait injuste en oubliant les services signalés que le journaliste a rendus au catholicisme. Au premier tiers du XIXe siècle, les catholiques français cherchaient plutôt à se faire pardonner leurs croyances qu'à y convertir les autres. Après Lamennais, après Montalembert — qui, d'ailleurs, ne fut jamais qu'un journaliste d'occasion — Veuillot invite les chrétiens véritables à être fiers de leurs convictions, à les défendre contre les attaques, à mépriser au besoin les adversaires, à les ridiculiser et à puiser en cela même un nouveau courage. A ces chrétiens l'on jette comme une injure, le mot de clérical ou de jésuite; eh bien oui, ils sont des « cléricaux » et, s'ils ne sont pas des « jésuites », ils ont pour la Compagnie toute l'estime, toute la vénération que méritent ses services. On leur parle de l'Inquisition et de ses méfaits, de la Saint-Barthélemy et de ses horreurs! Il n'est que de regarder ce qu'en dit l'histoire et voici que ces monstres se dégonflent à vue d'œil. Comme le dit très bien Pierre de la Gorce : « Ce qui était fierté chez Montalembert devint, chez Veuillot, provocation. Il confessa sa foi, non seulement sans respect humain, mais avec bravade... Les appellations les plus impopulaires, loin de l'effrayer, l'attiraient. L'Église, il la défendait en bloc, dans ses dogmes, dans son histoire, dans ses ministres et si, sur quelque point, l'apologie malaisée semblait abandonnée, c'est de ce côté que portait sa verve faite de paradoxe et de dévouement. Tous les clichés modernes, il se plaisait à les briser, sur eux il piétinait avec joie et les mettait en pièces avec raffinement. » *Op. cit.*, t. II, p. 154.

Au service de cet apostolat d'un nouveau genre, il mettait d'ailleurs une langue admirable. Comme le dirait un jour Victor Cousin, « il avait pour lui Pie IX... et la grammaire. » Cet autodidacte fut un écrivain de race. On ne sait ce que l'on doit admirer davantage en lui de sa verve primesautière ou de sa puissance de vision. Il « voyait » les choses plus qu'il ne les déduisait ou les analysait et il trouvait sans peine, pour exprimer sa vision, la tournure adéquate et le mot qui force l'attention. « Libre diseur avec une pointe de réalisme, il eût poussé à l'excès sa liberté gauloise si ses scrupules ou ceux de ses lecteurs n'eussent contenu ses propos... Par le tour imprévu du langage, par l'exagération puissante des proportions, il faisait penser à Rabelais. » P. de la Gorce, *op. cit.*, t. II, p. 155. Plus encore qu'à l'auteur de *Gargantua*, c'est à Voltaire qu'il conviendrait de le comparer. Comme l'auteur de *Candide*, il avait l'aperception immédiate du ridicule et, quand il tenait son homme, il ne le lâchait plus. L'Université qui, pendant longtemps, a fait mine de l'ignorer — elle lui pardonnait difficilement son attitude agressive — finit aujourd'hui par lui rendre justice et par le considérer comme l'un des grands, des très grands prosateurs du XIXe siècle.

4. *Enseignements qu'il donne.* — Il va sans dire que, sur les nombreuses questions d'ordre ecclésiastique qu'il a abordées, il n'apporte que bien rarement des vues neuves et des aperçus suggestifs. Ne lui demandons pas d'être un théologien de profession; dogme, morale, exégèse, liturgie, droit canonique, histoire de l'Église, il a touché à tout cela avec la désinvolture d'un profane qui ne s'embarrasse pas beaucoup de subtilités. Il semble qu'à l'*Univers* le théologien en titre était Melchior du Lac, dont les études ecclésiastiques n'avaient pas dépassé un stade très élémentaire. Pour la liturgie — et d'ailleurs aussi pour la dogmatique — on se référait volontiers à dom Guéranger et à Pitra son disciple; la modération n'était, ni de l'un ni de l'autre, la qualité maîtresse. A l'occasion, quelques avis venaient de Mgr Pie, évêque de Poitiers depuis 1849, d'une tout autre compétence que les précédents, mais pénétré, comme eux, d'un redoutable intégrisme. Voir son art. t. XII, col. 1740 sq. Ce n'était pas son action qui pouvait guider l'*Univers* et Veuillot vers une théologie tant soit peu nuancée. Et quant à l'histoire ecclésiastique, on avait, pensait-on, dans l'informe et tendancieuse compilation de Rohrbacher, voire dans celle, plus médiocre encore, de Darras, la réponse à toutes les questions, la solution de toutes les difficultés. Des problèmes de l'exégèse, on eut la première révélation par la *Vie de Jésus* de Renan.

Il ne s'agit pas, certes, de reprocher au rédacteur de l'*Univers* de ne pas avoir dépassé la science ecclésiastique de son époque, qui était courte, mais simplement de constater les connaissances dont il faisait état. Laïque, s'adressant à des ecclésiastiques — c'était là surtout sa clientèle — il leur renvoyait la théologie simpliste dont les séminaires du XIXe siècle s'étaient faits les dispensateurs. Incapable de suivre le mouvement des idées en Angleterre et en Allemagne, il se contentait de fournir les renseignements de seconde ou de troisième main qu'il pouvait obtenir sur ces pays. Son dogmatisme naturel se trouvait à l'aise de ces simplifications.

Sur un point cependant Veuillot semble avoir tenté de se faire une idée personnelle. L'organisation religieuse de la société moderne, de l'État où s'incarne cette société, l'a beaucoup préoccupé. Bien avant l'apparition du *Syllabus* (8 décembre 1864), il avait réfléchi — sous quelles influences, avec quels guides, il serait curieux de le rechercher — au problème que pose la structure de l'État moderne. Celui-ci, d'une manière lente mais sûre, s'est progressivement laïcisé. Les circonstances historiques qui avaient amené l'étroite union de l'État et de l'Église, avec une certaine prépondérance, du moins à partir du XIe siècle, de la société ecclésiastique sur la société civile, ont, successivement, fait place dans les divers pays chrétiens, à des circonstances tout opposées.

C'est à la sécularisation définitive de l'État que l'on tendait depuis longtemps déjà quand la Révolution française a précipité un mouvement amorcé de longue date. Qu'on le regrettât, que l'on s'en félicitât, elle avait mis en échec le concept de l'État, légué par la « cité antique » au Moyen Age, qui regardait comme une des fonctions essentielles de celui-ci d'assurer le culte de la divinité. L'État laïque se tiendrait désormais à l'écart de toute question religieuse; réalité terrestre, il limiterait à la terre ses moyens d'action. Comment de cette idée fondamentale sortent les diverses « libertés modernes », on l'a dit à l'art. Libéralisme catholique, col. 512 sq. A cette laïcisation de l'État, l'Église fidèle à ses traditions, logique aussi dans ses déductions, n'avait pu se résigner. Ses théologiens s'efforçaient de justifier l'ancienne conception, tandis que ses diplomates et ses hommes d'État essayaient de trouver un *modus vivendi* qui accommodât au moins mal les deux manières si différentes de concevoir les rapports respectifs des deux sociétés. Pendant ce temps, les quelques catholiques qui tentaient de voir clair dans le problème imaginaient une distinction qui faisait plus d'honneur à leur ingéniosité qu'à la vigueur de leurs convictions. L'ancien état de choses où société civile et société ecclésiastique, appuyées l'une sur l'autre, s'efforçaient de promouvoir en commun le bien total de l'humanité, on n'osait pas le répudier. Sans se préoccuper d'en étudier historiquement la genèse, on admettait que c'était un idéal, mais si élevé et, dans le fait, si irréalisable, que le mieux était d'agir comme s'il n'en était plus question. Après un hommage théorique rendu au principe, on passait à l'organisation de la cité moderne, sans plus tenir compte des vues précédentes. Tirer de l'état de choses existant, le maximum d'avantages pour l'Église, faire comprendre à celle-ci que son intérêt était d'utiliser au mieux ces fameux principes de 89, dirigés d'abord contre elle, telle était l'application constante de ceux que l'on finira par appeler les « libéraux catholiques ». Veuillot n'a jamais pu admettre cette attitude théorique; parfois, dans la pratique, il a pu faire appel aux principes de liberté proclamés par les adversaires de l'Église, pour réclamer en faveur de celle-ci le droit commun et les libertés générales. Ce ne fut guère qu'au début, lors de la formation du parti catholique et des luttes pour la liberté d'enseignement. C'est vers la conception diamétralement opposée que le portaient toutes les tendances de son esprit, toutes les préférences de son caractère. Autoritaire par tempérament — il n'a jamais pu supporter aucun contrôle — il n'avait pas de la « liberté » le même concept que les « libéraux », catholiques ou incroyants. A l'endroit de ces « libertés nécessaires » par exemple, dont se réclamait Thiers : liberté individuelle, liberté de la presse, liberté de l'électeur, liberté de l'élu, il ne professait qu'indifférence. Tout cela ne menait guère, selon lui, qu'au parlementarisme dont il ne raffolait pas. Son idéal — du moins son attitude au début de l'Empire le fait-elle entrevoir — c'était un gouvernement fort, imposant énergiquement à la nation ses directives, ne s'embarassant point de la légalité et menant résolument son peuple à la réalisation de ses destinées. Sous l'Empire autoritaire, il se trouvait naturellement à l'aise. Mais cet État fort devait, c'était la première de ses obligations, mettre au tout premier rang les intérêts moraux. La civilisation matérielle n'est pas la raison unique de l'État; les valeurs spirituelles doivent compter à ses yeux. Sans doute, de ces valeurs il n'a pas l'administration exclusive. Sa bonne entente avec l'Église lui permettra d'y pourvoir. Union très étroite des deux pouvoirs, avec, en fin de compte, une certaine supériorité de la puissance spirituelle; tel est l'idéal et non pas l'idéal relégué au domaine du rêve, mais l'idéal à la réalisation duquel il faut travailler chaque jour. Tels sont les thèmes favoris développés par Veuillot aux premiers jours de Napoléon III. Quand les événements auront montré combien précaire était la solution proposée, c'est vers Henri V que se retournera Veuillot. Lors des tentatives de restauration monarchique de 1871-1873, c'est tout le programme du gouvernement chrétien qu'il se plaira à déduire, qu'il croira sur le point de se réaliser. Vainement lui fera-t-on observer que bien inopportunes sont plusieurs de ses considérations, bien utopiques certains plans qu'il apporte. Pour lui, il n'est pas question d'opportunité, mais de vérité. Oui ou non l'Église professe-t-elle cette doctrine? Là est toute la question. Du mot de *Syllabus*, on a fait un épouvantail, raison de plus pour l'agiter bien haut!

Il est donc assez vain de reprocher à Veuillot, comme le fit Jules Ferry, ses palinodies au sujet de la liberté. A entendre le grand leader républicain, le rédacteur de l'*Univers* aurait laissé échapper ce mot : « Quand les libéraux sont au pouvoir, nous leur demandons la liberté parce que c'est leur principe; quand nous sommes au pouvoir, nous la leur refusons, parce que c'est le nôtre. » Veuillot a protesté à juste titre contre cette imputation. Il profita même de l'occasion pour définir son attitude en face de la liberté : « Je n'ai pas demandé la liberté aux libéraux « au nom de leur principe ». Je l'ai demandée et je la demande, parce que c'est mon droit; je l'ai parce que baptisé. Ceux qui n'ont pas reçu ce même baptême ne sont plus dignes de la liberté, ne sont pas libres et cesseront de le paraître bientôt. » *Derniers mélanges*, t. III, p. 138. Et revenant, l'année suivante sur le même sujet, il écrit : « La liberté c'est l'innocence. Et l'innocence, qu'est-ce que c'est? La servitude raisonnée et volontaire envers Dieu. » *Ibid.*, p. 421. Cf. F. Veuillot, *op. cit.*, t. IV, p. 646-647. Il est trop clair qu'avec de telles définitions il est impossible de trouver un terrain d'entente avec les « libéraux ». L'on comprend alors la persévérance avec laquelle Veuillot a poursuivi l'erreur libérale, « l'hérésie » libérale, comme il lui est arrivé de dire. Cf. ci-dessus, col. 2806.

Si, en ce point, le rédacteur de l'*Univers* n'était ni un isolé, ni un précurseur, il est un domaine par contre, où il a émis des idées assez neuves. Les derniers temps de la monarchie de Juillet avaient vu se poser la « question sociale ». Elle avait pris toute son acuité sous la Seconde république. Le succès du coup d'État de 1851 s'explique en très grande partie par la crainte plus ou moins fondée de troubles sociaux que le gouvernement sut exploiter. En dépit des palliatifs que le Second empire essaya d'apporter non sans courage au malaise social, l'agitation ouvrière ne fit que grandir; elle était à son comble aux dernières années de l'empire; elle devait aboutir au drame sanglant de la Commune. Veuillot suivait depuis longtemps cette marche inquiétante. A bien des reprises, il signala le danger considérable que créait dans les grandes villes la multiplication d'une plèbe de plus en plus déchristianisée. A l'occasion de la mort de son père, [illegible] exemple, il regrettait que cet honnête tra[illegible]ndamné toute sa vie à un travail sans répi[illegible]ans joie, eût été privé en même temps, par la faute des circonstances et surtout par l'organisation de la société, des clartés et des espérances chrétiennes qui eussent illuminé sa vie. Quand, au lendemain de la Commune, de Mun eut entrepris « l'œuvre des Cercles », il y applaudit de tout son pouvoir. Au fond, il avait, sans y avoir beaucoup

réfléchi, le mépris de l'école économique bourgeoise et classique, âpre au gain et ne voyant dans l'ouvrier qu'un producteur de richesse. Sans s'élever malheureusement jusqu'aux grands problèmes sociaux, sans comprendre suffisamment que la solution de ceux-ci ne ressortissait pas seulement à la morale et à la religion, il insistait avec raison sur les facteurs moraux qui permettraient de résoudre la terrible question. Il parlait déjà de « démocratie chrétienne », entendant par là « un ordre de choses qui, suivant le génie particulier des peuples, comporte parmi eux la plus large distribution possible de pain, de liberté, d'égalité et de paix. » Rallié, à cette époque, à l'idée légitimiste, il voyait, dans la royauté chrétienne, la réalisation possible de ces vœux. « Tout gouvernement chrétien, écrivait-il, régulier et paisible a été une démocratie appropriée aux besoins du temps. » Encore qu'on puisse chicaner sur la définition, elle ne laisse pas de contenir une âme de vérité.

2° *Le littérateur; les Œuvres diverses.* — Toutes ces idées que contiennent et les articles originaux de l'*Univers* et les *Mélanges*, se retrouveraient plus ou moins reconnaissables dans la série des *Œuvres diverses.* Les éditeurs ont disposé celles-ci dans un ordre quelconque, un peu arbitraire, qui n'est ni l'ordre logique ni l'ordre chronologique. Nous signalerons surtout les œuvres qui ont quelque intérêt du point de vue de la théologie. Laissons de côté les *Œuvres poétiques* (t. XIV); encore qu'il aimât taquiner la muse, Veuillot n'était pas poète; sa versification, le plus souvent laborieuse, rappelle, pour l'ordinare, davantage Boileau que Lamartine ou Victor Hugo. Les *Satires* parues en 1863, les *Couleuvres*, en 1869, laissent le lecteur dans l'atmosphère de polémique où se plaisait le journaliste. Seules, les *Filles de Babylone*, où transparaît la forte poésie de l'Écriture sainte, introduisent dans un milieu un peu différent. — Un roman d'assez fortes dimensions, *Pierre Saintive* (t. II), un autre, sous forme de mémoires, *Agnès de Lauvens* (t. III), le charmant recueil intitulé *Çà et là* (t. VIII), qu'il faut compléter par *Historiettes et fantaisies* (t. VII) et par *Vignettes* (t. VII) révèlent en Veuillot un de nos meilleurs écrivains du XIXe siècle, en même temps qu'un admirable conteur. — Deux gros ouvrages historiques ont surtout valeur documentaire : *Rome pendant le concile* (t. XII), d'où la préoccupation apologétique est loin d'être absente, et *Paris pendant les deux sièges* (t. XIII). On peut en rapprocher *Les Français en Algérie* (t. IV), souvenirs intéressants du voyage de 1841. — C'est dans la littérature d'édification qu'il faut ranger : la *Vie de Notre-Seigneur Jésus-Christ*, le *Saint rosaire médité*, la *Vie de la bienheureuse Germaine Cousin* (t. I) et, jusqu'à un certain point, *Rome et Lorette* (t. III), et les *Pèlerinages de Suisse* (t. II), confidences sur la conversion de l'auteur, qui signalèrent Veuillot à l'attention des catholiques. — A l'apologétique se rattacherait jusqu'à un certain point *Le droit du seigneur* (t. VI), étude assez sérieusement poussée de singulières coutumes du Moyen Age en matière de mariage; paru en 1854, l'ouvrage répondait aux insinuations plus ou moins malveillantes de Dupin. Il eût gagné d'ailleurs à se dégager davantage de la polémique. *Les parfums de Rome* (t. IX), parus en décembre 1861, expriment au mieux le culte voué par le publiciste à la papauté et à tout ce qui s'y rattache. — Comme étude doctrinale, il y aurait à signaler surtout l'*Illusion libérale* (t. X), parue quelque temps après la publication du *Syllabus*, où Veuillot fait le procès en règle de l' « hérésie » libérale et de la « secte » qui y adhère. — La « question romaine » lui a inspiré un certain nombre de brochures politiques (t. X) : *Le pape et la diplomatie; Waterloo*, sombre prédiction des destinées du second Empire embarqué dans l'affaire italienne; le *Guêpier italien*, *A propos de la guerre;* nous en avons mentionné l'apparition, ci-dessus, col. 2812. Il y aurait quelque intérêt à rapprocher ces publications de celles où Veuillot n'était pas encore désabusé de Napoléon III : *La guerre et l'homme de guerre* (au lendemain de la guerre de Crimée), ou *Le parti catholique* (t. VI). — Mais une bonne partie des *Œuvres diverses* ne sort guère de cette polémique trop personnelle à laquelle le publiciste semblait décidément voué : *Les libres-penseurs* (t. V), septembre 1848, sont une vivante peinture des mœurs politiques, des doctrines affichées ou voilées de la classe dirigeante au temps de Louis-Philippe (malgré ses violences, l'ouvrage eut l'approbation de Montalembert); *Les odeurs de Paris* (t. XI) poursuivent, pour l'époque napoléonienne, la même impitoyable satire; *Le fonds de Giboyer (ibid.)*, paraît encore plus violent; l'excuse de Veuillot est d'ailleurs qu'il avait été provoqué par les inadmissibles attaques d'Émile Augier; *Molière et Bourdaloue (ibid.)*, oppose les deux « moralistes » du XVIIe siècle et les deux systèmes de morale dont ils furent les représentants. — Enfin les *Dialogues socialistes* (t. V) fournissent sur l'état d'esprit du publiciste, au lendemain des journées de juin 1848, de curieux renseignements. S'ils n'amorcent pas encore une solution de la question sociale, du moins montrent-ils l'indifférence de Veuillot pour les diverses politiques sociales, en dehors du christianisme. Dans l'*Esclave Vindex*, il oppose à Spartacus (le républicain bien nanti) Vindex, l'esclave, l'homme déraciné qui n'attend plus rien de l'organisation sociale, qui ne croit plus en Dieu et qui hait tous les hommes. *Le lendemain de la victoire* est comme la suite de *Vindex*, rédigé, lui aussi, sous forme de dialogue; il parut, la chose est à noter, dans la *Revue des Deux-Mondes*, qui avait demandé, depuis quelque temps déjà, de la copie à Veuillot. On y assiste au triomphe du socialisme, avec tous les excès qu'il peut engendrer. Il porte en sous-titre le mot *Vision;* au fait les événements se chargeraient de donner raison au pessimisme de l'auteur. De la même époque est la *Petite philosophie*, où, répudiant tous les grands mots dont on essayait de rassasier les âmes, liberté, égalité, fraternité, l'auteur multipliait les exemples de charité envers les hommes et les conseils de soumission envers Dieu. « Je ne saurais mieux indiquer, disait-il, à ceux qui me liront le moyen de s'assurer le *droit au bonheur.* »

3° *L'influence.* — C'est par cette masse d'écriture à laquelle il ne faut pas négliger d'ajouter la *Correspondance*, que s'explique l'influence considérable que Louis Veuillot s'est acquise dans le monde catholique au XIXe siècle. Cette influence ne s'est pas fait sentir exclusivement en France, elle a largement débordé en dehors de nos frontières et non pas seulement dans les pays de langue française. Au lendemain de sa mort, l'*Univers* publiait un livre d'*Hommages*, relatant les condoléances venues des pays les plus divers, exprimant les admirations des catholiques de toute langue. Sans doute, y aurait-il exagération à généraliser le sens de manifestations de ce genre. Il faut reconnaître pourtant que rarement publiciste a connu une telle popularité. Tout cela est bien tombé et l'on étonne beaucoup de nos jeunes contemporains quand on parle devant eux de l'action considérable qu'a exercée, tout spécialement sur le clergé de France, le rédacteur en chef de l'*Univers*. Les survivants de la génération antérieure, qui n'a pas connu Veuillot, ont, du moins, entendu parler de lui; ils se souviennent des enthousiasmes de leurs aînés; ils ont été façonnés plus qu'ils ne s'en doutent, par les idées du grand publiciste.

Cette influence considérable sur qui s'est-elle particulièrement exercée? a-t-elle été heureuse, a-t-elle été regrettable? sur quels sujets a-t-elle porté? Autant de questions auxquelles il faut brièvement répondre pour terminer.

1. *La clientèle de Veuillot.* — On notera d'abord que l'action de Veuillot s'est exercée beaucoup moins sur les laïques que sur le clergé et plus précisément sur le clergé du second ordre, sur le clergé rural. Les hauts dignitaires ecclésiastiques, à quelques exceptions près, ne lui ont jamais été tout à fait acquis. Ceux-là même qui étaient inféodés aux idées de l'*Univers*, ne dissimulaient pas toujours l'ennui que leur causaient telles incartades du publiciste; les évêques se réservaient, les vicaires généraux, chanoines, curés de grandes paroisses, directeurs de collèges ou de séminaires étaient parfois réticents. Parmi les ordres religieux, on demeurait aussi sur la réserve; en dépit des services que l'*Univers* leur avait rendus, les jésuites, et le P. de Ravignan en tête, regardaient du côté de ce journal avec plus d'appréhension que de confiance; chez les dominicains l'influence de Lacordaire retardait les adhésions; ce n'était guère que dans les ordres ou les congrégations plus populaires que le ralliement était unanime. On peut dire, par contre, que l'ensemble du clergé rural lui était passionnément dévoué. Aussi bien, « tout ce qu'ils détestaient eux-mêmes — et ne mettons pas en dernière ligne l'omnipotence des évêques — Louis Veuillot le combattait; toutes les tyrannies, petites et grandes (laïques ou ecclésiastiques) qu'ils avaient subies sans oser les secouer, il les terrassait sous le ridicule et le mépris. Il les fournissait d'esprit, d'arguments, de littérature, de théologie et avec une générosité qui ne comptait pas... Et chez lui, ils retrouvaient le langage populaire qu'ils aimaient; point de ces distinctions qui leur échappaient..., quelque chose de démocratique et de dévot, de virulent, de grossier même et avec cela des élans de foi qui les ravissaient. » P. de la Gorce, *op. cit.*, t. II, p. 157. Dans l'isolement de leurs presbytères, ils savouraient à loisir la feuille, que de réels sacrifices d'argent leur permettaient de tirer ou que la générosité d'un confrère plus riche leur faisait tenir, fût-ce avec quelque retard. Dans leurs réunions fraternelles, c'était encore l'*Univers* qui les fournissait de sujets de conversation, et de thèmes à discussion!

Cette emprise sur les intelligences et les consciences ecclésiastiques n'allait pas sans quelque inconvénient. On sait l'effet que produit à la longue sur des esprits plus ou moins désarmés la lecture quotidienne d'un journal unique. Volontiers, dans ce clergé de campagne, on se modelait sur le maître et nous avons dit que tout n'était pas admirable, encore moins imitable, dans la « manière de Veuillot ». « Le résultat était extraordinaire et tel que l'âme saine et droite du grand pamphlétaire l'eût répudié. Des hommes excellents, réservés par piété, paisibles par nature et par état, modestes par ignorance du monde et de la vie, dépouillaient leur caractère et se revêtaient de violence... Ainsi se formait dans les cures de campagne, dans certains séminaires, dans certains groupes catholiques, une école audacieuse, quoiqu'au fond peu sûre d'elle-même, arrogante et inexpérimentée, intolérante de langage bien plus que de cœur, hautaine et insuffisante, maudissant en bloc et le siècle et les contemporains. » P. de la Gorce, *ibid.*, p. 159. Il nous souvient d'avoir entendu, dans notre adolescence, de ces jugements inspirés par les principes les plus purs de Veuillot : appréciations hautaines et irréfragables des événements et des hommes, jugements sur les faits historiques sans aucune base dans la réalité, prédictions inspirées par des vues toutes à priori et dépourvues de toute vraisemblance, exclusives catégoriques portées sur telle institution, telle initiative, telle feuille publique, défiance totale à l'endroit de tout progrès, scientifique, social, moral. Et le plus triste, en tout cela, c'était l'anathème jeté à tous ceux qui ne pensaient pas comme les catholiques, c'était ce partage, anticipé avant le jugement dernier, de l'humanité en bons et en méchants, c'était la supposition chez tous les adversaires d'intentions perfides, c'était l'exclusion de la bonne foi. Cet état d'esprit, si nuisible à l'apostolat conquérant, était le fait pourtant de prêtres excellents, charitables, préoccupés au plus haut point du salut des âmes! Qui ne reconnaîtrait en ces conséquences une part de responsabilité pour le rédacteur de l'*Univers*. Certes, il est venu après cette feuille, d'autres où le même esprit se serait reconnu. Mais, outre qu'elles n'avaient pas le monopole de fait de l'*Univers*, outre qu'elles étaient fréquemment en lutte les unes contre les autres, elles n'eurent jamais, pour les animer, le redoutable talent de Louis Veuillot.

2. *Domaines où elle s'est exercée.* — Tout ne fut donc pas bénéfice dans l'influence exercée par Veuillot; avec d'autres, il est responsable de la naissance, en notre pays, de cet esprit « clérical » qui nous a fait peut-être autant de mal que de bien. Lorsque Gambetta lançait le cri de guerre : « le cléricalisme, voilà l'ennemi! », il cherchait à leurrer l'opinion. Ce qu'il visait, en fin de compte, c'était moins le cléricalisme, au sens vrai du mot, que l'idéal religieux dont il voulait éliminer l'influence. Mais n'est-il pas vrai que les catholiques auraient pu lui retirer cette arme désuète, s'ils n'avaient pas adopté, sans aucune restriction, les modes de combat, voire la phraséologie et les idées de l'*Univers*?

Qu'est-il resté, en fin de compte, d'une action dont on ne saurait minimiser l'importance? Quelques résultats de premier ordre furent acquis : le plus considérable est, à coup sûr, l'élimination définitive de tout ce qui, de près ou de loin, touchait au gallicanisme. Dans le pays qui avait fourni le nom à la doctrine, le gallicanisme est devenu chose totalement inconnue. Les tendances, même légitimes, qui pouvaient s'inspirer de la vieille doctrine de Gerson et de Bossuet ont été si complètement éliminées qu'on étonnerait bien des esprits en leur expliquant ce qu'elles renferment de juste et que l'on en aurait pu conserver. N'insistons pas sur le véritable carnage qui a dévasté la liturgie gallicane. Entreprise trop précipitamment, par des gens de compétence discutable, la réforme a fait disparaître, avec des parties qu'il n'y a pas à regretter, des cérémonies, des pièces liturgiques, qui avaient droit au respect et dont la conservation, d'ailleurs, était conforme au texte et plus encore à l'esprit du concile de Trente. Cette uniformisation, oserait-on dire cette « standardisation », de la liturgie dont Veuillot a été un des grands artisans ne nous apparaît donc pas comme le plus beau titre de gloire du publiciste.

Laissons également de côté la progression constante d'une centralisation ecclésiastique, qui n'a pas que des avantages. Veuillot s'est représenté souvent comme le défenseur du droit canonique contre l'arbitraire des curies épiscopales, c'était un moyen de flatter le clergé inférieur quelquefois brimé par des évêques un peu autoritaires. Mais toute médaille a son revers; le droit canonique — il n'était pas encore codifié à l'époque de Veuillot — règle sans doute les droits et les devoirs des évêques, il fixe aussi, et de manière fort précise, les droits et les devoirs des curés. Les petits bouleversements successifs que son introduction amène aujourd'hui encore

dans la vie paroissiale ne font pas toujours l'affaire ni des uns, ni des autres. On s'était si bien arrangé d'un droit coutumier qui avait, du moins, cet avantage qu'il était fait pour nous.

Il reste à l'actif de Veuillot d'avoir donné, chez nous, à ce que l'on a nommé, sans y voir malice, « le culte du pape » son expression définitive. Jamais n'avait manqué, en France, le respect et la vénération pour le souverain pontife; au temps même du « gallicanisme », la personne du détenteur de l'autorité suprême dans l'Église était demeurée au-dessus de toutes les discussions. Un vif sentiment de « loyalisme » s'imposait à tous les catholiques. Au cours du XIXe siècle, ce loyalisme — et il faut certainement voir ici l'action de l'*Univers* — se nuance de quelque chose de plus doux et de plus personnel. La bonne grâce souriante de Pie IX à ses débuts, les épreuves et les malheurs de son long pontificat, l'intrépidité avec laquelle il se faisait le défenseur des principes, tout cela l'*Univers* l'a redit tant de fois et avec tant de bonheur qu'il a créé, à l'endroit du pape, un irrésistible courant de sympathie. En un jour de très noire humeur qui précéda de peu sa mort, Montalembert a parlé de « l'idole » que certains théologiens laïques tentaient d'ériger au Vatican. Pour regrettable que soit le mot, n'exprime-t-il pas, avec un injuste grossissement, quelque chose de ce que, dans son amour de l'Église et du pape, Veuillot avait fini par réaliser? Avec des atténuations qu'amène toujours le temps, il est resté quelque chose de cette action du grand publiciste. Si en notre pays on aime le pape plus encore qu'on ne le vénère, c'est un résultat précieux de la grande action de l'*Univers*.

Disons néanmoins que cet ultramontanisme — Veuillot n'avait pas peur du mot — n'est pas allé sans une contre-partie : la suspicion à l'endroit de tous les grands théologiens qu'ont produits les siècles antérieurs. A l'*Univers*, on ne lisait pas beaucoup nos grands auteurs du XVIIe siècle; passe encore pour Bossuet, à qui son éloquence, sa vigueur, son génie faisaient, à la rigueur, pardonner les quatre articles. Mais tout le Port-Royal première manière était jugé avec une suprême sévérité : Arnauld, Pascal, Nicole, Tillemont n'étaient guère que des « jansénistes »; les *Provinciales*, dont on ignorait les tenants et aboutissants, passaient pour crime irrémissible. Connaissait-on même de nom le plus grand moraliste du XVIIe siècle? Et quant à l'auteur des *Mémoires pour servir à l'histoire des premiers siècles de l'Église*, Rohrbacher, qui s'y entendait, l'avait jugé sans appel. Ne parlons pas de l'*Histoire ecclésiastique* de Fleury, un des beaux monuments élevés à la gloire de l'Église. Quant aux travaux des grands bénédictins de la congrégation de Saint-Maur, encore que Dom Guéranger eût dû les défendre, ils ne valaient guère la peine d'être nommés. C'est un malheur qu'à une date où la science ecclésiastique s'essayait à revivre en France, après un siècle d'interruption, elle se soit trouvée coupée de toute communication avec son glorieux passé. Et l'action de l'*Univers* n'est-elle pas responsable, jusqu'à un certain point de cette lacune?

Reste la question qui paraissait à Veuillot l'essentielle, celle du libéralisme. Qu'il ne soit pas arrivé à trouver la solution d'un problème si hérissé de difficultés et où les connaissances historiques seraient indispensables, nul ne saurait lui en faire un reproche. Les catholiques contre lesquels il polémiquait, avec leur distinction vraiment trop simpliste de la thèse et de l'hypothèse n'y étaient pas arrivés mieux que lui. Depuis, les magistrales encycliques de Léon XIII ont contribué sur ce point, comme sur tant d'autres, à clarifier les idées, à nuancer les interprétations, à donner aux formules moins de raideur. Nul doute que Veuillot ne les eût acceptées avec sa docilité habituelle, encore qu'il y eût reconnu, car il ne manquait pas de perspicacité dans son obéissance, que l'on y pouvait trouver pour Dupanloup quelques circonstances atténuantes. A lire de près Léon XIII, tout n'était pas hérésie dans les idées de l'évêque d'Orléans. Mais il reste que, dans une partie tout au moins du clergé, partie qui va d'ailleurs sans cesse en diminuant, l'esprit d'intransigeance a dominé longtemps. On l'a bien vu lors de la question du ralliement, et plus près de nous, lors des débats autour de la séparation de l'Église et de l'État. Le travail ne manquerait pas d'intérêt qui comparerait aux textes de Veuillot ceux des journaux qui eurent alors la faveur et l'audience du clergé. Ne parlons pas de la crise moderniste, où tant d'incompétences se sont donné libre carrière. Ces polémiques indéfinies, où l'*ignoratio elenchi* était la règle à peu près ordinaire, étaient parfaitement dans la manière, au talent près, du grand publiciste de l'*Univers*.

En définitive, l'œuvre de Veuillot laisse, à qui l'étudie en toute impartialité, une impression assez mélangée, et il semble bien qu'il ait lui-même entrevu quelques-uns de ses points faibles. Comme nous le disions ci-dessus, col. 2821, il n'avait pu se résigner à composer ses mémoires. On a retrouvé quelques pages qui expriment assez bien ce qu'il pensait, aux derniers moments, de son œuvre : « Si l'œuvre que j'ai faite, écrivait-il, est bonne, il suffira que je n'y sois plus, on le verra bien. Ce qui nuit aux œuvres bonnes, surtout à celles de ce genre, c'est le sentiment personnel qu'excite celui qui les fait. Pour moi, j'ai toujours cru que j'étais à la fois un soldat et un juge et que je ne devais pas songer à me rendre aimable, parce que mon autorité ne m'était pas donnée pour cela. Je ne me suis pas préoccupé d'être aimable; peut-être n'avais-je pas beaucoup à me forcer pour ne l'être pas et enfin je ne l'ai pas été. Maintenant, l'opinion est faite, elle ne peut être corrigée qu'après que la mort aura passé sur moi. Alors on jugera l'œuvre en dépit des défauts de l'ouvrier. Il s'agira d'elle et non pas de moi et je dois désirer qu'il ne s'agisse pas de moi qui, dans le fond, n'ai voulu, ni même pu m'y compter pour rien. Si l'œuvre est mauvaise, s'il valait mieux, comme quelques-uns l'ont pensé, ne pas la faire, à quoi bon entreprendre de la justifier? » Cité par F. Veuillot, *op. cit.*, t. IV, p. 754. Restons sur ces points d'interrogation qu'a posés le rédacteur en chef de l'*Univers*.

I. ŒUVRES. — On termine présentement, à la librairie Lethielleux, la publication des *Œuvres complètes* entreprise par M. François Veuillot, fils d'Eugène et donc neveu de Louis. L'ensemble est divisé en trois séries. I. *Œuvres diverses*, 14 vol. in-8°, publiés de 1924 à 1930; nous avons indiqué, col. 2829, comment s'y répartissent les ouvrages de l'auteur. — II. *Correspondance*, 12 vol. in-8°, le t. I publié en 1931, le t. XII en 1932. Cette édition remplace celle de la *Correspondance de L. Veuillot*, publiée par Eug. Veuillot, Paris, Palmé, 1883, 4 vol. in-8°, auxquels étaient venus successivement s'adjoindre les t. V et VI, 1886-1887, le t. VII, Paris, Retaux, 1892, les t. VIII et IX, Lethielleux, 1913. La nouvelle édition est précédée d'un avertissement général; le t. I comprend les lettres d'avril 1831 à octobre 1843, à partir du t. II les lettres sont beaucoup plus nombreuses; le t. XII (février 1876 à février 1879) comprend en outre des lettres inédites de différentes périodes, et une table des noms cités et des correspondants. — III. *Mélanges*, 14 vol., dont le t. I a paru en 1933 (septembre 1831-janvier 1844), et le t. XIV en 1940. Cette édition remplace les primitives séries des *Mélanges* publiées d'abord par L. Veuillot et dont il existait trois séries comprenant chacune six volumes : Ire série (1842 à 1856), Paris, Vivès, 1856-1858 (2e éd., *ibid.*, 1861); IIe série, Paris, Gaume, 1859-1861; IIIe série, Vivès, 1875; en plus une série intitulée *Derniers mélanges*, *Pages d'histoire*

contemporaine (1873-1879), 4 vol. publiés par Fr. Veuillot, Paris, Lethielleux, 1908-1909; une table générale alphabétique et analytique en avait été dressée par G. Cerceau, Paris, Lethielleux, 1913. Ce chevauchement des deux éditions de la *Correspondance* et des *Mélanges* ne facilite pas les citations. Les références que nous avons données au cours de l'article se rapportent à la première édition. Il va sans dire que nombre des œuvres diverses ont eu de multiples éditions séparées.

II. Travaux. — Il y a, présentement dans le commerce, un nombre considérable de biographies et d'études sur Veuillot, ce qui semblerait indiquer que le rédacteur de l'*Univers* est peut-être moins étranger qu'on ne pense à la génération actuelle. Toutes remontent plus ou moins directement à l'énorme biographie, *Louis Veuillot*, commencée par son frère Eugène, et achevée par le fils de celui-ci, François : 4 gros volumes in-4°: t. I (1813-1845), paru en 1899 (plusieurs éditions); t. II (1845-1855), paru en 1901; t. III (1855-1869), paru en 1904; t. IV (1869-1883), paru en 1913, la 1re partie (c. I-V) donnant l'histoire du concile est d'Eugène, la 2e partie de François. On ne cherchera pas ici une histoire impartiale de L. Veuillot ni des événements auxquels celui-ci fut mêlé; on y trouvera une apologie, souvent dithyrambique, de l'auteur et de tous ceux qui ont pris parti pour lui. Les adversaires de Veuillot n'obtiennent même pas la justice. Somme toute, l'œuvre prolonge jusqu'au cœur du XXe siècle des luttes exaspérantes qui furent plus encore question de personnes que d'idées. Il faut de toute nécessité la compléter par les œuvres antagonistes : Lecanuet, *Montalembert;* Lagrange, *Vie de Mgr Dupanloup*, *Vie de Mgr Sibour;* Mgr Foulon, *Vie de Mgr Darboy;* Guillemant, *Vie de Mgr Parisis*, etc. P. de la Gorce, *Histoire du Second Empire*, 7 vol., Paris, 1893-1901, nous paraît avoir dosé, avec impartialité, le blâme et l'éloge; nous lui avons emprunté quelques appréciations.

Nous nous abstiendrons de citer les biographes plus récents qui ont monnayé à l'intention du grand public, et généralement dans le même esprit, les données du gros ouvrage d'Eugène. Il y a quelques études sur des points de détail : abbé Pierre Fernessole, *Les origines littéraires de L. Veuillot (1813-1843)*, thèse de lettres, 1923; chanoine G. Bontoux, *Louis Veuillot et les mauvais maîtres de son temps*, Paris, 1914; du même, *Louis Veuillot et les mauvais maîtres des XVIe-XVIIe-XVIIIe siècles* (Luther, Calvin, Rabelais, Molière, Voltaire, Rousseau, les Encyclopédistes), Paris, 1919; Mgr A. Crosnier, *Veuillot apologiste*, Paris, 1913.

É. Amann.

VIAIXNES (Thierry sieur de FAGNIER de), bénédictin français (1659-1735). — Né à Châlons-sur-Marne d'une famille de magistrats, le 18 mars 1659, il fut élevé chez les jésuites de cette ville, mais se sentit bientôt attiré par la vie monastique. Entré à l'abbaye Saint-Pierre de Châlons, qui appartenait à la congrégation de Saint-Vanne, il y fit profession le 13 juin 1677 et fut envoyé peu après à Saint-Vincent de Metz pour y faire ses études de théologie; il reçut à Metz une solide formation, qu'il compléta à l'abbaye de Beaulieu en Argonne, alors siège d'une sorte d'académie monastique. En 1683, il était ordonné prêtre, rentrait à Châlons et ne tardait pas à se faire remarquer par ses talents de prédicateur. Mais son indépendance d'esprit lui causa de multiples désagréments; en 1689, il est exilé pour quelques mois à l'abbaye de Saint-Michel-en-Thiérache, à cause de l'opposition qu'il avait faite à certaines mesures prises par les autorités de la congrégation. En 1695, il est transféré à Hautvilliers, près d'Épernay, où se reconstituait la petite académie de Beaulieu. Dès ce moment, dom de Viaixnes avait pris nettement position pour le jansénisme. En 1698, il fait visite à Quesnel, réfugié en Belgique, et ne cessa plus dès lors de correspondre avec lui. Quand Quesnel fut arrêté à Bruxelles en mai 1703, une partie de cette correspondance fut découverte. Aussi, quand dom de Viaixnes passa à Paris, l'année suivante, fut-il arrêté et conduit au château de Vincennes, où il resta six ans et huit mois. A sa sortie, il fut exilé à l'abbaye de Saint-Florent près de Saumur. Son attitude lors de la publication de la bulle *Unigenitus* lui valut un second séjour à Vincennes, de janvier 1714 jusqu'à la mort du roi. Libéré en 1715, il se retire à Beaulieu, puis à Saint-Vanne de Verdun. Mais ses malheurs n'étaient pas finis. En février 1721, à cause de son attitude dans l'affaire de l'appel, il est exilé à l'abbaye de Pottiers, au diocèse de Langres, puis, fin mai, banni du royaume. Les diverses maisons de Belgique où il croit trouver un refuge lui sont successivement fermées; finalement, en 1722, il arrive en Hollande, où il trouve asile dans l'Église d'Utrecht, qui était en passe de devenir schismatique. Voir ci-dessus, col. 2404. Le 15 octobre 1724, au sacre de Steenoven par Varlet, c'était dom de Viaixnes qui faisait les fonctions de diacre, de maître des cérémonies et de notaire. Son sort est dès lors lié à celui de l'Église janséniste d'Utrecht. Il mourra le 31 octobre 1735 à Rhynwick près de cette ville.

De Viaixnes a multiplié des écrits pseudonymes et anonymes contre la constitution *Unigenitus* et les jésuites; les bibliographes signalent : *L'impiété reconnue*, contre une thèse soutenue à Caen, Cologne, 1693 (factum publié à l'insu de l'auteur). Ce fut de Viaixnes qui publia le recueil de Thomas Lemos, demeuré manuscrit depuis un siècle (voir ici, t. IX, col. 211) : *Acta omnia congregationum ac disputationum... de auxiliis divinæ gratiæ*, in-fol., Louvain (en réalité Reims), 1702. Il donna aussi une réédition du fameux livre d'Edmond Richer *De ecclesiastica et politica potestate libellus*, 2 vol. in-4°, Cologne, 1702. Voir ici t. XIII, col. 2699. C'est assez dire dans quel esprit dom de Viaixnes menait la lutte contre la bulle *Unigenitus.*

Moréri, *Le grand dictionnaire*, éd. 1759, t. X, p. 572; Michaud, *Biographie universelle*, t. XLV; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. IV, col. 1083, n. 1 (donne de Viaixnes comme l'éditeur de Serry, cf. ici t. XIV, col. 1959; il ajoute que, dans la préface mise en tête, de Viaixnes dissertait longuement de la vie de Thomas Lemos; ce doit être le résultat d'une confusion entre les deux ouvrages parallèles de Serry et de Lemos).

É. Amann.

VIATEUR DE COCCAGLIO, frère mineur capucin, lecteur, écrivain et polémiste janséniste (1706-1793). — I. Vie. II. Œuvres. III. Doctrine.

I. Vie. — Vincent Bianchi naquit à Coccaglio, près de Brescia, en Italie, de Jacques Bianchi et de Madeleine Perzonelli, le 20 avril 1706. En 1724, il prit l'habit franciscain chez les capucins de la province de Brescia, à Vestone. D'abord prédicateur, puis nommé lecteur à Brescia, il forma, en cette dernière qualité, à partir de 1737, toute la jeunesse de sa province religieuse. Écrivain d'une fécondité extraordinaire, il édita ses premières œuvres polémiques, en 1753 et en 1755. A cette époque, il attaqua Fébronius et réfuta dans un sens catholique l'évêque *in partibus* de Myriophite (voir ici, t. VIII, col. 1061). Mais l'année suivante, il montra le bout de l'oreille lorsqu'il publia *Ricerca sistematica sul testo e sulla mente di S. Prospero d'Aquitania*, ouvrage imprégné d'augustinisme à tendance jansénisante. Les molinistes s'efforcèrent de faire condamner l'auteur et dans trois sonnets publiés contre lui l'accusèrent d'hérésie; mais le P. Viateur, jouissant de la protection des cardinaux Passionei et Tamburini, ne fut pas inquiété. En 1760, le théologien capucin publia, en réponse à ces attaques, un recueil d'épigrammes de saint Prosper d'Aquitaine : *Lo spirito di S. Prospero* qu'il s'efforça de présenter comme le reflet des doctrines augustiniennes. L'année suivante, en 1761, le P. Viateur donna dans la cathédrale de Spolète une série de conférences exégétiques

qui eurent un grand succès. A cette époque, tout lui réussit; en 1763, il a la joie de voir mettre à l'Index les trois sonnets jadis dirigés contre lui; en 1767, il est nommé gardien du couvent de Cologne, bourg situé à 20 kil. à l'ouest de Brescia; en 1768, il publie le fruit de son enseignement théologique aux scolastiques de sa province, les *Tentamina theologica;* en 1771, après avoir été définiteur, il est élu provincial de Brescia et, par concomitance, les deux titres étant alors réunis, devient préfet apostolique de la mission de Rhétie (Suisse); en 1772, il reçoit de Clément XIV un bref laudatif, daté du 8 septembre, le remerciant de l'envoi de ses *Tentamina* et louant sa doctrine, preuve que les escarmouches théologiques décrites plus haut n'avaient pas compromis sa position à Rome. En 1774, il quitte le provincialat, mais est nommé custode général et il va reprendre son enseignement à Brescia. A cette époque, les polémiques pro- et antijansénistes battent leur plein. En 1776, le P. Camille Monici de l'Oratoire de Brescia, ami et peut-être dirigé du P. Viateur, publia sous le surnom de Pierre Vescovi un *factum* violemment anti-moliniste, *La dottrina di S. Agostino e di S. Tomaso vittoriosa di quelle Ludovico Molina e de suoi seguaci*, Brescia, 1776.

Cet ouvrage déchaîna la tempête en Italie. Le P. Viateur prit parti pour son ami et, en 1777, abandonna le lectorat pour se consacrer à la lutte. Le jésuite Mozzi de' Capitani, devenu chanoine de Bergame à la suite de la suppression de la Compagnie, ayant répliqué à Monici dans un ouvrage intitulé : *Il falso discepolo di S. Agostino e di S. Tomaso convinto d'errore*, Venise, 1779, le bouillant capucin, en réponse à Mozzi, attaqua, en 1780, l'autorité de la bulle *Unigenitus* par des témoignages qu'il prétendait emprunter à Benoît XIII, Benoît XIV et Clément XIII et dont il farcit son pamphlet : *Zoppicamenti sulla lettera di un libro intitolato « Il falso discepolo... »*, etc.

Mozzi, peu flatté de s'être vu imputer des « bévues » *(Zoppicamenti)* par son acerbe adversaire, démontra au P. Viateur (*Breve saggio della veracità del P. F. Viatore da Coccaleo, cap...* Bergame, 1780) qu'il était un faussaire. L'année suivante, le jouteur capucin réplique à Mozzi par un nouveau pamphlet : *Ingenua veracità* dans lequel il dévoile « les faussetés et impostures » de son contradicteur. C'est alors que le célèbre jésuite François-Antoine Zaccaria fit paraître, en 1782, sous le pseudonyme de *Pistofilo romano* une *Difesa di tre sommi pontefici di Santa Chiesa Benedetto XIII, Benedetto XIV e Clemente XIII... diretta al P. F. Viatore de Coccaglio...* Ravenne (Venise). La réplique fut immédiate et s'intitula : *La bolla Unigenitus non annunziata mai dalla S. Sede regola di fede...* L'auteur s'efforçait de démontrer que jamais l'Église n'avait considéré la bulle *Unigenitus* comme règle de foi. Sa thèse ayant suscité de nombreuses réactions, le vieux lutteur entama une polémique avec les *Novelle letterarie* de Venise qui l'avaient accusé de contradiction et d'incohérence et rédigea une *Difesa dell' opuscolo intitulato : La bolla Unigenitus*, restée manuscrite. Toutes ces escarmouches doctrinales n'empêchaient pas le vieillard de mettre au jour des œuvres ascétiques, mystiques, hagiographiques, d'entretenir une correspondance suivie de direction avec de nombreux amis. Il parut encore plein de verdeur à 85 ans au chapitre provincial, tenu à Brescia et y prit la parole le 10 août 1792. Peu de temps après, le P. Viateur fut atteint d'hydropisie et il mourut, le 18 janvier 1793, selon le nécrologe de la province de Brescia, le 14 mars, selon certains auteurs, âgé de 86 ans (68 ans de vie religieuse), laissant à ses frères en religion le souvenir d'un homme d'une grande austérité et d'une vertu rigide en même temps que d'un savant de première valeur attaché, malheureusement, avec opiniâtreté à ses idées personnelles.

II. Écrits. — 1° *Imprimés.* — 1. *Théologie dogmatique et morale.* — *a) Dogme.* — *Tentamina theologico-scholastica f. Viatoris a Coccaleo, cap.*, en 6 vol., t. I, II, III, Bergame, 1768; t. IV, V, Bergame, 1769, t. VI, 1770.

b) Morale. — *Tent. theol. moral. rev. adm. p. Viat. a Coc., ex-provincialis*, en 6 vol., t. I, Lucques, 1778; t. II, t. III, *ibid.*, 1779; t. IV, V, VI, *ibid.*, 1780. Cette théologie morale a été éditée par les soins du P. Alfred d'Acquafredda, lecteur, collaborateur du P. Viateur. Un abrégé en a paru intitulé : *Tentaminum theologicorum in moralibus f. Viatoris a Coc. synopsis*, 2 vol., Venise, 1791.

2. *Théologie ascétique.* — *Riflessioni sopra l'origine, la natura ed il fine della devozione al sacro Cuor di Gesù...*, Naples, 1790.

3. *Écrits polémiques.* — *a)* En 1752, un certain abbé Lamy ayant écrit dans les *Nouvelles littéraires* de Florence (n. 27 et 28) un article favorable à l'augustinisme rigide s'attira de la part du P. Fortunat de Brescia, mineur réformé, des *Osservazioni critiche sopra un articolo delle Novelle Letterarie di Firenze al N° 27 e 28 anno 1752*, Roveredo, 1752. Le P. Viator répliqua aussitôt par un *Esame sulle osservazioni critiche del P. Fortunato da Brescia, min. rif., sopra certo articolo delle Novelle Letterarie di Firenze*, Lucques, 1753 (183 p.). Le P. Bonaventure vint alors à la rescousse et sous le pseudonyme de Rambaldo Norimene défendit l'augustininisme de son frère dans le t. III de ses *Lettere di raggaglio* (p. 69 sq.), Trente, 1756. La polémique gagna un certain nombre de revues italiennes et toucha aux deux délectations, cf. ici, t. I, col. 2488-2489. Le P. Viator publia, enfin, cinq ans après qu'elle eut été commencée, une *Storia e difesa delle due censure del novellista fiorentino contro il P. Fortunato da Brescia, min. rif.*, Lucques, 1757, dans laquelle il exposa le système augustinien des deux délectations.

b) Ricerca sistematica sul testo e sulla mente di S. Prospero d'Aquitania nel suo poema contro li ingrati, Brescia, 1756, 581 p.; 2e et 3e édit., Brescia, 1762. D'après l'auteur (1re édit.), Prosper, dans son poème dirigé contre les semi-pélagiens *(li ingrati)*, a exprimé la pure doctrine d'Augustin relativement à la grâce et à la prédestination. Dans la 2e édit., 1762, considérablement augmentée de réponses faites à ceux qui attaquèrent la 1re, le P. Viateur publie (lettera VIII) des *Osservazioni apologetiche sulla lettera del P. Vincenzo Milioli.* La lettre de ce P. Milioli, O. P., visait une riposte faite par le P. Viateur au P. Augustin Orsi au sujet de la nécessité de la grâce dans l'état d'innocence.

c) Lo spirito filosofico, teologico ed ascetico di S. Prospero d'Aquitania nei suoi epigrammi, Brescia, 1759; 2e édit. (?), *ibid.*, 1760. Ce recueil de 106 épigrammes de S. Prosper, « ordonnées comme il convient à un traité théologique », prétend livrer la vraie pensée du saint sur les problèmes alors discutés, en particulier sur ceux de la grâce et de la prédestination.

d) Carteggio de' padri Viatore e Bonaventura da Coccaglio fratelli cappuccini della provincia di Brescia sopra un impio scritto intitolato « Solenne concio-abbiura fatta nella chiesa della Terra Dominante di Poschiavo nella Rezia li 26 Agosto 1759 », Brescia, 1761; 2e édit., *ibid.*, 1762 (304 p.). Cet ouvrage a été écrit par les deux frères Bonaventure (né en 1713, capucin en 1732, † 1778) et Viateur pour répondre aux calomnies d'un apostat ou prétendu tel du nom de Paul Lorenzini.

e) Italus ad Febronium jur(is) cons(ultum) clar(um) « De Statu Ecclesiæ » pro supplemento ad tentamina theologiæ Bergami edita anno 1767, Lucques, 1768 (329 p.); 2e édit. : *Ital. Bergami edita anno 1768*, Lucques, 1768 (348 p.); 3e édit. : *Ital... de statu Ecclesiæ*, Lucques, 1768 (348 p.); 4e édit. : *Ital... edit. alt.*, Lucques, 1770 (387 p.); 5e édit., *id.*, Lucques et Venise, 1770 (387 p.); 6e édit. : *t. I cui italice adduntur vindiciæ in larvatum Danielem Bertonum*, Venise, 1775. L'ouvrage parut également hors d'Italie. En voici l'analyse sommaire :

a. Italus... de statu Ecclesiæ seu de hac materia epistolæ eximiæ r. p. Viatoris a Coc..., Francfort-sur-le-Mein, 1770; 2e édit., 1773; Leipzig, 1770. — *b. Italus ad cl(arum) Justinum Febronium ictum pro supplemento ad Tent. theol. tomus alter cui italice adduntur in larvatum Danielem Bertonum*, Trente, 1774.

f) La polémique suscitée par l'*Italus* entraîna Viateur de Coccaglio à publier des ouvrages annexes en langue vulgaire : *Versione e proseguimento dell' Italus al ch. Signor Giustin Febbronio dello stato della Chiesa*, t. I et t. II, Trente, 1771; *Proseguimento dell' Italus... riposta al secondo tomo stampato in Franfort ed in Lipsia anno 1770*, t. III, 1772; *Quarto corso di lettere dell' Italus... in riposta al libro di Daniele Berton...*, Bologne, 1776. Ce dernier ouvrage répond à la *Causa buona di Giustin Febbronio difesa contro il P. Viatore de Coccaglio, cap.*, Francfort-sur-le-Mein et Leipzig, 1772. La polémique avec les jésuites Mozzi et Zaccaria donna lieu à la naissance des ouvrages déjà cités dans la biographie.

g) Zoppicamenti sulla lettura di un libro intitolato il falso discepolo de' SS. Agostino e Tommaso in riposta alla cicalata del Signor dom Luigi canonico Mozzi autore del sudetto, Bergame, 1780; Brescia, 1780 (275 p.); — *Ingenua veracità del zoppicante difesa dalle false imputazioni del nob. Signor don Luigi canonico Mozzi ex-gesuita, in riposta alla seconda cicalata intitolata saggio della rara veracità del p. f. Viatore da Coccaglio, cap.*, Bergame, 1781 (122 p.); — *La bolla Unigenitus non annunziata mai dalla S. Sede regola di fede, riposta di f. Viat. da Coc., cap., a Pistofilo romano. In riscontro alla sua difesa dei tre sommi pontefici*, Brescia, 1782, (138 p.); — *Relazioni storico-critiche sopra di in possessorio in contesa*, Lugano, s. d.

4. *Écrits sur le droit canonique. — Tracce di tradizione sopra la regola de' frati minori.* Cette exposition de la règle des frères mineurs que Viateur n'aurait fait que mettre en ordre et publier, mais qui serait en réalité du P. Fidèle d'Acquaffreda (V. Bonari, *Il conv. ed i capp. Bresc.*, p. 426-7, 466-7, Milan, 1891), est suivie de deux annexes : *De prælatorum regular. electionibus* et *De studiis*, Venise, 1780, 568 p.

5. *Lettres.* — Trop nombreuses pour être toutes recensées, nous ne citerons que les principales : *a) Ascétiques. — Riposta ad un amico sul dubbio se la santa messa sia bastante a sanctificare la festa*, Bologne, 1781, 109 p. Non, répond l'auteur : à la messe il faut ajouter les bonnes œuvres, l'assistance au sermon, etc... Aux réflexions suscitées par cet ouvrage, Viateur répliqua par une : *Rip. II ad un amico in cui si riconferma non bastare la santa messa per sanctificare la festa...* Venise, 1782, parue sans nom d'auteur, 135 p. Réponse à deux ecclésiastiques de Turin et de Milan et critique acerbe du probabilisme.

b) Polémiques. — Lettere del P. lettore Viatore da Cocc. ex defin. cap. scritta al P. lett. Bonav. dans G. Rusca, *Lettera apologetica...* Lugano, 1765, p. 68-70. — *Lettera prima di Filardo Alideo a Rambaldo Norimene;* II, *terza* dans *Proseguimento delle lettere di ragguaglio di R. Norimene*, t. III, p. 76-113; 122-157; 171-198. Rambaldo Norimene était le pseudonyme du P. Bonaventure, frère du P. Viatore et janséniste comme lui. Une lettre sur la nouv. édit. de *Ricerca systematica* attribuée à Viatore est en réalité de Bonaventure (cf. Ilarino da Milano, *Bibl. des F. M. cap. di Lomb.*, p. 81, n° 455).

Dans les lettres ci-dessus et en d'autres encore, Viateur fait ou son apologie personnelle, ou celle de son frère ou des deux à la fois.

2° *Écrits manuscrits.* — Conservés à la Vaticane, mss. lat., *9282*, n. CXV; *9287*, p. 555-556; à la *Quiriniana* de Brescia F. VI, *4 a-2*; aux *Arch. prov. des cap.* à Milan, ces écrits sont légion et d'un intérêt inégal. Ils comprennent les mss. des ouvrages imprimés, des lettres dont plusieurs à des cardinaux, à des dignitaires ecclésiastiques, à des amis, à des nouvellistes, des divertissements littéraires, des traités de rhétorique, d'algèbre, de géométrie, des traductions du français, des sermons, des apologies personnelles, des polémiques en faveur des capucins et des autres religieux victimes du joséphisme, des mélanges historiques relatifs à l'histoire de la province capucine de Brescia, des articles pour des revues, des poèmes inspirés de la Bible, etc., etc... Nous ne parlerons que de ce qui a trait aux § I et III de notre article.

1. *Sujets scolastiques. — a) Cursus philosophicus, seu cursus integr. Logic. Ontol. Cosmol. Gener. Psycholog. ration. Empiric., Theol. Natur. et Physicæ methodo Wolfiano. — b) Cursus theologicus speculationes dogmaticus. — c) De connexione inter speculativam rationalem et laxam moralem. — d) Tractatus theoricus de actibus humanis.* Plusieurs ouvrages mss. traitent des œuvres ascétiques et mystiques du P. Gaétan de Bergame, capucin, et en font une critique parfois serrée et sévère.

2. *Polémiques.* — Parmi les lettres, relevons-en seulement toute une série que l'on pourrait intituler : *Lettres destinées à donner l'intelligence des Tentamina* et à répondre aux critiques soulevées par ces essais de théologie dogmatique et morale. — *Favorosi Caolaceti*, recueil de controverses théologiques qui eurent lieu en 1771-1772. — De la même veine : *Registri dogmatici critico-storici intorno ai sistemi di grazia, in difesa della scuola augustina. — De collationibus italicis inter commentarium J. F(ebr.)*, 83 p. Ce ms. tend à prouver que Fébronius s'est vraiment soumis à Pie VI en 1778 et a désavoué le *De statu Ecclesiæ*.

3. *Biographiques. — Carattere personale del P. Bonaventura da Coccaglio...*, biographie et apologie du frère de l'auteur, mort en chaire, à Coccaglio le 17 mars 1778. Il ressort de ce ms. que les deux frères ont fréquemment collaboré (par exemple dans la rédaction du *Carteggio*, qui est davantage de Bonaventure que de Viateur); que plusieurs ouvrages : *Instituta moralia theologi Lugdunensis* (P. Paul de Lyon, cap.) 1re édit., t. I, t. II, Brescia, 1765; 2e édit., t. I, II, Milan 1771-72; la réédition de *La storia de auxiliis del ch. p. Giacinto Serry, O. P.*, Brescia, 1771, parue sous le pseudonyme de Rimbaldo Norimène; la *Vita della V. S. Maria Madd. Martinengo* (éditée après la mort des deux frères sans nom d'auteur à Brescia, en 1794) sont non du P. Viateur, comme on l'écrit couramment, mais du P. Bonaventure. (Cf. V. Bonari, *op. cit.*, 361-364; Hilarin de Milan, *op. cit.*, 79, n. 444, 445, 80, n. 453, 84, n. 468, 85, n. 472).

4. *Droit civil et canonique : Traditio avita*, considérations canoniques sur la règle de Saint-François.

Après la Révolution française, le P. Viateur rédigea : *La concordanza tra i delctti e le pene in distanza di secoli.*

(Pour tous renseignements sur ces mss., cf. Vald. Bonari, *op. cit.*, p. 429-436.)

5. *Œuvres manuscrites douteuses.* — *Difficoltà proposte a N. N. sopra le sue riflessioni critico-dommatiche* (Crema, arch. Cap.). Ce ms. de 156 p. est composé de deux lettres défendant l'augustinisme rigide. Le ms. porte cette inscript. : *P. Viatore C. M.* L'incipit de la 1re lettre est celui-ci : *Italia 1779.* Bien que ces deux mentions poussent à faire croire que Viateur est vraiment l'auteur de ce *factum* jansénisant, V. Bonari pense qu'il faut l'attribuer plutôt à Bonaventure, pourtant mort en 1778. (Cf. V. Bonari, *op. cit.*, p. 357, 436.)

III. Doctrine. — Elle ressort déjà en partie de la biographie et de l'exposé des œuvres. Précisons que Viateur dans le monument théologico-moral qu'il a élevé pendant son lectorat *(Tentamina)* se montre très éclectique. Il n'est pas bonaventuriste comme ses prédécesseurs capucins italiens, ni thomiste, ni scotiste, pas même augustinien exagéré. Rien à dire, en effet, sous le rapport de l'orthodoxie, du t. v *De gratia*, Bergame, 1770 (cf. p. 20, 22, 23, 42, 45) où l'auteur condamne nettement jansénisme et quesnellisme; p. 45-48, où il déclare que Jansénius prête gratuitement ses erreurs à saint Augustin et où il se rallie dans la question de la grâce au système augustinien modéré et prend parti (p. 202-203) contre le molinisme.

Comme moraliste, il prend son bien où il le trouve et s'avère nettement probabilioriste. Assez tôt cependant, il évoluera et deviendra augustinien rigide comme le prouvent ses études sur le *Carmen de ingratis* et sur les *106 epigrammata ex Sententiis S.* de saint Prosper d'Aquitaine et aussi son ouvrage sur les deux délectations (voir *Stor. e difesa della due cens.*), où il expose la pure doctrine de saint Augustin (ici, t. i, col. 2488-2489). Bien que ces ouvrages revêtent un ton désagréable et contentieux, ils restent orthodoxes. L'orthodoxie de Viateur se manifestera avec éclat lorsque, sous le pseudonyme d'*Italus*, il réfutera J.-C. Nic. de Hontheim, caché sous celui de *Fébronius* (voir ici, t. viii, col. 1061), et en vingt admirables *Epistolæ* (part. I, p. 328 dans *Ital.*, Lucques, 1768), réduira à néant les thèses gallicanes du *De statu Ecclesiæ* (Bouillon, Francfort, 1763). Aussi, bien qu'il y ait là une exagération manifeste, comprend-on qu'après le bref de Clément XIV (1772) louant les travaux théologiques de notre capucin, celui-ci ait été salué par ses admirateurs du titre d'*il primo teologo d'Italia*. Mais à partir de 1780, le jansénisme latent qui sommeillait dans le P. Viateur et qui s'était à peine laissé deviner pour la première fois dans ses *Tentamina* lorsqu'il regrettait les *excessus* commis contre les jansénistes par des *Politiques* qui se servaient des bulles comme d'armes contre leurs adversaires (*Tent.*, édit. cit., t. v, col. 22 *b in fine*), se manifesta soudain. Son antimolinisme de toujours le dressa contre les jésuites et le porta au cours de la polémique que nous avons signalée dans la biographie, à attaquer avec frénésie ce même pouvoir pontifical qu'il avait défendu contre Fébronius. Clément XI devint sa bête noire et il mit tout en œuvre pour ruiner l'autorité de la bulle *Unigenitus* et déconsidérer les pontifes qui l'avaient promulguée ou invoquée contre les jansénistes. Dans ses différents écrits jansénisants, il reprend sans cesse, sous une forme ou sous une autre, ces trois mauvais arguments :

1° Clément XI en publiant la bulle *Unigenitus* n'a pas eu l'intention d'en faire une règle de foi et, à l'appui de cette assertion, Viateur montre que les articles de la bulle ne remplissent pas les conditions exigées par la *Règle de foi catholique* de François Véron († 1694). C'est là une singulière référence.

2° Le concile tenu à Rome en avril 1725 à Saint-Jean de Latran et qui, bien que n'ayant rien d'œcuménique, imposa dans son deuxième décret « la constitution... *Unigenitus*... comme règle de foi » aurait donc erré sur ce point si l'on ne savait de science certaine que cette incidente *règle de foi* fut ajoutée après coup aux actes conciliaires.

3° Dans ces conditions, la bulle *Unigenitus* ne saurait obliger en conscience les catholiques à l'obéissance.

Ramenée à ses caractéristiques essentielles, cette apologétique janséniste paraît un peu brutale, mais *in praxi*, elle fut menée avec assez de souplesse, avec assez de protestations de soumission au saint père, pour faire entendre aux lecteurs que, en réalité, le jansénisme n'avait été pris au sérieux que par le seul Clément XI, que cette prétendue hérésie n'était qu'un fantôme, une chimère, une invention des molinistes. Si l'Église a applaudi à la condamnation du jansénisme, ce fut par simple politesse et pure déférence à l'égard de Clément XI et cette approbation ne saurait tirer à conséquence, ni engager les successeurs de ce pontife, ni les évêques, ni les fidèles, puisque, au fond, ce que l'on appelle le jansénisme, ce n'est que de l'augustinisme démarqué, et que tout bon catholique a le droit d'être augustinien. Ces équivoques ont peut-être réussi à tromper les confrères du P. Viateur qui, jusqu'à la fin du xixe siècle, se sont portés garants de sa parfaite orthodoxie (cf. V. Bonari, *op. cit.*, p. 421-423), mais l'impartialité oblige à adopter le jugement de l'abbé Vincent d'Avino sur le P. Viateur : *giansenista ostinato... imbevuto di spiriti giansenistici... si fece lancia spezzata del giansenismo nell' alta Italia* (Cf. V. d'Avino, *Enciclop. dell ecclesiast.*, t. iv, p. 947, Turin, 1879). A ce sévère jugement fait écho le bibliographe capucin italien qui s'est occupé le plus récemment du P. Viateur : *pencolo verso il giansenismo* (cf. Ilarino da Milano, *op. cit.* n. xxxv).

Mémoires pour servir à l'hist. eccl. pendant le XVIIIe s., t. iv, p. 532, Paris, 1816; F.-X. de Feller, *Biogr. univ.*, t. xii, p. 559-560, Paris, 1819; *Bull. Cap.*, édit. P.-D. de Munster, t. ix, 47-48, Inspruck, 1884; Valdemiro Bonari de Bergame, *Biografia e bibliografia del P. Viat. Bianchi da Coccaglio*, dans *Misc. franc.*, 1888, t. iii, p. 139-140; le même, *I conventi ed i capp. Bresciani*, p. 27, 361, 364, 365, 367, 368, 418-438, 466, 467, 468, 607, 623, 630; C. Sommervogel, *Bibl. Comp. de Jésus*, t. ii, col. 543; t. v, col. 1371; t. viii, col. 1418-1419, Bruxelles-Paris, 1891,1894, 1898; H. Hurter, *Nomencl.*, 3e éd., t. va, col. 258-259, 318-319; Hilarin de Milan, *Biblioteca dei frati minori capuccini di Lombardia (1635-1900)*, n. xxxiii, xxxv, p. 78, 79, 81, 291-299, Florence, 1937.

P. Godefroy.

VIATIQUE. — I. Le mot et la chose. II. Aperçu historique, col. 2843. III. La communion des malades, col. 2847. IV. La communion des mourants, col. 2853.

I. Le mot et la chose. — Le mot *viaticum* a été emprunté au langage profane. Chez les Romains, c'était le repas offert aux amis partant en voyage, *cœna viatica*, ou encore les provisions alimentaires ou pécuniaires que l'on emporte avec soi pour la route. Les Grecs désignaient les mêmes réalités sous les mots ἐφόδιος et ὁδοιπορίον Au Moyen Age, le terme viatique était encore employé pour désigner la somme d'argent donnée par le monastère à un religieux qui entreprenait un long voyage.

Transposée dans le langage liturgique, l'appellation fut appliquée de bonne heure à tous les secours spirituels accordés aux fidèles sur le point de quitter ce monde : baptême, confirmation, extrême-onction, et surtout l'eucharistie, aliment par excellence en vue du grand voyage vers l'éternité. Cf. Gasparri, *Tractatus de SS. Euch.*, n. 1066. Mais dans ce dernier cas, on précisait souvent au moyen des expressions *com-*

munionis viaticum, viaticum eucharistiæ. Cf. Gratien, *Décret*, IIa, caus. XXVI, q. vi, c. 6 et 8. C'était l'ultime et indispensable remède au moment de la mort : *Ut si forte quis recedat ex corpore, necessario non defraudetur viatico.* Can. 13 de Nicée (325). Cf. Hefele-Leclercq, *Hist. des conciles*, t. i *a*, p. 593. Même remarque au concile d'Orange (441), can. 3, *ibid.*, p. 436. Cf. aussi *Décret*, IIa, caus. XXVI, q. vi, c. 7 et 9. L'appellation de viatique fut bientôt si exclusivement réservée à l'eucharistie, qu'on l'entendit parfois de toute communion, même en dehors du péril de mort. Un concile de Bourges (1286) rappelle que « tous les fidèles doivent recevoir le viatique à Pâques ». Mais ce n'est pas là usage constant. Habituellement, et aujourd'hui encore, le viatique c'est la communion eucharistique donnée aux fidèles en danger de perdre la vie et sans obligation de jeûne.

Il n'y a pas à s'arrêter à l'idée, émise par quelques auteurs, de chercher l'origine de l'appellation dans l'habitude qu'avaient les premiers chrétiens de porter l'eucharistie suspendue à leur cou, quand ils partaient en voyage.

Saint Thomas donnait de ce terme une explication un peu différente, mais toujours en rapport avec l'eucharistie, suprême aliment de ceux qui vont quitter ce monde : *In quantum scilicet hoc sacramentum est præfigurativum fruitionis Dei, quæ erit in patria, secundum hoc dicitur viaticum, quia hic præbet nobis veniam illuc perveniendi.* IIIa, q. lxxiv, a. 4.

II. Aperçu historique. — 1° *Le viatique en dehors de la messe.* — L'habitude des premiers chrétiens était de communier chaque fois qu'ils assistaient au saint sacrifice. Dès l'origne se posa la question de la communion des voyageurs, des prisonniers, des absents en général et surtout celle des malades, des mourants ou des confesseurs exposés à la mort. On y pourvut en réservant pour eux des espèces consacrées, et en les leur faisant porter en dehors du sacrifice. La chose nous est déjà attestée par saint Justin. *I Apol.*, lxvii, *P. G.*, t. vi, col. 427. Tertullien nous apprend aussi que les chrétiens emportaient des parcelles de l'eucharistie, pour se communier chez eux en dehors des jours de réunion. *De oratione*, c. xix, *P. L.*, t. i, col. 1181; cf. *Ad uxor.*, c. v, *ibid.*, t. i, col. 1295. Nul doute que les malades et les mourants n'aient bénéficié de la communion à domicile. Recevaient-ils cette communion sous les deux espèces? Le texte de saint Justin le laisserait supposer. Il semble toutefois que parfois on se soit limité au pain consacré, plus facile à transporter. Eusèbe nous apprend que Denys d'Alexandrie envoya un jeune garçon porter une parcelle eucharistique à un vieillard du nom de Sérapion, lui enjoignant de la tremper dans de l'eau avant de la déposer dans la bouche du vieillard. Le terme employé par les Pères grecs, μερίδα, ne saurait guère s'appliquer qu'à des fragments solides. Cf. Corblet, *Hist. du sacr. de l'euch.*, Paris, 1885, t. i, p. 604. Pourtant, au ive siècle, saint Zosime apporte à Marie l'Égyptienne une parcelle d'hostie et une part du vin consacré le jeudi saint. Cf. *Acta sanct.*, avril, t. i, p. 66. Il n'y eut sans doute pas de règle générale. Voir Communion *(sous les deux espèces)*, t. iii, col. 554 sq. Il y a lieu d'ailleurs de corriger les affirmations trop absolues de cet article par les précisions apportées par M. Andrieu dans son livre cité ci-dessous. A partir du xiie siècle, l'usage prévalut de n'emporter l'eucharistie que sous l'espèce du pain, sauf chez les syriens, où la pratique contraire survécut, au moins à l'état sporadique, jusqu'à la fin du Moyen Age. Mais, au milieu du xviie siècle, syriens, coptes, maronites et nestoriens n'administraient plus le viatique que sous l'espèce du pain. Cf. T.-J. Lamy, *Dissertatio de Syrorum fide et disciplina in re eucharistica*, Louvain, 1859, p. 181. Non moins tenace fut l'habitude de l'*intinction* (appelée aussi immixtion ou commixtion), consistant à tremper le pain eucharistique dans le vin consacré. Cf. M. Andrieu, *Immixtio et consecratio*, Paris, 1925.

La coutume, en dépit de prohibitions réitérées, ne disparut qu'avec l'abolition complète de la communion sous les deux espèces. Il arriva, aux époques postérieures, que, pour faciliter la communion du malade, on continuât à tremper l'hostie dans du vin non consacré. Cette pratique fut interdite par le Rituel de Reims de 1677 : « Lorsque le curé donnera la sainte eucharistie aux malades, il ne la trempera pas dans du vin ou autre liqueur, sous quelque prétexte que ce soit; mais, après avoir communié le malade, il lui donnera un peu de vin et d'eau, afin qu'il puisse avaler plus facilement les espèces. »

2° *Les sujets.* — Il n'était pas rare que les premiers chrétiens conservassent l'eucharistie chez eux. Tout naturellement, ils devaient en user en cas de maladie et aux approches de la mort. La question de rupture du jeûne n'était pas un obstacle, en un temps où, même pour les fidèles en bonne santé, cette pratique n'était pas encore strictement obligatoire.

Pour les mourants, le viatique dut être reconnu de bonne heure comme obligatoire. Le 13e canon de Nicée (325) en parle comme d'une « loi ancienne et canonique ». Cette obligation, rappelée par le IVe concile de Carthage (398), can. 76, fut de nouveau promulguée au concile d'Orange, can. 3, « selon la définition des Pères » (de Nicée). Cf. Hefele-Leclercq, *Hist. des conc.*, t. ii *a*, p. 436. Est-ce par suite d'une interprétation trop stricte de ces prescriptions ou par suite d'une croyance erronée à la nécessité absolue de l'eucharistie pour le salut, cf. Joa., vi, 54, que l'on en vint, en Orient comme en Occident, à communier parfois des morts? Quelques auteurs ont pensé que l'on agissait de la sorte à l'égard des pénitents que la mort avait frappés subitement, afin de montrer par là que l'Église les réintégrait dans sa communion; d'autres ont supposé que l'eucharistie était administrée aux morts afin de préserver leur cadavre des vexations du démon. Cf. Corblet, *Hist. du sacrement de l'eucharistie*, t. i, p. 339. Dans ce même but, on déposait des parcelles d'hosties consacrées ou même des vases contenant le précieux sang dans les tombeaux. Cf. Cabrol-Leclercq, art. *Ampoules*, dans *Dict. d'archéol. et de liturgie*, t. i, col. 1757-1759. Chacune de ces explications a pu être vraie pour telle ou telle contrée; mais la pratique ne saurait être mise en doute puisqu'elle fut condamnée par plusieurs conciles. Citons le canon 4 du IIIe concile de Carthage (398) : *Ut corporibus defunctorum eucharistia non detur...;* défense renouvelée par un autre concile de Carthage en 525. Cf. Mansi, *Conc.*, t. iii, col. 919; t. viii, col. 643. Même prohibition de la part d'un concile d'Auxerre (entre 573 et 603); cf. Hinschius, *System des kathol. Kirchenrechts*, t. iv, p. 384 sq.; et enfin de la part du concile *in Trullo* (692); cf. Pitra, *Juris eccl. græcorum hist. et mon.*, t. ii, p. 63.

En Italie, et à Rome même, si on ne communiait pas les morts, on avait la dévotion de recevoir le viatique à l'instant même qui précédait le trépas, *ut cum animæ egrediuntur, communio Domini in ore sit.* C'est du moins ce qui nous est rapporté au sujet de sainte Mélanie, laquelle, sentant sa fin prochaine, communia trois fois dans la même journée, la dernière fois peu d'instants avant d'expirer. Rampolla y Tindaro, *Santa Melania giuniore*, Roma, 1905, p. 252-254. La même faveur fut procurée à saint Ambroise, au témoignage de Paulin, son secrétaire :

quo accepto (Domini corpore), ubi glutivit, emisit spiritum, bonum viaticum secum ferens. Cf. *Vita S. Ambrosii, P. L.*, t. XIV, col. 43. En Orient, Basile de Césarée serait mort également, dit son biographe, le pseudo-Amphiloque, « étendu sur son lit, alors qu'il avait encore l'eucharistie dans la bouche ».

Il semble que, selon la rigueur de la discipline pénitentielle à ses débuts, on ait refusé l'eucharistie aux pénitents publics même en danger de mort. On ne leur donnait que l'absolution. Mais, selon les régions, on connaît aussi la pratique inverse : refus de l'absolution, mais administration du viatique. Ainsi le IV[e] concile de Carthage (398) décide qu'on leur administrerait le viatique eucharistique, mais à la condition qu'en cas de retour à la santé, ils demeurassent soumis à la pénitence publique jusqu'à réconciliation légitime, can. 76. La même prescription fut renouvelée au concile d'Orange (441), canon 3 : « Ceux qui vont mourir pendant le cours de leur pénitence, ne recevront pas l'imposition des mains, mais seulement la communion, ce qui suffit pour la consolation des mourants, selon la tradition des Pères, qui ont nommé cette communion *viatique.* S'ils ne meurent pas, ils demeureront au rang des pénitents, et, après avoir montré de dignes fruits de pénitence, ils recevront la communion légitime avec l'imposition des mains réconciliatrice. » Hefele-Leclerc, *Hist. des conc.*, t. II *a*, p. 436. Au début du V[e] siècle, Innocent I[er] recommande d'accorder la communion eucharistique aux moribonds repentants qui en font la demande, alors même que, depuis leur baptême, ils auraient vécu dans le dérèglement.

C'est dire implicitement qu'à cette époque (fin du IV[e] et début du V[e] siècle), la communion était, pour les malades et les mourants restés fidèles, au moins un droit, sinon une obligation. Le pape Léon IV parle de « la pyxide, où se garde le corps du Seigneur pour être donné comme viatique aux malades ». Cf. Labbe, *Concilia*, t. VIII, p. 34.

3° *Le lieu.* — Pour la réception du viatique, aucun lieu n'a jamais été imposé; l'imprévu de la mort aussi bien que l'urgence du précepte obligèrent à distribuer le pain eucharistique aussi bien dans les prisons que sur les navires ou sur les champs de bataille. Cependant plusieurs saints personnages voulurent être transportés dans une église ou une chapelle pour y recevoir le viatique. C'était aussi la règle dans certains monastères d'hommes ou de femmes. Cf. Corblet, *op. cit.*, t. I, p. 374-375.

Mais le plus souvent, c'était dans la demeure même du malade ou du mourant que le viatique était administré. Parfois, on célébrait la messe dans la chambre du mourant pour lui procurer la communion. Cette tolérance qui remonte aux siècles du haut Moyen Age, fut pratiquement supprimée après le concile de Trente.

4° *Les ministres.* — Dans la primitive Église, et surtout au temps des persécutions, non seulement les diacres, mais encore les ministres inférieurs et même de simples fidèles portèrent la communion aux malades et aux mourants, aux prisonniers et aux confesseurs de la foi. La chose paraissait d'autant moins insolite que les fidèles emportaient l'eucharistie dans leurs maisons pour s'en nourrir en temps opportun. La paix rendue à l'Église, les conciles occidentaux s'efforcèrent de réserver peu à peu le port du viatique, comme la distribution de la communion, aux seuls prêtres ou diacres, hormis les cas de nécessité. Mais l'usage contraire subsista longtemps, puisqu'au X[e] siècle évêques et conciles légifèrent encore en la matière. Les conciles de Londres (1138) et de Rouen (1189) admettent qu'en l'absence de prêtre ou de diacre, un clerc inférieur ou même un laïc peut administrer le viatique à un mourant. En Orient, le ministère des laïcs est moins exceptionnel et les femmes elles-mêmes, si rigoureusement écartées dans l'Église latine depuis le Moyen Age, continuent, chez les coptes et les jacobites, à porter le viatique aux malades, en cas de nécessité. Cf. Assemani, *Bibl. orientalis*, t. III, p. 850.

De nos jours, eu égard à l'extrême nécessité et au péril de mort prochaine où se trouvèrent certains détenus ou prisonniers au cours de la guerre 1939-1945, le port de l'eucharistie fut parfois confié à des laïcs, même à des femmes, qui avaient la possibilité d'approcher des camps ou de pénétrer dans les prisons. Les détenus eux-mêmes reçurent parfois des parcelles consacrées pour s'en communier de leurs propres main à l'heure suprême.

5° *Quelques rites et cérémonies.* — A l'origine de l'Église, la communion était portée aux malades et aux mourants sans grand apparat extérieur. Il semble que les attaques de Bérenger, voir t. II, col. 722-742, contre la présence réelle aient suscité, par réaction, un plus grand empressement à entourer d'honneur la sainte eucharistie. Cf. t. V, col. 1209-1232. Dès le XIII[e] siècle, le concile de Wurtzbourg (1287) invite l'évêque à punir le prêtre qui aura porté le viatique de façon secrète et sans solennité. Plus récemment la S. Congrégation des Rites, 6 février 1875, a condamné comme un abus, l'usage de porter le viatique sans les solennités prescrites, à moins qu'il n'y ait des raisons graves de les omettre.

Les custodes ou pyxides dont on se servait pour le port de l'eucharistie revêtaient les formes les plus variées : vases, avec ou sans pied, boîtes rondes, ciboires, calices que l'on recouvrait d'un linge de lin fin, ou même ostensoirs, comme à Lucerne; ce dernier usage fut approuvé expressément par Sixte IV (1479). A défaut de custode, on se contentait de mettre l'hostie consacrée dans un corporal, que l'on pliait et que l'on renfermait dans une bourse suspendue au cou par un ruban.

La matière dont étaient faites ces pyxides n'était pas moins variée : métaux précieux comme l'or et l'argent, métaux plus vulgaires comme l'étain ou le cuivre, le verre, la terre cuite, etc... Eudes de Sully, évêque de Paris, prescrit dans ses statuts diocésains (1195) de porter le viatique dans une pyxide d'ivoire bien fermée, pour éviter tout accident en cas de chute. Cf. Labbe, *Concilia*, t. X, p. 1802.

Pour le port solennel, de véritables processions ou manifestations furent parfois organisées dans certains pays. Le concile d'York de 1195 faisait déjà une obligation d'accompagner le viatique en portant au moins une lumière, « sauf les jours de vent ou de tempête ». Pour en protéger la flamme, on fabriqua bientôt des lanternes aux formes variées; on les fixait parfois au bout d'une hampe (falots).

L'usage de sonner quelques coups de cloche (recommandé aujourd'hui encore par le Rituel, tit. IV, c. IV, n. 10), alors que le prêtre se dispose à porter la communion aux infirmes (Port-Dieu), remonte au milieu du XVII[e] siècle; on le pratiquait à Rome et en France pour rassembler les fidèles qui voulaient faire cortège à l'eucharistie. Dès le XIII[e] siècle, on trouve, en Allemagne et en Angleterre, des ordonnances épiscopales qui prescrivent d'agiter une clochette devant le prêtre qui porte le viatique, cf. Rituel, *ibid.*, n. 13 : *alter (clericus)... campanam jugiter pulset.* Comme aujourd'hui, Rituel, *ibid.*, n. 12, ce prêtre marchait tête nue, abrité sous un dais ou un ombrellino. Les fidèles suivaient, portant, si possible, des flambeaux. D'après le nouveau Rituel (1925), les porteurs de cierges ou de torches devraient précéder le prêtre, qui marche en dernier lieu : *succedant deinde*

ferentes intorticia. Postremo sacerdos sacramentum ferens. Si pourtant il y a des femmes, leur place est derrière le prêtre : *Mulieres autem, si velint deferre lumina, sequantur sacerdotem.* S. Cong. des Rites, 2 déc. 1903. Dans certaines contrées (Italie, Espagne, France), on organisait, jusqu'à ces dernières années, de véritables processions, très solennelles, pour porter la communion à tous les malades de la paroisse, principalement au temps de Pâques; c'était le « viatique général ».

Le nouveau Rituel, *ibid.*, n. 11, demande encore que l'on prépare, dans la chambre du malade, deux récipients, contenant l'un du vin, l'autre de l'eau. Cet usage remonte au temps où les malades avaient l'habitude de prendre des ablutions après la communion; plusieurs conciles du Moyen Age prescrivent de donner de l'eau et du vin au malade pour l'aider à avaler la sainte hostie. A cette époque, c'était souvent l'eau dans laquelle le prêtre s'était purifié les doigts. Actuellement, le Rituel dit simplement de jeter cette eau dans la piscine ou dans le feu : *aqua vero ablutionis suo tempore mittitur in sacrarium, vel, si hoc desit, in ignem*, n. 22. Si le malade a besoin de prendre un liquide pour faciliter la déglutition des saintes espèces, on se servira de l'eau ou du vin préparés à cet effet.

Selon la discipline actuelle, ce n'est régulièrement qu'après la réception du viatique que l'on doit administrer l'extrême-onction, *si tempus et infirmi conditio permittat*, Rit. Rom., tit. v, c. i, n. 2. Toutefois, comme ce n'est qu'une « coutume générale », cette pratique n'oblige pas *sub gravi* et l'ordre contraire peut être suivi pour une cause raisonnable. C'est que, jusqu'au xie siècle, le viatique suivait l'extrême-onction; le changement de discipline se fit au cours du xiie siècle. Dès 1293, un concile d'Angers rendit l'ordre actuel obligatoire, de même un concile de Chartres (1526), ainsi que le rituel de Paul V. La pratique contraire s'étant maintenue dans certaines paroisses d'Italie jusqu'au xviiie siècle, Benoît XIV la blâma, sans cependant la taxer de faute grave, *De synod. diœces.*, l. VIII, c. viii, n. 1.

On notera que le mot viatique est encore souvent employé de nos jours pour désigner soit la communion des malades non à jeun (communier en « viatique ») ou même toute communion à domicile, le malade fût-il à jeun. C'est pourquoi nous traiterons séparément de la communion des malades et de la communion des mourants (viatique au sens strict). Le Rituel les groupe toutes les deux sous le titre *De communione infirmorum*, tit. iv, c. iv.

III. De la communion des malades. — 1° *Le soin spirituel des infirmes.* — « Le curé se souviendra que l'un de ses principaux devoirs est le soin des infirmes. Dès qu'il saura qu'il y a un malade sur le territoire de sa paroisse, il n'attendra pas qu'on vienne l'appeler... Il exhortera aussi ses paroissiens à l'avertir... » Ces graves paroles du Rituel, tit. v, c. iv, n. 1, sont complétées par l'avertissement du canon 468 : « Le curé est tenu d'aider avec le plus grand soin et la plus grande charité les malades de sa paroisse...; il doit avoir un grand zèle pour les fortifier par les sacrements et il les recommandera au Seigneur dans ses prières. » Trop souvent, en effet, les malades, surtout ceux qui sont soignés dans leur propre famille, ont à souffrir d'un certain abandon spirituel, lorsque leur état se prolonge. Cf. Mgr Jorio, *La communion des malades*, Louvain, 1933, Avant-propos et p. 31 sq.

Au nombre des secours spirituels dont les malades ont particulièrement besoin et que l'on s'efforcera de leur procurer, la communion est assurément l'un des plus efficaces. Elle peut être fréquente et même quotidienne aux deux seules conditions indiquées par le décret *Sacra Tridentina Synodus*, du 20 décembre 1905 : état de grâce et intention droite. Tout désir légitime des malades sur ce point devra être satisfait par les pasteurs d'âmes et ceux qui ont la charge des infirmes.

2° *Le jeûne eucharistique.* — Tel qu'il demeure prescrit par le canon 858, § 1, il peut être un obstacle à la communion fréquente ou même à toute communion des malades. Cependant, surtout en ces dernières années, des indults, soit généraux (pour un diocèse ou une contrée), soit individuels sont venus adoucir notablement la discipline sur ce point. En général, ces dispenses autorisent l'absorption de liquides ou de médicaments avant la communion. Une fois, la S. Congrégation des Sacrements a accordé la permission de prendre une nourriture solide, en un cas tout à fait exceptionnel et après audience du pape (1er juillet 1918).

Le Saint-Office, plus récemment, a refusé une permission semblable.

Dès le 7 décembre 1906, la S. C. du Concile, en se référant au Décret de 1905 sur la communion fréquente et quotidienne, avait accordé aux malades la faculté de communier après avoir pris une nourriture liquide; les malades pouvaient user de cette permission, sur l'avis prudent du confesseur, une ou deux fois par semaine s'ils se trouvaient dans une maison où était conservé le saint sacrement, ou encore s'ils jouissaient du privilège de faire célébrer la messe dans leur oratoire privé; en dehors de ces cas, deux fois par mois seulement.

Le Code a étendu et précisé cette concession : « Les malades qui gardent le lit depuis un mois, sans espoir fondé de guérison prochaine, ont la faculté de communier, d'après l'avis prudent du confesseur, une ou deux fois par semaine, après avoir pris un remède ou quelque nourriture liquide ». Can. 858, § 2.

Trois conditions sont requises pour que les malades puissent user de cette faveur :

a) Ils doivent être alités *(decumbunt)*; point n'est besoin que la maladie soit grave, il suffit qu'elle soit de celles qui, même légères, mais réelles, obligent, de l'avis du médecin, à garder le lit. La vieillesse, l'anémie, l'asthénie peuvent, sous ce rapport, être assimilées à une maladie. Cf. Capello, *De sacramentis*, t. i, n. 471, éd. 1945. Au contraire, une simple fracture qui ne fait qu'immobiliser le patient sur sa couche en lui laissant toute possibilité de se nourrir normalement, ne paraît pas placer le blessé dans les conditions requises pour qu'il bénéficie de la faveur; il en serait autrement si la fracture se compliquait de fièvre, suppuration, ou était cause d'affaiblissement, anémie ou manque d'appétit. Cf. Jorio, *op. cit.*, n. 72. Selon l'interprétation donnée par la S. Congrégation du Concile le 6 mars 1907, peuvent user de la faveur : les cardiaques, asthmatiques, emphysémateux, que leur mal oblige à passer de longues heures du jour ou de la nuit sur un fauteuil et non au lit; de même les cancéreux, tuberculeux, dont l'état est grave, mais leur permet cependant de se lever quelques heures dans la journée. Le fait qu'ils feraient quelques pas sur une terrasse ou un balcon couvert, ou même se rendraient à la chapelle ou à l'église toute proche pour y communier, ne serait pas un obstacle à l'usage de leur droit. Mais la faveur ne saurait s'appliquer aux cancéreux, cardiaques, tuberculeux, diabétiques, à un degré moins avancé, qui vaquent encore à leurs occupations ordinaires, bien qu'au ralenti. Ainsi a répondu la S. Congrégation des Sacrements le 22 novembre 1909 : la concession ne s'appliquant pas aux malades qui, habituellement, ne gardent pas le lit, il faudra recou-

rir pour chaque cas particulier. Cette interprétation vaut encore, après la promulgation du Code, d'après le canon 6, 3°.

b) Les malades doivent être alités depuis un mois *(a mense)*. S'il fallait calculer ce mois mathématiquement (30 jours) selon les normes du canon 34, ainsi que l'exige Mgr Jorio, *op. cit.*, n. 64, on se trouverait dans de telles anxiétés ou en face de quasi-impossibilités telles, que l'usage du privilège serait rendu trop onéreux; il est, en effet, souvent difficile de noter avec exactitude le début d'une maladie, et, au cours de l'évolution, il peut se trouver quelques jours durant lesquels le mal semble avoir disparu. C'est pourquoi l'ensemble des auteurs se range aujourd'hui à l'opinion d'un mois, calculé non pas mathématiquement, mais « moralement », c'est-à-dire *humano modo*, selon ce qui se fait ordinairement et communément. Cf. Capello, *De sacram.*, t. I, n. 469; M. Conte a Coronata, *De sacram.*, t. II, n. 320.

c) Enfin, il ne doit pas y avoir, pour le malade, d'espoir fondé de guérison prochaine *(sine certa spe ut cito convalescant)*. Il s'agit, dit Mgr Jorio, *op. cit.*, n. 68, « d'une guérison complète ou presque complète, et non pas d'une simple convalescence au sens propre de ce mot ». La guérison sera prochaine, si le médecin ou une personne compétente en prévoit l'échéance au bout de quatre ou cinq jours.

A ces conditions, le malade pourra communier une ou deux fois, au maximum, par semaine. L'avis prudent du confesseur interviendra, non pas tant pour apprécier la réalisation matérielle des conditions requises, que pour juger l'état d'âme de l'infirme, et apprécier s'il est suffisamment disposé intérieurement, pour communier et communier plusieurs fois.

Les substances que le malade est autorisé à prendre avant de communier sont tout médicament et toute nourriture sous forme liquide : vin, alcool, lait, café, chocolat, bouillon, etc... Pour les médicaments, le Code ne distinguant pas entre solide et liquide, tout remède, même solide (cachet, pilule, etc...) est autorisé. Il n'en serait pas de même, semble-t-il, du sucre, pastilles, même si on les laisse fondre dans la bouche avant de les avaler. On s'en tient, en effet, pour marquer la distinction, à la manière dont les substances sont introduites dans la bouche, et à la manière commune de parler : on mange du sucre. Cependant, si sucre ou pastilles étaient ordonnés par le médecin à titre de remèdes, il serait permis d'en user avant de communier. Le Saint-Office, 7 septembre 1897, a précisé que le liquide absorbé pouvait contenir en suspension : semoule, pain râpé, œufs délayés, pourvu que le mélange ne perde par sa nature de liquide. Un œuf frais ou très légèrement cuit peut être considéré comme aliment liquide.

On s'est demandé si, pour user de la faculté accordée par le canon 858, § 2, il était nécessaire que le malade fût dans l'impossibilité de garder le jeûne naturel. Le texte de la loi ne fait aucune mention de cette condition; on ne devra donc pas la regarder comme une stricte obligation, mais seulement comme une convenance à observer, selon l'esprit du législateur. Dans le cas donc où un infirme pourrait sans aucun inconvénient rester à jeun pour communier, le jeûne lui sera conseillé, mais non imposé. Capello, *De sacram.*, t. I, n. 472. Il est clair, d'autre part, que le malade qui jouit déjà, par ailleurs, d'un indult personnel l'autorisant à communier, sans être à jeun, trois fois par semaine, pourra cumuler cette permission avec la faveur accordée par le Code et communier cinq fois, d'après l'avis de son confesseur. On veillera cependant à ce que l'indult ne spécifie pas qu'il s'agit seulement d'une simple extension à trois jours de la faveur accordée par le droit général.

Il arrive fréquemment que certains malades, désireux de communier souvent, ne réalisent pas les conditions requises par le droit pour bénéficier de l'exemption du jeûne. En ces cas, il faut recourir à l'Ordinaire du lieu, qui, souvent, est muni, d'indults pour accorder des permissions assez larges. Sinon il n'y a qu'à adresser des demandes individuelles de dispense au Saint Siège, par l'intermédiaire de l'Ordinaire, ou au moins avec sa recommandation. Ces dispenses sont accordées, par l'intermédiaire de la S. Congrégation des Sacrements, s'il s'agit de la communion des clercs ou des laïcs; de la S. Congrégation des Religieux, pour tous les membres des instituts et des sociétés dont les sujets vivent en commun, même sans vœux; de la S. Congrégation de la Propagande, pour tous les territoires qui lui sont soumis, les sujets religieux exceptés, à moins que les instituts ne soient entièrement dépendants de la Propagande (c'est le cas de certains instituts purement missionnaires); de la S. Congrégation pour l'Église orientale, s'il s'agit de clercs ou fidèles appartenant aux divers rites orientaux.

3° *Le temps et le lieu de la communion des infirmes.* — En dehors du péril de mort, on ne peut porter ou distribuer la communion (de dévotion) aux malades, à d'autres jours ou à d'autres heures qu'aux fidèles en bonne santé. Tous les jours sont autorisés, sauf le vendredi saint; le jeudi saint n'est pas compris dans la défense, au moins jusqu'au moment où le saint sacrement sera placé dans le reposoir *(Rubr. Miss.)*. Le samedi saint, la communion ne peut être distribuée aux assistants que pendant la messe ou aussitôt après. Des indults ont été accordés pour la distribuer avant. Et si, dans certaines contrées, existait une coutume centenaire ou immémoriale, de porter la communion aux malades tout au cours de la matinée du samedi saint, cette coutume pourrait être conservée si l'Ordinaire juge opportun de ne pas la supprimer. Cf. Jorio, *op. cit.*, n. 47.

Quant à l'heure à laquelle il est permis de communier les malades, elle coïncide avec celle à laquelle il est permis de célébrer la messe, c'est-à-dire une heure avant l'aurore, et environ une ou deux heures après midi (puisque l'on peut « commencer » la messe à treize heures). Cf. can. 821. Cependant, le canon 867, § 4 prévoit qu'une « cause raisonnable » peut excuser de l'observation de cet horaire. Le désir légitime du malade de communier sera un motif suffisant.

Le lieu de la communion des malades pourra être non seulement la chambre de l'infirme, mais encore tout oratoire ou lieu décent, où seraient rassemblés des valétudinaires qui ne pourraient se déplacer jusqu'à l'église. La S. Congrégation des Sacrements a même répondu, le 5 janvier 1928, à l'évêque de Mondovi (Piémont) que, moyennant l'autorisation de l'Ordinaire (accordée *pro singulis casibus et per modum actus*), dans cet oratoire ou ce lieu décent (qui pourrait même être la maison du malade) pourraient venir recevoir la communion en même temps que les malades, les fidèles habitant la montagne, dans des hameaux éloignés, s'ils ne peuvent ce jour-là se rendre à l'église. Moyennant la même autorisation, les membres de la famille pourraient communier dans la chambre en même temps que le malade. L'infirmière, privée de la communion parce qu'elle ne peut absolument pas quitter son malade, pourrait, par une interprétation bénigne du droit, être communiée dans la chambre de l'infirme. Cf. Jorio, *op. cit.* n. 49. Par analogie, il semble que, pour encourager un malade à faire son devoir, on pourrait, en usant d'épikie, admettre une ou plusieurs personnes à communier avec lui, et cela, non seulement s'il s'agit du viatique, mais encore de la com-

munion pascale, ou d'une autre communion exceptionnellement importante, après une longue période d'abstention.

4° *Des rites et cérémonies à observer.* — Le Code, can. 847-849, comme le Rituel, tit. IV, c. IV, distingue le port *public* et le port *privé* de la communion aux malades. Le port public s'accompagne des solennités prévues par les rubriques du Rituel, tit. IV, c. IV, n. 10 sq., et observées au moins susbtantiellement. Le port privé ne comporte que des rites réduits, *ibid.*, n. 29.

1. La règle édictée par le canon 847 est que « la communion doit être portée aux malades publiquement, à moins qu'une cause juste et raisonnable ne s'y oppose ». Cette prescription vaut pour la communion de dévotion, comme aussi pour le viatique. Les causes « justes et raisonnables », qui peuvent autoriser le port privé de l'eucharistie sont variables selon les temps et les lieux. Parmi les plus communes, citons : *a)* la crainte de manifestations hostiles de la part d'une population composée d'un grand nombre d'incrédules ou d'hérétiques à l'esprit agressif; — *b)* les restrictions ou interdictions portées par l'autorité civile; — *c)* des circonstances extraordinaires comme les temps de troubles ou d'épidémie, durant lesquels les rassemblements sont interdits; — *d)* le surcroît de travail imposé à un clergé déjà surchargé, surtout les jours de fête, où les malades désirent de préférence communier; — *e)* le nombre des malades à communier le même jour, ou la fréquence de la communion à porter à un malade qui la réclame instamment et en a besoin; — *f)* le désir raisonnable du malade ou de la famille, qui craint un dommage matériel pour l'entreprise, si la clientèle apprend qu'il y a un malade dans la maison ou que celle-ci n'est plus dirigée par son chef habituel; — *g)* le refus du curé de porter lui-même publiquement la communion, ou sa décision de ne la porter qu'à certains jours déterminés; — *h)* l'inclémence de la température.

La S. Congrégation des Sacrements, consultée au sujet de l'application pratique du canon 847, répondit, le 5 janvier 1928, que c'est à l'Ordinaire du lieu, et non pas à n'importe quel prêtre, qu'il appartient de juger de la suffisance des motifs qui peuvent autoriser le port privé. Elle ajoutait cependant le commentaire suivant, pour préciser son intention *(mens est) :* « Si, dans un diocèse ou une région d'un diocèse, l'expérience démontre ou l'opinion commune affirme qu'il n'y a aucun inconvénient à porter la communion aux malades en forme privée, les Ordinaires se garderont de porter des règlements trop précis ou des ordonnances générales, faisant une obligation du port public. Ils se garderont aussi de se réserver la faculté d'accorder, pour chaque cas, l'autorisation du port privé, de peur de mettre ainsi obstacle à la communion même quotidienne, qui est la consolation des malades. » *Acta Ap. Sedis*, t. XX, 1928, p. 81. Déjà le 20 décembre 1912, la même Congrégation avait répondu que les Ordinaires peuvent autoriser le port privé de l'eucharistie, lorsque les malades demandent à communier même par dévotion, surtout si, dans une paroisse, il s'en trouve plusieurs qui formulent semblable demande, ou même un seul qui désire communier fréquemment.

Ainsi se trouvent sauvegardés et le droit des évêques à prévenir les abus, et celui des malades à communier fréquemment et même quotidiennement selon les normes indiquées par le décret *Sacra Tridentina Synodus*, du 20 septembre 1905. Or, il apparaît que dans beaucoup de régions, et là surtout où se fait sentir le manque de prêtres, le curé se trouve dans l'impossibilité de porter chaque jour, en forme publique, la communion aux malades, surtout dans les grandes villes. En conséquence, les prescriptions de certains statuts diocésains, réglementant avec trop de rigueur le port de la communion, et imposant strictement le port public, devront être modifiées dans le sens de la déclaration de la S. C. des Sacrements. Mgr Jorio (devenu préfet de la dite Congrégation) n'hésite pas à dire que les dispositions contraires à cette déclaration sont « sans valeur ». *La communion des malades*, n. 111. Cf. n. 109-115.

2. Le curé seul a, dans sa paroisse, le *droit* et le *devoir* de porter *publiquement* hors de l'église, la communion aux malades qui se trouvent sur son territoire, même s'ils ne sont pas ses paroissiens. Les autres prêtres n'ont ce pouvoir qu'en cas de nécessité ou avec la permission, au moins présumée, du curé ou de l'Ordinaire. Can. 848. En cette matière, la nécessité peut être physique ou morale; il n'est pas dit qu'elle doive être extrême; elle peut provenir soit du curé, soit du malade.

Le diacre, qui n'est que ministre extraordinaire, ne pourra régulièrement porter la communion aux malades qu'avec l'autorisation expresse de l'Ordinaire ou du curé. Sous le nom de curé, il faut entendre tous ceux qui *jure proprio* peuvent distribuer la communion, donc le vicaire-curé, le vicaire économe ou substitut, le supérieur religieux, le supérieur du grand séminaire, le recteur d'une église. Cf. Capello, *De sacramentis*, t. I, n. 298 et 302. L'octroi de cette autorisation requiert une cause grave (absence ou maladie du curé, empêchement sérieux d'un autre prêtre, désir légitime d'un malade qui ne peut attendre ou désire profiter d'une grande fête, etc.). L'autorisation pourrait être présumée en cas de nécessité, en veillant toutefois à ne pas provoquer le scandale des fidèles.

3. Tout prêtre peut porter la communion à un malade en *forme privée*, avec la permission, au moins présumée, du prêtre qui a la garde du Saint-Sacrement. On veillera soigneusement, en ce cas, à sauvegarder le respect et la décence requis, et l'on observera en cette matière les prescriptions du Saint-Siège. Ces règles, contenues dans le Rituel, ont été tracées par Benoît XIV dans son encyclique *Inter omnigenas* du 2 février 1744. Il y est dit que le prêtre « doit revêtir au moins l'étole sous son manteau; il placera la custode dans une bourse suspendue au cou par un cordon, et il sera accompagné au moins par un fidèle, à défaut d'un clerc ». Gasparri, *Fontes*, t. I, n. 339, § 23. Le Rituel ajoute, tit. IV, c. IV, n. 29, qu'arrivé dans la chambre du malade, il revêtira en outre le surplis, s'il ne l'avait déjà auparavant.

Cependant l'impossibilité d'observer l'une ou l'autre de ces rubriques ne devra pas être considérée comme une cause suffisante de renoncer au port de la communion. En particulier l'obligation pour le prêtre de se faire accompagner est parfois onéreuse et difficile à réaliser en pratique. « On ne passera pas outre, dit Vermeersch-Creusen, sans y être contraint, et avec la volonté d'obéir aux supérieurs qui jugeraient à propos d'urger la loi. » *Epitome juris can.*, t. II, n. 114, 3°. Déjà en 1739, la Propagande avait dispensé les missionnaires du port de l'étole, là où il y avait danger d'attirer l'attention et peut-être d'exciter les sévices des païens. Gasparri, *Fontes*, t. VII, n. 4511.

Le prêtre qui porte *publiquement* la communion doit marcher tête nue, dit le Rituel, n. 9. Cf. S. C. des Rites, 31 août 1872, *Decret. authent.*, n. 3276; la nécessité (pluie, froid rigoureux) excuse de l'observation de cette rubrique. Le plus souvent, si le prêtre devait être obligé de se couvrir la tête, d'aller

à cheval, en voiture, chemin de fer, à fortiori à bicyclette, mieux vaudrait porter le saint sacrement en forme privée. Cf. Capello, *De sacram.*, t. II, n. 394.

4. En cas d'interdit jeté sur un *lieu*, même si cet interdit est général, il reste permis de porter la communion aux malades, sauf indication contraire du décret, can. 2271; mais dans ce cas, seul le port privé est autorisé. Si l'interdit était *personnel*, le viatique seul pourrait être administré à un mourant repentant et bien disposé. Can. 2275.

5. Le prêtre, empêché par la maladie ou une autre cause de célébrer la messe, pourrait, en l'absence d'un confrère et s'il en a la possibilité, se communier lui-même. Régulièrement, il devrait se munir d'une autorisation du Saint-Siège, ou tout au moins de l'Ordinaire (can. 81), attendu que la discipline actuelle établit une distinction entre le ministre et le sujet de la communion. Cette autorisation a été accordée pour un cas particulier le 2 avril 1918, par l'intermédiaire de la Congrégation des Sacrements. Dans un cas d'urgente nécessité et une fois en passant, cette permission pourrait être présumée.

6. Les prières contenues dans le Rituel pour l'administration de la communion au malade sont de précepte. Celles qui sont indiquées pour le voyage ou parcours ne sont que de conseil. Le diacre qui porte la communion observera intégralement les rubriques prescrites pour le prêtre, y compris les bénédictions. *Com. interpr. Codicis*, 30 juillet 1930. Lorsque la communion est portée à plusieurs malades qui se trouvent dans la même maison (ou hôpital), mais dans des chambres distinctes, le prêtre ou le diacre a la faculté de réciter seulement dans la première chambre (et au pluriel) toutes les prières prescrites par le Rituel avant la communion. Dans les autres chambres, il dira seulement : *Misereatur*, ... *Indulgentiam... Ecce Agnus Dei...*, une seule fois *Domine non sum dignus*, puis *Corpus Domini nostri* (ou *Accipe frater*, s'il s'agit du viatique). Dans la dernière chambre, il ajoutera *Dominus vobiscum* avec le répons, puis l'oraison *Domine sancte* au pluriel. S'il reste une hostie consacrée, il donnera la bénédiction avec le ciboire et récitera, selon l'usage, les autres prières prescrites. Cf. S. C. Rites, 9 janvier 1929.

IV. La communion des mourants. — 1° *Le précepte.* — « En danger de mort, quelle qu'en soit la cause, les fidèles sont tenus de recevoir la sainte communion. » Can. 864, § 1. Le Code ne fait que rappeler ici un précepte *divin*, dont on peut trouver la promulgation dans les solennelles paroles du Christ rapportées par Joa., VI, 54. Ce n'est pas que le viatique soit nécessaire « de nécessité de moyen », comme le baptême; il l'est au moins « de nécessité de précepte ». Si, en effet, la volonté de Jésus-Christ est que les fidèles reçoivent l'eucharistie au moins quelques fois durant leur vie, son commandement s'imposera sans aucun doute avec une particulière urgence à l'heure où la mort est proche : à ce moment surtout se joue la destinée éternelle, et il importe que le chrétien soit fort pour résister aux suprêmes assauts de l'ennemi. C'est là une doctrine communément admise par l'ensemble des théologiens, à l'encontre d'un petit nombre, comme Scot, au Moyen Age, et, de nos jours, Augustine, *A Commentary on the new Code*, Londres, 1920, t. IV, n. 242, qui considère le précepte comme purement ecclésiastique. Cf. IIIa, q. LXXX, a. 11; De Lugo, *De sacr. Euch.*, disp. XVI, n. 12 sq.; Gasparri, *Tract. can. de S.S. Euch.*, Paris, 1897, n. 1142. La pratique constante de l'Église qui fait céder toutes les lois ecclésiastiques devant la nécessité d'administrer le viatique indique clairement que le précepte procède du droit divin. Ce précepte est grave de sa nature; celui qui refuserait publiquement et obstinément de recevoir le viatique rentrerait (sauf ignorance invincible) dans la catégorie des pécheurs publics, auxquels on doit refuser la sépulture ecclésiastique, à moins qu'il n'ait, avant de mourir, donné des marques de repentir. Can. 1240.

Le précepte commence à urger, dit le canon 964, « en danger de mort, quelle qu'en soit la cause ». Les docteurs ont coutume de distinguer entre le « péril de mort » *(periculum mortis)*, alors que le trépas est probable, sans être cependant inévitable ni tout à fait proche, — et « l'article de la mort » *(articulus mortis)*, lorsque celle-ci est proche, moralement certaine et à peu près inévitable : c'est le cas du moribond *in extremis*, à l'agonie, ou du condamné qu'on va exécuter. Pratiquement, en ce qui regarde la réception du viatique, cette distinction est superflue. L'obligation existe dès qu'est réalisé le péril de mort, quelle qu'en soit la cause : maladie, opération chirurgicale, combat terrestre ou aérien imminent, accouchement laborieux, navigation périlleuse, etc. Quelques auteurs anciens, et même certains modernes, considèrent comme dangereux une croisière maritime au long cours. Cf. S. Alphonse, *Theol. mor.*, l. VI, n. 291; Gasparri, *De S. S. Euch.*, n. 1150. Il ne semble pas qu'un voyage sur mer, même lointain, puisse, dans des circonstances normales (hors le temps de guerre et le temps qui suit la guerre), constituer par lui-même un péril de mort. Il en faut dire autant d'un voyage en avion.

Le précepte commence à obliger dès que le danger est moralement certain; il cesse d'obliger dès que le péril est écarté. On y satisfait par toute communion digne reçue dans l'intervalle, même si le péril était ignoré. Si quelqu'un n'a pas reçu le viatique au moment du danger, il a péché, mais n'est plus tenu à le recevoir, le danger passé. Dans le cas où il prévoirait ne pas pouvoir accomplir ce devoir dans le péril même (au cours du combat, de l'opération chirurgicale, etc.), il serait tenu de communier un peu auparavant, alors que le danger est prochain en même temps que moralement certain, selon le jugement d'un homme prudent, compétent ou simplement expérimenté.

Telle est l'urgence du précepte divin, que, pour procurer le viatique, même à un seul mourant (a fortiori à une troupe avant le combat), un prêtre qui n'a pas à sa disposition des hosties consacrées, peut célébrer sans être à jeun, à n'importe quelle heure du jour ou de la nuit.

Si, dans un cas, le péril de mort est douteux (d'un doute positif et probable), le viatique *pourra* être administré, mais il n'y a plus d'obligation. C'est le sens d'une réponse donnée par la Propagande le 20 février 1801. Il s'agissait d'infirmes atteints de phtisie ou autres maladies, que l'on savait pouvoir durer quelques mois encore, mais qui succomberaient certainement au cours de l'année, avant le retour du missionnaire; on demandait si l'on *pouvait* administrer à ces malades le viatique et l'extrême-onction au premier passage du missionnaire. Il fut répondu affirmativement. Bien que cette décision ne vise, à strictement parler, que les pays de mission, il n'est pas défendu de s'en inspirer dans des cas analogues qui peuvent se vérifier dans des paroisses de montagne très étendues, où le prêtre risque d'arriver trop tard, si l'on attend, pour l'appeler, le dernier stade de la maladie.

2° *Le sujet du précepte.* — C'est tout fidèle en péril de mort, can. 864, pourvu cependant qu'il soit capable et non indigne.

1. Pour les *enfants*, on pourrait dire que, selon la rigueur du précepte divin, même les tout-petits, doivent recevoir l'eucharistie, fût-ce sous l'espèce du vin, comme jadis en Occident et aujourd'hui

encore dans certains pays d'Orient. Certains se sont appuyés sur la pratique contraire de l'Église latine, pour prétendre que le précepte n'est que de droit ecclésiastique. Mais comme le viatique n'est pas « de nécessité de moyen », l'Église a interprété le droit divin en déclarant que « l'eucharistie *pourra* et *devra* être administrée aux enfants en péril de mort, pourvu qu'ils sachent distinguer le Corps du Christ d'un aliment ordinaire et l'adorer avec respect ». Can. 854, § 2. On le voit, la confession même n'est pas requise, si l'enfant n'est pas jugé capable de péché. Mais si le discernement est suffisant, l'enfant sera préalablement instruit des vérités nécessaires de nécessité de moyen (au moins sous forme d'actes de foi) et ensuite absous de ses péchés.

2. L'*adulte* qui ignore tout des vérités de la religion et se trouve en danger de mort, sera traité comme l'enfant ayant atteint l'âge de discernement : instruit des vérités essentielles (unité et trinité de Dieu rémunérateur, et, si possible, incarnation et rédemption), disposé à l'absolution, puis communié en viatique, pourvu qu'il sache distinguer l'eucharistie du pain matériel. Cf. Jorio, *La communion des malades*, n. 22.

3. Les *déments*, incapables même de faire ce discernement, ne pourront recevoir le viatique, d'après l'actuelle discipline de l'Église. Ceux qui ont des instants de lucidité et sont suffisamment disposés, peuvent et doivent être communiés, en danger de mort, dans les mêmes conditions que les enfants, pourvu qu'il n'y ait pas de danger d'irrévérence. S'il y avait doute sur la capacité du sujet, le viatique pourrait encore être administré, mais il n'y aurait plus d'obligation.

4. Les fidèles qui, ayant déjà communié le même jour, tombent en danger de mort, sont vivement exhortés à communier de nouveau en viatique. Can. 864, § 2. C'est dire assez clairement, que cette seconde communion n'est pas de précepte; et c'est la fin d'une controverse qui divisa les auteurs jusqu'à la publication du Code. Cf. Capello, *De sacramentis*, éd. 1945, t. I, n. 433. Mais, si la communion de dévotion a été faite la veille ou seulement quelques jours (d'aucun disent 8 à 10 jours) avant que survienne le péril de mort, la controverse demeure. Mgr Jorio, *op. cit.*, n. 26, s'en tenant strictement au texte du canon 864, pense que le viatique est obligatoire, même au lendemain de la communion de dévotion : « le législateur, affirme-t-il, a dit ce qu'il a voulu dire »; or il s'est borné a excepter le cas où la communion; a été reçue le jour même. Saint Alphonse opinait de même. *Theol. mor.*, l. VI, n. 285, dub. 2. A l'encontre, une opinion solidement probable et admise par des auteurs modernes, estime que l'obligation n'est pas certaine et qu'il n'y a pas lieu de l'urger, bien que la communion doive être très fortement conseillée. Cf. Capello, *De sacram.*, t. I, n. 433; M. Conte a Coronata, *De sacram.*, t. I, n. 330.

5. La loi du *jeûne eucharistique* est suspendue pour le fidèle qui communie en viatique. Cependant, la S. C. de la Propagande avait fait, le 21 juillet 1841, une distinction entre les malades et ceux qui se trouvent en danger de mort pour une cause externe (combattants, condamnés à mort, etc.). Ces derniers, disait-elle, « sont dispensés de la loi du jeûne s'ils ne peuvent, sans inconvénient grave, recevoir à jeun le saint viatique; dans l'hypothèse contraire, ils sont tenus d'observer le jeûne ». Pratiquement, les circonstances seront appréciées sans scrupule, car il est rare qu'il n'y ait pas quelque inconvénient à garder strictement le jeûne eucharistique dans les cas cités.

6. Jusqu'à la promulgation du Code, tous les auteurs n'admettaient pas que le mourant pût, si la maladie se prolonge, communier en viatique plusieurs fois en des jours consécutifs. Cf. S. Alphonse, l. VI, n. 285, dub. 1. Aujourd'hui, le canon 864, § 3 dit expressément que tant que dure le péril de mort, il est permis et même convenable d'administrer le viatique aux malades, « à plusieurs reprises en des jours distincts », c'est-à-dire une seule fois chaque jour. C'est le confesseur qui jugera de l'opportunité et de la fréquence de la communion ainsi administrée.

7. Le viatique pourrait être licitement reçu deux fois dans la même journée en deux périls de mort différents; par exemple s'il s'agit de soldats qui montent une seconde fois à l'assaut, ou d'un malade qui retombe le soir même en danger de mort, le premier danger ayant, au jugement des médecins, réellement cessé. De même, un malade qui a communié en viatique avant minuit, peut demander à communier, par dévotion, aussitôt après minuit.

8. Enfin, dernière recommandation du Code et du Rituel : « On ne retardera pas trop l'administration du saint viatique aux malades; les pasteurs qui ont charge d'âme veilleront à ce que que le viatique soit reçu en pleine connaissance. » Can. 865; *Rit.*, tit. IV, c. IV, n. 1; tit. V, c. IV, n. 10.

3° *Le temps et le lieu.* — 1. Le viatique peut être administré à n'importe quelle heure du jour et de la nuit. On peut le porter aux malades même le vendredi saint. Can. 867. — 2. En cas d'interdit local (général ou particulier), les mourants peuvent recevoir les sacrements et les sacramentaux; mais le viatique sera porté de façon privée. Can. 2270 et 2271. — 3. Il n'y a pas de lieu déterminé pour la réception du viatique; la communion sera portée là où se trouve le mourant. Si cependant celui-ci habitait dans une maison infâme, certains statuts diocésains exigent, par respect pour le Saint-Sacrement et pour éviter le scandale, que le mourant soit transporté dans une maison voisine, à condition que la chose puisse se faire sans trop de difficultés.

4° *Le ministre.* — 1. C'est au curé qu'il appartient exclusivement de porter le viatique aux mourants de sa paroisse, soit en forme publique, soit en forme privée, sauf les exceptions prévues par le droit, et sauf le cas de nécessité. Can. 850.

2. Les limitations posées par le Code au droit du curé concernent tout d'abord les derniers sacrements à administrer à l'évêque. Ce soin est réservé, sauf disposition contraire des statuts du chapitre, aux dignitaires et aux chanoines, selon leur ordre de préséance. Can. 397, 3°.

3. Dans les instituts religieux composés de clercs, ce sont les supérieurs qui ont le droit et le devoir d'administrer, par eux-mêmes ou par d'autres, le viatique aux profès, novices et personnes qui sont à demeure dans la maison au titre de service, éducation, soins à recevoir ou simplement comme hôtes permanents. Can. 514, § 1. Une réponse de la Commission d'interprétation du Code, en date du 16 juin 1931, a précisé que le droit du supérieur à l'égard de ses sujets *malades hors de la maison* ne s'étendait qu'aux novices et profès, mais non aux autres personnes. Encore faudra-t-il sauvegarder les droits du curé, can. 848, relatifs au port public du viatique.

4. Dans un monastère de moniales, le droit et le devoir d'administrer le viatique appartient au confesseur ordinaire ou à celui qui tient sa place. Canon 514, § 2. S'il s'agit d'un institut laïc, droit et devoir sont réservés au curé du lieu, ou au chapelain que l'Ordinaire lui aura substitué, conformément au canon 464, § 2. Enfin, dans un séminaire, c'est le supérieur qui remplit sur ce point les fonctions du curé, can. 1368, à l'égard, non seulement des séminaristes, mais aussi de tous ceux qui sont à demeure dans la maison.

On notera que ces diverses réserves statuées par le droit ne s'appliquent strictement qu'à la communion en viatique, *per modum viatici*, c'est-à-dire à la communion reçue pour la première fois en péril de mort. Le port de la communion (recommandée dans les jours qui suivent, alors que le danger de mort susbiste) n'est nullement réservé, même si le malade n'observe pas la loi du jeûne eucharistique.

5. En dehors des cas où le droit institue une réserve en faveur d'un ministre déterminé ou qualifié, le prêtre est le ministre ordinaire du viatique, comme de toute communion, le diacre ministre extraordinaire. Mais il peut exister des cas de *nécessité*, soit générale, soit particulière, où en raison de l'urgence du précepte divin, le viatique pourra être porté et administré par d'autres mains.

En cas de nécessité *générale* (persécution qui supprime les prêtres ou les oblige soit à se cacher, soit à s'éloigner, guerre, épidémie), si l'on ne peut trouver de ministre de l'eucharistie (prêtre ou diacre) et qu'on ne puisse recourir à l'Ordinaire pour obtenir une autorisation, les théologiens et canonistes enseignent aujourd'hui qu'un laïque peut présumer la permission. Cf. Gasparri, *De S. S. Euch.*, II, n. 1080; Pruemmer, *Theol. mor.*, III, n. 217; Capello, *De sacram.* I, n. 305. Noldin, *Theol. mor.*, n. 125, 3, va jusqu'à dire que, si l'administration de la communion nécessite une particulière dextérité (par exemple si le malade souffre d'un cancer dans la bouche ou dans la gorge), le prêtre peut laisser à l'infirmière ou à la religieuse hospitalière le soin de présenter au moribond le saint viatique au moyen d'une cuillère. Les anciens théologiens, à la suite de saint Thomas, étaient plus sévères, parce que, disaient-ils, ce n'est pas la coutume de l'Église universelle, et parce que la réception de ce sacrement n'est pas nécessaire. Cf. S. Thomas, *In IVum*, dist. XIII, q. I, a. 3, sol. 1, ad 3um; Tournely, *De Euch.*, c. III, a. 2, concl. 4. On fait remarquer, à l'encontre, que la réception du viatique est obligatoire de droit divin, et que ce même droit divin n'est nullement opposé à ce qu'un laïc porte ou touche l'hostie consacrée. Cf. Suarez, *De censuris*, disp. XI, sect. III, n. 10. L'usage de la primitive Église en est une preuve; et le retour à cet usage peut être légitime, dans des circonstances extraordinaires et moyennant certaines précautions. C'est ce qui eut lieu au Mexique. Durant la période de persécution, les évêques reçurent de la S. Congrégation des Sacrements le pouvoir d'autoriser un laïc pieux à porter le viatique aux mourants; le malade devait prendre les saintes espèces de ses propres mains, ou, en cas d'impossibilité ou d'intimidation, les recevoir de celui qui les avait apportées. *Rescrit* du 7 mars 1927. La Propagande avait donné le 21 juillet 1811 une réponse analogue au Vicaire apostolique du Tonkin occidental, où sévissait la persécution : les confesseurs de la foi recevaient secrètement l'eucharistie dans leurs mains et se communiaient eux-mêmes, « à condition qu'il n'y eut aucun danger d'irrévérence ou de profanation ». Dans les camps de mort du Reich (1939-1945), semblables pratiques ne furent pas rares; une saine théologie ne saurait s'y opposer dans des circonstances aussi tragiques.

Même s'il s'agit d'une nécessité *particulière* ou individuelle, les théologiens modernes admettent, qu'un pieux laïque peut administrer le viatique à un mourant bien disposé qui le réclame, surtout si ce mourant n'a que l'attrition, car alors il en a besoin pour se mettre en état de grâce. Jorio, *op. cit.*, n. 99. Ces mêmes théologiens autorisent les clercs inférieurs et les laïcs à se communier eux-mêmes dans des circonstances analogues, c'est-à-dire dans un cas d'urgente nécessité. Cf. Capello, *De sacram.*, t. I, n. 305-308. Avouons qu'aujourd'hui même la pratique est contraire à cette théorie; aucun mourant ne se croit autorisé à se communier lui-même, et aucun laïc ne considère qu'il lui est permis de porter le viatique en cas de nécessité individuelle. Mais la doctrine demeure et peut trouver parfois des occasions d'application.

6. Le Code a prévu le cas où, pour administrer le viatique, il n'y a qu'un prêtre excommunié, soit *vitandus*, soit frappé d'une sentence condamnatoire ou déclaratoire. Il est certain que le mourant n'est pas dispensé pour autant de l'obligation de communier; il peut licitement et doit demander le viatique à l'excommunié à défaut d'autre ministre (soit ordinaire, soit extraordinaire). Can. 2261, § 3. Dans ces conjonctures, le ministère sacerdotal, même d'un indigne, sera préféré à celui d'un laïc.

5° *Rites et cérémonies.* — 1. L'administration du viatique étant une fonction de droit paroissial, « les mourants doivent recevoir le saint viatique *dans leur propre rite;* mais, en cas de nécessité, il leur est permis de le recevoir dans n'importe quel rite. » Can. 866, § 3.

2. Dans ce même cas de nécessité, un prêtre oriental pourra se servir de pain azyme et un prêtre de l'Église latine de pain fermenté, tout en observant l'un et l'autre les cérémonies de leur rite respectif. Can. 851, § 2.

3. Le Code prescrit pour l'Église latine de ne donner la communion (donc aussi le viatique) que sous l'espèce du pain. Can. 852. Pourtant, note Capello, l'administration du viatique étant un précepte divin, on pourra licitement le donner sous l'espèce du vin (tout danger d'irrévérence ou de scandale étant écarté), en cas d'absence absolue de pain consacré. *De sacram.*, t. I, n. 385. Cette remarque paraît d'autant plus juste que, si le viatique est reçu selon le rite oriental (ce qui est permis en cas de nécessité), il le sera souvent sous les deux espèces, au moins si c'est pendant la messe.

4. Bien que le port *public* du viatique soit à conserver et à recommander, on comprend que, vu l'urgence, il soit souvent nécessaire d'avoir recours au port privé. Plusieurs prescriptions du droit purement ecclésiastique (Code ou Rituel) devront parfois céder devant l'urgence du précepte divin. Cependant, ce même droit divin oblige à sauvegarder le respect dû au Corps du Christ, et à éviter tout danger de profanation et de scandale; ainsi a répondu la S. Congrégation des Sacrements, le 6 avril 1930, au sujet de l'usage de l'automobile et de la motocyclette pour le port du viatique. Cf. Jorio, *op. cit.*, n. 102.

5. La formule prescrite par le Rituel pour l'administration du viatique est *Accipe frater (soror) viaticum...* Elle est, au dire de Gasparri, essentiellement distinctive de la communion de dévotion et de la communion en viatique. *De S. S. Euch.*, t. II, n. 1101.

A. Bride.

VICE. — La théologie étudie le vice en tant qu'il s'oppose à la vertu et détourne de multiples façons l'homme de sa fin dernière. Bien des considérations ont été déjà émises à ce sujet dans plusieurs articles précédents. On se contentera ici, tout en renvoyant aux points déjà traités, de rappeler : I. La notion du vice. II. Les applications de cette notion.

I. Notion. — 1° *Nature du vice.* — On peut définir le vice : une habitude mauvaise, s'opposant dans l'âme à la vertu, contrairement aux exigences vraies de la nature.

1. *Habitude mauvaise.* — « Le vice, dit saint Thomas, s'oppose directement à la vertu. » *Sum. theol.*, Ia-IIae, q. LXXXI, a. 4, ad 2um. La vertu est un *habitus* disposant l'âme au bien; le vice est un *habitus*, se prolongeant dans l'habitude, incitant l'âme au mal.

Les caractères de l'*habitus* se retrouvent dans le vice : disposition permanente, difficile à enlever et dont la volonté use à son gré.

Bien qu'on emploie, surtout en ce qui concerne les péchés capitaux l'expression « vices capitaux », il ne faut pas cependant identifier « péché » et « vice ». Le péché est l'acte moralement mauvais qui s'oppose à l'acte vertueux; mais c'est la disposition permanente nous orientant vers le mal qui, seule, s'oppose à l'*habitus* de la vertu et qui seule, par conséquent, mérite le nom de vice. Reprenant une comparaison de Cicéron, *Tusculanes*, l. IV, c. XIII, saint Thomas explique que, dans l'ordre moral, le vice est quelque chose de plus que la maladie ou l'incapacité dans l'ordre physique du corps. Le corps, malade intérieurement, peut encore continuer ses occupations accoutumées; l'âme, perdant de propos délibéré sa constance intérieure, devient incapable de faire habituellement de bonnes actions et habituellement est orientée vers le mal. S. Thomas, *loc. cit.*, a. 1, ad 3um.

2. *Opposée à l'habitus vertueux.* — S'opposant directement à la vertu, le vice ne peut, dans le même individu, coexister avec la vertu à laquelle il est contraire. Cette opposition radicale, dans l'ordre naturel, ne s'établit que progressivement. *Habitus* acquis, le vice n'existe comme tel qu'à la suite d'actes peccamineux volontairement répétés. La théologie morale cherche à préciser le nombre d'actes nécessaires pour créer « la mauvaise habitude ». Voir HABITUDES MAUVAISES, t. VI, col. 2016. Certains actes peccamineux, même répétés, s'ils sont commis sous l'empire de la crainte, ne créent pas l'habitude mauvaise et ne rendent pas vicieux. Voir *ibid.*, col. 2018. En toute hypothèse, même si un homme se trouve porté à pécher par les défauts naturels de son tempérament, *aliqua ægritudinalis habitudo ex parte corporis*, dit saint Thomas, Ia-IIæ, q. LXXVIII, a. 3 (tout comme la vertu peut se superposer à d'heureuses dispositions naturelles), le péché n'existe vraiment et le vice ne commence à s'introduire que dès l'instant où la volonté « en vient à se porter elle-même au mal ». Voir PÉCHÉ, t. XII, col. 198. Dès le début, la vertu acquise peut donc encore subsister nonobstant la répétition des actes peccamineux qui entraîneront sa disparition; ce n'est qu'une fois l'habitude mauvaise pleinement contractée et quand il ne reste aucune inclination vertueuse, que la vertu disparaîtra. Cf. q. LXXIII, a. 1, ad 2um. Toutefois, une remarque s'impose encore : « L'usage d'un *habitus* n'est pas fatal... aussi... peut-il arriver que celui qui a une habitude vicieuse accomplisse encore un acte de vertu par cela même que la mauvaise habitude ne corrompt pas totalement la raison... ». *Ibid.*, q. LXXVIII, a. 2.

Dans l'ordre surnaturel, c'est le premier acte gravement coupable qui détruit la vertu de charité et les vertus morales infuses. On sait que la foi et l'espérance peuvent subsister à l'état d'*habitus* informes. Voir VERTU, col. 2794 et 2795.

3. *Contre la vraie nature.* — Il faut comprendre en quel sens saint Thomas et les moralistes déclarent que le vice est « contre la nature ». *Ibid.*, q. LXXI, a. 2. L'expression est provoquée par la définition cicéronienne de la vertu : « habitude de se conformer à la raison comme naturellement ».

La vraie nature de l'homme correspond aux exigences de la raison et, pour le chrétien, de la raison éclairée par la foi. Or, il y a dans l'homme comme une double nature; celle qui correspond à la partie raisonnable et celle qui correspond à la partie sensible. Les inclinations de la sensibilité sont souvent en conflit avec les exigences de la raison; vices et péchés proviennent de ce qu'on suit le penchant de la sensibilité contre l'ordre de la raison. C'est en ce sens qu'ils sont contre la nature, c'est-à-dire contre les exigences rationnelles d'une nature humaine considérée dans son perfectionnement normal. Cf. q. LXXI, a. 2, ad 3um.

« Misère singulière », dit Cajétan dans son commentaire, « et qui trahit notre propre grandeur. Il y a en nous une double nature, l'une sensible, l'autre spirituelle, et nous ne saurions parvenir à la vie de l'esprit qu'en passant par la vie des sens. Voilà pourquoi il y a toujours plus de monde à suivre les penchants de la nature sensible qu'il n'y en a pour se conformer à l'ordre spirituel... Les choses sensibles sont chez nous 1° plus en usage et depuis plus longtemps; 2° plus en évidence; 3° plus absorbantes, soit en raison des faciles plaisirs qu'elles offrent, soit en raison des ennuis qu'elles peuvent susciter à chaque instant. Tandis que les réalités spirituelles se font chercher davantage et, plus tard, dans la vie, sont moins évidentes et moins immédiatement émouvantes. » R. Bernard, *Le péché*, t. I, note 5, p. 287.

2° *Distinction des vices.* — 1. *Pas de connexion entre vices.* — La question a déjà été abordée à PÉCHÉ, col. 165-167, et la parole de saint Jacques, II, 10, expliquée. On ne rappellera ici que l'essentiel. Toutes les vertus sont connexes et saint Thomas, abstraction faite de leur connexion dans la charité, en a donné une raison qui vaut pour l'ordre naturel : « Quiconque agit par vertu a l'intention formelle de suivre la règle de la raison et par là imprime à toutes les vertus une même tendance : elles se trouvent ainsi toutes en connexion les unes avec les autres dans la prudence, laquelle n'est, comme on l'a dit, q. LXV, a. 1, que l'application de la droite raison en matière d'action. » Dans les vices, il n'en est pas de même. L'intention du pécheur n'est pas précisément de s'écarter de ce qui est raisonnable; elle recherche un bien — apparent et non réel — et c'est ce bien qui la spécifie. Or, les biens apparents sont divers et sans connexion entre eux, au point parfois d'être en opposition les uns avec les autres. Les vices qu'ils spécifient n'ont donc entre eux aucune connexion. Aussi, à l'inverse des vertus qui, en raison du lien qui les unit, font passer l'homme de la multiplicité des actes à l'unité de la perfection, les vices dispersent l'activité humaine de l'unité dans le sens de la multiplicité. Q. LXXIII, a. 1.

Il faut admettre cependant, l'expérience est là qui le démontre, un certain enchaînement des péchés. C'est même sur cette constatation d'expérience qu'est fondée la doctrine des péchés capitaux. Voir PÉCHÉ, col. 167.

2. *Pas d'égalité entre vices.* — La question de l'inégalité des péchés a été longuement traitée à PÉCHÉ, col. 167-177. L'inégalité des vices n'est qu'une application de la doctrine exposée en cet article. Rappelons ici l'essentiel. Toutes les vertus croissent parallèlement d'une égalité proportionnelle, voir VERTU, col. 2770. Il n'en est pas de même des vices : c'est d'ailleurs la conséquence logique de leur manque de connexion essentielle. Sans doute, tout péché, toute habitude vicieuse, comporte une privation de rectitude morale. Mais dans cette privation il y a des degrés. Une telle privation, dit saint Thomas, retient encore quelque chose de ce qu'elle exclut et, par ce qui reste de la disposition qu'elle détruit, elle est susceptible de plus ou de moins. Si le vice fait perdre le bon équilibre de la raison, il n'abolit pas entièrement toute raison. Donc le vice contient du plus ou du moins selon sa force de propension au mal. Q. LXXIII, a. 2 et ad 3um. Et il est très possible qu'un homme retienne même certaines vertus naturelles et possède simultanément des vices quant à des objets qui ne sont pas contraires aux biens des vertus. Cf. q. LXXI, a. 4. Aussi a-t-on spécifié plus haut que « le

vice ne peut, dans le même individu, coexister avec la vertu *à laquelle il est contraire* ».

3. *Distinction des vices.* — Des remarques précédentes, il suit qu'une seule et même vertu peut avoir des vices qui lui sont, en divers sens, opposés. La distinction spécifique des vices leur vient donc moins de leur opposition aux vertus que de leur objet propre. Et saint Thomas d'ajouter que, s'il fallait les distinguer par leur opposition aux vertus, cela reviendrait au même, puisque les vertus se distinguent, elles aussi, par leur objet. Q. LXXII, a. 1, ad 2um. L'exposé de la doctrine à ce sujet a été fait à PÉCHÉ, col. 159 sq. Nous retiendrons, dans l'application, les deux points de vue : objet formel et opposition aux vertus.

3° *Décroissance et disparition des vices.* — La décroissance et la disparition des habitudes vicieuses sont soumises aux lois psychologiques qui régissent les *habitus* acquis. Voir VERTU, col. 2776. Ici, cependant, une aggravation de la difficulté d'une guérison radicale provient des accoutumances d'ordre sensible et physiologique qui rendent plus difficile la lutte contre la tyrannie des habitudes vicieuses. On se reportera à l'article PASSIONS, t. XI, où la psychologie des péchés d'habitude est étudiée en détail par comparaison avec les péchés de passion, col. 2227. La passion est plus facile à dompter que le vice, col. 2229. Sur la responsabilité morale des habitudinaires, voir PASSIONS, col. 2225, et HABITUDINAIRES, t. VI, col. 2019 sq.

II. APPLICATIONS. — 1° *Les vices capitaux.* — Voir CAPITAL *(Péché)*, t. II, col. 1688. Le péché capital est appelé vice, s'il s'agit d'une inclination positive vers une fin déterminée, aimée de manière coupable et vers les actes provenant habituellement de cette inclination. Col. 1689. Le vice « capital » est donc un *habitus* constitué dans l'âme par une affection à une fin spéciale, cause de tout un groupe de péchés habituellement commis. On se reportera à l'article cité pour les différentes énumérations des péchés ou vices capitaux et la justification de l'énumération désormais acceptée. Cf. S. Thomas, Ia-IIæ, q. LXXXIV, a. 4.

Ces vices capitaux se distinguent entre eux d'après leur objet formel. On ne saurait donc les cataloguer d'après leur opposition aux vertus cardinales : « L'origine des vertus, dit saint Thomas, ne s'explique pas comme celle des vices, car les vertus sont causées par la subordination du désir à la raison, voire même au bien impérissable qui est Dieu, tandis que les vices naissent de l'appétit du bien périssable. Il n'est donc pas nécessaire que les principaux vices s'opposent aux principales vertus. » *Loc. cit.*, ad 1um.

Malgré cela, il y a analogie entre la question des péchés capitaux et celle des vertus cardinales. Les vertus cardinales constituent les points saillants de notre conduite morale; les sept péchés capitaux apparaissent comme les points saillants autour desquels se groupent tous nos désordres.

Voir : ORGUEIL, t. XI, col. 1410; AVARICE, t. I, col. 2623; LUXURE, t. IX, col. 1339; ENVIE, t. V, col. 131; GOURMANDISE, t. VI, col. 1520; COLÈRE, t. III, col. 355; PARESSE *(pigritia et acedia)*, t. XI, col. 2023.

2° *Les vices considérés dans leur opposition aux vertus.* — Dans la IIa-IIæ, saint Thomas a préféré étudier les vices par rapport aux vertus auxquelles ils sont contraires. Selon les principes émis plus haut, plusieurs vices peuvent, sous des aspects différents, s'opposer à une même vertu. Ce qui fait que le nombre des vices peut être fort considérable. On s'est contenté, dans ce *Dictionnaire*, d'indiquer les vices les plus saillants et les plus fréquents.

Vices opposés à la foi : SUPERSTITION, t. XIV, col. 2763; INFIDÉLITÉ, t. VII, col. 1930; HÉRÉSIE, t. VI, col. 2208. — Opposés à l'espérance, DÉSESPOIR, t. IV, col. 620; PRÉSOMPTION, t. XIII, col. 131. — Opposés à la charité : HAINE (de Dieu et du prochain), t. VI, col. 2032; ÉGOISME, t. IV, col. 2224.

Les vices opposés à la prudence ont été exposés à PRUDENCE, t. XIII, col. 1066; à la force, voir FORCE, t. VI, col. 538; à la tempérance, voir TEMPÉRANCE, t. XV, col. 98. L'injustice, sous ses diverses formes, a été étudiée à JUSTICE, t. VIII, col. 2009.

On trouvera, dans le *Dictionnaire de la Bible*, t. V, col. 2413-2415, les indications scripturaires relatives à l'existence des vices et aux différentes énumérations qu'en ont faites certains textes, principalement du Nouveau Testament. La théologie du vice, à peine entrevue avant le XIIIe siècle, est simplement esquissée par saint Thomas, dans la *Somme théologique*, Ia-IIæ, q. LXXI-LXXXIX, à propos du péché. Voir aussi *De malo*, q. IV-XV, où tout le détail des vices est rattaché aux sept capitaux.

On consultera les commentateurs de la *Somme*, spécialement aux questions LXXI, LXXIII et LXXIV. Voir Suarez, *Tract. de vitiis et peccatis*, dans *Opera omnia* (édit. Vivès), t. IV; Salmanticenses, *Cursus theologicus*, tract. XIII, *De vitiis et peccatis*, édit. Palmé, t. VII-VIII; Billuart, *Summa S. Thomæ*, tract. *De peccatis*, Paris, 1895, t. IV; E. Janvier, *Exposition de la morale catholique*, t. V, *Le vice et le péché*, Paris, 1907; Th. Pègues, *Commentaire français littéral de la Somme théologique de S. Thomas d'Aquin*, t. VIII, *Les vertus et les vices*, Toulouse, 1913; R. Bernard, *Le péché (Somme théologique*, édit. de la *Revue des jeunes*), Paris, 1930, 2 vol. (surtout le t. I).

A. MICHEL.

VICTOR Ier (Saint), pape de 186 à 197 environ. — Les dates consulaires fournies sur la durée de son pontificat par le catalogue libérien peuvent être retenues, et coïncident à peu près avec les données d'Eusèbe, *H. E.*, V, XXVIII. Ainsi Victor a-t-il occupé le siège apostolique aux dernières années de Commode († 192) et au début du règne de Septime Sévère. Bien que Commode ait été un monstre, la situation des chrétiens sous son règne ne fut pas défavorable. Dans sa narration du *curriculum vitæ* de Calliste, Hippolyte raconte comment l'empereur, sur l'intervention de Marcia, sa maîtresse, fit élargir les chrétiens condamnés aux travaux forcés en Sardaigne et dont la liste fut communiquée aux autorités par le pape Victor. *Elench. (Philosophoumena)*, l. IX, c. XII. Au témoignage de Tertullien, les premiers temps du règne de Septime Sévère ne furent pas, eux non plus, mauvais pour les chrétiens. *Ad Scapulam*, 4. S'il y eut un revirement, ce ne fut qu'aux premières années du IIIe siècle. On ne voit donc pas sur quoi se fonde le *Liber pontificalis* pour faire du pape Victor un martyr.

Quoi qu'il en soit, d'ailleurs, le pontificat de ce pape, qui est assez bien connu, vit un développement de ce droit de regard universel de l'Église romaine sur l'ensemble des Églises, dont l'intervention de saint Clément dans l'affaire de Corinthe avait été une première affirmation. C'est à propos de la question pascale que l'on voit Victor se préoccuper de ramener au conformisme romain les communautés qui suivaient d'autres usages. Le *Liber pontificalis* a gardé le souvenir de cette action, mais très déformé; les discussions sur la date de Pâques dont il fait état sont celles du début du VIe siècle. L'affaire a été étudiée avec tout le détail nécessaire à l'art. PAQUES, t. XI, col. 1948-1951. Disons seulement ici que les apologistes de la primauté romaine ont vu dans l'ensemble de l'incident, quoi qu'il en soit de la façon dont il fut amené et conclu, une « épiphanie de la papauté ».

Il n'est pas impossible non plus que Victor soit cet évêque de Rome dont parle Tertullien dans le prologue de l'*Adversus Praxean*, et qui, sollicité par les

montanistes d'Asie, fut sur le point de leur accorder des lettres de communion. A la dernière minute, l'intervention de Praxéas « qui allégua auprès du pape les mesures prises par ses prédécesseurs, obligea celui-ci à révoquer les lettres de communion déjà émises et à revenir sur la résolution où il était de reconnaître les charismes ». Si ces agissements n'eurent pas lieu sous Victor, ce fut sous son successeur immédiat, Zéphyrin. En tout état de cause, la communauté romaine en fut troublée, et l'on signale aux dernières années du siècle une polémique littéraire entre un certain Proclus, d'esprit montaniste, et le prêtre romain Caius. Cf. Eusèbe, *H. E.*, II, xxiv, et ici l'art. Caius, t. ii, col. 1310 et surtout 1311.

De plus grande importance était l'effervescence provoquée à Rome par les enseignements et les agissements du parti théodotien, lequel professait ce que les critiques modernes appellent le monarchianisme dynamiste qu'il vaudrait mieux appeler l'adoptianisme pur et simple. Voir l'art. Monarchianisme, t. x, col. 2197. Suivant ces hérétiques, Jésus n'est Dieu que par simple appellation; dans la réalité, c'est un homme ordinaire, ψίλος ἄνθρωπος, que Dieu a adopté pour fils, l'élevant ainsi au rang divin. D'après Eusèbe qui se réfère à un traité anonyme — longtemps attribué à Hippolyte — *Contre l'hérésie d'Artémon*, Κατὰ τῆς 'Αρτέμωνος αἱρέσεως, dans *H. E.*, V, xxviii, les premiers représentants de cette hérésie avaient paru à Rome sous le pape Victor et prétendaient être les authentiques représentants de la tradition ecclésiastique. La doctrine qu'ils enseignaient aurait été, disaient-ils, continuellement tenue jusqu'aux temps de Victor, qui l'aurait encore gardée. Impudent mensonge, continue l'anonyme, « car si Victor avait eu ces sentiments, comment aurait-il chassé de l'Église Théodote, l'inventeur de cette hérésie? » C'est tout ce que nous savons d'une intervention doctrinale de Victor dans cette affaire. Le conventicule théodotien se perpétua, d'ailleurs, sous le successeur de Victor, le pape Zéphyrin; cependant, une autre hérésie, plus subtile mais non moins dangereuse, devait alors faire contre-poids à l'adoptianisme théodotien, nous voulons parler du modalisme dont Noët (à Smyrne), puis Sabellius, à Rome et ensuite en Lybie, devaient être les protagonistes. En dépit du *Libellus synodicus*, qui mentionne un synode où Victor aurait condamné Sabellius et Noët, cf. Jaffé, *Regesta*, *post* n. 78, il n'est pas vraisemblable que ce pape ait eu à prendre position contre cette erreur, qui lui est certainement postérieure. Le *Liber pontificalis*, de son côté, attribue à Victor un décret reconnaissant la validité du baptême administré en cas de nécessité par n'importe quel fidèle, sous réserve d'une profession de foi correcte faite par le néophyte. Mais ceci paraît être une anticipation.

Le *Liber pontificalis* marque au 28 juillet la date obituaire du pape Victor, date conservée par le martyrologe et le calendrier romain. Les anciens martyrologes la fixent, par contre, au 20 avril. Victor aurait été enseveli au Vatican avec les papes ses prédécesseurs.

Jaffé, *Regesta pontificum Romanorum*, t. i, p. 11-12; L. Duchesne, *Liber pontificalis*, t. i, p. xcv, 4-5, 60-61, 137-138; L. Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église*, t. i; Batiffol, *L'Église ancienne et le catholicisme*, p. 267-276; J. Lebreton, dans Fliche-Martin, *Histoire de l'Église*, t. ii, p. 87-93; Caspar, *Geschichte des Papsttums*, t. i, p. 19 sq.; se reporter aussi à la bibliographie des articles Monarchianisme, t. x, col. 2209, et Paques, t. xi, col. 1970.

É. Amann.

VICTOR II, pape (1054-1057). — Successeur de saint Léon IX († 19 avril 1054), Victor fut appelé au trône pontifical de la même manière que l'avaient été ses trois prédécesseurs : Clément II, Damase II et Léon IX, c'est-à-dire par désignation directe de l'empereur Henri III. Quelque temps après la mort de Léon, une délégation romaine, dont faisait partie Hildebrand, le futur Grégoire VII, se mit en route pour l'Allemagne et rencontra le souverain à Mayence au début de septembre. Obéissant, dit Bonizon de Sutri, qu'il ne faut pas prendre au mot, aux suggestions des envoyés romains, Henri III désigna pour la chaire apostolique, le jeune évêque d'Eichstädt, Gebhard, qui lui était apparenté. Administrateur zélé et intelligent, Gebhard pourrait servir en Italie la cause impériale, quelque peu compromise depuis les événements qui s'étaient récemment déroulés en Toscane. La veuve du marquis Boniface († 6 mai 1052), Béatrice, venait d'épouser le duc de Lorraine, Godefroy le Barbu, un des plus rudes adversaires de l'empereur. Ce mariage faisait de Godefroy le tuteur des enfants mineurs de Boniface et de Béatrice et lui donnait ainsi une situation prépondérante dans l'Italie moyenne. C'est pour conjurer ce péril que l'empereur germanique tenait à mettre sur le trône pontifical quelqu'un dont il fût sûr. L'évêque d'Eichstädt se rendit-il compte de toutes les difficultés que ce changement de siège lui donnerait à résoudre? Toujours est-il qu'il ne se pressa pas d'accepter. Sa désignation comme pape est de septembre 1054; c'est seulement en mars suivant qu'à Ratisbonne il donne son consentement. Puis, se hâtant vers Rome, il se fait introniser à Saint-Pierre, le jeudi saint 13 avril (ou le jour de Pâques), devenant ainsi le pape Victor II. Il y avait presque un an, jour pour jour, que son prédécesseur était mort.

Dès la Pentecôte (4 juin), Victor II a rejoint l'empereur à Florence, où, sous la présidence du pape et du souverain, se tient un grand concile qui rassemble cent-vingt évêques. Jaffé, *Regesta*, t. i, p. 549 au bas. Il y fut, vraisemblablement, question de la réforme ecclésiastique et, au dire de Bonizon, *Liber ad amicum*, l. V, dans *Libelli de lite*, t. i, p. 590, que transcrit le cardinal Boson, plusieurs évêques y furent déposés pour simonie ou fornication. Mais l'assemblée s'occupa surtout, au dire de Pierre Damien, de l'aliénation et de l'inféodation des biens ecclésiastiques. Aussi bien les questions politiques demeuraient-elles au premier plan. Ce n'était pas pour presser la réforme de l'Église que l'empereur était, une nouvelle fois, descendu en Italie. Il voulait surtout mettre à la raison le duc Godefroy. Celui-ci ne l'avait pas attendu; Henri III se dédommagea en prenant comme otages Béatrice et sa fille Mathilde (la future grande-comtesse), qu'il emmena en Allemagne.

Pendant que l'empereur rentrait chez lui, Victor II regagnait Rome, où sa présence est signalée par quelques actes pontificaux aux derniers mois de 1055 et au début de 1056. Il était alors préoccupé du progrès continu des Normands de l'Italie méridionale, tout grisés du succès qu'ils avaient remporté sur Léon IX. On le voit encore dans les Abruzzes en juillet 1056, essayant de sauvegarder les intérêts de l'empereur. Finalement, à l'automne, il se mettait en route pour l'Allemagne. Les *Annales romaines* disent expressément que c'était pour les mêmes raisons qui y avaient conduit son prédécesseur. Il s'agissait toujours d'obtenir, contre les « nouveaux Agarènes (Sarrasins) », c'est-à-dire contre les Normands, la protection impériale. Le 8 septembre, Victor était à Goslar, où une réception somptueuse lui avait été ménagée par l'empereur. Voir l'énumération des textes historiques dans Jaffé, *post* n. 4348. Profitant des bonnes dispositions d'Henri, le pape obtint la réconciliation entre lui et le duc de Lorraine, qui fut autorisé à reprendre le chemin de

l'Italie, emmenant Béatrice et Mathilde. Très peu après, une courte maladie emportait l'empereur; il expirait à Botfeld, le 5 octobre, entre les bras de Victor II. Ce fut le pape qui présida les funérailles à Spire, le 28 octobre, lui qui, en novembre, à Aix-la-Chapelle, fit reconnaître comme roi le jeune fils de l'empereur, Henri IV, lui qui assura la régence à l'impératrice Agnès et amena la réconciliation définitive entre celle-ci et les deux puissants vassaux qu'étaient Baudoin, comte de Flandre, et Godefroy, duc de Lorraine. Une partie de l'hiver se passa en ces tractations, où Victor II nous apparaît plutôt comme le chancelier de l'empire que comme le chef de l'Église. C'est seulement à la mi-février 1057 qu'il reprenait le chemin de l'Italie; il était à Rome pour Pâques (30 mars) et tenait au Latran, à partir du 18 avril, un synode qui s'occupa exclusivement d'affaires administratives. Les questions politiques et tout spécialement la lutte contre les Normands l'accaparèrent davantage encore après sa rentrée en Italie. De plus en plus, Godefroy le Barbu, réconcilié avec la régente, solidement assis en Toscane, devenait le seul soutien possible de la papauté. Pour se le concilier plus pleinement, Victor songea à donner au frère du duc, Frédéric de Lorraine, une situation prépondérante dans l'Église romaine. Chancelier du Siège apostolique, Frédéric avait fait partie de la mission envoyée à Constantinople en 1054 et dont le cardinal Humbert était le chef. Voir Michel Cérulaire, t. x, surtout col. 1089 sq. Rentré à la fin de 1054 et craignant que l'empereur Henri III ne le rendît responsable des faits et gestes de son frère Godefroy, Frédéric était allé se cacher au Mont-Cassin, où finalement il avait fait profession monastique. Voir *Chronicon monasterii Casinensis*, l. II, c. LXXXVI, LXXXVIII-XCIV. A la fin de cette année 1055, mourait l'abbé Richer; dès ce moment, le pape avait l'intention de faire remplacer le défunt par Frédéric. Aussi fut-il très irrité d'apprendre qu'en janvier les moines s'étaient donnés un chef en la personne d'un certain Pierre. Cf. Jaffé, n. 4354. A la Pentecôte de 1057, le cardinal Humbert parut enfin au monastère et par son attitude presque violente obligea Pierre à céder sa place à Frédéric. Sur quoi celui-ci alla vite rejoindre en Toscane le pape et Godefroy. C'est à Florence qu'il recevait, le 23 juin, le titre de cardinal de Saint-Chrysogone, en attendant qu'à la Saint Jean-Baptiste il fût consacré abbé par Victor II. Jaffé, n. 4368. Un mois plus tard, le 27 juillet, Frédéric prenait, à Rome, possession de son titre cardinalice; il se préparait quelques jours plus tard à regagner le Mont-Cassin, quand se répandit la nouvelle de la mort inopinée de Victor II à Arezzo (28 juillet 1057). Le 2 août, Frédéric élu pape, en dépit des conventions de Sutri, devenait Étienne IX et mettait ainsi un terme à la série des papes allemands. Pendant ce temps, les gens d'Eichstädt se mettaient en devoir de remporter en Allemagne le corps de Victor II. Une attaque brusquée des Ravennates les obligea d'abandonner leur dessein; le corps du pape fut enseveli aux portes de Ravenne dans le monument du roi Théodoric alors transformé en église de monastère. Le geste lui-même était symptomatique; l'Italie signifiait qu'elle entendait mettre fin à la perpétuelle main-mise de la Germanie dans la gestion du Siège apostolique.

De Victor II, nous avons vu surtout les actions qui le montrent à la remorque de l'Empire. Une pièce de son registre — si elle est vraiment de lui — nous le fait voir dans une autre attitude. Mabillon a publié dans les *Annales O. S. B.*, t. v, p. 647 (cf. *P. L.*, t. CXLIX, col. 961), une lettre adressée par un pape à une impératrice de Constantinople. Le pape s'y plaint assez vivement des exactions dont sont victimes, lors de leur passage dans la capitale byzantine, les pèlerins qui se rendent au tombeau du Christ; il exhorte la basilissa à se souvenir toujours de l'Église romaine, sa première, sa vraie mère et à lui garder toujours sa vénération. Jaffé, n. 4342. On a beaucoup discuté sur la provenance de cette pièce; le comte Riant, *Archives de l'Orient latin*, t. I, p. 50, semble bien avoir démontré qu'elle émane de Victor II et non, comme on l'a dit, de Victor III. La destinataire serait, en ce cas, l'impératrice Théodora, belle-sœur de Constantin Monomaque, qui, à la mort de celui-ci (janvier 1055) prit le pouvoir et le conserva jusqu'à son propre décès (30 août 1056). Si la chose était tout à fait assurée, il serait intéressant de constater que, en dépit des événements qui s'étaient déroulés à Constantinople en juillet 1054, on entendait à Rome garder des relations pacifiques, sinon avec le patriarche, du moins avec le Sacré-Palais.

A un autre point de vue, Victor II a bien mérité de la cause de la réforme ecclésiastique, par la protection qu'il accorda à saint Jean Gualbert. Après avoir séjourné quelque temps auprès de saint Romuald, au désert de Camaldoli, Jean fonda à Vallombreuse une nouvelle congrégation bénédictine qui devait être dans le pays un facteur très actif de renaissance religieuse.

Jaffé, *Regesta pontificum Romanorum*, t. I, p. 549-553; Duchesne, *Liber pontificalis*, t. II, p. 277; 333-334; 356; Watterich, *Vitæ pontificum Romanorum ab æqualibus conscriptæ*, t. I, p. 177-188 et p. 738; Watterich donne en particulier une vie de Victor II d'après le *Liber anonymus episcopis Eichstetentibus;* se reporter aussi à la bibliographie citée pour chacun des « papes allemands », Clément II, Damase II, Léon IX; cf. É. Amann, dans Fliche-Martin, *Histoire de l'Église*, t. VII, p. 107-110, et, pour le cadre politique, voir A. Fliche, *L'Europe occidentale de 888 à 1125*, dans Glotz, *Histoire du Moyen Age*, t. II.

É. Amann.

VICTOR III, pape, élu en mai 1086, sacré le 9 mai 1087, mort le 16 septembre suivant. — Ce pontife éphémère ne présente d'intérêt que pour les conditions de son élévation au siège apostolique. Né à Bénévent, vers 1027, d'une famille noble, Didier, c'était son nom, renonça de bonne heure au monde, entra, après un essai de vie érémitique, au monastère de Sainte-Sophie de sa ville natale, puis, en 1055, obtint du pape Victor II l'autorisation de passer au Mont-Cassin. Lors de l'élection au trône pontifical de l'abbé Frédéric de Lorraine, qui devint Étienne IX, Didier remplaça celui-ci sur le siège abbatial (19 avril 1058). Le 6 mars 1059, Nicolas II le faisait cardinal de Sainte-Marie du Transtévère. Mais cette nomination qui aurait permis à Didier de jouer un rôle de premier plan à Rome ne le détourna guère de ses fonctions d'abbé. Rendre au vieux monastère son indépendance temporelle, regrouper ses domaines, assurer son rayonnement intellectuel et artistique, réédifier sur des plans grandioses son antique basilique — elle sera consacrée le 1er octobre 1071 par le pape Alexandre II — telle est surtout son ambition. Lettré lui-même, Didier rédige trois livres de *Dialogues*, qui rappellent un peu les *Dialogues* du pape saint Grégoire le Grand, texte dans *P. L.*, t. CXLIX, col. 963-1018, et exposent les miracles dont l'abbaye a été le théâtre. Rien dans toute cette activité qui rappelle l'agitation un peu fébrile avec laquelle la curie romaine, depuis Nicolas II, travaillait à la réforme de l'Église. Au sein du collège cardinalice, qui d'ailleurs est rarement consulté au temps de Grégoire VII, Didier du Mont Cassin représenterait plutôt l'élément modéré qui s'effraie un peu des audaces du pape. Très désireux de vivre en bons termes avec

les Normands ses voisins, l'abbé ménage leur réconciliation avec le pape en 1080. Il fait mieux : lors du second siège de Rome par Henri IV, Didier, par l'intermédiaire de Jourdan de Capoue, négocie avec le roi de Germanie. Un peu témérairement il s'est engagé à le faire couronner empereur par le pape légitime. Mis au courant de ce projet, Grégoire VII menace Didier d'excommunication. Sur ces négociations, voir A. Fliche, *Le pontificat de Victor III*, dans *Rev. d'hist. eccl.*, t. xx, 1924, p. 390, et le même dans *La Réforme grégorienne*, t. III.

Tel est le personnage qui, à la mort de Grégoire VII (25 mai 1085), allait être appelé à succéder à celui-ci. Sur cette élection, nous avons deux récits opposés et qui sont la source de tous les autres. L'un est celui de Pierre du Mont-Cassin, dans la chronique de ce monastère, *P. L.*, t. CLXXIII; l'autre est fourni par une lettre d'Hugues de Lyon à la comtesse Mathilde, insérée par Hugues de Flavigny dans sa *Chronique*, *P. L.*, t. CLIV, col. 339 sq. Le premier récit est d'un admirateur enthousiaste de Victor et c'est à lui que nous devons les renseignements donnés ci-dessus sur la carrière antérieure de l'abbé du Mont-Cassin; le second est d'un détracteur passionné du nouveau pape, peut-être d'un concurrent évincé, d'un homme en tout cas, qui, tout féru de l'esprit grégorien, n'a pas toujours fait montre d'un jugement sain. En dépit de l'appréciation favorable que porte sur cette lettre A. Fliche, article cité, nous la considérons comme une diatribe qui n'a même pas, à de certains endroits, le mérite de la vraisemblance. L'historien doit donc se tenir en défiance contre l'un et l'autre récit.

Au dire de Pierre du Mont-Cassin, voici comment aurait eu lieu l'accession de Didier au Siège apostolique, *Chronicon Casinense*, l. III, c. LXV sq. Didier se trouvait à Salerne au moment du décès de Grégoire VII et il apparaît comme un des personnages les plus considérables du petit cercle de fidèles groupés autour du pape exilé. Il aurait même été désigné par le mourant comme un de ses successeurs possibles. C'est Didier qui insiste auprès des cardinaux pour que l'on donne d'urgence un successeur au pape défunt; il intéresse même à l'affaire le prince Jourdan de Capoue et la comtesse Mathilde. Mais, ayant eu vent que les cardinaux et le prince songeaient à lui pour le souverain pontificat, il retourne à son monastère. Dans les mois qui suivirent, les Normands de Jourdan préparent une expédition contre Rome, toujours tenue par les impériaux; sollicité de se joindre à eux avec les forces de son domaine, Didier, méfiant, se refuse à prendre le chemin de la capitale. Une année ou presque se passa dans ces hésitations. Vers Pâques de 1086, des évêques et des cardinaux s'étant rassemblés de divers points à Rome, ils mandèrent à Didier que, de concert avec les évêques et cardinaux demeurés avec lui (au Mont-Cassin), il se hâtât de venir pour mettre un terme à la vacance pontificale. Ainsi fit l'abbé; il était à Rome la veille de la Pentecôte (23 mai). Durant toute cette journée, il s'efforça de provoquer le choix d'un pape; le soir même on se rassemblait autour de lui dans la diaconie de Sainte-Lucie au Septisolium; on le pria d'accepter la tiare, il s'y refusa énergiquement, déclarant que, si l'on voulait forcer sa volonté, il remonterait à son monastère et se désintéresserait désormais de tout. Le jour même de la fête, les pourparlers recommencèrent; de guerre lasse, on demanda à Didier lui-même de désigner le nouveau pape. Il proposa Eudes, évêque d'Ostie (celui qui serait Urbain II) et promit que le nouvel élu pourrait trouver refuge au Mont-Cassin. Tout semblait s'arranger, quand un cardinal déclara que l'élection d'Eudes serait anticanonique (peut-être à cause de la vieille règle sur les translations d'un évêque d'un siège à un autre?). En dépit des observations qu'on lui fit, ce cardinal ne voulut pas démordre de son opposition. On revint alors à l'idée d'imposer le fardeau à Didier. L'entraînant malgré lui à Sainte-Lucie on le proclama élu et on lui imposa le nom de Victor, *eum juxta morem Ecclesiæ eligentes Victoris ei nomen imponunt.* L'élu aurait pris dès lors quelques-unes des marques de sa dignité nouvelle. Mais, au bout de quelques jours, persécuté à Rome par le préfet impérial, il quitte la capitale, arrive à Terracine se rendant au Mont-Cassin. En route, il se dépouille des ornements pontificaux, déclarant qu'il préférait terminer ses jours dans la vie monastique : *in divina peregrinatione vitam finire.* Aux instances des évêques et des cardinaux qui l'avaient accompagné, à celles du prince Jourdan, qui voulait le mener à Rome pour le faire sacrer, il oppose un refus absolu. Pourtant, il fallait sortir de là. Au milieu du carême 1087, l'élu provoquait à Capoue une réunion des évêques et des cardinaux romains, à laquelle assistaient aussi Cencius, consul de Rome, avec d'autres nobles, le prince Jourdan et le duc Roger Guiscard, fils de Robert. L'assemblée le pressa très vivement d'accepter la dignité pontificale; deux jours durant il maintint son refus. Finalement, le dimanche des Rameaux (21 mars), il se rendit et prit cette fois les marques de sa fonction : *præteritam electionem crucis et purpuræ resumptione firmavit.* Après les fêtes de Pâques qu'il célèbre au Mont-Cassin, il part pour Rome avec le prince Jourdan, passe le Tibre à Ostie et vient camper au dehors du portique de Saint-Pierre, car la basilique était tenue par les guibertistes. Elle fut enlevée par les soldats de Jourdan et, le dimanche après l'Ascension (9 mai), Victor III, en présence de beaucoup de Romains et de presque tous les Transtévérins, était consacré et intronisé par les évêques d'Ostie, Tusculum, Porto et Albano. Mais, après un séjour d'une semaine environ dans la cité léonine, le pape, toujours accompagné de Jourdan, rentrait à son monastère. Un mois plus tard, la comtesse Mathilde lui ayant fait exprimer le désir de le rencontrer à Rome, il prit la mer pour pénétrer dans sa capitale par le Tibre. La comtesse favorisa son entrée dans la cité; le jour de la Saint-Barnabé (11 juin), il put célébrer la messe à Saint-Pierre; le même jour, il entrait dans la ville même de Rome par le Transtévère, les troupes de Mathilde lui ayant conquis en même temps le château Saint-Ange et les villes d'Ostie et de Porto. Le Latran d'ailleurs demeurait toujours au pouvoir des guibertistes; Victor s'installa donc dans l'île du Tibre. A la Saint-Pierre, il lui fut impossible de célébrer la fête dans la basilique de l'Apôtre, où Guibert, d'ailleurs, ne réussit pas davantage à officier. La basilique retomba le surlendemain au pouvoir de Victor. Cependant il n'était bruit que de l'arrivée en Italie de l'empereur Henri IV; Victor reprit donc le chemin du Mont-Cassin; là seulement il se sentait en sûreté. C'est de là qu'il convoqua pour le mois d'août, à Bénévent, un concile qui groupa les évêques de Pouille et de Calabre. L'excommunication y fut lancée contre l'antipape, mais aussi contre deux grégoriens irréductibles, Hugues de Lyon et l'abbé de Saint-Victor de Marseille, Richard. En termes amers le pape se plaignit de l'opposition que ceux-ci ne cessaient de lui faire et qu'il attribuait au fait que l'évêque de Lyon avait été déçu dans son ambition, *pro fastu et ambitione sedis apostolicæ.* Pourtant ces deux personnages avaient d'abord caché leur jeu; Richard avait pris part à l'élection qui avait eu lieu à Rome à la Pentecôte de 1086; peu après ce moment, Hugues avait sollicité du nouvel élu une légation dans les Gaules; l'un et l'autre avaient joint leurs instances

à celles qui étaient faites pour forcer la main au pape élu. Mais, quand ils avaient vu Victor pencher vers l'acceptation, ils n'avaient pas hésité à se jeter dans la lutte et à se séparer de la communion du pape et de son entourage. Le pape Victor III, continue Pierre du Mont-Cassin, ne survécut pas longtemps à ce concile de Bénévent; remonté à son abbaye, il mourait le 16 septembre après avoir recommandé aux cardinaux réunis à son chevet de lui choisir pour successeur Eudes d'Ostie, ce qui sera fait.

En définitive, selon Pierre, l'élection de Victor III s'est accomplie en deux temps. Un an ou presque après la mort de Grégoire VII, une assemblée régulièrement convoquée à Rome a désigné Didier comme le successeur du pape défunt, en lui imposant le nom de Victor III; après avoir d'abord fait mine d'accepter, l'élu se dérobe aux responsabilités du pouvoir; c'est seulement dix mois après l'élection qu'au concile de Capoue il accepte définitivement et se prépare à recevoir la consécration épiscopale. Dans l'intervalle qui sépare la Pentecôte de 1086 et les Rameaux de 1087, il ne laisse pas néanmoins de se considérer comme une sorte de régent, chargé de veiller aux intérêts généraux de l'Église; c'est en cette qualité qu'il convoque l'assemblée de Capoue, laquelle finit par lui arracher son assentiment. Dès lors, il agit vraiment en pape et se déclare prêt à briser les oppositions qui surgissent. Dans l'attitude de Victor, il reste néanmoins quelque chose de mystérieux : d'où vient cette dérobade continue qui, pendant près de deux ans, prive l'Église d'un chef responsable? Pierre ne donne aucune raison de cette étrange situation où se met le pape. Y aurait-il donc quelque chose à cacher dans les motifs qui ont déterminé Victor? On l'a dit et précisément en s'appuyant sur la lettre d'Hugues de Lyon, telle que la rapporte la *Chronique* d'Hugues de Flavigny, et qui est l'autre source de nos renseignements.

On notera d'abord que ce dernier, racontant l'agonie de Grégoire VII, déclare que le pape mourant désigna à ceux qui l'entouraient comme son successeur éventuel, soit l'évêque de Lucques, soit celui d'Ostie (Eudes), soit l'archevêque de Lyon, Hugues (et non pas Didier du Mont-Cassin). Encore que la désignation d'Hugues soit un peu surprenante, acceptons la vérité du propos. Après quoi, pour donner une idée de ce que fut « l'élection, la promotion et la consécration » de Didier du Mont-Cassin, devenu Victor III, Hugues de Flavigny ne sait rien de mieux que de transcrire la lettre expédiée par Hugues de Lyon, peu de temps après les événements, à la comtesse Mathilde.

Cette lettre raconte les faits qui se sont succédés après l'élection romaine (Pentecôte de 1086), dont Mathilde, pense l'archevêque de Lyon, a suffisante connaissance. Hugues n'arriva à Rome que cette élection déjà faite et il avoue s'y être d'abord rallié, tout en reconnaissant qu'il eut tort : *diligentes magis gloriam hominum quam Dei assensum præbuimus.* Accompagnant ensuite Victor au Mont-Cassin, il acquit bientôt, par des entretiens familiers avec l'élu, la conviction que le choix de Didier avait été un malheur, et que les électeurs (au nombre desquels, chose surprenante, il se range) avaient gravement offensé Dieu en faisant ce choix. Victor, en effet, se vantait devant les évêques et les cardinaux de ses actes les plus coupables *(nefandissimos)* : comment il avais jadis promis à Henri IV de lui faire avoir la couronne impériale; comment il avait même poussé le roi à envahir le domaine de saint Pierre, comment il avait fait fi de certaines excommunications lancées par Grégoire VII, comment il avait attaqué les décrets de ce pape. A maintes reprises, Victor avait reconnu que son élection à lui n'avait pas été régulière, *non secundum Deum;* il avait déclaré que jamais il n'y avait donné son assentiment, que jamais il ne le donnerait, proposant au choix des électeurs divers noms, entre autres celui d'Hermann de Metz. Ces aveux, ces assurances avaient rendu courage à Hugues; il espérait bien qu'on allait faire librement cette élection, tant de fois refusée, quand, en qualité de « vicaire apostolique » de la région, Didier convoqua un concile à Capoue (Carême de 1087). Hugues s'y rendit avec d'autres, il y trouva l'abbé de Saint-Victor de Marseille et l'archevêque d'Aix, mais aussi des laïques, dont quelques-uns représentaient la ville de Rome; d'autres, le prince Jourdan et le jeune duc Roger Guiscard, étaient les maîtres temporels de la région. Or, comme l'on allait s'occuper de l'affaire en question, Didier commença par ses paroles et ses gestes à faire entendre qu'il repoussait le pontificat; simple feinte d'ailleurs pour amener les évêques et le prince à le contraindre à garder cette dignité. Ce que voyant, Hugues, Richard, l'archevêque d'Aix, à qui se joignirent l'évêque d'Ostie, le moine Guitmond et d'autres, tinrent conseil sur la manière de mettre en échec l'astuce de l'abbé du Mont-Cassin. Au moment où Didier allait reprendre les insignes pontificaux, Hugues, encouragé par ces personnes, déclara que jamais ni lui, ni ses amis ne donneraient leur assentiment à l'élection si, au préalable, il n'y avait point une enquête sur certains faits, venus à leur connaissance depuis l'élection romaine, et qui portaient gravement atteinte à l'honneur de Didier. Indignation de celui-ci; il déclara qu'il ne se soumettrait à aucune enquête, que jamais non plus, d'ailleurs, il n'accepterait l'élection. Licence ayant été ainsi donnée par lui de procéder à un nouveau choix, il se retirait avec de grands gestes, quand Guitmond, sur le conseil de l'évêque d'Ostie (Eudes), s'écria publiquement qu'une personne diffamée ne pouvait être élue, qu'il était constant que Didier avait encouru l'infamie, étant demeuré une année continue sous le coup d'une excommunication de Grégoire VII. Sur quoi, la nuit étant venue, l'assemblée se sépara; mais le duc (de Pouille) demeura avec Didier, gardant aussi devers lui l'évêque d'Ostie (Eudes), les autres évêques romains (c'est-à-dire les évêques suburbicaires) et les cardinaux. Il s'agissait, pour le duc, de faire consacrer comme évêque de Salerne un personnage que rejetait énergiquement l'évêque d'Ostie. L'abbé du Mont-Cassin n'osa donc, sur l'heure, accorder au duc l'objet de sa demande et le souverain se retira fort irrité. Privé de cet appui, désespérant de pouvoir arriver sans lui au suprême pontificat, Didier envoya, au milieu de la nuit, une députation au duc, lui promettant de faire consacrer le lendemain même l'élu de son choix comme titulaire de Salerne. Ainsi fut fait. Par ordre de Didier, la consécration de l'évêque de Salerne eut donc lieu le dimanche des Rameaux. « Ce même jour, après le dîner et la sieste, l'abbé, le duc et le prince étaient réunis, le soleil déclinait, mais les esprits étaient fort échauffés *(sole declinante ad inferiora sed vino obtinente superiora);* l'abbé, pour récompense de son infâme consécration, appuyé par l'autorité du duc, s'imposa à lui-même la chape (rouge) sans avoir consulté ni l'évêque d'Ostie ni nous-même qui fûmes laissés dans la plus complète ignorance : *Ostiensi et nobis inconsultis et prorsus ignorantibus.* » Cependant, Eudes d'Ostie, qui jusque-là avait marché d'accord avec Hugues, quand il vit que Didier se disposait à partir pour Rome, où il se ferait consacrer, sous la protection du prince Jourdan, se retourna, par crainte d'être privé de sa dignité, et fit sa paix avec l'abbé, lui accordant le respect dû à un pape.

Nous avons tenu à citer presque textuellement cette pièce dont la lecture est extrêmement édifiante. On voit qu'elle n'ajoute rien de substantiel aux renseignements fournis par Pierre du Mont-Cassin, sinon des insinuations perfides et des accusations incontrôlables. Hugues a le grand tort, pour débuter, de considérer comme inexistante et sans force légale l'élection de la Pentecôte de 1086. Son insistance à nommer Victor III « l'abbé », au cours de toute sa narration, en témoigne de reste. Après avoir donné un semblant d'assentiment à cette élection, il s'étend avec une complaisance marquée sur les aveux qu'il aurait arrachés, lors de ses entretiens du Mont-Cassin, à la conscience scrupuleuse du nouvel élu. Il transforme en vantardises coupables des propos de celui-ci qui pouvaient être anodins. Dans la politique suivie par Grégoire VII, tout n'était pas également admirable; du vivant de ce pape, plusieurs cardinaux ne s'étaient pas fait faute de la critiquer. Au lieu de « tout abîmer », l'abbé du Mont-Cassin avait essayé de conjurer les inévitables catastrophes; c'était un crime inexpiable aux yeux du grégorien fanatique qu'était Hugues de Lyon, ce n'en est pas un pour l'histoire impartiale. En contestant comme il le faisait la validité d'une élection, sur les détails de laquelle il était mal renseigné, l'ancien légat de Grégoire VII risquait d'entraîner un schisme. La mort prématurée de Victor III a seule empêché un éclat. Il est vrai qu'Hugues de Flavigny, reprenant la parole dans sa *Chronique*, après avoir cité Hugues de Lyon, voit dans cette mort prématurée un jugement de Dieu. « Alors que Victor, après sa consécration, célébrait la messe à Saint-Pierre, il se sentit frappé durant le canon, *infra actionem*, par la main de Dieu. Reconnaissant, mais trop tard, sa faute, il se déposa lui-même et, faisant venir de ses moines qui l'accompagnaient, il demanda qu'on le reconduisît d'urgence au Mont-Cassin, où on l'enterrerait dans la salle du chapitre, non comme un pape, mais comme un simple abbé. » Nous sommes ici de toute évidence dans le domaine de la légende!

A tout prendre donc, l'élection de Victor III paraît s'être déroulée régulièrement. Que le prince Jourdan ait exercé quelque pression soit sur les électeurs pour grouper leurs voix en faveur de Didier, soit sur l'abbé pour l'amener à accepter cette désignation, c'est ce que l'on peut accorder. Mais elles ne se comptent pas les élections pontificales où se sont fait sentir des influences extérieures et qui n'en ont pas moins été regardées comme légitimes. Il n'est pas impossible d'ailleurs que les électeurs de Victor III aient considéré comme présentant quelque avantage pour l'Église le choix d'un pape plus porté aux concessions qu'aux mesures extrêmes. A vrai dire, si, dès le principe, ils se sont engagés dans cette voie, ils ont fait un mauvais calcul en portant leur choix sur l'abbé du Mont-Cassin. Didier était un timide, un hésitant, un scrupuleux; c'était aussi un malade. Il était tout aussi incapable de rompre avec la politique de Grégoire VII que de continuer celle-ci. Les deux années qui suivent la mort de l'exilé de Salerne laissèrent l'Église sans chef responsable; elles ne pouvaient qu'empirer la situation qu'avaient créée les derniers revers de Grégoire VII. L'élection d'Urbain II sauvera l'Église du danger.

Nous avons cité tout au long les deux sources essentielles pour l'histoire de Didier et de son élection. Les autres sont mentionnées dans Jaffé, *Regesta pontificum Romanorum*, t. I, p. 655-656; Watterich ne transcrit guère que les deux sources en question, dans *Pontificum Romanorum vitæ*, t. I, p. 550-571, quelques additions p. 743.

Il y a encore intérêt à consulter le *De gestis Desiderii abbatis Montis Casini, postmodum Victoris III papæ*, compilé par Mabillon, *Annales ord. S. Benedicti*, t. IX, reproduit dans *P. L.*, t. CXLIX, col. 917-962. On trouvera une énumération des travaux plus récents dans A. Fliche, *La réforme grégorienne et la reconquête chrétienne* = Fliche-Martin, *Histoire de l'Église*, t. VIII, 1940 (A. Fliche nous paraît sévère pour Victor III et trop confiant dans les dires d'Hugues de Lyon). Sur la désignation par Grégoire VII de son successeur, voir A. Fliche. *L'élection d'Urbain II*, dans le *Moyen Age*, 2e série, t. XIX, p. 356 sq.

É. AMANN.

VICTOR D'ANTIOCHE, exégète du Ve siècle. — Le nom de Victor d'Antioche n'est mentionné par aucun des historiens anciens et nous ne le connaissons pas autrement que par sa présence dans un certain nombre de chaînes exégétiques. C'est assez dire que nous ignorons tout de la vie et de l'œuvre de ce personnage et que nous ne pouvons fixer la date de son activité que d'une manière fort approximative.

Le jésuite Th. Peltanus ramena le premier à la lumière le souvenir de Victor, en publiant, sous son nom, un commentaire de l'évangile de saint Marc : *Victoris Antiocheni commentarii in Marcum et Titi Bostrorum episcopi in Evangelium Lucæ commentarii antehac quidem numquam in lucem editi, nunc vero studio et opera Theodori Peltani luce simul et latinitate donati*, Ingolstadt, 1580. Il est aujourd'hui admis que le manuscrit utilisé par Peltanus en vue de sa traduction est le *Monacensis 99*. Cette traduction est d'ailleurs aussi défectueuse que possible et son auteur, loin de dissimuler les libertés qu'il a prises avec le texte, les avoue candidement dans sa préface.

Le même manuscrit, avec deux autres, le *Parisinus græcus 194* et le *Vaticanus græcus 1692 A*, servit également à Poussines, qui donna la première édition grecque du commentaire de Victor sur saint Marc : *Catena græcorum Patrum in Evangelium secundum Marcum, collectore atque interprete Petro Possino, s. j. presbytero...*, Rome, 1672. C'est lui qui donne, en tête du commentaire de saint Marc, le nom de Victor et qui lui attribue l'affirmation selon laquelle personne avant lui n'a écrit sur le deuxième évangile. Or un manuscrit de Paris, reproduisant cette affirmation, la fait précéder du lemme : Ὠριγένους πρόλογος εἰς ἑρμηνείαν τοῦ κατὰ Μάρκον ἁγίου εὐαγγελίου; et dans un autre manuscrit, on lit, à la fin de l'ouvrage, cette souscription : ἐπληρώθη σὺν θεῷ ἡ ἑρμηνεία τοῦ κατὰ Μάρκον ἁγίου εὐαγγελίου ἀπὸ φωνῆς, ἔν τισιν εὗρον Κυρίλλου Ἀλεξανδρέως, ἐν ἄλλοις δὲ Βίκτωρος πρεσβυτέρου.

Une troisième édition porte encore le nom de Victor, celle de Matthæi : Βίκτωρος πρεσβυτέρου Ἀντιοχείας καὶ ἄλλων τινῶν ἁγίων πατέρων ἐξήγησις εἰς τὸ κατὰ Μάρκον ἅγιον εὐαγγέλιον, *ex codicibus Mosquensibus edidit Christ. Fridericus Matthæi*, 1775. Ici, le titre nous prévient que nous sommes en présence d'une chaîne : celle-ci est identique substantiellement à la collection publiée sous l'autorité de Pierre de Laodicée, bien que Pierre ait aussi ses sources particulières.

Enfin, en 1840, Cramer publia, à la suite de la chaîne de saint Matthieu, une chaîne sur saint Marc, dont la plupart des citations sont anonymes, mais dont l'ensemble figure ailleurs sous le nom de Victor d'Antioche. On voit d'où vient ce nom : « Les deux éditions qui nous ont donné sous son nom une sorte de commentaire du second évangile, sortent d'une source identique, le *Monacensis 99*. Ailleurs, on hésitait sur l'auteur de l'ouvrage : Origène ou Cyrille. En réalité, l'ensemble n'appartient à aucun des trois auteurs nommés. Ce qu'on appelle le commentaire de Victor est une chaîne sans lemmes, où chacun des trois auteurs doit pouvoir retrouver un peu de son bien, mais où il y a place également pour d'autres exégètes. C'est donc une collection de scolies qui

a dû beaucoup circuler et de laquelle ont disparu les lemmes. » On y trouvait des extraits d'Origène, d'Athanase, d'Eusèbe, d'Apollinaire, de Cyrille, de Josèphe (?), de Jean Chrysostome, de Basile, de Théodore de Mopsueste, de Victor d'Antioche. « Peut-être cette collection fut-elle rassemblée par Victor d'Antioche, ou bien devons-nous expliquer par le seul fait qu'il y est cité les motifs qui pouvaient justifier la paternité qu'on lui en attribua. » R. Devreesse, *Chaînes exégétiques grecques*, dans *Supplément du dictionnaire de la Bible*, t. I, col. 1177. En toute hypothèse, il nous est difficile de voir dans Victor un commentateur original et, si ce n'est pas lui qui a compilé la chaîne sur saint Marc, les fragments qui pourraient provenir de lui sont trop peu nombreux ou d'une attestation trop mal assurée pour nous permettre de porter sur son compte les moindres jugements.

D'autres chaînes encore conservent le souvenir de Victor. La chaîne de Nicétas sur saint Luc a vingt-quatre extraits qui lui sont attribués; cf. Maï, *Scriptor.*, t. IX; J. Sickenberger, *Titus von Bostra. Studien zu dessen Lukashomilien*, Leipzig, 1901, p. 97. On retrouve Victor cité treize fois par le pseudo-Pierre de Laodicée; cf. M. Bauer, *Der dem Petrus von Laodicea zugeschriebene Lukaskommentar*, Munster, 1920, p. 39. Trois scolies du *Vatic. 1933* lui sont enfin attribuées, sans qu'on puisse savoir d'où viennent ces fragments.

Nous sommes moins documentés encore en ce qui regarde l'Ancien Testament. La chaîne de Nicéphore attribue à Victor deux fragments sur le Deutéronome; quelques fragments sur Jud., VIII, sont cités par les chaînes de Nicéphore et de Procope; cf. R. Devreesse, *Les anciens commentateurs grecs de l'Octateuque*, dans *Revue biblique*, 1936, p. 383. Sur les psaumes, R. Devreesse, *art. cit.*, col. 1134, n'a trouvé le nom de Victor qu'une seule fois associé à celui d'Hésychius de Jérusalem, à propos de Ps., XXI, 1. Par contre, Victor est, avec Olympiodore et Jean Chrysostome, l'auteur le plus fréquemment cité dans les chaînes sur Jérémie, car on ne trouve pas moins de 159 scolies qui lui sont attribuées. Le mode de répartition de ces scolies donne l'impression de restes provenant d'un commentaire sur l'ensemble de la prophétie. Cf. M. Faulhaber, *Die Prophetenkatenen nach römischen Handschriften*, Fribourg-en-B., 1899, p. 107-110. La chaîne sur Daniel ne nomme plus Victor qu'une seule fois à propos de Dan., II, 45. M. Faulhaber, p. 180, pense que cet extrait pourrait provenir d'une homélie sur la naissance du Christ ou la conception virginale. Selon le même auteur, *Hohenlied-Proverbien-und Prediger-Katenen*, Vienne, 1902, p. 100, Victor serait enfin cité dans les chaînes sur les Proverbes.

Tout cela, on le voit, ne nous mène pas très loin. Comme le dernier auteur signalé dans la chaîne sur saint Marc, la plus importante, à notre point de vue, est Théodore de Mopsueste, on serait autorisé à placer vers 450 l'activité exégétique de Victor d'Antioche. On lui reconnaît le titre de prêtre que lui accordent les manuscrits, et l'on essaie de retrouver dans les fragments qui lui sont attribuables les traits caractéristiques des commentateurs de l'école d'Antioche : intérêt pour l'établissement du texte biblique et pour l'utilisation des différentes versions grecques; attachement à l'interprétation littérale, souci de l'histoire et de la géographie. Il faudrait, pour qu'on ait le droit d'insister, que la provenance de ces fragments fût mieux assurée. On peut dire que Victor d'Antioche a réellement existé, qu'il s'est intéressé à l'Écriture sainte, et sans doute, qu'il a composé des chaînes dans lesquelles il a pu insérer des remarques de son cru. De ces chaînes, la plus intéressante est celle sur saint Marc, parce que le deuxième évangile a toujours trouvé moins de commentateurs que les autres.

Aux ouvrages déjà mentionnés, on peut ajouter : G. Karo et F. Lietzmann, *Catenarum græcarum catalogus*, Gœttingue, 1902; F. von Soden, *Die Schriften des neuen Testaments*, Berlin, 1902, t. I, p. 574 sq.; cet auteur est tenté d'attribuer à Victor des commentaires anonymes sur Matthieu, Luc et Jean, qui, dans les manuscrits, figurent avec le commentaire sur Marc; cette opinion est contredite à bon droit par Sickenberger, *Ueber griechische Evangelienkommentare*, dans *Biblische Zeitschrift*, t. I, 1903, p. 182-193. Sur les scolies sur Luc, cf. J. Sickenberger, *Die Lukas-Katene des Niketas von Herakleia*, Leipzig, 1902, p. 97. Sur des citations d'Origène, *In Matthæum* dans le commentaire de Victor sur Marc, E. Klostermann, *Nachlese zur Ueberlieferung der Matthäuserklärung des Origenes*, dans *Texte und Unters.*, t. XLVII, 21, Leipzig, 1932, p. 2-6.

G. BARDY.

VICTOR DE CAPOUE, évêque de cette ville de 541 à 554. — Nous ne savons de sa vie que ce que nous en apprend son épitaphe : *vir beatissimus Victor episc., sedit ann. XIII, dies XXXVII, depositus sub die IV non. April. ann. XIII. P. C., Basili V. C. indictione secunda. Corp. inscript. latin.*, t. X, n. 4503. Il est surtout connu pour avoir fait copier ou tout au moins reviser le manuscrit de Fulda qui contient une harmonie latine des quatre évangiles suivie du reste du Nouveau Testament dans le texte de la Vulgate. Une note qui termine le tout atteste que Victor de Capoue a lu deux fois le manuscrit à des dates qui correspondent à 546 et 547.

En quoi a consisté exactement le travail de Victor? « Dans une préface, l'évêque de Capoue raconte comment, par hasard, il a eu sous la main un évangile composé des quatre. Ne trouvant aucune indication ni sur le titre ni sur l'auteur, il a eu recours à Eusèbe, qui l'a renseigné sur les travaux d'Ammonius et de Tatien. Il se décida pour Tatien, non sans avoir hésité, car il ne lui plaît guère que cet ouvrage qu'il apprécie soit l'œuvre d'un hérétique. Mais enfin, les paroles sont celles du Seigneur et non point l'œuvre particulière d'un hérésiarque : *Verumtamen vel si jam hæresiarcus hujus editionis auctor exstitit Tatianus verba Domini mei cognoscens libenter complector, interpretationem si fuisset ejus propriam procul abjicerem.* Quelques critiques, Preuschen, Chapman et, pour un temps, Burkitt, ont conclu de là que Victor a trouvé l'harmonie de Tatien en grec, car évidemment il ne savait pas le syriaque et aurait mentionné avec soin une découverte aussi étrange et aussi inattendue que celle d'un manuscrit syriaque, et qu'il l'a traduite en latin. Mais la préface ne dit rien de semblable et ne parle pas du tout d'une traduction nouvelle. Bien plus, le texte de la lettre d'Eusèbe à Carpianus qui précède l'harmonie est copié d'après une version latine qu'a découverte dom de Bruyne, *La préface du Diatessaron latin avant Victor de Capoue*, dans *Rev. bénédictine*, t. XXXIX, 1927, p. 5-11. D'autres ont cru que Victor avait remplacé par le texte de la Vulgate le texte latin ancien de l'harmonie évangélique : cela même est peu probable et ce travail avait été fait avant lui. Il est vrai, comme l'ont fait remarquer Vogels, *Beiträge zur Geschichte des Diatessaron im Abendland*, Munster, 1919, et Burkitt, *Tatian's Diatessaron and the dutch Harmonies*, dans *Journal of theol. Stud.*, janvier 1924, p. 113-130, que, si le texte du *codex Fuldensis* est généralement celui de la Vulgate, il contient des restes d'une ancienne version latine, et spécialement européenne. Mais ici encore, Victor aurait précisé son rôle, car il s'étend avec emphase sur le soin avec lequel il a ajouté des chiffres aux canons d'Eusèbe. Peut-être a-t-il introduit les canons eux-mêmes, mais cela n'est

pas sûr et ces canons pouvaient fort bien figurer dans le manuscrit qu'il avait sous les yeux. En dernière analyse, Victor n'est pas l'auteur du *Diatessaron* latin qui est plus ancien que lui et tout son mérite a consisté, semble-t-il, à faire copier, sinon à reviser, en y ajoutant les chiffres des canons, un manuscrit qu'il avait retrouvé. M.-J. Lagrange, *La critique rationnelle*, Paris, 1935, p. 272-273.

En dehors de là, Victor est encore connu comme écrivain, mais c'est à peine s'il nous reste aujourd'hui des monuments de son activité littéraire, en dépit du soin avec lequel Pitra s'est ingénié à faire revivre sa mémoire.

1° Bède le Vénérable, *De tempor. ratione*, 51, *P. L.*, t. xc, col. 502; cf. t. LXVIII, col. 1097, cite deux phrases d'un ouvrage de Victor, *De pascha* ou *De cyclo paschali*, dirigé contre les calculs relatifs à la date de Pâques dans Victorius d'Aquitaine. Pitra a rassemblé dans le *Spicilegium Solesmense*, t. I, Paris, 1852, p. 296-301, sous le titre *Ex libello de cyclo paschali*, dix-sept fragments cités par divers auteurs du Moyen Age sous le nom de Victor et il a ajouté à cela quelques compléments dans les *Analecta sacra*, t. v *a*, Paris, 1888, p. 164. La plupart de ces fragments sont relatifs à l'immolation de l'agneau pascal et aux textes de l'Ancien Testament qui s'en occupent; par suite leur appartenance à un ouvrage sur le cycle pascal est au moins douteuse, à supposer même qu'ils soient sortis de la plume de Victor, ce qui est loin d'être assuré. — 2° Sous le titre *E libello Reticulo seu de arca Noe*, Pitra a publié, d'après le ms. *Paris. 838*, Xe siècle, six fragments dont les trois premiers expliquent la signification symbolique des mesures de l'arche de Noé, tandis que les trois derniers parlent de tout autre chose que de l'arche. *Spicilegium Solesmense*, t. I, p. 287-289. Quelques compléments aux fragments 2 et 3 sont apportés par les *Analecta sacra et classica*, t. v *a*, Paris, 1888, p. 163. — 3° Pitra signale encore, *Spicilegium Solesmense*, t. I, prolegom., p. LIII, un écrit, *Capitula de resurrectione Domini*, qui devait traiter de l'accord entre les différents récits évangéliques de la résurrection. — 4° D'après G. Morin, *Rev. bénéd.*, t. VII, 1890, p. 416, Victor pourrait être l'auteur d'une lettre adressée à un évêque du nom de Constantius, et conservée dans le *Paris. 9451* (IXe siècle), lettre qui pourrait avoir servi de préface à un lectionnaire composé par Victor lui-même. Cf. E. Ranke, *Das kirchliche Perikopensystem*, Berlin, 1847, p. 260. Sur l'utilisation de ce travail par Smaragde de Saint-Mihiel, *P. L.*, t. CII, col. 1122, cf. A. Souter, dans *Journal of theol. Stud.*, t. IX, 1908, p. 584. — 5° Enfin, Pitra a publié, *Spicilegium Solesmense*, t. I, p. 265-277, des *Scholia veterum Patrum a Victore episcopo Capuæ collecta*, d'après le *Paris. 838* (Xe siècle); quelques compléments figurent dans *Analecta sacra*, t. v *a*, p. 163-165. Au lieu de *a Victore*, il vaudrait mieux, comme le fait remarquer Bardenhewer, avoir mis *e Victore*, car il s'agit d'extraits patristiques que des auteurs postérieurs prétendent avoir trouvé dans les œuvres de Victor. Les Pères cités sont exclusivement des grecs : Polycarpe de Smyrne, Origène, Basile, Diodore de Tarse, Sévérien de Gabala, *verba seniorum*. A saint Polycarpe sont attribuées deux citations; cinq autres extraits du même auteur, trouvés semblablement comme des citations faites par Victor, avaient déjà été publiés en 1596 par Feuardent; cf. *P. L.*, t. LXVIII, col. 539; les sept extraits sont reproduits dans *P. L.*, t. v, col. 1025-1028 et dans Funk-Diekamp, *Patres apostolici*, t. II, Tubingue, 1913, p. 397-401, cf. p. LXXX-LXXXII. L'authenticité de tous ces fragments est des plus contestables. On ne saurait admettre en particulier celle des fragments de saint Polycarpe; alors que saint Irénée lui-même ne possédait de l'évêque de Smyrne, son maître, que la lettre aux Philippiens, comment d'autres lettres de ce vieil évêque auraient-elles pu tomber entre les mains de Victor de Capoue? D'après Jean le Diacre, les extraits cités par Pitra proviendraient d'un *Liber responsorum;* d'après la chaîne sur les évangélistes utilisée par Feuardent, ils seraient tirés d'une *Responsio capitulorum*. Nous ignorons ce que pouvait être ce *Liber responsorum* de Victor. Saint Bonaventure, dans son *Commentaire sur saint Jean*, cite parfois un certain Victor dans lequel on croit reconnaître l'évêque de Capoue : celui-ci avait-il expliqué le quatrième évangile? Cf. *S. Bonaventuræ opera omnia*, t. VI, Quaracchi, 1893, p. 246, n. 7.

Somme toute, nous ne savons pas grand'chose de l'activité intellectuelle de Victor de Capoue. Il faut lui laisser la préface du *cod. Fuldensis* et la révision de ce manuscrit; cf. *Codex Fuldensis. Novum Testamentum latine interprete Hieronymo ex manuscripto Victoris Capuani edidit, prolegomenis introduxit, commentariis adornavit* E. Ranke, Marbourg et Leipzig, 1868. En dehors de là, tout est incertain dans les œuvres qu'on lui attribue. Il est sûr qu'il s'est intéressé à l'Écriture sainte : l'a-t-il commentée, même partiellement? a-t-il connu et utilisé les exégètes grecs? autant de questions actuellement insolubles.

G. BARDY.

VICTOR DE CARTENNA, évêque et écrivain africain du Ve siècle. — Nous n'avons pas d'autres renseignements sur ce personnage que ceux fournis par Gennade, *De vir. illustr.*, 77. Nous ne connaissons donc rien de sa vie, sinon qu'il faut la placer sous le règne de Genséric (428-477), et la date de sa mort nous reste ignorée. Selon Gennade, Victor aurait écrit les ouvrages suivants :

1. Un long traité en un livre *Contre les ariens (Adversus Arianos)*, qu'il dédia au roi Genséric. L'historien avait trouvé, dans la préface du livre, ce renseignement. L'ouvrage semble définitivement perdu. — 2. Un livre sur la pénitence publique, dans lequel il donnait une règle de vie aux pénitents, en s'appuyant sur l'autorité des Écritures. Parmi les apocryphes de saint Ambroise figure un *De pænitentia*, *P. L.*, t. XVII, col. 971-1004, dont l'auteur déclare lui-même porter le nom de Victor. Sans doute, dans deux des manuscrits connus de cet ouvrage, la composition est attribuée à Victor de Tunnunum, connu par ailleurs comme l'auteur d'une *Chronique;* et quelques critiques font confiance à ce témoignage. Mais on peut croire que les copistes se sont trompés en identifiant un Victor qu'ils ne connaissaient pas autrement à l'auteur de la *Chronique*, et il y a beaucoup de chances pour que ce dernier n'ait jamais écrit sur la pénitence. D'autre part, le contenu du livre du pseudo-Ambroise correspond assez exactement avec ce que nous apprend Gennade sur l'ouvrage de l'évêque de Cartenna. Il est donc assez vraisemblable de voir en lui l'auteur de ce livre qui, écrit dans une langue brillante, mériterait d'être étudié à nouveau. — 3. Un petit livre adressé à un certain Basile pour le consoler de la mort de son fils. Gennade ajoute que cet ouvrage donne une instruction achevée sur l'espérance de la résurrection. Parmi les apocryphes de saint Basile de Césarée, nous possédons un traité rédigé en latin, intitulé *De consolatione in adversis*, *P. G.*, t. XXXI, col. 1687-1704, qui n'a rien de commun avec l'évêque de Césarée, et qui, sans aucun doute, est une œuvre originale latine. On s'est demandé si l'attribution de ce livre à saint Basile n'était pas le résultat d'une confusion et si les copistes n'avaient pas pris le nom du destinataire pour celui de l'auteur. Dans ce cas, on pourrait être tenté de voir dans le *De consolatione* du

pseudo-Basile l'œuvre de Victor. Toutefois, cette hypothèse est difficile à admettre : Tandis que Victor consolait un père de la mort de son fils, l'auteur inconnu s'adresse à des lecteurs anonymes et il s'efforce, en utilisant le secours des Écritures, de les consoler non seulement de la mort de leurs proches mais de toutes les tristesses de la vie et spécialement des maladies. Suivant les bénédictins, qui en ont assuré la publication, le livre aurait été composé en Gaule, à une époque où la peste ravageait ce pays. *P. G.*, t. XXXI, col. 155. Il n'aurait donc rien de commun avec Victor de Cartenna. — 4. Des homélies nombreuses, recueillies et groupées en livres par des frères soucieux de leur salut. Ces homélies ont complètement disparu.

Czapla, *Gennadius als Literarhistoriker*, Munster, 1898, p. 151-153; F. Görres, *Der echte und der falsche Victor von Cartenna*, dans *Zeitschr. für wissenschaftl. Theologie*, t. XLIX, 1906, p. 484-494.

G. Bardy.

VICTOR CLAUDIUS MARIUS, rhéteur et poète gaulois du Ve siècle. — Nous possédons, sous le nom de Claudius Marius Victor, *orator Massiliensis*, un poème en trois livres, qui est une paraphrase de la Genèse, depuis la création du monde jusqu'à la ruine de Sodome et de Gomorrhe, Gen., XIX, 28. On identifie généralement l'auteur de ce poème au personnage dont parle une notice de Gennade, *De vir. illustr.*, 60 : *Victorinus, rhetor Massiliensis, ad filii sui Aetherii personam commentatus est in Genesim, id est a principio libri usque ad obitum patriarchæ Abrahæ quattuor versu edidit libros christiano quidem et pio sensu, sed utpote sæculari litteratura occupatus homo et nullius magisterio in divinis Scripturis exercitatus, levioris ponderis sententias figuravit. Moritur Theodosio et Valentiniano regnantibus* (424-455). Il est vrai que Gennade donne au poète le nom de Victorinus ou, suivant deux manuscrits du VIIe siècle, celui de Victorius; mais, de son côté, le seul manuscrit conservé de l'œuvre hésite entre les formes Victorius et Victor. D'autre part, Sidoine Apollinaire compte au nombre de ses relations un certain Victorius qui est caractérisé de *vir ut egregius sic undecumque doctissimus, cum cetera potenter, tum potentissime condidit versus*, *Epist.*, V, 21, dans lequel on se plaît également à reconnaître notre auteur. La forme Victor semble mieux attestée et le plus souvent acceptée par les historiens contemporains (Krüger, Bardenhewer, de Labriolle). Il est encore vrai que Gennade parle d'un poème en quatre livres qui s'étend jusqu'à la mort d'Abraham, Gen., XXV, 8, tandis que le poème conservé ne contient, nous l'avons dit, que trois livres et s'arrête à la destruction des villes maudites. Mais il n'a pas de conclusion et semble incomplet : il est donc fort possible que Gennade ait eu entre les mains un exemplaire qui comprenait encore le quatrième livre et poursuivait le récit jusqu'au terme indiqué. On peut même croire que Marius Victor avait conçu le dessein ambitieux de mettre toute la Genèse en vers et que seule la grandeur de la tâche l'arrêta en chemin; cf. *Praecat.*, 106-112. Enfin, il est vrai que notre poème ne dit rien du jeune Aetherius qui, selon Gennade, avait été le destinataire de l'œuvre du rhéteur marseillais; mais Victor s'adresse à des jeunes gens qu'il prétend former à la vertu : *Corda paramus ad verum virtutis iter puerilibus annis* (*Praecat.*, 104), et ce sont sans doute des préoccupations d'ordre moral et pédagogique qui ont amené l'auteur à passer sous silence certains épisodes scabreux de la Genèse, comme celui des filles de Loth, ou à dissimuler de son mieux les mœurs infâmes des villes vouées à la malédiction divine. Il n'est d'ailleurs pas interdit de croire que le nom d'Aetherius figurait soit dans le titre même de l'ouvrage, soit dans une préface en prose qui aurait disparu. Aucune raison décisive ne s'oppose donc à ce que nous appliquions à l'auteur du poème conservé la notice de Gennade, mais il faut bien avouer que, même ainsi, nous ne pouvons pas affirmer grand'chose sur la carrière de l'auteur. Un nom, Claudius Marius Victor; une patrie, Marseille; une profession, rhéteur; une date, le règne de Théodose et de Valentinien; voilà tout, avec quelques remarques plutôt désobligeantes de Gennade qui supporte mal l'audace d'un laïc, assez imprudent pour porter la main sur un livre inspiré et pour le traduire en vers, non sans ajouter ou retrancher au texte sacré.

Tel quel, le poème de Claudius Marius Victor est intitulé *Alethia*, c'est-à-dire *la vérité;* ce titre grec n'est pas fait pour étonner, après les exemples donnés par Prudence. Il s'ouvre par une prière de 126 vers. Le l. I (547 hexamètres) donne les trois premiers chapitres de la Genèse, depuis la création jusqu'à l'expulsion d'Adam du paradis terrestre. Le l. II (558 vers) interprète les quatre chapitres suivants et va jusqu'à la fin du déluge; le l. III s'arrête à la destruction de Sodome (787 vers) et embrasse Gen. VIII, 20-XIX, 29. La vérité que l'auteur a le dessein d'exposer est l'ensemble des révélations primitives, confiées, dès l'origine, à nos premiers parents, transmises à Noé et à ses enfants au moment du déluge, conservées enfin par Abraham et par le peuple juif.

Victor ne se croit pas obligé de suivre d'une manière servile le texte scripturaire, *Aleth.*, I, 144-146. Il explique qu'il s'est permis d'intervertir à son gré l'ordre des faits et d'abréger ou d'amplifier certaines parties. Du moins affirme-t-il que jamais la foi n'a subi aucune atteinte de pareilles libertés, *Praecat.*, 119-121, et Gennade, lui-même, en dépit de sa mauvaise humeur, est obligé de rendre hommage au sens vraiment chrétien et pieux dont il fait preuve. On l'a accusé pourtant de semi-pélagianisme, et il ne serait pas étonnant, en effet, de rencontrer des manifestations de cet état d'esprit dans une œuvre écrite à Marseille, au moment précis où les discussions sur la grâce préoccupaient tous les esprits. Il insiste énormément sur le rôle de la liberté humaine et sur sa haute valeur morale : *nam quis fructus inest genitis nisi libera mens est? Libera mens prorsus nulli est, nisi fas pereundi est. Praecat.*, 69. Il affirme que la liberté comporte essentiellement le pouvoir de faire le mal. Il déclare que notre grandeur vient de la possession du libre arbitre : *nostræ laudis opus fieri, quod sponte benigna largitur famulis, nostri cupit esse laboris et se quod donat mavult debere videri. Aleth.*, I, 328-331. Il proclame qu'il est plus glorieux et plus grand de vaincre la mort que de l'avoir ignorée : *plus est vincere mortem quam nescisse mori. Praecat.*, 95-96. Pourtant, il n'est pas sûr qu'il faille interpréter d'une manière trop rigoureuse de telles formules. Un poète n'est pas un théologien et il n'a pas pour mission d'enseigner les formules rigoureuses et précises qui traduisent l'enseignement divin. Si Victor se réjouit quelque part d'avoir « sans fraude, et comme la pure foi nous en a instruits, déroulé les mystérieuses annales et chanté les origines du monde, *Aleth.*, II, 1-2 », il faut croire qu'il n'a jamais eu conscience de s'écarter des doctrines traditionnelles.

Le théologien pourra encore relever dans l'*Alethia* la réfutation de l'atomisme et de l'éternité de la matière : « Ce n'est pas un hasard inintelligent, comme on l'a prétendu dans un accès de fureur sacrilège, qui, par le mouvement d'aveugles atomes a composé une œuvre si parfaite. Il n'est pas permis davantage de dire qu'elle a été produite avant le temps, car c'est dans le temps que se meuvent toutes les choses qui

ont reçu l'existence, et alors le temps n'existait pas... Composé de corps, le monde, il faut l'avouer, a commencé d'être. Car les substances corporelles que les blessures détruisent, que le temps dissout et consume, prouvent par la fin même à laquelle elles tendent, qu'elles ont vraiment commencé, qu'elles ont été faites et qu'elles sont nées. » *Aleth.*, I, 22-32. Il notera aussi la condamnation de l'astrologie qui devait trouver de nombreux adeptes dans la Gaule du ve siècle : « Tandis que, dénombrant les courses des astres et leurs divers retours, l'homme se plonge dans l'étude des merveilleux changements du ciel, il s'assure un crédit équivoque en montrant que, suivant les conjonctions diverses, naissent les inclinations et les criminelles fatalités; il accuse les étoiles; il charge de griefs le ciel sacré, les astres, ornements du monde et laisse croire que tout ce qui arrive devait se faire. De là cet art qui interroge les fibres palpitantes, les ailes brillantes et dans les nuées entr'ouvertes la foudre pleine de présages. » *Aleth.*, III, 139-148.

Du point de vue littéraire, l'*Alethia* offre sans doute plus d'intérêt; son auteur est un homme cultivé, qui a lu les meilleurs poètes et qui n'oublie pas de s'en inspirer à l'occasion. On retrouve chez lui des emprunts évidents à Virgile, Ovide, Lucrèce, Horace, Claudien. Parmi ses prédécesseurs chrétiens, Juvencus, Prudence, Paulin de Nole ont exercé sur lui une réelle influence. Pour décrire la création du monde, il s'inspire de l'*Hexaméron* de saint Ambroise, à travers lequel il atteint saint Basile de Césarée. Mais, comme il ne manque pas de talent, il sait combiner ses emprunts et ses réminiscences dans l'unité d'une œuvre vraiment nouvelle qui, par instant, semble presque s'élever à la véritable poésie. Particulièrement curieuse est la longue digression qui occupe les vers 6-202 du chant II et qui raconte la vie de nos premiers parents après leur expulsion du paradis terrestre. On les voit errer dans la grande forêt primitive où ils rencontrent le serpent. Ils lancent des pierres à la bête qui a causé leur perte; de ces pierres jaillissent des étincelles; la forêt s'enflamme; le sol, fertilisé par les cendres, est prêt à recevoir les premières semences, à faire lever les premières moissons. Ce développement brillant révèle à la fois les qualités et les défauts de l'auteur, son amour de la rhétorique, son impuissance à respecter les proportions de l'ensemble, mais aussi sa facilité, son sens de la prosodie, son habileté technique. En un temps où la décadence est déjà sensible, Marius Victor tient une place honorable parmi les lettrés.

La première édition de l'*Alethia* est due à Jean de Gagny (Gangneius), Lyon, en 1536. Gagny raconte lui-même dans sa préface comment il avait trouvé un manuscrit qui contenait le poème de Marius Victor, et comment ce manuscrit était, en bien des endroits, absolument illisible. Gagny n'en eut pas moins le courage d'en éditer le contenu, non sans avoir comblé les lacunes par un remplissage de sa composition. C'est pourtant cette édition qui est reproduite dans *P. L.*, t. LXI, col. 937-970.

Le manuscrit lyonnais employé par Gagny est perdu. En 1560, G. Morel, qui avait découvert à Paris un autre manuscrit de l'*Alethia*, le seul subsistant actuellement : le *Parisinus 7558* (IXe siècle), publia, d'après ce manuscrit, une nouvelle édition incomparablement supérieure à celle de Gagny. Plus récemment, c'est d'après ce même manuscrit que C. Schenkl a donné, dans le *Corpus* de Vienne, t. XVI, 1888, p. 335-498, une édition critique du poème de Claudius Marius Victor. A. Bourgoin, *De Claudio Mario Victore, rhetore christiano quinti sæculi*, Paris, 1883; S. Gamber, *Un rhéteur chrétien au Ve siècle, Claudius Marius Victor*, Marseille, 1884; le même, *Le livre de la Genèse dans la poésie latine au Ve siècle*, Paris, 1899, p. 8 sq.; H. Maurer, *De exemplis quæ Claudius Marius Victor in Alethia secutus sit*, Marbourg, 1896; O. Ferrari, *Un poeta cristiano del 5 secolo, Claudio Mario Vittore*, Pavie, 1912; le même, *Intorno alle fonti del poema di Claudio Mario Vittore*, dans *Didaskaleion*, t. I, 1912, p. 57-74.

G. Bardy.

VICTOR DE TUNNUNUM, évêque africain du VIe siècle. — Aux environs de 555, l'évêque de Tunnunum, Victor, fut envoyé en exil par ordre de Justinien, pour avoir refusé de se soumettre aux décisions de l'édit impérial qui, en 543 ou 544, avait condamné les Trois-Chapitres et à celles du concile général qui, en 553, avait confirmé cette condamnation. Jusqu'à son exil, nous ne savons absolument rien de Victor, de ses origines, de son activité, de son rôle épiscopal. Nous ne pouvons même pas fixer avec certitude l'emplacement de la cité dont il était évêque et qui devait appartenir à l'Afrique proconsulaire. Le nom de cette ville est mal assuré : dans son édition de la *Chronique* de Victor, Mommsen préfère l'orthographe Tonnennensis à Tunnunensis qui est également attestée, et les meilleurs manuscrits de la *Chronique* de saint Isidore portent Tononensis, plutôt que Tonnonensis. En toute hypothèse, la destinée de Victor fut celle de plusieurs de ses collègues africains. Après le concile, il fut appelé à Constantinople et invité à souscrire la sentence de condamnation des Trois-Chapitres. Sur son refus, il fut expédié en Égypte et y connut plusieurs lieux de déportation. Rappelé à Constantinople, vers 564-565, il persista dans son opinion : on l'enferma alors dans un monastère de la capitale et ce fut là qu'il mourut, sans doute peu après 566. Au cours de son exil, peut-être même seulement après son retour à Constantinople, Victor rédigea une *Chronique* qui, partant de la création du monde, allait jusqu'à la première année de l'empereur Justin II, c'est-à-dire jusqu'à 566. Isidore de Séville *De vir. inlustr.*, XXXVIII. Pour toute la portion de son œuvre qui allait jusqu'à 443, Victor semble avoir suivi de très près la *Chronique* de Prosper d'Aquitaine, en y introduisant peut-être quelques remaniements. Cependant le témoignage de saint Isidore est trop précis pour que nous puissions refuser à l'évêque de Tunnunum au moins cette revision et cette correction du travail de son devancier. Il ne nous est pourtant pas possible de juger son rôle personnel, car la partie conservée de sa *Chronique* commence précisément à 443. De cette date jusqu'à 563, Victor compte les années par les noms des consuls; de 563 à 566, il les compte d'après les années de règne des empereurs, non sans se tromper dans les calculs relatifs à Justinien. Il s'intéresse surtout aux événements religieux et, à mesure qu'il avance dans son récit, il laisse de plus en plus à l'arrière-plan les faits d'ordre politique. Il abandonne également le style terne et incolore de la chronique pour entrer dans de plus longs développements, chaque fois qu'il doit rapporter des incidents qui le frappent et, vers la fin, il s'étend sur sa propre destinée de manière à nous donner un récit assez détaillé de son exil. Il conserve pour l'Afrique natale une prédilection qui ne se dément jamais et qui nous vaut des renseignements plus abondants sur la vie religieuse en ce pays. La *Chronique* de Victor est utile à bien des titres; elle complète celle de Prosper et sur les événements du VIe siècle, spécialement sur les remous créés par l'affaire des Trois-Chapitres, elle apporte bien des détails intéressants.

La première édition de la *Chronique* est due à J. Scaliger, Leyde, 1605. Des réimpressions de ce texte dans Gallandi, *Biblioth. vet. patr.*, t. XII, p. 221-232; *P. L.*, t. LXVIII, col. 941-962. Une nouvelle édition est due à Th. Mommsen, *Chronica minora*, t. II, dans *Mon. Germ. hist.*, *Auctor. antiquis.*, t. XI, Berlin, 1894, p. 163-206.

Mommsen, p. 178, attribue à Victor de Tunnunum le *De pœnitentia* du pseudo-Ambroise, *P. L.*, t. XVII, col. 971-1004. Cet ouvrage appartient plus probablement à Victor de Cartenna (voir ci-dessus, col. 2876).

G. Bardy.

VICTOR DE VITA, évêque et historien africain du Ve siècle. — Nous ne connaissons à peu près rien de la vie de Victor de Vita, sous le nom de qui a été conservée une *Historia persecutionis africanæ provinciæ*. La persécution dont il s'agit est celle qui ravagea l'Église d'Afrique sous les règnes des rois vandales Genséric (428-477) et Hunéric (477-484). L'auteur du récit qui fait appel au souvenir et au témoignage des autres pour raconter les événements du règne de Genséric rapporte au contraire, avec des détails beaucoup plus précis et beaucoup plus circonstanciés, ceux du règne de Hunéric dont il a été le témoin oculaire. Il marque, dès le début, qu'il écrit au cours de la soixantième année depuis l'invasion des Vandales : *sexagesimus nunc, ut elarum est, agitur annus, ex eo quo populus ille crudelis ac sævus Vandalicæ gentis Africæ miserabiliter attigit fines*. Si l'on place en 428 ou en 429 le point de départ des invasions vandales, on pourra conclure que l'*Histoire de la perséeution* elle-même a été composée ou tout au moins publiée vers 488 ou 489; mais cette date peut être approximative, car Victor, dans le passage cité, semble employer un chiffre rond pour retenir l'attention du lecteur. En toute hypothèse, on peut être assuré que Victor était évêque de Vita en Byzacène dès avant 484, car il est mentionné, dans la *Notitia provinciarum et civitatum Africæ*, parmi les évêques invités par Hunéric à prendre part au concile de Carthage le 1er février de cette année-là; mais il ne dut pas se rendre à cette invitation, puisqu'à côté de son nom figure l'indication : *non occurrit*. Sans doute avait-il été élevé à cette dignité en 480, lorsque saint Eugène fut choisi pour occuper le siège épiscopal de Carthage : on a supposé non sans vraisemblance qu'il faisait alors partie du clergé carthaginois et que peut-être même il était né à Carthage, bien que certains manuscrits le présentent comme originaire de Vita. Les renseignements nous font complètement défaut sur le sort ultérieur de Victor, sur ses dernières années et sur sa mort. En définitive, ce n'est guère que par son livre que nous le connaissons un tant soit peu.

L'*Histoire de la perséeution vandale*, que les anciennes éditions divisaient à tort en cinq livres, n'en comprend en réalité que trois : le l. I rappelle la persécution de Genséric; les deux derniers sont consacrés à celle d'Hunéric. Victor se montre, surtout dans ces derniers livres, soucieux de citer des documents : on lui doit ainsi la conservation de l'édit d'Hunéric prescrivant de laisser toute liberté de prédication aux évêques ariens; l'ordonnance préparatoire à la conférence de Carthage en 484; la confession de foi présentée au roi par Eugène de Carthage et ses collègues catholiques; le second édit d'Hunéric contre les catholiques. Ces documents qu'on ne trouve pas ailleurs sont des plus précieux. Au reste, l'historien est bien informé; pour les faits qu'il ne connaît que par ouï-dire, il se rapporte à des témoignages fidèles; et, lorsqu'il arrive au récit des faits les plus récents, il dit simplement ce qu'il a vu et entendu lui-même. Naturellement, il croit au merveilleux et n'hésite pas, le cas échéant, à rapporter des miracles, mais il prend soin de les garantir par l'autorité de ceux qui y ont assisté ou par la sienne propre s'il les connaît directement. Il raconte volontiers des scènes atroces avec un dur réalisme, tellement qu'on serait parfois tenté de l'accuser d'exagération. En réalité, il mérite créance et rien ne nous autorise à croire que les Vandales n'aient pas employé, pour essayer de vaincre l'héroïque résistance des catholiques, les moyens barbares, les tortures effrayantes ou les supplices raffinés dont parle l'évêque de Vita. Aussi les historiens sont-ils d'accord pour reconnaître une importance de premier ordre à son ouvrage. Les théologiens ont sans doute moins de raisons pour s'y arrêter : ils y trouvent cependant d'importants enseignements sur l'arianisme des Vandales, et la profession de foi des évêques catholiques d'Afrique mérite de retenir leur attention.

Le récit de Victor s'achève avant d'avoir raconté la mort de Hunéric, ce qui a permis de supposer que, s'il a été publié plus tard, il a pu être rédigé au milieu même des événements. Un dernier chapitre, qui est regardé comme inauthentique, rappelle cette mort et celle de l'apostat Nicasius, en les présentant sous leurs aspects les plus horribles. A l'histoire de la persécution vandale, manuscrits et éditions joignent une *Passio septem monachorum*, qui est le récit du martyre de sept moines, appartenant à un même monastère : Victor lui-même parle de ces moines dans son *Histoire*, III, 41. Il est vraisemblable que la *Passio* a été rédigée plus tard, d'après les données de l'*Histoire*, développées et embellies par l'imagination.

La première édition de l'*Historia persecutionis vandalicæ* est due à Jehan Petit (Janus Parvus), Paris, vers 1500. La *P. L.*, t. LVIII, col. 180-216, reproduit l'édition de Ruinart, Paris, 1694, avec les dissertations de Chifflet, Sirmond, Liron, Ruinart. Deux éditions récentes sont dues l'une à C. Halm dans *Mon. Germ. hist.*, *Auct. antiq.*, t. III *a*, Berlin, 1879; l'autre à M. Petschenig, dans le *Corpus* de Vienne, t. VIII, 1881, cf. M. Petschenig, *Die handschriftliche Ueberlieferung des Victor von Vita*, dans les *Sitzungsberichte der kais. Akad. der Wissensch.*, Philol.-hist. Kl., t. XCVI, Vienne, 1880, p. 637-732. Une traduction française est donnée par dom H. Leclercq, dans *Les martyrs*, t. III, Paris, 1904, p. 348-407.

Voir encore F. Ferrère, *De Victoris Vitensis libro qui inscribitur Historia persecutionis Africanæ provinciæ, historica et philologica commentatio*, Paris, 1898; du même, *Lexique et style de Victor de Vita, contribution à l'étude du latin d'Afrique*, dans *Revue de philologie*, t. XXV, 1901, p. 110-125; 320-336; A. Schœnfelder, *De Victore Vitensi episcopo*, Breslau, 1899; L. Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église*, Paris, 1910, t. III, p. 625-645; G. Ghedini, *Le clausole ritmiche nella Historia persecutionis Africanæ provinciæ di Victor di Vita*, Milan, 1927.

G. Bardy.

VICTORIN DE PETTAU, évêque et martyr de la fin du IIIe siècle. — Ce n'est guère que par saint Jérôme que nous connaissons la personne et l'œuvre de Victorin, évêque et martyre de Pœtavio (Pettau) sur la Drave : cette ville qui avait appartenu d'abord à la Pannonie supérieure, fut à une époque incertaine incorporée au *Noricum mediterraneum* et telle devait être sa situation administrative à la fin du IIIe siècle, lorsque Victorin en devint évêque. La date de l'épiscopat de Victorin ne nous est d'ailleurs pas indiquée avec précision; elle peut être conclue seulement du fait que saint Jérôme, *De vir. ill.*, 74, signale ce personnage entre Anatole de Laodicée et Pamphile de Césarée; le même renseignement nous autorise à croire que Victorin termina sa vie au cours de la persécution de Dioclétien qui fit, nous le savons, d'autres victimes dans les provinces danubiennes. J. Zeiller, *Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes de l'empire romain*, Paris, 1918, p. 53-67.

Victorin devait être d'origine orientale, car les auteurs qu'il cite, les influences qu'il subit n'appartiennent pas à l'Occident. Obligé par les circonstances de parler et d'écrire en latin, il ne le fit jamais que d'une manière fort imparfaite : saint Jérôme écrit de lui que sa bonne volonté et sa science étaient

paralysées par son impéritie littéraire, *Epist.*, LVIII, 10, et qu'il ne connaissait pas le latin aussi bien que le grec. *De vir. ill.*, 74. On ne saurait donc admettre, comme l'écrit Cassiodore, *De instit. divin. litter.*, 7, *P. L.*, t. LXX, col. 1119 B, qu'il ait été rhéteur avant de devenir évêque; ce renseignement doit provenir d'une confusion entre lui et le célèbre rhéteur Marius Victorinus Afer dont la réputation était beaucoup plus étendue que la sienne. Était-il venu dans le Norique pour y porter le premier la bonne nouvelle? Avait-il trouvé à Pœtavio une Église déjà constituée et dont il n'était pas le premier évêque? Il est difficile de répondre à ces questions, bien que la seconde hypothèse soit plus vraisemblable que la première. Les provinces illyriennes ont toujours été un des terrains préférés de rencontre entre la culture grecque et la culture latine, et l'on ne saurait être surpris de trouver à Pettau, aux environs de 290-300, un évêque originaire de l'Orient.

Saint Jérôme qui, en qualité de compatriote — il l'appelle quelque part *Victorinus noster, Epist.*, XXXVI, 16 — s'intéressait particulièrement à Victorin, lui reconnaît tantôt plus d'érudition que d'éloquence : *etsi imperitus sermone, non tamen scientia, Protog. in Isai.*, *P. L.*, t. XXIV, col. 20; tantôt plus de bonne volonté que de véritable science : *licet desit eruditio, tamen non deest eruditionis voluntas*, *Epist.*, LXX, 5, et il laisse entendre que son infériorité provenait surtout de son ignorance de la langue latine. Il n'en énumère pas moins de nombreux commentaires issus de sa plume, si bien que Victorin est pour nous un des pères, sinon le père, de l'exégèse proprement latine, Dans la notice du *De vir. ill.*, 74, Jérôme signale en effet des commentaires sur la Genèse, cf. *Epist.*, XXXVI, 16, sur l'Exode, sur le Lévitique, sur Isaïe, sur Ézéchiel, sur Habacuc, sur l'Ecclésiaste, cf. *In Ezech. comment.*, IV, 13, sur le Cantique des cantiques, sur l'Apocalypse; et il mentionne ailleurs un commentaire sur l'évangile de saint Matthieu, *Translat. homit. Origenis in Lucam, protog.* Ces ouvrages étaient-ils des commentaires suivis ou des recueils de scolies? « D'après Cassiodore, *Instit.*, I, 5, 7, 9, t. cit., col. 1117 A, 1119 B, 1122 A, Victorin aurait plutôt discuté certains points de ces livres. Saint Jérôme n'en dit pas assez pour que nous portions sur l'œuvre de Victorin un jugement bien ferme; il nous a néanmoins laissé quelques données. Il nous apprend ainsi que, dans son commentaire sur la Genèse, Victorin interprétait allégoriquement la bénédiction d'Isaac, *Epist.*, XXXVI, 16; que, dans le passage de l'Ecclésiaste, IV, 3, suivant lequel un enfant pauvre et intelligent vaut mieux qu'un roi vieux et fou, il voyait une allégorie du Christ et du diable, *In Eccles.*, IV, 3, *comment.*; qu'il entendait les *sex alæ uni et sex alæ alteri*, dont parle Isaïe VI, 2, des douze apôtres, *Epist.* XVIII, 6; peut-être y a-t-il encore un souvenir du commentaire de saint Matthieu dans cette remarque de Jérôme que Victorin regardait les frères du Seigneur non comme des fils de Marie, mais comme des parents plus éloignés de Jésus, *Adv. Helvid.*, I, 17. Cf. J. Zeiller, *op. cit.*, p. 207.

Les commentaires attribués à Victorin sont perdus à l'exception du *Commentaire sur l'Apocalypse*, dont nous possédons des recensions multiples. Suivant Haussleiter, qui en a publié le texte dans le *Corpus* de Vienne, la recension originale serait actuellement conservée par un seul ms., l'*Ottobonianus latin. 3288 A* (XVe s.), dont il existe d'ailleurs deux copies du XVe et du XVIe siècle; cette recension est caractérisée par un millénarisme assez grossier. Une seconde rédaction est due à saint Jérôme, qui l'aurait entreprise sur la demande d'un certain Anatolius : le solitaire de Bethléem explique dans un prologue justificatif qu'il s'est borné à quelques additions, suppressions et corrections au texte primitif; en fait son travail a été plus étendu et plus profond qu'il ne veut bien l'avouer. Non seulement il a amélioré le style de Victorin et en de nombreux passages il a substitué à l'ancienne version latine des Écritures, dont se servait Victorin, une nouvelle version latine, mais encore il a supprimé presque tous les passages où était enseigné le millénarisme et il a accru l'exposé de Victorin de toutes sortes d'interprétations supplémentaires, empruntées à droite et à gauche, surtout à Tichonius. Dans une troisième recension dont l'auteur est inconnu, le texte de l'Apocalypse est plus largement cité et la rédaction de saint Jérôme subit elle-même de multiples retouches : c'est cette recension qui est à la base de l'édition de Gallandi et qui a été reproduite dans *P. L.*, t. V, col. 281-344. Enfin, une quatrième recension a utilisé et amalgamé les trois précédentes en y introduisant de nombreuses additions et transpositions.

Le *Commentaire* de Victorin « est remarquable en deux points : d'abord, il interprète la Bête par Néron, lequel sera le huitième roi de Apoc., XVII, 11 (les sept premiers sont comptés de Galba à Nerva, Domitien, sous lequel Jean a écrit, étant le sixième); Dieu le ressuscitera pour le laisser reparaître sous un faux nom comme Antéchrist et ami des Juifs, naturellement des siècles après le septième roi, Nerva. Cette interprétation est fort intéressante : elle mêle la légende juive avec la tradition du *Nero redivivus*. Victorin n'a guère pu inventer cela de lui-même... (Puis) « Victorin, le premier, a expliqué la théorie de la récapitulation, d'après laquelle l'Apocalypse n'expose pas une seule série continue d'événements futurs, mais répète les mêmes successions d'événements sous diverses formes. Ainsi les coupes ne font que répéter ce qui a déjà été révélé par les trompettes... Ce principe qui est très juste et très fécond, pourvu qu'on l'applique avec discrétion, n'a pas été inventé non plus par Victorin. » E.-B. Allo, *Saint Jean, L'Apocalypse*, Paris, 1921, p. CCXXI.

En plus de ce commentaire, on a attribué à Victorin, avec plus ou moins de vraisemblance, un certain nombre d'écrits, qui sont certainement anciens et qui rappellent la manière de l'évêque de Pettau.

1. Un *Tractatus de fabrica mundi*, conservé par le ms. *414* de la *Lambethana bibliotheca Londinensis* (XI-XIIe s.), et explicitement indiqué comme l'œuvre de Victorin, a été édité au XVIIe siècle par J. Cave sous le nom de l'évêque de Pettau. Cette attribution est généralement acceptée : le style médiocre et obscur, les idées teintées de millénarisme la favorisent nettement. Cependant, ce *Tractatus* n'est pas un fragment détaché d'un commentaire, celui de la Genèse ou celui de l'Apocalypse, par exemple; il constitue un tout à part et doit prendre place parmi les *multa alia* dont parle saint Jérôme à la fin de sa notice sur Victorin. L'auteur interprète dans un sens allégorique le récit de la création de la Genèse; il se livre en particulier à des considérations subtiles sur les vertus du nombre 7 et marque son importance dans le développement de la vie morale. Il est particulièrement curieux de souligner ici l'influence d'Origène qui se combine d'une manière étrange avec les théories millénaristes. Victorin de Pettau, si le *De fabrica mundi* est bien de lui, fait ici une sorte de synthèse entre les méthodes exégétiques de l'École d'Alexandrie et les conceptions, déjà attardées de son temps, du chiliasme.

2. Un fragment édité par Mercati sous le titre *Anonymi chiliastæ in Matthæum fragmenta*, est caractérisé par un millénarisme très net qui rappelle d'assez près celui du *Commentaire sur l'Apocalypse*.

L'auteur, par les allusions qu'il fait au martyre, par l'utilisation d'une version latine de la Bible assez voisine de celle qu'employait saint Cyprien, se révèle comme ayant dû écrire au plus tard durant les premières années du IVe siècle. La langue, fort médiocre, semble même plutôt celle d'un traducteur que celle d'un auteur original et l'on s'est demandé si saint Hippolyte n'était pas sinon l'auteur responsable du texte primitif, du moins son inspirateur. Il faut remarquer cependant qu'Hippolyte, à notre connaissance du moins, n'a jamais été millénariste. Sur ce point, il diffère profondément de notre anonyme.

3. Saint Jérôme, *De vir. ill.* 74, mentionne, parmi les écrits de Victorin, un traité *Adversus omnes hæreses*, dont le souvenir dut être conservé assez longtemps puisque saint Optat de Milève signale l'évêque de Pettau parmi ceux qui ont le mieux défendu la foi catholique contre les hérésies. Or, nous possédons, à la suite du *De præscriptione* de Tertullien un ouvrage intitulé précisément *Adversus omnes hæreses*, qui contient une description sommaire de trente-deux hérésies, depuis celle de Dosithée jusqu'à celle de Praxéas. Tertullien ne saurait être l'auteur de ce petit ouvrage qui s'inspire du *Syntagma* perdu d'Hippolyte. Si nous admettons, ce qui est à tout le moins vraisemblable, que Victorin connaissait les traités exégétiques d'Hippolyte et leur faisait à l'occasion des emprunts, il serait possible qu'il se fût également inspiré du docteur romain pour rédiger un bref résumé de son travail contre les hérésies. Toutefois, cette conclusion, qui avait naguère retenu l'attention de Harnack, est loin de s'imposer. Notre traité est écrit dans un latin plus ferme et plus vigoureux que celui de Victorin et surtout la situation qu'il suppose est bien plutôt celle de l'Église de Rome durant les premières années du IIIe siècle que celle d'une lointaine Église de province au début du IVe siècle. Récemment pourtant E. Schwartz est revenu à l'hypothèse que l'*Adversus omnes hæreses*, rédigé en grec par le pape Zéphyrin ou par un de ses clercs, avait été traduit en latin et remanié dans un sens antiorigéniste par Victorin. *Sitzungsberichte der bayerischen Akademie der Wissensch.*, philol.-hist. Klasse, Munich, 1936, fasc. 3.

4. Dom Wilmart a proposé d'attribuer à Victorin une homélie sur la parabole des dix vierges. « Le fait que l'Apocalypse de Pierre y est présentée comme un écrit canonique, l'irrégularité du texte biblique, les lignes de l'exégèse, obligent de placer l'auteur (de cette homélie) à la fin de la première époque de la littérature latine, sous l'influence persistante des Grecs, bref dans un milieu écarté et retardataire. » Le nom de Victorin est, dans ces conditions, le seul qu'on puisse raisonnablement proposer. A. Wilmart, *Un anonyme ancien De decem virginibus*, dans *Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétienne*, t. I, 1911, p. 35-49; 88-102.

5. J. Wöhrer pense devoir restituer à Victorin trois petits écrits anonymes : *Sur le début de la Genèse, Ad Julianum manichæum, De physicis*. Cf. *Jahresbericht des Privatgymnasiums der Zisterzienser in Wilhering*, 1927, p. 3-8; 1928, p. 3-7. Ici encore, les arguments décisifs font défaut pour rendre certaine cette attribution qui reste seulement possible.

6. Dom Morin a signalé d'une part des ressemblances entre le commentaire de Victorin sur l'Apocalypse et le fragment de Muratori, *Victorin et le canon de Muratori*, dans *Journal of theol. Studies*, t. VII, 1906, p. 457 sq.; d'autre part la mention par le ms. *Ambros. H. 150 inf.* qui provient de Bobbio, du nom de Victorin en tête d'un fragment chronologique sur la vie du Christ : Victorin aurait trouvé ce fragment dans les parchemins d'Alexandre de Jérusalem. *Victorin et le fragment chronologique d'Alexandre de Jérusalem, ibid.*, p. 458 sq. Dom Chapman a relevé certaines ressemblances frappantes entre le traité en question et le *De fabrica mundi*.

7. On a quelquefois pensé que le traité *Adversus Marcionem*, *P. L.*, t. II, col. 1051-1090, faussement rangé parmi les ouvrages de Tertullien, pourrait être de Victorin, sous prétexte que Victorin a écrit contre les hérésies, parce qu'un manuscrit du Vatican, daté du IXe ou du Xe siècle, contient, sous le nom de l'évêque de Pettau, un poème *De lege Domini nostri Jesu Christi*, dont cent cinquante vers sur deux cent six sont empruntés à l'*Adversus Marcionem*. Il ne semble pas nécessaire d'insister sur la fragilité de cette construction. Il est hors de vraisemblance que Victorin ait trouvé le temps ou le moyen de faire des vers latins, voire qu'il se soit longuement occupé de Marcion dont l'hérésie n'avait jamais dû être dangereuse dans son lointain diocèse et avait en tout cas perdu tout caractère d'actualité aux environs de 300.

Reste que, pour nous, Victorin est surtout l'auteur du *De fabrica mundi* et du *Commentaire sur l'Apocalypse* : c'est d'après ces deux écrits qu'il faut l'apprécier. On a justement relevé le caractère archaïque de sa théologie et les corrections intrépides que saint Jérôme n'a pas craint de faire subir à son texte pour l'accommoder aux formules de l'orthodoxie, telle qu'elle était définie à la fin du IVe siècle. C'est ainsi qu'en expliquant pourquoi le grand prêtre entrait une fois par an dans le Saint des saints, Victorin écrit : *Significabat Spiritum Sanctum hoc esse facturum, id est : quod passus est semel factum esse. In Apoc. comment.*, éd. Haussleiter, p. 75; ce que Jérôme corrige : *Significante Spiritu Sancto Christum hoc semel facturum.* Pour Victorin, la couronne de douze noms, Apoc., XII, s'applique à la *corona patrum ex quibus erat Spiritus Sanctus carnem sumpturus*, p. 106, 11; et Jérôme remplace *Spiritus* par *Christus*. L'évêque de Pettau déclare que la *mensura fidei* consiste à *patrem confiteri omnipotentem, ut didicimus, et hujus filium dominum nostrum Jesum Christum ante originem sæculi spiritaliter apud Patrem genitum, factum hominem et, morte devicta in cœlis, cum corpore a Patre receptum, sanctum dominum et pignus immortalitatis*, p. 96, 5-9. Saint Jérôme s'étonne encore de ne trouver ici aucune mention du Saint-Esprit et il remplace les mots qui suivent *receptum* par : *effudisse Spiritum Sanctum, donum et pignus immortalitatis.* Est-ce à dire, comme le pensent W. Macholz, *Spuren binitarischer Denkweise im Abendland seit Tertullian*, Halle, 1902, et F. Loofs, *Theophilus von Antiochien adversus Marcionem und die anderen theologischen Quellen bei Irenäus*, Leipzig, 1930, p. 126 sq., que Victorin est le représentant attardé d'une théologie ancienne qui ignorait encore la formule trinitaire et la préparait, en quelque sorte, par des formules binitaires, dans lesquelles le terme d'Esprit était particulièrement appliqué à l'élément divin du Christ? Cela est peu vraisemblable. Il faut d'abord remarquer que le texte même de Victorin est mal assuré et qu'en bien des cas des théologiens, même protestants, comme A. Seeberg, *Dogmengeschichte*, t. I, 3e éd., p. 586 sq., se croient autorisés à consacrer comme authentique la leçon attribuée par d'autres à saint Jérôme. Il faut encore tenir compte d'autres formules telles que celles-ci : *non solum autem Spiritus propheticus, sed et ipsum Verbum Dei Patris omnipotentis, qui est filius ipsius, Dominus noster Jesus Christus feret easdem imagines in tempore adventus sui ad nos*, p. 52, 11 sq. L'Esprit-Saint n'est-il pas ici distingué nettement du Verbe? L'Esprit inspire les prophètes; le Verbe est le Fils de

Dieu, Notre-Seigneur Jésus-Christ. De même ailleurs : *Postquam ascendit in cælis dominus noster... emisit Spiritum Sanctum*, p. 68, 3. Loofs, *op. cit.*, p. 129, n. 5, se donne beaucoup de peine pour expliquer que le Saint-Esprit n'est pas distingué du Fils autrement que le don ne l'est du donateur et il conclut qu'en définitive ils sont une seule et même réalité. Nous ne prétendons pas que les formules utilisées par Victorin soient de tout point satisfaisantes; mais il n'est pas le seul à s'être exprimé en des termes d'une insuffisante rigueur pour rendre le dogme trinitaire. En particulier, nombreux sont ceux, à commencer par Tertullien, qui appliquent le nom d'Esprit à l'élément divin du Christ, de manière à laisser croire que Dieu, le Dieu unique des monarchianistes, s'est incarné. Ils n'en traduisent pas moins la croyance traditionnelle qui distingue le Père, le Fils et l'Esprit-Saint et il serait injuste d'apprécier leurs formules d'après les règles que peut nous donner l'exposé précis du dogme auquel nous sommes maintenant accoutumés.

Il n'empêche que Victorin est un représentant attardé d'anciennes manières de penser et de parler. L'étude de ce qui nous reste de ses œuvres est donc particulièrement intéressante. Elle l'est d'autant plus que diverses sont les influences qui se sont exercées sur lui. Comme nous l'avons dit, on ne saurait affirmer qu'il a connu la théologie latine. Tertullien, saint Cyprien, Novatien semblent bien lui être demeurés inconnus. Par contre, il a utilisé des ouvrages écrits en grec, en particulier Hippolyte et Origène, mais il les a utilisés librement. Il n'hésite pas à adopter les rêveries du millénarisme en dépit des condamnations portées contre elles par Origène. Il suit, comme ce dernier, la méthode allégorique pour l'interprétation des Écritures; pourtant il l'emploie à sa manière et ne se croit pas obligé de reprendre telles quelles les exégèses du maître d'Alexandrie. Il fait en quelque sorte la transition entre deux cultures, comme entre deux âges. Il écrit en latin, bien qu'il manie cette langue avec difficulté et sans grâce. Il se rattache à des courants de pensée et de vocabulaire qui sont déjà dépassés au temps où il écrit. De toute façon, sa personne et son œuvre méritent une étude attentive.

L'édition des œuvres conservées de Victorin dans la *P. L.*, qui reproduit celle de Gallandi, est, désormais, inutilisable. Il faut recourir à celle de Haussleiter dans le *Corpus* de Vienne, t. XLIX, 1916, qui distingue aussi clairement que possible le texte authentique du commentaire sur l'Apocalypse et ses recensions postérieures. Nous avons indiqué, en cours d'article, les principaux travaux récents à consulter sur les œuvres de Victorin et sur sa théologie. On trouvera encore quelques renseignements dans H. Koch, *Cyprianische Untersuchungen*, Rome, 1926, p. 473 sq.; F. Loofs, *op. cit.*, p. 232 sq. (Loofs montre que Victorin ne dépend pas de saint Irénée); L. Gry, *Le millénarisme dans ses origines et son développement*, Paris, 1904.

G. Bardy.

VICTORINUS AFER, philosophe et écrivain chrétien du IVe siècle. — I. Vie. II. Œuvres (col. 2889). III. Jugement d'ensemble (col. 2894). IV. Les sources de la foi (col. 2899). V. La Trinité (col. 2905). VI. Les œuvres de Dieu (col. 2927). VII. Le mystère du Christ (col. 2938). VIII. La vie chrétienne (col. 2942). IX. Conclusion (col. 2952).

I. Vie. — C. Marius Victorinus, que l'on surnomma l'Africain, pour le distinguer de ses nombreux homonymes, était né en Afrique Proconsulaire, cf. S. Jérôme, *De vir. illustr.*, c. VI, au plus tard vers l'an 300. Après avoir passé en Afrique la première partie de sa vie et s'y être marié, cf. De Rossi, *Inscript. christ.*, t. II, p. XXXVIII, il vint chercher fortune à Rome sous Constance vers 340, déjà pourvu d'une instruction très complète et d'une chaire de rhéteur. Il y conquit la renommée : « maître de tant de nobles sénateurs », il devint « l'orateur le plus savant de son temps ». Or, à cette époque, où la tribune aux harangues était muette, l'orateur à la mode était celui qui pouvait parler d'abondance de rhétorique, de philosophie, voire de métaphysique et de religion. Victorin, ses œuvres le montrent bien, était tout cela, et, en plus, néoplatonicien et païen militant mais loyal, comme son maître Plotin. Il ne fut pas le maître de Jérôme; mais celui-ci nous dit son succès : « On lui éleva une statue vers 353 sur le Forum de Trajan », *Chron.* ad ann. 2370, éd. Schœne, t. II, p. 95; *In Epist. ad Galat.*, préf.

Or, pendant qu'il attaquait le christianisme « avec son éloquence formidable », pour donner une base solide à ses polémiques, « il lisait les Écritures et recherchait les livres chrétiens », tant et si bien qu'il en fut ébranlé, puis se convertit publiquement « dans sa vieillesse », donc vers 355. La scène de sa « profession de foi, prononcée avec une assurance merveilleuse » à l'ambon de l'église baptismale, provoqua les acclamations de l'assistance, et saint Augustin y voyait un miracle de la grâce, *Confess.*, l. VIII, c. IV. Ce récit, fait trente ans après par un disciple de Victorin, Simplicianus de Milan, est une des plus belles pages des *Confessions;* et l'on sait l'influence décisive que cette conversion eut sur Augustin lui-même.

On a dit que sa conversion fut « le dernier terme d'une évolution intellectuelle ». P. Monceaux, *Hist. litt. de l'Afrique chrétienne*, t. III, p. 377. En fait, elle fut aussi d'ordre religieux et moral. Si son néoplatonisme le mettait dans la situation d'esprit qu'il requiert pour être catéchumène, *P. L.*, t. VIII, col. 1184 D (toutes les références à Victorinus seront faites d'après cette édition de *P. L.*), et si les mystères d'Osiris, auxquels il s'était fait initier, le poussaient au mépris de « la sagesse mondaine », *ibid.*, col. 1244 D, et vers un « Dieu aussi Père qu'on peut l'imaginer », col. 1020, sa formation philosophique le fit longtemps hésiter devant un « Verbe fait chair », (S. Augustin) et devant la nécessité d'un culte extérieur et des sacrements : « Je ne croirai pas que vous êtes chrétien, lui disait Simplicianus, tant que je ne vous aurai pas vu dans l'église. — Ce sont donc les murailles qui font les chrétiens! » répliqua en riant Victorin. Mais un jour il lui dit : « Allons à l'église, je veux être chrétien », *Confessions*, *loc. cit.* Tout cela est d'une âme loyale qui ne veut pas s'engager à la légère. Conversion superficielle, a-t-on dit, parce qu'il « ne parle guère de l'Église, ni du culte, ni de la morale, ni de la mission du Christ ». P. Monceaux, *op. cit.*, p. 378. Du culte, peu de chose en effet, parce que son texte ne l'y engage pas; mais, sur tout le reste, Victorin a dit tout ce qu'il faut pour se disculper d'une pareille calomnie. On verra par ailleurs les lacunes d'une formation chrétienne trop rapide, et, pourrait-on dire, trop aristocratique.

La production littéraire de Victorin chrétien s'échelonne donc sur une dizaine d'années après son adhésion au christianisme vers 355. Il continua d'enseigner la rhétorique, mais il consacra ses loisirs à la défense du dogme de Nicée ou à l'explication des Livres saints.

En 362, Victorin fit un nouvel acte de foi public : l'édit de Julien interdisant aux chrétiens d'enseigner la littérature et l'éloquence, il abandonna son école. *Confess.*, l. VIII, c. V, n. 10. Il ne quitta pas pour cela ses études personnelles, et tout porte à croire qu'il mit à profit ces loisirs forcés pour achever ses Commentaires sur saint Paul. D'après quelques notes d'accent plus personnel, col. 1193 B, 1222 A, on le voit assez bien menant une vie d'humilité et d'oubli de son ancienne réputation. Par contre on ne l'imagine guère « passant de sa chaire à l'épiscopat ». *De instit.*

divin. litt., c. v : Cassiodore l'a confondu presque sûrement avec Victorin de Pettau. On ne sait au juste quand il mourut : la lettre XLVIII de saint Jérôme nomme certainement Victorinus comme une autorité en matière de langage, texte restitué dans *P. L.*, t. VIII, col. 994; mais vivait-il encore en cette année 382? En 387, Jérôme en parlait comme d'un disparu, *In epist. ad Galat.*, *præf.*

II. Œuvres. — « Victorin était un esprit encyclopédique, assez complexe. Rhéteur de son métier, il ne s'était pas enfermé dans le domaine de la rhétorique. C'était aussi un érudit, comme beaucoup de lettrés du temps; il s'intéressait notamment aux questions de grammaire et de métrique. D'après les témoignages concordants d'Augustin, de Jérôme, de Boèce, Victorin fut le grand orateur de sa génération. » P. Monceaux, *op. cit.*, p. 380. C'est tout ce que nous savons de son éloquence.

I. Ouvrages profanes. — 1° *Vue d'ensemble et chronologie.* — Tout en professant l'éloquence, Victorin avait composé une foule d'ouvrages : traités originaux, traductions ou commentaires d'œuvres grecques ou latines. Étant donnée l'évolution intellectuelle de l'homme, on serait déjà amené à soupçonner trois périodes dans l'activité littéraire du rhéteur : ouvrages de grammaire; ouvrages de rhétorique et de logique; ouvrages de métaphysique. C'est aussi cette succession que suggèrent les allusions, fréquentes chez Victorin, à ses travaux antérieurs. Mais, pour aucun, l'on ne saurait donner une date précise.

1. *Ars grammatica*, le plus connu de ses ouvrages profanes, est une compilation des manuels romains, avec une attention spéciale donnée à la métrique, tout cela enseigné par mode de *memento*, si bien qu'on se demande si l'ouvrage primitif de Victorin n'a pas été mis en manuel par un certain Aphtonius.

2. *Logique.* — Sont perdus presque tous les livres de logique, et d'abord le Commentaire des *Topica* de Cicéron, analysé par Cassiodore, *Inst. divin. litter.*, II, et Boèce, *In Topica Ciceronis*, Orelli, p. 290; la traduction avec commentaires du *Perihermeneias* d'Aristote, qui servit de base à Boèce pour sa propre étude sur cet ouvrage, cf. Cassiodore, *loc. cit.*; une traduction latine de l'*Isagogé* de Porphyre, qui devait être commentée par Boèce, *In Porphyrium*, *P. L.*, t. LXIV, col. 9-70; un livre *De syllogismis hypotheticis*, dont on peut se faire une idée par les passages analogues des *Explanationes*, éd. Halm, p. 184, 243; une traduction avec commentaires des *Catégories* d'Aristote, dont on serait curieux de connaître la doctrine, probablement assez personnelle, car il s'agit d'un système que Victorin ne professait pas personnellement.

3. *Le Liber de definitionibus.* — De toutes ses œuvres profanes, c'est la plus personnelle. Son authenticité a été démontrée par Mai, *Classici auct.*, t. III, p. 315. Il a été longtemps populaire dans les écoles. Sur son contenu et celui des suivants, voir P. Monceaux, *op. cit.*, t. III, p. 383-387.

4. *Explanationes in Ciceronis Rhetoricam.* — Copieux commentaire, qui donne peu de lumières sur le *De inventione* de Cicéron, mais, par contre, en ses nombreuses digressions, permet de reconstituer une bonne part de la doctrine de Victorin à quelques années de sa conversion : digressions métaphysiques sur le temps et la substance, éd. Halm, dans *Rhetores latini minores*, p. 183, 211, 223, 228, 232, etc..., attaque inopinée contre le christianisme, dont nous dirons un mot plus loin : les *Explanationes* sont donc antérieures, mais de peu, à la conversion du rhéteur devenu philosophe.

5. *Traduction des néoplatoniciens.* — On vient de montrer sans réplique que notre auteur a traduit une œuvre de Porphyre, *De regressu animæ*, dont la signification religieuse fut grande à cette époque. Cf. Courcelle, *Les lettres grecques en Occident*, t. I, *table*. La traduction est malheureusement perdue et l'original aussi. On savait qu'il avait traduit *libros platonicorum* et que « Simplicianus avait félicité Augustin d'avoir lu ces traductions »; et, puisque ce n'est pas à la lecture du « Retour de l'âme » de Porphyre qu'on peut attribuer cette heureuse influence, et qu'Augustin lisait quelques traités de Plotin dans une traduction latine récente, on a la preuve indirecte que celle-ci était l'œuvre de Victorin. La preuve directe est à chercher dans la comparaison avec sa traduction de Porphyre, qui présente les mêmes qualités d'exactitude philosophique plutôt que verbale, et en de courtes citations de Plotin, comme *Enn.*, V, 2, 1 et *Adv. Arium*, IV, 22; *Enn.*, VI, 3 et *Adv. Arium*, I, 30; comme *Enn.*, IV, 4 et *In Epist. ad Galat.*, IV, 3, col. 1175 B. Cette attribution est aujourd'hui admise, après la démonstration lumineuse du P. Henry, *Plotin et l'Occident*, Louvain, 1934, c. II, III, IV, p. 49, 94, 224, 228-231. Victorin préparait ainsi, sans le savoir sa propre conversion au catholicisme. Mais son adhésion sincère à la foi chrétienne ne fut pas pour lui un motif d'abandonner son premier maître spirituel : certains chapitres contre Arius ne sont qu'une transposition candide des dialogues de Plotin sur Dieu et sur le Νοῦς. Rien n'empêche même qu'il ait mis la dernière main à ce travail de traduction longtemps après qu'il eut donné son cœur au Christ.

2° *Influence.* — Il fallait signaler cette activité de grammairien et de philosophe, d'abord parce qu'elle fit, plus que le reste, la célébrité de Victorin. Elle se présentait sous des patronages des plus recommandables : ceux d'Augustin, de Boèce, de Cassiodore, d'Isidore, de Bède, d'Alcuin, d'Éginhard, de Loup de Ferrières; Alcuin cite ces œuvres de Victorin parmi les richesses de la bibliothèque d'York; au IX[e] siècle on trouve ses traductions à Saint-Riquier. En 1141, Thierry de Chartres, *Eptateuchon*, éd. Clerval, p. 221, cite ses œuvres comme les livres de fond des étudiants du *trivium*.

Et puis, les *Explanationes in Ciceronis rhetoricam* curent un succès de scandale, auquel le converti du IV[e] siècle et ses répondants du haut Moyen Age étaient loin de s'attendre. Mais on était au début du XII[e] siècle, à l'aurore de la préscolastique; et les amateurs de dialectique prenaient leur bien où ils pouvaient, par exemple dans le susdit commentaire de Victorin : ils en trouvaient partout des exemplaires, en Allemagne, à Durham en Angleterre, à Notre-Dame de Paris dès le XI[e] siècle. Cf. J. de Ghellinck, *Le mouvement théologique du XII[e] siècle*, p. 175-177, qui cite plusieurs emprunts manifestes des *Explanationes*. Or, nous l'avons dit, c'est dans cet ouvrage qui précéda de peu la crise intellectuelle de sa conversion, que notre sophiste avait inséré des digressions philosophiques qui avaient bien déjà de quoi inquiéter les théologiens du Moyen Age; bien plus, c'est là qu'il avait jeté, par mode d'exemples irréfutables, ses attaques contre la naissance virginale du Christ et sa résurrection. Citons au moins ce passage : *Argumentorum porro genera duo : probabile et necessarium. Necessarium porro est argumentum ...ut sic fieri necesse sit; si dicas : Si natus est, morietur; si peperit, cum viro concubuit... Alioqui, secundum christianorum opinionem, non est necessarium argumentum : Si peperit, cum viro concubuit; neque hoc rursus : Si natus est, morietur. Nam apud eos manifestum* [*est*] *esse sine viro natum et non mortuum. Explanationes in Ciceronis rhetoricam*, l. I, c. XXIX, édité dans Halm, *op. cit.*, p. 132. Il est infiniment curieux de voir que, grâce aux livres scolaires qui se repassaient toujours

les mêmes exemples « des allusions à ces objections dialectiques se rencontrent pendant tout le XI[e] et le XII[e] siècles... surtout chez ceux qui s'opposent à l'introduction de la dialectique dans la théologie ». De Ghellinck, *loc. cit.*

II. Ouvrages chrétiens. — 1° *Œuvre perdue?* — Avant d'entrer en lice en faveur du catholicisme nicéen, Victorin aurait, dit-on, consigné l'acquis de son initiation au « mystère du Christ ». « Nous avons dit en d'autres livres d'où vient la procession et la descente et le retour de l'Esprit promis. » Ceci se lit à la fin du *De generatione Verbi*, c. XXXI, col. 1036 A. Ces « Confessions » de Victorin auraient eu pour nous l'immense intérêt de nous livrer toutes neuves les impressions de ce grand esprit envisageant la révélation du Christ à travers les catégories de Plotin, et dégageant du même coup l'âme de vérité du néoplatonisme. Mais les « livres » en question ne sont point perdus : nous comptons montrer dans une prochaine édition de l'*Adversus Arium*, que ce paragraphe terminal du *De generatione* est une addition postérieure de Victorin lui-même. Quand il eut décidé de faire de son premier ouvrage chrétien un livre à part, il voulut y dire tout de même un mot du Saint-Esprit; pour faire court, il renvoya le lecteur du *De generatione* à ses « autres livres » parus quatre ou cinq ans après sa conversion, en particulier au l. I contre Arius, c. LI et LVII, col. 1080 A et 1084 B, où il avait dit tout ce qu'il savait alors de la troisième personne. Il n'y a pas la moindre allusion à une œuvre perdue de notre néophyte.

2° *Œuvres authentiques.* — Les œuvres chrétiennes conservées forment ce qu'on a appelé « l'Ennéade de Victorin ». Ce sont trois groupes ternaires d'ouvrages sûrement authentiques : trois traités contre les ariens; trois hymnes sur la Trinité; trois commentaires sur des épîtres de saint Paul.

1. *Œuvres polémiques.* — Tous ces ouvrages sont naturellement postérieurs à la conversion, donc à l'année 355.

a) De generatione divini Verbi. — Le plus ancien auquel renvoie le traité contre Arius, l. I, c. I, col. 1039 B, comme au « premier discours de cet ouvrage : c'en est le préambule défensif ». C'est une discussion fort abstraite en réponse à un des amis de Victorin, l'arien Candidus, sur la notion plotinienne de Dieu et l'idée arienne du Logos divin. Son ami avait voulu préciser sa doctrine, assez caractéristique des spéculations et discussions dialectiques auxquelles l'hérésie d'Arius donnait prétexte pour des esprits qui n'avaient rien de chrétien : Dieu absolument transcendant et immuable ne peut se communiquer autrement que par voie de création. Le Verbe n'est donc pas engendré de Dieu, mais fait de rien. Le libelle de l'arien Candidus, qu'on a appelé *Liber de generatione divina*, col. 1013-1020, est donc une thèse contre l'idée d'une génération en Dieu.

La réponse de Victorin s'intitule, au contraire, *Liber de generatione divini Verbi*, col. 1019-1036, et s'inspire du *Credo* catholique, voire du *Credo* de Nicée; mais, s'il parle de l'ὁμοούσιος, il cite à l'appui les *Ennéades* en grec, c. XXVIII, col. 1034 A, tant il est persuadé de la concordance de sa philosophie ancienne et de sa foi naissante. Cf. É. Gilson, *La phil. du M. A.*, 1944, p. 121-125. Discussion très serrée, mais qui passe au-dessus des partis en présence, car elle ne tient compte ni des négations précises des ariens, ni des définitions textuelles des conciles.

Aussi son ami lui envoie ce simple billet : « Tu as beau accumuler les arguments et exemples pour essayer de prouver que le Christ est né, sans avoir été créé : Arius, homme d'un génie pénétrant, et ses disciples, et, au premier rang, l'éminent Eusèbe, ont donné dans leurs lettres leur avis sur ce point. Ci-dessous les lettres. » *Candidi epist. ad Marium Victorinum rhetorem*, col. 1035-1040. Suivaient en une bonne traduction latine la lettre d'Arius à Eusèbe de Nicomédie, et la lettre de celui-ci à Paulin de Tyr. Cf. l'édition critique de la lettre d'Arius traduite par Candidus par J. Wöhrer dans *Jahresbericht des Gymn. zu Wilhering*, 1912, p. 5-11. C'était renvoyer poliment l'apologiste à ses auteurs : l'Écriture et la Tradition. Victorin se le tint pour dit et mit sur le métier son *Adversus Arium*, dont le livre I constitua d'abord la « seconde réponse » à Candidus. Cf. B. Citterio, dans *Scuola catt.*, octobre 1937.

b) Le premier livre Adversus Arium, col. 1039-1088 — Avec son supplément *De homoousio recipiendo*, col. 1137-1140, il forme l'ouvrage le plus considérable et le plus caractéristique de Victorin; il peut être daté à deux années près par les faits historiques qu'il mentionne. Au c. XXVIII, col. 1061 B, l'auteur semble dire que le concile de Nicée a eu lieu *ante XL annos* non pas *ante XI annos*, comme ont lu les éditions usuelles, cf. *P. L.*, t. VIII, col. 998; il l'aurait donc écrit en 365. Mais, au l. II, c. IX, col. 1096 A, il dit que ce même concile a été approuvé par Constantin, « le père de l'empereur actuel », Constance († 361). Il est donc plus naturel de croire que les quarante années en question, suivant une méthode de calcul familière aux Romains, désignent, en chiffre rond, la quatrième décade; ce qui place l'*Adversus Arium* entre 355 et 361. On peut préciser encore : Victorin parle, comme d'un événement actuel, l. I, c. XXVIII, col. 1061 A, de l'apparition du parti homéousien et du rôle prépondérant qu'y prenait Basile d'Ancyre; il mentionne également la condamnation toute récente de Valens et d'Ursacius. M. Schmid, *Marius Vict. rhetor.*, p. 12, propose la date de 357, et voit le « réveil subit » des ariens dans le synode de Sirmium de cette même année; mais Ursace et Valens y produisirent une profession de foi qui de fait triompha provisoirement; cf. S. Hilaire, *De synodis*, c. XI. Pour trouver la condamnation définitive de ces deux anoméens fanatiques, P. Monceaux, *op. cit.*, p. 401, descend jusqu'au concile de Rimini, en juillet 359. Mais ces ariens purs avaient déjà reçu un rude coup au concile de Sirmium de 358. Le premier livre *Adversus Arium* serait de la fin de cette année 358. Il est piquant de constater que le néophyte faisait son acte de ralliement à l'ὁμοούσιος, juste au moment même (358) où le pape Libère signait la formule de Sirmium, dont le consubstantiel était absent. Cette circonstance expliquerait bien des silences de Victorin au sujet de l'enseignement des évêques et de l'autorité des papes.

c) Le *De* ὁμοουσίῳ *recipiendo* serait donc un libelle pour rallier les hésitants, tous ces croyants « qui ont tous une même manière de voir et ne peuvent s'unir. Je dirai donc tout le mystère (de la filiation du Verbe), avec les mots de chacun, leurs opinions, leurs vues profondes, tout cela en un bref discours », — il pouvait tenir sur une seule feuille — : « Ah! si nous pouvions une bonne fois exclure Arius! » *Op. cit.*, c. I, col. 1137 C. Exclure les ariens, et surtout les néo-ariens, *novelli Arii*, col. 1139 B, alors triomphants, col. 1140 C, voilà le dernier but de ce prospectus orthodoxe, d'où sont bannies — on ne l'a pas assez remarqué — toutes les spéculations plotiniennes si chères à l'auteur. « Ce qu'il y a à faire désormais, ce n'est pas de discuter, mais de confesser ». Col. 1140 B. Victorin y soutient seulement d'abord que Dieu est substance, col. 1138, puis que le Fils né de Dieu n'est pas une créature, ni une part de Dieu. Plusieurs textes et arguments de cet opuscule semblent empruntés au *Liber contra Arianos* que Phébade d'Agen publia en 358 contre la seconde for-

mule de Sirmium (357) : il est donc probablement de 359.

d) Les trois Hymnes à la Trinité, col. 1139-1146, seraient, à notre avis, des productions de propagande, d'un genre spécial, non pas pour l'usage liturgique, mais pour servir de catéchisme anti-arien : on songe à la *Thalie* d'Arius et au Psaume d'Augustin *Contra partem Donati*. Il s'agissait bien de poésie! Quant à la « source d'émotion » que P. Monceaux prétend que l'auteur aurait trouvée en ces théories trinitaires, elle se comprend chez ce philosophe à qui on arrachait son Dieu en supprimant le Verbe consubstantiel. Voir des citations abondantes, *loc. cit.*, p. 409-410. L'originalité de ces hymnes est d'être en prose, sans traces de mètre, ni de rythme, ni de rimes, mais avec le parallélisme et la beauté grave des psaumes. La seconde hymne est une sorte de complainte avec refrain : « Aie pitié, Seigneur! aie pitié, ô Christ! » Col. 1142. « Oh! oui, laisser le monde; mais faible est mon aile pour le vouloir sans ton aide; donne-moi les ailes de la foi, pour voler tout là-haut à Dieu. » Col. 1143. Il y a là certes une réminiscence de Plotin; mais plus aucun emprunt systématique.

e) Les trois derniers livres Adversus Arium sont généralement placés chronologiquement avec le premier, tous les quatre donc avant les *Hymnes* et le *De homoousio*. Cependant, comme ce dernier opuscule ne renvoie nettement qu'au premier livre « Contre les lettres des ariens », col. 1140 C, le problème de date reste ouvert pour les trois autres, voire même pour les appendices du livre I. Terminé primitivement avec le c. XLVII, celui-ci a reçu très vite deux suppléments, c. XLVIII-LX, et c. LXI-LXIV, se terminant chacun par une doxologie. Le second livre, à bien des indices, paraît un développement du *De homoousio recipiendo*. Pour le contenu et la date des deux derniers livres, on trouve des précisions intéressantes chez dom B. Citterio, dans *Scuola cattolica*, octobre 1937 : le traité qui forme actuellement le l. IV, col. 1113-1138, serait antérieur au *De homoousio*, tandis que notre l. III, col. 1098-1113, serait le dernier de tous et daterait de 362, à l'époque de la retraite forcée du rhéteur chrétien. Nous croyons pourtant devoir maintenir les quatre livres dans leur ordre actuel : I-II-III-IV.

2. *Œuvres exégétiques*. — Elles nous sont parvenues fort incomplètes. Outre les trois Commentaires que nous possédons, Victorinus en avait composé d'autres, peut-être sur toutes les épîtres de saint Paul; il y renvoie lui-même : *Ad Ephes.*, IV, 10, col. 1274; I, 4, col. 1238. L'Ambrosiater a cité son Commentaire aux Romains, *In Epist. ad Rom.*, V, 14, *P. L.*, t. XVII, col. 96.

Les trois commentaires qui nous restent, sur les épîtres aux Galates, aux Philippiens et aux Éphésiens ont été éditées par le cardinal Mai, *Nova collect. script. veter.*, t. III *b*, p. 1 sq., d'après le *Codex Ottobonianus 3288*, et imprimés à la suite des œuvres polémiques dans la *P. L.*, t. VIII, col. 1145-1294. Les Commentaires aux Galates et aux Éphésiens font allusion aux livres contre Arius, *Ad Galat.*, I, 1, col. 1148; IV, 19, col. 1184; *Ad Ephes.*, I, 4, col. 1242; I, 21, col. 1250. Celui des Philippiens cite le commentaire aux Éphésiens : c'est donc le dernier des trois, *Ad Phil.*, II, 6, col. 1207, et même la toute dernière œuvre, puisqu'elle renvoie également au IVe livre contre Arius. On verra plus loin sa méthode exégétique.

Cependant le Commentaire sur les Éphésiens annonce un traité sur la mission du Christ, *Ad Ephes.*, l. II, *præf.*, col. 1273 C. Ce travail, probablement considérable, puisqu'il aurait contenu plusieurs *tractatus*, n'aurait pas été un commentaire suivi du texte de saint Paul, mais un grand ouvrage du genre du livre I, *Adversus Arium*. On ne peut l'identifier à celui-ci qui était déjà publié, *loc. cit.*, col. 1274 C; mais les notions chrétiennes d' « avènement et de retour » du Christ permettent cependant de supposer que cet ultime résumé de la pensée de Victorinus aurait été encore un essai de justification par saint Paul des idées de notre philosophe sur la *progressio* et la *descensio* du Verbe de Dieu.

Avec un auteur si soucieux de tenir à jour sa propre bibliographie, il n'y a pas de chance *a priori* qu'il ait omis de nous signaler aucune de ses œuvres d'ensemble. Mais on ne peut en dire autant pour des *tractatus* sur des questions particulières comme ceux qui suivent.

3° *Œuvres supposées*. — Certaines œuvres, d'importance et d'intérêt secondaires, parce qu'elles présentaient certaines analogies avec les ouvrages précédents, ont été mises sous le patronage de Victorinus Afer, ou copiées à la suite de ses Commentaires : œuvres polémiques, scripturaires ou poétiques.

1. *De physicis*. — Joint en plusieurs mss. aux Commentaires sur saint Paul, mais sans nom d'auteur. On y traite, dans un ordre parfait, *P. L.*, t. VIII, col. 1295-1310, de l'existence de Dieu contre les athées et les païens, c. I et IV, de la création de la matière, c. II-III, et de l'ordre du monde physique, c. V, col. 1297, de la justice et de la miséricorde de Dieu, tout cela *physicis rationibus* : d'où le titre. Mais « l'histoire (sainte) doit être consultée pour la chute originelle », la naissance virginale, etc..., c. XVI-XVIII, col. 1304-1308. Sauf quelques réminiscences de Victorin, *Deus in homine natus*, col. 1307 B, la justification sans les œuvres, col. 1310 B, le ton, le style traînant, certaines doctrines comme celle de l'abus de pouvoir, col. 1307 D, disent que « le *De physicis* a été composé au IVe siècle par un Africain, peut-être par un disciple de Victorin ». P. Monceaux, *op. cit.*, p. 399.

2. *De verbis Scripturæ*. — Transcrit à la suite des Commentaires de Victorin sur saint Paul, en compagnie du *Liber ad Justinum*, c'est aussi un travail d'exégèse sur Gen., I, 5. « Rien dans cette élucubration ne rappelle la doctrine ni le style de Victorin. » *Op. cit.*, p. 400.

3. *Liber ad Justinum Manichæum*. — Cet opuscule, *P. L.*, t. VIII, col. 1009-1014, contient une réfutation sommaire du manichéisme sur l'origine du mal, la liberté de l'âme, la nature humaine du Christ. Ces idées, trop appuyées pour être de Victorin, sont cependant d'inspiration néoplatonicienne : la clause finale ajoutée par Mai à l'édition de Sirmond, *P. L.*, t. VIII, col. 1295 C, est une réminiscence de Plotin, *Enn.*, II, IX, 16. L'ouvrage est d'assez bon style, il a été attribué à Pacien de Barcelone par dom Morin, *Rev. bénéd.*, 1913, p. 286.

4. *Les poésies* qu'on attribue à Victorin sont en vers, donc diffèrent au premier aspect des trois hymnes authentiques. Leur sujet également : *De fratribus septem Maccabæis*, *De cruce* intitulé encore *De Pascha*, *De ligno vitæ*, *Carmen adversus Marcionitas*. On ne s'accorde pas sur leur origine, mais on n'y reconnaît nulle part la main de Victorin. Cf. Bardenhewer, *Altkirchliche Literatur*, t. III, p. 399.

III. JUGEMENT D'ENSEMBLE. — Pour beaucoup de théologiens, il tient en ces deux griefs de saint Jérôme : « Il a écrit contre Arius en dialecticien des livres très obscurs, compris seulement des érudits. » *De viris ill.*, c. CI. Voilà pour le style; et voici pour le fond : « Il a publié des Commentaires de l'Apôtre; mais, absorbé qu'il était par l'étude des lettres profanes, il a complètement ignoré les lettres sacrées. » *Comm. in Epist. ad Galat. præfat.* Volontiers on ferait dire au censeur qu'il ne voit partout qu'amphigouri et hypothèses dangereuses; en réalité, Jérôme n'ac-

cuse pas l'exégète d'obscurité, mais d'incompétence; de même qu'il n'incrimine pas les spéculations du théologien, mais sa manière de dire. Ramenés ainsi à leur vrai sens, ces deux jugements avertissent seulement de distinguer entre la valeur littéraire de Victorin et sa valeur théologique.

1° *Valeur littéraire.* — Nous avons affaire à un rhéteur, pour qui chaque ouvrage correspond à un genre défini. Les ouvrages de grammaire et de logique sont fort clairs et ont été compris même au Moyen Age; les commentaires de saint Paul sont eux aussi encore faciles à lire, et bien des obscurités tiennent à des fautes de copistes qui ont été relevées en partie par Benz, *M. Victorinus*, Stuttgart, 1932, p. 126 et *passim*. Cf. col. 1239 B.

Mais l'*Adversus Arium* n'est pas un livre de vulgarisation : ce sont de savants *tractatus* (sur le sens technique de ce mot, voir G. Bardy, dans *Rech. sc. relig.*, juin 1946), dirigés contre un arien retors, puis contre des semi-ariens au vocabulaire nouveau, qui ne font grâce à Victorin d'aucune subtilité métaphysique. Celui-ci n'est pas en reste : il donne ses divisions, ses définitions, ses dilemmes, etc. Et sa réponse est extrêmement dure à lire; *Scriptor ille ferreus*, disait un bon juge, Petau, *De Trinitate*, l. II, c. II, 9. Cette obscurité tient aux fautes d'impression, aux néologismes que tout lecteur peut apercevoir, mais aussi au style concis, aux sens techniques que le philosophe donne à beaucoup de ses mots, enfin à l'incertitude de sa marche, toutes obscurités qu'une étude approfondie n'arrive pas toujours à dissiper.

1. *Vocabulaire.* — Les mots grecs dont il émaille son texte, ont été souvent mal transcrits : on a mis αὖλα pour ἄϋλα, col. 1121 A, Λόγος pour Λόγου, col. 1086 B, et surtout régulièrement ὁμοούσιος pour ὁμοιούσιος, le mot accepté des homéousiens, *Adv. Arium*, l. I, c. XXIII, XXV, XXVIII, XLIII; l. II, c. II, VII, IX, etc... La ponctuation a aussi souffert de l'incompréhension des copistes devant certains tours de phrase elliptiques, par exemple sa transition favorite : *Sed ista (sufficiunt)*, col. 1044, 1045, 1050, etc..., devant certains rejets inopinés, col. 1073 C; devant des incises interrogatives, col. 1074 A, des citations bibliques enclavées dans le texte, col. 1089 B, 1123 B. Cf. col. 1062.

2. *Style.* — Il est précis, serré à l'extrême : c'est la phrase nerveuse et heurtée de Tertullien, mais sans ses antithèses, ni ses figures de langage. Jamais une approximation : *atque ut dicuntur et sunt*, col. 1101 D; il s'excuse de ses comparaisons fugitives, col. 1066 A. Jamais un auteur n'a tant usé du verbe être exprimé ou sous-entendu, col. 1118 A, des mots *vivere, vita*, « dont, dit-il, la répétition même peut paraître obscure », col. 1115 B. Il faut parfois recourir au grec pour avoir le secret d'une phrase, col. 1082 C, 1077 C.

3. *Néologismes.* — Quoique assez rébarbatifs, ils ne sont pas de vraies difficultés. Étant le premier à exprimer systématiquement en latin ces conceptions métaphysiques, l'auteur a dû lutter contre les résistances d'une langue trop concrète. Il a eu, il faut l'avouer, une belle confiance en sa malléabilité : hellénismes, tournures populaires, néologismes surtout : des centaines de mots apparaissent chez lui pour la première fois. Beaucoup sont des dérivés en *entia, atus, itas* ou *etas, mentum, atis, osus, iter*, qui sont fort commodes, mais ne lui ont pas survécu. D'autres cependant, par exemple le substantif *ens* pour désigner l'être, *subsistentia*, les infinitifs avec valeur nominale, ont fait fortune grâce à Boèce et aux scolastiques. « Il a beaucoup contribué, dans l'Occident latin, à la création d'une nouvelle langue philosophique et théologique. » P. Monceaux, *op. cit.*, p. 417.

4. *Le sens technique* de ces mots anciens ou nouveaux est bien plus difficile à saisir. Car ce n'est pas généralement le sens aristotélicien, col. 1063 A, ni même le sens que la philosophie scolastique a consacré, col. 1035 A; c'est le sens néoplatonicien, col. 1066 A. On pourra lire et suivre le raisonnement pendant des pages entières sans arriver à une notion claire, faute d'avoir préalablement cherché à définir les expressions : *progressio, potentia, motus, substantia, exsistentia, subsistentia, in intellectu, in cœlestibus*, etc... *Et ipse substantia existens, habens esse, et a se*, col. 1066 C : neuf mots, six expressions à sens théologique précis, mais pour Victorin seul et pour quelques érudits, comme le note saint Jérôme. La première chose à faire dans la présente étude sera donc une question de vocabulaire.

5. *Une vue d'ensemble* de chaque livre de l'*Adversus Arium* semblerait aussi bien utile. Mais la suite des idées est ici précisément ce qui manque le plus : Victorin est un professeur qui aime à se répéter, à revenir en arrière, à s'arrêter en cours de route. Deux et trois fois il annonce une même thèse, col. 1077 C, 1080 B, 1081 D, 1082 B, sans arriver à la conclure. De même qu'il n'avait pas su composer son *Ars grammatica*, ainsi ses livres *Contre Arius* se présentent comme une suite de *tractatus* où la progression n'est pas nette, où les redites ne sont pas rares; et l'auteur s'en aperçoit, *Adv. Arium*, l. IV, c. XVIII, col. 1126 BC, col. 1127. Le l. I est une étude exégétique jusqu'au c. XXXVI inclus, une diatribe contre les semi-ariens, du c. XXXVII jusqu'au c. XLVII, une méditation philosophique enfin sur les noms divins, c. XLVIII à LXIV; le l. II présente une défense du terme nicéen : consubstantiel; mais les livres III et IV s'ouvrent en pleine métaphysique. L'étude annoncée plus haut donnera la marche progressive de ces quatre livres.

2° *Valeur théologique.* — Saint Augustin met Victorin en compagnie de saint Cyprien et... de saint Hilaire, parmi les docteurs chrétiens qui ont au mieux utilisé la sagesse des anciens, en particulier la philosophie platonicienne. *De doctrina christ.*, l. II, c. XL, *P. L.*, t. XXXIV, col. 62. L'éloge ne s'applique guère qu'à Victorin; il en aurait été fier, car c'est là le mot le plus juste qui ait été dit à son sujet. Plus qu'Origène, et au même degré que Synésius de Cyrène, notre auteur a porté haut l'étendard de Platon. « Dans l'ensemble, c'est bien le système de Plotin, interprété dans le sens chrétien, justifié par l'Écriture, et ramené au dogme catholique pour la défense de l'Église contre l'arianisme. » P. Monceaux, *op. cit.*, p. 413. Dans le détail même, les emprunts visibles aux *Ennéades* sont innombrables : *Adv. Arium*, l. I, c. XLIX = *Enn.*, III, VIII, 9; l. IV, c. V = *Enn.*, III, V, 9; l. IV, c. XXI = *Enn.*, V, I, 6. Cf. Thomassin, *Dogm. theol.*, t. I, p. 101; Geiger, *C. M. Victorinus Afer, ein neupl. Philosoph*, p. 17 sq.

1. *Philosophe ou théologien?* — On peut seulement se demander dans quel esprit Victorinus a employé sa philosophie après sa conversion. « Dans l'ensemble comme dans le détail, nous avons là un système néoplatonicien entièrement neuf. » Schmid, *M. Vikt. Rhetor.*, p. 4. Mais cette originalité — qui n'est pas entière — ne vient-elle pas précisément de la signification chrétienne qu'il impose à certains termes familiers à Plotin? Le cas de la Trinité est typique avec le sens hypostatique qu'il donne au Νοῦς et au Λόγος. Il admet qu'on puisse professer une autre philosophie, col. 1242 D. Plus encore, il laisse tomber beaucoup de dogmes de Plotin, comme le Dieu aveugle et muet, la causation nécessaire du monde, les modes plotiniens de purification et l'extase devenus inutiles depuis la révélation du Christ; il a omis, sans doute volontairement, de dire à ses frères chrétiens ce qu'il pensait sur la liberté et la responsabilité morale, sur

les mythes des religions antiques et les initiations des cultes orientaux, sur la magie et la divination, où le néoplatonisme avait risqué des hypothèses fort offensives des oreilles pies, etc... Voir pourtant son opinion sur l'astrologie, *In Gal.*, IV, 3, col. 1175 B. Et ce qu'il conserve du néoplatonisme, qui est considérable et parfois hétérodoxe, comme la préexistence des âmes, il le garde parce qu'il le croit autorisé par l'Écriture. *Ad Ephes.*, I, 4, col. 1239 B. « Ce n'est pas un mince mérite, chez ce converti de la dernière heure, de mettre d'accord sa foi nouvelle avec la philosophie du temps. Souvent, semble-t-il, il y est parvenu. Qu'on lui en sache gré, et qu'on lui pardonne ses obscurités, ses incohérences » — il en a très peu — « et ses erreurs ». H. de Leusse, *Le problème de la préexist. des âmes chez M. Victorinus Afer*, dans *Rech. de sc. relig.*, 1939, p. 205.

2. *Le philosophe chrétien.* — Il a beau prétendre, comme saint Paul, ne « connaître que Jésus crucifié », col. 1076 C, 1209 C, il ne pose pas cependant en Paul, mais en Apollos. La sagesse qu'il met aux pieds du Christ, il continue à la prêcher, non point pour opposer l'une à l'autre, non pas même pour « trouver en sa nouvelle religion une confirmation de ses idées philosophiques ». Geiger, *op. cit.*, II, p. 106; Tixeront, *op. cit.*, p. 261. Entre les deux sources de vérité, ce qu'il voit, c'est l'harmonie. Après les docteurs d'Alexandrie et certains apologistes, Victorin verrait volontiers dans la philosophie une révélation du Verbe, car « notre âme quoique déchue, peut, avec des moyens diminués, tout expérimenter et connaître, savoir ce qu'il faut suivre et choisir... », col. 1239 C; « l'âme, intelligente, est un souffle de Dieu, une part *ex Eo* en nous; nous pouvons donc toucher à ce Dieu d'où nous venons et dépendons ». Col. 1102 D. « Cette tâche difficile, non désespérée, connaître la nature et la personnalité de Dieu, les anciens philosophes l'ont essayée; et le Verbe leur a répondu : Je suis avec vous depuis longtemps. » Col. 1103 A.

Splendide plaidoyer *pro Platone*, mais non exempt de nuances : « Parler de Dieu, entreprise téméraire. Mais nous avons, inné en notre âme, le νοῦς ἠθικός; bien plus, le *Spiritus desuper missus* est là pour éclairer ces figurations des intelligences (supérieures) inscrites de toute éternité dans notre âme; *quasi mentis elatio animæ nostræ*, col. 1019 C. C'est Porphyre qui avait parlé de ces ἀφορμαὶ πρὸς τὰ νοητά. Si « l'éveil de l'esprit dans l'âme en fait une puissance intellectuelle tout illuminée, c'est que l'âme est comme le substrat de l'esprit, et Πνεύματι ἁγίῳ ἡ ὕπαρξις τῆς ψυχῆς », col. 1023 C. De cette protestation de Plotin pour revendiquer les droits de l'intelligence, son disciple chrétien fait un hymne à l'Esprit-Saint. « Ainsi, conclut-il, c'est le privilège du chrétien de pouvoir discerner tous » ces apports de la raison humaine, « et de faire le départ de l'éternel et du caduc, du pernicieux et du salutaire. » Col. 1240 B.

3. *Le théologien.* — Mais ces thèses philosophiques, souvent de simples allusions, n'apparaissent qu'en fonction du dogme chrétien : si elles sont la trame de ses œuvres, c'est sa foi nouvelle qui en forme la chaîne. Car ce que Victorin veut établir ce n'est pas une proposition métaphysique telle que « la possibilité d'une génération en Dieu ». Son adversaire, l'arien Candidus, avait mis le problème sur ce terrain. Mais lui l'esquive : « Je m'en rapporte à Dieu, qui a dans sa puissance opéré ce mystère. *Hoc non oportet quærere, sufficit enim credere.* » *De generat.*, col. 1030 C, 1036 A. Ce qu'il veut prouver, ou plutôt défendre, c'est le dogme de Nicée : « Quelle audace de dire : le Père est ceci, le Fils est cela! Nous, nous prenons le Père comme Père, le Fils comme Fils. » *Adv. Arium*, I, I, col. 1040 C. « Et nous disons que nous avons un Dieu Père au maximum. Et pourquoi? Pour être sûr d'avoir un Dieu comme sauveur ». Col. 1020 D.

Par cet exemple, et d'autres semblables, col. 1069 B, 1087 B, on voit que ce qu'il tient à affirmer, c'est la foi chrétienne commune. Comme Philon jadis, il prétend bien que la philosophie est subordonnée à la religion, mais qu'elle lui est fort utile. Seulement, alors que son système philosophique se présentait dès l'abord à lui comme un *corpus* qu'il avait sous la main dans les *Ennéades*, et qu'il portait en son esprit, la nouvelle religion ne pouvait lui fournir qu'une documentation dispersée. Aussi bien ne s'intéresse-t-il pas aux Pères, car ce n'est pas un érudit, mais un penseur. Il a lu Tertullien, peut-être saint Hilaire. La preuve est à faire, en ce qui concerne Origène, si voisin de lui par la pensée; mais ce n'est pas lui, comme l'a cru P. Monceaux, qui a traduit le *Periarchon*. P. Henry, *Plotin et l'Occident*, p. 46. Que lui reste-t-il? Les Écritures et une catéchèse écourtée. Saint Augustin, sans lui en faire un grief, reconnaît ces déficiences du converti de 355. *Confessions*, l. VIII, c. II, n. 4, *P. L.*, t. XXXII, col. 731.

On verra tout à l'heure à quoi se réduit son enseignement sur les sources de la foi : à une méthode très personnelle d'exégèse biblique. Après quoi, on étudiera Dieu, l'œuvre de Dieu, le mystère du Christ, la vie chrétienne et les sacrements, enfin la vie éternelle. Ce schéma logique est celui qu'il avait dans l'esprit à la fin de son travail de théologien : il l'a énoncé en guise de préface à son Commentaire sur l'épître aux Éphésiens, col. 1236 B-1243. Si l'on trouve quelque ordre dans cet exposé, qu'on ne l'impute donc pas à Victorin, qui n'a jamais voulu composer un traité de théologie et qui, au lendemain de sa conversion, était incapable de le faire.

3° *Influence ultérieure.* — Elle fut pour ainsi dire nulle, tuée dans l'œuf par les mots cruels de saint Jérôme, et plus encore par le discrédit rapide du néoplatonisme et de l'origénisme dans la théologie occidentale. Paul Orose signalait déjà à saint Augustin, vers 414, un de ses compatriotes qui avait rapporté de Rome les œuvres de Victorinus; mais, dans les cercles platonisants, « le sectateur de Victorinus s'effaça devant Origène », et Orose « le connaît peu », tout au plus comme un origéniste timoré. *Commonit. ad Augustinum*, n. 5, *P. L.*, t. XLII, col. 667. Ainsi, pour avoir été un initiateur, « il devint un isolé dans la littérature chrétienne. Jusqu'à nos jours, il a été à peu près méconnu des théologiens qui croyaient voir en lui un philosophe, et des philosophes qui le considéraient comme un théologien ». P. Monceaux, *op. cit.*, p. 421. C'est bien le cas de saint Augustin, qui connaît sa vie païenne et sa conversion, qui a sans doute jeté les yeux sur son *Adversus Arium*, cf. *De Trinit.*, l. I, c. V-VIII et l. VI, c. X, *P. L.*, t. XLII, col. 828, 931, mais ne se donne pas la peine de réfuter sa théorie trinitaire.

Et l'exégète? L'Ambrosiaster, qui avait des idées théologiques si contraires à celle de Victorin sur les œuvres et sur la Loi mosaïque, le nomme pour rejeter son excellent texte de Rom., V, 14, *P. L.*, t. XVII, col. 96, l'utilise sans le nommer en son prologue du commentaire des Galates, et combat son exégèse de Phil., II, 8, *ibid.*, col. 409. Voici qui est plus significatif : l'auteur du prologue général aux Épîtres de saint Paul dans la Vulgate : *Omnis textus vel numerus...*, qui n'est pas saint Jérôme, mais peut-être Pélage, range les épîtres dans le même ordre que Victorin : Gal., Ephes., Phil., Coloss., et surtout il reprend une idée chère à celui-ci, que les lettres de saint Paul auraient été rangées par une sorte de gamme ascendante qui va de la réprimande sévère aux éloges les plus grands. Dom De Bruyne, *Rev. bibl.*, 1915, p. 375. On pourra comparer

le texte de cette préface, *loc. cit.*, p. 376, avec les prologues de Victorin, col. 1145 D, 1255 AB, 1256 A.

Après, c'est le silence ou le dédain. Cassiodore avait ses traités de grammaire, mais ignore ses livres chrétiens. Bède semble l'avoir en vue quand il se prononce dans une formule familière à notre auteur : *Neque audiendi sunt*, cf. col. 1208 D, contre les opinions eutychiennes de ceux qui lisent comme Victorin : *Natum ex muliere*. Bède, *In Lucam*, l. IV, c. xi, *P. L.*, t. xcii, col. 479. Alcuin cependant cite en son *De Trinitate*, l. II, c. 3 et 12, un « certain dialecticien » qui n'est autre que notre auteur.

IV. Les sources de la foi. — 1° *L'enseignement chrétien.* — Il contient des « présupposés » rationnels, col. 1063 D, données élémentaires de la religion naturelle, *pietas*, *loc. cit.*, ou même principes métaphysiques que la raison nous demande de « professer », col. 1096 D, 1027 A, 1035 A, 1074 A, 1115 A. Mais l'essentiel de la *confessio* porte sur des vérités révélées par Dieu, col. 1063 D, 1089 B, qui laissent leur objet mystérieux : *fidem habemus, omnigenam tamen de te ignorationem habentes*, col. 1036 B. Là-dessus encore, il y a des vérités admises de tous et des points controversés, col. 1088 D, 1089 D, 1020 C; il y a surtout les simples données de la foi et puis la doctrine; c'est un enseignement à deux degrés.

1. *La simple foi.* — Elle a pour objet le « mystère »; la grande nouveauté de l'initiation chrétienne, c'est le Fils incarné et sauveur. Ainsi le mot *mysterium* chez Victorin désigne à la fois l'acte du salut opéré par le Christ, *actum*, col. 1089 A, 1169 A, et l'expression de cette mission, *revelatum*, mis en lumière surtout par saint Paul. Col. 1239 A. Chez ce penseur avide de spéculation, mais récemment converti du déisme pur, la quintessence du christianisme se résume « en la chair du Christ, sa croix, sa mort, sa résurrection; c'est là ce qu'il faut croire ». Col. 1240 C. On a fait remarquer l'archaïsme de ces articles et on l'a rapproché de la terminologie d'Augustin à Cassiciacum. R. Cadiou, dans *Recherches de science relig.*, 1937, p. 611. Disons que voilà deux baptisés, riches de la courte *professio fidei* du baptême romain, qui la voient s'épanouir en une révélation « sur Dieu et sur eux-mêmes ». Col. 1239 B. Car « le *mystère* engage d'une part la toute-puissance de Dieu, col. 1263 A, et sa volonté » : « le *mystère* nous enseigne donc ce qu'est le Père, ce qu'est l'Esprit, ce qu'est la vie spirituelle, etc...». Col. 1240 B. De plus, « il a été accompli pour notre libération et résurrection à nous », col. 1169 A; ainsi ce mystère central est tout le christianisme, *nihilque præterea :* c'est toute notre espérance de salut, tout le secret de la grâce de Dieu : notre foi se centre autour du Christ, et elle consiste à croire qu'il est le Fils de Dieu, qu'il a souffert pour nous, qu'il est ressuscité, et qu'en conséquence nous ressuscitons, nous aussi, avec la rémission des péchés : voilà le véritable évangile ». Col. 1149 A. Or, « l'acte de foi établit entre nous et le Christ une parenté d'intelligence, et par le Christ avec Dieu », col. 1240 C; de là « tout un effort pour comprendre notre foi ». Col. 1240 D.

2. *La science de la foi.* — Par-delà le mystère qu'on assimile par la *fides*, il y a la *cognitio*, l'*agnitio Christi*, « effort intellectuel », col. 1248 A, « qui nous fait saisir à plein », col. 1248 A, « le mystère de sa vie et tout ce qui se trouve dans l'Évangile ». Col. 1173 A.

a) Objet. — Il est double : d'abord l'intelligence profonde de tel mystère chrétien, comme la résurrection, col. 1250 B, et de tous les mystères en un inventaire complet et une vision d'ensemble, col. 1248 C; puis, pour une part au moins, la démonstration raisonnée des dogmes : « il avait la confiance d'avoir lui-même défini l'ὁμοούσιος, d'avoir montré que la foi est ainsi », col. 1076 B; mais il rêvait « d'un traité plus approfondi, *scientiæ labor* », non pas pour supprimer le mystère, col. 1019 C, mais pour « en écarter les limites et embrassant tout le mystère du Christ : voilà le programme immense assigné à la chétive intelligence corporelle de l'homme intérieur ». Col. 1270 A.

b) Rôle. — Il est de défendre la foi vis-à-vis des incroyants, col. 1125 B; et chez le croyant lui-même, col. 1276 B-1277, de fortifier la foi et aussi la charité : ce sera le salut, col. 1125 B. Car la connaissance théorique doit s'achever en science spirituelle, la gnose de Clément d'Alexandrie, col. 1270 B. On passe de ce « sens chrétien », qui n'est pas encore une science achevée, à la connaissance parfaite et à la perfection de la vie. Col. 1205 C.

c) Part de Dieu. — « La foi a été semée par le Christ, par ses miracles et ses enseignements, mais c'est par le Saint-Esprit que la foi pousse en connaissance », col. 1270 B : « la vérité, c'est le Christ, la science c'est le Saint-Esprit », col. 1104-1105; « c'est lui qui donne la clef des faits et gestes du Christ, » col. 1111 B; c'est un Christ intérieur, col. 1125 D, un Jésus caché, col. 1137 B; cf. col. 1109 C, où il faut lire : *Spiritus sanctus occultus Jesus.*

d) Part de l'homme. — Devant la révélation extrinsèque, *nobis quasi extra nos*, l'homme ne doit pas rester passif, mais y communier par la sagesse : « Ce sera ainsi par notre génie propre, en nous et avec nous, que la théorie s'élabore : c'est l'Esprit qui est là! » Col. 1248 AB. « Le Fils est *sufficiens doctor de Patre;* mais c'est l'Esprit qui enseignera le Christ et toutes choses, et, par la foi, le *sanctus vir* possède en lui l'Esprit comme docteur. » Col. 1041 B.

La profession de foi ainsi comprise, *divina intelligentia*, col. 1035 D, dans l'esprit chrétien, col. 1036 B, qui exclut l'esprit sacrilège des athées, col. 1021 A, est donc le premier lieu théologique de Victorin, col. 1020.

2° *L'Écriture.* — 1. *Autorité divine.* — Mieux qu'un écrit magistral qui fait autorité dans une école, l'Écriture est, pour Victorin, un livre divin proposé comme tel par l'Église : autant qu'on peut le voir, c'est sur la foi en l'Église, qu'il fonde, tout comme Augustin, la foi en l'Évangile; ces Écritures, ce sont « celles que nous lisons » dans les synaxes « non comme de vains » documents à discuter, mais comme une doctrine « que toi, Candidus, tu dois recevoir », quel que soit ton savoir, col. 1019, parce que « *sic se habet*, ou mieux *sic lectum est* ». Col. 1097 C. L'Évangile est une *lectio*, plutôt qu'une *scriptura*, et une *lectio sacra, divina, deifica*, parce que l'Église, société des hommes qui croient aux Écritures, propose celles-ci comme la parole de Dieu, et que « quiconque se dit chrétien de nom et de conviction, doit de toute nécessité vénérer les Écritures, ...accepter et croire ce qu'elles disent, et de la manière dont elles le disent ». Col. 1019 D. Il lui sera loisible ensuite de voir que « le fondement de l'Église a été posé sur Pierre, comme il est dit dans l'Évangile », col. 1155 A, et de considérer que l'Église a eu raison d'y voir la vraie parole de Dieu parce que il y eut des « saints *qui passi sunt Deum aut viderunt aliquo modo :* ou bien ils dirent des choses divines par l'Esprit qui habitait en eux, ou bien ils le virent présent » en Jésus-Christ, « *vel per spiritum*, comme saint Paul, *vel per carnem et per spiritum*, comme les autres apôtres ». Col. 1260 D.

Ces deux modes de révélation expliquent le progrès et l'harmonie foncière des Écritures : dans l'Ancien Testament, « le prophète qui disait le mystère, ne le connut pas lui-même, parce qu'il lui fut révélé dans l'Esprit », au contraire, « il y a concordance complète entre la révélation faite à saint Paul et ce

que le Christ a confié de son vivant aux apôtres ». Col. 1263 D. « Une fois reçu le dépôt, non point raisonné, mais révélé, il y a place pour la prudence : l'auteur sacré y apporte sa mémoire, sa science et son intelligence ». Col. 1263 B. De là quelque progrès dans la révélation, jusque dans le Nouveau Testament. Col. 1223 B. Distinction entre la révélation et l'enseignement humain et l'exposition faite par l'Apôtre de la révélation divine. Col. 1151 D-1152 A.

2. *Initiation scripturaire de Victorin.* — Elle fut progressive et méthodique.

a) Dans le De generatione. — Il a déjà en mains tous les instruments d'une solide argumentation scripturaire : sa compétence personnelle de grammairien, les textes originaux avec plusieurs versions. Il connaît l'Ancien Testament « d'après Aquila et d'après le texte des Juifs », col. 1035 B, et le Nouveau d'après la version africaine, qui porte *circa Deum*, Joa., I, 1, et d'après la version romaine qui traduit πρὸς τὸν Θεὸν par *apud Deum :* il y a là une notation d'intériorité totale... Col. 1030 C. Mais il connaît encore mal l'ensemble de la Bible : du moins ne cite-t-il que Gen., I, 1; Joa., I, 1; Ps., II, 7; Joa., X, 30; XIV, 9-11; Rom., VIII, 32; Eph., I, 3, et les textes qu'opposaient les ariens, Act., II, 36; Gal., IV, 4; Prov., VIII, 22.

b) Dans l'Adversus Arium. — Il a désormais pris connaissance de la Bible tout entière. Col. 1060 B, 1070 D, 1088 C, 1097 C, 1108 D. Mais, pour sa discussion trinitaire, il se contente du Nouveau Testament, qu'il parcourt page par page, énumérant au moins 120 textes, en omettant ceux qui font double emploi. Col. 1049 B. On ne trouve rien de comparable en aucun ouvrage de la polémique antiarienne. Il commente ses textes comme il ferait d'une phrase de Cicéron : « Disons l'Écriture », col. 1041 B, à l'aide d'une courte rubrique soulignant l'idée principale, souvent dans un sens métaphysique qui dépasse l'affirmation de l'Évangéliste, *Adv. Arium*, c. III-XXVIII, col. 1041-1061. Malgré ce défaut dans l'interprétation, le début de l'*Adversus Arium* est unique dans la littérature chrétienne du IVe siècle; et l'auteur pouvait conclure « que l'on n'avait rien à dire de son enseignement magistral, *meum dogma*, puisque tout est tiré de l'Écriture, ou même s'y trouve énoncé », col. 1076 C, du moins en tout ce début.

c) Dans les Commentaires. — Il restait à Victorin un gros effort à faire : plier sa pensée à un texte suivi de la sainte Écriture. Là encore, le progrès de l'exégète est sensible de l'épître aux Galates à celle aux Philippiens. Il analyse la « matière » à expliquer, distingue les « divisions générales de l'épître, col. 1233 A, 1147 A, montre l'ordre de la pensée, col. 1272 B, et « l'enchaînement nécessaire », col. 1273 B, sans vouloir se libérer jamais de la « nécessité de l'interprétation suivie ». *Loc. cit.* Les seuls défauts de ces commentaires sont l'absence de toute allusion aux commentateurs précédents, qui d'ailleurs étaient fort rares en Occident, et la négligence à recourir aux textes parallèles : *similia prætereo.*

3. *Son texte biblique.* — *a) Son canon scripturaire.* — Il est bien difficile de l'établir avec un auteur si soucieux de ne pas sortir de son sujet. Il cite l'Apocalypse, col. 1112 D, mais pas la IIe ni la IIIe épître de saint Jean; de saint Pierre, la *Ia Petri*, col. 1274 A, mais pas la seconde. Il admet l'origine paulinienne de l'épître aux Hébreux et sa canonicité, col. 1085, 1091 D, 1138 D, qui était encore contestée à l'époque suivante par Pélage.

b) Sa version latine. — Pour cela encore, Victorin prend peu à peu les habitudes de son Église. Dans ses deux premiers ouvrages, il lisait le Nouveau Testament dans le texte grec, *Adv. Arium*, l. II, c. VIII, col. 1094 D, dont il faisait sur place une traduction personnelle; comparez les leçons de Phil., II, 5-7 et Eph., I, 4; II, 12 dans l'*Adv. Arium*, l. I, c. XXI, col. 1055 et dans les passages correspondants des Commentaires, col. 1206 C et 1238 B, etc... Il simplifia son procédé dans les Commentaires, en adoptant l'un des textes latins qui circulaient alors dans les Églises d'Italie, à charge de le reviser lui-même quand il lui semblait fautif, Phil., III, 8-9, col. 1219 B. Même alors, quand il corrige, c'est avec le souci de trouver un sens à la version courante, *Ad Phil.*, II, 6; *Ad Gal.*, II, 4-5, col. 1159, et non plus avec cette suffisance qu'il montrait jadis à l'égard de ces « latins qui ne comprennent pas ». *Adv. Arium*, l. II, c. VIII, col. 1094 C.

A mesure qu'il commente, il reproduit le texte de son manuscrit ecclésiastique; il nous a conservé ainsi une version de trois Épîtres de saint Paul C'est un texte mixte qu'on désigne sous le nom de texte « italien ou révisé »; il contient des leçons « africaines » déjà données par saint Cyprien, et il marque assez bien la transition entre les vieux textes africains et la Vulgate. Cf. dom De Bruyne, *Fragments de Freising*, Rome, 1921.

4. *Son exégèse.* — Le *De verbis Scripturæ*, *P. L.*, t. VIII, col. 1009, qui n'est ni de Victorin ni du IVe siècle, mais d'un lointain disciple, émet une protestation contre « la *disputatio* philonienne, le sermon syllogistique et le délayage » : on ne saurait mieux caractériser qu'en ces trois points la méthode exégétique du maître : elle est littérale à l'encontre de celle de Philon; elle est historique et prétend n'ajouter aucune superfétation à la doctrine de l'Apôtre; elle est analytique et ne cherche pas, par des rapprochements intempestifs, à construire un système de doctrine.

a) Exégèse littérale. — Comme il le remarque, son commentaire est « simple; c'est une exposition [du sens littéral] des mots ». *Ad Gal.*, IV, 19, col. 1184; *Ad Ephes.*, *procem.*, col. 1273. Pour expliquer saint Paul, il reprend ses habitudes de scoliaste : les mots, puis la phrase, mais d'abord, en ses préfaces, le sens général de l'épître. Pour éclairer la signification des mots latins, il cite fréquemment les termes grecs correspondants, ainsi *Ad Gal.*, I, 10, col. 1150 C; et il sait suffisamment le grec pour avoir raison parfois contre saint Jérôme. *Ad Gal.*, IV, 3, 9, col. 1175 et 1180; *Ad Ephes.*, IV, 14, col. 1276 C. Après les mots, la phrase de saint Paul est suivie en ses méandres, à l'occasion même rétablie en son ordre logique : *Ordo : mihi illi præcipui viri Petrus et Joannes...*, *Ad Gal.*, II, 7, col. 1160 B. Le passage brusque d'une idée à une autre est expliqué de main de maître.

Le contexte prochain et surtout le contexte éloigné, est rappelé autant de fois que c'est nécessaire : *Totus hic sensus jungendus est. Ad Ephes.*, II, 1, col. 1252 D. Quand, malgré tout cet appareil de grammairien, il n'est pas certain du sens d'un mot ou d'une enclave, il donne « son idée » sans plus, *loc. cit.*, II, 19, col. 1260 D; ou bien il avoue son embarras : IV, 14, col. 1182 A. Il propose parfois une explication allégorique, mais comme Origène en ses meilleurs moments, par mode de suggestion et sans exclusion du sens littéral, *Ad Gal.*, IV, 1, col. 1176 C; *Ad Ephes.*, I, 21, col. 1250 B; c'est un grand progrès sur certaines subtilités de l'*Adv. Arium*, l. I, c. LXII, col. 1087 B. Où il fait montre de subtilité, c'est quand il annonce un *fortior sensus*, *Ad Phil.*, III, 14, col. 1222 B, ou bien une expression paulinienne « nette et frappante », *Ad Gal.*, I, 8, col. 1150 A; *Ad Ephes.*, III, 5, col. 1263 D : c'est pour lui l'occasion de développer ses thèmes favoris sur le Christ, l'Esprit, la foi justifiante, etc...

b) Exégèse historique. — Si on lui avait dit qu'il faisait alors des digressions philosophiques, Victorin

s'en serait défendu, car il pensait bien expliquer le sens historique des épîtres, « raconter les choses comme elles se sont passées, c'est utile, c'est nécessaire ». *Ad Gal.*, col. 1153, 1157, 1162. Souvent, il arrête un développement historique pour rester fidèle à la pensée de l'Apôtre *hic et nunc*. *Ad Gal.*, IV, 4, col. 1177 D. Seulement, sa perspective est justement trop courte : saint Paul, qui est l'objet de sa leçon, est aussi son seul guide. Il connaît mal le milieu historique, assimilant sans plus les judaïsants de l'épître aux Éphésiens à ceux des Églises de Galatie. Enfin et surtout, il n'a aucun souci du développement de la discipline ecclésiastique : l'Église dont il parle n'a pas d'évêques, mais des apôtres élus par le peuple. Col. 1215 B, 1293 C.

3° *La règle de foi.* — On a voulu faire de Victorin tantôt un illuminé, qui en appelle à l'Esprit de sagesse et de révélation, col. 1036, 1048 A, tantôt un partisan du libre examen, à cause de ses définitions péremptoires. Col. 1076 A, 1242 B. Mais c'est la discussion même qui l'amène aux positions catholiques sur la nécessité, l'autorité et l'organisation de la règle de foi.

1. *Sa nécessité.* — Dans un passage récapitulatif, col. 1076 B, parce que précisément Victorin affecte d'y mettre en conflit le sens privé du lecteur semi-arien avec son orthodoxie personnelle, il recourt d'abord à l'Écriture, « qui a tout dit sur Dieu et le Christ », mais « d'où ont pullulé cependant de multiples hérésies », col. 1076 B; ayant alors fait appel à ce qu'on pourrait appeler ses « articles fondamentaux», « au mystère du salut », qui devrait faire l'unanimité, il finit par réciter son *Credo* : « Nous croyons *donc* Dieu Père tout-puissant. » C'est donc la tradition de l'Église qui se présente comme la seule issue de cette enquête sur les sources de la doctrine.

L'auteur est bien catholique, au moins d'intention, quand il affirme que « nous sommes enseignés par l'Évangile », col. 1094 B, et dans le même sens par la prière de l'oblation liturgique », l'anaphore d'Hippolyte en grec, « tout cela faisant partie des lectures » (officielles). *Loc. cit.*, col. 1094 D. Il enseigne que les termes du Symbole, « il faut les admettre de toute nécessité, pour durs qu'ils nous paraissent », col. 1097 C, bien plus, qu'ils sont, tout comme les Écritures, « paroles de Dieu », *loc. cit.* Col. 1097 A.

2. *Son autorité.* — Sauf certaines exagérations oratoires de ce genre, Victorin est loin d'accorder aux enseignements de l'Église la valeur que leur donneront les grands docteurs qui le suivent. Et d'abord, le *Credo* de l'Église, les multiples *Credo* d'alors, n'ont pas par eux-mêmes une autorité décisive : c'est plutôt une expression heureuse de la croyance générale, col. 1097 B, le terme « nécessaire » d'un raisonnement, qu'il faut « prouver par l'Écriture ». Col. 1097 C. On dira que Victorin s'adresse ici aux ariens; mais dans les Commentaires, il ne fait pas état du tout des définitions de l'Église.

3. *Sa formule.* — Il ne s'astreint jamais — et ceci est plus significatif — à citer le Symbole textuellement, comme il le ferait pour un texte magistral. Sa formule de *Credo*, *Adv. Arium*, l. I, c. LXVII, col. 1076 D, ne se réfère à aucune version latine du *Credo* de Nicée, qui portent toutes : *unum Deum visibilium... conditorem*, justement parce qu'il ne trouve pas que « *creator* convienne à Dieu le Père ». Col. 1266 A. Sa formule est plus longue même que la formule « macrostiche » de 345. Elle contient cependant le mot *consubstantiatum*, comme le vieux *Credo* romain de la fin du IIIe siècle. Cf. A. d'Alès, *Le dogme de Nicée*, p. 116. Elle rassemble tout le dogme sur les trois personnes : *Et in Spiritum Sanctum*, et donne un résumé trinitaire, avant de réciter les articles sur le Christ « incarné, crucifié..., assis à la droite du Père et juge à venir des vivants et des morts. *Amen* ». Col. 1077 C. Elle n'est pas complète, et ne contient ni la naissance *ex Maria virgine*, col. 1176 C, ni la rémission des péchés, col. 1294 D, ni la résurrection de la chair, col. 1088 B, que l'auteur admet par ailleurs, et qui avaient déjà leur place dans le *Credo* romain. Par contre, il farcit son formulaire de multiples considérations métaphysiques. Y a-t-il là mépris pour l'Église ou orgueil personnel? Non, cela tient simplement à une théorie particulière à Victorin, sur la distribution des dons dans l'Église : les formules d'un docteur privé sont homogènes aux formules officielles, sans pourtant pouvoir les bousculer, *In Ephes.*, I, 8, col. 1244 A.

4. *Les organes de l'enseignement.* — Il a la conception mystique de tous les Pères latins du IVe siècle. « La tête de l'Église, c'est le Christ; et l'Église même, c'est tout fidèle, tout baptisé qui est assumé dans la foi : donc dans le Christ l'Église, et tous deux sont *in unaquaque una carne.* » Col. 1287 C, 1289 B. Chaque chrétien ayant en lui l'Église et le Christ qui enseigne et agit, « c'est à chacun d'annoncer l'Évangile à soi-même et aux autres », et « l'unanimité s'établit dans l'Esprit ». Col. 1202 A.

Dans cette conception, l'Église est d'abord un organisme de sanctification collective; si le pouvoir d'administration, assez vague en ses attributions, est limité au personnel dirigeant des « pasteurs », la fonction d'enseignement semble encore à l'état embryonnaire et diffus de l'âge apostolique. Col. 1275 B. « Les évêques n'ont pas à distribuer la nourriture au troupeau », col. 1275 C; ce sont plutôt les docteurs, « les prophètes du Nouveau Testament, les évangélistes, qui peuvent même être des femmes ». Col. 1228 B.

Parmi ces pasteurs, quel peut être le privilège de l'évêque de Rome? Victorin n'a jamais trouvé l'occasion d'en parler. Pour saint Pierre, son texte, qu'on aime à citer au sujet de « la grande autorité que le Christ lui a donnée » même sur les autres apôtres, est bien moins net pour le magistère doctrinal : *non ut ab eo aliquid disceret*, col. 1155 A.

Mais que penser des évêques assemblés en conciles? et des docteurs de l'Église?

5. *Les conciles.* — Les conciles — ou plutôt le concile de Nicée, qui seul jusqu'ici réalise la notion de concile universel — valent, semble-t-il, par « la science et la sainteté » des évêques qui y sont assemblées et qui y parlent par l'Esprit-Saint. Col. 1097 B. Leurs définitions dogmatiques, on l'a vu, ne sont pas néanmoins irréformables pour notre auteur; à plus forte raison ne sont-elles pas définitives en une matière toujours susceptible d'approfondissements. Leurs décisions gagnent en autorité par l'adhésion des « Églises du monde entier », et profitent grandement de celle du pouvoir impérial, *loc. cit.*

6. *Les docteurs dans l'Église.* — Les « raisons » théologiques ne sont pas hétérogènes aux définitions dogmatiques, puisque c'est là encore « l'Esprit de sagesse inspiré par Dieu », col. 1247 D, aussi bien chez les simples évangélistes, col. 1212 C, 1228 B, que chez les prophètes du Nouveau Testament, col. 1275 B, 1273 A, « privilège qui peut se reproduire encore aujourd'hui », col. 1262 D, enfin chez les docteurs qui « établissent la doctrine à force de raisons ». Col. 1151 D. Victorin est du nombre et se prévaut de l'assistance de l'Esprit. Col. 1036 B, 1040 C, 1076 B, 1088 A, 1102 D. « Les vrais maîtres du troupeau sont les docteurs ». Col. 1275 C.

7. *L'erreur doctrinale.* — L'hérésie, *blasphemia*, col. 1055 B, 1061 C, *sacrilegium*, 1032 C, « l'erreur agitée, rebelle et toujours en guerre avec elle-même, est imprudence et ignorance », col.1106 A; elle a pour-

tant ses *magistri*, ses *condoctores*, ses *discipuli*, col. 1061 B, ses disciplines et ses misères morales. Col. 1276 D. « Quoique multiples, elles sont toutes contre le Christ crucifié ». Col. 1224 CD.

L'auteur connaît Valentin, col. 1050 A; Paul de Samosate, col. 1061 C, les patripassiens en général, col. 1051 D, 1072 A, 1074 B, 1140 C, les ariens surtout, col. 1021 A, 1039 C, 1073 C, 1075 B, 1089 C, Ursace et Valens, « ariens de la dernière heure », col. 1061 C, et les semi-ariens, « rejetons d'Arius », col. 1139 B; Photin et Basile d'Ancyre, col. 1045 C, 1055-1056, 1061 C, 1062 B, 1073 D, 1075 B, 1095-1096, les symmachiens, col. 1155 B, etc...

Contre eux, il procède lui aussi par l'argument de prescription *longæ possessionis*, col. 1061 A, par l'argument de la perpétuité, col. 1061 B; il souligne des contradictions internes, *loc. cit.*, et 1073 C, et des variations de l'hérésie. Col. 1061 C. Au contraire la doctrine nicéenne est *eadem fides, una cum sit, et ab Uno incipiens, et operata usque nunc. Loc. cit.* Car « tout l'efficace du christianisme, son droit aussi à nous enseigner, se montre dans l'unité qu'il fait régner dans les esprits, à l'instar de Dieu qui est un... ». Col. 1205 A.

V. La sainte Trinité. — On ne fera pas de chapitre spécial sur Dieu, sa nature et ses attributs, et cela pour deux raisons. D'abord parce que, quand Victorin parle de Dieu, il entend la personne du Père : une seule fois dans toute son œuvre, il imagine cette espèce d'abstraction que serait pour lui « le Dieu solitaire : *aut neque Pater, neque Filius, ante egressum foras, sed Unum ipsum solum* ». *Adv. Arium*, l. IV, c. xxvi, col. 1132 B. Ce Dieu sans procession est le Dieu des philosophes. Le Dieu unique est, dans sa pensée, postérieur aux trois attributs personnels : l'Être, la Vie et l'Intelligence éternelles, *quibus cunctis a se natis, vel magis a se existentibus, ingenitus Deus est, existens ex ingenitis : esse, vita, intelligentia; quæ cum unum sint, unus Deus est. Loc. cit.*, col. 1132 C. Ensuite sa théologie sur la nature de Dieu le Père est inspirée, non copiée, de celle du néoplatonisme, bien connue de tous par le pseudo-Denys : inutile d'insister. La doctrine sera exposée par le Père P. Henry dans l'étude annoncée ci-dessus.

L'existence de Dieu n'a pas à être prouvée pour un platonicien : de tous les êtres éternels, spirituels ou matériels, col. 1021-1027, ou même possibles, « il est la cause, l'origine et le père; mais il les domine sans se confondre avec eux; unique et seul, il a voulu se donner de multiples miroirs ». Col. 1026 C; cf. *Enn.*, V, ii, 1. Déjà le plotinisme se christianise. De même, sur la nature de Dieu, Plotin avait dit que « l'Un n'est pas l'Être, *Enn.*, VI, ix, 12; III, viii, 9, mais « plus que l'Être », III, vi, 6, et « tout différent des êtres produits ». V, iv, 1; VI, ix, 6. Les attributs finis sont niés au moyen du préfixe *in*, et attribués à Dieu en les surélevant par les préfixes *præ* ou *super*. « La théologie négative, si chère à Plotin, mais si rare dans les premiers monuments de la pensée chrétienne, apparaît ici dans toute sa splendeur. » Henry, *Plotin et l'Occident*, p. 61. Utiles mises au point de la méthode de négation et d'éminence, col. 1027 C, sur l'analogie des noms divins, col. 1033 C, 1082 B sq., sur l'infinie perfection et la détermination intime de Dieu. Col. 1129-1130. Conclusion : « Dire de Dieu *quid sit* est une faute, de même que rechercher *quomodo sit*, ou vouloir énoncer son essence, au lieu de le vénérer d'un seul mot discret. Malgré cette ignorance innombrable, *omnigenam*, où nous restons sur toi, nous avons cependant une foi et nous disons : Père, Fils, Esprit-Saint; voilà le thème indéfini de notre continuelle confession. » Col. 1036 B; cf. col. 1127 AB; 1078 BC. Ainsi le grand inconnu, c'est Dieu, non point la Trinité, qui est plutôt la fin du mystère, la sortie de Dieu de sa transcendance : « Le Père est l'absolu, l'inconnaissable : le Fils est ce par quoi le Père se précise, se détermine, se met en relation avec le fini et tombe sous notre étreinte. » Tixeront, p. 268. C'est le sens de cet adage : *Deus ergo est totum* προόν : *Jesus autem ipsum hoc totum* ὄν. Col. 1021 A.

La sainte Trinité, en effet, est le point central de l'œuvre de notre auteur, tant par les développements qu'il lui consacre tout au long de son ouvrage *Adversus Arium*, que par le rayonnement qu'il lui donne sur toute la vie chrétienne au cours de ses commentaires de l'Apôtre. Mais c'est loin d'être le plus clair de son enseignement. Il faut cependant observer que, là-dessus, sa vue de simple foi est presque parfaite : c'est son exposition théologique et surtout sa spéculation philosophique qui nous semblent étranges, habitués que nous sommes à ne retenir que la synthèse de saint Augustin.

1° *Exposé du dogme.* — Bien rarement le philosophe chrétien s'arrête à ces raccourcis doctrinaux : mais ils ne laissent presque rien à désirer, sauf les mots nature et personne, qui étaient d'ailleurs à son époque des expressions théologiques controversées. Tout le début du *De homoousio recipiendo* est à lire : « Les païens admettent plusieurs dieux; les Juifs, un seul; nous, les derniers venus de la vérité et de la grâce, nous disons contre les païens qu'il n'y a qu'un seul Dieu, et contre les Juifs qu'il y a Père et Fils... ». Col. 1137 C. Voici encore quelques formules heureuses : « Toute notre religion tient à l'unité et à la distinction de Dieu le Père et du Fils Jésus. Mais, quand nous confessons que les deux sont distincts, nous disons cependant un seul Dieu... » Col. 1088 D. « Le Père a son quant-à-soi, le Fils aussi; mais, parce que le Père est dans le Fils et réciproquement, les voilà consubstantiels ». Col. 1046 B. Même pour l'Esprit-Saint, où son exposition théologique s'égare, ses simples formules sont sans reproche. Col. 1046 D; 1137 D. « Les deux dernières (personnes) sont seules à procéder ». Col. 1051 A.

Où est enseigné ce dogme? Dans l'Écriture et dans la Tradition : *per confessionem vestram et per lectionem deificam.* L'Écriture dit : *Pater in Filio, et Filius in Patre; inde alterum in altero unum redditur, etiam subsistentibus singulis; unum tamen quia idem in utroque intelligitur et nominatur.* De même, d'après la Tradition, « et avec raison, vous dites que Jésus-Christ est *lumen de lumine...* ». Col. 1097 BC.

Victorin voit bien où gît le mystère et reproche aux hérétiques de le supprimer : « Comment pouvez-vous dire que le Christ est une créature, ou qu'il soit semblable au Père? C'est clair tout cela et facile à comprendre. Mais qu'il soit consubstantiel, voilà qui est non seulement incompréhensible, mais qui fait surgir de multiples objections. Car s'il est consubstantiel, il est *ingenitus* comme le Père? comment est-il autre que lui? Comment l'un a-t-il souffert et l'autre non? C'est sur cette difficulté que sont nés les patripassiens. C'est l'Esprit de Dieu qui nous dira le mode de sa génération; et, d'après cela on verra la consubstantialité et l'on exterminera les hérétiques ». Col. 1051 D.

Contre les semi-ariens, il trace parfaitement la voie de l'orthodoxie, rien qu'avec des termes de sens commun. « Semblable n'est pas la même chose qu'identique, et l'identité spécifique n'est point l'identité numérique, mais une identité en deux exemplaires, *sed idem geminum.* » *Adv. Arium*, l. I, c. xli, col. 1072 A. Mais force lui est de recourir à des termes d'école, quand il a sous les yeux les définitions tortueuses d'Arius et d'Eusèbe de Nicomédie; il les réduit à cinq propositions et donne cinq contre-

propositions appropriées : « Ils disent que 1° le Fils n'est pas *ingenitus*, c'est aussi notre avis; 2° que le Fils n'est pas une partie de l'*Ingenitus*, ...nous disons nous aussi que le Fils n'est pas une partie du Père, ni une émanation qui en s'écoulant diminuerait sa source; 3° mais nous ne pouvons admettre ces expressions : *ex non subjecto*, non que nous pensions que le Fils soit *ex aliquo subjecto*, mais qu'il est *ex Patre...* ». *Adv. Arium*, l. I, c. I, col. 1039.

D'ailleurs les hérétiques ne se bornaient pas à des formules à double sens; ils prétendaient encore « connaître les principes de la Trinité, voire les λόγοι des principes ». *Loc. cit.*, col. 1040 C. Victorin se devait donc de faire de son *Adversus Arium* une exposition théologique d'abord, munie d'une terminologie précise, et puis une systématisation trinitaire à l'usage des philosophes.

2° *Exposition théologique.* — Les cinq propositions en question, visaient toutes à établir que « le Fils est une créature, *factum esse, non natum*. Nous, à notre tour, nous enseignerons d'abord par toute la sainte Écriture qu'il est *Filium natum;* puis nous établirons de notre mieux, avec l'assistance de l'Esprit de Dieu, le même point, c'est-à-dire qu'il est *substantialiter Filius*. Mais, question préalable, est-il possible de connaître Dieu et le Fils de Dieu, et d'établir *quomodo Pater et quomodo Filius ?* Oui, d'après Eph., III, 14-21, et Joa., I, 18; XVI, 16 ». *Adv. Arium*, l. I, c. II, col. 1040-1041. Il semble, d'après cet exorde, que le théologien, qui a pour but de chercher le comment de la foi chrétienne, ait une double tâche : entreprendre d'abord une recherche positive en vue de rassembler, sans y rien ajouter, les éléments épars du donné révélé; et puis tenter une construction systématique, réservée à la raison inspirée par l'esprit chrétien, construction aussi homogène que possible au donné révélé, *deinde id ipsum asseremus, hoc est, substantialiter Filium*, quoiqu'elle s'exprime en termes philosophiques : *substantia, existentia, subsistentia*.

1. *Enseignement scripturaire.* — En fait, Victorin utilise la sainte Écriture de quatre façons différentes pour exposer le dogme trinitaire : ou bien il prend des textes isolés montrant la divinité du Verbe, col. 1041-1060, ou bien il réunit deux textes similaires concernant l'un le Père, l'autre le Fils, col. 1059, 1069 A, ou il cherche les quelques phrases de saint Paul qui rapprochent les trois Personnes divines, I Cor., XII, 4-6; II Cor., XIII, 12; Rom., XV, 15-16, col. 1052, dont le résumé, *Hymn.*, III, col. 1143 CD, est passé dans la liturgie romaine : *Caritas Deus, gratia Christus, communicatio Spiritus Sanctus*. Voir encore Tit., III, 4-6, cité col. 1144 A; Gal., IV, 6, expliqué col. 1178 C. En somme, il a tiré un bon parti de la théologie de saint Paul.

On s'étonnera d'autant plus du peu de cas qu'il fait du texte trinitaire de Matth., XXVIII, 19 : il le cite une seule fois, sans le mettre en valeur, col. 1126; il parle du baptême, col. 1051 A, sans le citer.

Un quatrième emploi de l'Écriture, celui-là tout à fait illusoire, consistait à y trouver au moins une amorce au mot « consubstantiel » créé par le concile de Nicée; ne parle-t-elle pas déjà de la « substance de Dieu? » Après Potamius de Lisbonne, *Epist. ad Athan.*, *P. L.*, t. VIII, col. 1418, après Phébadius d'Agen, *De Fili divin.*, c. IV, *P. L.*, t. XX, col. 40, Victorin s'essaie à maintes reprises à cette démonstration urgente mais impossible, *Adv. Arium*, l. I, c. XXX, col. 1063; c. LIX, col. 1085; l. II, c. V-IX, col. 1093-1095; *De homoousio*, c. II, col. 1138.

On peut voir que, sauf en ce dernier cas, où il paraît s'inspirer d'Origène, *De oratione*, c. XXVII, Victorin prend toujours les mots de l'Écriture en leur sens propre, et même le plus formel. Son exégèse, qui aurait semblé timide à certains Pères grecs, nous apparaît plus littérale que celle de saint Augustin, cf. *Adv. Arium*, l. I, c. XVIII, col. 1051 B et *De Trinitate*, l. I, c. VI-VIII, *P. L.*, t. XLII, col. 825-834. Son parti pris — si c'en est un — consiste à prendre un à un les textes des Livres saints qui enseignent expressément nos relations avec chacune des divines personnes et à les transposer dans la vie de Dieu *ad intra;* il conclut, en effet, des appropriations particulières à une distinction réelle des « Puissances », et de certaines opérations communes aux trois Puissances à leur consubstantialité : *communi et proprio actu, tres istas potentias unitatem conficere*. Col. 1113 A.

2. *Formules théologiques.* — Laissé à lui-même, il aborde toujours le mystère par ses plus hauts sommets : par les processions et les relations à l'intérieur de la Trinité; et il le fait en des termes si peu traditionnels, en des néologismes parfois si personnels, qu'on est tout étonné de le voir parvenir sans encombre aux expressions mêmes de l'Évangile sur les missions divines.

a) La procession en Dieu. — *a. Les termes techniques.* — Il dispose d'au moins six termes, empruntés, le premier à sa philosophie, les trois suivants à l'Écriture et les derniers aux Pères de l'Église : ce sont : *progressio, generatio, filietas, processio in substantiam, effulgentia et refulgentia in actionem*. *Adv. Arium.*, l. I,c. XXVII, col. 1060 D. De ce passage et d'autres parallèles, il ressort clairement que toute l'activité divine *ad intra* se résume en une *progressio*, ou procession, qui, pour lui comme pour Plotin, est unique : *in uno motu*. Mais cette vue systématique appelle un correctif : la procession active du Père, *generatio*, a deux termes suffisamment distincts pour exiger deux termes différents : *filietas* pour le Fils, et *processio* pour le mode de procéder plus confus du Saint-Esprit : ces deux termes substantiels, *in substantiam processio*, ayant deux fonctions *ad extra* distinctes, *in actionem : vitam et sapientiam*, reçoivent deux appellations figurées opposées : l'action vivifiante et rédemptrice du Fils de Dieu s'appellera *effulgentia (a Deo)*, et celle de l'Esprit sanctificateur, *refulgentia (ad Deum)*. *Loc. cit.* Encore que le Christ, Verbe incarné, soit à la fois Vie et Esprit, col. 1052 B, et qu'il soit à la fois Fils et Esprit-Saint, col. 1044 B, cependant, « le Saint-Esprit se distingue du Fils par son action propre, bien qu'il lui soit toujours présent, tout comme le Fils diffère du Père par son action ». *De gener. Verbi*, c. XXXI, col. 1036 A.

b. Les analogies. — Mais, en somme, tous ces termes, sauf le premier, ne sont qu'approchés. Victorin se défie d'abord du mot génération, pour deux raisons : la première lui est personnelle : dans son système, la création du monde est elle-même une génération. *Genui enim vos :* Dieu dit cela aux hommes, et l'ambiguïté du mot peut tromper l'intelligence, car *genui* signifie : j'ai créé comme créature, ou bien j'ai engendré par naissance de ma substance. Col. 1089 B. La seconde raison il l'avait empruntée à Origène, *De principiis*, l. IV, c. XXVIII, *P. G.*, t. XI, col. 402 : c'est que la génération, dans le monde créé, présente trop d'imperfection pour s'appliquer au Fils de Dieu : c'est « un commencement à partir du néant, ou du divers », *Ad Ephes.*, II, 3, col. 1254, et une emprise progressive de ses perfections et de son activité. Col. 1122 B. Aussi « aucun mode connu de génération ne convient à la Trinité. De même *natura*, naissance, c'est le fils d'une génération animale ». *De gener. Verbi*, c. XXX, col. 1035 B. Si donc on tient à parler de la génération en Dieu, « puisque le Fils reste toujours présent en son principe, disons que c'est une génération ineffable, unique en son genre, toujours en acte

d'engendrer, comme l'a dit aussi Alexandre », évêque d'Alexandrie. Victorin lisait ce beau texte dans la lettre d'Arius, traduite par Candide à son intention; mais il se retrouve dans *Epist. ad Alex. Constantinop.*, *P. G.*, t. XVIII, col. 557. *Adv. Arium*, l. I, c. XXXIV, col. 1066 C. Voir pourtant l. I, c. XXIV, col. 1058 B, où il admet les deux vocables.

Disons, si l'on veut, que, « pour les deux dernières personnes, il y a une certaine naissance, *natura*, qui les fait apparaître comme contenues dans l'Être (du Père), et d'une certaine façon comme sortant de lui, tout en conservant en elles-mêmes cette source première de leur être ». L. III, c. IV, col. 1102 A.

Mais la meilleure image qu'on puisse se faire de la procession divine, c'est celle d'une projection de lumière : « *Hoc enim progressio est :* l'un sort de l'autre, mais en y restant; il subsiste par lui-même, et pourtant, il reste attaché à son principe tout comme l'éclat de la lumière a tout de la lumière. » Col. 1067 A; cf. *Enn.*, VI, VIII, 18. La Trinité est comme trois lumières, qui se regardent, col. 1084 A, trois vraies lumières, col. 1082 D. Mieux encore, la procession *ad intra* est comparable à la conception de l'intelligence, col. 1083 C, et à la décision de la volonté, non pas que cette procession soit libre, mais parce qu'elle vient de la détermination personnelle du Père : « *Non a necessitate naturæ, sed voluntate magnitudinis Patris : ipse enim seipsum circumterminavit...* Toute volonté est enfant. Ici c'est une volonté universelle, qui d'un coup a jailli de la personne du Père : voilà pourquoi c'est le Fils unique, non pas une parole en l'air, mais une puissance créatrice. » Col. 1064 ABC. Cf. Phébade d'Agen, *Contra Arianos*, *P. L.*, t. XX, col. 28. A comparer surtout les conjectures de Plotin sur la vie intime de Dieu : l'Un se connaît et s'aime en quelque sorte, « quasi-connaissance et similiamour que Plotin n'a point entendu ériger en hypostases et qui ne sont donc aucunement une ébauche même lointaine, de la Trinité ». Arnou, *Le désir de Dieu*, p. 138, note 1. Victorin veut aller jusqu'à la Trinité.

c. Les relations. — La « procession » crée une distinction réelle entre ses deux termes : entre le *terminus a quo, quod causa est*, comme dit Victorin à la suite des anciens Docteurs, et le *terminus ad quem, id quod ab altero; in substantia vero nulla distantia, nulla temporis discretio, nulla significatio.* Col. 1118 B. Un rapport d'origine, c'est toute la « signification » des noms de Père et de Fils : « *idcirco Pater quod causa est..., loc. cit.* : tout soupçon de priorité dans la durée, de supériorité dans la puissance ou la volonté, est pure fantaisie. Pourquoi cependant, en ces deux termes de même substance, l'un fait-il fonction d'envoyeur, l'autre d'envoyé? l'un de commandant, l'autre d'exécutant? » Col. 1118 C. Pour nous, en effet, « tout le secret de l'ordre qui règne entre ces trois Puissances également divines réside dans les missions du Fils par le Père, et du Saint-Esprit par le Christ, Dieu lui-même, *misit Deus Spiritum...* ». Col. 1178 C. Dès lors, le mieux n'est-il pas d'en revenir aux mots essentiels de l'Évangile : Père, Fils, en les dégageant de tout anthropomorphisme? « *Unde enim duo, nisi alterum ab altero?* Or, toujours ce qui est d'un autre est fils, et ce qui est principe d'un autre est père. Mais ici on ne peut parler de l'autre comme d'un être séparé et dissemblable...; par leur réunion au sein de la substance divine, *conjunctione substantiæ*, ils sont une seule réalité. » Col. 1120 C. La perfection absolue du Fils a beau être identique à celle du Père, *per eadem æqualis ac simul, completur se utrumque et alterum, non ut geminum et adjectum*, col. 1120 B; cependant il faut maintenir d'autant plus fortement la distinction d'origine : *ut conficiens atque confectum, et generans atque generatum*, génération unique d'ailleurs, parce que c'est « l'épanchement total d'une existence divine en une autre née de la première, *quia conversio naturalis exsistentiæ nonnisi una est..., idcirco unigenitus Filius consubstantialis Patri...* ». Col. 1120 C.

Comment se fait-il qu'une telle procession soit si totale qu'elle constitue l'engendré en unité de substance avec son principe? C'est que, diront les théologiens de l'École, les relations en Dieu sont subsistantes ou substantielles, c'est-à-dire qu'elles s'identifient avec la substance divine; sans apporter rien d'absolu en chacune des personnes, elles les rapportent l'une à l'autre. Pour Victorin, l'explication est plus laborieuse, comme on va le voir.

d. Les notions personnelles. — Pour lui, la procession et la relation d'origine qui en découle supposent dans la personne du Père, non pas un être différent, mais tout de même un mode, un état d'être diamétralement distinct de l'état d'être — *sic esse* — qu'elle pose dans le Fils : la notion de Fils est donc l'antithèse de celle de Père. C'est la relation inverse du Fils au Père qui posera en celui-ci les caractères que ne supposait pas sa propre notion de Père. La perfection possédée est la même pour les trois, le titre de possession est différent pour chacune d'elles : elle est ceci, elle a tout cela.

α) Le Père est seulement Père, et le Fils seulement Fils, vis-à-vis cependant du Père, parce que Dieu le Père, qui est l'Être, est cause pour le Verbe, qu'il possède son être à lui, et il n'y a pas là-dessus d'influence en retour. Et c'est le propre du Premier dans l'Être d'être le repos, comme c'est le propre du Verbe de se mouvoir et d'agir... C'est lui, le Fils, par son propre mouvement qui donne la vie, et (le Saint-Esprit) qui enfante les intelligences, subsistant en soi-même, sans se séparer de sa propre personne pour agir à l'extérieur. Col. 1060 D. Voilà donc les personnes constituées, séparées même à l'excès, par leur origine et, semble-t-il, dans leur être absolu. L'auteur a beau dire que « la différence avec les deux autres personnes précédemment nommées est substantielle et signifie l'être, ni plus ni moins », col. 1082 B; que le caractère hypostatique du Fils, « n'est rien autre chose que Dieu, rien d'étranger en lui, rien d'accidentel, mais Dieu même », col. 1062 A; encore faut-il tenter d'expliquer cette identification par la relation même.

β) C'est que « le Fils engendré qui *est* l'action *a* aussi l'être *potentialiter*, et le Père qui *est* l'Être par puissance, *a* inversement l'action. Mais comprenez bien ce mot *habet* selon l'intelligence : à vrai dire, chacun d'eux n'a pas (cette note empruntée à l'autre personne), il l'est. Tout est simple en Dieu, l. I, c. XIX, col. 1053 B. Ainsi le Père, qui est l'Être, a la vie en lui-même, et le Fils, *excepto quod Filius*, a reçu du Père ce qu'il a », donc l'Être. « Voilà donc deux personnes qui se suffisent à elles-mêmes pour l'être et la vie. Et, comme toujours chez les purs esprits, ce qu'elles ont, elles le sont ». Col. 1072 C. Ainsi la relation, qui avait opposé, rapproche maintenant le Père et le Fils, parce qu'elle donne au Fils ce qu'est le Père, sauf la Paternité. « Tout est ainsi mêlé réellement et simple d'une triple simplicité : car tout ce qui, en se posant, s'identifie une autre chose, doit être dit une et non deux choses. » Col. 1116 D; cf. col. 1120 D.

b) Termes de la procession. — *a. Les mots usuels.* — Il eût été si facile, semble-t-il, de répondre aux questions des auditeurs moyens : *Quid unum? Quid tres?* cf. S. Augustin, *De Trinit.*, l. VII, et l. XV, c. IV, *P. L.*, t. XLII, col. 1060, en recourant aux mots simples employés déjà par Tertullien : une nature, trois personnes!

Au temps de Victorin, ils continuaient de se répandre dans l'Église latine. Cf. Phébade d'Agen, *Contra Arianos*, c. XXII, *P. L.*, t. XX, col. 30. Les théologiens préféraient parler de substance, ou mieux d'essence divine en trois personnes. S. Augustin, *op. cit.*, l. VII, c. IV, n. 8; c. V, n. 10, *loc. cit.*, col. 941-942. Mais notre auteur, intransigeant sur les précisions métaphysiques, en vient à se mettre dans cette position paradoxale, qu'il n'a plus un seul nom commun pour désigner la nature ni l'ensemble des trois personnes. *Essentia*, ou *esse*, qui aura les préférences de saint Augustin, *loc. cit.*, est, dans le système de Victorin, une caractéristique personnelle du Père éternel, col. 1104 A : il ne l'emploie jamais pour noter la personne du Fils ou de l'Esprit.

Nature et personne sont pour lui des approximations pleines de pièges : *natura* dit naissance, col. 1035 B, 1075 B, 1101 C, 1120 C, 1254 C; *persona* dit personnage et est suspect de modalisme : « Il ne faut pas dire : *Duæ personæ, una substantia*, mais : *Duo Pater et Filius, ex una substantia* », col. 1046 C. Il n'admet enfin ni une essence présupposée aux personnes, col. 1062 B, 1090 B, ni surtout une essence divine commune dotée d'une subsistence absolue. Col. 1082 C.

b. Les mots de Victorin. — Les termes qui lui restent sont donc *substantia* et *existentia*, et ils désignent tous deux les personnes : mais *substantia*, c'est la personne considérée dans les éléments qu'elle a de commun avec les autres, à savoir la *substantia* du Père; et l'*existentia*, c'est cette même personne en ses éléments distinctifs, en sa « subsistence » propre.

α) *Le mot substantia.* — On risque de ne rien comprendre à la théologie de Victorin si l'on ne donne à ce mot un certain sens hypostatique dans les passages suivants : col. 1076 A, 1091 C, 1143 C. « Comment la substance divine pourrait-elle être la même, en deux termes différents comme le Père et le Fils? *Non ergo unum sunt; neque ipsa, neque eadem est substantia* ». Col. 1072 B. Les définitions qui vont suivre, celle de *substantia* comme celle d'*exsistentia*, qui nous éloignent d'Aristote, sont prises mot-à-mot et dans le même contexte, de Plotin, *Enn.*, VI, I, 3, 12 et 8, lign. 21 et 34, comme l'a montré P. Henry, *Marius Victorinus a-t-il lu les Ennéades?*, dans *Nouv. Rev. théol.*, 1934, p. 442. Quand on sait l'importance de ce grand traité de Plotin sur les *Catégories de l'être*, et qu'on voit la place liminaire que Victorin lui donne, on devra dire qu'il ne peut penser le dogme trinitaire qu'en fonction de sa philosophie.

Que signifie donc *substantia*, pour être l'apanage des trois personnes, sans cesser d'être le privilège du Père? Victorin nous avertit que ce mot a deux sens : 1. un sens précis, « celui que les philosophes anciens ont défini : *quod subjectum, quod est aliquid, quod est in alio non esse* » : c'est la substance première d'Aristote, substance réelle et subsistant en soi, par opposition aux accidents : cf. Plotin, τὸ τόδε καὶ τὸ ὑποκείμενον, *loc. cit.;* 2. un sens plus large, qui « appelle substance le sujet pourvu de tous ses accidents, qui ont en elle une existence distincte; mais dans la pratique, *in usu*, tout ce qui reçoit ainsi substance, à quelque étage de l'être que ce soit, nous l'appelons uniformément une substance, pour signifier tel être concret, *aliquid esse*... Acceptons donc cette manière de parler pour les réalités éternelles comme pour les choses du monde », *Adv. Arium*, l. I, c. XXX, col. 1062 D. Cf. Origène, *De orat.*, c. XXVII. Si l'on se rappelle que la philosophie antique distinguait l'individu par ses accidents, on reconnaîtra, dans ce second sens que Victorin donne à *substantia*, la *substantia individua* de son disciple Boèce dans sa fameuse définition de la personne; en Dieu même. Boèce regrettera que l'usage de son époque ne permette plus de parler de trois substances au sens de trois personnes; il continuera à soutenir qu'on peut appliquer du moins à Dieu le Père le mot substance. Voir les textes dans Th. de Régnon, *Études de théol. posit. sur la Sainte Trinité*, t. I, p. 228-231. Victorin admet les deux façons de parler, suivant les deux acceptions qu'il a reconnues au mot substance.

Mais n'y a-t-il pas là une amphibologie? Non, dit-il, il y a le mystère. Dans le sens de substance soutien statique des accidents, c'est Dieu le Père, « qui est le repos, et donc *ipsa substantia* », col. 1063 A, « *quod subjectum significat et principale* ». Col. 1092. Mais, dans le second sens, le Père et le Fils réunis ne forment-ils pas une seule substance, comme le fond d'un être et ses propriétés de surcroît, sont un seul être concret, les secondes recevant leur soutien du premier? Car le Fils, *habet substantiam a Patre*, puisque « *ex sua substantia apparuit ei Filius;* ce n'est donc pas une certaine substance étrangère, sortie du néant, mais bien *substantia a substantia paterna* ». Col. 1075 D-1076 A. Nous dirions que le Fils a la nature même du Père; Victorin dit que « les deux substances sont unies, *simul esse substantiarum* », col. 1096 D, et que le Fils est « *substantia a substantia*, non une première et une seconde selon le temps », mais tout de même selon un certain ordre, « puisque l'une est cause que l'autre ait sa personnalité, *potentiam* ». Col. 1064 B. De toute façon, *substantia* est synonyme d'ὑπόστασις, col. 1092 D; mais en tant que la substance du Père se communique aux autres personnes, et « qu'en voyant la substance de Dieu le Père, *in primo fonte rei*, on voit le Verbe et l'Esprit de Dieu qui est aussi la substance de Dieu ». Col. 1093 AB; cf. col. 1062 D.

β) *Le mot exsistentia.* — Comme *subsistentia*, c'est un mot latin créé par Victorin, qui a formé dans le même sens précis des dérivés comme *exsistentialis*, *Adv. Arium*, l. III, c. XVIII, *exsistentialiter*, l. III, c. XV, *inexsistentialiter*, *præexsistentia*, l. I, c. I et LI, etc., sans oublier l'ancien verbe *exsistere*, expliqué col. 1133 A.

α. Dans les créatures. — « Les anciens philosophes — c'est toujours à Plotin, *Enn.*, VI, I, que Victorin se réfère — ont mis cette distinction entre substance et existence, que la substance c'est le fond (de l'être concret), ou bien le sujet avec tout ce qui lui advient..., tandis que l'existence ou l'*exsistentialitas*, c'est, préexistant (à la substance concrète), la subsistence sans les accidents, réduite aux seuls éléments qui le font être, qui font qu'il subsiste. » Col. 1063. Victorin définit ici l'existence par la notion voisine de subsistence qu'on retrouvera plus loin; on voit déjà qu'elle exclut tous les accidents migrateurs et insignifiants, et qu'elle constitue un être dans son actualité. Mais ce mot a aussi un sens usuel : il signifie alors l'être existant. Ne faut-il pas que « l'indéfini (de la substance commune) trouve une détermination? que chaque chose soit formée *ad exsistentiam sui*, définie, enclose chacune par sa forme, pour devenir tel être existant? Il y a lieu à un enfantement des existences particulières ». Col. 1127 C. Ainsi faut-il que la matière, qui est substance, ait une certaine quantité, qui la détermine, pour qu'elle subsiste et devienne une substance (concrète); de même, les facultés de l'âme *existent* dans l'âme qui est leur substance. Col. 1065 AC. Donc « la raison d'existence ce sont les traits que l'intelligence perçoit comme donnant à chaque chose son être particulier, *ut uniuscujusque sit ei esse; præstans ad exsistentiam unicuique sua et propria.* » Col. 1127 C. En somme, l'être, en sortant de ses causes, *exsistens*, entraîne avec lui sa quote-part de ces essences supérieures, il se détermine en lui-même, mais il se sépare de tous les autres êtres existant dans

la même substance : et l'on dit, au sens concret, « une existence » pour marquer l'individu, le suppôt, la personne en ce qu'elle a de propre et de distinctif. Origène confondait ce *primum subsistens* sous le mot οὐσία, *De oratione*, c. XXVII, *P. G.*, t. XI, col. 522.

β. *L'existence en Dieu* est particulière à chaque personne : chacune a la sienne. Si le Père est « le principe des choses existantes », col. 1022 A, *exsistentiæ fons*, col. 1123 B, *exsistentiæ causa et pater*, col. 1118 D, et s'il est, en Dieu même, *fontana exsistentia aliorum*, col. 1082 C, cependant il ne sort d'aucune autre personne, *purum sine exsistendi principio*, col. 1116 B; si donc on peut l'appeler « existence première, éternelle et infinie », col. 1066 C, parce qu'en engendrant les autres personnes, il s'oppose à elles, à vrai dire, cependant, il est « préexistence plutôt qu'existence », col. 1127 B; 1083 B, parce qu' « il a de lui-même l'être qui est sa substance, et qu'il y trouve sa dernière détermination », col. 1122 A, et donc *præexsistentiale est Deo (Patri) esse* », col. 1066 A. Elle est du Père « l'existence primordiale », col. 1121 C : *solis et puris quæ sunt in Eo quod est*.

Pour les deux autres personnes, ce sont des « existences » sans restriction aucune : parce qu'elles sortent du Père, et à deux titres différents : « *Opere quo vita, est Jesus exsistens...*; et, au terme de l'opération d'intelligence, c'est le Saint-Esprit, lui aussi existant; mais c'est un seul mouvement qui les a poussés tous deux dans l'existence. » Col. 1105 A. Avec le Père, cela fait trois : *Tria ista suo vivendi opere ut exsisterent procreavit*. Col. 1117 A. Chaque personne divine a une fonction *ad extra* conforme à sa propre existence : « le Père étant la puissance de l'être (commun), le Verbe est la cause qui fait subsister tel être comme tel; l'être d'abord, puis la perfection ». Col. 1066 D; 1077 A; 1127 C. Pour le Saint-Esprit, et « son existence propre », voir col. 1138 A.

Comment réduire à l'unité de substance des individualités si distinctes? Cette « indivision de l'existence, *neque scissa est ipsa exsistentia* », col. 1082 C; cette « séparation inséparable », col. 1073 B; « *juncta tamen et cohærentia inter se sunt*, col. 1236 B, trouve sa réponse dans la distinction entre les éléments existentiels propres à telle personne, *puris et solis ipsis quæ sunt in Eo quod est* », col. 1063 A, et les éléments adventices qu'elle emprunte aux autres Personnes. Pour le Père, *aliud Deo esse, aliud Deum esse*, col. 1066 A; pour le Verbe, col. 1066 C; pour l'Esprit (qui d'ailleurs est « soit un nom de substance, soit un nom d'existence » propre à la troisième Personne, col. 1082), bien que le Saint-Esprit, *juncto Patre Filioque accepto*, soit la même réalité que le Père et le Fils, cependant *sic Pater, sic etiam Filius, exsistentia quisque sua, exsistit tamen Christus sua exsistentia, et Spiritus sanctus sua, singulis exsistentibus unum*. Col. 1138 AB; cf. col. 1069 A; 1067 B; 1114 BC; 1118 B; 1134 BC. C'est, en somme, la circuminsession, « *omnes in alternis exsistentes, uterque substantia et divinitate consistens*, » qui fait le consubstantiel, mais c'est leur activité particulière qui leur maintient leur subsistence propre ». Col. 1050 AC.

γ) *Le mot subsistentia*. — Voilà l'élément proprement incommunicable de chaque « existence » personnelle. Quatre fois au moins Victorin est revenu sur la différence entre substance et subsistence, c'est-à-dire entre la Personne en ses éléments communs et la même Personne en ses éléments distinctifs. On peut désormais laisser la traduction à la sagacité du lecteur : l. I, c. XXIX, col. 1070 C; l. II, c. IV, col. 1092 C; l. III, c. IV, col. 1101 BD; enfin, dûment ponctué, ce dernier passage, devient une explication presque limpide : *Unum esse substantiam, subsistentias tres, quia ab eo quod est Esse, quæ substantia est, Motus, qui et ipse, ut docuimus, ipsa substantia est, geminans potentia valet : et Vitalitatis et Intelligentiæ, ita scilicet ut in omnibus singulis tria sint*. *Adv. Arium*, l. III, c. IX, col. 1105 B. Ces passages, tout à fait dans le style de Victorin et qui ne font que renforcer sa doctrine sur l'existence ne sont point des interpolations. Cf. de Régnon, *op. cit.*, t. I, p. 240.

Ainsi Victorin est incontestablement l'inventeur du mot *subsistentia*, destiné à une telle fortune dans la théologie. Bien plus, il a essayé d'en donner une définition, qui ne permet pas d'hésiter sur son sens : c'est, pour lui, le principe même de chaque personne, ce qui est à la base de son « existence », *quod subsistit*. Mais, en quoi consiste ce principe de la personnalité? Comment va-t-il constituer la personne? Et quelles seront les manifestations de cette vie personnelle? Questions délicates, puisque les philosophes anciens ne les avaient pas abordées, et qu'après les théologiens du Moyen Age, les philosophes modernes s'y trouvent encore arrêtés.

α. Rufin ne définira la « subsistence de chaque personne » que par une tautologie : *hoc ipsum quod exstat et subsistit*. *Hist. eccl.*, Saint Basile, pressé par la polémique, avait montré les signes d'une hypostase dans l'ensemble des propriétés particulières et extrinsèques qui font d'un être τὸν τινά, *Epist.*, XXXVIII, c. II. Mais, pour Victorin, les assemblages mouvants du monde sensible, ne sont que « de fausses subsistences; l'intelligence, pour subsister elle-même, doit être en face d'un intelligible ». Col. 1065 D. « C'est bien un nom que chaque personne reçoit de son origine, mais un nom qui couvre une puissance particulière », col. 1082 A; car « ces noms personnels ont leur portée immense et leur signification tranchée : comme ils sont appelés, ils sont, et nécessairement ils sont trois ». Col. 1101 D. La subsistence de chacun n'est pas un élément secondaire et adventice. « Trois, qu'il faut prendre un à un, dès là qu'on les nomme par ce qu'il y a de principal en eux-mêmes », à savoir dès là qu'on considère « les modes divers et quasi-successifs de leurs origines, *simul exsistentibus ortus, et diversos ortus, et quasi tempus attribuit* ». *Adv. Arium*, l. IV, c. V, col. 1116 CD.

β. Cet élément existentiel a, pour la personne, deux rôles complémentaires : il la constitue, puis il la distingue des autres. « Ce qui distingue deux personnes, c'est cet élément qui domine en elles : *duo, quia quo magis est, id alterum apparet* : or, le Père est surtout (et donc personnellement) la puissance, et le Fils est l'action (personnelle), parce qu'il est *magis actio*. » L. II, c. III, col. 1091. Mais d'abord cet élément distinctif a construit, pour ainsi dire, la personne, en cristallisant autour de lui les autres éléments constitutifs : *unoquoque habente id quod sit juxta quod maxime est*. L. I, c. XX, col. 1053 D. Il leur imprime comme un nouvel état d'être : « Le Père est substance, et d'après cela mouvement et volonté; inversement, le Fils est mouvement *et juxta id ipsum et substantia*. » L. I, c. XXV, col. 1064 D. Ce nouvel état d'être que prennent ainsi les éléments adventices, c'est un caractère hypostatique : « Le Père est l'être, il est principalement Père en ce qu'il est précisément l'être et la puissance : *cui inest actio potentialiter;* l'action (qu'il exerce dans le Fils) existe dans le Père selon son caractère personnel de puissance. » Col. 1053 D. Qu'est-ce à dire, sinon que ces éléments non personnels, « secondaires et postérieurs font figure d'accidents nés de l'élément fondamental de la personne ». Col. 1102 A.

γ. La personne est, en effet, « une puissance active et qui opère toujours », *De generat. Verbi*, c. XVI, col. 1029 C. La pleine et immédiate possession de son être et de son activité, telle est la double marque de l'autonomie de la personne. « *Pater ergo et Filius*

a se orti, a se potentes ad vitam. Adv. Arium, l. I, c. XLI, col. 1072 C. L'expression fera dresser l'oreille aux théologiens : qu'ils écoutent donc les précisions du philologue : « Αὐτόγονα *enim cum sunt et* αὐτοδυνάμα, elles ne subissent ni développement, ni diminution », col. 1139 C; puis les réserves du théologien : « La puissance active du Verbe est dérivée du Père, mais elle se constitue elle-même en acte », col. 1029 C; « elle se précipite vers son action », col. 1057 D; voici enfin les explications du philosophe : « Comment les créatures subsistent-elles? *Vi sua sed maturis processionibus.* En Dieu, les personnes sont parfaites dès l'origine, col. 1121 C-1122 AD. « Le Père vit pour lui et se comprend lui-même », col. 1125 A. « Le Fils mène sa propre activité, *sibi exsistentem actum agente exstitit* », col. 1136 A. Le Saint-Esprit *apparens et exsistens est Deus de Deo*, col. 1135 A; « c'est l'Intelligence qui, se comprenant elle-même, se produit au dehors et se pose existante face au Père : *foras se protulit atque exstitit Patri* ». Col. 1135 A.

δ. Que les distinctions hypostatiques nous paraissent excessives, cela tient surtout au sens étroit que Victorin donne aux mots *generatio* et *natura*. « Le Père s'est circonscrit, *seipsum circumterminavit*, non par nécessité de nature », c'est-à-dire d'une naissance en une forme délimitée, « mais par volonté de grandeur du Père », col. 1064 A; en effet, « c'est par son action propre, *actione a se sua*, qu'il s'est engendré », c'est-à-dire déterminé lui-même. Col. 1066 B. « Le Fils a l'être, et par soi-même, *a se*, parce qu'il a aussi l'essence divine ». Col. 1066 C. « Le Saint-Esprit, enfin, si c'est lui qu'on doit voir dans la volonté de Dieu, *a se se generans potentia Patris* : car qu'est-ce qu'une volonté qui ne s'engendre pas elle-même? » c'est-à-dire qui ne tire pas d'elle-même ses décisions? Col. 1064 C. Cf. Benz, *Victorin comme métaphysicien de la volonté*, Stuttgart, 1945. Il a une telle crainte de mettre en Dieu le moindre devenir — car c'est le sens que les ariens donnaient au mot *genitus* dans leur Monarchie divine — qu'il préfère dire que chacune d'elles s'engendre elle-même, même le Père, col. 1066 B; « elles se constituent » pour effacer entre elles toute différence dans la *virtus exsistendi*, dans le temps : tout au plus y a-t-il *fortasse causa, et hoc alterum prius est.* Col. 1114 B, 1029 D.

c) Réduction à l'unité. — Ainsi un enseignement théologique qui passait à l'époque pour teinté de modalisme, col. 1074, doit être excusé par nous de trithéisme. C'est que tous les contemporains de Victorin et Victorin lui-même, entraient dans la Trinité par les personnes, et non, comme nous, par l'essence divine : or, ce concept, tombant sur les personnes, est un concept qui multiplie, et qui rend d'autant plus urgente la réduction à l'unité, enseignée par le mot ὁμοούσιος.

a. Méthodes classiques. — Victorin s'y est essayé, on peut dire, à chaque page de son livre, et selon toutes les formules pratiquées de son temps par les Pères grecs : réduction à l'unité d'essence, de nature ou de principe d'opération, de substance enfin, sans omettre la récapitulation ni la circuminsession. Voici ces cinq voies traditionnelles alignées dans son *Credo* théologique, l. I, c. XLVII, col. 1077 : 1. *Unité d'essence* : « Le cours d'eau qui, à sa source, est sans mouvement, se met à couler suivant son lit, tout en conservant sa qualité essentielle d'eau; puis il arrose les terres environnantes sans subir aucune diminution, *ad hoc quod est esse aquam.* Il en est ainsi du Père, du Fils et du Saint-Esprit : le tout est un seul Dieu : *totum autem unus Deus.* » Col. 1077 B. Mais sur cette « essence absolument la même entre plusieurs individus du même genre », col. 1090 B, il ne partage pas les illusions platonisantes de Grégoire de Nysse, de Basile et d'Hilaire, parce que, pour lui, aucun sujet ne réalise parfaitement son espèce : « Tous les deux lui sont subalternes : l'un est inférieur à l'autre, et celui-ci lui-même n'est pas parfait ». Col. 1057 B; cf. col. 1090 C; 1056 D. C'est le thème de sa discussion contre les partisans de l'ὁμοιούσιος, col. 1072 B : il faut pourtant maintenir « un Père parfait et un Fils parfait ». — 2. *Unité d'origine* ou récapitulation : « Nous croyons encore que le Saint-Esprit tient tout originairement du Père, *ex Deo Patre*, parce que le Verbe lui a tout livré ce que le Christ tient immédiatement du Père, *a Patre* ». Col. 1077 B. Sur les nuances de cette affirmation, voir col. 1078 A, 1083 B, 1113 C. — 3. *Unité de nature* opérative : « Le Père tout-puissant, existant et demeurant (en repos), agit aussi *secundum actionem Filii, loc. cit.*, col. 1077 C. N'oublions pas cependant que, pour lui, ce sont « les vertus opératives qui distinguent les personnes ». Col. 1090 C, 1073 C. — 4. *L'unité de substance* : « Nous croyons enfin à l'unité dans la Trinité, pour cette dernière raison, qui s'exprime dans l'ὁμοούσιος de Nicée, que les trois sont une seule réalité, un seul Dieu »; on va voir tout de suite la manière toute personnelle à Victorin de comprendre ce mot. — 5. *La circuminsession* : « et parce que toujours et ensemble, *semper et simul* sont le Père, le Fils et le Saint-Esprit », *loc. cit.*, col. 1077 B. D'une part donc, il enseigne un « Fils *consubstantiatum cum Patre* à la façon des Grecs », pense-t-il, et d'autre part, il préfère dire *semper cum Patre substantiatem*, col. 1076 D.

Les trois premières méthodes de réduction lui suggérant plutôt des réserves, c'est aux deux dernières qu'il donne ses préférences, c'est-à-dire à l'explication du mot du concile de Nicée : ὁμοούσιος.

b. Le consubstantiel. — α) *Le mot.* — C'est bien ici étymologiquement la réduction à une substance divine unique; et Victorin, au cours de son étude, inclinera de plus en plus vers cette affirmation catégorique. Mais, comme le mot *substantia* ne désigne jamais chez lui la nature commune aux trois personnes, mais d'ordinaire la *substantia Patris*, il donne de l'ὁμοούσιος une double explication qui ne cadre jamais tout à fait avec celle de notre théologie occidentale, mais qui a l'avantage de s'harmoniser parfaitement avec celle de saint Athanase, *De decretis*, XIX-XXIV; *Epist. ad Afros*, 5, 6, et, somme toute, avec le contexte du Credo de Nicée : γεννηθέντα ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Πατρός, cf. Socrate, *H. E.*, I, VIII. Et puis l'exégèse est donnée ici par un grammairien professionnel, qui savait aussi bien le grec que le latin. « Le préfixe ὁμο donne au mot qui l'accompagne tantôt le sens d'une même réalité » existant en plusieurs, « et tantôt la conjonction, l'union ensemble d'une chose avec une autre chose différente. Ainsi homonyme signifie un même nom pour plusieurs, mais ὁμοτρόφοι signifie *simul nutriti*, rien de plus que la réunion de plusieurs compagnons, ὁμοῦ, ensemble. Joint au mot οὐσία, cela donne ὁμοούσιος, et, selon le premier sens, ce mot veut dire, d'une même ousie, d'une même substance; dans le second sens, cela signifie simplement, *simul substantiate* ». *De homoousio*, c. II, col. 1139 A. « Ce mot se compose de deux racines : ensemble et substance; et il s'oppose à tous les blasphèmes des ariens : si consubstantiel veut dire une seule substance, il interdit de dire que le Christ est sorti du néant; est-il compris dans le sens de *simul esse substantiarum*, cette simultanéité des substances, Dieu et le Verbe, est éternelle : ainsi ce mot empêche de dire : il fut un temps que le Fils n'était pas ». *Adv. Arium*, l. II, c. X, col. 1096 CD.

Les applications proposées font déjà soupçonner que le consubstantiel : substance unique, ou substances unies, n'évoque jamais pour Victorin l'essence

divine *præcisive sumpta;* c'est, comme on l'a vu plus haut, ou bien la personne du Père dans sa primauté, ou bien les trois personnes coéternelles et coexistantes : c'est donc encore la récapitulation ou la circuminsession des Grecs, mais exprimés en langage victorien.

β) *Substance unique.* — Trois exemples suffiront : « Le Père, en tant que Père, ne peut être dans le Fils; ni le Fils dans le Père. Mais, parce que la vertu de la substance (du Père) est au Fils, donc *in altero*, pour cela même, *alterum in altero unum redditur, etiam subsistentibus singulis* : ils sont un désormais parce que c'est la même réalité qu'on voit et qu'on nomme dans chacun d'eux. » *Adv. Arium*, l. II, c. XI, col. 1097 A; cf. col. 1096 B; pareillement pour la troisième personne, col. 1098 C. En résumé, ce que Victorin entend par la consubstantialité, c'est l'unité des trois dans la substance du Père : « *ex una substantia tria*, ὁμοούσια *ergo tria*. Du Christ le Saint-Esprit, comme le Christ de Dieu le Père : *et ideirco unum tria* ». L. I, c. XII, col. 1046 D.

γ) *Substances unies.* — C'est la circuminsession, mais toujours dans la substance féconde du Père : « Dans le sein du Père, *in* μήτρᾳ *substantiæ*, chaque personne existe avec l'autre par la substance et la divinité, par une contenance et une connaissance réciproques. Tous existant (personnellement) dans les autres, ils sont consubstantiels, ayant une seule et même substance par une divine amitié. » *Adv. Arium*, l. I, c. XV et XVI, col. 1050 AC. « C'est une circulation et une participation réciproques de la vie divine, qui fait que chacun d'eux est les trois. » L. I, c. LX, col. 1085 D. Sous ce rapport, la nature divine est comme « une sphère parfaite où tout part du Père et lui revient, formée de trois cercles concentriques sans intervalle, où Dieu existe partout. » *Loc. cit.*, col. 1086 A. Plus précisément, « le Père est plénitude, πλήρωμα, et le Fils est capacité, χώρημα : recevant et cherchant et comprenant tout son Père, il est personnellement, lui aussi, *totus ex toto* ». *Adv. Arium*, l. IV, col. 1133 C. « De Celui qui est l'Être, il sort pour contempler l'Être; mais parce que tout mouvement en Dieu est substantiel, la distinction née ainsi entre les personnes, se tourne immédiatement en identité. » L. I, c. LVII, col. 1084 A.

3° *Théorie philosophique.* — On s'est heurté, au cours des précédents exposés dogmatiques, même dans les plus simplifiés, à certaines données métaphysiques, qui veulent être beaucoup plus que des analogies. Ce sont, pour notre philosophe, des explications, sinon plus authentiques, du moins plus profondes que le donné révélé, lequel ne dénonce les personnes divines que « par leurs qualités : Père, Tout-Puissant, etc..., Fils, Sauveur, Christ », l. II, c. X, col. 1096 B; elles lui paraissent même plus adéquates que le prologue de saint Jean, et que les déclarations les plus expresses de saint Paul. Car, il est très bien de dire : « Dieu et le Verbe, Dieu et la Vertu de Dieu et sa Sagesse; mais nous dirons, nous, que tout cela est la substance même de Dieu parce qu'il faut confesser que l'Être et la Vie et l'Intelligence sont cette essence divine. Mais si nous disons que le Père est l'Être, et le Fils la Vie, quelle distinction alors mettrons-nous entre la Vie et l'Être, tant dans le Père que dans le Fils? Celle qu'on met entre la substance et sa détermination spécifique, sa forme et son mouvement, la puissance et l'action... » *Adv. Arium*, l. I, c. XLI, col. 1072 C. Voilà tout l'essentiel de la théorie.

La théorie en question serait-elle donc objet de foi? Non, mais ce sont des « considérations qui viennent à notre pensée quand elle se porte, et se meut autour du Verbe de Dieu ». *De gener. Verbi*, c. XVIII, col. 1030 A. Elle laisse sa place à la foi, *loc. cit.*, col. 1030 C; mais elle s'accorde si bien avec le mystère « qu'il est nécessaire de l'admettre », comme une introduction au dogme, col. 1033 B. Ainsi, plus tard et pour longtemps, la théorie psychologique de saint Augustin servira de préface au traité de la Trinité. Pourquoi ne s'est-il pas trouvé, dans les milieux catholiques platonisants du Moyen Age, quelque puissant esprit pour faire un sort semblable, avec les réserves qui s'imposent, à la théorie trinitaire de cet autre Africain?

Dans la dernière de ses œuvres où il reprend sa démonstration en raccourci, *Ad Phil.*, II, 6, col. 1207, l'auteur marque bien les quatre étapes de sa pensée, avec les références à l'appui de chaque thèse. On y distingue : une thèse métaphysique sur l'essence, la vie et l'intelligence de Dieu, d'après les platoniciens, cf. *De gener. Verbi*, c. XXVIII; une thèse scripturaire « exposée tout au long en d'autres livres », l'*Adversus Arium*, qui ne veut être qu'une application au Dieu chrétien de ces trois notions *a priori*, l. III et IV, et leur appropriation aux trois personnes divines, l. I, c. I-XLVII; une thèse proprement théologique, l. I, c. XLVIII-LX, et maintes fois reprise au cours de l'*Adversus Arium* et des Commentaires, qui cherche à préciser comment ces mêmes notions : *esse, vivere et intelligere*, suffisent à rendre compte de la distinction et de la consubstantialité des trois personnes.

1. *Présupposé philosophique.* — Ici surtout, l'auteur a bien conscience de construire du neuf, et même de l'inattendu. Col. 1115 B. C'est que, inconsciemment, sans doute, il plotinise Platon en faisant de l'Idée un esprit vivant à l'intérieur de Dieu, et qu'il christianise Plotin en faisant de ses trois hypostases, non seulement des noms, mais des existences réelles. Col. 1082 B. Toutes ces notions d'Etre, de Vie, d'Intelligence : ὀντότης, ζωότης, νόησις, etc..., étaient pourtant connues dans les cercles platoniciens; dans leur ensemble : « Platon les avait dénommées « les idées », les espèces primitives de toutes les espèces telles qu'elles existent. Dieu, dis-je, a *procréé* d'abord ces existences et substances universelles. » Col. 1116 C. Telle est, du moins, l'interprétation que l'on donnait du Timée dans le néoplatonisme; Victorin cite là-dessus *Timée*, 37, col. 1116 C.

Mais, pour lui, c'était son maître Plotin qui avait mis de l'ordre et de la lumière dans ce monde intelligible transcendant. N'est-ce pas lui qu'il cite à l'appui de sa théorie sur la Trinité? Col. 1122 A, cf. col. 1078 B. Mais Plotin avait été plus loin; et, dans un langage imagé : « Qu'on s'imagine, dit-il, un centre, autour de ce centre, un cercle lumineux qui en rayonne; puis autour de ce cercle, un second cercle lumineux aussi, mais lumière de lumière; ensuite, au-delà et en dehors de ces deux cercles, un autre cercle qui n'est plus un cercle de lumière... faute d'une lumière qui lui soit propre. » *Enn.*, IV, III, 17. Le foyer de lumière représente Dieu, le premier cercle émané de lui était le Νοῦς, et le second, en relation avec le monde sensible, était l'Ame universelle. La première pensée de Victorin fut de prendre cette trilogie telle quelle pour représenter la Trinité chrétienne; et il y a gardé quelques attaches, par exemple, quand il dit que le Père et le Verbe sont comme deux sphères concentriques, col. 1085 CD; que le Verbe est d'abord « Esprit suprême et Sagesse parfaite », *loc. cit.*, et qu'à ce titre l'Esprit précède le Fils. Col. 1083 D-1084 C. Et pourtant, il s'aperçoit que la doctrine chrétienne met le Fils avant l'Esprit-Saint, donc la Vie ou Ame universelle avant le Νοῦς plotinien. *Loc. cit.*, col. 1084 B.

Victorin doit donc chercher dans sa philosophie néoplatonicienne une systématisation qui autorise l'inversion des facteurs. C'est ainsi qu'il est amené à considérer de plus près, dans le *De regressu animæ*

qu'il vient précisément de traduire, la triade *substantia, vita, intelligentia*, que Porphyre a mise en tête de son échelle des êtres. Bien plus, « il les appelle trois dieux », remarque saint Augustin, *De civ. Dei*, l. X, xxix, 1, qui d'ailleurs avoue ne rien comprendre à cette interversion des Hypostases plotiniennes : « Porphyre parle du Dieu-Père (1) et du Dieu-Fils qu'en grec il nomme le Νοῦς, l'Intelligence du Père. Du Saint-Esprit il ne dit rien, ou presque rien : il a bien, toutefois, une Hypostase médiane, *horum medium*, que je ne saisis pas bien. Est-ce « l'Ame » de Plotin qu'il aurait ainsi mise en seconde place? *cum dicit medium : non postponit, sed anteponit.* » *Op. cit.*, l. X, c. xxiii. Il ne fait pas de doute pour nous que Porphyre ait constitué, à l'instar de la trilogie de son « arbre » des êtres finis, une triade divine : l'Être (le Père), l'Ame (ou la Vie) et enfin l'Intelligence. Voir d'autres citations du *De regressu*, dans Bidez, qu'on devra compléter par d'autres de Cl. Mamert récemment signalées. C'est dans cette œuvre aujourd'hui perdue de Porphyre, le *De regressu animæ*, que Victorin a probablement trouvé le prototype de son système trinitaire.

Cette adaptation ne laissait pas d'être laborieuse et demandait des explications : « Effort intéressant par sa nouveauté même, et qui ne sera pas renouvelé de longtemps avec autant de vigueur et de sincérité », ni en Occident, ni même en Orient. Tixeront, *op. cit.*, p. 261. Il est même si original et si abstrait qu'aucun Docteur après lui n'y a prêté la moindre attention, sauf saint Augustin, « qui s'en est inspiré certainement en bien des choses ». Th. de Régnon, *Études...*, t. i, p. 238. Il faut aller plus loin : Augustin, dans les six ou sept premières années après sa conversion, s'accommodait assez bien de théories analogues à celle de Victorin, qui, pour lui, avait exorcisé Plotin, cf. *De beata vita*, l. IV, c. xxxv, *P. L.*, t. xxxii, col. 976; *De ordine*, l. I, c. x, n. 19, *ibid.*, col. 991. Mais, dans son système définitif, il préféra réduire la théorie de Victorin à une simple comparaison, puisque la sainte Trinité a son image en les puissances de notre âme.

Or, la psychologie humaine, « ne peut prétendre, dit Victorin, qu'à une certaine analogie avec les réalités éternelles; celles-ci ne comportent aucun changement, aucune « génération », comme on les trouve en notre âme. Ses éléments : esprit, vie, intelligence, points de comparaison avec Dieu, le Verbe et l'Esprit, voici comment nous les présentons : Dieu est τριδύναμος, c'est-à-dire qu'il a trois puissances : *esse, vivere, intelligere, ita ut in singulis tria sint* ». *Adv. Arium*, l. IV, c. xxi, col. 1128 CD.

Ce qu'il compte exposer, c'est donc une thèse de métaphysique, dont les divers éléments auraient gagné certes à être rapprochés, mais qui s'emboîtent pourtant avec grande précision de toutes les parties de son œuvre. Les voici à peu près dans l'ordre de leur apparition. En Dieu se vérifient ces suprêmes catégories de l'être : *esse, vivere, intelligere.* Voilà la Trinité métaphysique, qui revient à chaque page, parfois avec quelques variantes : *esse, moveri, intelligere, De gener. Verbi*, c. xix, col. 1030 B; *substantia, vita, intellectus, loc. cit.*, col. 1034 A; *exsistentia, motio, voluntas, Adv. Arium*, l. I, c. xxxii, col. 1064 D; *exsistentia, vita, beatitudo, loc. cit.*, col. 1079 A; *vivere, vita, scientia, op. cit.*, l. IV, *passim*, col. 1182 D. Sauf cette dernière, qui accuse une retouche, toutes les autres trilogies se ramènent à la première : ce sont les trois « concepts les plus parfaits et les plus lumineux » qu'on peut se faire de la divinité. Col. 1098 D; cf. col. 1063 A. Voyons-en la genèse, la réalité en Dieu, les distinctions relatives, et la fusion absolue en Dieu du fait même de leur procession.

a) Ces notions, bien que fournies par l'introspection psychologique, col. 1065 B, à l'état brut, col. 1070 A, doivent, pour s'appliquer à Dieu, être décapées de toute scorie du concept humain : « Nos dénominations, en effet, sont prises des êtres inférieurs et postérieurs à Dieu. Ainsi disons-nous que Dieu est vivant, qu'il est intelligent, donnant aux actions de Dieu le nom de nos propres actions. (De même disons-nous) qu'il existe au-dessus de tout, alors qu'il n'existe même pas, mais qu'il est *quasi exsistens*, οὐδὲ ὄντως ὑπάρχοντος, ἀλλὰ ὄντος μικροῦ ὑπάρχοντος ». *De gener. Verbi*, c. xxviii, col. 1034 A; cf. col. 1092 C; 1101 D, etc. La citation de Plotin nous rappelle que nous sommes en pleine philosophie platonicienne. De même, pour la vie divine, « qui n'est ni la vie animale, ni celle de l'âme, ni celle des anges », il cite Platon et ses Idées éternelles, *Adv. Arium*, l. IV, c. v, col. 1116 A

b) Réalité en Dieu. — Cependant Victorin corrige ses maîtres sans le dire, et peut-être sans bien le savoir. Au lieu que, pour Platon, les Idées n'étaient guère plus peut-être que des symboles, alors que, pour Plotin, l'Esprit et l'Ame universelle restaient séparées par altérité, donc des hypostases subordonnées à l'Un-Premier — ce qui faisait si bien le jeu de l'arianisme — c'est en Dieu même et « au-dessus de l'Ame universelle et fontanière, au-dessus des intelligibles » que Victorin place *illud vivere unde hæc pro suo existendi genere vitam recipiunt* ». *Loc. cit.* Quant à leur existence réelle en Dieu, elle n'a pas besoin de plus de démonstration que l'existence même de Dieu : *De gener. Verbi*, c. ii, col. 1021 A; *Adv. Arium*, l. I, c. li, col. 1079 CD. « L'existence, la vie et la connaissance ont été connues et nommées à l'apparition des êtres seconds; et c'est ensuite qu'on a eu idée de la Préconnaissance comme de la Préexistence et de la Prévie... Mais si tout cela est né par la suite, cela était déjà en Dieu; et, si c'était en Dieu, puisque Dieu est un, *et ista unum et id quod Deus, et ista unum quia Deus* ». Col. 1130 A.

c) Quelle distinction faut-il mettre entre ces trois termes? Pour nous, il y a une différence bien apparente entre la Vie et la substance ou existence : c'est que « la substance est invisible et n'est saisie par l'intelligence que dans la vie », *Adv. Arium*, l. III, c. xi, col. 1107 B, la vie et l'intelligence étant pour nous la manifestation, l'image et la forme de l'être même. Col. 1103 D. Quelle raison pouvons-nous en donner? C'est que l'existence, l'être, la substance est au repos, ou du moins qu'elle n'a qu'une activité interne, que nous appellerons *actio inactuosa*, col. 1047 C, tandis que la vie et l'intelligence relèvent du mouvement de l'action tournée vers l'extérieur. Or, « le *motus* n'est point un changement en Dieu, mais une procession mystérieuse ». Col. 1035 A. Vingt fois sur le métier le philosophe a remis cette pièce maîtresse de son système; bornons-nous à la première ébauche : « D'abord l'être, ensuite l'opération. Certes l'Être même possédait en lui-même, intimement greffée, l'opération. Si, en effet, c'est le mouvement, c'est-à-dire l'opération, qui constitue la Vie et l'Intelligence, il ne peut pas, lui, l'Être premier, n'être absolument que l'Être, puisque ce n'est là pour lui que le repos. Ainsi Dieu est aussi opération, mais en second lieu, parce que l'opération agit, non au dedans, mais au dehors. L'action est un développement de soi-même, *generatio suiipsius æstimatur et est :* ainsi le mouvement a l'être, ou mieux c'est l'être même qui s'affirme *secundum actionem.* Col. 1042 AB; cf. col. 1066 B, 1070 C, 1071 B, 1099 A, etc... Dans son écrit philosophique, *De generatione Verbi*, il avait déjà fait cette démonstration en fonction du προόν et de l'ὄν, col. 1028-1031, comptant bien que son interlocuteur prendrait comme lui ces catégories de l'Être pour des hypostases ayant leur existence séparée, tout comme les principes premiers, *quæ vere sunt.*

Mais, si la Vie et l'Intelligence ressortissent toutes deux au Mouvement, comment les distinguer l'une de l'autre? En ce qu'elles sont un même mouvement à directions contraires : *Descensio enim Vita, ascensio Sapientia*, col. 1079 D-1080 : ainsi se boucle la procession divine, qui n'est d'ailleurs ni dans le temps, ni dans l'espace, « un regard, une lumière », dit-il dans le langage imagé de Plotin, col. 1034 A, 1100 sq. C'est d'ailleurs là le fond du mystère de ce qu'on appelle improprement la génération. Col. 1128 A, 1030 C, 1035 A.

d) Fusion en Dieu. — La distinction des « existences » se tourne tout de suite en identité de substance. Pour cela, il faut considérer d'abord chaque « existence » en particulier et se dire que « l'Être est comme le fondement des autres attributs : la Vie et l'Intelligence, en effet, sont compris comme seconds et postérieurs, de sorte que, par une sorte de naissance, elles semblent être dans, *inesse* », à la manière des accidents, dans la substance, « en ce qui est l'Être », donc unité de substance, « et pourtant sortir d'une certaine façon, *exstiterint*, de cet Être, tout en conservant, en ce qui est leur être propre, cet Être premier et fontanier », donc distinction des existences. (On a reconnu les deux définitions victoriennes de la substance : *subjectum cum iis omnibus quæ sunt accidentia, in ipsa substantia exsistentia*, et de l'existence : *præexsistentem subsistentiam sine accidentibus...*, col. 1063 A.) Dès lors, « comme chacune de ces existences est existante, vivante et intelligente », il faut dire que dans telle, telle ou telle hypostase, « *in hoc Esse, hoc Vivere, hoc Intelligere*, tous les attributs se trouvent finalement comme totalité substantielle, *omnia substantialiter, et unum subsistentia* », quoiqu'un seul d'entre eux fasse fonction de subsistence en chaque hypostase. Col. 1101 B.

Mais considérons en second lieu toutes ces hypostases ensemble, et remarquons qu'en Dieu tous ces attributs sont une même réalité, col. 1101 C, mais « avec des sens différents, *et ut dicuntur et sunt* ». Col. 1101 D. Alors on dira qu' « elles sont une seule chose par la substance, *substantia unum, subsistentia tria sunt ista*, bien qu'elles soient trois au titre de leur subsistence particulière : *quod singulum est, quod tria*, c'est l'hypostase des Grecs, l'existence de Victorin; *quod omne, quod unum*, c'est l'ousie des Grecs, ou la substance de Victorin. Col. 1101 D. Il y avait là pour un platonicien un mélange d'altérité, ἑτερότης et d'identité, αὐτότης, qui était mystérieux déjà dans le monde intelligible. Toute la fin du l. I, col. 1077-1085, est une analyse philosophique de cette « analogie » au sein même de l'Être suprême : les trois Noms divins sont analogués dans la substance divine.

Aussi Victorin tombe en adoration devant ces sublimes universaux, qui sont pour lui désormais tout autre chose que des Idées, des hypostases divines. « Ainsi ὀντότης, ζωότης, νόησις, qui sont les prototypes de toutes les substances existantes, ainsi que l'identité et l'altérité », qui régissent toutes les relations entre les êtres, chez Dieu même par conséquent, sont, pour notre néoplatonicien « des personnes, types suprêmes de toutes les personnalités créées. Donc l'Existence, la Vie première, source de tous les vivants, l'Intelligence enfin qui est *virtus, potentia, vel substantia, vel natura* : ces trois (termes) ont leur individualité, *accipienda ut singula, sed ita ut qua suo plurimo sunt, hoc nominentur et esse dicantur*, par ce qui constitue le caractère dominant de leur être; c'est aussi ce qui leur vaut leur nom et ce qui est leur caractère notionnel. Mais en eux, il n'y a rien absolument qui ne soit le partage de trois (termes) : l'Être, en effet, cet être, l'être, en personne, puisqu'il vit, il est aussi la Vie, etc... » *Adv. Arium*, l. IV, c. v, col. 1116 D.

Nous n'irons pas prétendre que Victorin ait découvert toutes faites ces subtiles distinctions en aucun système néoplatonicien de son temps, bien que les dernières recherches sur Plotin laissent voir que l'enseignement oral de celui-ci, qui a trouvé son expression en des livres comme la *Théologie* du pseudo-Aristote et les commentaires d'Amélius, était bien plus développé et de ton beaucoup plus religieux que les *Ennéades*. L'Un et le Νοῦς y apparaissent comme conscients et quasi-personnels. Cf. Henry, *Vers une reconstitution de l'enseignement oral de Plotin*, 1937. Et Victorin, à Rome, était aux premières places pour en recueillir les échos. Mais enfin le langage imagé de Plotin se prêtait plus qu'un autre à cette sorte de sublimation; et puis, dans la traduction qu'il fit des *Ennéades*, d'aucuns le soupçonnent d'avoir déjà introduit de bonne foi des adaptations dans ce sens, du moins dans l'édition latine qu'utilisera saint Augustin. Cf. Ch. Boyer, *Christianisme et néo-platonisme dans la formation de saint Augustin*, p. 83. Mais assurément, nous nous étonnerons moins qu'il ait trouvé dans une philosophie ainsi ouverte sur le mystère chrétien un merveilleux acheminement vers la Trinité.

2. *Application au donné révélé.* — L'Écriture lui donnant le nom des trois personnes divines, Victorin cherche à y vérifier deux thèses apparemment opposées, à savoir que chaque personne réalise l'un des universaux susdits, mais que cependant chacune d'elles possède de quelque façon les trois attributs en elle-même.

a) Attributs divisés. — D'une lecture rapide du Nouveau Testament, il avait retenu que « le Père, personne ne l'a jamais vu, et que le Fils unique l'a révélé » Joa., I, 18. Col. 1041 A. « Il y a donc cette distinction entre le Père et le Fils que l'un opère *incognoscibiliter*, qu'il est cause première, puissance, substance, précause, béatitude, repos, et que le Fils opère *in manifestationem* ». Col. 1041 D. Un pas de plus : « le Père c'est l'Être, le Verbe c'est l'Action ». Col. 1042 A.

Entre les deux dernières personnes, il y a aussi un partage d'attributions; « deux *officia Verbi* : vie et connaissance; le Fils incarné nous a rendu la vie, le Saint-Esprit a été donné pour nous enseigner le témoignage du Christ », col. 1104 D; « l'un opère au grand jour, l'autre dans le secret », col. 1048 B; « le Fils révèle, le Saint-Esprit inspire », col. 1041 B, comme *magister intelligentiæ*. Col. 1103 A. Saint Paul n'a-t-il pas dit que « l'Évangile est force et sagesse de Dieu? » Rom., I, 16. « Par force de Dieu, il entend le Fils, par Sagesse de Dieu le Saint-Esprit ». Col. 1083 B; cf. col. 1126 A; 1085 B. Pour le Fils, Vie; cf. col. 1042-1044; pour l'Esprit, Sagesse; cf. col. 1105-1106.

Ainsi, par les opérations *ad extra* des personnes divines se vérifie en Dieu même le trinome métaphysique : *esse, vivere, intelligere*. L'exégète concède que ce sont là des « attributs opératifs, des principes actifs qui ont pour objet de leurs soins les choses de l'extérieur », col. 1071 C; mais le théologien se donne le droit d'en induire que la Force de Dieu, et sa Sagesse existent en Dieu même, *ab æterno*. Col. 1071 B. Le Père invisible, le Fils action visible, le Saint-Esprit influence morale du Père : il y avait là un partage d'attributs qui devait choquer saint Augustin, car ce sont des attributs absolus de toute la divinité, *De Trinit.*, l. II, c. XVII, n. 32, *P. L.*, t. XLVII, col. 866, mais qui choquait sans doute beaucoup moins les contemporains, ceux qui avaient lu saint Irénée et saint Hippolyte, ou ceux qui prenaient *ut sonat* les formules du *Credo* romain. Cf. De Régnon, *op. cit.*, t. I, p. 349 sq.

b) Attributs réunis. — Cependant à l'époque du concile de Nicée, il fallait réviser ou compléter cette

vue de la théologie naissante. Victorin ne retire rien de ses distinctions, qui restent pour lui les « subsistences » de chacune des personnes; mais il les recouvre, pour ainsi dire, chacune à son tour, des deux attributs des autres personnes.

L'Écriture parle, en effet, du Père comme d'un Dieu vivant, Joa., v, 26; vi, 58, elle parle de la sagesse de ce Dieu, Eph., iii, 10, et de sa science, Rom., xi, 23. Col. 1106 AB. Pareillement, le Verbe, qui est personnellement la Vie, est aussi la Sagesse, Rom., i, 16, et la substance première, Heb., i, 1. Col. 1083 A; cf. col. 1085. Ainsi « le Verbe est surtout la Vie, mais il est aussi la Science qui est le Saint-Esprit, Joa., viii, 19, et le Père est aussi *Verbe*, Joa., viii, 26 ». Col. 1107 B. Il y a là un chassé-croisé de textes et des expressions malheureuses qui se ressentent de la préoccupation de l'auteur d'effacer ce que son système a de paradoxal. « Ainsi est-il clair que le Père qui est l'Être, le Fils qui est la Vie, l'Esprit qui est la Connaissance, ne sont qu'une substance en trois subsistences. *Ita esse probant sacræ lectiones* ». Col. 1105 B. La clef du mystère, l'auteur pense vraiment la trouver dans la raison théologique, col. 1113 B, qui définit « le Père *actualis Exsistentia*, et le Fils *Actus exsistentiatis* ». Col. 1113 C.

3. *Raison théologique*. — Elle consiste en des considérations fort abstraites d'ordre dialectique ou ontologique, et en une utilisation neuve des analogies trinitaires traditionnelles. Bien que ce soit là l'essentiel de la doctrine de Victorin, par quoi il compte se tenir éloigné du modalisme et du subordinatianisme arien, sa subtilité même en rend le résumé tout à fait impossible.

a) Dialectique trinitaire. — C'est ici ce qu'il dénomme, non pas l'*unitas*, mais l'*unalitas* dans la Trinité, col. 1060 C, c'est-à-dire sur la ταυτότης et l'ἑτερότης qui, d'après Platon, régit les relations entre les idées universelles d'Être, de Vie et d'Intelligence. Col. 1116 C. D'un mot, disons que, chez les êtres finis, ces catégories suprêmes de l'être sont analogues : *eadem et altera :* tantôt les différences sont les plus accentuées, et tantôt c'est l'identité, suivant que leur sujet est lui-même différent ou identique. Et entre elles, il y a dépendance et relations réelles. Col. 1077 C-1078 A... Cf. R. Arnou, *La séparation par simple altérité dans la « trinité » plotinienne*, dans *Gregorianum*, 1930, fasc. ii, p. 181.

« En Dieu, voyons comme ces distinctions s'appliquent bien. Ici les trois noms : *esse*, *vivere* et *intelligere* sont absolument synonymes : l'Être est la Vie, la Vie est l'Intelligence, et ainsi ces notions sont-elles *congenerata* par leur participation commune à l'Être premier et donc consubstantielles l'une à l'autre. Cependant *quasi apparet alteritas quædam*, disons même qu'il y a une distinction dominante, du fait que les susdits universaux sont (ici dans le Père) tenus dans le secret par la personne qui les tient, *potentia*, alors que, dans les autres, les mêmes attributs se trouvent à l'état découvert. Existent-ils dans la même Personne, *simulpotentia et consubstantialia sunt*, identité totale; mais, comparés aux mêmes attributs tenus par les autres personnes, *in identitate (substantiæ) altera sunt (subsistentia vel forma) et eadem (in seipsis)* ». Col. 1082 A. *Alteritas nata (motu vel processione) cito in identitatem revenit,... maxime potentificata counitione potentia patria*. Col. 1084 A. *Idcirco eadem, non ipsa*, col. 1082 A, parce que chaque personne, *quæ semet generat ipsam se substituentem a se moventem*, col. 1082 C, donne aux trois catégories de l'être un état d'être particulier, un équilibre spécial : le triangle reste équiangle, mais il n'est pas posé sur le même bout. En réalité, « on ne trouve chez Plotin aucune trace de la consubstantialité ». Arnou, *loc. cit.*, p. 191; il a, comme Arius, subordonné les hypostases, ce que combat Victorin.

b) Ontologie trinitaire. — Dans les êtres finis, « on peut considérer l'*esse* en une telle indétermination qu'il soit impossible de dire ce qu'il est; s'il devient saisissable, alors on appelle ὄν, cet être. L'ὄν est une certaine forme venant à notre connaissance, qui nous dit que tel *esse* est désormais ὄν et ὕπαρξις, cet être et cette existence à part... En partant de ce principe rationnel que Dieu est *Primum Esse* (disons selon la révélation que) nous attribuons l'*Esse* à Dieu (le Père), la forme au Christ, parce que c'est par le Fils que le Père est connu, Joa., xiv, 9. Il est d'abord dans le Père, l'*Esse*, puisqu'il y est puissance et antérieur à ce qui est la forme; il est en second lieu dans le Fils, qui tient cependant son propre *Esse* du Père à l'état de *forma Dei...* » Col. 1092 AB. Ainsi l'énigme platonicienne des créatures, où le même être commun subsiste réellement sous mille formes non moins réelles, semblait à Victorin suffire pour expliquer le mystère d'un Dieu en trois personnes, ou plutôt d'un Père existant en deux déterminations intimes : *ut Ipsum quod est Esse subsistat tripliciter*. Col. 1092 C; cf. col. 1027-1028.

c) Analogies trinitaires. — Il plie sévèrement les comparaisons traditionnelles à son système philosophique : tantôt c'est un simple remploi d'une analogie déjà courante : celle du *flumen vitæ* qui est source, fontaine et ruisseau. S. Athanase, *De expos. fidei*, c. ii, *P. G.*, t. xxv, col. 204 : « Puissance de vie, c'est le Père; vie c'est le Christ, ruisseau fécondant c'est l'Esprit-Saint ». col. 1077 A; mais quel changement d'aspect en ce « mouvement » du Verbe! Col. 1135 D. De même, on peut reprendre la comparaison de Tertullien, *Adv. Praxean*, c. viii, *P. L.*, t. ii, col. 163 : la racine, ou plutôt la semence, l'arbre et la branche. Col. 1141 A. Disons encore avec le même, *loc. cit.*, et après le concile de Nicée : *lumen de lumine*, à quoi il préfère *lumen in lumine*, col. 1097 B, parce que la procession est *non scissio, nec prolensio, nec geminatio potentiæ, sed apparentia*, col. 1098 D; 1064 D; cependant « l'éclat révèle la lumière, tout comme l'action fait voir la puissance », col. 1099 A; cf. col. 1156 B.

C'est à la vision, c'est-à-dire à une de ces opérations de l'être vivant où « le Verbe créateur a déposé une unité mystérieuse, destinée à nous montrer Dieu », col. 1102 D que l'auteur emprunte « l'exemple qui fera comprendre : Posons en principe que l'œil possède naturellement une puissance de vision qui en est comme l'être, un organe visuel, qui est déjà *jus videre*, enfin la faculté de discerner, ce qui comparativement fait figure d'intelligence. Et dans tout cela, *vita in singulis omnia* ». Col. 1102 AC. Victorin avait déjà esquissé cette analogie de la vision comme une opération à deux termes : la puissance et son objet, mais avec les réserves nécessaires. Col. 1088 B. Comme le fera un jour Augustin, c'est « dans l'âme, qui est en nous une part du Dieu, d'où nous dépendons », que Victorin trouve la meilleure expression de la Trinité, col. 1102 D : il en tire une comparaison psychologique empruntée à la théorie aristotélicienne : « L'esprit enfante, pour ainsi dire, par la pensée le vouloir qu'il a conçu ». Col. 1236 C. Mais il s'attache plutôt au côté métaphysique, par où il rejoint sa théorie des degrés de l'être : « L'âme, qui est substance, a son image et ses déterminations dans sa double puissance : la vie et l'intelligence, qui est (pour nous) une double lumière... », col. 1064; « par le Fils, qui est vie l'âme a été faite image de vie et fait vivre la matière; et gardant une étincelle de l'Esprit, elle est intelligente ». Col. 1086-1088.

4° *Les déficiences*. — Elles portent en fait sur chacune des trois personnes :

1. *Pour le Père*, s'il est ainsi *potentia quiescens et sitens*, col. 1030 A et *passim*, il n'est pas lui-même Créateur : *Creator non convenit Deo... Ad Ephes.*, III, 9, col. 1266 A; « mais, ajoute-t-il, la création convient au Christ, comme Verbe et action, et par le Christ, à Dieu. Il est Providence et rien qui n'ait été ordonné par lui », col. 1247 BC; mais sa volonté c'est le Christ, col. 1246 A; 1236 B.

2. *Pour le Fils*, s'il est vis-à-vis du Père comme le vivant est identiquement l'être même qui vit, c'est à peine si l'on devrait dire qu'il est engendré, puisque ce mot semble indiquer un certain devenir : Victorin fait dériver *genitus* de γίγνομαι et non de γέννάω : « *Quoniam est patrica quædam activa potestas, et quæ in motu sit, et quæ seipsam constituat. In principio* (Joa., I, 1) ne signifie pas que le Verbe ait été engendré : au vrai, le Verbe n'est pas engendré, puisque Dieu lui-même était Verbe. Il faut bien se rendre compte de cette nécessité de concevoir que le Verbe n'est pas *genitus*, moins encore *factus ex eis quæ non sunt.* » *De gener.*, c. XVII, col. 1029 C. Intransigeance excessive, mais explicable, d'un défenseur du consubstantiel intégral.

Mais il faut se garder de lui faire le grief opposé, quand, pour se faire saisir des lecteurs ordinaires, il dit que « Dieu a créé le Logos, et est devenu ainsi son propre Verbe ». *Hymn.*, III, col. 114 C; « mais sa pensée n'est pas douteuse : le Verbe est éternel et ces deux ne forment qu'*unum et simplex* ». Tixeront, *op. cit.*, p. 266. De même, il faut bien l'entendre quand il se permet, fort rarement, d'enseigner « un Père *antiquior*, et un Fils *junior* »; pourquoi? « parce que ce qui est, est plus primitif que ce qui agit », *Adv. Arium*, l. I, c. XX, col. 1053 D. Simple postériorité de raison qu'il faut bien se garder de transférer dans le temps. *De gener.*, c. XXI-XXII, col. 1031 AB.

Enfin, il ose affirmer — après le Christ lui-même — que « le Père est plus grand que lui, que le Verbe est donc égal et inférieur au Père, *quia Pater actio inactuosa, beatior enim quod sine molestia et impassibilis, et causa est ipsi Filio ut sit, ut isto modo sit, in eo quod est agere* ». *Adv. Arium*, l. I, c. XIII, col. 1047 CD. « Le subordinatianisme de Victorin, on le voit, se rapporte, non à la nature mais à la personne du Verbe : « C'est une conséquence de la condition de Fils, qu'il reçoive tout de son Père : *omnia accepit ut esset, omnia substantia, potestas, dignitas æqualis Patri* ». *Loc. cit.* Tixeront, p. 269. On pourrait tout au plus le trouver bien audacieux d'appliquer à la divinité du Fils certains textes de saint Paul, comme Phil., II, 5 et III, 21, col. 1208 A et 1227 A, que, par précaution, les Pères du V[e] siècle entendront de l'humanité du Christ.

3. *Pour le Saint-Esprit.* — Encore une proposition insolite : « Le Fils est unique en tant que Fils; mais en tant que Verbe, il se dédouble; car il est lui-même Vie et lui-même Connaissance, *per Spiritum sanctum* ». *Adv. Arium*, l. III, c. VIII, col. 1104 D. Au fond, notre auteur n'admet qu'une procession, celle du Verbe, tout comme Plotin avait enseigné que l'Un engendre le Νοῦς et rien de plus. Cependant, comme la foi chrétienne parle de deux personnes procédant du Père, le chrétien doit dire que « Celui qui est substance (le Père) est doué d'une puissance géminée, *geminans potentia valet : et vitalitatis* (le Fils), *et intelligentiæ* (le Saint-Esprit) ». *Adv. Arium*, l. III, c. IX, col. 1105 C. Pourtant, c'est « une seule et même motion qui engendre le Verbe et l'Esprit : le Verbe en tant que Vie, l'Esprit en tant qu'Intelligence ». L. I, c. LVIII, col. 1084 B. Dans le même passage, il semble admettre même que la procession du Saint-Esprit précède celle du Verbe, *et supra et deorsum*, dans la vie de Dieu tout comme dans l'incarnation de Jésus : « On ne se trompera pas en sous entendant que le Saint-Esprit est mère de Jésus, *supra, hoc est virtute patria, generante intelligentia, natus est Filius.* » Col. 1084 C. C'est uniquement d'après ce diagramme que « le Saint-Esprit est le lien du Père et du Fils ». *Hymn.*, I, col. 1139 D; III, col. 1146 B. Il tient si fermement à l'unité de procession, qu'il ose dire » : « Le Christ et l'Esprit-Saint existent *in uno motu, qui Filius est. Non enim Filius dedit ei, sed de meo habet* ». Col. 1105 A. Bien plus, « comme de Dieu vient le Fils, *conrationaliter* pour la même raison (?), le Saint-Esprit vient du Père ». Col. 1048 AB. Le Saint-Esprit ne procéderait donc pas du Fils? mais bien le Fils du Saint-Esprit, *et per Cognoscentiam Vita?* Col. 1104 D. Ces hésitations proviennent d'une distinction entre le Verbe et le Fils, comme on le verra plus loin.

Sans doute Victorin, dans les mêmes passages, essaie-t-il de se mettre en règle avec le dogme; mais le modalisme, dont il avait su se défier en parlant du Père et du Fils, se cache ici à l'état larvé à propos des relations du Fils et de l'Esprit-Saint. Il éclatera dans sa théorie christologique qui « montrera que Jésus est d'une certaine façon le même que l'Esprit-Saint, *actu scilicet agendi diversi*, le second enseignant l'intelligence, et le premier donnant la vie... » *Adv. Arium*, l. IV, c. XVIII, col. 1126 A. Il parle, nous dit-il, du Christ éternel, c'est-à-dire encore du Verbe; mais pourquoi aller jusqu'à enseigner que « le Fils de Dieu a été et qu'il s'est fait l'Esprit incarné? Comme je l'ai entendu, je le répète ». L. I, c. LIII, col. 1081 D; cf. col. 1105 A. Il faut croire que son catéchiste était un sabellien qui s'ignorait, ou mieux un platonicien qui tirait à lui certains textes de saint Paul. Cf. Prat, *Saint Paul*, t. II, p. 161, 165.

4. *Pour le Fils de Dieu.* — « On peut certes penser que le Verbe, possédant la vertu de Dieu et Dieu lui-même, aurait reçu le nom de Fils seulement après son entrée dans le monde, après sa passion et son triomphe sur la mort. » Col 1210 A Encore une vue systématique qui, comme plusieurs de celles qui précèdent, semble côtoyer les théories de Marcel d'Ancyre, cet autre platonicien nicéen pour qui Rome (338) et Sardique (343) avaient été si indulgentes, en considération d'Athanase. Victorin cependant croit sauvegarder « le dogme catholique de la coéternité du Fils et du Père » en professant que ce nom incomparable convient surtout au Verbe incarné, encore que « toute la nouveauté soit dans le nom et le rôle de Sauveur, *et ante hoc non fuisse nomen, ut fuerit Virtus Dei* », col. 1210 BC, et qu'il exprime parfaitement « son égalité » avec le Père, bien que la *virtus Patris* soit au-dessus de la sienne ». Col. 1211 A. En sens contraire, col. 1067 D; 1089 A. Sa doctrine christologique a une teinte monophysite incontestable, l. I, c. XXII, col. 1056, comme nous le dirons.

5. *Pour la Trinité.* — D'une façon générale, on peut dire que la théorie ontologique de Victorin excelle à montrer en la Trinité l'unité de nature, mais qu'elle est moins commode pour enseigner la distinction des personnes : le danger du modalisme est toujours à craindre, puisque, en Dieu surtout, les notions d'être, de vie et d'intelligence n'ont entre elles qu'une distinction de raison, et ne présentent pas d'opposition réelle. Aussi l'auteur parle-t-il parfois de « distinction *ad phantasiam* entre premier et seconds, entre le Père qui est Être, d'où provient la Vie et l'Intelligence ». *Adv. Arium*, l. III, c. VII-XVII, col. 1103-1113. C'est là qu'on trouvera l'exposé définitif de l'auteur avec tous ses défauts, dans un parallèle très étudié entre le Fils et son Esprit, qui aboutit à des subtilités comme celle-ci : « Les deux premières personnes sont deux *ut duo unum*, et les deux dernières sont deux comme *in uno duo* », comme deux aspects du même Verbe. *Loc. cit.*, col. 1113 C.

VI. Les œuvres de Dieu. — Bien qu'elles remontent jusqu'au Père, source première de l'être, qui est, lui aussi, « puissance active », col. 1069 A, col. 1070 B, bien que l'initiative de notre salut dépende également de la volonté du Dieu suprême, col. 1238 C, cependant les œuvres divines appartiennent proprement au Verbe créateur et sanctificateur, c'est-à-dire au Fils et à l'Esprit-Saint. Seulement la création et la conservation du monde relèvent de « la première descente du Verbe, celle qui amène à la vie; par la seconde descente, le Verbe, vie parfaite, achève le mystère » de l'incarnation, « et apparaît dans la chair : ainsi il fait vivre et il fait revivre, il crée toutes choses et il sauve; il règne enfin puisqu'il se pose en vie éternelle dans l'Esprit ». *Adv. Arium*, l. I, c. XXVI, col. 1060 A. C'est dire que les fruits de la rédemption sont distribués par le Saint-Esprit, qui opère « le retour à Dieu », cf. *Ad Ephes.*, IV, 9, col. 1275 C; *Hymn.*, I, col. 1142 C. Il y a dans ce cycle de vie divine une perspective d'une véritable grandeur.

1° *La création.* — 1. *C'est l'œuvre propre du Verbe.* — Certes, il fallait bien admettre que le Père n'y est pas étranger : « C'est là une grande doctrine, difficile à comprendre comme à enseigner; et pourtant la confession (de foi) est bien nette là-dessus : tout vient de Dieu », *Ad Ephes.*, I, 8, col. 1244 A. « Nous ne voyons pas ici un aveu enveloppé d'émanatisme; au contraire, ce qui devait paraître prodigieux à une mentalité néo-platonicienne, c'est bien la doctrine de la création », H. de Leusse, *art. cit.*, dans *Rech. de science relig.*, 1939, p. 220, et, plus précisément, c'était la doctrine de la création par le Père, le Dieu invisible et immuable. Aussi préfère-t-il se référer, dans le *Credo*, non pas au *Creatorem cæli et terræ*, mais au *Per quem omnia facta sunt*. Col. 1265 C. *Tu creari imperas, tu creas, tu creata recreas, o beata Trinitas*, *Hymn.*, III, col. 1144 B, voilà son *Credo* personnel; cf. *Adv. Arium*, l. I, c. XLVII, col. 1076 D. « Le Créateur, admettons que c'est Dieu (le Père), mais c'est cependant par le Christ que Dieu est créateur. Ce nom de créateur ne convient pas à Dieu, mais au Christ, et par le Christ à Dieu; car c'est Lui qui a engendré le Christ, et c'est le Christ qui a tout créé, *ipso Deo operante et per se creante*. Ainsi s'explique l'unité de la création entière (naturelle et surnaturelle), par l'unité de créateur, puisqu'en effet les œuvres mêmes de Dieu le Père ont été créées par le Christ ». *Ad Ephes.*, III, 9, col. 1266 A.

Cette stricte appropriation répondait à sa théorie philosophique de la Trinité, qui voyait dans le Fils une personne divine procédant par mode de mouvement et de vie. « Étant procession de Dieu le Père, il procède *per cuncta* : tout ce qui provient de Dieu et y retourne le fait par la puissance personnelle du Christ... Il est source de tout, et tout sort de lui; car il est père de tout mouvement, et tout (le créé) est mouvement. » *Ad Ephes.*, I, 22, col. 1251-1252. « Le Père est la Vie, mais le Fils est la Vie *ex se*, force vivante pour lui-même et pour les autres, il est mouvement et premier moteur, mouvement originel et unique... Et parce qu'il est la Vie (en Dieu), c'est par lui et pour lui que tout a été fait... C'est aussi en lui, parce que *quæ facta sunt, in ipso vita sunt* : car rien de ce qui est ne possède son être de telle sorte que la vie rentre dans sa définition. » *Adv. Arium*, l. III, c. II et III, col. 1099 C et 1100 B. « On peut évidemment chicaner Victorinus pour sa façon d'envisager ou d'exprimer l'appropriation; il faut bien reconnaître qu'il professe la création. » H. de Leusse, *loc. cit.* Cf. col. 1030 A, 1032 C, 1041 C, 1056 C, 1075 C, 1084 B, 1104 B.

2. *L'acte créateur est à l'origine du monde.* — Contre la conception néoaristotélicienne qui fait de Dieu « le sur-Être, dans une bienheureuse quiétude, et dont toute l'activité est d'être la cause de tout ce qui existe, c'est un Dieu actif que nous admettons selon (cette parole de la Genèse, I, 1) : *In principio fecit Deus cælum et terram* ». Col. 1066 AB. « Oui, le Père est première action, première existence et Être premier : par une action bien à lui, il s'engendre lui-même (et il engendre son Verbe, tout cela dans l'éternité)...; mais le Verbe, qui ne fait qu'un avec lui a pour rôle personnel d'amener toutes choses à l'existence : c'est en effet par Celui qui est l'être que lui est le Verbe ». *Loc. cit.* Il semble à notre auteur que le contact du créé soit plus explicable de la part de la personne qui est elle-même engendrée et qui se fera passible dans l'incarnation. « Cette personne-là, par le fait qu'elle procède, et qu'elle est dite Action, c'est à elle de supporter, si l'on peut dire, le contact des matières et des substances à qui elle fournit leur provision d'être, tout en restant inséparablement et impassiblement le Verbe universel du Père. Sa génération du Père, sa fonction de premier moteur et de créateur de toutes choses ne sont pas des passions, puisqu'elles tiennent à sa substance même. Les raisons des êtres, λόγοι *exsistentium*, font partie de leur essence, et ne sont point des passions. » *Adv. Arium*, l. I, c. XXII, col. 1056 C. Un peu plus clair l'exposé du c. XLIV, col. 1074 CD : la création n'implique aucun changement en Dieu, mais dans les créatures. Cf. *Enn.*, VI, IX, 3.

3. *L'être créé n'est pas une part de Dieu.* — L'auteur affirme l'absolue transcendance du Dieu créateur. « On ne saurait dire qu'il est aucun des êtres à qui lui-même il donne d'être; il est unique, et les êtres multiples ne sont point cet être unique. » Col. 1026 C. Il l'affirme du Verbe par rapport à tout ce qui a été fait par lui. Col. 1029 A, 1033 B, 1034; col. 1055 D, 1059 C, 1076 D, etc.

Il ose pourtant dire que « Dieu a été et a voulu être — la création est volontaire — tout ce qui pouvait être ». Col. 1031 B. C'est que, d'une part, il n'aime pas l'expression *creare*, qu'il reçoit pourtant de la tradition, col. 1041 C, 1144 B, 1211 B, ni surtout *factum ex nihilo*, qui va contre sa philosophie. Non seulement il la répudie avec horreur quand il s'agit de l'origine du Fils, col. 1027 C, 1041 C, mais aussi, pour l'origine des créatures, parce que « ce qui n'existe pas, nulle puissance ne peut le faire exister ». Col. 1032 C. Disons si l'on veut « comme quelques-uns l'ont dit », et ici il cite la phrase liminaire du traité de Plotin *Sur la génération des choses*, cf. P. Henry, *Victorinus a-t-il lu les Ennéades?* dans *Rech. de science rel.*, 1934, p. 437, « que Dieu est tout *et aucune d'entre elles*, mais c'est comme principe de tout : il n'est donc pas tout, et c'est à ce titre seul (de Principe universel) qu'il est toutes choses ». Col. 1129 A. Par là même, les créatures « sont ὄντα, même celles qui n'existent pas. On dit qu'elles ne sont pas parce qu'elles sont cachées et en puissance, sans apparaître encore *in actione*. Ainsi toutes choses étaient déjà en Dieu. En effet, de tout ce qui existe, le Verbe est la semence ». Col. 1032 C. C'est en ce sens que le monde est éternel, col. 1031 B.

D'autre part, la vertu créatrice se marque par un écoulement de la vie divine en toutes les créatures, mais aussi par une dégradation progressive. « Dans un premier élan, il a amené tout à la vie, le Verbe qui sort du Père, communiquant ainsi aux êtres célestes sa propre vie par la puissance du Père; mais il a créé la matière morte de la nature pour que sur elle aussi pût s'exercer la puissance vivificatrice divine ». Col. 1060 A. En ce sens aussi la vie est partout : tout est animé jusqu'à la matière : « La vie sans commencement et sans fin et sans frontières » va « jusqu'à la matière morte de la nature qu'il vivifie ».

Col. 1060 A. « Toute matière a une âme », col. 1100 C. « Rien dans le monde et dans la matière qui ne vive à sa façon, *pro natura sua* ». Col. 1121 C. C'est le panpsychisme de Plotin, *Enn.*, IV, iv, 27.

Mais, plus fermement que Plotin, *Enn.*, V, iii, 16, Victorin met une distinction absolue entre Dieu, le Christ et l'Esprit, qui *a se vivunt*, et « les esprits qui ont la vie *ut in alio*, à savoir dans leur substance; enfin les créatures matérielles, à cause de leur union à la matière, voient leur lumière de vie blessée : elles ne vivent pas du Verbe premier, ni de la totale lumière de vie ». *Adv. Arium*, l. IV, c. xi, col. 1121. Cette idée d'un Dieu qui « enferme la vie en parties, la forme, l'incorpore et la capte en espèces déterminées, qui contient le mouvement vital en des limites fixes et le pousse en des sens bien nets », col. 1121 A, nous reporte aux formes substantielles d'Aristote et de Porphyre, bien plus qu'à la théorie plotinienne d'un écoulement nécessaire et aveugle du divin jusqu'à son épuisement dans la matière. *Enn.*, I, viii, 16.

4. *L'univers est un.* — Victorin compare « le Verbe, issu du Père, au cours d'eau écumant quand il rencontre les rochers, qui sont les divers genres d'âmes », col. 1135 : faut-il donc parler d'une résistance de la matière à son action créatrice? Col. 1077 A. Cette façon hardie d'affirmer la continuité de Dieu à l'ensemble de sa création, il pensait la trouver dans cette plénitude de la divinité enseignée par saint Paul dans Col., ii, 9. Mais cette vue ne le séduisait tant dans le christianisme, col. 1176 A, 1221 B, 1238 D, 1241 C, 1250 A, 1252, etc..., que parce qu'il y voyait une réplique, agrandie et christianisée, de la théorie de Plotin, pour qui l'Univers constituait comme un animal immense dont toutes les parties sont reliées les unes aux autres. *Enn.*, IV, vi, 32-42. « Insubstantié est l'univers en Jésus, le Verbe : *Omnia in ipso condita* (Col. i, 16); mais, entre ces deux termes, il n'y a pas consubstantialité. Il en résulte que tout l'Univers est une seule chose, encore que les êtres y soient différenciés. En effet, le corps de l'Univers total n'est pas un tas, c'est tout à fait comme une chaîne continue. Car il y a enchaînement entre Dieu, Jésus, l'Esprit, le νοῦς, l'âme, les anges, et puis tous les êtres corporels qui en dépendent, *corporalia omnia subministrata*. Voilà bien la plénitude (de la divinité) qui s'est étendue. » *Adv. Arium*, l. I, c. xxv et xxvi, col. 1059.

La création est donc, en partie spirituelle, en partie corporelle, avec, en son milieu, l'homme, *anima caro facta*. Exprimée en langage métaphysique, cette division du créé apparaît nécessaire : les esprits purs étant *quæ vere sunt*, les âmes *solum* ὄντα *sunt, ea quæ sunt;* et mêlées à la matière, elles prennent place parmi *ea quæ non vere sunt;* la matière, par elle-même, serait un pur néant. Et tout cela a été créé par Dieu. Col. 1027.

5. *La création spirituelle.* — Elle comprend donc « l'esprit, l'âme et les anges ». Col. 1059 B. On remarquera que les anges viennent après l'esprit et l'âme, qui sont le Νοῦς et la ψυχή universels du système plotinien. Or, « le νοῦς lui-même ne peut comprendre le Fils de Dieu », col. 1051 C; pas davantage « l'âme universelle et fontanière », col. 1116 B, laquelle est inférieure à l'esprit, qu'elle reçoit seulement, col. 1239 C; cf. col. 1023 C. Cette âme universelle est la source des âmes particulières, qui seules ont leurs activités propres ». Col. 1121 B. « Il y a plusieurs espèces d'âmes dans l'âme universelle, qui leur sert de substance — c'est même la seule qui mérite ce nom de substance — tout comme la matière première est le substratum des espèces matérielles. » Col. 1107. Mais ne prêtons pas à Victorin l'idée d'une Ame universelle préexistant par elle-même : c'est simplement « cette substance commune à toutes les âmes; en tant que telles, malgré leur nombre, elles sont une seule et même substance. Non point que cette substance-là ait précédé ou préexisté, mais elle coexiste aux âmes particulières. » Col. 1090 B. Or, « cette substance d'âme est bien inférieure au Verbe et à l'Esprit, puisque née du souffle de Dieu. Jamais il n'est dit dans l'Écriture que Dieu est une âme, ni non plus le Christ. *Adv. Arium*, l. III, c. xi, col. 1107 C.

« Les anges, qui sont au-dessus du monde, sont des créatures incorporelles et immatérielles, ἄϋλα, qui sont plus proches du Verbe par leur pure substance; et, dans sa course descendante, celui-ci leur distribue sa lumière plus abondamment, *lucem suam majore sui communione partitur* ». *Loc. cit.* L'origine des anges, « pour mystérieuse qu'elle soit, ne peut être ni une génération, ni une naissance. Naissance est quelque chose de charnel, qui n'a pas place dans le monde supérieur; génération signifie un commencement à partir du néant, ou une génération substantielle, *sicut de semine homo*. Ces esprits éternels et divins, quand on les dit engendrés, on veut marquer qu'ils ont commencé à apparaître en une certaine distinction, alors qu'ils existaient déjà auparavant avec toute leur vigueur (dans le Νοῦς universel). Dieu a fait les anges et les âmes avec les éléments éternels, tel qu'il les avait en lui-même; mais il s'est contenté de les séparer, pour ainsi dire », col. 1103 CD, « pour leur donner leur existence individuée ». *Ad Ephes.*, ii, 3, col. 1254 D. Victorin applique ici aux anges ce qui, dans le système de Plotin, s'en rapproche le plus : la naissance des Idées subsistantes au sein du Νοῦς éternel, par voie de multiplication non spatiale d'éléments distincts qui se compénètrent, *Enn.*, V, viii, 9; ainsi, prétend Victorin, les anges « à leur naissance ont été simplement laissés à leurs propres moyens, et s'en vont à leurs actes sans perdre le contact avec la nature qui les contient... Ainsi une âme (se dégage) des autres âmes, et les Anges de leur foyer supérieur à l'âme universelle ». *Adv. Arium*, l. IV, c. xii-xiii, col. 1122 B.

Du même coup, c'est toute une part du néoplatonisme, celle du monde intelligible, que Victorin intègre à sa théologie des purs esprits. Comme les Idées de Plotin, *Enn.*, V, vii, 1, les anges sont constitués chacun en son espèce, *singula constituit*, col. 1254 D, col. 1116 A. Ils sont, « comme toutes les créatures, un mélange de puissance et d'acte. Mais, à l'inverse des êtres de la terre, qui n'arrivent à extérioriser leurs virtualités que par une maturation progressive, les êtres célestes réalisent *ex ortu suo* toute leur perfection, *genita etiam quod futurum fuerant facta* ». Col. 1122 B; cf. col. 1116 B. « Chez les purs esprits, comme dans le monde intelligible, aucun accident, aucune qualité, rien de composé, rien de commun avec un autre, mais vie complète, substance intelligente, pure, simple, tout d'une pièce : leur être est vie et intelligence. » Col. 1114 C.

Voilà ce que dit la philosophie sur les anges : « D'autres livres nous font comprendre les grandeurs et les qualités de ces anges. » Col. 1254 C. Ce sont, en effet, les Livres saints, I Cor., xv, 40, Col., i, 17, qui ont enseigné à notre auteur cette hiérarchie tripartite, « des Anges, des Trônes, des Gloires, etc... » à laquelle il semble s'arrêter. Col. 1060 A, 1116 B, 1121 B. Car « les Principautés, les Puissances, les Vertus, les Dominations d'Eph., i, 21 ne sont que des agents subalternes des interventions divines, *sive in divinis, sive in sæcularibus*. Col. 1250 D. Sur le rôle des anges dans l'univers, col. 1122 B; sur le culte des anges, dieux du monde, col. 1179 D, véritables *elementa mundi*, col. 1181 A, et sa déformation païenne, sous

forme de dieux des éléments, col. 1180 B; sur la révélation qui leur fut faite de l'incarnation, col. 1266 B. Mais Victorin ne laisse même pas la possibilité d'une chute des anges.

D'où viennent donc les démons? Ce sont « les esprits de la matière », tirés par Dieu, tout comme les anges, par voie de séparation, col. 1254 A, mais à partir de la matière en désordre, col. 1116 A, et plus précisément de l'air, le principal des quatre éléments. La notion a bien elle-même quelque chose de chaotique : « Satan est esprit, mais le diable ici bas tire sa substance de la matière, il exerce son pouvoir par la matière, et sur ceux-là qui y ont placé leur affection ». Il ne faut pas oublier que, d'après Plotin, celle-ci est « principe de ténèbres, d'erreur et de malice; mais le démon n'est pas un rival de Dieu : il n'est pas permis de rien comparer à Dieu, fût-ce par voie d'opposition. » *Ad Ephes.*, II, 2, col. 1253 C; cf. col. 1285 A. Aussi « l'ennemi a beau nous revendiquer au titre de la matière » qui est en nous, col. 1254 D, et qui « envoie ses séides pour corrompre l'homme », col. 1060 B, il est possible, avec la bonne volonté, et même facile, avec la foi, de résister aux terribles tentations du diable ». Col. 1281 A et 1290 B. « Le malin échauffe notre sang, comme le feu, il s'insinue par la chair, mais il n'est pas la lumière, » col. 1291 D; de même, il présente à notre imagination des vertus factices, col. 1179 C, mais « le Christ triomphera en nous du diable », *Hymn.*, II, col. 1143 B. Ainsi finalement la foi chrétienne de Victorin le tient à mi-chemin entre l'optimisme raisonné de Plotin, qu'il répudie, col. 1177 A, et le pessimisme religieux de Jamblique, Proclus, *In Tim.*, LXIV, 6. Même équilibre à propos du pouvoir du démon sur les éléments du monde extérieur et sur la liberté du chrétien, régi par l'Esprit du Christ. Col. 1175-1176. Le démon n'est pas le prince du mal rêvé par les gnostiques, cf. *Enn.*, II, IX, 16.

On ne peut donc pas dire que « les anges ne sont pas entrés dans le cadre de la théologie de Victorin ». J. Tixeront, p. 274; mais ses développements sont plus métaphysiques que chez les autres docteurs de l'époque.

6. *La création matérielle.* — La matière s'entend en deux sens : « au sens large, c'est la matière vivante, tout ce qui existe sans âme intelligente », tout le monde des corps, « avec ses qualités changeantes, et à ce titre μὴ ὄντα; au sens propre, c'est ὕλη, la matière première qui leur sert de sujet, absolument indéterminée, sans qualité. Les quatre éléments sont déjà des qualités, sans mélange, et ils existent *per se*, cf. col. 1071 D.

La matière première est non seulement sans intelligence ni sens aucun, mais sans force et sans forme, *effeta et densa facta. De gener. Verbi*, c. X, col. 1025. « La matière, en fait, a une forme ». Col. 1064 D. Ainsi, en marge de ses traités de théologie, le professeur transcrit toute une cosmologie néoplatonicienne, fort teintée d'hylémorphisme dans les derniers livres *Adversus Arium.* Sur la nécessité d'une matière permanente sous les transformations des êtres vivants, voir l. IV, c. XXV, col. 1131 D. Sur la nécessité des formes substantielles, *loc. cit.*, col. 1121 A.

Sur la question théologique de la création de la matière, sa philosophie le gêne : ce néant de vie n'est-il pas l'épuisement du divin, comme le disait son maître, *Enn.*, I, VIII, 16? « La matière n'a pas été. créée : elle est résultée de l'éloignement de Dieu. » *Adv. Arium*, l. IV, c. XXXII, col. 1136 A. Mais la foi nous dit que la Trinité, « *generatrix et effectrix substantia*, est le principe premier de toute substance intelligible, intellectuelle, animée ou matérielle », col. 1085 D, col. 1084 C, et que le Verbe fit la matière morte de la nature ». Col. 1060 A. Il y eut d'abord « le chaos des poètes, les ténèbres de la Genèse, *materia tenebrarum*, où tous les éléments se trouvaient confondus; leur séparation a constitué la disposition du cosmos, comme le dit Moïse, Gen., I, 7 ». *Ad Ephes.*, II, 2, col. 1254 A.

L'existence étant « les éléments essentiels qui font qu'un être est tel être », il dira que c'en est la forme substantielle : « Pour enfanter les existences, le Verbe définit, enclôt chaque être en lui donnant une forme, étant lui-même l'être existant et *certa forma.* » Col. 1127 D. Mais ces éléments spécifiques et distinctifs des êtres particuliers préexistent et subsistent par eux-mêmes avant d'être mêlés aux accidents dans les substances concrètes. Col. 1063 A. Avec un réalisme qui nous désarme, il enseigne que ce sont là des entités préexistantes, en Dieu d'abord, à l'état indistinct et vraiment universel : « *Ab Eo enim quod est esse universale et supra universale, omne universale* : l'être de genres, l'être d'espèces, et les réalités individuelles : Dieu a de l'être pour tout cela », l. I, c. XXXIV, col. 1066 D; puis, à l'état séparé, distinctes désormais de Dieu, mais aussi distinctes entre elles, à l'instant où ces entités sortent, *exsistunt*, de leur Cause universelle.

Comment sont apparus les êtres vivants? Ici encore la philosophie de Victorin le poussait vers un certain évolutionnisme : « Toute matière est animée, les quatre éléments ont déjà de la vie, et tout ce qui sort de la terre, comme notre corps. Cette animation universelle avait pour but la naissance du monde, et, de la matière animée sont sortis, sur l'ordre de Dieu, les animaux .» Col. 1100 C; cf. col. 1121 B. Il n'en faut pas plus pour être en règle avec la Genèse *ad litteram :* « Dieu a créé la matière première du néant, *illud ex quo primum, ex iis quæ non sunt;* et les espèces animales sont sortis des quatre éléments, ou plutôt de la terre, qui fournira le corps de l'homme et des quadrupèdes, et de l'eau qui donnera les poissons et les oiseaux, *ex alio in aliud*, par une transformation due au passage d'un élément à un autre. » Col. 1033 A. Et désormais toute cette création matérielle reste en place, sans évolution possible : « Toutes choses, avec leurs diversités, leurs oppositions, leurs luttes, viennent de Dieu. Et telles qu'elles sont constituées elles demeurent, avec leur mode d'être, leur substance, leur qualité... Comme les anges et les démons, la matière, les éléments et les âmes (sensibles) ont leur nature propre et une force de propagation commune (à leur espèce); et tout cela reste attaché à sa condition native. Mais les âmes (intellectuelles : *animæ ex animis*), qui pourtant ont bien leur place dans le concert universel, ne persévèrent point dans leur substance primitive; heureusement, la puissance de Dieu les élève à une meilleure substance : comme ce sont des âmes sorties de l'âme universelle, elles deviennent des esprits. » *Ad Ephes.*, I, 8, col. 1244 AB. Cette condition spéciale, essentiellement instable, des âmes humaines, a, chez Victorin, une grande importance.

2° *La destinée humaine.* — Tous les avatars de l'âme humaine, depuis sa chute jusqu'à son salut par le Christ, tiennent à la nature de l'homme, créature privilégiée qui se souvient des cieux.

1. *La nature de l'homme est double.* — Non seulement, comme tous les platoniciens, Victorin ne peut échapper à cette constatation que l'union de l'âme et du corps soit tout accidentelle : « Beaucoup disent que le corps est dans l'âme; mais disons, avec le commun des mortels, que l'âme est dans le corps, et que ce sont là deux substances. Comme la matière a une forme, qui est son espèce, pour constituer tel corps,... l'âme, substance incarnée, a ses contours et son image dans la puissance vitale et dans la puissance intelligente. Double puissance, double lumière,

car d'une part elle donne la vie aux êtres animés, et puis elle garde, fort souillé d'ailleurs, l'esprit; et tout cela est consubstantiel, en son sujet qui est l'âme..., en une seule motion : action double et une seule impulsion. Le fils unique de l'âme, c'est la vie, c'est aussi l'esprit. » Ce sont là les formes de l'âme, et aussi ses passions, sources d'abaissements et d'erreurs. « Mais l'âme garde tout de même en son essence des réserves de vie et d'intelligence, qui pourront recevoir la vie (surnaturelle) du Christ et l'intelligence du Saint-Esprit. » *Adv. Arium*, l. I, c. XXXII, col. 1064-1065. Ainsi l'âme humaine est à l'image de Dieu : « Image du Fils, parce que le Fils est la vie et que l'âme est source de vie ; (image de l'Esprit) parce que l'âme avec son esprit vient de l'Esprit, parce qu'elle est puissance de vie intellectuelle. » Mais l'âme se trouve tiraillée en sens contraires par ses deux puissances : « L'âme n'est pas l'esprit, mais elle regarde vers l'Esprit, et la vision ici fait une véritable union. Si, au contraire, elle s'incline vers ce qui est en bas (pour lui donner la vie), elle se détache de l'Esprit, et se ravale au-dessous d'elle-même, elle et son esprit. » *Adv. Arium*, l. I, c. LXI, col. 1086 B. A ces fonctions divergentes, l'âme suffit parce qu'elle est essentiellement mobile, *ipsa se movens, et semper in motu, in mundo motionum fons et principium. Loc. cit.*, col. 1058 A; cf. col. 1054 B; 1065 AB; 1122 B; 1108 B. On reconnaît ici la définition même de la ψυχή de Platon, *Phèdre*, 245 C. Mais d'où vient l'âme humaine?

2. *Préexistence des âmes.* — Les âmes préexistent d'une certaine façon au monde matériel. Cette idée, qui fut propagée par les docteurs alexandrins, surtout par Origène, n'avait rien qui effrayât notre platonicien. Cf. H. de Leusse, *Le problème de la préexistence des âmes chez M. Victorinus*, dans *Rech. de science rel.*, 1939, p. 197. Il ne s'en défend point : « Avant le monde le Christ (créateur) et (ensuite) le monde a été fait; (de même) avant le monde, les âmes, et (puis) par la disposition de Dieu les âmes sont venues dans le monde. ...Les âmes ont été envoyées dans le monde, et les âmes (étaient) avant le monde...; tout ceci est mystérieux, cependant plein (de vérité). » *Ad Ephes.*, I, 4, col. 1238 C. La priorité dont il parle ne peut être qu'éternelle : *Ergo nos et Christus ante constitutionem mundi. Et quid est ante? Utique ex æterno.* Col. 1239.

Mais quelle peut bien être pour des âmes créées cette existence éternelle? A notre avis, il l'entend, non d'une existence propre et séparée des âmes, mais de cette existence que nous appelons idéale, et qui est bien réelle pour un platonicien, dans la pensée du Père et dans le pouvoir du Christ créateur, préexistence d'ailleurs commune à tout l'univers créé; « *Creavit omnia in Christo*, car le Verbe est la semence de toutes choses... Si nous disons que ces choses n'existaient pas, c'est parce qu'elles étaient cachées et en puissance, et qu'elles n'apparaissaient pas encore en activité. Mais elles sont toutes en Dieu, et elles ont fait leur apparition dans l'action du Verbe. » Col. 1033 C et 1032 C.

Ce qui montre bien qu'il ne s'agit point d'un privilège des âmes humaines, c'est que Victorin pose d'abord un principe de portée absolument générale : « Si le Christ est tout ce qui existe dans l'éternel et dans le monde..., toutes choses ont été en lui, et cela substantiellement, non pas avec cette force et puissance qu'elles devaient avoir un jour, mais qu'elles avaient d'ores et déjà. » *Loc. cit.* En d'autres passages, l'auteur a dit que « toutes les créatures sont insubstantiées dans le Verbe », col. 1059 B, parce que « ce Verbe est cause première, puissance et substance pour tous les êtres créés ». Col. 1041 D. Et non seulement le Verbe éternel est « le réceptacle de toutes les choses qui sont en lui », col. 1058 A, « le lieu de tout ce qui se fait et opère par lui », col. 1069 B, mais « il est *semper plenitudo, et semper receptaculum* ». Col. 1047 D. Comment le Verbe, « source éternelle de tout ce qui est », ne serait-il pas « le séminaire de tous les esprits dans leur existence universelle », c'est-à-dire non encore individuée? En tous cas, il est « le Verbe de l'âme et le Verbe de la chair ». Col. 1086 C. En effet, le monde lui-même « a été dans le Christ avant d'avoir été fait par le Christ ». Col. 1238 C. L'auteur peut donc conclure que nous aussi « nous étions dans le Christ, car il est impossible que le Christ fût et que nous ne fussions pas dès avant la constitution du monde ». Col. 1239 B. En somme, cette théorie de la préexistence des êtres dans leur Créateur est une vue philosophique.

L'argument scripturaire qui lui donne prétexte est fort embarrassé : le voici en quelques mots. Saint Paul, Eph., I, 4-5, a parlé d'une élection éternelle, qui était en même temps une bénédiction spirituelle et une prédestination surnaturelle. En prenant ce texte, selon son habitude, en rigueur de termes, Victorin constate que l'Apôtre parle bien d'âmes préexistantes : *utique cum jam essemus elegit nos*, col. 1139 A; *prædestinatio ergo non est nisi eorum quæ sunt*, col. 1142 A. Mais « si Dieu nous a élus dans le Christ, nous avons été dans le Christ et nous y avons été spirituels. Or, les âmes, avec la puissance et la force qu'elles ont ici-bas, en tant qu'âmes, ne sont plus l'esprit, et peuvent seulement le recevoir. Donc pour des âmes ainsi placées dans le Christ, c'est une moindre perfection que de venir dans le monde. » Col. 1239 B. Il y a eu une chute des âmes. Même conclusion pour la prédestination à la sainteté : « Qui dit prédestination dit une certaine disposition d'un effet. Que chacun dise comme il l'entend : soit que les âmes existassent déjà substantiellement, *in sua substantia vel exsistentia*, comme je le crois, soit qu'elles n'eussent pas cette existence, les âmes étaient du moins dans la pensée de Dieu, laquelle n'est pas pur néant... comme la nôtre... Il faut donc nécessairement avouer — quelle que soit notre opinion sur la préexistence des âmes — qu'elles avaient vraiment, en rigueur du terme, l'existence » dans la pensée de Dieu. Col. 1242 B. Ainsi « c'est quelque chose d'antérieur au monde, c'est du déjà fait, pour ainsi dire, que ce décret spirituel de Dieu, dont tout ce qui arrive est le déroulement phénoménal». Col. 1245 C. Voir en sens contraire H. de Leusse, *op. cit.*, p. 201, qui cite encore *Ad Ephes.*, I, 7, col. 1243. Voici la conclusion orthodoxe de cette exégèse : « La rédemption par le Christ nous a ramenés à cette nature éminente que primitivement nous tenions de Dieu.» Col. 1243 C.

Il n'y a, en tout cela, semble-t-il, qu'un souci d'assurer l'élévation de l'homme à l'ordre surnaturel, non point en revendiquant pour les âmes humaines une préexistence plus ou moins indépendante, mais en les voyant en Dieu : « Nos âmes ont été avant la création du monde puisque, avec leur substance, elles ont toujours existé *in æternis*. C'est alors que Dieu les a prédestinées à être saintes, c'est-à-dire à confirmer cette admission au rang des esprits, à se faire elles-mêmes esprits en secouant tous les vices qui pourraient les atteindre. » *Loc. cit.*, col. 1241 D. C'est bien ainsi que saint Augustin, qui hésita toujours sur ce sujet, a compris la pensée de Victorin : il y voit d'ailleurs une exagération de langage, « puisque la Sagesse de Dieu contenait les raisons séminales des choses, mais non des âmes déjà faites ». *Ad Orosium*, c. VIII, n. 9, *P. L.*, t. XLII, col. 674.

3. *La chute des âmes dans le monde.* — Les âmes sont tombées dans le monde. C'est là le premier vice et comme le péché originel de l'homme. Mais l'auteur

enseigne, semble-t-il, une chute contrainte : celle des âmes du monde matériel, et une chute libre : celle des âmes humaines. Quand il s'agit d'expliquer comment « la vie anime les choses matérielles », il montre « l'âme universelle qui se précipite sur les choses à animer avec une ardeur trop impétueuse, au point de sombrer dans la matière et dans les liens de la chair. A cause de cet accouplement à la matière, la lumière vitale de ces âmes est bien atténuée »; mais enfin c'est dans leur nature et dans leur rôle que « de donner ainsi à la matière une apparence de vie ». *Adv. Arium*, l. IV, c. xi, col. 1121 AB. Au contraire, s'agit-il des âmes humaines, de ces âmes privilégiées, « intermédiaires entre les esprits purs et la matière, comme leur propre esprit est tourné vers l'un et l'autre pôle, puisqu'elles sont du Verbe sans être le Verbe », une terrible alternative se présente à elles : *aut divina fit, aut incorporatur* ». *Adv. Arium*, l. I, c. lxi, col. 1086 C. Victorin considère alors les âmes humaines, non plus en leur préexistence idéale dans le Verbe, mais à l'instant même de leur création et de leur séparation de l'âme universelle : « Ce pas qu'elles font pour sortir du Christ diminue leur lumière, cet éloignement de leur source est pour elles une perfection moindre » que celle de leur vie idéale en Dieu. *Ad Ephes.*, i, 4, col. 1241 B. Laissée un instant par Dieu, si l'on peut dire, à l'état de nature pure, ces âmes aux facultés antagonistes, « *anima cum suo proprio* νῷ », prennent conscience de leurs privilèges : privées de la vraie lumière. mais dotées de la faible étincelle de leur esprit propre, elles sont appelées vers le haut; mais les voilà avec leur seul esprit, et enténébrées par en bas, par cette matière dont les sommets les plus purs, qui sont vivants, attirent la lumière à descendre sur eux... » Col. 1086 C. Tout ceci est du Plotin à peine modifié. *Enn.*, IV, iii, 10 et 17; de même pour ce qui suit, cf. *Enn.*, IV, iii, 15 et 17; IV, viii, 4 et 7. Cf. Bréhier, *La philosophie de Plotin*, p. 75, 84, 221, 224. « Les âmes se penchent hors du monde intelligible », avait enseigné le philosophe, IV, iii, 15; « *Intelligens tantum effecta*, reprend notre théologien, *non jam ut intelligibile*, ou bien elle persévère en cet état, alors elle devient lumière pour les êtres supra-célestes..., ou bien elle se tourne vers les êtres inférieurs, et comme elle est pleine d'ardeur pour donner la vie, elle fait vivre (le corps humain) pour le monde et les choses du monde...» *Loc. cit.*

Nous sommes loin de la théologie traditionnelle : c'est pourtant là le péché originel, ou plutôt la chute prémondaine d'Origène : l'incarnation des âmes. Victorin l'appelle péché en l'appliquant à Adam et au récit de la Genèse, qui n'a qu'une valeur symbolique : « Nous naissons à cette vie corrompue, qui à ce titre est nommée femme. Ainsi tout le mal vient de la femme, car *in primo homine non peccatum nisi ex fœmina.* » Col. 1177 A; cf. col. 1290 A. Comment cette option serait-elle libre, sinon de cette liberté chère à Plotin, qui n'est qu'une souplesse envers les lois cosmiques? *Enn.*, IV, viii, 4, 5, 7; IV, iii, 13; I, i, 12. Cf. P. Henry, *La liberté chez Plotin*, dans *Rev. néo-scolastique*, 1911, p. 60. Ailleurs le théologien introduit la Providence et le démon, ce qui ne simplifie point le problème de la chute : « C'est Dieu, par la vie qu'il a donnée à la matière, qui a fait que celle-ci envoie ses suppôts, pour corrompre l'homme. » *Adv. Arium*, l. I, c. xxvi, col. 1060 A. Bien plus, c'est « Dieu même qui a pris de la poussière, c'est-à-dire qui a mis en forme la fine fleur de la terre pour en faire le corps d'Adam », *ibid.*, col. 1087 A, « les parties les plus pures de la matière animée, pour attirer l'âme à y descendre comme chez elle ». Col. 1086 C. Au reste, puisque la chute des âmes vient de leur incarnation, c'est une option fatale qui s'impose pour chacune d'elles, au moment de son entrée dans le monde : « *Eramus natura filii iræ*, parce que nous avons été engendrés selon la nature de la chair et de la matière; car c'est cela la naissance. Bien entendu, il ne s'agit plus ici de la naissance [des âmes] en Dieu, mais de leur naissance au monde ». *Ad Ephes.*, ii, 3, col. 1254 B. Le problème de la transmission du péché originel ne se posait donc pas pour notre philosophe. Il est vrai que nous n'avons pas là-dessus sa pensée explicite; et elle s'était peut-être clarifiée en son commentaire perdu sur les Romains, qui avait du moins cette bonne note d'étonner l'Ambrosiaster, *P. L.*, t. xvii, col. 96.

Le péché originel, qui vient d'un libre choix dans la préexistence, s'achève à la naissance, qui constitue une déchéance de nature. « L'âme avec son esprit, s'est ravalée au rang de puissance vitale. » Col. 1086 C. En effet, la vie de l'âme incarnée a désormais besoin de ce qu'elle veut vivifier; aussi partage-t-elle le sort de son compagnon, et subit-elle ses souffrances jusqu'à la mort. Et son intelligence, dont l'aliment naturel était l'intelligible, se vautre — nouvelles sources de souffrances et de faiblesses — parmi les choses sensibles. Col. 1065 D. Notons toutefois que Victorin, qui appelle l'incarnation des âmes une passion et une source de péchés, ne l'appelle jamais une faute : ce n'est même pas « une tache, et quelque chose de surajouté à la substance de l'âme; c'est une perfection diminuée ». Col. 1242 et 1239 C.

4. *Les suites du péché originel.* — L'ignorance, l'inclination au mal, les infirmités et la mort, s'expliquent naturellement par l'incarnation des âmes. Le monde matériel, dont le contact est une source de corruption pour tous les principes vivants, col. 1083, est de plus pour les âmes humaines « source de péché : les âmes que les puissances matérielles entraînent dans les ténèbres et l'ignorance ont besoin du secours de la lumière éternelle ». *Adv. Arium*, l. I, c. lviii, col. 1084 C. « Voilà bien les péchés : les désirs nés dans le monde et du monde». Col. 1253 A. « Le monde est le ministre du péché, c'est pourquoi il faut le fuir ». *Ad Phil.*, ii, 27, col. 1216 A. « Les âmes devenues chair ont des sentiments charnels. » Col. 1241. Le péché vient de l'erreur de l'âme, et l'erreur vient des sens, selon la théorie de Platon, que Victorin expose longuement. Col. 1240 A, 1239 D, 1242 A. Cf. Platon, *Tim.*, c. xlii-lii. Sans doute, « ce glissement du vrai dans le vraisemblable et dans l'erreur, par le fait des sens, du monde et de la matière », col. 1241 B, est une vraie catastrophe, parce que « les âmes, vaincues par les puissances sensibles », n'ont apprécié que le monde, la matière, la chair, le corps : il n'y a plus pour elles que cela de vrai; et les âmes sont impuissantes à rompre ces liens qui les retiennent par la puissance et volonté de Dieu ». Col. 1240 B. Sur la connaissance intellectuelle, cf. col. 1179 A.

Cette position n'est point, comme on l'a dit, gnostique et fataliste, moins encore est-elle manichéenne, parce que « si l'intelligence est en éveil contre ce qui la trompe..., elle gardera facilement son pouvoir et arrivera à la connaissance ». Col. 1240 D; cf. col. 1184 B, 1024 C, 1240 A. Si « les jours que nous passons dans le monde, sont des jours mauvais, du temps perdu, nous pouvons le racheter par le travail et la patience », *Ad Ephes.*, v, 16, col. 1286. « Si l'on peut parler de dualisme, *si duo sint :* la lumière et les ténèbres, la vérité et la fausseté, le bien et le mal, *non ita ut ex æquo sint : neque enim fas est aliquid Deo vel per contrarium comparari.* » *Ad Ephes.*, ii, 2, col. 1253 C.

5. *L'ordre surnaturel.* — « Les animaux ont été faits *in animam vivam*, mais pour Adam, Dieu a soufflé, dit la Genèse, ii, 7, sur son visage, entendez ici sur

toute sa puissance sensible, déjà pourvue d'un νοῦς pour la diriger. C'est donc qu'il y a en l'homme une autre âme plus divine avec son νοῦς à elle. » Cette âme supérieure inspirée par Dieu n'est autre, à notre avis, que l'âme intelligente et spirituelle telle qu'elle préexiste dans le Créateur, le Verbe. Comment se fait l'union entre l'âme spirituelle et l'âme forme du corps? Victorin ne le dit pas, mais la compare à l'emprise de l'élément mâle sur l'élément femelle. Col. 1177 A. En résumé, l'homme se compose de cinq parties : « un esprit divin (par son origine) est dans l'âme divine; cette âme divine est tombée en un esprit matériel, celui-ci dans une âme matérielle, et celle-ci enfin dans un corps charnel ». *Loc. cit.*, col. 1087 B. L'appui que Victorin cherche en l'Évangile, Matth., xxiv, 40-41; Luc., xvii, 34, garde à sa construction métaphysique son caractère illusoire; mais les considérations morales qu'il en tire, à savoir « qu'il faut purifier le corps terrestre avec ses trois » (éléments directeurs : l'âme animale, le sens charnel, et l'âme raisonnable) peuvent s'autoriser de la terminologie de saint Paul. Col. 1087 C. Si l'homme se laisse diriger par son âme raisonnable, il est déjà à l'image de la Trinité supérieure, col. 1087 D; car « l'âme n'est pas le Λόγος, *Ratio*, le Verbe, image du Père; mais elle est *rationalis :* c'est l'âme telle que nous la voyons maintenant et dans le monde. Se laisse-t-elle conduire par son esprit, elle deviendra *juxta similitudinem*, telle qu'elle aurait dû être si Adam n'avait pas péché », c'est-à-dire telle qu'elle était avant de tomber en ce monde, donc spirituelle dans le Christ. *Adv. Arium*, l. I, c. xx, col. 1054 C. L'âme humaine, déjà supérieure « par sa substance, au monde matériel qu'elle habite, est susceptible de le dominer par une qualité surajoutée: elle obtiendra cette perfection de son être raisonnable par la foi en Dieu et en Jésus-Christ ». *Loc. cit.* Et même « plusieurs enseignent — ce sont les platoniciens — que les âmes ainsi sauvées sont d'une étoffe éternelle, pour pouvoir être délivrées de leur qualité d'âme ». Col. 1252 B.

C'est là le fondement d'un ordre surnaturel : l'âme humaine avec son esprit et son corps, « réplique de la Trinité divine, a mis son image sur le monde insensible : car c'est bien notre âme, qui se souvient de son origine supérieure et qui soulève les âmes du monde », qui oriente vers Dieu la vie de l'univers. Col. 1088 B. « L'âme faite par le triple Esprit » — par les trois personnes divines — « n'est pas une voix isolée, moins encore le Verbe de Dieu; c'est un écho, l'image de la voix de Dieu. L'âme, en ce monde, crie qu'elle connaît Dieu comme son Seigneur, et elle veut être purifiée pour jouir de Lui : elle a été envoyée dans le monde comme témoin du témoin qui est le Christ ». *Adv. Arium*, l. I, c. lvi, col. 1083 A. Cf. Tertullien, *De testimonio animæ*, *P. L.*, t. i, col. 612.

Car le dessein de Dieu, en envoyant les âmes dans le monde, et même « en créant le monde pour elles », *Ad Ephes.*, i, 4, col. 1242 A, n'a pas été purement négatif. Il a voulu, sans doute, que « l'âme enlisée par la matière, connût ce que sont les sens et leur peu de valeur », col. 1240 A; « il faut qu'elle trouve à se perfectionner et à revenir à son intégrité (originelle) en ce monde même qui aurait pu la retenir. » Col. 1241 B. « Captivité toute à notre avantage, puisque connaissant tous les maux de la servitude », col. 1243 C, nous sommes acculés à un choix réitéré au cours de la vie : « Cette déchéance de l'âme, qui lui fait expérimenter tout ce qu'elle peut devenir, lui fait connaître aussi ce qu'elle doit poursuivre et choisir. » Col. 1239 C. « La science plénière qu'elle acquiert de l'univers », la juste notion du peu de valeur des choses du monde, lui vaut, avec la lumière de Dieu, « de devenir dès ici-bas spirituelle ». *Loc. cit.* La vie des âmes en ce monde est une épreuve : *In adversis probatur justus, in tenebris lumen, in falso veritas.* Col. 1242 C. En termes platoniciens, la vertu est une science; en termes chrétiens, le salut, le triomphe du monde est une grâce.

Car, « si les âmes peuvent ainsi devenir spirituelles, c'est qu'elles sont promues par la puissance de Dieu à un état meilleur ». *Loc. cit.*, col. 1244 B. « Cette âme meilleure, pure, intègre, cet esprit plus fort », col. 1270 A, « c'est Dieu qui en a développé les possibilités par l'abondance de sa grâce, alors qu'il laisse tous les autres êtres à leur place. » Col. 1244 B. « C'est par le bienfait de Dieu et par sa grâce que nous sommes libérés de ce siècle mauvais, par Dieu le Père et la passion du Christ. » Col. 1248 D. Voir d'autres textes dans H. de Leusse, *art. cit.*, p. 211-214. L'appel à la vie divine répond certes à une disposition « native » de l'âme créée dans le Verbe, mais que Dieu doit réveiller dans les âmes « nées » dans le monde : *Cum enim natura sint aliud (quam spiritus), in sensum... labi possint, et rursus excitata virtute naturali, et Deum noverint, et Deo vicinæ sint, et Deo veluti filii exsistant.* Devenir ainsi des fils adoptifs est un bienfait qui est presque au-delà de nos désirs. Col. 1242 A et D. Aussi bien, « puisqu'il s'agit d'adoption pleine, assurée, au sens propre du mot, et qu'il n'y a qu'un vrai Fils, nos âmes étant bien différentes de Celui qui est l'image de Dieu, c'est par le Dieu-Christ qu'elles devront être prises pour avoir le droit d'être dites fils de Dieu ». *Loc. cit.*, col. 1243 A.

VII. Le mystère du Christ. — C'est de tous les enseignements de Victorin l'un des plus décevants. Accusons-en l'état rudimentaire de la doctrine christologique au milieu du ive siècle; peut-être aussi une catéchèse particulièrement nuageuse : *Quomodo istud audivi et dico*, col. 1081, et qui autorisait d'avance toutes les spéculations du converti. On notera toutefois que, grâce aux rites traditionnels de la catéchèse, l'essentiel est tout de même sauvegardé des mystères de l'incarnation et de la rédemption.

1° *Les hérésies.* — Il note deux erreurs opposées : l'une, celle des patripassiens, qui confond le Père et le Fils, alors que « nous enseignons un Père et un Fils, ce dernier seul passible par son incarnation dans la matière; et celle de Marcel d'Ancyre et de Photin, qui relègue le Christ hors de la Trinité, *quartum autem Filium*, en disant que le Verbe est une réalité, et l'homme une autre, en quoi réside le Christ : le Verbe le régit comme un serviteur et lui aurait préparé le siège (de Fils)... *Adv. Arium*, l. I, c. xlv, col. 1075 B. Sur les patripassiens, cf. col. 1074; sur Photin, col. 1055 B-1056 A. Les symmachiens disent que « Jésus est Adam, et l'âme universelle, et autres blasphèmes de ce genre », col. 1155 B; l'ancien docétisme y voyait « un fantôme en figure d'homme ». *Ad Phil.*, ii, 7, col. 1208 C.

2° *L'élément divin.* — C'est le Verbe, le Fils, et aussi le Christ éternel. Il s'est trouvé « un hérétique pour dire que Paul n'appelle presque jamais le Christ, Dieu. C'est pourtant ce que nous avons prouvé en de nombreux passages ». *Ad Gal.*, i, 2, col. 1148 A. Voir les exégèses curieuses de *Gal.*, ii, 10, col. 1049 C; de Phil., iv, 20, col. 1234. Aussi faut-il bien comprendre que le « Christ, avant de s'incarner, existait », col. 1046 A, « qu'il était l'Esprit de Dieu et Dieu lui-même », col. 1050 D. « Quand existait-il? Avant de venir en son corps. Quel était-il? Le Verbe de Dieu ». Col. 1055 C.

De même, « le Fils est bien le nom au-dessus de tout nom que le Christ a reçu du Père à son retour au ciel; mais, s'il a alors reçu ce nom, il avait auparavant la vertu, la réalité, il était le Λόγος. Qui pourrait dire qu'il n'était pas dès lors appelé Fils?... L'enseignement

catholique dit qu'il y eut toujours et le Père et le Fils », *Ad Phil.*, II, 9, col. 1210-1211. « Le Fils était avant de naître de Marie », col. 1088 D; « dès le commencement était le Verbe, donc le Fils, qui plus tard sera Jésus en s'incarnant, à cause du mystère (de salut) qu'il accomplit par ordre du Père », col. 1089 A. « Le Fils qui nous a racheté par son sang, c'est le Fils de Marie, mais aussi le Fils unique de Dieu ». Col. 1067 D.

Ainsi, le Christ était, il a commencé pourtant; cela est vrai, mais pas au sens de Marcel et de Photin; qui disent qu'il a commencé en Marie, et que ce n'est pas le Verbe qui a revêtu la chair, mais le Christ. Non, le Christ est le Fils de Dieu *et filius natus*. Il a commencé *aliquo modo fuisse* comme toutes réalités divines et issues de la divinité sont éternellement puissance, dont le processus est acte, et manifestation de mouvement et naissance. Mais qui en Dieu peut naître, *quid Dei nascitur?* Pas le Père qui est inengendré... *Adv. Arium*, l. II, c. II, col. 1089 D. Victorin ne veut qu'une génération du Christ, la génération éternelle.

C'est le Verbe, qui naît de Dieu, qui naîtra dans l'humanité : « il s'est anéanti en prenant la chair; mais pourquoi serait-ce là un anéantissement s'il n'était pas le Christ avant l'incarnation? Le bel anéantissement s'il porte sur un être étranger à la Trinité! Mais c'est lui-même qu'il a anéanti. L'anéantissement consiste en ce que, lui, le Verbe de l'univers n'était plus universel en devenant le Verbe de la chair ». Col. 1056 B. Il y a là pour le Verbe, « une diminution à naître de Marie ». Col. 1080 B; cf. 1083 C, 1075 C, 1209 B. Cependant « Celui qui est la Vie, vivant par lui-même, *nunquam cœpit, ut nunquam se deseruit aut deseret* », l. IV, c. IX, col. 1120 A; cf. 1208 B.

3° *Pourquoi le Verbe?* — Parce qu'il a pris la responsabilité et supporte déjà les résistances de sa création. « Le Verbe, par qui tout a été fait, *et omnia effectus*, s'est fait chair pour racheter l'homme tout entier, qui est dans la chair. » L. I, c. XLV, col. 1075 C. Il s'était déjà penché sur le monde, « lui, impassible, en créant toutes choses, et surtout en souffrant de son action dans la matière, *impassibiliter patiens* ». *Loc. cit.*, col. 1077 A. Comment *patiens?* « Dans la création, *patitur si quid patitur*, au contact des substances; mais c'est dans l'incarnation, au bout de sa procession, qu'il a souffert véritablement », col. 1056 C, sans toutefois que ses souffrances atteignent sa divinité, *loc. cit.*, et col. 1074 D. En sens contraire, cf. col. 1075 A, 1046 A.

Mais le Verbe, dans la théorie trinitaire de Victorin, n'est-il pas à la fois le Fils et l'Esprit? Et, n'avait-on pas enseigné à notre philosophe que « le Christ de Nazareth, incarné en Marie, était le Fils de Dieu devenu l'Esprit incarné »? *Adv. Arium*, l. I, c. LIII, col. 1081 D. Aussi encombre-t-il sa théorie christologique d'assertions comme celles-ci : « Le Christ est tout : la chair, le Saint-Esprit, la Vertu du Très-Haut, le Verbe; car ce qu'il fallait sauver c'était la vie totale, y compris la chair, par la lumière éternelle! » *Loc. cit.*, col. 1083 C. L'explication qui suit est d'une grande élévation de pensée : qu'on la lise dans la traduction qui doit paraître; elle a des accents qui rejoignent notre vue actuelle de l'univers racheté. « Par l'Esprit-Saint, le Christ a été conçu dans la chair, sanctifié dans le baptême; le même Esprit est dans le Christ incarné, il est donné aux Apôtres...; *idem ipse et Christus et Spiritus sanctus.* » Col. 1113 D; voir encore, col. 1047 A et 1048 A.

4° *La nature humaine.* — Fidèle à sa philosophie, Victorin se préoccupe peu d'unifier les divers éléments de l'homme en Jésus par un lien naturel; mais il les réunit tout de même au complet et dans leur réalité, les mettant sous l'empire du Verbe et de l'Esprit. « Avec le secours du Verbe de l'âme et du Verbe de la chair, c'est-à-dire du Verbe universel, c'est toute la matière inférieure et toute la corruption, les âmes et les chairs qui ont été prises par... le Verbe et l'Esprit : ce sont eux qui ont collaboré à féconder Marie, à construire une chair avec la chair... »*Adv. Arium*, l. I, c. LVIII, col. 1084 CD; cf. col. 1080 A, et 1088 C : *ipse sibimet filius erat !*

« Il a donc accepté d'être dans la chair et de partager le sort commun de la vie humaine, et d'être élevé en croix », col. 1059 C; car il a pris toute chair et il est manifeste qu'il eut aussi une âme, Matth., XXVII, 33, Ps., XV, 40 et une âme complète, avec ses colères, Matth., X, 15; XI, 23; ses désirs, Matth., XXVI, 39, et ses hésitations. Matth., XXVI, 39. Ce qu'il a pris, c'est l'homme tout entier : il l'a pris et l'a libéré. Toute la chair, toute l'âme, tout cela au complet, a été élevé en croix et purifié par le Verbe, Sauveur universel de toutes choses. » L. III, c. III, col. 1100 D; cf. col. 1046 A. Cette âme était au pouvoir de l'Esprit, « pour la prendre, la quitter et la reprendre en sa résurrection. Lorsque l'Esprit prend âme, il descend au-dessous de lui-même et n'ajoute rien à sa vie, mais il complète le monde où il vient ». Col. 1108 AC. Sur la descente aux enfers, *non utique sine anima*, cf. col. 1108 C; sur la vie spiritualisée, mais en corps et en âme du Christ ressuscité, *loc. cit.* et col. 1110 BC.

Si la création fut « la première descente » du Verbe, l'incarnation a été la « seconde, par laquelle il apparut dans la matière, la chair et les ténèbres ». Col. 1060 A. Cette « apparition dans la chair était une manifestation sensible de sa présence intellectuelle éternelle ». Col. 1059 D. *Præsentia* signifie la vie du Christ sur la terre. Col. 1048 A, 1051 C. Le Christ peut vouloir autre chose que le Père. Col. 1111 A. « Il n'a donc pas pris la forme de l'homme sans en prendre la substance; il a revêtu la chair; que dis-je, il a été dans la chair et il y a souffert! » Col. 1056 A.

5° *L'union hypostatique?* — Elle est très intime, et il n'est pas suffisant de dire avec Marcel et Photin que « le Verbe demeure à part, prend comme en surcroît une nature humaine et lui inspire d'une certaine façon son esprit pour agir. Il n'a pas pris l'humanité, il s'est fait chair », col. 1056 A, et, après l'union, « *non aliud Verbum, aliud homo, in quo Christum dicunt esse :* c'est le Verbe même qui s'est incarné, et l'homme lui-même est le Verbe ». Col. 1075 B. Mais cette union va bien loin, jusqu'à l'unité de nature, comme en Dieu : « Tout ce qu'est le Christ : la Vie éternelle, l'Esprit, l'âme, la chair, de tout cela il est le Verbe, tout est vie et esprit, tout est ὁμοούσιον ». L. IV, c. VII, col. 1118 A. Et les explications sont d'un pur monophysite : « La *forma servi* est donc consubstantielle à la forme *(forma Dei)* principale et première en puissance; elle est *substantia* avec la substance qu'elle informe. » *Loc. cit.*, col. 1056 B. Qu'on se rappelle que « la substance c'est le sujet avec tout ce qui lui survient et qui a en lui une existence distincte ». Col. 1063 A. Aussi saint Paul use-t-il d'une expression de juste milieu : « *habitu inventus tanquam homo*, non pas qu'il mette en doute son humanité, *quasi non homo fuerit, sed phantasma hominis*, mais parce que véritablement *non homo fuit, sed Deus :* seulement, il avait pris chair et figure humaines ». *Ad Phil.*, II, 7, col. 1208 D. « C'est bien l'homme même qui a été assumé, mais c'est le Verbe même qui, dans l'incarnation, a été informé en ressemblance d'homme. » *Loc. cit.*, col. 1208 C. Voilà pourquoi « le Fils de Dieu est dit passible et impassible ». Col. 1056 C. « Non pas que le Verbe ait disparu et se soit changé en la chair, mais, lui qui était déjà tout le créé, est devenu aussi chair! » col. 1075 C, et « cette ressemblance aux

autres hommes rentre désormais dans la notion du Consubstantiel ». Col. 1076 B.

La communication des idiomes présente des inconvénients, car ce sont les hérétiques qui « disent que le Christ a été homme, il faut dire qu'il a été dans l'humanité », col. 1224 D, parce qu'il « n'est pas *homo ab homine, Christus neque peccator, neque homo* ». Col. 1043 CD. « Ainsi donc le Christ n'est pas *solum homo*, sed *Deus in homine*. Ce n'est pas lui qui a souffert, mais son humanité. » Col. 1048 D. « L'expression : *Filius Dei redemit nos* montre bien que c'est tout à fait le même, que ce qui est né de Marie n'est pas une créature, parce que le Fils de Dieu est lui-même dans le Fils né de Marie. » *Adv. Arium*, l. I, c. XXXV, col. 1068 A. Ainsi le monophysisme de notre auteur s'accommode d'un certain adoptianisme qu'il faut comprendre : « Car nous sommes fils par adoption, lui par nature, encore que le Christ aussi soit fils par une certaine adoption, mais selon la chair. Je t'ai engendré aujourd'hui, Ps., II, 7; ce mot ne s'adresse qu'à l'homme qu'il a pour Fils », *Adv. Arium*, l. I, c. X, col. 1045 C. C'est que « l'adoption se fait par voie d'établissement, *positione* ». *De gener.*, c. XXX, col. 1035 C.

6° *Rédemption.* — L'affirmation ici n'a pas autant de netteté que de vigueur. Il y a des notes traditionnelles : « Il a acheté tout l'homme par sa passion et sa mort dans les douleurs de son corps », col. 1075 C; « il a la volonté, et tout ce qu'il fait, il le fait par la volonté du Père », col. 1076 B; cf. 1209 B; mais ces mérites et ces souffrances n'opèrent la rémission des péchés que parce que la victime est le Fils unique. Col. 1067. « Quel est donc l'amour de Dieu pour nous, qu'il a anéanti son Fils, pour qu'il nous rachetât par sa passion... qui est la mort de nos péchés... contre l'adversaire qui nous revendiquait. » Col. 1254 D-1255. « Le Christ s'est exposé à ma place, et m'a libéré des péchés *per peccata in se punita* ». Col. 1166 B. « Par le mystère de la croix, toutes les puissances ennemies du Christ ont été par lui vaincues... Par sa passion, il a été fidèle aux ordres du Père, et il les a observés, malgré qu'il en eût ». Col. 1111 A. On aura reconnu les théories du mérite, de la satisfaction pénale, des droits du démon.

Mais, bousculant ces aperçus fugitifs, Victorin développe la théorie mystique, chère aux Grecs, de la compréhension de tous les hommes par le Christ : « Quand il a pris la chair, il a pris toute la raison de chair, *universalem* λόγον *carnis sumpsit;* et, à cause de cela, c'est la puissance de toute l'humanité qui a triomphé dans la chair, et il a sauvé toute chair : *Omnis caro ad me veniet*, Ps., LXIV, 3; Is., XL, 5; Luc., III, 6, et toute âme, Ez., XVIII, 4. *Assumptus ergo homo totus et liberatus*, non seulement un homme complet, mais l'humanité entière : en lui tout est universel. » *Adv. Arium*, l. III, c. III, col. 1100 D. Cette vue bien platonicienne tient lieu de la substitution, « car, en suspendant la chair à la croix, c'est tout le monde qui a été crucifié *per illum :* voilà donc en cette chair toute la puissance du monde vaincue. Mais — et c'est une manière de satisfaction vicaire — « puisque le Christ a eu un corps universel, *catholicum corpus ad omnem hominem*, il a universalisé tout ce qu'il a fait; et moi, charnel d'origine et de sentiments, j'ai été avec le monde livré au châtiment ». *Ad Gal.*, VI, 14, col. 1196 D. La suite du raisonnement amène Victorin à conclure en principe au salut de tous les baptisés, « précisément parce qu'il n'y a dans le Christ *nulla persona, nulla discretio* », *loc. cit.*, col. 1197 A. Cf. S. Augustin, *Enchiridion*, c. LXVII et CXII. Sur les fruits de la rédemption et la part de la miséricorde, col. 1243 C, 1247 A, 1255 B, 1264 B.

7° *Le corps mystique.* — Autant de conceptions diverses de ce corps du Christ qu'il y a de « descentes » du Verbe dans le monde. A la première descente, celle de la création : « *Caput Christi, ex quo omne corpus*, Col., II, 19 : c'est le corps de tout l'univers, corps organisé, hiérarchique, *quod ex Jesu omnia, et ideo ex Deo omnia.* Mais ce corps insubstantié à Dieu et à son Image, ne leur est pas consubstantiel... » *Adv. Arium*, l. I, c. XXV-XXVI, col. 1059. Ce n'est pourtant là que le début de « la procession du Christ, premier universel, par qui tout émane et tout revient à Dieu », et ce n'est pas le vrai corps du Christ. Col. 1252 A.

Celui-ci, c'est l'Église, et il relève du « mouvement de l'incarnation : l'Église, ce sont tous les membres du Christ sanctifiés par la foi, toute âme qui s'est revêtue de ses mystères et a mis en lui son espérance ». Il y a là « des membres qui ont chacun leur fonction pour la sanctification du mystère et la foi chrétienne, et qui se rendent de mutuels services ». Col. 1277 B. « Mais ce corps du Christ, qui est *corporatis substantia*, est aussi une réalité céleste et sa substance unit chez les fidèles l'âme à l'esprit. » Col. 1259 A. En d'autres termes, comme le Christ incarné est esprit, « les âmes devenues spirituelles constituent l'Église totale qui est le corps du Christ. Beaucoup d'auteurs disent que l'Église s'entend de toutes les âmes. Oui, en principe, puisque par Jésus-Christ, elles peuvent se libérer de leur qualité d'âme (purement humaine), connaître Dieu et vivre spirituellement. Ainsi, l'Église c'est bien toute âme, mais en tant qu'elle peut être sauvée : elle aura désormais sa substance, *substantiam de æternis per quam vigent omnia...* ». Col. 1252 B. Mais, en fait, cette Église spirituelle, qui « rend *concorporates*, c'est-à-dire *quasi ejusdem corporis* avec le Christ, ce sont toutes les âmes saintes et libérées, unies au Christ par l'Esprit ». Col. 1264 A. En fait aussi, « tous les hommes ne sont pas du Christ ». Col. 1049 A. Une part de l'Église n'est pas encore céleste. Col. 1170 C.

L'union avec le Christ, « il ne faut pas l'entendre matériellement, comme si nous avions une part de la chair qu'il a prise dans sa vie terrestre : mais nous avons reçu toute sa divinité, qui est chose spirituelle, *mens, spiritus*, et aussi *anima :* tout cela nous l'avons, nous sommes dans la substance de l'Esprit : par la vertu divine, tout notre être est esprit dans le ciel ». Col. 1288 CD. « Le Christ dans ce corps est l'esprit, et l'Église en est l'âme, le principe vital. Le Christ a dans ses membres l'Église, et l'Église a pour tête le Christ, les deux sont dans la même chair. » Col. 1289 B; cf. col. 1259 AB. Sur la prédestination gratuite à la gloire, cf. col. 1238 C, 1239 B, 1241 D, 1245 C.

VIII. La vie chrétienne. — « La perfection chrétienne est complète en trois points : la foi, la science, la charité. Les trois points sont dans l'ordre de valeur : la foi d'abord; celui qui croit en vient à la science. Après la science, la charité du Christ qui fait accomplir ses préceptes ». *Ad Ephes.*, III, 19, col. 1269 C. Ainsi se trouve résumée « toute sagesse et prudence : connaître le Christ (par la foi), comprendre et voir Dieu (par la science), et faire les œuvres spirituelles » de la morale chrétienne. De ce programme, l'espérance n'est pas exclue, qui donne des clartés sur nos fins dernières, *loc. cit.*, col. 1256 D, et sur les récompenses éternelles, col. 1248 C; ni surtout la charité, « la première des vertus par ordre de valeur », qui nous attache « au Christ par le désir et l'amour », col. 1269 D, à Dieu et au prochain, et « contient tous les préceptes du Décalogue». « La foi libère, la charité construit. Ce sont là les deux principaux correctifs de toute la vie. » *Ad Gal.*, V, 6, col. 1190 A; cf. col. 1192 AB. Christianisme où la vie intérieure prime tout, comme chez saint Augustin, laissant peu de place au détail des préceptes ni à la pratique des sacrements.

1° *La foi et les œuvres.* — On trouve dans les Commentaires de Victorin les affirmations les plus tranchées sur ce sujet, et qui semblent engager toute sa conception de la vie chrétienne : « C'est par la foi seule que vous avez reçu l'Esprit », *Ad Gal.*, III, 3, col. 1167 C; « la bénédiction ne peut venir des œuvres », ℣. 9, col. 1169 C; « la foi en Jésus-Christ suffit à la justification », ℣. 22, col. 1172 B; « ce n'est pas par nos mœurs que nous pouvons mériter la justice de Dieu », *Ad Phil.*, III, 9, col. 1219 C; « il n'y a là pour nous aucun sujet de louange ». Col. 1231 A. « L'effort humain n'a aucune part en notre libération ». Col. 1258 C.

On a voulu voir en ces textes des anticipations de la théorie luthérienne de la justification par la foi seule, sans les bonnes œuvres. A. Benz, *M. Victorinus*, Stuttgart, 1932, p. 146, 156, 157. Mais d'où vient donc que « le Christ par sa discipline nous a enseigné à vaincre la chair et les désirs du monde »? *Ad Ephes.*, II, 15, col. 1258 BC, qu' « il nous a enseigné à avoir la foi en lui, mais aussi à vivre suivant ses commandements ?» *Loc. cit.*, col. 1278 C. La foi n'a-t-elle pas une œuvre de purification à faire en notre corps, notre âme et notre esprit? *Adv. Arium*, l. I, c. LXII, col. 1087 C.

« Dieu, en effet, a préparé dans le Christ et il fait de toutes pièces les œuvres que nous avons à faire ici-bas », col. 1256 C; ce sont les œuvres chrétiennes.

1. *Les œuvres chrétiennes.* — « Saint Paul ajoute qu'on est maudit par les œuvres de la Loi mosaïque : c'est dire, et il faut le comprendre, qu'il y a des œuvres chrétiennes, *opera christianitatis*, celles-là surtout que l'Apôtre recommande aux autres comme à lui-même, comme des préceptes à retenir pour sa vie, toutes œuvres qui sont imposées par lui à tout chrétien ». *Ad Gal.*, III, 10, col. 1169 D. Ce sont là des « vertus de l'Esprit » que Dieu a opérées en vous en grand nombre par la soumission de la foi, la patience, etc... » *Loc. cit.*, col. 1168 D.

2. *Leur nécessité.* — Elle est double : les œuvres protègent la foi et elles l'exercent, si bien qu'elles font corps avec « la foi pleine ». Col. 1290 B.

« Ce sont les armes de la foi : à elle seule, en effet, la foi nous rend forts; tout devient facile, mais par la foi pleine, qui est une souplesse confiante de la volonté..., une force qui se prépare de l'âme et du corps.... » *Ad Ephes.*, VI, 13, col. 1290 BC. « Le sentiment de foi doit se compléter par la justice; pas de foi vraie sans la justice. » Col. 1291.

« Les œuvres sont bonnes encore pour témoigner que nous sommes dans le Christ : aussi bien Dieu nous a-t-il regénérés pour marcher désormais dans ces bonnes œuvres. » *Ad Ephes.*, II, 11, col. 1256 C.

3. *Leur insuffisance.* — « Mais la foi reste toujours le premier des préceptes : la justice n'a point la même valeur : elle ne servira que si la foi s'y joint... Elle est toute dans les actes, et n'atteint pas l'Adversaire. Seulement elle montre la bonté de l'esprit et du cœur. » *Loc. cit.*, col. 1291 A.

Les bonnes œuvres sont donc nécessaires au chrétien, mais au service de la foi : c'est la thèse du salut par les œuvres de la foi. Et les réserves faites, comme aussi certaines précisions insolites nous avertissent que les œuvres et la foi elle-même ne valent que par Dieu qui les fait en nous : ainsi passons-nous à une thèse plus générale, celle de l'œuvre de Dieu dans la foi. Les critiques catholiques n'ont généralement pas aperçu la portée dogmatique de la défiance de Victorin, disons de son mépris implacable contre toutes les œuvres naturelles. Cf. H. de Leusse, *art. cit.*, dans *Rech. de science relig.*, 1939, p. 211, note 2; Tixeront, *op. cit.*, p. 283.

2° *La foi et la grâce.* — Victorin a là-dessus une position très ferme : nos œuvres, en quelque état qu'on les considère : avant ou après l'acte de foi, n'ont aucune valeur par elles-mêmes, mais uniquement par la foi et la grâce qui les inspire. « Tout ce qui est bon en nous se fait avec la grâce de Dieu, qui nous régit, par son Esprit, et il n'y a rien (de bon) en nous; ...ou, s'il y a du bon en nous, cela n'est pas de nous, mais de Dieu ». *Ad Phil.*, IV, 8, col. 1231 A. C'est, avant la lettre, de l'augustinisme intégral, quoique non systématisé.

1. *Avant la foi.* — « Nous avons été appelés à suivre le Christ gratuitement, c'est-à-dire sans labeur, sans grandes œuvres : *in gratiam nos vocavit* ». *Ad Gal.*, I, 6, col. 1149 B. Car « notre conduite passée, encore qu'irréprochable, c'est là notre justice, et nous pensons ainsi par nos mœurs mériter la justice parfaite de Dieu. Mais elle se base sur une discipline charnelle. Celle qui compte, c'est la justice qui vient de Dieu par la foi, *quæ est fides ex fide Christi, id est ex nobis in Christum* ». *Ad Phil.*, III, 9, col. 1219 D.

2. *Dans l'acte de foi.* — Il y a bien *aliquid ex nobis* dans cette décision, mais « ne pensons pas non plus que cette intrépidité qui est cause de notre salut soit notre fait, car cela même vient de Dieu, de sorte que tout se fait par le signe, la miséricorde et la grâce de Dieu ». *Ad Phil.*, I, 28, col. 1202. Même pensée sur les préparations de l'acte de foi, qui reste tout de même un acte de l'homme : « Notre-Seigneur Jésus-Christ a surmonté (pour nous) d'une certaine façon cette résistance de la chair et du monde. *Nostrum pene jam nihil est :* notre quote-part est désormais réduite à presque rien; croire tout simplement Celui qui a surmonté tous (les obstacles). *Ad Eph.*, II, 16, col. 1259 C.

Mais enfin, diront les semi-pélagiens à courte vue, cette adhésion de notre esprit, est pourtant à mettre à notre compte? Non, pas même, répond le mystique Victorin : l'acte de foi est déjà un acte surnaturel, une communion au Christ ressuscité. Ainsi faut-il comprendre « ce mystère saint et plénier, qui nous donne la foi dans le Christ, *in Christo fidem habeamus :* ce n'est pas présentement que nous méritons cette vie surnaturelle... Cette union au Christ, Dieu ne nous l'a pas donnée pour nous payer d'un mérite : c'est un geste de pure bonté... *In Christo*, là est tout le mystère de la résurrection (à la vie divine), de la nôtre et de celle de tous. C'est le Christ qui est la Porte. Voilà la raison bien claire qui fait de notre acte de foi une dette, une dette qui consiste pour nous à prendre conscience de notre appartenance au Christ. Si c'est là tout notre apport (dans l'acte de foi), ce n'est pas par notre mérite que nous sommes sauvés, mais par la grâce de Dieu ». *Ad Ephes.*, II, 6-8, col. 1255 C-1256 A. Dans le même sens, « ce n'est pas par notre force que nous déposons nos péchés, mais par la connaissance de Dieu : *Dei tamen volunlate infusa sibi per Jesum Christum*, col. 1244 C, « la seule chose qui sera en notre pouvoir sera de croire le Christ, *Christum credere*, et de vivre pour lui spirituellement ». *Ad Ephes.*, I, 7, col. 1243 D. Tels sont les passages auxquels on a trouvé, à tort, semble-t-il, « une saveur étrangement semi-pélagienne ».

3. *Dans la vie de foi.* — Là aussi, « une fois sauvés, ce qui est un don de Dieu, notre mérite ne vient pas de nos œuvres. Les œuvres sont une chose, mais autre chose qu'elles soient dues à notre mérite. Voilà pourquoi saint Paul a bien séparé les deux : *non ex vobis*, puis *non ex operibus;* en effet, au-delà des bonnes actions obligatoires » pour tout chrétien et qui sont vos œuvres à vous, « un mérite particulier peut encore venir de la chasteté, de l'abstinence, toutes choses qui ne sont pas même vos œuvres à vous, puisque vous ne pouvez pas y atteindre par vous-mêmes. De toutes

façons, aucune gloire à tirer ni de vous, ni de vos œuvres. Je ne sais vraiment pas comment celui qui pense qu'un mérite revient à ses œuvres, peut vouloir que ce mérite soit à lui, et non à Celui qui a fait (en lui ces bonnes œuvres), *suum meritum esse vult, non præstantis.* C'est encore là de la jactance... C'est Dieu qui, par un mystère à part », le mystère de notre incorporation au Christ, a préparé les acteurs et les œuvres : « il nous a façonnés et formés dans le Christ à une vie nouvelle, nous qui croyons *in Christo.* Et puis, il a préparé, créé pour nous, formé en nous des œuvres bonnes... ». *Loc. cit.*, col. 1256 AB.

Ainsi, avait-il dit, les œuvres des chrétiens doivent être aussi des « œuvres de chrétienté », faites dans et par le Christ, par cette sève divine qui est équivalemment la foi ou la grâce.

a) Par la foi. — « Quiconque a reçu le Christ et pris foi en lui, *in eum sumpserit fidem*, devra se conduire en vrai (chrétien), et vivre selon l'Esprit... » *Loc. cit.*, col. 1257 B. Ainsi « rien de corporel, *neque circa corpus, neque de corpore, neque propter corpus*, ni la circoncision, ni les œuvres, ni rien de semblable, n'a de valeur dans le Christ... Mais la foi assurée » et agissante « opère pour le salut par la charité ». Col. 1189 D.

b) Par la grâce sanctifiante. — Elle envahit tout, « en sorte qu'il n'y a plus en nous rien (de nous) ». Col. 1231 A. « Il est de notre condition de chrétiens de tout faire, de tout supporter, mais en croyant bien que c'est Dieu qui nous rend forts pour tout cela. » Col. 1232 C. Enfin cet adage tout augustinien : « Notre vie divine, nous la redevons à Dieu : *vita Dei quæ vita est christianis, Deo debetur a nobis.* » Col. 1278 A.

4. *Dans les actes surnaturels.* — On peut compter, non seulement sur la grâce habituelle, mais sur la grâce actuelle de Dieu : « C'est un grand don de Dieu, qu'avec la seule foi nous méritions sa grâce; car, *cum fidem præstatis, a Deo gratiam meremini.* » *Ad Phil.*, I, 25 et 30, col. 1201 C, 1203 A. Comme saint Paul et saint Augustin, Victorin insiste sur la part de Dieu, sur « son opération » : l'Apôtre a dit : *Salutem vestram operamini;* mais, pour qu'on ne risque pas de faire trop peu de cas de la grâce de Dieu, si chacun semblait se faire son salut, il ajoute : *Deus est enim qui operatur...* Opérez donc votre salut, mais l'opération même vient de Dieu : car Dieu opère en nous, et fait que vous voulez ainsi. D'une façon le vouloir est nôtre, et pourtant, puisque le vouloir nous est donné par Dieu, *a Deo*, c'est donc de Dieu même, *ex Deo*, que nous vient opération et volonté. *Ita utrumque mixtum est* ». *Ad Phil.*, II, 13, col. 1212 A. La consigne est donc double : courage à coopérer à la grâce, *ne minus faciendo...*, et crainte d'aller contre la volonté de Dieu; confiance que Dieu donnera l'efficace et fera bonne notre volonté », col. 1212 B; « nous sommes d'ailleurs maîtres de notre volonté, *et merita de bonis bona habemus*, si nous résistons au démon. Mais, si nous péchons, c'est que nous faisons le mal *diaboli voluntate* ». Col. 1281 A.

5. *La persévérance dans la vie de foi.* — « C'est un grand don de Dieu, si par la seule foi en le Christ nous méritons, *meremur*, une si grande grâce qui a son issue à la palme et à la victoire ». *Ad Phil.*, I, 30, col. 1203 A. Il y a donc vraiment un mérite de notre part; mais celui-là vient, comme les autres, d'une grâce spéciale. Et puis, « lorsque nous aurons participé » à cette dernière souffrance du Christ, « au fardeau de sa mort, nous serons d'une certaine façon sur le chemin de la résurrection des morts. Là la récompense, ici le labeur; ici la vie, là-haut le mérite et la gloire ». *Ad Phil.*, III, 11, col. 1220 B. C'est la grâce spéciale de la persévérance finale; « car le doute vient de ce qu'on vit encore, et qu'il peut arriver bien des choses, et surtout la mort elle-même », col. 1221 D et puis, « tant qu'on est en vie, nous sommes en train de nous associer aux souffrances du Christ; mais c'est jusqu'à la mort qu'il faut s'y associer... », col. 1220 D; et le fondement du mérite *de condigno :* « Par nos souffrances, nous courons pour saisir le Christ, en participant à ses souffrances... A son tour, il nous saisit tous par ses souffrances : nous y sommes donc bien, dans la passion du Christ ». Col. 1221 B. C'est elle qui fait le mérite de la souffrance chrétienne.

3° *La gnose.* — « Celui qui sait que l'amour est au-dessus de toute science, accomplit pleinement (déjà le précepte de) la charité du Christ. L'Apôtre, aussi bien, ne prie pas pour qu'on accomplisse (les préceptes), parce que cela va de soi comme une conséquence : il prie pour qu'on ait la science de la charité. C'est là la plénitude de Dieu, que les Grecs appellent le πλήρωμα, la perfection à qui rien ne manque, plénitude que le Christ, par son mystère, opère (dans les âmes), qu'il accomplit (dans le monde), qu'il a déjà accompli (en sa rédemption) ». Col. 1270 C. On sentira la transformation profonde que Victorin a fait subir à la doctrine orgueilleuse de Plotin, pour qui la destinée des âmes n'est que la connaissance rationnelle de l'ordre des choses, pour qui le but du voyage est l'union de l'intelligence au principe suprême du monde par ses propres forces.

1. *Le but.* — Pour Victorin, au contraire, le but à atteindre n'est plus, selon l'expression de Plotin, « l'intelligence mondaine du monde, qui n'est qu'imprudence », ce n'est pas la sagesse du monde, mais celle qui vient de Dieu », et qui consiste à comprendre *quæ sit voluntas Domini :* que veut le Seigneur? qu'a-t-il voulu (de toute éternité)? Que nous vivions dans l'intégrité, la justice et la foi, que nous ayons en Lui notre espérance, que nous n'ayons de pensées que pour Dieu. *Ad Ephes.*, V, 16-17, col. 1286 AB.

Il faut donc, conclut notre néoplatonicien, « se connaître soi-même et connaître Dieu », col. 1239 C : c'est tout le programme de saint Augustin au temps de sa conversion. Seulement Victorin lui donne une expression plus philosophique, *Ad Ephes.*, I, 4, col. 1239 C : *si et se noverit et Deum sciat.* La formule, dont notre philosophe a la primeur, diffère légèrement de celle des *Soliloques* par l'ordre des mots et plus encore par les considérations philosophico-religieuses dont il l'étaie. A l'encontre du converti d'Hippone, qui voit dans ces deux réalités suprêmes les deux pôles de la charité, Dieu source de tout amour et de tout bien, l'âme foyer de concupiscence et de faiblesse, le disciple de Plotin essaie d'adapter la vie spirituelle aux données de la philosophie néoplatonicienne de la purification. En deux mots, connaître l'âme, c'est « se rendre compte » de sa dignité première et de sa déchéance antérieure à son union au corps, et donc du danger constant où se trouve l'âme humaine; connaître Dieu, c'est « savoir » les régimes successifs qu'il imposa aux âmes : le monde créé, la loi ancienne, puis la libération chrétienne. Tels sont les deux stades de la vie morale : « Par elles-mêmes, les âmes ne sont pas l'esprit, mais sont telles qu'elles peuvent le recevoir. Puisque telle est sa nature, si elle se comporte purement et avec tous ses moyens, *integre et perfectis omnibus*, et que les choses qui lui sont étrangères, elle les apprenne pour les répudier et les exclure, à bon droit elle devient parfaite », d'une perfection naturelle, dirait-on; « et, devenue parfaite par un détachement total, la connaissance de Dieu lui apportera la pleine science de l'ordre de l'univers, *scientiam plenam cum receperit universitatis*, elle sera constituée par le fait même spirituelle ». *Ad Ephes.*, I, 4, col. 1239 C. On aura reconnu la purification et la contemplation plotiniennes (*Ennéades*, I, I, 3; I, VI, 6; VI, VII, 32 et 34), surnaturalisées en une ascèse, active, *perfectio*,

plus sévère que celle de Plotin et une mystique passive, basée sur la révélation biblique.

2. *Les moyens.* — *a) L'ascèse* règle non seulement l'usage de l'intelligence, mais descend jusqu'à la discipline des sens et des « habitudes de sentir ». « L'âme est forte par son intelligence, et en s'y tenant, elle garderait sa vertu facilement »; mais la tromperie vient, sans doute du monde et de la matière, et puis de « cette caricature d'intelligence que forge la puissance voisine; les sens arrivent, par leurs images, à se constituer en esprit trompeur et nuageux »; mais il faut dire adieu aussi aux « inquiétudes charnelles », non seulement « à la matière, mais à tout ce qui est dans le monde », *loc. cit.*, et col. 1241 B, parce que *quidquid mundanum est, licet cælesle sit in mundo, sed secundum mundum tamen, neque divinum neque æternum esl. Loc. cil.*

b) La mystique. — La connaissance de Dieu ne consiste pas à se perdre par l'extase en un Dieu métaphysique, mais à se conformer par le renoncement, l'obéissance et la foi aux desseins de Dieu sur l'humanité. « La Loi fut donnée par Dieu, et des avertissements pour connaître Dieu (sa volonté) et ce qui n'est pas de Dieu. Mais les âmes furent vaincues par les puissances sensibles... Alors, pour les délivrer des sens et du monde trompeur, Dieu envoya son Fils qui, par l'initiation au mystère, leur apprît comment vivre spirituellement, ce que l'âme devait observer, et ce qui lui était étranger... Il se forme une sorte de sens spirituel : *et capere sensum, el mundi et materiæ motibus non exagilari.* Au bout de toutes ces étapes, l'homme tout entier est dans l'esprit vrai, et par là déjà il est vie dans le Christ; nous sommes reçus dans le Christ et admis au nombre des fils, devenus spirituels. » Col. 1240 D; cf. col. 1240 BC, 1166 A, 1219 C, 1241 A, 1244 CD, etc.

La mystique de Victorin est aussi exigeante que son ascèse, puisqu'en somme « tout ce qui est à Dieu doit lui faire retour », col. 1241 B, puisqu'il demande « une perfection *per omnia complela*, qui ramène tout à l'unité dans le Christ ». Col. 1241 C. Elle est aussi pratique, puisqu'elle « donne la liberté, mais la liberté de sortir du monde et de retourner au Père, à notre origine ». Col. 1191 C.

4° *La morale.* — « La somme de toute la discipline chrétienne consiste à connaître la « théologie », c'est-à-dire le mystère et l'avènement du Dieu Christ, et puis les *præcepta vivendi* qui conviennent aux chrétiens », *Ad Ephes.*, prolog., col. 1235 A; car ceux-là seuls le sont « qui connaissent Dieu et gardent les préceptes de Jésus-Christ ».Col. 1237 C. « Il n'y a rien à ajouter à cette science divine et aux œuvres et actes de la vie chrétienne. » Col. 1235 C. La morale même de Victorin est étroitement christocentrique et elle ordonne les vertus suivant leurs rapports au Christ. A ce titre, on doit distinguer « la religion du reste de la loi de vie des chrétiens, car le Christ les a liés (à lui-même) par la religion, et puis a enserré leur vie (à lui) *per cæteram vivendi legem* ». « Cette *lex nominis* » a pour but de centrer la pensée sur le Christ; mais « elle tient aussi leur vie ».

Parmi les œuvres du chrétien, les plus éminentes pour notre auteur, sont celles qui relèvent de la religion, de la dévotion, du service de Dieu », *Ad Phil.*, IV, 20, col. 1234 B; mais on ne s'étonnera pas de le voir, lui qui demandait à quoi servent les églises, insister sur le culte intérieur : le service de Dieu, c'est la louange divine, *loc. cit.* Ce sont pourtant aussi « les mystères de vie auxquels assiste le peuple », *Adv. Arium*, l. I, c. XXX, col. 1063; les prières faites à genoux pour que le corps soit à l'image de l'humilité de l'âme, *Ad Ephes.*, III, 14, col. 1268 B; les prières « formulées que l'on appelle oraisons; mais il faut faire tous ces actes de culte dans l'esprit qui les inspire et en action de grâces : *Ne inviti faciamus, sed vere gratias agamus. Ad Phil.*, IV, 6, col. 1229 B.

Sur la prière en général, l'auteur a tout un petit traité, où il discerne les dispositions d'humilité et de charité fraternelle, les « qualités » de la prière qui sont le recueillement : *omissis omnibus sollicitudinibus*, et l'action de grâce perpétuelle, *oratio in precibus gratiarum actio sit*, « pour le don si magnifique que nous avons reçu de la bonté de Dieu »; l'objet de la prière doit être les choses célestes promises par Dieu non les choses du monde, cf. col. 1109 A; les effets de la prière : la paix du cœur et de l'esprit, union même du corps et de l'âme avec le Christ, puisque dans la prière, « nos corps sont dans sa majesté et dans sa vertu ». *Loc. cil.*, col. 1227-1230. La prière secrète de demande est connue de Dieu; mais il faut aussi faire prier le corps. Col. 1268 B.

L'aumône vaut, non pas tant par ce qu'on offre, que par la volonté et le soin qu'on a pris : c'est un sacrifice à Dieu; c'est un avantage pour l'âme : « la bonne œuvre même nous rend *recti* et la bonne grâce nous fait bons. Aussi l'aumône s'appelle *benevolentia* ». Col. 1234 A.

La charité fraternelle pareillement vaut par l'imitation de Jésus, *Ad Phil.*, II, 5, col. 1206 D. De même l'humilité chrétienne, *loc. cit.*, et *Ad Galat.*, VI, 3, col. 1193 B : *Hæc summa legis est ut quicumque humilis sil, dejectus, infimus.* Cf. *Hymn.*, II, col. 1142-1143. Au reste, notre moralité, sur la terre, « tant que nous ne sommes pas parvenus à l'homme parfait, aura toujours quelque chose d'imparfait ». *Ad Galat.*, IV, 4, col. 1177 A.

Aussi bien les préceptes particuliers, surtout ceux qui règlent les actes extérieurs, doivent-ils le céder parfois à la grande loi de la charité, ou, comme il dit, de la foi, de l'intention droite. « Ce n'est pas le cas de n'importe qui, mais du chrétien parfait et affermi dans la foi : nous devons comprendre qu'à lui, du moins, il est permis parfois, à cause du Christ, de faire certaines choses qui sont hors de la vraie règle, pourvu qu'elles servent cette loi supérieure qui est de libérer des âmes. Quand le Christ est dans le cœur, il n'y a pas à cela de péril. » Col. 1159 C. Faut-il voir ici les dons du Saint-Esprit?

La morale de Victorin, quoique tendant à la pratique par l'humilité foncière et la charité bienveillante qu'elle prêche, est plutôt une direction s'adressant à l'esprit, comme la purification du maître des *Ennéades.* Elle ne vise pas directement, comme celle de Porphyre, à proscrire le plaisir permis, mais seulement à réfréner la sensibilité. On dirait même qu'elle fait peu de cas des consignes de l'Apôtre sur la mortification du vieil homme; mais nous ne connaissons qu'une partie de l'œuvre de Victorinus Afer. Ce qu'on peut constater, c'est qu'il n'est pas l'homme du combat intérieur et de la lutte à outrance contre le démon : il exige seulement qu'on obéisse au Christ, « c'est-à-dire qu'on se fasse son esclave, en vivant spirituellement, qu'on ne fasse rien selon la chair, *nihilque sensu sentire*, et qu'on se tourne tout entier à Dieu en foulant aux pieds les choses du monde : voilà ce que c'est que faire retour à son origine! » *Ad Ephes.*, I, 7, col. 1243 C. Qu'après cela, il ne parle ni de jeûnes, ni de pratiques ascétiques, cf. Porphyre, *De abstinentia*, il faut plutôt lui en savoir gré. La morale de Victorin, c'est sa conversion même mise en deux maximes : *Victorinus senex non erubuit esse puer Christi tui, subjecto collo ad humilitatis jugum, et edomila fronte ad crucis opprobrium.* S. Augustin, *Confessions*, l. VIII, c. I, n. 3, *P. L.*, t. XXXII, col. 750. Sur certains catalogues de péchés, cf. col. 1282, 1283, 1286; sur les péchés d'ignorance, col. 1282 B.

5° *Les sacrements.* — La vie sacramentelle du chrétien, « *quum aliquis initio christianus incipit esse*, commence par la catéchèse, mot grec dont le sens est *circumsonare* ou *juxta assonare*, parce que Dieu et le Christ sont redits comme un écho à ses oreilles et confiés à son cœur ». Col. 1194 A. On s'assure évidemment d'un minimum de dispositions intellectuelles et morales de la part du catéchumène : « l'homme a-t-il l'usage de sa raison, reconnaît-il que le monde n'est pas son (milieu), tout en discernant bien tout ce qui est dans le monde; admet-il Dieu comme son créateur, alors l'âme peut recevoir le Christ » au baptême. Col. 1184 B. Alors « on le catéchisera d'un mot qui est une invocation », allusion peut-être à la tradition du *Pater*, « et on l'instruira en esprit de modestie », *loc. cit.*, col. 1194 B. Sur les parrains du baptême, col. 1184 B, 1268 B.

1. *Le baptême.* — « C'est la consécration de la foi : il n'y a qu'une foi dans le Christ, celle qui confesse le Père, le Fils et le Saint-Esprit; *si aliter ab aliis, non baptisma :* le baptême donné par les hérétiques n'est pas le baptême. » *Ad Ephes.*, IV, 5, col. 1272 A. « C'est dans cette foi que le fidèle est assumé » par le Christ « dans le bain de l'eau et l'invocation de la parole »; « c'est tout le déroulement du mystère ». « Celui qui est baptisé et qui dit : *Credo*, reçoit la foi de la vérité, c'est-à-dire l'Esprit-Saint, et se trouve sanctifié. » *Adv. Arium*, l. IV, c. XVI, col. 1112. Il y a comme un double effet : « purification devant le Seigneur de toute tache et ride, de tout ce qui défigure l'âme, et puis reparaît la vigueur, la fraîcheur, la beauté native ». Col. 1287-1288. Car « cette création dans le Christ *secundum baptisma* n'est que la reprise de la création primitive de toutes choses par le Christ, et l'amorce de cette autre *commutatio in Christo*, qui s'opère tout au cours de la vie chrétienne. Col. 1054 D. Car « celui qui est plongé dans le Christ par le baptême est dans le Christ, c'est un fils de Dieu ». Col. 1173 B. D'un autre côté, comme « la vertu entière du mystère est dans le baptême, sa puissance consiste à nous conférer l'Esprit ». Col. 1051 A. Qu'on ne s'en étonne point : « Si l'on dépasse la simple explication du baptême qui nous donne le Christ », pour en venir au sens profond » du sacrement, qui est la formation du Christ en l'âme, il faut dire que « le Christ ainsi formé c'est l'Esprit, qui, greffé et développé en nous, nous délivre *per credulitatem*, et nous confère le salut de la lumière éternelle. Ah! c'est là un germe puissant et énergique! » Col. 1184 C.

Faut-il voir une suppléance du baptême dans la révélation? col. 1262 CD. Aucune allusion à un rite sacramentel pour « l'achèvement du mystère » ou confirmation du baptême, col. 1246 C, ni pour la rémission des péchés, col. 1243 D.

2. *L'eucharistie.* — Fidèle à l'usage africain qui l'appelait tout simplement *Vita*, Victorin désigne l'eucharistie par *Pain de vie*, « le pain *de vita Dei*, et la vie *ex eadem substantia* ». Col. 1063 B, 1094 C. Le peuple chrétien est donc περιούσιος quand il assiste au sacrifice : « Il est dans l'abondance, bien sûr, comme dit le traducteur latin; mais, d'après le grec, il est *circa vitam, quam Christus et habet et dat.* Aussi la prière de l'oblation — qui était un dérivé de l'anaphore d'Hippolyte... cf. G. Bardy, *Formules liturgiques grecques à Rome au IVe siècle*, dans *Rech. scienc. relig.*, janv. 1940, — prie ainsi : Σῶσον περιούσιον λαόν, *populum circumvitalem* », en parlant du peuple qui se tient autour de la substance de Dieu. Col. 1063 C. « Comment serons-nous fils de Dieu sans la participation à la vie éternelle, *Joa.*, VI, 59, que le Christ nous présenta de la part du Père? » Col. 1094 B.

3. *L'ordre.* — Ce sacrement est clairement supposé par la distribution des ministères dans l'Église. A l'origine, « les Apôtres avaient un triple pouvoir : *agere, docere et evangelizare* ». *Ad Ephes.*, IV, 12, col. 1275 D. On notera le mot *agere*, pour désigner la fonction liturgique. Par la suite, cependant, et du vivant même de saint Paul, « d'autres aussi peuvent faire ces choses, qui ne sont pourtant pas apôtres : il y a eu distinction » des personnels et des ministères. Le but est toujours le même : « la consommation des saints, par l'action des apôtres et par l'action des autres », des prêtres, *loc. cit.* Et l'origine de ces pouvoirs est aussi la même : hérités des Apôtres, ils « ont été institués tous par le don du Christ ». Mais une distinction s'imposait entre « ce que nous avons à faire [envers Dieu?], le mystère, et puis ce que nous faisons envers les autres, l'édification du corps du Christ. De là deux causes et deux effets »; disons : deux pouvoirs pour deux fonctions sacerdotales distinctes : d'abord le pouvoir d'ordre, « présider aux mystères », au baptême, à l'eucharistie, « charge toute personnelle *ut ipsi agant, ut ministri sint* »; célébrer, faire les mystères, c'est la définition même du prêtre; « et puis édifier le corps du Christ, qui est l'Église, c'est-à-dire confirmer les âmes vers la foi »; assurer la catéchèse préparatoire au baptême, *ad fidem*, telle était la principale fonction doctrinale, presque la seule, des prêtres romains au IVe siècle.

Quelles sont donc les prérogatives des évêques? D'abord une institution divine spéciale, et la fonction de gouvernement : « Ainsi le Christ a fait aussi par son don les pasteurs et les maîtres, qui régissent le peuple de l'Église. Ceux qui administrent, Paul les a appelés pasteurs; et ceux qui enseignent, il les a appelés maîtres. » Col. 1275 B. Mais les évêques n'enseignent-ils pas aussi? Victorin, qui n'avait sans doute jamais entendu une homélie de Jules ou de Libère, réduirait volontiers le rôle des évêques à celle de *duces, ad gubernandum.* C'est du moins ce qui ressort de ses explications : « Leur nom de pasteurs, en effet, ne vient pas de ce qu'ils paissent le troupeau, et ils ne sont pas institués pour lui apporter la nourriture, mais pour le gouverner; ainsi, en fait, on appelle les pasteurs *episcopos*, des surveillants. Le pasteur, aussi bien, c'est le Christ lui-même, puisque les brebis dont il s'agit, ce sont les âmes. En fait de maîtres, les pasteurs sont bien appelés les maîtres du troupeau, mais à titre de préposés ». *Loc. cit.*, col. 1275 C. Voilà bien des précautions pour enlever aux évêques cette double prérogative de docteurs et de chefs que leurs Églises leur reconnaissaient. En somme, il n'y a ni maîtres, ni serviteurs « dans le service de l'Évangile, mais des pères et des fils qui collaborent dans la charité »... Col. 1214 D. Il y a dans cette vérification des pouvoirs des évêques des notations intéressantes qui anticipent sur les réserves plus connues de l'Ambrosiaster et de saint Jérôme. Cf. P. Batiffol, *Études d'hist. et de théol. posit.*, t. I, p. 267 sq.

4. *Le mariage.* — Comme des précédents sacrements, Victorin semble en ignorer le signe sensible, pour ne connaître que la *res sacramenti :* « Le mariage prêche à l'homme la patience, le don de soi, pour la sanctification de sa femme, tout cela à l'imitation du Christ souffrant pour l'Église,. » *Ad Ephes.*, V, 26, col. 1287. « La vérité est dans le fait du Christ et de l'Église, que les époux doivent observer et imiter. » *Loc. cit.*, col. 1289 C. Pour Victorin, ce n'est encore que la morale élémentaire du mariage chrétien. « Mais, par-delà ce simple enseignement, Paul montre qu'il y a autre chose. » *Loc. cit.*, col. 1288. *Mysterium hoc magnum*, le caractère sacramentel, Victorin l'expose de deux façons successives : c'est le symbole de l'union « du Christ et de l'Église » qui s'aiment; mais surtout, c'est le symbole de cette réalité salutaire constituée « dans le Christ et dans l'Église », du mys-

tère d'unité consommée entre la tête et les membres devenus un seul Christ, comme l'esprit et l'âme réunis en une seule chair dans la psychologie de Plotin. « *Vir et uxor, hoc accipiatur interim Christus et Ecclesia... ut vir et uxor sint sibi invicem juncti spiritus et anima.* Sans doute saint Paul, pour se faire entendre plus facilement du peuple » (d'Éphèse), n'a pas parlé d'esprit et d'âme : « il a pourtant dit intentionnellement, non pas *Christus et Ecclesia*, mais *in Christo et in Ecclesia*, parce que le Christ a dans ses membres l'Église..., et le Christ c'est l'esprit, l'Église c'est l'âme ». *Loc. cit.*, col. 1289 B. Dégagée de cette dernière addition, que l'auteur donne d'ailleurs comme une vue systématique, son explication demeure l'une des plus profondes de la littérature chrétienne sur le dernier des « mystères » porteurs de la grâce. Par ailleurs, Victorin est d'avis qu' « en concédant les secondes noces, voire *ipsas nuptias*, Paul a cru devoir faire une entorse à la règle, *non veræ regulæ*, quitte à la corriger par la suite, pour en amener un grand nombre à la véritable règle ». Col. 1159 C.

6° *Fins dernières.* — « C'est pour l'âme devenir éternelle, voir la lumière de Dieu, parvenir à le voir, posséder la vie éternelle, non point les honneurs, ni rien qui soit du monde, mais bien tout le spirituel, tout ce qui nous unit à Dieu en nous joignant au Christ : voilà la vie éternelle », col. 1109 A ; « c'est la vraie vie, parce qu'éternelle, *hoc est vere esse*, sans changement ni corruption ». Col. 1108 D. Si l'on demande à notre platonicien où il place cette vision béatifiante de Dieu, avant ou après la mort, sur la terre ou au ciel, sa réponse est autrement assurée que celle d'Augustin dans ses années néoplatoniciennes : comparer *De quantitate animæ*, c. XXXIII, n. 76, et *Adv. Arium*, l. I, c. LVIII : *Divinum ut est clarum non capit humana natura*, et l. III, c. I : « Il faut abandonner la vie extérieure, renoncer à l'intelligence, si nous voulons voir Dieu; c'est là ce que nous apporte la mort : *Simili enim simile videtur;* or Dieu (le Père) *est cessans vita et cessans intelligentia*, c'est l'Être pur! » Col. 1109 A. Mais pour qui, et d'abord pourquoi cette vie éternelle? Ce n'est que la fin du circuit vital, qui n'a pas eu de commencement et ne doit jamais avoir de fin, la vie infinie et universelle, qui a son point de départ en Dieu et dans le monde supracéleste, entraînera jusqu'au ciel les quatre éléments et tous les êtres de la terre », col. 1100 C; et donc « toutes choses purifiées font retour à la vie éternelle », col. 1100 B, en particulier « l'homme tout entier tel qu'il a été pris par le Verbe incarné en corps et en âme ». Col. 1101 A. C'est là le ciel des chrétiens, col. 1083 C. « Pour être bénis au ciel, il nous faut un jour sortir de ce monde. » Col. 1238 B.

Il faut savoir un gré spécial à ce platonicien venu sur le tard à la doctrine de saint Paul, d'avoir cherché à faire la conciliation de sa foi nouvelle avec sa pensée philosophique. D'une part, en effet, il tient toujours pour sordide et misérable la prison que l'âme trouve dans le corps charnel; d'autre part cependant, il affirme, dans les termes de l'Apôtre, que « notre corps, notre chair ressuscitera, sera revêtue d'incorruption et deviendra chair spirituelle ». Col. 1088 B. C'est que « le Christ incarné et crucifié pour sauver les âmes, a opéré la résurrection aussi pour notre corps ». Col. 1226. Il en cherche l'explication plutôt philosophique en ce que « le Verbe *juxta omnia fuit*, dans sa vie, sa résurrection, son ascension, son retour futur ». Col. 1088. Évidemment, cette « résurrection des corps sera un changement radical, puisque nous recevrons un revêtement spirituel », *loc. cit.*; cf. col. 1226, col. 1241, et il admettrait volontiers que cette « chair supérieure ait fait partie du Logos créant le monde à son image ». *Loc. cit.* Mais ici nous sortons du dogme chrétien. Sur l'Église céleste, cf. col. 1170 C; sur le rôle du Christ en la résurrection, col. 1221 B, et son retour au Père, « réduction de toutes choses à une seule puissance », col. 1226 C, « et finalement soumission du Verbe au Père plus puissant », col. 1227 A.

Le jugement sera l'avènement du Christ, col. 1213 B, 1229 A, la fin du monde qui est proche, *loc. cit.*, et la rédemption dans l'Esprit, col. 1282 A.

La restitution finale est enseignée par le théologien romain d'après I Cor., XV, 25-28, mais sans les précisions malheureuses d'Origène, ni non plus les réserves nécessaires de saint Jérôme : « Finalement Dieu sera tout en tous, non pas que tout soit en chaque être, mais c'est Dieu qui sera en tous : Dieu donc sera tout parce que tout sera rempli de lui. » Col. 1070 CD; cf. col. 1241 C.

IX. Conclusion. — Ainsi « il y a dans la pensée de Victorinus plus d'unité qu'il ne paraît à première vue. Par-delà un vocabulaire d'école, on trouve une doctrine assez homogène, s'éloignant rarement de la tradition chrétienne authentique ». H. de Leusse, *op. cit.*, p. 205. A vrai dire, malgré qu'il fasse profession de ne connaître, lui aussi, que Jésus crucifié, col. 1076 C, c'est le Verbe du Père, le Consubstantiel, qu'il a pris comme pierre angulaire de son système théologique. Et puis, « Victorin c'est, a-t-on dit, l'enthousiasme aveugle », pour Plotin : chez lui catholicisme et néo-platonisme y sont étroitement cimentés en une construction qui ne manque certes ni de hardiesse, ni d'harmonie, mais qui se présente sans festons ni astragales. Les pièces maîtresses du plotinisme y sont en bonne place : théodicée, théories de la connaissance, des purs esprits, de la préexistence éternelle des âmes, du pananimisme, de la purification etc..., sont exposées placidement et avec profondeur, mais sans les développements personnels et les restrictions d'Augustin ou de Grégoire de Nysse : sous ce rapport, Victorin est certainement l'auteur chrétien où l'on peut avec le plus de garanties trouver les éléments durables du néoplatonisme, à l'exclusion de ses parties caduques, telles que l'extase, le polythéisme, la divination, le déterminisme, que le disciple de Plotin laisse mourir sans un mot de regret. Les philosophes ont bien négligé ces lambeaux de philosophie plotinienne, que le maître du néo-platonisme romain a jetés dans sa polémique anti-arienne ou dans ses Commentaires de l'Apôtre; ils feront bien d'y prêter l'attention qu'ils méritent.

Quant à la tradition chrétienne, l'auteur la réduit aussi aux éléments qu'il en juge essentiels, les seuls peut-être qu'il ait pris le temps de connaître quand il se mêle d'écrire en faveur du Consubstantiel : unité de Dieu, rôle du Christ Sauveur, nécessité de la foi. Un théologien moderne trouvera son christianisme simplifié à l'excès, ou du moins sa théologie fort inégale : ne sont-elles pas bien compliquées, après ses déclarations si nettes sur la Trinité, ses vues sur la personne divine en Jésus? quoi de plus confus que ses réflexions sur la règle de foi et l'inspiration privée? sur l'organisation de l'Église, les sacrements, les vertus morales, à quoi il superpose sans cesse son leitmotiv de l'inutilité des œuvres pour le salut? Dogmatique monophysite, dira-t-on, et ecclésiologie gnostique! Mais il est plus équitable de dire qu'on a affaire avec un intellectuel récemment converti, qui voit de bonne foi dans le catholicisme un système de pensée en continuité avec ses catégories platoniciennes; et puis, qu'on pense à l'état embryonnaire de la tradition latine avant saint Ambroise et saint Augustin! Il a fallu néanmoins de la bonne volonté pour relever, dans ses commentaires de l'Apôtre, quelques allusions à la vie chrétienne qui montrent chez l'exégète un certain souci de la tradition de son Église. A cause de

cette réserve un peu fière vis-à-vis d'une religion qui s'abaissait alors à conquérir les masses, ses premières œuvres chrétiennes présentent les mêmes déficiences qui, vingt ans plus tard, affligeaient le jeune Augustin à la lecture de ses traductions philosophiques : *Non habent illæ paginæ vultum pietatis hujus, lacrymas confessionis, cor contritum... Confess.*, l. VII, c. XXI, n. 27; sous ce rapport, ses trois Hymnes à la Trinité semblent un repentir du dialecticien assagi.

Mais, et pour la même raison, Victorin s'est gardé des curiosités théoriques d'Origène : sur l'origine des âmes et sur la fin des choses, sur tous ces confins de la foi où l'Alexandrin avait imaginé des drames aux cent actes divers : chute des âmes dans l'animalité, chute des Anges dans l'humanité, spiritualisation finale de l'univers, *De princ.*, l. I, c. VII, n. 5; l. III, c. I, n. 20; l. II, c. I, n. 1; c. II, n. 3, le docteur africain se borne à mentionner à son habitude les solutions néo-platoniciennes et il les harmonise de son mieux avec saint Paul. Pareillement, son homoousianisme intransigeant l'a bien défendu, au sujet de la divinité du Verbe comme des mérites de Jésus, de telles assertions d'Origène, *De princ.*, l. I, c. I, n. 8; l. II, c. VI, n. 3-5 et c. IX, n. 1, 6-9, où plus tard ariens et nestoriens voulurent trouver leur bien. En somme, rien ne prouve que Victorin ait connu le plus grand docteur catholique du siècle précédent, cf. de Leusse, *art. cit.*, p. 228-329; les points de contact apparent ne sont dus qu'à leur commune utilisation de Platon. Cette ignorance n'est pas pour nous surprendre, de la part du rhéteur converti qui s'est enfermé avec sa Bible comme livre de chevet, et rien n'illustre mieux au contraire la position de principe de notre auteur à l'égard de ses sources doctrinales : indifférence voulue pour toute tradition, *aliter insinuata, aliter intellecta, non ergo adjungenda*, col. 1235 C, aussi bien quand il s'agit des traditions de son Église qu'en matière d'école philosophique : Jésus-Christ et Platon, voilà les deux maîtres de sa pensée; Plotin et saint Paul, voilà les seuls interprètes autorisés à se faire entendre.

I. Éditions. — 1° *Œuvres païennes.* — *Ars grammatica*, dans Keil, *Gramm. lat.*, p. 1-184; *De definitionibus*, par Stangl, *Mario-Victoriniana*, Munich, 1888, p. 17-18; *Explanationes*, dans Halm, *Rhetores latini minores*, Leipzig, 1863, p. 155-304; traduction de l'*Isagogè* dans Boèce, *P. L.*, t. LXIV, p. 9-70. Abondante bibliographie et analyse des œuvres dans P. Monceaux, *Histoire litt. de l'Afrique chrétienne*, t. III, p. 382-395.

2° *Œuvres chrétiennes.* — *De generatione Verbi divini*, édité par Ziegler, Bâle, 1548, par Herold, *Hæresiologus*, 1556, réédité avec soin par Mabillon, *Analecta*, t. IV, p. 155; *Adversus Arium libri IV* et *De homoousio recipiendo*, édité par Herold, *op. cit.*, 1556, mais sans soin et avec des divisions arbitraires; *In Epistolas b. Pauli*, édition de Maï, *Novæ collect. script. veter.*, t. III *b*, p. 1 sq.; *Liber ad Justinum Manichæum* et *De Verbis Scripturæ*, par Sirmond, *Opera varia*, t. I, Paris, 1630. Cet ensemble a été reproduit, avec un supplément de fautes, par Migne, *P. L.*, t. VIII, auquel nous avons dû prendre nos références. Une édition critique du *De generatione Verbi*, de la lettre d'Arius traduite par Candidus, et des quinze premiers chapitres du l. I de l'*Adv. Arium* a été donnée par J. Wöhrer, dans *Jahresbericht des Privat-Untergymn. der Zisterzienser in Wilhering*, 1905-1911. Mais une nouvelle édition s'impose; elle demandera à son auteur beaucoup de courage et une connaissance approfondie de Plotin. Elle sera entreprise prochainement, avec introductions, notes et traduction française, dans la collection *Sources chrétiennes*. Signalons une traduction française d'extraits caractéristiques dans Ceillier, *Histoire des aut. ecclés.*, t. VI, p. 26-39; et du *Liber de generatione Verbi*, par Ét. Gilson, *La philosophie du Moyen Age*.

Parmi les poèmes, Peiper a donné une édition critique du *De Machabæis* dans le *Corpus* de Vienne, t. XXIII; les autres poésies qu'on a attribuées à Victorin, furent éditées par Rivin, *Sanctæ Reliquiæ duorum Victorianorum*, 1652, et rééditées par Migne, *P. L.*, t. II, col. 1113-1114.

II. Études. — F. Benz, *Marius Victorinus*, Stuttgart, 1932; B. Citterio, article dans la *Scuola cattolica*, octobre 1937; Gore, *Victorinus Afer*, dans *Diction. of christ. Biography*, Londres, 1887, p. 1129-1138; G. Geiger, *C. Marius Viktorinus Afer, ein neuplatonischer Philosoph*, Metten, 1888-1889; G. Koffmane, *De M. Victorino philosopho christiano*, Bratislava, 1880; Labriolle, *Littér. latine chrétienne*, p. 304, surt. 316 sq.; P. Monceaux, *Hist. littér. de l'Afrique chrétienne*, t. III, 1909, p. 377-422, et dans *Mélanges L. Havet*, 1909, p. 289-310; R. Schmid, *M. Victorinus und seine Beziehungen zu Augustin*, Kiel, 1905; A. Souter, *The earliest commentaries on the Ep. of S. Paul*, Oxford, 1927; Tillemont, *Mémoires...*, t. X, p. 401-406; Tixeront, *Hist. des dogmes*, t. II, p. 266-278; *Patrologie*, p. 306; H. de Leusse, *Le problème de la préexistence des âmes dans V.*, dans *Recherches de science religieuse*, avril 1939, p. 197-239. Abondante bibliographie dans Bardenbewer, *Altkirchliche Literatur*, t. III, p. 460-468, dans Monceaux, *op. cit.*, et dans Harnack, *Zeitschr. für Theol.*, 1891, p. 159.

Sur le néoplatonisme de Victorin, voir P. Alfaric, *L'évolution intellectuelle de saint Augustin*, p. 375 sq.; C. Elser, *Neoplatonism in relation to Christianity*, Cambridge; Grandgeorge, *Saint Augustin et le Néoplatonisme*, p. 36 sq.; P. Henry, *Plotin et l'Occident*, c. II-IV; Guitton, *Le temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin*, p. XIX, 245, 259, 273; E. Bréhier, traduction des *Ennéades*, édit. les Belles-Lettres; *La philosophie de Plotin*, Paris, Boivin, p. 50 sq.; Ch. Boyer, *Christianisme et néoplatonisme dans la formation de S. Augustin*, p. 81-83; R. Arnou, *Le désir de Dieu*, p. 138, n. 1; *La séparation par simple altérité dans la « trinité » plotinienne*, dans *Gregorianum*, 1930, fasc. 2, p. 181 sq.; Theiler, *Porphyros und Augustin*, Halle, 1933, p. 3; P. Courcelle, *Les lettres grecques en Occident, de Macrobe à Cassiodore*, 1943.

P. Séjourné.

VICTRICE DE ROUEN (Saint), évêque de cette ville de 380 à 407 environ. — La vie de saint Victrice nous est connue presque exclusivement par deux lettres de Paulin de Nole, *Epist.*, XVIII et XXXVII, qui raconte sa conversion, son élévation à l'épiscopat, son gouvernement et ses travaux apostoliques. D'autre part, Sulpice Sévère, *Dialog.*, III, 2, mentionne une rencontre de saint Victrice avec saint Martin de Tours et Valentin, évêque de Chartres, et le pape Innocent Ier lui adressa le 15 février 404 une décrétale célèbre. D'après saint Paulin, Victrice serait né aux extrémités de l'empire et aurait commencé par exercer le métier des armes. Un jour, pendant une revue, il aurait jeté ses armes aux pieds du tribun en déclarant qu'il ne voulait plus servir d'autre maître que Jésus-Christ. Ni les reproches, ni les tortures qu'on lui fit subir ne changèrent rien à sa résolution. Déjà, condamné à mort, il était conduit au dernier supplice, lorsque le bourreau devint subitement aveugle et que les chaînes dont il était lié se dénouèrent d'elles-mêmes et lui laissèrent les mains libres. Le récit de Paulin n'est pas sans soulever des questions difficiles. On se demande en particulier pourquoi la résolution de saint Victrice a été si soudaine et pourquoi il a tout d'un coup refusé un service qui jusqu'alors ne lui paraissait pas incompatible avec la foi chrétienne. On se demande aussi à quelle date il faut rapporter cette soudaine conversion. On a pensé, non sans vraisemblance, que le règne de Julien convient mieux que tout autre pour placer un événement aussi étrange, bien que le seul motif retenu pour condamner le soldat déserteur ait été son abandon de poste et non pas sa foi chrétienne. En toute hypothèse, on ne saurait mettre en doute la réalité du fait, car le témoignage de saint Paulin est celui d'un homme judicieux et bien renseigné. On ne sait pas dans quelles circonstances, Victrice fut élevé à l'épiscopat et appelé à diriger l'Église de Rouen à la place d'un certain Pierre dont nous ne connaissons que le nom. Cet événement eut lieu avant que Paulin de Nole eût renoncé au monde, c'est-à-dire avant 390; car Victrice était déjà évêque lorsque Paulin

le rencontra auprès de saint Martin et noua avec lui des relations qui devaient être durables. Sulpice Sévère, nous l'avons déjà indiqué, raconte une nouvelle rencontre de Victrice et de Martin à Chartres, dont l'évêque était alors saint Valentin : Martin consentit, dans cette circonstance, à exaucer les prières d'un père qui lui demandait la guérison de sa fille âgée de douze ans. Au cours de son épiscopat, Victrice se distingua par son zèle pour la conversion des infidèles : il fit en effet annoncer l'Évangile et l'annonça lui-même dans le pays des Nerviens et des Morins, c'est-à-dire la Flandre, le Brabant, le Hainaut et le Cambrésis. Ces missions étaient en plein essor en 399, année où fut écrite la première lettre de saint Paulin par laquelle nous connaissons les événements rapportés jusqu'à présent. Quelques années plus tard, Victrice dut lui-même venir à Rome pour y voir le pape Innocent Ier (404). Nous ne savons pas le motif exact de ce voyage : il semble, si nous comprenons bien les expressions employées par l'évêque de Nole, qu'on faisait alors à Victrice quelques objections au sujet de sa foi et qu'il dut présenter sa justification. Celle-ci fut complète, car Innocent Ier lui écrivit peu après une lettre toute remplie de la joie qu'il a eue à le voir et de l'estime qu'il lui conserve. La lettre d'Innocent à Victrice est entrée dans les collections canoniques : elle contient en effet des règles importantes sur différents sujets, en particulier sur le recrutement du clergé et sur les vertus des clercs. Rentré dans son diocèse sans avoir pris le temps d'aller jusqu'à Nole, au grand regret de Paulin, Victrice reprit le cours de sa vie active et bienfaisante, qu'il termina aux environs de 410, selon les vraisemblances. On ne sait rien de plus sur sa vie et sur sa mort. L'Église de Rouen le regarde comme un saint et fait son anniversaire le 7 août.

Sous le nom de Victrice, nous possédons un opuscule assez curieux, intitulé *De laude sanctorum*, composé à l'occasion de l'arrivée à Rouen d'un bon nombre de reliques que l'évêque avait reçues d'Italie. *P. L.*, t. XX, col. 443-458. Il avait eu recours, pour constituer ce trésor, aux bons offices des évêques italiens dont il était l'ami ou le correspondant, Ambroise de Milan, Paulin de Nole, Gaudentius de Brescia : un premier envoi comprenait des reliques de saint Jean-Baptiste, de saint André, de saint Thomas, des saints Gervais et Protais, de saint Agricol, de sainte Euphémie, de saint Luc. Il est très curieux de noter que cette liste est, à peu de chose près, celle que donne Gaudentius de Brescia dans un de ses discours prononcé lors de la dédicace de l'église consacrée aux martyrs; Gaudentius mentionne en effet saint Jean-Baptiste, saint Thomas, saint André, saint Luc, les saints Gervais, Protais et Nazaire, les saints Sisinnius, Martyrius et Alexandre, et enfin les quarante martyrs de Sébaste. L'absence des saints Sisinnius, Martyrius et Alexandre dans le traité de saint Victrice n'a rien qui doive nous surprendre, car il est possible que ces martyrs aient été encore en vie lorsque Victrice reçut ce premier envoi. Une seconde expédition de reliques dut être faite un peu plus tard; elle comprenait des restes de beaucoup plus de saints : saint Jean l'Évangéliste, Proculus de Bologne, Saturninus et Trajan (deux saints guérisseurs originaires de la Thrace ou de la Macédoine, H. Delehaye, *Les origines du culte des martyrs*, Paris 1912, p. 277-278), Nazaire de Milan, Mocius de Byzance, un thaumaturge célèbre, cf. H. Delehaye, *op. cit.*, p. 267-269, Alexandre de Drizipara, Datysus, qu'il faut sans doute lire Dasius de Durostorum, *ibid.*, p. 284-285, Chindeus, qu'il faut peut-être identifier à un autre martyr de Thrace, vénéré à Axiopolis, à moins qu'il ne s'agisse d'un martyr de Pamphylie, *ibid.*, p. 288, Rogatus et Léonida, qu'on ne saurait identifier avec certitude, Anastasia, martyrisée à Sirmium; Anatolia, honorée dans la Sabine, *ibid.*, p. 357, Antonin, qui paraît être le grand martyr de Plaisance. Ces deux listes sont caractéristiques, car elles mettent en relief l'importance prise par le culte des saints au début du Ve siècle et le zèle pieux avec lequel on se disputait leurs reliques. Saint Victrice est pour nous un des témoins les plus importants de ce culte. Il est à peine besoin d'ajouter qu'il lui assigne la place qui convient dans la religion chrétienne, bien qu'il insiste, peut-être plus que nous ne le faisons aujourd'hui, sur la vertu des reliques, émanation de la puissance céleste, résidant tout entière dans la moindre parcelle aussi bien que dans le corps entier du saint : « L'esprit divin, écrit-il, anime les saints dans le ciel et leurs corps sur la terre. Leur sang, même après le martyre, demeure tout imprégné du don de la divinité. Que les reliques des justes ne nous fassent donc pas tomber dans l'erreur du vulgaire. Soyons bien persuadés que ces restes sacrés des apôtres, si menus soient-ils, contiennent la vérité de toute leur passion corporelle... S'il en est ainsi, nos apôtres et nos martyrs sont certainement venus à nous avec toute leur vertu. » *De laude sanct.*, *passim*. On peut donc invoquer avec une entière confiance les saints dont on possède la moins importante des reliques : « Est-ce que les reliques apportent un soulagement aux malheureux d'une façon en Orient, à Constantinople, à Thessalonique, à Naïssus, et d'une autre à Rome en Italie? Jean l'Évangéliste guérit à Éphèse et en plusieurs autres lieux et sa même vertu agit aussi parmi nous. Proculus et Agricola guérissent à Bologne et nous contemplons aussi leur majesté à Rouen. Qui guérit vit, et qui guérit est dans les reliques. Or, les apôtres et les martyrs guérissent. Ils sont donc dans leurs reliques. » *Ibid.*, 22. Ces idées sont celles du peuple chrétien, dont Victrice se fait ici l'interprète. Il est intéressant d'en relever l'expression.

Le *De laude sanctorum* figure dans *P. L.*, t. XX, col. 443-458. Une nouvelle édition, qui ne marque d'ailleurs pas un progrès sensible, a été préparée par Sauvage et publiée par A. Tougard, Paris, 1895. Sur la langue de Victrice, cf. C. Paucker, dans *Zeitschr. für die österreich. Gymnasien*, t. XXXII, 1881, p. 481 sq. Voir aussi Tillemont, *Mémoires*, t. X, p. 667-674; E. Vacandard, *Saint Victrice, évêque de Rouen*, Paris, 1903, et *Études de critique et d'histoire religieuse*, 3e série, Paris, 1912, p. 74-92; H. Delehaye, *Les origines du culte des martyrs*, Paris 1912, p. 404-405.

G. Bardy.

VIE ÉTERNELLE. — Le symbole des apôtres se termine par le petit article : « la vie éternelle ». Ce texte, on le verra, n'est pas primitif; il est une simple explication de l'article précédent : « la résurrection de la chair ». On se bornera ici à en marquer : I. Les fondements scripturaires; II. L'origine historique.

I. Fondements scripturaires. — La vie éternelle pourrait être envisagée du côté de Dieu qui est essentiellement vie et vie éternelle. Cf. Deut., XXXII, 40; Num., XIV, 21, 28; Jud., VIII, 19; I Reg., XVII, 26; Ruth, III, 13; Dan., VI, 26; Apoc., IV, 10; X, 6 et surtout Joa., I, 4; XIV, 6; I Joa., V, 20, etc. Dieu est vie, principe éternel de toute vie. Act., XVII, 25-28. — L'expression « vie éternelle » pourrait désigner aussi cette durée indéfinie que l'Écriture appelle fréquemment « le siècle à venir » et qui se confond plus ou moins avec l'ère messianique laquelle en doit marquer le début; ou encore répondre à ces formules si fréquemment employées dans les psaumes ou les prophéties, *in æternum, in sæcula, in sæcula sæculorum.* — Le dernier article du symbole que nous avons à expliquer

a une signification plus déterminée et se rapporte à cette vie future qui ne doit pas finir et sera le partage de tous les hommes sans exception après leur mort. « Éternel » est donc pris ici, non au sens absolu du mot, ni en un sens indéterminé, mais au sens relatif d'une vie participant de l'éternité, parce que n'ayant pas de fin. Voir Éternité, t. v, col. 919.

1° *Ancien Testament.* — Cette croyance en une survie était admise plus ou moins confusément dans les anciennes religions, Voir Ame, t. i, col. 977; mais elle est devenue particulièrement précise grâce à la révélation divine. Toutefois, cette révélation fut progressive : « La loi de Moïse, dit à ce sujet Bossuet, ne donnait à l'homme qu'une première notion de l'âme et de sa félicité... Mais les suites de cette doctrine et les merveilles de la vie future ne furent pas alors universellement développées, et c'était aux jours du Messie que cette grande lumière devait paraître à découvert... Encore donc que les Juifs eussent dans leurs Écritures quelques promesses des félicités éternelles et que, vers le temps du Messie où elles doivent être déclarées, elles en parlassent beaucoup davantage, comme il paraît par les livres de la Sagesse et des Machabées, toutefois cette vérité faisait si peu un dogme formel et universel de l'ancien peuple, que les sadducéens, sans le reconnaître, non seulement étaient admis dans la synagogue, mais encore étaient élevés au sacerdoce. C'est un des caractères du peuple nouveau de poser pour fondement de la religion la foi de la vie future, et ce devait être le fruit de la venue du Messie. » *Discours sur l'hist. univ.*, IIe Part., c. xix.

1. *Période de croyance confuse.* — Les plus anciens livres de la Bible attestent la croyance des patriarches et du peuple hébreu en une vie future, croyance encore bien vague et s'apparentant à une tradition commune aux peuples anciens plutôt qu'à une révélation proprement dite. Après leur mort, les hommes iraient dans le *še'ôl.* Ce *še'ôl* n'est pas l'anéantissement, ni une expression générique pour désigner le tombeau; c'est le séjour des âmes et non des corps. Cf. Gen. xxxvii, 35; xlii, 38; xliv, 29, 31; Num., xvi, 30, 33; Deut., xxxii, 22. Ainsi les âmes se réunissent en ce séjour : « descendre au séjour des morts », c'est « être réuni à son peuple » ou encore « retourner à ses pères »; ce qui implique une survivance dans l'au-delà de ce peuple et de ces pères. Gen., xv, 15; xxv, 8, 17; xxxv, 29; xliv, 29, 32; Num., xx, 24, 26; xxvii, 13; xxxi, 2; Deut., xxxi, 16; xxxii, 50. Car il ne s'agit pas seulement de partager le lieu de sépulture des pères : témoin Jacob, réuni à son peuple et à ses pères longtemps avant de recevoir la sépulture. Gen., xlix, 29, 33; l, 2, 7.

La croyance à la survie trouve deux autres preuves dans la pratique d'évoquer les morts, Deut., xviii, 11; cf. Is., xiv, 9 et surtout I Reg., xxviii, 8 (évocation de l'ombre de Samuel); et dans le récit des trois résurrections opérées par Élie et Élisée, III Reg., xvii, 17-24; IV Reg., iv, 17-37; xiii, 20-21. L'enlèvement d'Élie sur un char de feu manifeste aussi l'existence d'une autre vie.

Une notion aussi vague de la vie future ne pouvait comporter qu'une idée très imprécise sur l'état des âmes dans le *še'ôl.* Ces âmes, les *refâ'im*, sont décrites, dans les livres postérieurs au Pentateuque, comme des êtres inertes, sans force, ps. lxxxvii (Vulg.), 5-6, 9 sq.; Prov., ix, 18; xxi, 16, des ombres, Job, xxvi, 5-6; Is., xiv, 9, des êtres déchus, Is., xiv, 10, couchés dans le repos d'un sommeil que certains textes disent éternel, Ez., xxxi, 18; cf. xxxii, 21; Jer., li, 39-57; Nahum, iii, 18; cf. Eccli., xxii, 9-11; xxx, 17; xli, 4. Pas de délices dans le séjour des morts, Eccli., xiv, 16-17. Sur cet état des âmes, voir également Job, iii, 13, 17-18; Is., v, 14-15; xiv, 11; xxvi, 24; xxxviii, 18; Bar., ii, 17. Êtres insaisissables, les *refâ'im* ne peuvent plus célébrer les louanges de Dieu, ps. vi, 6; xxix, 10; lxxxvii, 11 sq.; cxiv, 17 sq., et Dieu, dit-on, ne se soucie plus d'eux, ps. lxxxvii, 6. Cette dernière assertion s'explique en ce sens que les habitants du *še'ôl* ne sont plus sujets aux vicissitudes d'ici-bas, dirigées par la Providence. Cf. Vaccari, art. *Psaumes*, dans le *Dict. apol. de la foi cath.*, t. iv, col. 484.

2. *Premières lueurs.* — Il n'est donc pas question de bonheur éternel, récompense de la vertu, ni de malheur éternel, châtiment du crime. Récompenses et châtiments appartiennent à la vie présente. C'est du moins l'affirmation qui semble ressortir des textes cités jusqu'ici. Et pourtant Dieu est souverainement juste; cf. ps. x, 12; xxxiv, 24; cxviii, 137; Jer., xxiii, 6; xxxiii, 16; et il saura venger le bon affligé et confondre le méchant, ps. xxxiv, 8; xxxv, 4; lxi, 2; lxiii, 4-7, etc. Il rendra à chacun selon ses œuvres, ps. lxi, 13; Lam., iii, 64. Comment accorder cette justice avec le fait de la prospérité du méchant et du malheur du juste, fait maintes fois constaté? cf. ps. ix, 1-2; lxxii; Eccl., ii, 14-15; iii, 16-22; iv, 1; vii, 15-16; viii, 10, 14; ix, 11; x, 5-7. C'est là un grave problème, agité tout au long du livre de Job et bien posé en xxi, 7-16.

De nombreux textes semblent résoudre la difficulté dans le plan de la restauration messianique. Les bons triompheront avec le nouveau royaume d'Israël. C'est dans ce triomphe que la justice de Dieu s'affirmera avec éclat. Mais ce point de vue, fréquemment mis en relief par les prophètes, ne saurait apporter le moindre élément de solution au problème de la destinée des âmes individuelles dans l'au-delà.

Cet aspect individuel du problème a reçu de la révélation, même avant Jésus-Christ, quelques lumières encore confuses, mais qui, se complétant peu à peu, ont permis à la pensée juive de s'orienter vers des solutions définitives.

Une première solution veut demeurer cohérente avec la donnée archaïque du problème : le *še'ôl* réceptacle commun des âmes justes et impies, condamnées toutes à un sommeil éternel. La justice de Dieu s'est faite sur la terre : le bonheur des méchants dure très peu et bien vite la mort ou quelque autre accident y vient mettre un terme, tandis que les justes, après une très courte épreuve, jouiront d'une longue paix, ps. xxxvi, 10-11. C'est la solution préconisée par les amis de Job, viii, 11-22; xv. — Malheureusement si une telle expérience se vérifie parfois, elle est loin d'être universelle : Job innocent n'a-t-il pas eu à supporter une longue épreuve? Aussi Job se contente de se taire pour ne pas offenser Dieu et scandaliser le prochain. Cf. Job, vi-vii; xvi, 4 sq.; xxi, 16 sq.

On répond aussi que, si le juste souffre, c'est qu'il n'est pas sans péché, ps. xxxvii, 5; xxxix, 13; cxlii, 1-2; Job, vii, 20-21; ix, 17-21; x, 14; xiii, 26; xix, 4-6, et que le méchant qui jouit présentement est réservé à de grands châtiments, ps. ix, 18-35. L'Ecclésiaste enseigne que le juste a son vrai bonheur en lui-même et que le méchant n'est pas heureux, viii, 12-13. Voir ici t. iv, col. 2023. Pour une étude plus approfondie de la doctrine de l'Ecclésiaste, voir E. Podechard, *L'Ecclésiaste*, Paris, 1912, Introd., p. 186-189; cf. p. 72 sq.; 81 sq.; 95-97 et les notes sur iii, 21, p. 312-316; iii, 22, p. 317-319 et xii, 7, p. 470-472.

En face des faits, cette réponse est, de toute évidence, insuffisante. Le livre des Proverbes encourage le juste, dont l'espérance ne saurait être confondue, xiv, 33; xv, 9-11; xxiii, 18; xxiv, 14. Et cette espérance s'oriente vers un autre monde, vers un au-delà

mystérieux qu'entrevoit déjà Isaïe, xxvi, 19. Le péché conduit l'homme aux lieux infernaux, Prov., ii, 16-18, 22, tandis que « le sage suit un sentier de vie qui mène en haut pour se détourner du séjour des morts qui est en bas ». xvi, 24. Pareillement Job, malgré l'ignorance et, pourrait-on dire, la non-espérance en laquelle il se débat, sent en lui une aspiration profonde vers une éternelle destinée de son âme. Voir ici t. viii, col. 1472-1474. Certains psaumes complètent ces lueurs de vérité : une discrimination doit s'établir entre justes et impies au jour du jugement divin, ps. i, 5; ix, 8-11, 16-19, 35-39 (heb. 14-18), xvi, 13-15; xlix; lxxxi. Il semble que, par suite de ce jugement, l'âme juste doive être libérée du *še'ôl*, xv, 9-11; xvi, 15. Cette dernière affirmation — progrès intéressant — se trouve plus explicitement marquée au ps. xlviii, 15-16 : jamais les impies ne pourront racheter leur âme du *še'ôl*, « mais Dieu, dit le psalmiste, rachètera mon âme de la puissance du *še'ôl*, car il me prendra avec lui ». « L'opposition bien marquée avec le sort des impies qui précède et le sens technique du mot *prendre (laqah)* employé déjà à propos de la translation d'Hénoch et d'Élie (Gen., v, 24; IV Reg., ii, 10) montrent à l'évidence que dans les derniers mots il s'agit d'une vie de bonheur après la mort, vraie vie menée auprès de Dieu, loin de cette région désolée qu'est le *še'ôl*... La formule est encore vague, imprécise; mais le principe est posé, la justice souveraine de Dieu est brillamment revendiquée, les destinées de l'homme s'éclairent d'un jour splendide. » Vaccari, *art. cit.*, col. 485. Voir aussi le ps. lxxii, 23-24 et ici t. xiii, col. 1140-1143.

3. *La vie éternelle des justes.* — De nouvelles révélations ajoutent encore à ces demi-précisions. Laissons de côté Eccli., xxiv, 21, où l'affirmation d'une vie éternelle promise à ceux qui mettent en lumière la sagesse ne se lit que dans la Vulgate, et Tob., xii, 9, où la vie éternelle promise à ceux qui font l'aumône est simplement, d'après les Septante, une longue vie.

Daniel, le premier, jette une lumière plus nette sur les conditions de la vie future. C'est dans la perspective du jugement dernier, précédé de la résurrection : « Seront sauvés parmi ton peuple tous ceux qui seront trouvés inscrits dans le livre. Et beaucoup de ceux qui dorment dans la poussière se réveilleront les uns pour une vie éternelle, les autres pour un opprobre, une infamie éternelle. » xii, 1-2.

La même foi en une résurrection suivie d'une vie éternelle de félicité pour ceux qui auront été fidèles à la loi de Dieu fait la consolation des frères martyrs du second livre des Machabées, vii, 9, εἰς αἰώνιον ἀναβίωσιν ζωῆς ἀναστήσει. Cf. ℣. 23, 36. La résurrection de l'impie, par contre, ne semble pas enseignée au ℣. 14. Le séjour des morts ne sera que transitoire pour les justes. Judas Machabée fait prier pour les soldats coupables, morts à Jamnia : « S'il n'avait pas cru que les soldats tués dans la bataille dussent ressusciter, c'eût été chose difficile et vaine de prier pour les morts. Il considérait en outre qu'une très belle récompense est réservée à ceux qui s'endorment dans la piété. » *Ibid.*, xii, 43-45. Une controverse existe entre exégètes concernant les rapports de la résurrection et de la vie éternelle dans ces textes de l'Ancien Testament. Cf. M.-J. Lagrange, *Le judaïsme avant Jésus-Christ*, p. 343 sq. Voici la conclusion de cet auteur : « Ce n'est pas par la foi en la résurrection qu'on est venu à la foi en la vie éternelle. La vie éternelle de la personne humaine est l'essentiel, la résurrection est une conséquence de la vraie nature de l'homme que Dieu daignera reconstituer tout entière », p. 351. Voir ici t. ix, col. 1490.

Le livre de la Sagesse atteste également ce progrès doctrinal. Dieu avait créé l'homme, âme et corps pour l'immortalité, ἐπ' ἀφθαρσίᾳ, ii, 23. Mais, après le péché, « le corps, sujet à la corruption, appesantit l'âme », ix, 15. La sagesse toutefois rappelle à l'homme sa destinée immortelle, dont elle porte en elle-même la raison, la promesse, le gage, vi, 18-20; viii, 13, 17; xv, 3. Les justes, après de légères souffrances, peines pour leurs péchés ou simples épreuves, seront dans la paix; leur espérance est pleine d'immortalité; ils brilleront comme la flamme, jugeront les nations et domineront sur les peuples, et le Seigneur régnera sur eux à jamais. iii, 3-8. Les impies, au contraire, rejetant la sagesse et la discipline, sont voués au malheur : leur espérance est vaine. Si leur vie est longue, ils seront comptés pour rien; s'ils meurent promptement, ils n'auront pas d'espérance. iii, 10-17-18. Le juste qui meurt jeune a fourni en peu de temps une longue carrière et, parce que son âme était agréable à Dieu, le Seigneur s'est hâté de le retirer de l'iniquité. Dieu a ses desseins sur lui et il l'a mis en sûreté. iv, 13-17. Les impies ne comprendront pas et se moqueront, mais le Seigneur les brisera et ils seront parmi les morts dans l'opprobre pour toujours. iv, 18-19. Suit le contraste entre bons et méchants après leur mort : gémissements et regrets des impies, témoins stupéfiés de cette révélation inattendue du salut des justes, v, 1-14; vie éternelle des justes dans le Seigneur. v, 15 sq. Tous ces textes montrent clairement qu'une vie éternelle de bonheur sera la récompense des justes. Si le sort des impies est décrit avec moins de netteté, il n'en apparaît pas moins comme une déchéance et une souffrance éternelle : le séjour dans le *še'ôl* est désormais réservé exclusivement aux impies. iii, 10-11; iv, 18; xvii, 14, 20. Voir Sagesse, t. xiv, col. 742.

4. *Reflet de cette évolution dans la théologie juive.* — Cet aspect du problème n'est pas négligeable et manifeste l'influence de la révélation et des conceptions alexandrines sur le judaïsme palestinien. Cf. J. Bonsirven, *Le judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ*, t. i, Paris, 1935. De l'homme qui meurt, il est dit fréquemment que son âme sort ou se sépare du corps, qu'elle monte vers Dieu, que Dieu la « reprend ». Voir plus haut la remarque sur la valeur technique de ce mot. Que deviennnent les âmes? « Suivant les doctrines juives, elles sont mises en réserve jusqu'au moment de la résurrection, moment où elles seront de nouveau réunies au corps pour être récompensées ou punies avec lui. En attendant, ou bien justes et impies partagent également l'existence amoindrie en commun et comme sans vie des ombres; ou bien les unes et les autres ont déjà reçu, sous des formes diverses, un mode d'être correspondant à leurs œuvres bonnes ou mauvaises. » Bonsirven, *op. cit.*, p. 323-324.

Tel est le thème général, dont s'écarte assez résolument la conception des esséniens Pour eux, l'âme, détachée des liens du corps, débarrassée de son long esclavage, prend son vol joyeux vers les hauteurs. L'influence grecque domine ici, ainsi que, mais avec moins de cohérence, chez Josèphe. Voir les références dans Bonsirven, p. 324.

Les apocryphes serrent de plus près le thème fondamental. L'Hénoch éthiopien (voir F. Martin, *Le livre d'Hénoch, traduit sur le texte éthiopien*, Paris, 1906) enseigne que toutes les âmes, après la mort, séjournent au même lieu de tristesse, le *še'ôl*. Mais elles sont reçues dans des réceptacles différents : les justes martyrs avec Abel, les autres justes, les pécheurs non encore jugés et condamnés sur terre, les autres pécheurs. La destinée de ces âmes reçoit déjà par là une différenciation : les justes ont tout au moins l'espérance des récompenses futures. Mais

déjà quelques-unes sont placées au paradis ou même au ciel près de Dieu, tandis que certains pécheurs sont dès maintenant en possession de leur punition définitive et ne ressusciteront pas. Bonsirven, p. 330-331.

Avec les *Jubilés*, nous retrouvons une note strictement archaïque. La mort est le sommeil éternel; tous les morts vont dans le *še'ôl*. Toutefois, durant l'établissement de l'ère messianique — laquelle ne comporte pas de résurrection — tandis que les ossements resteront en terre, les esprits des justes auront beaucoup de joie (?). *Ibid.*, p. 331.

Les *Testaments* reprennent les anciennes formules : sommeil éternel, réunion aux pères, repos. Cependant l'âme coupable sera tourmentée; juste, « elle connaîtra avec joie l'ange de la paix qui l'introduira dans la vie éternelle » *Test. d'Azer*, VI, 5-6. *Ibid.*, p. 331.

Avec les *psaumes de Salomon* (voir J. Viteau, *Les psaumes de Salomon*, Paris, 1911), nous trouvons une doctrine déjà bien évoluée. Le malheur des impies est assuré aussitôt après leur mort. Immédiatement après la mort, il existe donc déjà une différenciation de sort entre justes et pécheurs. Le *še'ôl* n'est plus considéré que comme le séjour des pécheurs. Les âmes justes attendent la vie éternelle qui leur est promise. XII, 5, 7; XV, 15; XIII, 9; cf. III, 16; XIV, 1, 2, 6; IX, 9. Cette vie éternelle est précédée de la résurrection : οἱ δὲ φοβούμενοι κύριον ἀναστήσονται εἰς ζωὴν αἰώνιον (rapprocher cette phrase de II Mac., VII, 9). La vie éternelle ici envisagée appartient bien à l'au-delà, car en deux textes au moins, IX, 9, XIII, 9, elle est opposée à la perdition définitive. Les fidèles serviteurs du Seigneur auront, près de lui, cette vie en héritage; οἱ δὲ ὅσιοι κυρίου κληρονομήσουσι ζωήν, XIX, 1, 2, 7, Bonsirven, p. 332. Cf. M.-J. Lagrange, *Le judaïsme avant J.-C.*, Paris 1931, p. 162; *Le messianisme chez les Juifs*, Paris, 1909, p. 170 sq.

L'*Apocalypse de Moïse* fait preuve d'une doctrine cohérente en montrant l'âme d'Adam montant au troisième ciel jusqu'au jour de la résurrection. XXXII, 3; XXXVII, 5; Bonsirven, p. 333.

L'*Ascension d'Isaïe* (voir E. Tisserant, *L'Ascension d'Isaïe*, Paris, 1908) place au ciel les âmes justes; mais ces âmes n'auront leur gloire définitive qu'après la résurrection. IX, 7-26; Bonsirven, p. 333.

D'après l'*Hénoch slave*, le bonheur des justes ne se réalisera que dans le dernier éon (siècle), c'est-à-dire dans l'éternité, au paradis du troisième ciel. En attendant, l'Hénoch slave conserve encore la doctrine archaïque du *še'ôl*. *Ibid.*, p. 333.

Le *IVe livre d'Esdras* enseigne la séparation immédiate des justes et des impies. Les impies sont sans repos et condamnés à subir sept espèces de tortures avant le jugement; les justes, pendant sept jours, jouiront de sept joies, puis seront placés dans les réceptacles gardés par des anges, en attendant leur récompense. *Ibid.*, p. 333-334.

Enfin le *Baruch syriaque* s'attache d'abord aux formules archaïques; mais il parle aussi de réceptacles des âmes, distincts du *še'ôl*, séjour des justes, dont les âmes sortiront quand aura sonné l'heure de la récompense. Les impies s'attristeront sachant qu'est venue l'heure de leur supplice et de leur perte. *Ibid.*, p. 334-335.

Ainsi, pouvons-nous conclure avec le P. Bonsirven, « la conception n'est pas encore abandonnée, bien qu'elle soit de plus en plus concurrencée, du *še'ôl*, séjour commun des morts. La croyance s'accrédite qu'après leur mort, les âmes des justes sont réunies dans un réceptacle particulier; là, leur état est diversement imaginé, depuis une existence amoindrie et un sommeil tranquille jusqu'aux joies de la récompense; ordinairement cette récompense est envisagée comme une préparation et une attente de la récompense définitive; on incline à situer ces réceptacles des bienheureux dans le paradis terrestre ou dans le ciel. — Pour ce qui touche les impies, les conceptions sont moins nettes : on assure généralement que les anges pervers (cf. *Hénoch éthiopien* et *Songes d'Hénoch*) sont déjà torturés dans un lieu de supplice; on commence à peine à connaître un enfer où souffriraient déjà les pécheurs; on les laisse souvent dans le *še'ôl*, qui prend de plus en plus la figure du séjour des damnés; parfois aussi leur peine paraît différée jusqu'au jour du grand jugement. De toute façon, « la théologie juive s'oriente nettement vers l'idée d'une rétribution immédiatement consécutive à la mort ». *Ibid.*, p. 335-336.

Cette orientation est aussi, nonobstant la survivance de quelques conceptions archaïques, celle de nombreux rabbins qui n'hésitent pas à décrire les joies du paradis éternel sous des aspects flattant les sens. Ils répugnent au contraire à admettre un enfer éternel. Cf. Bonsirven, *op. cit.*, p. 517 sq., 529-541.

J. Touzard, *Le développement de la doctrine de l'immortalité*, dans la *Revue biblique*, 1898, p. 207-241; A. Durand, *Les rétributions de la vie future dans les psaumes*, dans les *Études*, t. LXXXI, 1899, p. 328-348; M.-J. Lagrange, *Le messianisme chez les Juifs*, Paris, 1909, surtout 3e part., c. III, p. 158-175; *Le judaïsme avant Jésus-Christ*, Paris, 1931, p. 343-363 (La rétribution dans la vie future); *Dict. apol. de la foi cath.*, J. Touzard, art. *Juif (Peuple)*, t. II, col. 1590-1593 (La justice divine et le problème des rétributions); A. Vaccari, art. *Psaumes*, t. IV, col. 484-486 (Destinée de l'âme; la vie future).

En ce qui concerne la littérature extra-canonique, on trouve des indications abondantes dans J. Bonsirven, *Le judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ*, t. I, Paris, 1935, p. 310-319; 517-541. Les rapports du jugement et de la résurrection aux rétributions de l'au-delà ont été exposés à JUGEMENT, t. VII, col. 1748-1750 et à RÉSURRECTION, t. XIII, col. 2507-2512.

2° *Nouveau Testament.* — La prédication du Christ projette une lumière nouvelle et définitive sur « la vie éternelle dans le siècle à venir ». Luc., XVIII, 30. Mais c'est beaucoup plus sur « la vie éternelle » que sur « le siècle à venir », qu'il convient de mettre ici l'accent. Dans le Nouveau Testament et particulièrement dans saint Paul, la conception du *monde* et du *siècle présent* joue un rôle d'une importance exceptionnelle : le monde, c'est ici bas le royaume de Satan, le siècle, c'est la durée assignée à ce règne. Cf. F. Prat, *La théologie de saint Paul*, t. II, Paris, 1923, p. 74-75. Le *siècle à venir* qui, dans l'Ancien Testament, prenait un relief considérable en raison de sa synonymie avec les temps messianiques, n'a pas, à beaucoup près, dans le Nouveau, la même importance : « Pour les écrivains du Nouveau Testament, le siècle présent ou le monde présent n'ont plus qu'une valeur morale; le siècle présent a perdu la notion de durée et le monde présent, la notion d'espace; dès lors, le siècle présent et le siècle à venir peuvent se compénétrer; il n'y a plus entre eux d'intervalle chronologique; il n'y a qu'une opposition d'influences contraires. D'un autre côté, l'idée d'une catastrophe soudaine inaugurant le règne du Messie et d'un bouleversement opéré par Dieu seul, sans le concours de l'homme qui ne serait que spectateur passif, fait place peu à peu à celle d'un royaume messianique se développant par degrés jusqu'à la consommation des siècles. Dans ces conditions, le concept judaïque du siècle ou du monde à venir était presque inapplicable et il fallait le remplacer par la vie éternelle. » F. Prat, *op. cit.*, p. 432.

1. *Les synoptiques.* — Le thème de la prédication du Christ est le royaume de Dieu à venir, mais déjà commencé, royaume annoncé et établi par Jésus pour

conduire les hommes à son royaume éternel. Ce royaume éternel auquel doit aboutir le royaume présent de l'Église est appelé parfois « la vie ». Matth., vii, 14; xviii, 8, 9; xix, 7; Marc., ix, 42. Mais il est clair d'après le contexte que cette vie est la vie éternelle de l'au-delà et dans laquelle chaque homme doit entrer après la mort. Dans Matth., vii, 14, la voie étroite qui conduit à la vie est opposée à la voie large qui mène à la perdition. Or, cette perdition est l'éloignement éternel de Dieu, dans les souffrances de la géhenne du feu éternel; cf. c. xviii, 8-9; voir aussi Marc., ix, 42-43. C'est cette vie (éternelle) que l'homme trouvera en perdant la vie (corporelle) pour le Christ. Matth., x, 39; xvi, 25; Marc., viii, 34-39; Luc., xvii, 33; xxii, 24.

La même constatation s'impose au c. xix, 16 sq. de saint Matthieu. Un jeune homme aborde Jésus : « Que dois-je faire pour avoir la vie éternelle? » Et Jésus répond : « Si tu veux entrer dans la vie, garde les commandements. » Cf. Marc., x, 18; Luc., xviii, 18. Dans sa réponse, Jésus précise que la vie éternelle est un trésor dans le ciel, Marc., x, 21; Luc., xviii, 22. Prise individuellement, la vie éternelle est pour chacun de nous le salut de son âme, Matth., xviii, 25; Marc., x, 26; Luc., xviii, 26. Cette vie éternelle est promise à ceux qui, ayant entendu l'appel divin, ont tout abandonné pour suivre Jésus, Matth., xix, 29; Marc., x, 30; Luc., xviii, 30; ou, plus simplement, elle récompense ceux qui ont observé la loi, Luc., x, 25-28.

Ainsi, dans l'enseignement des synoptiques, la vie éternelle, récompense de l'âme juste, se situe nettement dans l'autre vie, après la mort, « dans le siècle à venir » comme dit saint Luc. S'il fallait une confirmation de cette doctrine, on la trouverait dans saint Matthieu, xxv, 34, 41, 46, concluant la scène du jugement dernier par la sentence du Fils de l'homme : « Venez, les bénis de mon Père, prenez possession du royaume qui vous a été préparé... Retirez-vous de moi, maudits, (allez) au feu éternel. Et ceux-ci s'en iront à l'éternel supplice et les justes à la vie éternelle. »

2. *Saint Paul.* — On vient de noter l'équivalence entre « le royaume » préparé aux élus et « la vie éternelle ». Chez saint Paul, la vie éternelle se concrétise fréquemmet dans « le royaume », récompense accordée aux justes. Cette équivalence s'impose dans I Cor., vi, 9, 10; xv, 50; Gal., v, 21; Eph., v, 5; II Thess., i, 5; II Tim., iv, 1, 8. Les cinq premiers textes excluent les pécheurs du royaume; les trois derniers parlent du royaume comme de la récompense qu'attend le juste. C'est, en effet, la constance et la fidélité des Thessaloniciens qui les fera juger par Dieu dignes du royaume pour lequel ils souffrent. Timothée est adjuré au nom du règne à venir après la parousie, de remplir à la perfection son ministère de prédicateur de la vérité. Enfin Paul déclare que Dieu le sauvera (en le faisant entrer) dans le royaume céleste.

Cette entrée dans la vie éternelle est la suite d'un juste jugement; « jugement éternel », Hebr., vi, 2, éternel dans ses effets et ses conséquences. Les justes seront « toujours avec le Seigneur », I Thess., iv, 17; la vie éternelle qu'ils auront conquise les met à l'abri d'une seconde mort. Les méchants sont voués à la perdition éternelle ». II Thess., i, 9. Ce dernier trait est emprunté à un passage rappelant la description du jugement dernier par saint Matthieu. II Thess., i, 5-10. En voir le commentaire avec l'indication des réminiscences et allusions bibliques qu'il renferme, dans F. Prat, *op. cit.*, p. 455-456, texte et note.

Ces indications générales sur la vie éternelle se rattachent essentiellement, dans la théologie de saint Paul, aux considérations sur la nature et les caractères de cette vie. Cet aspect de la question a été envisagé ailleurs et on n'a pas à y revenir. Voir Gloire *(des élus)*, t. vi, col. 1393; Intuitive *(Vision)*, t. vii, col. 2351; Corps glorieux, t. iii, col. 1879.

Dans les textes rapportés plus haut, saint Paul a déjà marqué le rapport étroit qui unit la fidélité à Dieu ou l'habitude du péché à la possession ou à l'exclusion du royaume. Ce rapport étroit est marqué dès ici-bas par la vie dans le Christ ou dans l'esprit du Christ ou par la mort spirituelle. Sur cette acception du vocable « mort » chez saint Paul, voir Prat, *op. cit.*, p. 434, note 1. La vie spirituelle, principe de la vie éternelle, prend sa source dans la foi, Rom., vi, 10-11; Gal., iii, 11-12; Tit., i, 2; Hebr., x, 38; elle est une vie pour Dieu en Jésus-Christ, Rom., vi, 10-11; xiv, 7-8; II Cor., v, 15; Gal., ii, 19; I Thess, v, 10; plus exactement, c'est le Christ qui vit en nous, Gal., ii, 20, afin de faire régner en nous l'esprit et d'y mortifier la chair et le péché, Rom., viii, 10, 12-13; Gal., ii, 19; v. 25; Hebr., xii, 9, et cela en vue de la résurrection glorieuse à l'image du Christ. Rom., vi, 8. Nous dirions en langage moderne : la vie de la grâce prépare ici-bas la vie éternelle dans l'autre monde.

Il suffira, en terminant, de rappeler que les expressions dont saint Paul se sert pour désigner ceux qui sont morts (les dormants ou les endormis, cf. I Cor., vii, 39; xv, 18, 20, 51; I Thess. iv, 13, 15, Act., xiii, 36) ne peuvent recevoir qu'une interprétation métaphorique, justifiée d'ailleurs par le rapprochement naturel qu'on a fait, dans toutes les littératures, entre la mort et le sommeil. Il ne subsiste ici rien de la doctrine juive du *še'ôl.* La même métaphore se retrouve ailleurs; cf. Matth., xxvii, 52; Act., vii, 60; II Pet., iii, 4.

3. *Saint Jean.* — La préparation de la vie éternelle par la vie de la grâce est fortement marquée chez saint Jean, car, pour « Jean le théologien », la vie spirituelle de l'âme est déjà la vie éternelle de l'au-delà commencée ici-bas.

Cette vie spirituelle sur la terre que l'Ancien Testament avait entrevue, cf. ps. xxxv, 10; Is., lv, 8; Prov., xv, 24, Jésus la préconise dans l'évangile johannique avec d'autant plus de force qu'il s'en présente lui-même comme la source. Joa., i, 4; v, 26; x, 10. Et cette vie, dont Jésus est pour l'homme dès ici-bas la source, se prolonge dans l'au-delà par la vie éternelle proprement dite. Relevons tout d'abord l'affirmation de cette vie éternelle dans l'au-delà : ce sens est clair dans les textes suivants où il est question d'une ζωὴ αἰώνιος, Joa., iii, 15; iv, 36; v, 29 (ici expressément εἰς ἀνάστασιν ζωῆς), 39, 40; vi, 27; x, 28; xii, 25. Mais d'autres textes montrent que cette vie éternelle est déjà commencée ici-bas : « Celui qui écoute ma parole et croit en celui qui m'a envoyé a (ἔχει) la vie éternelle », v, 24; cf. vi, 40. « Celui qui mange ma chair et boit mon sang possède (ἔχει) la vie éternelle », vi, 54. C'est vraisemblablement aussi en ce sens qu'il faut entendre « la source d'eau jaillissante en vie éternelle », proposée à la Samaritaine, iv, 14, et « le pain qui donne la vie », vi, 33; cf. vi, 47, 63, 68.

Les deux aspects de la doctrine johannique sont, non pas contradictoires, mais complémentaires; et, en affirmant la vie éternelle commencée dans l'âme par la foi ou par l'eucharistie, Jean ne perd pas de vue la vie éternelle consommée, conditionnée par la résurrection au dernier jour. Cf. Joa., v, 29; vi, 39, 40, 44, 54; xi, 25. Sur une prétendue opposition entre Jean et les synoptiques touchant la notion de vie éternelle, voir M.-J. Lagrange, *Évangile selon saint Jean*, introd. p. clxiv-clxvi et les notes aux textes cités.

La première épître de saint Jean résume parfaitement toute cette doctrine du Nouveau Testament : « Nous vous annonçons la Vie éternelle qui était dans le Père et qui nous a été manifestée (I, 2)... Voici par quoi nous savons que nous connaissons le Verbe (cette Vie éternelle manifestée aux hommes), c'est si nous gardons ses commandements. Celui qui garde sa parole, c'est en lui véritablement que l'amour de Dieu est parfait; par là nous connaissons que nous sommes en lui (II, 3, 5)... Si ce que vous avez entendu dès le commencement demeure en vous, vous demeurerez aussi dans le Fils et dans le Père. Et la promesse que lui-même nous a faite, c'est la vie éternelle (II, 24-25)... Nous sommes maintenant enfants de Dieu et ce que nous serons un jour n'a pas encore été manifesté; mais nous savons qu'au temps de cette manifestation, nous lui serons semblables, parce que nous le verrons tel qu'il est (III, 2)... Nous sommes passés de la mort à la vie, parce que nous aimons nos frères... Quiconque hait son frère est un meurtrier et vous savez qu'aucun meurtrier n'a la vie éternelle demeurant en lui (III, 14-15)... Celui qui croit au Fils de Dieu a le témoignage de Dieu en lui-même, et voici ce témoignage, c'est que Dieu nous a donné la vie éternelle et que cette vie est dans son Fils; celui qui a le Fils a la vie et celui qui n'a pas le Fils de Dieu n'a pas la vie (V, 10-12). Je vous ai écrit ces choses afin que vous sachiez que vous avez la vie éternelle (V, 13)... Nous savons que le Fils de Dieu est venu et qu'il nous a donné l'intelligence pour connaître le vrai Dieu et nous sommes en ce vrai (Dieu, étant) en son Fils Jésus-Christ : c'est lui qui est le Dieu véritable et la vie éternelle » (V, 19-20). Développement admirable de ce passage de la prière sacerdotale : « Père, glorifiez votre Fils... afin qu'à tous ceux que vous lui avez donnés, il donne la vie éternelle. Et la vie éternelle, c'est qu'ils vous connaissent, vous, le seul vrai Dieu, et celui que vous avez envoyé, Jésus-Christ. » Joa., XVII, 1-2.

4. *Continuité de cet enseignement chez les Pères apostoliques.* — L'enseignement des Pères apostoliques est en continuité parfaite avec la doctrine néotestamentaire. Les lignes générales sont les mêmes : vie spirituelle de l'âme, fruit de la passion du Sauveur, déposée en nous par la rémission des péchés (le baptême) et l'eucharistie, conservée par le renoncement aux convoitises de la chair et se continuant dans l'au-delà par la vie éternelle, bonheur sans mélange accordé à ceux dont le jugement de Dieu aura consacré la justice, châtiment sans fin infligé aux impies.

a) La Didachè. — Reprenant, en l'appliquant à l'ordre surnaturel, une alternative proposée par Dieu à son peuple dans l'Ancien Testament, cf. Deut., XXX, 15, 19; Jer., XXI, 8, la *Didachè* place immédiatement le chrétien en face des deux termes possibles de son existence terrestre : la vie ou la mort (éternelles). I, 1. Le chemin de la vie est l'amour de Dieu et du prochain. I, 2. Le chemin de la mort est le péché sous toutes ses formes. V, 1-2. Cette instruction devait préparer le catéchumène au baptême décrit au c. VII, ce qui laisse entendre que le chemin de la vie commence au baptême. L'eucharistie élargit ce chemin en le prolongeant. Au pain rompu, on rend grâces au Père « pour la vie et la science qu'il a fait connaître par Jésus ». IX, 3. Bien plus, sans citer Jean, la *Didachè* est d'accord avec lui pour présenter « la vie éternelle » comme le fruit de l'eucharistie, X, 3; cf. Joa., VI, 54, 58. Recommandation finale faite au chrétien : « Veillez sur votre *vie*... Soyez prêt, car vous ignorez l'heure où Notre-Seigneur viendra ». XVI, 1. Suit une sorte d'apocalypse sur la parousie, la résurrection des morts, le jugement, *ibid.*, 6-7, ce qui indique le commencement de la vie éternelle proprement dite.

b) Épître de Barnabé. — Saint Paul avait rappelé à Tite (I, 2) que la vérité, issue de la prédication de la foi, donne l'espérance de la vie éternelle. L'auteur de l'épître de Barnabé présente cette affirmation comme une des trois maximes résumant l'enseignement du Sauveur, I, 6; et la révélation chrétienne elle-même est un avant-goût des choses futures. I, 7. Nous devons donc donner un soin minutieux à notre salut et éviter que le Malin ne nous lance loin de notre vie (de notre salut). II, 10. La perspective de la juste rétribution du jugement nous y incite. IV, 12-14. La vie éternelle a pour principe la foi en Jésus-Christ, VI, 3, avec un renouvellement intérieur de notre être par la rémission des péchés, VI, 11, germe de notre glorification future, « quand nous-mêmes serons devenus assez parfaits pour entrer en possession de l'héritage du testament du Seigneur ». VI, 19.

Nous vivons des blessures de Jésus-Christ qui n'a pu souffrir qu'à cause de nous. VII, 2. Le juste devra donc marcher en ce monde, tout en attendant la sainte éternité. X, 11. Il recevra la vie spirituelle par l'eau (du baptême) et par la croix, XI, 1 sq. : heureux ceux qui, ayant espéré en la croix, sont descendus dans l'eau. XI, 8. La purification par le baptême est, avec la foi, la source de la vie éternelle. XI, 11. La croix symbolisée jadis par le serpent d'airain fait revivre celui qui était mort, XII, 7 : ainsi, Jésus donne la vie. XII, 5. Recréés de fond en comble, nous sommes devenus des hommes nouveaux, les temples spirituels du Seigneur, en vue de notre salut. XVI, 8-10. Pour aboutir au salut, il faut suivre la voie de la lumière, XIX, opposée au chemin du noir (des ténèbres). XX. Instruit des volontés divines et cheminant d'après elles, l'homme sera glorifié dans le royaume de Dieu, tandis que celui qui choisit les iniquités de l'autre voie périra avec ses œuvres. C'est pour cela qu'il existe une résurrection. XXI, 1. A nous de nous préparer pour être trouvés dignes au jour du jugement. XXI, 6.

On le voit, par delà les explications allégoriques qui fourmillent dans l'épître, c'est encore la doctrine des deux voies qui en constitue l'enseignement moral principal, doctrine essentiellement liée à la perspective de la vie éternelle, préparée par la résurrection.

c) L'épître de Clément. — En s'efforçant d'apaiser les divisions de l'église de Corinthe et en rappelant aux Corinthiens les vertus qu'ils doivent pratiquer, Clément ne laisse pas de diriger leurs regards vers les perspectives de la vie éternelle. Si le terme de « vie éternelle » est absent de la lettre, la pensée en est formulée à plusieurs reprises.

Clément rappelle aux Corinthiens la promesse de la résurrection, dont les prémices nous ont été données dans la résurrection même de Jésus. XXIV, 1. C'est dans cette espérance que nos âmes doivent s'attacher à celui qui est fidèle dans ses promesses et juste dans ses jugements. XXVII, 1. Nous préservant de tout désir impur d'actions criminelles pour nous protéger contre les jugements futurs, XXVIII, 1, il faut nous approcher de lui avec une âme sainte, des mains pures et sans souillure, XXIX, 1, cf. XXX sq., et, sur le modèle du Christ, nous appliquer à faire la volonté divine et à pratiquer les œuvres de la justice. XXXIII, 7. Nous nous efforcerons ainsi d'avoir part aux grandes et magnifiques promesses que l'œil de l'homme n'a pas vues (cf. I Cor., II, 9), mais dont l'intelligence est déjà sur terre « la vie dans l'immortalité ». XXXIV 8-XXXV, 2. Soyons trouvés au nombre de ceux qui attendent le Seigneur pour recevoir ces biens en partage, XXXV, 3-4, en demeurant dans la voie du salut. XXXVI, 1.

Parmi les premiers disciples du Christ, il y a eu des justes persécutés par des impies; ils ont tout enduré

avec confiance et ont obtenu la gloire et l'honneur en héritage. Dieu les a exaltés et inscrits dans le livre qui conserve leur mémoire pour les siècles des siècles. XLV, 4, 8. Imitons-les, surtout par la charité : « Ceux qui, par la grâce de Dieu, ont été consommés dans la charité, demeurent au séjour des saints, lesquels seront manifestés quand apparaîtra le royaume du Christ. » L, 3.

d) L'homélie aux Corinthiens. — L'homélie pseudo-clémentine nous met plus directement en face du problème de la vie éternelle. Il s'agit de notre salut. IV, 1. Les œuvres de la justice seules nous donneront accès auprès de Dieu; les péchés nous feront rejeter de lui, IV, 2-5. Aussi, « sachant que le séjour de cette chair en ce monde est bref et de peu de durée, tandis que la promesse du Christ est grande et merveilleuse, ainsi que le repos du royaume futur et de la vie éternelle », il faut « passer sa vie dans la sainteté et la justice, regarder les biens de ce monde comme nous étant étrangers et ne point les désirer ». V, 5-6. Le siècle présent et le siècle futur sont deux ennemis, VI, 3. Il faut aimer les seuls biens incorruptibles. VI, 6. A faire la volonté du Christ, nous aurons le repos; si nous refusons d'obéir aux commandements, rien ne nous sauvera de l'éternel châtiment. VI, 7. Il faut choisir les combats de la voie droite, VII, faire pénitence sur terre, VII, car « c'est en faisant la volonté du Père, en conservant pure notre chair, en gardant les commandements du Seigneur, que nous obtiendrons la vie éternelle », VIII, 4; cf. 6. La chair ressuscitera. IX, 2; il faut la garder comme un temple de Dieu, 3; c'est en elle que nous recevrons notre récompense. 5. Si nous sommes fidèles à la vertu, la paix nous suivra, X, 2; la paix ne peut se rencontrer chez ceux qui préfèrent la volupté d'ici-bas à la promesse future. 3. Dieu rendra à chacun selon ses œuvres; si donc nous pratiquons la justice devant Dieu, nous entrerons dans son royaume et recevrons l'effet des promesses « dont l'oreille n'a rien entendu, que l'œil n'a pas vues et qui n'ont point pénétré dans le cœur de l'homme » (cf. I Cor., II, 9). XI, 6-7. Attendons donc d'heure en heure le royaume de Dieu dans la charité et la justice, XII, 1. Faisons en sorte d'appartenir à l'Église spirituelle, afin d'avoir part à l'esprit du Christ. XIV. Dans la perspective du retour du Christ pour le jugement, il faut se hâter de poursuivre la justice. XVIII, 2. Les justes « vendangeront le fruit immortel de la résurrection. » L'homme pieux ne doit pas s'attrister s'il est malheureux; d'heureux jours l'attendent : ressuscité, il se réjouira là-haut avec ses pères pour la bienheureuse éternité ». XIX, 4.

On notera tout spécialement dans l'homélie l'insistance avec laquelle les joies de la vie éternelle sont rattachées à la résurrection préalable.

e) Les épîtres ignatiennes. — On peut y relever quelques textes significatifs. Toutes choses ont une fin : la mort et la vie (éternelles) sont également proposées à notre choix et chacun ira dans le lieu qui lui convient, *Magn.*, V, 1. Le prix proposé, c'est l'incorruptibilité et la vie éternelle, *Polyc.*, II, 3. N'avoir, en raison de l'autre vie, d'amour que pour Dieu seul, *Eph.*, IX, 2. Ceux qui portent le déshonneur dans les familles n'entreront pas dans le royaume de Dieu (cf. I Cor., VI, 9); l'homme qui aura corrompu la foi ira au feu éternel, lui et celui qui l'écoute, *Eph.*, XVI, 1-2. Gardez-vous des doctrines du prince du monde; il vous entraînerait en captivité, loin de la vie qui vous est offerte. *Ibid.*, XVII, 1. Quel que soit le motif qui nous incite à demeurer fidèles à Dieu, ou la crainte de la colère à venir, ou l'amour de la grâce présente, l'essentiel est d'être trouvé, par notre union avec le Christ Jésus, dignes de la véritable vie. *Ibid.*, XI, 1.

Jésus est pour nous le principe de la vie. *Eph.*, III, 2; cf. *Smyrn.*, IV, 1. Il est notre éternelle vie. *Magn.*, I, 2. Il a souffert, il est mort, cloué à la croix pour nous sauver, *Trall.*, II, 1; IX, 2; *Rom.*, VI, 1; *Smyrn.*, I, 2; cf. *Eph.*, IX, 1. C'est donc au fruit de la croix (implicitement comparé à l'arbre de vie) que nous devons la vie, *Smyrn.*, I, 2; la croix, scandale pour les incrédules, est ainsi pour nous le salut et la vie éternelle; *Eph.*, XVIII, 1. L'eucharistie est un remède d'immortalité, un antidote contre la mort (spirituelle et éternelle). *Eph.*, XX, 2.

Aussi, dans l'épître aux Romains, Ignace supplie ses correspondants de le laisser mourir pour Jésus : « Ne m'empêchez pas de naître à la vie; ne cherchez pas ma mort... Laissez-moi arriver à la pure lumière. VI, 2... Il y a en moi une eau vive qui murmure et me dit : Viens vers le Père, VII, 2... Je ne veux plus vivre de cette vie terrestre ». VIII, 1. Ce sont bien là les enseignements et les aspirations d'un homme convaincu de la vie éternelle.

f) Épître et martyre de saint Polycarpe. — Mêmes accents dans l'épître. Celui qui a ressuscité Jésus d'entre les morts nous ressuscitera nous-mêmes si nous accomplissons sa volonté. II, 1. Si nous accomplissons sa volonté dans la vie présente, il nous donnera la vie future car il nous a promis de nous ressusciter, si notre conduite ici-bas est digne de lui, de nous associer à son trône. V, 2. Ayons donc les yeux attachés sur notre espérance et le gage de notre justice, sur Jésus... afin que nous ayons la vie en lui. VIII, 1. Pour occuper près du Seigneur la place due à notre foi et à notre justice, n'aimons pas le siècle présent, mais Jésus qui est mort pour nous. IX, 2; cf. XII, 2.

Les martyrs se sont rachetés de l'éternel châtiment par une heure de souffrance, *Mart.*, II, 3. Le feu du jugement et du supplice éternel est réservé aux impies. XI, 2. Les martyrs ressusciteront à la vie éternelle de l'âme et du corps dans l'incorruptibilité de l'Esprit. XIV, 2. Polycarpe lui-même, par son martyre, a ceint la couronne de l'immortalité. XVII, 1; cf. XIX, 2. A son exemple, nous pouvons entrer dans le royaume éternel par Jésus-Christ. XX, 1; XXII, 1.

Conclusion. — De ces textes, inspirés ou non, qui expriment la pensée chrétienne, depuis la prédication du Christ jusqu'au milieu du IIe siècle, ressort une foi très nette en une vie éternelle dans l'au-delà. Fréquemment, on affirme que cette vie éternelle est consécutive à la résurrection des corps; mais toujours c'est le jugement de Dieu qui fixe l'état des âmes dans cette vie éternelle, état de bonheur pour les justes, état de souffrance pour les impies. La vie éternelle de bonheur pour les justes a été préparée sur terre par une vie d'union avec le Christ, renoncement aux vices du monde, obéissance aux commandements. Les impies souffriront éternellement parce que dès ici-bas, par leur attachement au péché, ils sont déjà morts à la vie surnaturelle.

Ce sont là les idées de l'évangile, paroles tombées de la bouche du Christ et transmises par les apôtres aux premières générations chrétiennes. Il n'y a donc rien d'étonnant que le symbole des apôtres en ait recueilli l'écho.

Dans cette première partie, uniquement consacrée à la doctrine révélée ou issue de la révélation, préparant l'insertion de l'article « la vie éternelle » dans le symbole, on n'a pas voulu aborder l'explication scolastique, psychologique et physique de cette vie « éternelle », envisagée au point de vue des esprits et des âmes séparées. Cet aspect de la question sera étudié à VOLONTÉ (§ 2, volonté des anges et des âmes séparées). — On pourra consulter les traités *De novissimis* indiqués à INTUITIVE *(Vision)*, t. VII, col. 2393, et les ouvrages cités à GLOIRE (DES ÉLUS), t. VI, col. 1401. Voir également Mgr Élie Méric, *L'autre vie*, Paris, 1912; L. Elbé, *La vie future*, Paris, 1926. Mais

ces ouvrages ne s'attachent guère au point de vue scripturaire qui, seul, a retenu ici notre attention. A cet égard, on devra consulter J.-M. Lagrange, *Évangile selon saint Matthieu*, Paris, 1923, Introd., *Le royaume de Dieu*, p. CLVI-CLXVII; *Évangile selon saint Jean*, Paris, 1925, *Introd.*, c. IV, § 6: Jésus-Christ, vie et auteur de la vie, p. CLXIII-CLXVIII, et les notes sur l'entretien de Jésus et de Nicodème, p. 72-86; F. Prat, *La théologie de saint Paul*, t. II, Paris, 1923, l. VI, c. II, *Les fins dernières*, p. 427-465; cf. note Z, *Eschatologie judaïque*, p. 564-566.

En ce qui concerne les Pères apostoliques, nous avons utilisé, texte et traduction, les trois premiers volumes de la collection Hemmer-Lejay : I-II, *Doctrine des apôtres, Épître de Barnabé*, par H. Hemmer, G. Oger et A. Laurent, Paris, 1926; II. Clément de Rome, *Épître aux Corinthiens, Homélie* (2e ép.) *aux Corinthiens*, par H. Hemmer, Paris, 1926; III. Ignace d'Antioche, et Polycarpe de Smyrne, *Épîtres, Martyre de Polycarpe* par Aug. Lelong, Paris, 1927. On a suivi l'ordre de cette publication.

II. L'ORIGINE HISTORIQUE. — Comment cette croyance catholique en une vie éternelle, consécutive à la résurrection de la chair et au jugement général, est-elle entrée dans les formules du symbole? C'est là un problème historique auquel il est difficile de fournir une solution précise. On notera 1° les formules qui ont préparé l'article *et vitam æternam* du symbole des apôtres; 2° les premières constatations de cet article à partir du IVe siècle.

1° *Les formules préparatoires.* — On les trouve dans les professions ou règles de foi proposées par les apologistes du IIe et du IIIe siècle.

Saint Irénée enseigne qu'après le jugement les pécheurs seront condamnés au feu éternel et les justes, soit qu'ils aient conservé, soit qu'ils aient récupéré par la pénitence l'amour du Christ, recevront la vie, l'immortalité, la clarté éternelle. *Cont. hær.*, I, X, 1, *P. G.*, t. VII, col. 552 A. Cf. III, IV, 2, col. 865 A. L'expression *vitam æternam*, reprise de saint Jean, I Joa., V, 13, se lit au l. III, XVI, 5, col. 924 C. La *Prédication* parle du « baptême pour la vie éternelle », n. 3, et rappelle expressément que « le Dieu de tous accordera la vie éternelle par la résurrection des morts ». N. 41, *P. O.*, t. XII, col. 662, 758 (tr. fr., col. 690, 766).

Dans la première *Apologie*, saint Justin proclame que la récompense des chrétiens fidèles au Christ est la vie éternelle, exempte de tribulation. *Apol. I*, n. 57; cf. n. 10, *P. G.*, t. VI, col. 414 C, 341 A. Voir également *Cohort. ad Græcos*, n. 8, col. 257 A. Même affirmation chez Athénagore. *Legatio*, n. 31, 33, *ibid.*, col. 961 C; 965 A.

A Alexandrie, Origène enseigne qu'après cette vie, l'âme recevra la sentence qu'elle aura méritée, *sive vitæ æternæ ac beatitudinis hæreditate potitura..., sive igni æterno ac suppliciis mancipanda.* Le corps lui-même, après la résurrection, prendra part à cette vie de récompense ou de châtiment. *De princ.*, præf., n. 5, *P. G.*, t. XI, col. 118 A.

En Afrique, Tertullien professe que le Christ reviendra dans sa gloire pour s'associer les saints dans la récompense de la vie éternelle et envoyer les méchants au feu éternel de l'enfer, après que, pour les uns et les autres aura été faite la résurrection de la chair. *De præscript.*, c. XIII, *P. L.*, t. II, col. 26 B-27 A. Moins d'un demi-siècle après, saint Cyprien nous apprend que l'interrogatoire du catéchumène est déjà formel : *Credis in vitam æternam et remissionem peccatorum per sanctam Ecclesiam? Epist.*, LXX, n. 2, *P. L.*, t. III, col. 1078 A; Hahn, § 12. Aux novatiens, Cyprien fait remarquer qu'ils sont sans Église et, en conséquence, ne peuvent poser la même question au baptême. Le texte porte ici : *Credis in remissionem peccatorum et vitam æternam per sanctam Ecclesiam? Epist.*, LXIX, n. 7, *ibid.*, col. 1191 A. Voir A. d'Alès, *La théologie de saint Cyprien*, Paris, 1922, p. 231-232.

En Espagne, Priscillien, dans le dernier tiers du IVe siècle, résume ainsi la foi demandée aux catéchumènes : *Credentes in sanctam Ecclesiam, sanctum Spiritum, baptismum salutare, sicut scriptum est : nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu sancto, non ascendet in regnum cælorum. Liber ad Damasum*, tract. II, édit. Schepss, *Corpus* de Vienne, t. XVIII, 1889, p. 37.

Vers la fin du IVe siècle, Phébade d'Agen commente le symbole jusqu'à l'article de la résurrection de la chair, et il ajoute : *Et animas cum hac carne vel corpora nostra accepturos ab eo ad vitam æternam præmium boni meriti, aut sententiam pro peccatis æterni supplicii. Libellus fidei, P. L.*, t. XX, col. 50 C. Cf. *De Filii divinitate et consubstantialitate*, c. VIII, *ibid.*, col. 49. Cf. Hahn, § 189.

A Rome, dès le temps de saint Hippolyte, la *Tradition apostolique* qui figure parmi les écrits de cet auteur et remonte très certainement au premier tiers du IIIe siècle, atteste l'usage romain d'interroger le catéchumène. La formule : *Credo in... unum baptisma, in sanctam Ecclesiam (catholicam et vitam æternam)* s'y retrouve, les mots entre parenthèse étant suppléés d'après les canons d'Hippolyte. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, 5e édit., Paris, 1920, p. 554; Hahn, § 6. Au siècle suivant, Rufin, prêtre d'Aquilée, ne signale pas encore, dans son commentaire sur le symbole, la présence de l'article *In vitam æternam*. Il dit cependant d'une manière expresse que les morts ressusciteront *in vitam æternam. Comm. in Symbol. apost.*, n. 48, *P. L.*, t. XXI, col. 386 C.

2° *Insertion de l'article.* — 1. *En Occident.* — Le texte primitif du symbole romain ne contenait pas la finale *vitam æternam*. Cf. Denz.-Bannw., n. 2; Hahn, § 18-23. Cette finale se lit dans le texte reçu ou gallican, qui finalement s'est imposé à Rome même. *Ibid.*, n. 6; Hahn, § 24-30 (interrogations du baptême : *Sacramentaire de Gélase*, § 31 *c*; *Ordo Romanus, ibid., f*). Voir ici APOTRES *(Symbole des)*, t. I, col. 1665. Bratke a découvert un texte du symbole, avec la finale *vitam æternam*, qu'il estime être un symbole gallican antérieur à 400. Col. 1662. Cf. Hahn, § 90.

Le premier document, dont la date peut être approximativement fixée aux premières années du Ve siècle est l'*Explanatio symboli* de Nicétas de Remesiana. Le texte du symbole y comporte l'addition *vitam æternam* (comme aussi l'addition *communionem sanctorum*), n. 10, *P. L.*, t. LII, col. 871 C; Hahn, § 40. Un peu plus tard, on trouve l'addition dans les homélies sur le symbole de Fauste de Riez. Cf. Caspari, *Ungedruckte... Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel*, II, Christiania. 1869, p. 200; Hahn, § 61; Lietzmann, *Symbole der alten Kirche*, 2e édit., Bonn, 1914, p. 14. Voir aussi de Fauste une allusion certaine à l'article *vitam æternam* dans le *De Spiritu sancto*, l. I, c. II, *Corpus* de Vienne, t. XXI, p. 104. Enfin, un troisième témoin, quelque peu postérieur, est saint Césaire d'Arles, voir Hahn, § 62; et ici t. II, col. 2176.

Mgr Batiffol a rappelé, t. I, col. 1664, que l'insertion de *vitam æternam* avait pour but d'expliquer le dogme de la résurrection de la chair en excluant le millénarisme. On trouve la même préoccupation dans l'Église d'Afrique. Saint Augustin dit expressément que l'addition *vitam æternam* exclut un mode de résurrection analogue à la résurrection de Lazare. *Serm. ad catech.*, n. 17, *P. L.*, t. XL, col. 636. C'est encore, à coup sûr, le symbole africain qui est commenté dans le serm. CCXV, n. 9, où l'évêque souhaite aux catéchumènes d'apprendre, par la vraie et sainte Église catholique, ce qu'est « la rémission des péchés, la résurrection de la chair et la vie éternelle ». *P. L.*,

t. xxxviii, col. 1076. Les autres catéchèses de saint Augustin, serm. ccxii-ccxxiv, sont plutôt des commentaires du symbole de Milan, c'est-à-dire du symbole romain ancien. On n'y trouve pas, en effet, l'article *vitam æternam;* mais c'est vers cette vie éternelle que nous porte tout le commentaire. Dans le serm. ccxiii, n. 9, Augustin affirme qu'après la résurrection de la chair, celle-ci ne subira plus la mort, n'éprouvera plus de souffrance : « Nous serons éternels. » *Ibid., P. L.*, t. xxxviii, col. 1065; cf. n. 12, col. 1072. Dans le *De fide et symbolo*, on ne trouve encore que l'explication de la résurrection de la chair, n. 23, 24, t. xl, col. 193-196; mais Augustin conclut : *Qua corporis resurrectione facta, a temporis conditione liberati, æterna vita ineffabili claritate atque stabilitate sine corruptione perfruemur.* Col. 196.

En complétant par la vie éternelle l'article sur la résurrection de la chair, la pensée chrétienne ne faisait donc que suivre le courant de la tradition apostolique. Dans la plupart de ses sermons sur le symbole, saint Pierre Chrysologue montre que cette addition est un fait courant, en ce qui concerne le symbole romain. *Serm.*, lvii, lviii, lix, lx, lxii, *P. L.*, t. lii, col. 360 B, 362 C, 365 AB, 368 C, 375 B. Cf. Hahn, § 35; Lietzmann, *op. cit.*, p. 12. Toutefois, à la même époque, saint Maxime de Turin ajoute simplement à la résurrection de la chair l'assurance que Dieu conférera la vie aux ressuscités et il conclut : *Hoc est symbolum, quod et viventes sanctificat et mortuos reducit ad vitam.* Homil. lxxxiii *de traditione symboli, P. L.*, t. lvii, col. 439 A, 440 A.

De son côté, Fulgence de Ruspe complète pareillement le symbole africain : *Remissionem peccatorum, carnis resurrectionem et vitam æternam a Patre et Filio et Spiritu sancto dandam nobis credimus et speramus. Liber X contra Fabianum arianum*, frag. xxxvi, *P. L.* t. lxv, col. 827 B. Quelques lignes auparavant, Fulgence rappelait que les articles : *remissio peccatorum, carnis resurrectio et vita æterna* sont ajoutés à la confession de la Trinité pour montrer l'utilité de la foi en ce mystère par ce qui doit en être la récompense. Col. 826 B. Mais la vie éternelle peut être heureuse ou malheureuse, col. 826 A; cf. Hahn, § 49, § 50.

A partir de cette époque, la formule *vitam æternam* est courante dans l'Église latine. On la trouve dans le symbole *Quicumque.* En outre, le recueil de Hahn en fournit de multiples exemples : formules augustinienne et pseudo-augustinienne, § 47, 48; symboles de l'Église d'Espagne : de Martin de Braga (vi[e] siècle), § 54, d'Ildefonse de Tolède (vii[e] siècle), § 55, d'Etherius et Beatus (viii[e] siècle), § 56, de la liturgie mozarabe, § 58, du IV[e] concile de Tolède (vii[e] siècle), § 179; du XI[e] concile de Tolède (du moins quant au sens), § 182; formules de l'Église gallicane postérieures à Césaire d'Arles et à Fauste de Riez : l'*Expositio fidei* (vi[e] siècle selon Caspari, *Anecdota*, p. 283 sq.), Hahn, § 64, symbole pseudo-augustinien (vi[e] ou vii[e] siècle), *ibid.*, § 65, *Sacramentaire gallican*, 1[re] et 3[e] formules (vii[e] siècle), *ibid.*, § 66, missel gallican (vii[e] ou viii[e] siècle), *ibid.*, § 67, etc. Voir également les formules de l'Église de (Grande-)Bretagne, *ibid.*, § 76-89; de l'Église germanique, *ibid.*, § 90-103, 107-111, 113-117. L'article est conservé dans la formule luthérienne de concorde, *ibid.*, § 119.

2. *En Orient.* — L'introduction de la formule εἰς ζωὴν αἰώνιον est générale au milieu du iv[e] siècle. Voir Apotres *(Symbole des)*, t. i, col. 1668, où l'on a expliqué l'influence très probable du symbole romain sur les symboles orientaux. Mais auparavant déjà l'idée de la résurrection préparant une vie éternelle, nettement exprimée chez saint Irénée et Origène, ne pouvait manquer de s'affirmer dans quelques symboles. Sans doute, on ne trouve pas encore l'article sur la vie éternelle dans le symbole d'Eusèbe, rapporté par Théodoret, *H. E.*, l. I, c. xi, *P. G.*, t. lxxxii, col. 941, cf. Hahn, § 123, pas plus que dans le symbole de Nicée, *ibid.*, col. 941 B, cf. Denz.-Bannw., n. 54, lesquels exposaient plus particulièrement la doctrine christologique. La même absence se constate dans l'*Expositio fidei* de Grégoire le Thaumaturge. Hahn, § 185.

Par contre, la croyance εἰς ζωὴν τοῦ μέλλοντος αἰῶνος, qu'on trouvera dans le symbole dit de Nicée-Constantinople, se lit déjà dans le symbole d'Arius (seconde formule rapportée par Socrate, *H. E.*, l. I, c. xxvi, *P. G.*, t. lxvii, col. 149 D), Hahn, § 187. Les catéchèses de saint Cyrille de Jérusalem nous font connaître un symbole en usage dès avant 325, puisque Macaire, prédécesseur de Cyrille, semble avoir utilisé les mêmes formules. « Nous croyons, dit Cyrille, ...en un baptême de pénitence et en une sainte Église catholique et en la résurrection de la chair et en la vie éternelle, εἰς ζωὴν αἰώνιον. » *Cat.*, xviii, n. 22, *P. G.*, t. xxxiii, col. 1044 A; Hahn, § 124. L'interversion des articles : « Église » et « baptême » ne se trouvait probablement pas dans le symbole. Denz.-Bannw., n. 9, note 2; n. 12, note 2. Cf. Kattenbusch, *Das apostolische Symbol*, t. i, p. 237.

Par saint Épiphane, nous connaissons le symbole de Marcel d'Ancyre (340), lequel comporte l'article de la vie éternelle, *Hær.*, lxxii, *P. G.*, t. xlii, col. 388 B; Hahn, § 17. La formule brève d'Épiphane contient l'expression ζωὴν τοῦ μέλλοντος αἰῶνος; la longue, εἰς ζωὴν αἰώνιον,. Hahn, § 125, et 126. Voir, *Ancoratus, P. G.*, t. xliii, col. 232 D, 236 B. Cf. *Expositio fidei*, n. 18, t. xlii, col. 820.

La profession de foi apollinariste ἡ κατὰ μέρος πίστις se clôt par la vie éternelle, Hahn, § 204. A Antioche, l'article est reçu par tous, on le lit dans le symbole (1[re] formule) du synode de 341 : πιστεύομεν ... περὶ ... ζωῆς αἰωνίου. Hahn, § 153. Un fragment de symbole (vraisemblablement rédigé par Mélèce en 363, cf. Caspari, *Ungedruckte Quellen...*, t. i, p. 73 sq.) s'achève par les mots εἰς ζωὴν αἰώνιον. Hahn, § 130. Saint Jean Chrysostome se fait l'écho du symbole d'Antioche : « Il ne suffit pas de nommer la résurrection de la chair : pour en montrer l'universalité et pour bien marquer que personne ne mourra plus après la résurrection, on ajoute : et la vie éternelle. » *In I Cor.*, homil. xl, n. 4, *P. G.*, t. lxi, col. 349. Cf. *In Epist. ad Col.*, homil. vi, n. 4, t. lxii, col. 341 : ὅταν γὰρ ὁμολογῇ εἰς ζωὴν αἰώνιον, ὁμολόγησεν ἑτέραν κτίσιν. La formule se retrouve dans la profession de foi baptismale nestorienne, cf. Caspari, *op. cit.*, p. 116 sq.; Hahn, § 132, et dans le symbole de l'Église de Laodicée en Syrie, *ibid.*, § 131. Elle se lit également dans l' Ἑρμηνεία εἰς τὸ σύμβολον, faussement attribuée à saint Athanase, cf. Caspari, *op. cit.*, p. 143 sq., *P. G.*, t. xxvi, col. 1232 B; Hahn, § 127.

Terminons en rappelant la finale du symbole des *Constitutions apostoliques*, l. VII, c. xli, *P. G.*, t. i, col. 1644 A; cf. Funk, *Didascalia et Constitutiones apostolicæ*, t. i, Paderborn, 1905, p. 445, lesquelles s'inspirent de l'usage syrien. L'initiation chrétienne comporte la foi en la sainte Église catholique et apostolique, en la résurrection de la chair, en la rémission des péchés, au royaume des cieux et en la vie du siècle à venir : ἐν τῇ ἁγίᾳ καθολικῇ καὶ ἀποστολικῇ ἐκκλησίᾳ εἰς σαρκὸς ἀνάστασιν καὶ εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν καὶ εἰς βασιλείαν οὐρανῶν καὶ εἰς ζωὴν τοῦ μέλλοντος αἰῶνος. Hahn, § 129.

Est-il besoin d'ajouter que la théologie ne voit dans cette introduction relativement tardive d'un article dans le symbole aucune addition véritable à la foi

reçue des apôtres? L'article du symbole « la vie éternelle » ne fait que rendre d'une manière plus explicite la foi en la vie future à laquelle s'attachait l'espérance chrétienne et qui était implicitement renfermée dans la croyance au jugement dernier et à la résurrection générale. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIa-IIæ, q. I, a. 8.

A. Michel.

VIELMI Jérôme, des frères prêcheurs, XVIe siècle. — Originaire de Venise, après avoir reçu les rudiments de la vie religieuse chez les frères prêcheurs de Vérone, il fit ses études à Padoue, où il fut le disciple de Barthélemy Spina et où il enseigna ensuite la théologie et la métaphysique. En 1554, le Sénat de Venise l'appela à enseigner saint Thomas et en 1560, Pie IV l'installa à la Sapience pour interpréter l'Écriture sainte. Saint Charles Borromée fut son disciple. Vielmi fut créé évêque d'Argos en 1563. Il prit une part active aux derniers travaux du concile de Trente, puis vint à Padoue comme vicaire général et suffragant du siège. Après avoir repris l'enseignement de la sainte Écriture de 1565 à 1570, il fut nommé évêque de Citta Nova, en Istrie, et mourut chargé de mérites à Venise, le 7 mars 1582, fête de saint Thomas.

Échard signale de lui : *Oratio apologetica contra obtrectatores theologiæ* (1544); *De optimo episcopi munere oratio* (1565); *De sex diebus condito orbe liber* (1575); *De D. Thomæ Aquinatis doctrina et scriptis libri duo* (1575).

Marillier.

VIENNE (CONCILE DE), XVe concile œcuménique (1311-1312). — De ce concile œcuménique tenu à Vienne en France en 1311-1312, on n'a longtemps connu que les décrets; sur les événements qui ont déterminé le cours du concile et qui, en éclairant l'origine et le but de ses décisions, eussent permis d'en apprécier la portée, on possédait peu de documents : la plupart d'entre eux avaient été perdus, d'autres supprimés ou falsifiés; les témoignages des contemporains étaient viciés par des préoccupations polémiques. Beaucoup de sources n'ont pas encore pu être retrouvées. Cependant, après les recherches et les découvertes du cardinal Fr. Ehrle, puis de H. Finke, l'histoire du concile a pu être retracée dans ses lignes essentielles par le P. Ewald Müller, O. M., *Das Konzil von Vienne, 1311-1312, Seine Quellen und Geschichte*, Munster-en-W., 1934. Nous rappellerons d'abord les circonstances qui ont occasionné le concile et exercé une influence sur ses travaux; elles aideront à comprendre les décrets dogmatiques et disciplinaires qu'il a portés. I. Histoire. II. Décrets dogmatiques. III. Décisions disciplinaires.

I. Histoire du concile. — L'occasion du concile fut fournie par la lutte soutenue par Philippe le Bel contre la papauté. Le concile avait été voulu et demandé par le roi de France depuis 1297, il avait été préparé par ses légistes, et il était l'aboutissement des théories conciliaires répandues par les partisans du roi, cf. Dom Jean Leclercq, *Jean de Paris et l'ecclésiologie du XIIIe siècle*, Paris, 1942, p. 124-131, et *La renonciation de Célestin V et l'opinion théologique en France du vivant de Boniface VIII*, dans *Revue d'histoire de l'Église de France*, t. XXV, 1939, p. 185-190. Philippe le Bel avait d'abord demandé qu'un concile universel fût convoqué en vue de juger et de déposer Boniface VIII, accusé d'avoir supplanté Célestin V d'une manière illégitime. A partir de la mort de Boniface VIII (1303), le prétexte invoqué pour motiver le concile fut de mettre un terme au procès ouvert par Philippe le Bel contre les templiers. Parallèlement au procès des templiers s'en poursuivit un autre, sur le développement duquel nous sommes peu renseignés pour cette période, celui qui divisait les deux factions adverses de l'ordre franciscain, les « spirituels », et la «communauté », voir Spirituels.

Le 12 août 1308, le pape Clément V avait lancé la bulle d'indiction du concile (*Registre*, n. 6293), invitant tous les prélats à s'y rendre. Par la bulle *Alma mater* du 4 avril 1310 (Hardouin, *Concil.*, t. VII, col. 1134), il fixait au 1er octobre suivant l'ouverture de l'assemblée. Mais, pour la première fois dans l'histoire des conciles œcuméniques et sous la pression de Philippe le Bel, le pape procédait alors à un choix parmi les prélats convoqués : la bulle s'adressait à tous les évêques, mais ceux-là seuls étaient tenus de venir qui étaient expressément désignés dans la lettre. A cet effet, Clément V avait dressé une liste officielle portant 231 noms; cette liste fut, à Paris et sur les ordres du roi, réduite à 165 noms (texte des deux listes dans Müller, *op. cit.*, p. 663-670); encore parmi les prélats qui y figuraient beaucoup s'excusèrent-ils de ne pouvoir venir à cause des frais qu'entraînerait pour eux ce voyage en des temps aussi difficiles. Si les prélats invités étaient matériellement peu nombreux et en grande majorité français, le concile n'en était pas moins — formellement, c'est-à-dire dans l'intention du pape, et en fait — un concile œcuménique.

Il s'ouvrit le 16 octobre 1311. Étaient présents 20 cardinaux, 4 patriarches, 29 archevêques, 79 évêques, 38 abbés, les généraux des franciscains et des dominicains; avec les procureurs des prélats absents, le nombre total des membres du concile atteignait environ 300. Les rois d'Aragon et d'Angleterre avaient envoyé des ambassadeurs; Philippe le Bel était représenté par Guillame de Plaisians, auquel se joignit, à partir du 17 février 1312, Enguerrand de Marigny.

Les premiers travaux du concile (décembre 1311-début d'avril 1312) furent surtout consacrés au problème du secours à porter à la Terre sainte. On discuta différents projets, en particulier ceux qu'avait présentés Raymond Lulle, et on examina quels étaient les moyens de lever des dîmes en vue de financer une croisade éventuelle; les envoyés de Philippe le Bel firent échouer toutes les propositions, prétextant l'absence de leur roi *sine quo factum est nihil*, disaient-ils. Müller, p. 168. Sur les entrefaites (janvier-mars 1312), Philippe le Bel avait réuni à Lyon les États généraux du royaume, entrepris avec le pape des négociations secrètes au cours desquelles le procès de Boniface VIII semble avoir été remis en question, et décidé de mettre bientôt un terme au concile. Le 11 mars, Clément V tint un consistoire au cours duquel il fut impossible de concilier les exigences des rois de Portugal et d'Aragon avec celles du roi de France au sujet des biens des templiers.

Le 20 mars, arriva Philippe le Bel accompagné d'une suite nombreuse. Aussitôt, dès le 22 mars, s'ouvrit la première session solennelle où fut décidée la suppression de l'ordre des templiers. Il restait à statuer sur le sort qui serait réservé à leurs biens. Malgré toutes les manœuvres de Philippe le Bel, spécialement autour du consistoire du 28 mars, le pape ne prit alors aucune décision au sujet des possessions des templiers d'Espagne. Le 3 avril se tint la deuxième session solennelle, où Clément V supprima définitivement l'ordre des templiers, en vertu de son pouvoir apostolique et avec l'approbation du concile, non pas, expliqua-t-il, par suite d'une décision infaillible, mais en vue de la bonne administration de l'Église et pour s'acquitter des devoirs de sa charge pastorale. Müller, p. 209. Au cours de cette session, le pape prescrivit également à tous les prélats de lever pendant six ans une dîme destinée à secourir

la Terre sainte. A la suite de nouvelles délibérations, toujours dominées par l'influence de Philippe le Bel, le pape et le concile décidèrent que les biens des templiers passeraient à l'ordre des hospitaliers et que celui-ci serait réformé. Bulles *Ad providam* du 2 mai, *Reg.*, n. 7885, et *Nuper in generali concilio* du 16 mai, *Reg.*, n. 7952. Il restait à terminer le procès des spirituels et à résoudre les problèmes doctrinaux soulevés depuis quelques années au sujet des écrits de Pierre de Jean Olieu ou Olivi († 1298). Ce fut l'objet de la troisième session solennelle au cours de laquelle furent portés les décrets relatifs à la pauvreté franciscaine et aux erreurs attribuées à Olieu. Cette session clôtura le concile (6 mai 1312).

II. Décisions dogmatiques. — 1° *La décrétale « Fidei catholicæ »* (*Clem.*, l. 1, tit. I, éd. Friedberg, *Corpus juris canonici*, t. II, col. 1133 sq.; Denz-Bannw., n. 480) est dirigée contre les erreurs attribuées à Olieu, lequel avait été défendu au concile par Raymond Gaufredi et surtout par Ubertin de Casale, le nouveau chef des spirituels depuis la mort d'Olieu. Le concile y propose trois points de doctrine en suivant l'ordre et même en reprenant les termes d'un mémoire présenté le 1er mars 1311 par la « communauté », pour dénoncer les opinions hérétiques imputées à Olieu.

1. *La blessure du Christ.* — Le concile affirme d'abord que le Christ, en tant que Dieu, subsiste éternellement avec son Père; pour devenir un homme véritable, il a assumé un corps et une âme raisonnable informant vraiment, elle-même et essentiellement, le corps. Dans cette nature humaine, poursuit la décrétale, le Christ a voulu souffrir et mourir; il a voulu aussi qu'après qu'il eût rendu l'âme son côté fût ouvert par une lance, comme en témoigne le écrit de saint Jean l'Évangéliste. Conformément à la sentence commune des docteurs et avec l'approbation du concile, le pape insiste sur le fait que c'est après la mort du Christ que son côté fut transpercé par la lance du soldat. Il semble qu'Olieu ait occasionnellement exprimé comme probable l'opinion contraire.

2. *L'union de l'âme et du corps.* — Le paragraphe suivant de la même décrétale, D.-B., n. 481, introduit la célèbre définition du concile sur l'union de l'âme et du corps. Afin d'exclure toute doctrine erronée qui nierait ou mettrait même seulement en doute que la substance de l'âme raisonnable est vraiment et par elle-même la forme du corps humain, ce qui serait contraire à la vérité de la foi catholique, le pape, approuvé par le concile, déclare hérétique quiconque prétendrait que l'âme raisonnable n'est pas par elle-même et essentiellement la forme du corps. Cette définition implique l'application au corps et à l'âme des concepts de matière et de forme, utilisés par la scolastique pour expliquer l'union qui existe entre le corps et l'âme. Aucun document ne permet de savoir sur quels arguments se sont appuyées les commissions qui ont préparé la formule de la définition; mais le préambule du décret laisse clairement entendre que la vérité concernant la nature humaine du Christ fut pour le concile l'argument décisif.

Olieu n'est pas nommé dans le décret, qui vise seulement une erreur possible. De la teneur du texte et des témoignages contemporains, il ressort que le concile a condamné les erreurs que la communauté attribuait à Olieu; rien ne prouve qu'il ait voulu atteindre la personne et la doctrine d'Olieu lui-même. En ce sens, les efforts d'Ubertin de Casale n'avaient pas été vains : Olieu ne fut pas déclaré hérétique. Müller, p. 357-363. La doctrine réellement professée par Olieu était-elle, de fait, inconciliable avec la définition du concile et, par conséquent, condamnée? Les sources actuellement connues ne permettent pas d'apporter à cette question une réponse définitive. Tel est l'avis du P. E. Müller qui, à l'aide d'un mémoire inédit du P. L. Jarreaux, O. M., *Un philosophe languedocien méconnu : Essai sur la philosophie de Pierre Olivi, franciscain du XIIIe siècle* (Mémoire présenté à l'université de Toulouse en 1929), s'est efforcé d'analyser la doctrine d'Olieu sur l'âme humaine (p. 364-384). Une partie seulement des textes où Olieu traitait cette question nous a été conservée et il n'est pas actuellement possible de reconstituer avec exactitude l'ensemble de sa doctrine. De l'examen des textes qui sont parvenus jusqu'à nous il semble ressortir qu'Olieu enseignait un certain trichotomisme. L'âme humaine, selon lui, est constituée de trois parties substantielles : l'âme végétative, l'âme sensitive et l'âme intellectuelle. L'âme tout entière informe directement le corps par ses parties végétative et sensitive, non par sa partie intellectuelle. Celle-ci est unie au corps substantiellement par une union non formelle (comme est l'union des parties végétative et sensitive avec le corps), mais dynamique, c'est-à-dire en tant que l'âme est motrice. — Le concile a-t-il voulu exclure cette théorie? Le décret n'en dit rien, et on n'est en droit ni de le nier ni de l'affirmer. Les adversaires d'Olieu prétendaient qu'on pouvait déduire de sa doctrine des erreurs relatives à la nature humaine du Christ. Il est possible aussi qu'ils aient trouvé dans son système des tendances favorables à la doctrine averroïste de l'âme unique de tous les hommes, bien qu'Olieu ait rejeté expressément cette doctrine; en effet, Richard de Médiavilla, un des juges d'Olieu, réprouve, dans son *Commentaire des Sentences*, l. II, dist. XVII, a. 1, l'erreur de ceux qui disent « que l'âme intellective n'est pas forme du corps selon tout elle-même... Cette opinion, ajoute-t-il, paraît favoriser celle des docteurs qui disent qu'il n'y a qu'une âme pour tous les hommes ». De fait, le Ve concile du Latran devait, en 1513, utiliser la définition du concile de Vienne contre les averroïstes. Denz.-Bannw., n. 738. — Quoiqu'il en soit, d'ailleurs, des erreurs que le concile a voulu exclure, le *contenu positif* du décret est clair. Plusieurs points sont hors de doute : *a)* Le concile a voulu définir ce qui, en tout état de cause, doit être maintenu pour sauvegarder la vérité de la nature humaine du Christ, à savoir que, dans l'homme, l'âme raisonnable informe par elle-même et essentiellement le corps. — *b)* Le concile n'a pris position en aucune manière contre la pluralité des âmes. Olieu lui-même affirmait que l'âme est une, mais pensait qu'elle est composée de plusieurs parties essentielles. De cette explication on pourrait déduire la pluralité des âmes; mais ce n'est pas sous cet aspect que la doctrine d'Olieu avait été soumise au jugement du concile. — *c)* Le concile n'a pas voulu définir qu'une certaine forme de corporéité ne puisse convenir au corps avant son union avec l'âme raisonnable, car les adversaires d'Olieu admettaient eux-mêmes cette explication, alors très répandue. La lettre et le contenu du décret n'excluent nullement l'existence de formes du corps partielles et subordonnées : le concile affirme que le corps humain a une forme essentielle qui est l'âme; il ne dit rien de la structure, de chacune des parties de l'âme humaine. — *d)* Le concile a voulu affirmer que l'union entre l'âme et le corps humain n'est pas suffisamment sauvegardée si, entre les parties de l'âme humaine, on admet une distinction telle que toute partie de l'âme ne concourre pas également à cette union. Le terme de forme appliqué à une matière qui est le corps exprime simplement l'union substantielle du corps et de l'âme. Si donc on veut admettre un certain trichotomisme,

il faut l'exposer en telle sorte que soit sauvegardée cette union substantielle. — Le décret du concile de Vienne n'équivaut donc ni à une définition de l'hylémorphisme tel qu'il est appliqué à l'homme dans l'enseignement de telle ou telle école théologique, ni à un jugement infaillible porté par l'Église en tant que gardienne du dépôt révélé sur un sujet qui relève de la connaissance naturelle. Le concile utilise une terminologie et précise le sens qu'il lui donne. Il n'entend pas consacrer de son autorité le sens que cette terminologie revêt dans l'ensemble d'aucun système philosophique, cf. R. Garrigou-Lagrange, *Le sens commun, la philosophie de l'être et les formules dogmatiques*, 3e éd., Paris 1922, p. 293-298 et *passim*. — Sur l'interprétation de ce décret, toute la bibliographie antérieure à 1917, date de la publication des textes d'Olieu, est périmée; voir cependant l'excellent article de M. Debièvre, *La définition du concile de Vienne sur l'âme*, dans *Recherches de science religieuse*, t. III, 1912, p. 321 sq.; Wimmer, *De anima intellectiva ut forma corporis*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, 1919, p. 577 sq.; B. Jansen, *Quonam spectet definitio concilii Viennensis de anima*, dans *Gregorianum*, t. I, 1920, p. 78 sq.; J. Koch, dans *Theologische Quartalschrift*, 1932, p. 142 sq.; B. Jansen, dans *Franziskanische Studien*, t. XXI, 1934, p. 297 sq.

3. *La grâce baptismale*. — Dans leur mémoire du 1er mars 1311, les adversaires d'Olieu avaient attribué à ce dernier huit erreurs. La première de ces propositions concernait la blessure du Christ, la cinquième l'âme humaine. Müller, p. 273. La quatrième proposition était celle-ci : « les enfants ne reçoivent au baptême ni la grâce ni les vertus ». Prenant la défense d'Olieu, sur ce point, Ubertin avait invoqué le fait que, jusqu'alors, l'Église n'avait jamais défini si, dans le baptême, la grâce et les vertus étaient accordées aux enfants de la même façon qu'aux adultes, bien que les uns et les autres y reçussent la rémission des péchés et la grâce sanctifiante. Innocent III, *Décrétales*, l. III, c. XLIII, éd. Friedberg, t. II, col. 644 sq. et déjà le Lombard, *IVe Sent.*, dist. II, c. VII, poursuivait Ubertin, s'étaient contentés sur ce point de rapporter les deux opinions contraires en se refusant à prendre parti. Müller, p. 284. Les deux derniers paragraphes de la constitution *Fidei catholicæ* sont consacrés à cette question. Müller, p. 385, texte dans D.-B., n. 482-483. — Le texte laisse supposer que la communauté avait proposé à Clément V de décider lui-même laquelle des deux opinions en présence devait être admise; elle avait sans doute espéré que le pape ne se bornerait pas à choisir simplement entre deux opinions théologiques probables et qu'il condamnerait expressément Olieu. Mais Ubertin avait insisté sur le fait que les théologiens n'étaient pas unanimes à affirmer dans quelle mesure la grâce baptismale obtenait chez les enfants et chez les adultes tous ses effets, à savoir la rémission du péché originel, la justification par la grâce sanctifiante et l'infusion des vertus, et que le magistère de l'Église ne s'était pas prononcé jusqu'alors sur cette question. Ainsi n'y avait-il, pour le concile, aucune raison décisive de trancher le débat. De fait, le texte donne l'impression que le concile n'a voulu heurter aucun des deux partis qui avaient porté la question devant lui : il semble, d'une part, aller au devant des désirs de la communauté et, d'autre part, éviter à l'opinion d'Olieu toute accusation d'hérésie. On ne sait rien sur les délibérations et les travaux qui avaient préparé la rédaction de cette partie du décret *Fidei catholicæ*. Mais, ici encore, le contenu positif du décret se dégage clairement du sens obvie du texte : le pape, avec l'approbation du concile, choisit comme *plus probable* l'opinion de ceux qui pensent que, chez les enfants comme chez les adultes, le baptême ne remet pas seulement le péché, mais confère la grâce de la justification et les vertus, du moins *quoad habitum*, sinon encore *quoad usum*. Comme argument en faveur de cette décision, la décrétale invoque l'efficacité universelle de la mort du Christ, laquelle est également appliquée aux enfants et aux adultes. Le texte ajoute que cette opinion est plus conforme que l'autre à la doctrine des Pères et des théologiens.

2° *Le décret « Ad nostrum » contre les erreurs des bégards et des béguines. Clem.*, l. V, tit. III, c. 3, Friedberg, t. II, col. 1183; Denz-Bannw., n. 471-478. — Sous le nom de bégards et béguines, on désignait tous ceux et celles qui faisaient profession de la vie religieuse en dehors des formes ordinaires et des ordres légitimement constitués; le bégardisme était, surtout depuis la fin du XIIe siècle, une des manifestations du mouvement de ferveur religieuse qui s'étendait particulièrement dans les pays germaniques; ses origines avaient été mêlées à certaines formes du catharisme et il avait toujours conservé un certain relent d'hérésie. A l'idéal de la chasteté, sur lequel avaient d'abord insisté les bégards, s'était joint, au cours du XIIIe siècle, l'idéal de la pauvreté. Vers la fin du XIIIe siècle, la hiérarchie ecclésiastique, devant les dangers présentés spécialement par les bégards ambulants dont la ferveur n'était plus garantie par aucune forme juridique ni contrôlée par aucune autorité, commença de s'occuper de la répression de la secte, voir J. von Mierls, art. *Bégardisme*, dans *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastique*; Müller, *op. cit.*, p. 577-583. A la demande des évêques d'Allemagne, le concile de Vienne porta contre les bégards et les béguines deux décrets : l'un, *Cum de quibusdam mulieribus*, interdisait leur genre de vie, l'autre, *Ad nostrum*, condamnait leurs erreurs. Ces dernières ne forment pas un corps de doctrine; certaines d'entre elles semblent même contradictoires; mais elles montrent à quels excès pouvait conduire cette tendance à ne retenir de la vie religieuse que ses manifestations spirituelles. Les propositions condamnées par le concile sont empruntées à des sources diverses, Müller, p. 583-587, et particulièrement aux affirmations des Frères du Libre Esprit.

3° *La décrétale « Ex gravi » sur l'usure. Clem.*, l. V, tit. V, Friedberg, t. II, col. 1184; cf. Müller, p. 618-620. — Ce qui nous est parvenu des actes du concile ne donne aucune indication sur les raisons qui ont motivé cette constitution. Le début de la décrétale fait seulement allusion à des plaintes portées contre les usuriers par des communautés civiles. Le concile édicte la sentence d'excommunication contre ceux qui se rendent coupables des abus qu'on lui a dénoncés. Il s'élève ensuite contre une erreur doctrinale et déclare que celui qui persisterait à affirmer que se livrer à la pratique de l'usure n'est pas un péché devrait être puni comme hérétique et poursuivi comme tel par l'Inquisition. (Fragment du texte dans Denz.-Bannw, n. 479.)

III. Décisions disciplinaires. — 1° *La décrétale « Exivi de paradiso » sur la pauvreté et l'ordre de Saint-François. Clem.*, l. V, tit. XI, c. 2; cf. Müller, p. 310-345. — Ce document fait partie du dossier du procès des spirituels. Ces derniers n'avaient cessé de revendiquer contre la communauté une interprétation stricte de la pratique de la pauvreté dans l'ordre de Saint François. Successivement Grégoire IX, Innocent IV, Nicolas III, Célestin V et Boniface VIII avaient eu à intervenir dans le débat sur la pauvreté. Au concile de Vienne se poursuivirent sur ce sujet de longues et épineuses délibérations dans lesquelles

se trouvaient engagées à la fois des questions de doctrine et des rivalités personnelles. La décrétale *Exivi de paradiso* régla les points en litige dans un sens plus sévère que celui qu'avait proposé la communauté. Les principales solutions portent sur deux points.

1. Les frères mineurs ne sont pas tenus à la pratique de tous les conseils évangéliques contenus dans les Livres saints, mais seulement aux trois qui sont prescrits par la règle : pauvreté, chasteté, obéissance, non pas considérés en eux-mêmes et isolément, mais avec les observances de règle inspirées par le souci de ces trois vœux. — 2. Tous les points de la règle n'obligent pas de la même façon. Ceux qui obligent *sub mortali peccato* sont les points directement prescriptifs et ceux qui, ne l'étant pas, sont néanmoins exprimés en termes analogues. — Le décret précise comment il importe de concevoir et de réaliser la pauvreté dans l'ordre : ni un frère quelconque, ni l'ordre ne peuvent posséder; ce qui est donné à l'ordre appartient à l'Église; les frères en ont l'usage. La controverse sur la question de savoir si les mineurs sont autorisés seulement *ad usum tenuem et pauperem* ou *ad usum moderatum* des biens mis à leur usage est tranchée en faveur de *l'usus pauper seu arctus.* Le texte entre dans certains détails concernant la pratique de la pauvreté et divers points de l'observance et de l'organisation de l'ordre. La décrétale laissait indécis un point important dont les spirituels désiraient avant tout la solution : leur séparation définitive d'avec la communauté. Le problème n'allait pas cesser de poser celui de la pauvreté et de l'organisation de l'ordre longtemps après le concile de Vienne. Cf. P. Gratien, *Histoire de la fondation et de l'évolution de l'ordre de saint François*, Paris-Gembloux, 1928, en particulier p. 458-475, et Fr. de Sessevalle, *Histoire générale de l'ordre de saint François*, Paris, 1935, t. I, p. 127-132.

2° *L'œuvre réformatrice du concile.* — L'un des buts que Clément V avait assignés au concile dans son discours d'ouverture (16 octobre 1311) était la réforme des mœurs et celle de l'état ecclésiastique. L'effort du concile pour y parvenir tendit surtout à assurer la liberté de l'Église à l'égard de la mainmise des princes temporels sur les personnes et sur les biens de l'Église. Müller, p. 422 sq. A la suite de divers projets de réforme qui lui furent présentés, en particulier par Guillaume Le Maire, évêque d'Angers, Raymond Lulle et Guillaume Durand, évêque de Mende, le concile porta trente décrets relatifs à la discipline canonique. Ils furent incorporés aux *Constitutions Clémentines*, promulguées par Jean XXII en 1317. Le décret qui institue la fête du *Corpus Christi* n'a pas été porté par le concile, contrairement au titre qui l'introduit dans les *Clémentines*, cf. Müller, p. 642 sq.

1° *Sources.* — Fragments des actes du concile dans Fr. Ehrle, *Ein Bruchstück der Acten des Concils von Vienne* dans *Archiv für Literatur-und Kirchengeschichte des Mittelalters*, t. IV, 1888, p. 361-470 et Müller, *op. cit.*, p. 663-708. — Texte de plusieurs des décrets du concile dans Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles*, t. VI *b*, 1915, p. 672-715; Mansi, *Concil.*, t. XXV, col. 367; *Regesta Clementis V*, 9 vol., Rome, 1885 sq.

2° *Études.* — Ét. Baluze, *Vitæ paparum Avenionensium*, éd. G. Mollat, 4 vol., Paris, 1914-1922; Fr. Ehrle, *Zur Vorgeschichte des Concils von Vienne*, dans *Archiv...*, t. II, 1886, p. 353-416, 672; t. III, 1887, p. 1-195; M. Heber, *Gutachten und Reformvorschläge für das Vienner Generalconcil, 1311-1312*, Leipzig, 1896; H. Finke, *Papsttum und Untergang des Templerordens*, Munster, 1907, t. I, p. 345 sq., t. II, p. 230-306; G. Lizerand, *Clément V et Philippe le Bel*, Paris, 1910, p. 250-340.

On se reportera aux art. FORME DU CORPS HUMAIN, t. VI, col. 546-551, et la bibliographie, col. 586; OLIEU, t. XI, col. 982 sq.; SPIRITUELS, t. XIV, col. 2522 sq., surtout col. 2533 sq.

J. LECLERCQ.

VIEUX-CATHOLIQUES. — Nom donné aux schismatiques séparés de l'Église catholique, parce qu'ils n'ont pas admis la définition de l'infaillibilité du pape, au concile du Vatican, le 18 juillet 1870. — I. Origines. II. Doctrines (col. 2991). III. Évolution (col. 2994).

I. ORIGINES. — Le schisme des vieux-catholiques eut des origines lointaines et des causes prochaines.

1° *Origines lointaines.* — Historiquement ce schisme se rattache au mouvement conciliaire issu du Grand-Schisme du XIVe siècle finissant. Il se rattache aussi aux tendances hostiles à la papauté qui avaient suivi les conflits entre Philippe le Bel et Boniface VIII.

Dans ce mouvement et ces tendances, on distingue un parti radical et un parti modéré. Marsile de Padoue, Jean de Jandun, Guillaume d'Occam, dans la première moitié du XIVe siècle, Jean Wyclif et Jean Hus, dans la seconde moitié et au début du siècle suivant, sont les principaux représentants du radicalisme qui ne tend à rien de moins qu'à la suppression de la papauté. Mais, auprès de ces théoriciens outranciers, il y avait eu, à la suite du Grand-Schisme, de très nombreux théologiens, animés d'une grande foi et d'une piété sincère, qui n'avaient vu d'autre moyen de salut pour l'Église que le recours à la doctrine de la supériorité du concile sur le pape. Cette doctrine avait triomphé au Concile de Constance (1414-1418). Elle s'y était du reste hautement opposée au radicalisme indiqué plus haut et Jean Hus avait payé de sa vie son obstination à soutenir ses erreurs. Le concile de Bâle (1431-1449), en cherchant à appliquer et à développer la doctrine conciliaire de Constance, n'avait su que provoquer un nouveau schisme. La papauté était sortie plus forte et plus respectée de ces longues luttes. La théorie conciliaire se maintenait toutefois dans la doctrine dite du « gallicanisme théologique». Du XVe au XIXe siècle, les théologiens gallicans n'avaient cessé de soutenir que les décrets du concile de Constance, en sa quatrième session, établissant la supériorité du concile sur le pape, étaient bien une véritable définition dogmatique, absolue et irréformable, et que les décisions du pape ne pouvaient revêtir un caractère infaillible qu'avec le consentement de l'Église. Le gallicanisme avait formulé ses principes dans la célèbre « Déclaration de 1682 ». Les historiens sont assez d'accord pour voir dans la « Constitution civile du clergé » de 1791 et dans le schisme dont elle fut la cause les fruits amers du gallicanisme politique.

Après le Concordat de 1801, le schisme de la Petite-Église avait été lui aussi une application de la même doctrine. Dans les pays de langue allemande, le fébronianisme avait été une transposition des idées gallicanes. Trois traits principaux caractérisent la théologie gallicane et fébronienne : 1° Le pape possède bien la primauté dans l'Église, mais cette primauté n'est qu'une primauté d'honneur, non de juridiction; — 2° Le concile général, fait de la réunion de tous les évêques, doit bien être convoqué et présidé par le pape, mais il est supérieur au pape, et nulle décision du pape n'est irréformable sans le consentement explicite de l'Église; — 3° Le pouvoir civil relève directement de Dieu seul et le pape ne peut exercer à son égard aucune autorité ni directe ni indirecte. Il appartient au contraire à ce pouvoir de régler les rapports entre son clergé et le pape.

2° *Causes prochaines du schisme vieux-catholique.* — Les courants d'idées qui viennent d'être résumés très brièvement faisaient encore sentir leur influence sur de très nombreux catholiques, évêques, prêtres ou fidèles instruits, au milieu du XIXe siècle, lorsque commença à se poser la question de l'infaillibilité

papale. En Allemagne surtout, les professeurs catholiques d'université avaient une tendance marquée à considérer cette question comme extrêmement périlleuse. « Tous les ecclésiastiques jouissant de quelque réputation de savoir et de doctrine, écrivait le nonce de Munich, Meglia, se font gloire de former ce qu'ils appellent le grand parti des savants d'Allemagne. Leurs aspirations consistent en général à encourager et à suivre, jusque dans ses dernières évolutions, le progrès scientifique, ... maintenant sans doute le dogme intact, mais sacrifiant certaines doctrines qui s'y rattachent et qui ne sont pas définies par l'Église; à laisser de côté les antiques méthodes de la scolastique, ces vieilleries du Moyen Age, disent-ils, incompatibles avec le progrès moderne; à rendre la méthode scientifique catholique le plus semblable possible à la méthode scientifique protestante; à donner enfin aux études bibliques, philologiques, historiques, une large place pour n'en laisser qu'une fort petite à la théologie véritable. » Cité par Goyau, *L'Allemagne religieuse*, t. IV, p. 299.

A la tête de ce puissant parti des professeurs, se trouvait le doyen de la Faculté de théologie de Munich, Ignace Döllinger (1799-1890). Ce personnage avait joué un rôle de premier plan dans la restauration catholique d'Allemagne et s'était acquis la vénération et la reconnaissance des catholiques du monde entier par ses nombreux travaux d'histoire ecclésiastique et ses remarquables écrits apologétiques. Mais, depuis 1860, environ, une lente évolution l'avait détaché des doctrines romaines dont il s'était fait jusque-là le champion. Il s'en rendait lui-même si bien compte que, durant la période qui précéda immédiatement le concile du Vatican, il n'osa jamais signer ses articles anti-infaillibilistes et continua au contraire à publier sous sa signature des ouvrages pleinement orthodoxes, si bien qu'un soupçon fondé a pu peser sur sa loyauté, en cette circonstance. Du 10 au 15 mars 1869, parurent dans l'*Allgemeine Zeitung* d'Augsbourg, sous le pseudonyme de Janus, une série d'études contre l'omnipotence papale. Ces articles furent ensuite réunis en brochure, sous le titre *Der Papst und das Konzil*, Leipzig, 1869. Ils eurent un retentissement énorme. Dans le même temps, Döllinger faisait pour le président du Conseil bavarois, Clovis de Hohenlohe, un brouillon d'où sortit, le 9 avril 1869, une dépêche diplomatique adressée à tous les cabinets d'Europe pour les inviter à une action commune pour la défense des droits de l'État contre le péril d'une définition de l'infaillibilité papale.

Des autres universités allemandes arrivaient à Döllinger des approbations. De nombreux évêques, surtout en Allemagne et en France, prenaient occasion de ces manifestations de pensée pour déclarer inopportune la définition projetée. Mais entre les anti-infaillibilistes et les inopportunistes, il se faisait de tels échanges d'arguments et d'objections qu'ils apparaissaient comme les membres d'un seul et même parti résolument opposé au dogme de l'infaillibilité. Le membre le plus éminent du parti inopportuniste, en France, Mgr Dupanloup, croyait pouvoir écrire, le 1[er] mars 1870, au futur cardinal Dechamps, archevêque de Malines : « Au IX[e] siècle, nous avons eu la douleur de perdre à peu près la moitié de l'Église; au XVI[e] siècle, le tiers au moins de l'autre moitié. En ce moment, *la moitié au moins de ce qui nous reste est plus ou moins entamée*. C'est les yeux fixés ... sur cette triste statistique religieuse du monde, ... que, ... j'ai pesé les conséquences certaines de la définition que vous poursuivez et je ne la poursuis pas. » Cité par Émile Ollivier, *L'Église et l'État au concile du Vatican*, Paris, 1879, t. II, p. 166.

Tout annonçait donc un schisme, au cas où la définition de l'infaillibilité serait prononcée, et quelques-uns redoutaient même un schisme très étendu. Cependant, ces pronostics menaçants ne se réalisèrent pas. La définition fut promulguée, le 18 juillet 1870, en dépit des objections multipliées, sous le couvert de l'anonymat, une fois encore, par Döllinger, dans les *Lettres romaines* de Quirinus, que publia de nouveau l'*Allgemeine Zeitung*, et, avec plus de courage et de franchise par le P. Gratry, en des brochures immédiatement réfutées par dom Guéranger. La totalité des évêques de la minorité s'inclina plus ou moins promptement. Même ceux qui s'étaient le plus engagés dans la lutte contre le dogme de l'infaillibilité, tels que Mgr Hefele, évêque de Rottenburg, et Mgr Strossmayer, évêque de Diakovo, finirent par triompher de leurs premières hésitations. Il ne resta plus, pour s'élever contre la décision conciliaire, qu'un petit groupe de professeurs. Quand l'archevêque de Munich, Mgr Scherr, de retour du concile, invita les professeurs de la faculté de théologie de sa ville épiscopale à exprimer leur soumission, il se tourna vers leur chef, Döllinger, et lui dit : « Nous allons donc de nouveau travailler pour la sainte Église! » — « Oui, répliqua l'interpellé, *pour l'ancienne Église!* » — « Il n'y a qu'*une* Église, reprit vivement l'archevêque, il n'y a pas de nouvelle, il n'y a pas de vieille Église! » — « On en a fait une nouvelle! » prononça Döllinger. C'était le commencement du schisme. Dès la fin de juillet 1870, Döllinger inspirait la publication d'une *Protestation de professeurs laïques catholiques* portant 44 signatures, dont plusieurs du reste étaient d'apostats notoires. Le 25 août, Döllinger invitait à Nurenberg les professeurs ecclésiastiques partageant son sentiment contre le concile. Il s'en trouva 12, dont 3 de Munich; 3 de Bonn; 2 de Breslau; 2 de Braunsberg; 2 de Prague, auxquels s'était joint un laïque, le fougueux chevalier von Schulte. Dès le 26, eux qui s'étaient tant plaints de la précipitation du concile du Vatican, qui avait duré sept mois, ils adoptaient une *Déclaration* rejetant les décrets relatifs à l'infaillibilité pontificale. D'autres adhésions élevèrent le total des signatures à 32. Cependant la rupture avec l'Église n'était pas encore prononcée. Elle fut précipitée par les sommations des évêques aux protestataires. Döllinger, après des délais peu motivés, durant lesquels il avait déjà brisé, dans son cœur, avec tout son passé de fidèle serviteur de l'Église, refusa toute soumission, le 28 mars 1871. En conséquence, il fut excommunié, ainsi que son disciple et futur biographe, Friedrich. Disons tout de suite que Döllinger repoussa dès lors toute tentative de rapprochement, qu'il dédaigna toutefois de faire partie de la secte des vieux-catholiques, bien qu'il en fût le père authentique, qu'il ne produisit plus rien de fécond et mourut, très âgé, en 1890, sans s'être réconcilié à l'Église.

Le groupe des vieux-catholiques, que l'historien Hergenröther a dénommé beaucoup plus justement les néo-protestants, tint un *congrès d'organisation* à Munich du 22 au 24 septembre 1871. Il y vint, outre les Allemands, des Anglais, Français, Hollandais et Russes, voire des Américains. Schulte, professeur à l'université de Prague, présidait. Döllinger, qui y prit part, essaya en vain de détourner l'assemblée de dresser autel contre autel, ce qui n'aboutirait, avoua-t-il, qu'à la formation d'une secte. La majorité se prononça contre lui. Mais la diversité des opinions fut telle qu'aucune conclusion pratique ne put être atteinte. Le gouvernement bavarois, celui de Bade, la Prusse se montrèrent très favorables au mouvement vieux-catholique et prirent sous leur protection,

contre leurs évêques, les dissidents frappés de l'excommunication. Le deuxième *congrès*, — car ces vieux-catholiques n'osaient employer le terme cependant si vieux au sein du catholicisme de *concile*, — eut lieu en septembre 1872, à Cologne. Cette fois, on y vit des anglicans, des schismatiques russes, des protestants. L'unité n'en fut pas accrue, bien au contraire. Il y fut nommé une commission d'organisation du culte. Le 4 juin 1873, le professeur de théologie Joseph-Hubert Reinkens de l'université de Breslau, fut élu évêque et sacré, le 11 août, à Rotterdam, par l'évêque Heykamp de l'Église janséniste d'Utrecht. Il fut reconnu en septembre par la Prusse, en novembre, par Bade, en décembre par la Hesse-Darmstadt et prit son siège à Bonn, avec un traitement confortable de 16.000 thalers (62.000 francs-or). Dans l'intervalle, le nouvel évêque avait présidé le troisième congrès de la secte, à Constance, du 12 au 14 septembre. Quelles doctrines s'étalaient dans ces diverses assemblées et dans les écrits de leurs adhérents?

II. Doctrines. — Considérée soit dans les écrits de Döllinger, surtout dans *Le pape et le concile* (Janus) et les *Lettres romaines* (Quirinus), soit dans les discussions plus ou moins tumultueuses des divers congrès du parti, soit enfin dans les écrits des adhérents, la doctrine « vieille-catholique » comporte une *pars destruens* beaucoup plus copieuse que la *pars construens*. Ce groupement de professeurs a excellé dans la critique, nullement dans la pratique.

1° *Pars destruens*. — 1. *Contre la papauté*. — C'était naturellement contre la papauté que s'était d'abord exercée la critique de Döllinger et de ses amis. Sous le pseudonyme de Janus, il avait repris, en leur donnant un habit scientifique moderne, la plupart des objections formulées par les gallicans, au cours des siècles précédents. Deux points surtout étaient mis en relief : en premier lieu, Döllinger affirmait que tous les progrès de la papauté avaient été le fruit d'une série d'usurpations. A l'en croire, la puissance pontificale avait agi correctement jusqu'au IXe siècle, le siècle des « Fausses décrétales ». Mais à partir de la publication ou plutôt de la fabrication de ces fausses pièces, et surtout, à partir de Grégoire VII, au XIe siècle, le pouvoir des papes n'était plus fondé que sur d'inadmissibles empiètements.

En second lieu, Döllinger insistait sur la tendance politique des envahissements de la puissance des papes. Évoquant les bulles des pontifes du Moyen Age et surtout celles de Boniface VIII, il cherchait à faire peur aux souverains modernes, en établissant que la volonté tenace des papes avait toujours été d'exercer un pouvoir de contrôle supérieur sur les États et les dirigeants de l'ordre civil. Il feignait de croire que la proclamation de la primauté pontificale et de son infaillibilité mettrait en péril l'autonomie des pouvoirs laïques.

Les vieux-catholiques, dans la suite, furent amenés à modifier leur position sur les détails mais non sur le fond. Il fut démontré en effet que les « Fausses décrétales » n'étaient nullement l'œuvre des papes, qu'elles avaient été forgées en France, dans le but de soustraire les simples évêques à l'ingérence souvent abusive des métropolitains ou des synodes royaux. Il fut reconnu aussi que la papauté de Grégoire VII ne visait qu'à reconstituer celle du Ve siècle. Les disciples et continuateurs de Döllinger s'empressèrent alors de reporter leurs objections sur les papes d'un temps que domine la grande figure de saint Léon. Bien plus, comme le concile de Sardique, de 343, était signalé comme ayant consacré le droit d'appel au pape, en tant qu'autorité souveraine dans l'Église, c'est-à-dire en somme justement ce que les « Fausses décrétales » tendaient à revendiquer, on vit Friedrich, le biographe de Döllinger et l'un des plus éminents personnages de la secte des vieux-catholiques, s'en prendre aux canons de Sardique et chercher à démontrer leur non-authenticité. Mais il fut réfuté victorieusement à la fois par F.-X. Funk, *Historisches Jahrbuch*, 1902, p. 497-516, puis 1905, p. 1-16 et 255-274 et par Turner, *Journal of theological studies*, t. III, 1902, p. 370-397.

On sait par ailleurs que le cas du pape Honorius, si souvent exploité par les adversaires de l'infaillibilité pontificale et par Hefele lui-même, dans une brochure publiée au cours du concile, supporte des explications qui laissent intacte l'infaillibilité personnelle du pape. D'un mot, la lettre du pape Honorius au patriarche Sergius ne semble pas constituer une décision *ex cathedra*. Honorius fut condamné par le concile de 680 et d'autres à sa suite pour n'avoir pas décidé du tout et non pour avoir mal décidé. On a condamné en lui une faiblesse dans l'exercice de ses hautes fonctions, non une erreur d'enseignement doctrinal.

2. *Contre l'Église*. — Mais si les vieux-catholiques s'en prenaient à la papauté, s'ils l'accusaient d'usurpations séculaires, ils se créaient pour eux-même un problème autrement redoutable, en accusant l'Église universelle d'avoir adhéré, sous leurs yeux, à une erreur pour eux si parfaitement évidente. En soutenant que la vieille Église catholique n'existait plus que par eux et en eux, c'est-à-dire, comme au temps des donatistes, dans une fraction imperceptible de la chrétienté, ils se contraignaient eux-mêmes à proclamer la défaillance de tout le reste de l'Église ci-devant catholique, devenue, à les entendre, une « nouvelle Église », qui avait si peu de points communs avec l'ancienne que les États étaient autorisés à rompre tous les concordats et traités conclus avec elle antérieurement. La question fut agitée dès le premier congrès des vieux-catholiques. D'innombrables discours y furent faits sur les thèmes suivants : les membres du parti vieux-catholique sont les vrais membres de l'Église catholique; — toutes les censures qui les frappent sont nulles de plein droit; — les enseignements du soi-disant concile du Vatican sont dépourvus de valeur, car le concile n'était pas libre et il n'a pas présenté l'unanimité morale qui eût été nécessaire; — l'accession ultérieure des évêques de la minorité aux décisions de ce concile ne suffit pas à lui conférer cette même unanimité, parce que ces évêques ont été lâches et serviles; — l'Église romaine a exercé son pouvoir dans le passé d'une manière despotique et il convient de réformer beaucoup de ses jugements; — en particulier l'Église janséniste d'Utrecht a été injustement condamnée et elle fait partie de la véritable Église. Il en est de même des Églises orientales grecque et russe. A vrai dire, chaque discours, dans ce congrès et dans les suivants, n'engageait strictement que son auteur. La plus grande confusion régna toujours dans les rangs des vieux-catholiques, au point de vue doctrinal et l'histoire si courte encore de la secte est, à elle seule, une preuve frappante de la nécessité d'un magistère suprême, c'est-à-dire de la papauté dans l'Église. Les plus éclairés d'entre eux sentaient bien qu'en condamnant l'Église universelle, ils condamnaient le Christ en personne, et mettaient en doute les promesses d'assistance perpétuelle qu'il a données à ses apôtres et à ses successeurs. De là cette hésitation, cette diversité, ce flottement des opinions dans les congrès vieux-catholiques. A celui de Munich, que l'on vient de citer (septembre 1871), Döllinger déclara nettement que, pour lui, les évêques infaillibilistes et les autres ecclésiastiques adhérant à l'infail-

libilité se trompaient sûrement, mais qu'ils n'en étaient pas moins toujours des membres de la véritable Église et porteurs de l'autorité canonique. Mais alors, on était tenu de se soumettre à leur enseignement! On était tenu de croire fermement à une erreur! Cette position était si choquante qu'elle fut combattue, avec violence, par Nittel qui proclama exclus de l'Église tous les infaillibilistes. De Florencourt déclara qu'ils n'étaient plus qu'une secte hérétique. Völk l'approuva hautement. Munzinger, de Berne, déclara : « Nous ne faisons pas seulement opposition à un dogme (l'infaillibilité), mais à tout l'esprit qui souffle de Rome, depuis des siècles. » Huber, Michelis, d'autres encore rejetèrent le dogme de l'immaculée-conception, sans vouloir se souvenir que le concile de Bâle, si vanté par eux, l'avait proclamé avant le pape Pie IX!

L'une des inconséquences les plus flagrantes des vieux-catholiques, dans leur congrès fut du reste de repousser toute communion avec l'Église catholique, considérée par eux comme déchue par son adhésion à l'infaillibilité, alors qu'ils acceptaient dans leurs rangs des apostats reconnus ou des prêtres tarés, tels que Overbeck, Aloys Anton (de Vienne), Lutterbeck (de Giessen), sans parler des jansénistes hollandais et des schismatiques grecs.

Au second congrès, celui de Cologne, les mêmes discussions revinrent sur le tapis. Fallait-il condamner en bloc tous les infaillibilistes ou pouvait-on encore voir en eux une fraction de l'Église universelle? Maassen de Vienne et d'autres orateurs vinrent déclarer que, pour eux, l'Église catholique était totalement déchue par le décret du 18 juillet 1870. Friedrich tira gloire de la destruction par le parti vieux-catholique du système papal et du soi-disant concile du Vatican. Dans ce même congrès, on mit sur pied des projets de réforme concernant le sacrement de pénitence, celui de confirmation et l'organisation des ordres religieux, ce qui était encore une manière indirecte d'incriminer l'indéfectibilité de l'Église et par suite les promesses d'assistance de son divin Fondateur.

Au congrès de Constance de 1873, on entendit un négociant de Crefeld énumérer les « marques de la véritable Église », en ces trois termes : Raison, Culture *(Aufklärung)*, Sympathie.

Cependant l'entente était loin d'exister toujours au sein du petit groupe vieux-catholique. Au point de vue ecclésiologique, le dissentiment le plus grave éclata entre les partisans d'un accord étroit avec le pouvoir civil et ceux de l'indépendance totale. Le professeur Maassen, de Vienne, qui avait tenu tant de place, au congrès de Cologne, en 1872, déclara, le 26 décembre 1873, qu'il déclinait toute solidarité avec le « catholicisme d'État byzantin » que l'évêque vieux-catholique, Reinkens, avait inauguré, selon lui, en prêtant un serment inconditionnel de fidélité à l'État prussien et en offrant son concours à l'État pour l'application du Kulturkampf (lois de mai), contre l'Église catholique-romaine.

3. *Contre les pratiques catholiques et contre le célibat ecclésiastique.* — C'est encore dans la *pars destruens* des doctrines des vieux-catholiques qu'il convient de placer, sans y insister autrement, les déclarations d'un Messmer, de Munich, au congrès de Constance, contre le culte des saints, les pèlerinages, le culte des reliques et des images, le chapelet, etc.

Plus grave était la question du célibat ecclésiastique. Dès le congrès de Cologne, en 1872, Friedrich avait soulevé le problème et déclaré qu'il ne voyait, quant à lui, aucune objection à la suppression du célibat. Mais, comme on en était encore à la période de croissance, le congrès n'osa pas le suivre sur ce terrain. On estimait, en effet, que si, par ce moyen, l'on pouvait gagner quelques prêtres, on heurterait plus sûrement encore le sentiment d'un grand nombre de catholiques des paroisses. Cependant, la question restait à l'ordre du jour. Enfin, le cinquième synode vieux-catholique, tenu à Bonn, en juin 1878, décida par 75 voix contre 22, que la prohibition du droit canonique, qui interdit le mariage aux ecclésiastiques, à partir du sous-diaconat, ne constitue, chez les vieux-catholiques, ni un obstacle au mariage des ecclésiastiques, ni un obstacle à l'administration et au soin des âmes par les ecclésiastiques mariés. Émile Ollivier écrit, à ce propos non sans quelque injustice : « Pour la plupart, on n'en peut plus douter après la décision de leur synode de Bonn et après tant de faits individuels, la définition n'était que le prétexte attendu de secouer le poids importun du célibat ecclésiastique et de prendre femme. » *Op. cit.*, t. II, p. 397.

2° *Pars construens.* — Du côté des réformes proprement dites, il est difficile de voir ce que les vieux-catholiques ont réalisé. Assurément les exhortations de l'évêque Reinkens, au congrès de Constance, en 1873, pour pousser aux études bibliques étaient, en soi, chose louable, mais on ne pouvait y voir que le réflexe des hérétiques de tous les temps, — notamment, Wyclif, Hus, les protestants, les vaudois, — obligés de chercher un principe d'unité en dehors de celui que Jésus-Christ a établi : le rocher de la primauté pontificale. Peut-on considérer comme de véritables réformes les décisions prises contre l'obligation de la confession, au Congrès de Bonn, en mai 1874; la décision de donner voix délibérative dans les assemblées de la secte aux prêtres et aux laïques, en sorte que la prétendue réforme de la pratique pénitentielle, dont il vient d'être question, fut votée par 29 ecclésiastiques et 57 laïques; l'emploi des langues vulgaires dans la liturgie (1880); les tentatives d'union avec les anglicans et les schismatiques grecs, aux conférences de Bonn? Il semble bien que tout cela ne constitue encore qu'une *pars destruens.* Et il ne pouvait en être autrement. On avait beau anathématiser l'Église catholique en bloc, on ne pouvait l'empêcher de poursuivre sa route et de rester, pour tous les spectateurs impartiaux, la grande Église, la vieille Église, la seule véritable Église catholique. Ce qui fut vrai de Luther, de Zwingli, de Calvin et de leurs émules, à savoir que l'on ne réforme que du dedans, fut encore bien plus vrai du mouvement vieux-catholique, dont il nous reste à rappeler sommairement l'historique sommaire jusqu'à nos jours, d'où ressortira la preuve de son échec à peu près complet.

III. Évolution jusqu'a nos jours. — La secte des vieux-catholiques n'eut un développement de quelque importance numérique que dans trois pays : l'Allemagne, la Suisse, les États-Unis. En Allemagne, l'évêque Reinkens continue à régir son Église, à ordonner des prêtres et à confirmer des enfants, jusqu'à sa mort, en 1906. Il fut remplacé alors par Théodore Weber, puis par Joseph Demmel.

En 1910, on comptait en Allemagne environ 20.000 membres de la secte, répartis en 52 paroisses, ce qui revient à dire que les vieux-catholiques n'étaient pas la millième partie des catholiques de langue allemande, à beaucoup près! (Le maximum avait été atteint en 1878 : 122 paroisses et 52.000 membres.)

En Suisse, l'Église d'opposition au concile du Vatican se parait du nom d'*Église chrétienne-catholique.* Les cantons protestants avaient pris violemment parti contre les infaillibilistes. Les catéchistes et professeurs de religion qui promulguèrent le dogme de l'infaillibilité du pape furent pourchassés et privés de

leurs traitements, l'évêque de Bâle, Mgr Lachat, fut déclaré déposé (29 janvier 1873)! Le gouvernement bernois arracha à leurs paroisses 69 curés du Jura catholique et les remplaça par des prêtres apostats ou tarés. Même lorsque les curés exilés eurent reçu l'autorisation de rentrer dans le pays, ils ne purent remplir aucun ministère religieux. Les catholiques furent brimés sans pitié. Les églises catholiques de Berne et de Bienne furent transférées aux vieux-catholiques. A Zurich, la même mesure avait été prise, dès 1873. A Berne, fut fondée une « Faculté de théologie vieille-catholique » avec le concours de Friedrich (novembre 1874). Le but des gouvernements protestants suisses était de provoquer la formation d'une Église catholique-nationale. A Genève, la persécution contre les catholiques fidèles ne fut pas moins odieuse. On exigea des ecclésiastiques un serment d'État qui tendait formellement à l'apostasie. Après de nombreuses intrigues dans les divers cantons, il fut procédé à l'élection d'un évêque vieux-catholique. L'élu fut un ancien curé d'Ilten, devenu curé vieux-catholique de Berne, Herzog, qui alla se faire sacrer, le 18 septembre 1876, à Rheinfelden (canton d'Argovie), par Reinkens assisté de deux prêtres. Au premier synode de leur secte, à Porrentruy, le 15 octobre 1875, les vieux-catholiques suisses abolirent le célibat ecclésiastique, l'obligation de la confession et le port de la soutane. Malgré tant d'efforts et en dépit de l'appui des pouvoirs civils, le nombre des dissidents ne dépassa pas 73.000, répartis en 46 paroisses (chiffre de 1877 — en 1890 : 45.000; en 1910 : 22.000).

En Amérique, le vieux-catholicisme fut transplanté par un certain Vilatte. Il prit le nom d'*Église catholique-polonaise*. Son premier évêque fut Kozlowski, sacré à Berne par Herzog, en 1897. Actuellement, la secte forme, aux États-Unis, trois branches distinctes : l'*Église catholique nord-américaine*, siège central à Chicago, 27 églises et près de 15.000 membres; l'*Église catholique américaine indépendante*, avec 11 églises et environ 1.400 membres; et l'*Église vieille-catholique d'Amérique*, 9 églises et 1.900 membres.

Dans ces diverses Églises vieilles-catholiques, on fait profession d'admettre intégralement les sept premiers conciles œcuméniques et d'employer comme Symbole de foi le *Credo* de Nicée-Constantinople, sans le *Filioque* naturellement.

Dans les autres pays, le vieux-catholicisme n'a guère réussi qu'à créer d'étroites et éphémères chapelles. En France, la patrie du gallicanisme, la soumission au concile avait été générale et, en certains cas, admirable. Il n'y eut que quelques faits isolés d'apostasie. Le plus connu fut celui de l'ex-religieux carme Hyacinthe Loyson, qui vint assister au premier congrès vieux-catholique, à Munich, en 1871. Il se maria ensuite, se fit prédicateur ambulant, puis fonda, à Paris, l'*Église catholique gallicane*, en 1879, dont il se fit le recteur, et qu'il réunit, en 1884, à l'Église vieille-catholique hollandaise. Il ne devait mourir qu'en 1912. Un abbé Michaud, vicaire de la Madeleine à Paris et le chanoine Junqua, de Bordeaux, imitèrent sa défection. En Italie et en Espagne, l'opposition au concile ne groupa guère que des incroyants et des francs-maçons. L'*Église nationale-italienne-catholique* ne fut qu'un titre ronflant, en dépit de la protection de l'État et des efforts de Domenico Panelli, qui se fit archevêque de Lydda, de sa propre autorité, mais fut bientôt renié par ses propres adhérents. En Autriche, surtout en Bohême et en Styrie, il y eut de petits groupes vieux-catholiques, dont le chiffre total ne paraît pas avoir dépassé 15.000.

En résumé, Hergenröther a bien eu raison de nommer les vieux-catholiques des néo-protestants. Chez eux, les éléments conservateurs se sont peu à peu évanouis. Ils n'ont presque plus rien gardé de catholique. En la plupart de leurs groupes, le modernisme a fait de tels ravages qu'il est parfois difficile de savoir ce qu'ils gardent même de chrétien, surtout en Amérique. Leur histoire n'est qu'un chapitre attristant ajouté à la longue histoire des sectes.

Schulte, *Der Altkatholizismus*, Leipzig, 1896; Kannengieser, *Les origines du vieux-catholicisme et les universités allemandes*, Paris, 1901; Michael, *Ignatius von Döllinger*, Inspruck, 1892; Friedrich, *I. v. Döllinger*, 3 vol., Munich, 1898-1901; J.-M. Reinkens, *Joseph Hubert Reinkens*, Gotha, 1906; Herzog, *Beiträge zur Vorgeschichte der christkatholischen Kirche in Schweiz*, Berne, 1896; Parisot, *Mgr Vilatte, fondateur de l'Église vieille-catholique aux États-Unis d'Amérique*, Tours, 1899; Ém. Ollivier, *L'Église et l'État au concile du Vatican*, 2 vol., Paris, 1879; G. Goyau *L'Allemagne religieuse, le catholicisme*, Paris, 1909; P. Gschwind, *Geschichte der Entstehung der christkatholischen Kirche der Schweiz*, 2 vol., Berne, 1904-1910; Troxler, *Die neuere Entwicklung des Altkatholizismus*, 1908. — Se référer aussi aux articles parus ici même : CONSTITUTION CIVILE DU CLERGÉ; DÉCLARATION DE 1682; DÉCRÉTALES *(Fausses)*; DŒLLINGER; GALLICANISME; HONORIUS Ier; et surtout VATICAN *(Concile du)*, où l'on trouvera la bibliographie sommaire relative au concile.

L. CRISTIANI.

VIGER Marc, frère mineur, cardinal (1446-1516). — I. Vie. II. Œuvres et doctrine.

I. VIE. — Emmanuel Viger naquit, en 1446, à Savone, dans la république de Gênes, d'Urbain Viger et de Nicolette Grosso. Sa mère était la petite nièce de Maître François de la Rovère, fameux prédicateur et théologien, de l'ordre des frères mineurs; son oncle paternel, Marc Viger († 1447) d'abord frère mineur, puis évêque de Noli, avait été professeur de François de la Rovère. Ce dernier, devenu en 1464 général de l'ordre, poussa son petit-neveu à prendre l'habit franciscain (à Savone bien probablement) et à choisir, en souvenir du défunt évêque de Noli, le nom de frère Marc. Envoyé, après sa profession, au *Studium generale* de Padoue, frère Marc de Savone devint maître en théologie de cette université. Pierre-Ant. de Venise, *Gloriose memorie delle vite et fatti illustri delli sommi pontefici e cardinali assonti dal Serafico Ordine di S. Francesco*, LIII, Trévise, 1703. Il professa la théologie au *Studium* quelque temps avant que d'être nommé co-régent des études avec son illustre confrère, Antoine Trombetta, dit Tuba.

François de la Rovère promu cardinal (18 sept. 1467), puis, sous le nom de Sixte IV, souverain pontife (9 août 1471), fit la fortune de son jeune parent. Vers 1471 Sixte IV nomma Marc Viger lecteur en théologie au collège de la Sapience, à Rome, aux appointements annuels de 300 ducats, puis l'éleva, le 7 octobre 1476, sur le siège de Sinigaglia et lui conféra de nombreux bénéfices ecclésiastiques. Pendant son épiscopat, le prélat s'adonna au culte des lettres, au redressement des abus dans son diocèse et s'efforça de réparer les désastres causés par les guerres. Neuf ans après la mort de Sixte IV (1484), l'évêque termina la reconstruction de son palais (1493). Le 21 août 1503, après la mort d'Alexandre VI († 18 août), on le voit, en qualité de gouverneur du château Saint-Ange, prêter serment de fidélité aux cardinaux conclavistes. Le cardinal Julien de la Rovère, son parent, qui avait été peu de temps frère mineur, ayant été élu souverain pontife (1er nov. 1505) sous le nom de Jules II, Marc Viger fut promu préfet de Rome, puis quelques jours plus tard (1er déc. 1505) cardinal-prêtre du titre de Sainte-Marie *trans Tiberim* et cardinal protecteur de l'ordre franciscain. L'année suivante, le cardinal Marc Viger présida à

Rome avec le cardinal Dominique Grimani, son successeur comme cardinal protecteur, le chapitre général des frères mineurs d'où sortit comme général Raynald Graziani de Cotilogna. Libéré de sa charge de protecteur, Viger se mit à publier les travaux ébauchés à Sinigaglia. En 1507, il fit paraître coup sur coup, à Fano, un traité *De annuntiatione B. M. Virginis*, puis son célèbre *Decachordum christianum;* enfin, en 1508, à Rome, la *Controversia de excellentia instrumentorum dominicæ passionis.* La guerre l'arracha au culte des lettres. Le 11 décembre 1510, Jules II le créa légat des troupes pontificales envoyées contre le duc Alphonse Ier d'Este, de Ferrare et Marc Viger alla mettre le siège devant la Mirandole où le pape vint le rejoindre pour donner l'assaut à la place et s'en emparer en personne (20 janvier 1511). Cette même année le cardinal fit pourvoir son ancien collègue Antoine Trombetta, de Padoue, du siège d'Urbin, cité où régnaient les della Rovère, et lui résigna quelques bénéfices. Vers la fin de l'année, le cardinal de Sinigaglia, comme on l'appelait, commença une *Apologie* de Jules II pour répondre aux attaques du conciliabule de Pise. Pour le récompenser, le pape le nomma en 1512, à la place de Guillaume Briçonnet, l'un des révoltés de Pise, cardinal-évêque du siège suburbicaire de Palestrina. En cette qualité, Marc Viger assista au Ve concile du Latran. Après la mort de Jules II (21 fév. 1513), le cardinal se démit de son siège de Sinigaglia en faveur de son neveu également nommé Marc Viger. C'est vers cette époque qu'il composa une *Apologie* pour défendre le théologien français, Le Fèvre d'Étaples, inquiété pour ses travaux exégétiques. Fort bien traité par Léon X, le cardinal franciscain, après les victoires de François Ier, suivit le pape à Viterbe. Il assista également à l'entrevue de Bologne (11-18 oct. 1515) entre le saint père et le roi de France. L'année suivante, le 18 juillet, il mourut à Rome, âgé de soixante-dix ans et fut inhumé à Sainte-Marie *trans Tiberim*, laissant le souvenir plutôt d'un humaniste délicat que d'un prélat vraiment recommandable par ses vertus.

II. Œuvres. — 1° *Scolastiques.* — 1. *Tractatus de Universalibus activorum.* 2. *Commentarii in Ethicam Aristotelis.* — Ce traité et ces commentaires qui doivent être l'écho de l'enseignement de Maître Viger ne nous sont connus que par le *Decachordum* (voir ci-après) qui en parle pour le n. 1 à la *chorda 4*, c. XXXI et pour le n. 2 à la *chorda 6*, c. I, et à la *chorda 7*, c. XLIII.

2° *Théologie dogmatique et morale.* — 1. *De præcipuis incarnati Verbi mysteriis*, Douai, 1604, cf. Migne, *Dict. bibliogr. cath.*, t. IV, p. 633. — 2. *De vita, morte et resurrectione Domini*, Douai, 1607, 1616; cf. G. Moroni, *Dizion. d'erudizione*, c. 98, Venise, 1860; Beda Kleinschmidt, *M. Vig.* dans *Kirchenlexicon*, t. XII, col. 951, Fribourg-en-B., 1901. — 3. *De annuntiatione Beatæ Mariæ Virginis*, Fano, 1506, 1507; cf. Sbaralea, *Supplem.*, p. 514, Rome, 1806. Ces trois ouvrages de christologie et de mariologie semblent bien avoir été utilisés par la suite dans le *Decachordum* (voir ci-après).

4. *Tractatus de Antechristo*, cf. Pierre Ant. de Venise, *Gloriose memorie..., op. cit.*, LIII. Nous ne connaissons de cet ouvrage que le titre. — 5. *Marci Vigerii Savonensis San(ctæ) Mariæ trans Tibe(rim) Præsb(yter) Car(dinalis) Senogallien(sis) Decachordum christianum Julio II Pont(ifici) Max(imo) Dicatum*, Fano, 1507. Ce petit in-f° de 7 f. et de CCXLVI p. (10 fig. sur bois) a été appelé « le plus beau livre qui soit jamais sorti des presses des Soncino ». L'auteur, s'inspirant du décacorde sur lequel le psalmiste chantait les louanges de Jahvé, a voulu lui aussi, à l'aide de dix cordes littéraires, exalter l'Homme-Dieu, le Christ Jésus. Son ouvrage se divise en dix livres correspondant à autant de *cordes*. De la *chorda prima* à la *chorda septima* (l. I à l. VII, p. I-CL), l'auteur traite de l'*Annonciation*, de la *Nativité*, de la *Circoncision*, de l'*Épiphanie*, de la *Purification* puis, saute brusquement à l'*Entrée de Jésus à Jérusalem*. La *septima chorda* retrace l'*Agonie du Sauveur à Gethsemani* et les dernières *chordæ* (l. VIII-X, p. CC-CCXLVI) chantent les mystères glorieux : *Résurrection*, *Ascension*, *Pentecôte*.

Bien que Wadding (*Script. ord. min.*, 242, Rome, 1650) ait qualifié le *Decachordum* d'*opus theologicum, doctum et varium*, l'auteur s'y montre, cependant, à peine un théologien, mais bien plutôt un humaniste docte et abondant. La christologie de Marc Viger n'a rien d'original. A noter, pourtant, certains beaux accents sur la génération éternelle du Verbe et sur la génération humaine du Christ. *Chorda prima*, c. I, fol. XV sq. ; *De annunciat. Virg. prolog.* A remarquer également que le *Decachordum* place l'adoration des Mages, *Chord. VI*, l. I, c. I, tout de suite après la circoncision avant la purification. Rien à dire non plus de la mariologie. Le cardinal franciscain donne cependant à Marie la première place après Jésus dans la création, *Chorda I*, l. I, c. IX : *De sanctæ Mariæ excellentia, passim*, et, sans enseigner clairement l'immaculée conception, il insiste souvent sur le fait que la Vierge a toujours été *gratia plena*, *ibid.*, c. XX, *De obumbratione Virg. Mariæ a Sp. Sancto.* Il faut rendre cette justice à Marc Viger que dans les cinq premières *Cordes* de son ouvrage, il met fréquemment en scène saint Joseph, époux de Marie, père putatif de Jésus, et se montre ainsi l'un des précurseurs immédiats du culte que le XVIe siècle allait bientôt rendre au glorieux patriarche. Il n'en reste pas moins vrai que le *Decachordum* est beaucoup plus qu'un ouvrage dogmatique un traité d'ascétisme proposant à notre imitation les admirables vertus professées ici-bas par Jésus, Marie, Joseph. Le *Decachordum* a connu sous le même titre une seconde édition chez Josse Badius, Paris, 1517, suivie de la *Controversia de excellentia instrumentorum dominicæ passionis per eumdem D(ominu)m Marcum Vigerium discussa.* (5 f. *Decachordum* de I à CXC, puis de CXC à CCIII la *Controversia* et 14 f., voir ci-après.)

3° *Ouvrages de controverse.* — 1. *Historiques.* — *a)* La *Controversia... dominicæ Passionis* que nous venons de nommer parut en 1re et 2e édit. à Rome, en 1508 et 1512 (in-4° de 2 et 42 f.); en 3e édit. à Paris à la suite du *Decachordum*, en 1517 (voir plus haut); en 4e édit., à Haguenau, en 1517, également avec le *Decachordum*.

b) De dignitate ferri lanceæ Christi et vestimentorum ejus (Ms. à la Vaticane, Wadding, *op.* et *loc. cit.*; Jean de Saint-Antoine, *Bibliot. univ. francisc.*, t. II, 320, Madrid, 1732). Bien que Bayle, ait écrit « l'auteur donna ces deux ouvrages au public pour montrer que des deux reliques que Bajazet (II) avait eues en sa possession, savoir : la tunique de Jésus-Christ et la lance de Longin, la tunique qu'il avait envoyée au Pape (Innocent VIII, en 1492) était préférable à la lance qu'il avait gardée », *Dict. historiq. et critiq.*, 3e édit., t. IV, col. 2815, cependant il semble bien qu'il ne s'agit ici que d'un seul et même ouvrage. Au XVIIe siècle, le jésuite Richard Gibbons publia toute une compilation dont le t. Ier portait ce titre : *Hist. admiranda de J.-C. stigmatibus sacræ sindoni impressis ab Alph. Paleoto archiepisc. II Bononens. explic....* Douai, 1607, et dont le t. II s'annonçait ainsi : *Histor. admirandæ tomus alter complectens M(arci) Vigerii, S. R. E. cardinalis de præcipuis incarnati Verbi mysteriis decachordum christianum.*

Ejusdem lucubratio de instrumentis dominicæ Passionis. Omnia ad vetera exemplaria castigata sacræ Scripturæ auctoritatibus et indicibus adjectis per R. P. Richardum Gibbonum, S. J. theologum (444 p.), Douai, 1608. Une seconde édition de cette compilation parut sous ce titre : *Hist. adm... ab A. Paleotto... explic., Figuris æneis, contemplation. etc... a R. P. F. Daniele Mallonio illustrata... etc... Accessit tomus II de incarnati Verbi mysteriis deque instrumentis dominicæ passionis M(arci) Vigerii, S. R. E. card., adjectis plerisque per R. P. Rich. Gibbon*, etc., Douai, 1616. Enfin une réédition des *Hist. admirandæ tomus alter...* (même titre que 3°), dédiée à l'évêque de Saint-Omer, parut toujours à Douai, en 1616. C. Sommervogel, *Bibliot. Comp. de Jésus*, t. III, col. 1406. D'après certains auteurs partisans de l'existence de deux ouvrages distincts le *De vita, morte et resurrectione Jesu-Christi* (Douai 1607) serait la seconde partie de la *Controversia*, mais il semble y avoir ici confusion (G. Moroni, *Dizion.*, 98, Venise, 1860).

2. *Polémiques.* — *a) Apologia pro Julio II adversus Pisanum conciliabulum.* — Commencée après le 16 mai 1511, date où le cardinal Carvajal convoqua le concile de Pise pour septembre par une lettre injurieuse pour le pape, cette apologie fut interrompue par la mort de Jules II (21 février 1513) et probablement détruite par son auteur.

b) Apologia pro Dno Jacobo Fabri Stapulensi. — Vers 1514, au moment où l'affaire Reuchlin battait son plein en Sorbonne à Paris, Le Fèvre d'Étaples fut inquiété par le syndic de cette docte corporation, Noël Beda, voir ici t. IX, col. 147-148. Le cardinal Marc Viger prit alors courageusement la défense de l'humaniste français pour le laver du crime d'hérésie.

4° *Théologie pastorale.* — Marc Viger a publié, au dire du *Decachordum* :

1. *Tractatus de sacerdotis officio. Dec., chord. V*, c. XXI; 2. *Tractatus de compaternitate, Dec., chord. II*, et aussi : 3. *Dialogus de tollendis abusibus*, cf. Pierre Antoine de Venise, LIII; Sbaralea, p. 515.

5° *Sermons.* — Nous savons que Marc Viger prononça un grand nombre de sermons ou homélies qui lui attirèrent autant de réputation que ses écrits, si nous en croyons le poète qui composa le chant funèbre du cardinal, Camille Porcario : *Eloquio clarus studioque Vigerus olim Patavii celebris Doctor in Urbe fuit.* Nous ignorons où se trouvent les manuscrits de ces sermons et nous n'en connaissons pas d'exemplaire imprimé (cf. Aug. Oldoini, *Atheneum Romanum in quo summorum pontificum ac pseudopontificum necnon S. R. E. cardinalium et pseudocardinalium scripta publice exponuntur*, 481, Pérouse, 1676; P. Ant. de Venise, *Glor. Mem.*, LIII; Sbaralea, *Suppl.*, 515; B. Kleinschmidt, *Kirchenlex.*, t. XII, col. 951.

6° *Ouvrages d'hagiographie.* — Grand admirateur de saint François de Paule († 2 avril 1508), qu'il avait personnellement connu et protégé, le cardinal Viger a composé : 1. *Vita et regula sancti Francisci Paulani* publiée à Brescia, en 1518, après la mort de l'auteur; 2. *Declarationes in regula sancti Francisci de Paula*, promulguées par le cardinal le 15 février 1508 alors qu'il présidait par délégation de Jules II le chapitre général des minimes, et éditées à Brescia en 1518.

Le P. Antonin Niccolini, O. F. M., a soutenu à Rome, en 1930, une thèse historique, *De cardin. Vigerio, O. F. M. (1446-1516)*; cf. *Antonianum* (t. V, 1930, p. 506); la guerre nous a interdit de nous renseigner sur ce sujet et sur d'autres. En sus des auteurs déjà cités nommons brièvement :

A. Aubery, *Hist. génér. des card.*, t. III, p. 93-95, Paris; Rodolphe de Tossiniano, *Hist. seraph. relig., lib. tres*, p. 270, 274, 288, 329, Venise, 1586; François de Gonzague, *De orig. seraph. relig. francisc.*, t. I, p. 71, Rome, 1587; L. Wadding, *Ann. ord. min.*, édit. Lyon, 1648, p. 19; édit. Rome, 1654, p. 73; Didace de Lequille, *Hierarchia francisc., in quatuor facies historiæ distributa*, t. II, p. 93, 147, 178, 180, Rome, 1664; Alphonse Chacon (Ciaconius), *Vitæ et res gestæ pontif. Roman. et S. R. E. card.*, t. III, p. 251-253, Rome, 1677; G. I. Eggs, *Purpura docta seu vitæ et res gestæ card. erud. scriptis, etc... illustrium*, t. IV, 1, Munich, 1714; Jean de Saint-Antoine, *Biblioth. univ. francisc.*, t. II, p. 319-320, Madrid, 1732; P. Moretti, *Notitiæ cardin. titularium S.-Mariæ Trans Tyberim*, 22, Rome, 1752; J.-A. Fabricius, *Bibl. lat. mediæ et infim. æt.*, t. V, p. 25, Padoue, 1754; L. Moreri, *Le grand dict. historiq.*, t. X, col. 606-607, Paris, 1750; *Dict. univers. des scienc. ecclésiast.*, t. IV, p. 73, 250, Paris, 1761; t. V, p. 101, Paris, 1762; D. Moreni, *Bibliograf. storico-ragionata della Toscana*, t. II, p. 457, Florence, 1805; Richard et Giraud, *Biblioth. sacrée*, t. XXIII, p. 438; t. XXIV, p. 117; G. Moroni, *Dizion. d'erud.*, t. XXXII, p. 39 (1845); t. XLI, p. 42; t. XLVIII, p. 72 (1848); t. LXII, p. 35 (1853); t. LXVI, p. 203 (1854); t. LXXXIV, p. 323 (1857); t. CV, p. 210 (1859); t. CVII, p. 156 (1860); t. C, p. 97; J.-C. Brunet, *Man. du libraire*, p. 887, Paris, 1880; L. Pastor, *Hist. des papes*, trad. Furcy-Raynaud, t. VI, p. 204-215, 399 ; H. Hurter, *Nomencl.*, t. IV, col. 1005; U. Chevalier, *Rép. sourc. hist. M. A.*, col. 4671, Paris, 1907; Aug. Renaudet, *Le concile gallican de Pise-Milan*, *Bibl. Inst. fran. de Florence*, t. VII, p. 185, Paris, 1922; L. Buchberger, *Lexikon für theologie und Kirche*, p. 605, Fribourg-en-Brisgau, 1936-1938; G. Truc, *Léon X et son siècle*, p. 12, Paris, 1941.

P. GODEFROY.

VIGILANTIUS, adversaire de saint Jérôme, à la fin du IVe et au début du Ve siècle. — Originaire, semble-t-il, de la Gaule méridionale et fixé à Calagurris, dans le Cominge, au pied des Pyrénées, cf. Jérôme *Contra Vigil.*, I et VI; Gennade, *De vir. ill.*, XXXVI, Vigilantius, au moment où il entre dans l'histoire, est prêtre et il est envoyé à Bethléem par saint Paulin de Nole pour y apporter, avec une lettre, le panégyrique de l'empereur Théodose que Paulin vient de composer (395). Il était, paraît-il, fils d'un aubergiste et ne possédait qu'une culture assez rudimentaire, surtout si l'on veut la comparer à celle de son illustre protecteur et surtout à celle de Jérôme lui-même. A Bethléem, il constate sans peine que Jérôme lit Origène : il en marque quelque surprise et peut-être est-ce à ce sujet qu'il a des discussions, assez vives, semble-t-il, avec Paulinien, le frère de Jérôme, son ami Vincent, et Eusèbe de Crémone. Ces discussions, rappelées par Jérôme, *Epist.*, LXI, doivent avoir contribué à abréger son séjour en Palestine. Après lui avoir cependant accordé une franche et cordiale hospitalité, Jérôme le renvoie à Paulin en expliquant qu'il ne peut pas écrire le motif de son départ précipité pour ne blesser personne. *Epist.*, LVIII, 11. Dès son retour en Italie, Vigilance rapporte ce qu'il a vu et entendu à Bethléem; il accuse surtout Jérôme de sa prédilection pour Origène. Le grief était assez sérieux dès ce moment-là et Jérôme était extraordinairement chatouilleux dès que la question de son orthodoxie était posée. Il ne voulait à aucun prix encourir mêmc l'ombre d'un soupçon sur ce sujet. Plus tard, il prétendra, sans l'ombre d'une raison d'ailleurs, que c'est Rufin qui a lancé contre lui les attaques de Vigilance, *Apol. adv. Rufin.*, III, 19, *P. L.*, t. XXIII, col. 471 B. En fait, Vigilance a su, de lui-même, répandre ce bruit. Jérôme se hâte de lui écrire, dès qu'il apprend cette nouvelle. Il le fait d'ailleurs sans aucune aménité, *Epist.*, LXI, reprochant à son correspondant ses origines, son manque de culture, ses fantaisies exégétiques, bref n'épargnant rien pour lui être désagréable.

Il ne semble pas que Vigilance ait répondu à cette lettre, ni qu'il se soit davantage occupé de saint

Jérôme et d'Origène. Les problèmes intellectuels ne l'intéressaient guère et il n'était pas préparé à s'en occuper. Il rentra donc en Gaule et, comme il était prêtre, il reçut ou reprit l'administration d'une paroisse. Gennade, *De vir. ill.*, XXXVI, *P. L.*, t. LVIII, col. 1078, prétend, il est vrai, que Vigilance fut chargé de la paroisse de Barcelone en Espagne : peut-être cela a-t-il été vrai à la fin de sa vie, bien qu'on n'en ait pas d'autre preuve que cette affirmation de Gennade. Il commença certainement, au temps où nous sommes, par exercer le ministère en Gaule, dans la région de Toulouse et du Cominge. On ne peut cependant pas songer à Barcelone du Gers, car cette localité ne porte ce nom que depuis l'année 1315. Moulezun, *Histoire de la Gascogne*, Auch, 1847, t. III, p. 80; F. Cavallera, *Saint Jérôme. Sa vie et son œuvre*, Paris, 1922, p. 307, n. 3. Sans doute s'efforça-t-il d'administrer sa paroisse de son mieux; mais il le fit à sa manière, sans craindre de protester contre certaines pratiques du culte des saints et d'autres encore, en particulier contre l'usage en vigueur parmi les saintes gens de son pays d'envoyer d'abondantes aumônes aux moines de Palestine.

En 404, un prêtre qui occupait une paroisse voisine, Riparius, n'hésita pas à dénoncer à saint Jérôme la manière de faire et de parler de Vigilantius, en lui reprochant surtout d'attaquer le culte des martyrs. « Saint Jérôme répondit par une invective où le « dormitant », comme il l'appelait ironiquement, était secoué de belle façon et brièvement réfuté. Le polémiste se déclarait d'ailleurs prêt à récidiver et à compléter cette première ébauche, dès qu'il aurait entre les mains des pièces à conviction lui permettant de ne pas frapper en l'air seulement, mais de diriger ses coups au bon endroit. *Epist.*, CIX. » F. Cavallera, *op. cit.* p. 306. Les précisions désirées se firent attendre deux ans. Ce fut en 406 seulement que deux prêtres, Riparius, déjà nommé, et Desiderius purent envoyer à Bethléem, par l'intermédiaire du diacre Sisinnius, les documents que demandait Jérôme et lui fournir des explications plus détaillées sur les erreurs de Vigilance. Nous n'avons plus aujourd'hui les livres de Vigilance et nous ne connaissons son enseignement que par la réfutation passionnée de saint Jérôme, ce qui est évidemment insuffisant. D'après ce que nous savons, les points essentiels de cet enseignement étaient relatifs au culte des martyrs. Vigilance protestait contre les vigiles célébrées près du tombeau des martyrs et les flambeaux qu'on y tenait allumés; il critiquait l'importance donnée aux reliques; il allait, paraît-il, jusqu'à nier l'efficacité de l'intercession des saints après leur mort. D'un autre côté, il attaquait l'austérité de la vie chrétienne en condamnant le célibat des clercs; il traitait la continence d'hérésie et de séminaire des passions. Il blâmait ceux qui distribuaient d'un seul coup leurs biens aux pauvres au lieu de les vendre peu à peu et qui risquaient ainsi de tomber à la charge de l'Église. Enfin, il détournait les fidèles d'envoyer des aumônes aux moines de Palestine et ce dernier trait devait être fort sensible, sinon à Jérôme lui-même, qui était fort détaché, du moins à beaucoup de ses moines.

Dans quelle mesure Vigilance se bornait-il à condamner des abus trop faciles dans les matières qu'il visait? N'attaquait-il pas les pratiques en elles-mêmes, non content d'en montrer les dangers et les altérations possibles? Nous ne le savons plus aujourd'hui. Les opuscules de Vigilance sont perdus. Perdue également la lettre de Riparius et de Desiderius qui contenait l'acte d'accusation. Nous ne possédons plus que la réplique de saint Jérôme : elle a été dictée en une seule nuit au moment où le diacre Sisinnius, envoyé en Palestine par l'évêque de Toulouse Exupère, allait quitter la Palestine pour regagner l'Égypte. C'est assez dire qu'elle est écrite du premier jet, sans réflexion et sans modération. Jérôme attaque avec une brutalité inouïe un homme impuissant à se défendre. Aux critiques de fond, qui doivent être, au moins en partie justifiées, il mélange les attaques personnelles, sans aucun ménagement pour un homme qui, après tout, n'est pas responsable de ses origines ni même du peu d'élégance de son style.

Au coup de massue de saint Jérôme, Vigilance ne répondit pas. On croirait qu'il en fut assommé. Ce qu'il y a de sûr, c'est que nous n'entendons plus parler de lui. Fut-il, à ce moment, obligé de quitter la Gaule pour l'Espagne, comme pourrait le donner à entendre la notice de Gennade? Resta-t-il simplement dans sa paroisse? On ne le sait. Gennade, lui-même, ne semble pas autrement renseigné sur sa personne et, lorsqu'il parle d'un exposé sur la seconde vision de Daniel, il se borne à exploiter un passage de saint Jérôme où il est en effet question des idées de Vigilance à ce sujet. Il l'accuse, il est vrai, d'hérésie : l'expression avait déjà été employée par saint Jérôme. Elle semble décidément trop forte pour caractériser les critiques adressées par Vigilance à certains usages répandus de son temps. Il semble que Vigilance, esprit assez peu pondéré d'ailleurs et toujours prêt à la discussion, a largement dépassé la mesure en condamnant le culte des saints et des reliques, en blâmant la pratique de la chasteté et même en s'attaquant aux aumônes destinées aux lieux saints. Il ne mérite ni la réputation qu'on lui a faite dans certains milieux libéraux, ni la sévère appréciation qu'on a portée sur lui d'après le seul témoignage de saint Jérôme.

Le *Contra Vigilantium* de saint Jérôme figure dans *P. L.*, t. XXIII, col. 339-352. Voir W. Schmidt, *Vigilantius, Sein Verhältnis zum hl. Hieronymus und zur Kirchenlehre damaliger Zeit*, Munster, 1860; G. Nijhoff, *Vigilantius*, Diss., Groningue, 1897; A. Réville, *Vigilance de Calagurris. Un chapitre de l'histoire de l'ascétisme monastique*, Paris, 1902; Schanz, *Geschichte der römischen Literatur*, 2[e] édit., t. IV *a*, Munich, 1914, § 993, p. 478-480; F. Cavallera, *Saint Jérôme, Sa vie et son œuvre*, t. I, Paris, 1922, p. 306 sq.

G. Bardy.

VIGILE, pape de mars 537 au 7 juin 555. — L'action de ce pape en ce qui concerne l'affaire des Trois-Chapitres a été longuement étudiée à l'art. Trois-Chapitres. Il reste à fixer ici quelques points de détail, d'une part, et, de l'autre, les caractéristiques générales du pontificat.

I. Vigile avant son accession au pontificat. — Le *Liber pontificalis* le dit romain d'origine et en fait le fils du consul Jean. Il aurait donc appartenu à une famille considérable; son frère, Reparatus, était sénateur. Il est impossible de reconstruire son *curriculum vitæ* avant le pontificat de Boniface II (530-532). A ce moment, Vigile était diacre, archidiacre peut-être. Dans un synode réuni à Saint-Pierre, il fut l'objet, dit la notice de Boniface, *Lib. pont.*, éd. Duchesne, t. I, p. 281, d'une mesure de faveur de la part du pape régnant, qui le désigna publiquement comme son successeur éventuel. Cette démarche paraissait d'autant plus naturelle à Boniface que lui-même avait été désigné par son prédécesseur Félix IV. Mais cette façon de faire n'avait pas laissé de susciter des protestations. L'Église romaine n'entendait pas laisser s'affermir une coutume qui n'allait à rien de moins qu'à créer une véritable dynastie de papes. Déjà la désignation de Boniface avait amené au lendemain de la mort de Félix (septembre 530) une compétition entre Boniface et un certain Dioscore. *Ibid.*, p. 281. Celui-ci n'avait pas tardé à mourir; Boniface

avait rallié l'ensemble du clergé et exigé des adhérents de Dioscore des lettres de renonciation. De même après que synodalement Boniface eut désigné Vigile comme son successeur une assez forte opposition se déclara. Dans un deuxième synode, Boniface fut contraint de rapporter l'acte précédent : *Hoc censuerunt sacerdotes omnes propter reverentiam Sedis et quia contra canones fuerat hoc factum et quia culpa eum respiciebat ut successorem sibi constitueret.* Boniface se confessa coupable du crime de lèse-majesté *(majestatis reum)* pour avoir fait cet acte en faveur de Vigile et l'acte lui-même *(cyrographum)* fut brûlé devant la confession de Saint-Pierre en présence de tous les prêtres, du clergé et du sénat. *Ibid.* Il est bien difficile de penser que Vigile n'ait pas été l'inspirateur de l'acte dont il aurait dû être le bénéficiaire.

Boniface II mourut le 17 octobre 532; son successeur, Jean II, ne fut consacré qu'aux derniers jours de décembre de la même année ou aux premiers de 533. Cette vacance de deux mois et demi, que rien ne justifie à cette époque, s'explique par des intrigues simoniaques dont il est amplement question dans une lettre du roi goth Athalaric à Jean II (conservée dans Cassiodore, *Variarum*, l. IX, n. 15, *P. L.*, t. LXIX, col. 778 sq.). Nous n'avons pas le droit de dire, n'en ayant pas la preuve, que Vigile ait été mêlé à ces manigances; mais, étant donné l'échec de la tentative qu'il avait faite sous Boniface, pour arriver à la chaire de Pierre, il n'y aurait rien d'étonnant qu'il se soit agité, au décès de Boniface, pour obtenir par brigue ce qu'il n'avait pu obtenir par un acte régulier. Nous n'avons, d'ailleurs, aucun renseignement sur son attitude au temps de Jean II(533-535) ni sous le pape Agapet qui succéda à celui-ci le 13 mai 535. Agapet, aussi bien, tenait à effacer, dans Rome, la trace de tous les différends que les compétitions antérieures avaient pu laisser. Il subsistait aux archives romaines les autographes des lettres de soumission que Boniface II avait exigées des partisans de Dioscore; Agapet les fit brûler : rien d'officiel ne resterait plus des schismes passés : *absolvit totam Ecclesiam de invidia perfidorum*, dit le *Liber pontificalis*, *ibid.*, p. 287.

L'ère des difficultés et des compétitions n'était malheureusement pas close pour autant. On a dit, aux notices respectives des papes Agapet et Silvère comment des intrigues, sur lesquelles la clarté n'est pas absolument faite, portèrent finalement au souverain pontificat l'ambitieux Vigile. Celui-ci avait accompagné à Constantinople le pape Agapet, envoyé en mission diplomatique par le roi des Goths Théodahat. Cette mission avait complètement échoué et le pape, avec quelque déférence qu'il eût été reçu par l'empereur Justinien, n'avait pu faire renoncer le basileus à la conquête projetée de l'Italie. Mais, par ailleurs, la venue d'Agapet à Constantinople avait coupé court, d'une manière qui semblait définitive, aux intrigues ourdies par Théodora pour rendre vie au monophysisme expirant. Le patriarche Anthime, parvenu au siège de la capitale par les soins de la basilissa et qui devait, dans la pensée de celle-ci, ressusciter le schisme monophysite, jugulé par l'action combinée de Rome et du pouvoir civil, avait été contraint de démissionner; à sa place, le pape avait consacré, à Constantinople même, le patriarche Ménas, sur l'orthodoxie chalcédonienne duquel Rome croyait pouvoir compter. La mort d'Agapet qui suivit de quelques semaines cette sorte de coup d'État (22 avril 536) pouvait tout remettre en question. Ne serait-il pas possible à l'Augusta de pousser sur la chaire de saint Pierre un homme qui entrât dans ses vues, revisât le procès d'Anthime, lui rendît son siège et redonnât ainsi chance de survie au monophysisme sévérien?

Or, les choses se passent comme si Vigile avait été cet homme dont Théodora rêvait de faire l'instrument de ses desseins. Le diacre d'Agapet ramène à Rome le corps de son maître; peut-être, pensait-il, aura-t-on attendu les obsèques de celui-ci pour lui donner un successeur. En fait, Vigile arrive trop tard; sitôt connue la mort d'Agapet, le roi des Goths, Théodahat, s'est empressé de faire élire Silvère (juin 536). A l'automne, cependant, sous la pression byzantine, les Goths ont évacué Rome; c'est maintenant Bélisaire qui y commande. Enserré dans un réseau d'intrigues, le malheureux Silvère, représenté comme une créature des Goths, est déposé par le duc byzantin et exilé en Asie. Aussitôt Bélisaire lui substitue Vigile qui, en avril ou mai, est intronisé à sa place. A l'automne de 537, Silvère esquisse bien, d'accord avec Justinien, un retour offensif. On se débarasse prestement de lui. Qu'il ait ou non démissionné en novembre 537, peu importe, le fait est que sa disparition laisse Vigile en possession incontestée du siège pontifical. Dans toute cette affaire, Bélisaire joue le rôle le plus apparent; mais, dans la coulisse, ne surprend-on pas l'action de l'ambitueux Vigile, fort de promesses que lui aurait faites la basilissa et utilisant à son profit l'action brutale du général byzantin? Bélisaire, en d'autres termes, n'aurait-il été que l'exécutant d'un complot ourdi à Constantinople entre Vigile et Théodora?

L'accusation est assez grave pour réclamer une audition impartiale des témoins. Le plus ancien est le diacre de Carthage, Libératus, qui, vers les années 560, donne dans son *Breviarium causæ nestorianorum et eutychianorum*, une idée assez précise de la façon dont fut engagée l'affaire des Trois-Chapitres. Encore que très défavorable à la condamnation de ceux-ci, il laisse une impression de mesure et d'impartialité qu'il faut signaler. Or, au c. XXII, il est tout à fait explicite sur des tractations qui auraient eu lieu entre Vigile et la basilissa : Peu après la mort d'Agapet, écrit-il, « l'Augusta, convoquant Vigile, diacre d'Agapet, lui demanda la promesse secrète que, s'il devenait pape, il abolirait le concile (de Chalcédoine) et entrerait par lettre en rapport avec Théodose (d'Alexandrie), Anthime (de Constantinople) et Sévère (d'Antioche), et confirmerait leur doctrine par sa lettre. (En retour) elle lui promettait de lui donner pour Bélisaire l'ordre de le faire ordonner pape et de lui donner une somme de sept *centenaria.* Ambitieux et cupide, Vigile accepta avec empressement et ayant laissé à l'Augusta une profession de foi, il partit pour Rome; mais, quand il arriva, Silvère était déjà nommé. » La narration se continue par le récit des démarches faites par Vigile auprès de Bélisaire, des machinations tramées par le Byzantin pour perdre Silvère, des promesses que l'on cherche à extorquer à celui-ci, de sa double comparution devant le *dux*, enfin de sa déposition et de son exil à Patare en Lycie. Texte dans *P. L.*, t. LXVIII, col. 1039 sq.

La *Chronique* de Victor de Tunnunum a été rédigée presque au même moment que le *Breviarium.* La chronologie de l'auteur est assez souvent en déroute; c'est ainsi qu'il place en 541 (consulat de Basilius) la mort d'Agapet et l'ordination de Silvère, et c'est sous l'année 543 (2e année après le consulat de Basilius) qu'il rapporte les collusions de Vigile avec Théodora : « Par les agissements de celle-ci... Silvère, l'évêque de Rome, est envoyé en exil; à sa place est ordonné Vigile. A ce dernier, Théodora avait arraché, avant son ordination, un autographe secret, d'après lequel, devenu pape, il condam-

nerait, pour faire pièce à Chalcédoine, les Trois-Chapitres, c'est-à-dire la lettre d'Ibas à Maris le Perse, Théodore de Mopsueste et certains écrits de Théodoret évêque de Cyr. Devenu pape, Vigile fut contraint par Antonina, femme de Bélisaire, à entrer en relations épistolaires avec Théodose d'Alexandrie, Anthime de Constantinople et Silvère d'Antioche, antérieurement condamnés par le Siège apostolique. » *P. L.*, t. LXVIII, col. 956 sq. Il semble bien que Victor brouille un peu tous les événements. Quand il parle, comme d'une condition mise par l'Augusta à l'élévation de Vigile, de la condamnation des Trois-Chapitres, il anticipe sur les faits. Ultérieurement il donne à l'appui de ses dires sur les collusions de Vigile un document qui est aussi dans Libératus et que nous retrouverons : le texte de cette pièce ne se superpose pas exactement à celui du *Breviarium*, encore qu'il en reproduise les idées. On doit donc laisser en suspens la question de savoir si Victor dépend de Libératus ou non, et s'il faut considérer son témoignage comme indépendant du précédent.

Il reste à interroger un troisième Africain; c'est Facundus d'Hermiane, lui aussi partisan très décidé des Trois-Chapitres. Son ouvrage *Pro defensione trium capitulorum* est un travail considérable, qui était rédigé en grande partie quand Vigile arriva à Constantinople en janvier 547. En tout état de cause, il était certainement terminé avant le samedi saint, 11 avril 548, où Vigile fit paraître son premier *Constitutum*. Dans tout l'écrit, le pape est traité avec égards; nulle part il n'est fait allusion à des manœuvres louches qui auraient amené Vigile au souverain pontificat. Le court *Liber ad Mocianum*, beaucoup plus tardif, est de l'époque où Facundus a rompu avec le pape et les Orientaux. Il est très sévère pour Vigile, mais ce qu'il lui reproche c'est principalement l'incohérence de son attitude, ses variations continuelles dans l'affaire des Trois-Chapitres, la manière brutale dont il a voulu plier à ses volontés les évêques occidentaux réunis dans la capitale. Mais il fait aussi grief à Vigile des moyens par lesquels il serait arrivé au Siège apostolique, *de ipsius chirographis, vel prius ambitionis impulsu, cum fieri arderet episcopus, vel postea de venalitate;* ce sont ces engagements antérieurs, qui ont fait de Vigile le prisonnier des adversaires de Chalcédoine. *Op. cit.*, dans *P. L.*, t. LXVII, col. 861. L'allusion est transparente aux événements dont Libératus a fait le récit détaillé.

Deux écrivains profanes, Procope et le comte Marcellin (ou son continuateur) sont amenés par leur sujet à traiter des événements en question. Le premier, dans le *De bello gothico*, I, 25, et dans l'*Historia arcana*, I, 2 et 7, raconte très sommairement la substitution de Vigile à Silvère, sa narration se raccorde assez bien avec celle de Libératus et le second de ces textes fait clairement allusion au rôle joué, dans cette affaire, par Antonina, femme de Bélisaire. Quant à la *Chronique* du comte Marcellin, elle s'occupe plus des événements politiques et militaires que des faits religieux. Elle mentionne seulement la venue d'Agapet à Constantinople, son action contre Anthime, la mort du pape, l'élection de Silvère à Rome, et, ajoute-t-elle, « comme celui-ci favorisait le roi des Goths, Bélisaire le déposa et fit nommer Vigile à sa place ». *P. L.*, t. LI, col. 943.

A Rome, le *Liber pontificalis*, dans les deux notices de Silvère et de Vigile, qui ne doivent pas être de beaucoup postérieures à la mort de ce dernier, témoigne aussi qu'il avait transpiré, dans les milieux romains, quelque chose des louches agissements par lesquels Vigile était arrivé au suprême pontificat. On a dit, à l'art. SILVÈRE, que la biographie de ce pape est formée de deux parties, d'origine diverse, assez maladroitement raccordées; la première plutôt hostile au pape élu sous l'influence des Goths, la seconde, au contraire, présentant Silvère comme un martyr de la foi chalcédonienne. Vigile y joue un rôle odieux : « A cette date, écrit le biographe (il vient de parler de l'arrivée de Bélisaire à Rome), le diacre Vigile était apocrisiaire à Constantinople. Or, l'Augusta, très fâchée de ce que le patriarche Anthime avait été déposé par le pape Agapet, qui l'avait trouvé hérétique et lui avait substitué Ménas, un serviteur de Dieu, ayant pris conseil du diacre Vigile, envoya une lettre à Rome au pape Silvère lui disant : « N'hésitez point à venir ici, ou du moins rappelez Anthime sur son siège. » L'ayant lue, le bienheureux Silvère gémit et dit : « Je vois bien que cette affaire amènera ma fin. » Mais, plein de confiance en Dieu et dans le bienheureux apôtre Pierre, il répondit à l'Augusta : « Jamais je ne consentirai à rappeler un homme hérétique et condamné pour sa malice. » Indignée, l'Augusta envoya ces ordres au patrice Bélisaire, par le diacre Vigile : « Trouvez quelque prétexte contre Silvère et le déposez de l'épiscopat, ou du moins expédiez-nous le au plus tôt. Vous avez l'archidiacre et apocrisiaire Vigile, qui nous est très cher; il nous a promis de rappeler le patriarche Anthime. » A réception de cet ordre, le patrice Bélisaire dit : « J'exécuterai l'ordre; mais c'est celui qui a intérêt à la mort du pape Silvère, qui rendra compte de ses agissements à Notre-Seigneur Jésus-Christ. » Des accusations sont portées contre le pape, qui serait entré en rapports avec les Goths, pour leur livrer Rome. Sans trop croire à ces accusations, Bélisaire fait venir Silvère au palais du Pincio, sa résidence; le clergé romain qui l'accompagne n'est pas autorisé à pénétrer dans le palais. Seul Vigile escorte Silvère jusqu'à l'appartement privé, où se tiennent Bélisaire et sa femme Antonina. Celle-ci reproche au pape sa trahison. Elle parlait encore que le sous-diacre Jean entre, arrache à Silvère le pallium et le conduit dans une chambre où on le dépouille du costume pontifical, le revêtant d'un froc monastique et où on le maintient au secret. Sur quoi, le sous-diacre Sixte sort pour annoncer au clergé, qui attend au dehors, que le pape a été déposé et réduit à l'état monastique. Tous s'enfuient. Là-dessus, l'archidiacre Vigile mit la main sur Silvère *(suscepit in sua quasi fide)* et « l'envoya en exil aux îles Pontiæ et il ne lui donna pour vivre que le pain de tribulation et l'eau d'angoisse. Silvère ne tarda pas à mourir et fut ainsi confesseur de la foi. » Édit. Duchesne, t. I, p. 292 sq. L'ensemble du récit, comme on le voit, s'écarte notablement sur bien des points de la narration plus détaillée de Facundus; il y manque, en particulier, l'exil de Silvère en Lycie et son retour à Rome, qui devait lui être fatal. Mais le rôle joué en toute cette affaire par Vigile est sensiblement le même, encore que le narrateur romain n'indique jamais qu'à demi-mot les initiatives prises par celui-ci.

Le même esprit s'accuse dans la notice consacrée à Vigile même, qui paraît bien être la continuation de la précédente. Elle raconte d'abord les entreprises de Bélisaire contre le roi des Goths, Witigès qui, finalement, est fait prisonnier et envoyé à Constantinople; c'est l'occasion pour Justinien d'apprendre de Bélisaire la façon dont Vigile a été substitué à Silvère. Puis elle passe aux rapports du nouveau pape avec l'Augusta : « En ce temps-là, Théodora écrivit à Vigile : « Venez ici et exécutez ce que vous avez promis au sujet d'Anthime; remettez-le dans son office. » Mais — contrairement aux données de Libératus, qui raconte les relations épistolaires entre Vigile et les sévériens — Vigile, selon le biographe, oppose

aux injonctions de la basilissa une ferme et digne réponse : « A Dieu ne plaise, lui répondit-il; la première fois j'ai agi sans réflexion; mais à présent je ne consentirai pas à rappeler un hérétique. Tout indigne que je sois, je suis le vicaire de l'apôtre Pierre, comme le furent mes prédécesseurs, Agapet et Silvère, qui l'ont condamné. » La suite de la notice est de la même encre : elle parle des griefs considérables que les Romains avaient contre Vigile : ses machinations contre Silvère, ses violences contre diverses personnes; elle note qu'au moment de son enlèvement, des manifestations contradictoires se produisent, et pourtant elle signale la fermeté avec laquelle, transporté à Constantinople, il sait, au moins à diverses reprises, résister à Justinien. Elle lui prête ce mot : « C'est à Dioclétien et à Éleuthérie que j'ai affaire. Faites de moi ce que vous voulez. C'est la juste punition de ce que j'ai fait : *digna enim factis recipio.* » Et l'un des asistants soufflette Vigile, en disant : « Rappelle-toi que tu as mis à mort le pape Silvère. » *Ibid.*, p. 296-298.

En définitive, le *Liber pontificalis* rejoint Libératus et Victor; pour être moins précise, sa déposition ne laisse pas d'accuser Vigile. Il serait donc imprudent de rejeter ces divers témoignages, qui paraissent indépendants. Celui des Africains peut être vicié par la passion; celui du biographe romain ne semble pas inspiré de sentiments analogues. Il faut conclure qu'au dire d'écrivains contemporains, Vigile est arrivé à la chaire apostolique au prix de collusions regrettables. Quant à dire que ces tractations aient laissé des traces écrites et que Vigile ait remis aux mains de la basilissa une promesse en forme, c'est une autre affaire. Il est des attitudes, des paroles, des silences même, qui engagent autant qu'un écrit. Théodora a dû faire comprendre à Vigile ce qu'elle attendait de lui, s'il devenait pape; Vigile a laissé entendre qu'il n'était pas impossible de donner satisfaction à la basilissa. A cela, et c'est déjà trop, ont pu se ramener les tractations de Constantinople qui ont fini par mettre l'ambitieux archidiacre sur la chaire de saint Pierre où, depuis si longtemps, il désirait s'asseoir.

II. Le pontificat de Vigile. — 1° *Affaires occidentales.* — Avant d'examiner les conséquences qu'eut pour le pape, dans les affaires d'Orient, la fausse situation qu'il s'était créée, indiquons sommairement ses interventions en Occident.

A l'endroit du siège d'Arles, il continue la même politique qu'avaient suivie ses prédécesseurs : faire de l'évêque de cette ancienne capitale de la Gaule romaine son représentant au delà des Alpes. C'est d'abord avec saint Césaire qu'il est en rapports. Le 6 mars 538, il lui signale le mauvais cas où s'est mis le roi des Francs, Théodebert (fils de Thierry et petit-fils de Clovis), en épousant la femme de son frère (après le décès de celui-ci). Le roi a fait demander à Rome quelle pénitence il devait faire pour cela. On lui a répondu que c'était là une faute très grave, mais que l'injonction de la pénitence était de la compétence des évêques locaux, qui seraient plus aptes à fixer la grandeur de la composition à fournir. Césaire reçoit du pape mandat de régler la durée de la pénitence. Mais il devra insister auprès du souverain pour que celui-ci se sépare, en dépit de cette pénitence, de la femme à laquelle il s'est uni contre la loi divine. Jaffé, *Regesta*, n. 906. Césaire étant mort le 27 août 543, c'est avec son successeur Auxanius que les relations continuent. Le 18 octobre 543, Vigile félicite celui-ci de son élection; il lui propose en exemple la conduite de son prédécesseur Césaire et le dévouement que celui-ci a toujours montré à l'endroit du Siège apostolique. Il lui enverra ultérieurement le pallium et les divers privilèges y afférents, mais il faut d'abord qu'il se mette d'accord sur le tout avec l'empereur. Jaffé, n. 912. L'année suivante, en mai, il précise à Auxanius qu'à la demande du roi Childebert (roi de Paris de 511 à 558), il accorde au titulaire d'Arles le droit de représenter le Siège apostolique. Dans le territoire que délimite l'acte pontifical, Auxanius présidera les assemblées épiscopales chargées de discuter les questions contentieuses. Ces affaires seront réglées sur place à moins qu'il ne s'agisse de questions relatives à la foi, *de religione fidei*, ou de quelque point de trop d'importance. De même l'évêque d'Arles donnera-t-il aux évêques du ressort à lui confié les *litteræ formatæ* dont ils ont besoin pour sortir de leurs diocèses. Des règles lui sont également fournies pour l'usage du pallium. Jaffé, n. 913. A la même date, une lettre pontificale annonce aux évêques des Gaules du royaume de Childebert et à tous ceux que l'ancienne coutume rattache au siège d'Arles, les pouvoirs donnés à Auxanius. Celui-ci est le vicaire du pape, *noster vicarius;* ils devront donc répondre à son appel quand il les convoquera en synode. Semblablement une lettre de la même date confie-t-elle à Auxanius le soin de ventiler l'affaire de la nomination de Prétextat à l'évêché de Chalon : il ne faudrait pas que des laïques fussent élevés trop rapidement à l'épiscopat. Jaffé, n. 915. Auxanius ne fit guère que passer sur le siège d'Arles, où il fut remplacé par Aurélien. A la demande de Childebert, Vigile lui renouvelle les concessions faites à son prédécesseur. Jaffé, n. 918. Une lettre adressée aux évêques du royaume de Childebert leur expliquait comment le premier devoir du pape était de maintenir la paix entre les Églises : l'un des meilleurs moyens pour cela était qu'il y eût, dans la région gauloise, quelqu'un qui représentât la personne du pape, selon que l'avaient déjà réglé les prédécesseurs de Vigile. Jaffé, n. 919. Toutes ces pièces sont d'importance pour montrer la signification que le Siège apostolique attachait à la création du vicariat d'Arles. Cinquante ans plus tard, le pape saint Grégoire essaiera à son tour de donner corps à cette institution.

Représentant du pape au delà des Alpes, Aurélien n'a pas seulement à exercer une juridiction; il doit rendre au titulaire du Siège apostolique des services personnels. A partir du départ de Vigile pour Constantinople, des bruits fâcheux commencent à circuler dans les Gaules sur l'orthodoxie du pape. Dès avril 550, Vigile, qui a reçu d'Aurélien une lettre où celui-ci se fait plus ou moins l'écho de ces rumeurs, répond à l'évêque d'Arles une longue missive : « Ayez confiance, lui écrit-il, que nous n'avons absolument rien accepté qui aille contre les constitutions de nos prédécesseurs ou la foi proclamée par les quatre conciles. Faites savoir à vos évêques qu'il ne faut pas tenir compte des écrits mensongers mis en circulation ou des dires de certains personnages. Nous espérons qu'au roi Childebert, dont nous savons la vénération pour le Siège apostolique, vous persuaderez qu'il rende à l'Église les services sur lesquels nous sommes en droit de compter : le roi des Goths vient de réoccuper Rome; que Childebert veuille bien lui demander par écrit de ne pas se mêler, lui qui est d'une autre confession, aux affaires de notre Église et de ne rien faire qui puisse la troubler. En un mot, montrez-vous un véritable vicaire de notre siège. » Jaffé, n. 925.

Au fait, les rois francs ne laissaient pas de s'inquiéter, évidemment à la suggestion de leur entourage ecclésiastique, des attitudes contradictoires prises par Vigile dans l'affaire des Trois-Chapitres. Nous en avons la preuve dans un curieux mémoire envoyé

par des clercs italiens, milanais sans doute, dévoués à Vigile, à des ambassadeurs francs qui étaient sur le point de partir pour Constantinople, afin d'y négocier, au nom de Théodebald, fils de Théodebert, une alliance avec les Byzantins contre les Goths. Voir Procope, *Bell. Gothicum*, IV, 24, qui rapporte l'événement à 551. Les clercs en question tiennent à dissiper les faux bruits répandus en Gaule sur le compte de Vigile. Ils ont été diffusés par le messager qu'Aurélien, évêque d'Arles, avait envoyé à Constantinople. Venu dans la capitale, celui-ci n'a pu en sortir qu'en promettant de faire le possible pour amener les évêques gaulois à condamner les Trois-Chapitres. Il a même reçu la forte somme et juré de travailler en ce sens; on lui a d'ailleurs interdit de se charger des communications adressées par Vigile aux évêques gaulois. A ce que les *missi* francs n'en ignorent, les clercs milanais leur donnent une idée sommaire de ce qui s'est passé récemment à Constantinople. Avant de partir qu'ils mettent au courant les évêques de leur pays; arrivés dans la capitale, qu'ils fassent tout le possible pour encourager Vigile et ses conseillers, tout spécialement Dacius, évêque de Milan, dans leur attitude de résistance. Texte dans *P. L.*, t. LXIX, col. 114-119. Les rois francs continueront, sous Pélage I[er], successeur de Vigile, à se préoccuper de l'attitude du Siège apostolique dans l'affaire des Trois-Chapitres. Voir l'art. PÉLAGE I[er].

Nous n'avons de Vigile aucune correspondance avec d'autres Occidentaux qui ait l'importance de celle qui fut échangée avec Arles. Tout au plus peut-on signaler une lettre à Profuturus, évêque de Braga, dans le royaume des Suèves (29 mars 538). Bien qu'elle ait été maquillée par le pseudo-Isidore, cette décrétale a des parties certainement authentiques; elle condamne certaines abstinences priscillianistes, qui rendraient leurs adhérents semblables aux manichéens, donne des précisions sur la formule du baptême : « au nom du Père *et* du Fils *et* du Saint-Esprit », prescrit le mode de réconciliation des catholiques qui se sont laissés rebaptiser par les ariens : cette réconciliation doit se faire *non per illam impositionem manus, quæ per invocationem sancti Spiritus fit, sed per illam qua pænitentiæ fructus acquiritur et sanctæ communionis restitutio perficitur :* en d'autres termes, cette imposition des mains est celle non pas de la confirmation, mais de la pénitence. Suivent des prescriptions sur la manière de renouveler la consécration d'une église que l'on a rebâtie et sur la date de la célébration de Pâques : elle aura lieu, l'année suivante, le 24 avril. Le pseudo-Isidore a ajouté à tout cela un assez long développement sur la primauté du Siège romain et la nécessité de lui rapporter toutes les causes majeures. Jaffé, n. 907.

2° *Les affaires orientales.* — Si, en Occident, Vigile a continué, non sans énergie, l'action de ses prédécesseurs, les collusions auxquelles il devait son accession au suprême pontificat devaient l'empêcher de prendre, dans les affaires orientales, la ferme attitude que rendaient nécessaire les machinations de Théodora en faveur du monophysisme sévérien. Durant tout son règne, il sera l'homme des petites combinaisons, des manœuvres plus ou moins tortueuses par lesquelles il espère faire prendre le change sur ses dispositions intimes et esquiver les responsabilités. Au fond de l'âme, il est chalcédonien; il adhère à la doctrine des deux natures et à toutes ses conséquences; il se rend compte aussi de la portée des attaques menées par les sévériens contre certains personnages dont le sort est plus ou moins lié avec celui du concile. Mais ses antécédents donnent trop de prise à ceux qui voudraient trouver chez lui un auxiliaire dans leur lutte contre Chalcédoine.

Avons-nous sa synodique d'intronisation? Ce serait un document qui mettrait au clair sur la doctrine qu'il professe au moins extérieurement. Or, Pitra a publié, au t. IV du *Spicilegium Solesmense*, p. XII, une profession de foi qui est rapportée à Vigile et dont l'authenticité ne paraît guère douteuse. Vigile, après avoir parlé de la doctrine de l'unique nature dans le sens catholique, promet de défendre les décisions des quatre conciles et les décrets de ses prédécesseurs : il tient pour condamnés ceux qu'ils ont condamnés, il reçoit pour orthodoxes ceux qu'ils ont reçus et particulièrement les vénérables évêques Théodoret et Ibas. Jaffé, n. 908.

Mais, au même moment, n'aurait-il pas donné, par écrit, des gages aux sévériens? Libératus le prétend et, poursuivant l'histoire des collusions de Vigile avec les monophysites, il déclare que, peu après son arrivée au pontificat, le pape, accomplissant la promesse qu'il avait faite à l'Augusta, fit parvenir à celle-ci, par Antonina, femme de Bélisaire, la lettre suivante destinée à Théodose (d'Alexandrie), Anthime (ex-patriarche de Constantinople) et Sévère (d'Antioche) : « Je sais que déjà est parvenue jusqu'à vous l'expression de ce que je crois. Mais récemment ma glorieuse fille, la très chrétienne patrice Antonina, m'a procuré l'occasion de remplir mes désirs, en vous faisant passer le présent écrit. Vous saluant donc dans la grâce qui nous unit au Christ, je vous fais savoir qu'avec l'aide de Dieu j'ai toujours tenu et tiens encore la foi que vous tenez vous-mêmes; sachant qu'existe entre nous une parfaite communauté de sentiments et de pensées. J'ai dû tarder à vous annoncer la bonne nouvelle de ma promotion qui est un peu votre promotion, sachant que votre fraternité s'y rallierait de bon cœur. Mais il faut que nul ne sache ce que je vous écris. Au contraire, que devant tout le monde, votre sagesse affecte de me tenir pour suspect, afin que je puisse plus facilement parfaire ce que j'ai commencé. » A cette lettre, continue Libératus, Vigile annexa sa profession de foi, dans laquelle il condamnait les deux natures dans le Christ. Annulant le tome de Léon, il écrivait :

1° Nous ne confessons pas que le Christ est deux natures, mais que des deux natures est composé un seul Fils, un seul Christ, un seul Seigneur.

2° Quiconque dit : « dans le Christ il y a deux « formes », dont chacune agit en union avec l'autre » et ne confesse pas une seule personne, une seule essence, qu'il soit anathème.

3° Celui qui dit : « ceci faisait les miracles », « cela était victime des souffrances » et qui ne confesse pas que les miracles (d'une part) et (de l'autre) les souffrances que le Christ a endurées de son gré, la chair nous étant consubstantielle, sont d'un seul et même, qu'il soit anathème.

4° Celui qui dit : « Le Christ en tant qu'homme a été l'objet de la miséricorde divine » et qui ne dit pas : « le Verbe divin lui-même a été crucifié, pour avoir eu pitié de nous », qu'il soit anathème.

5° Nous anathématisons donc Paul de Samosate, Dioscore (faute de copiste évidente; il faut lire Diodore), Théodore, Théodoret et tous ceux qui ont embrassé ou embrassent leurs enseignements. Texte dans *P. L.*, t. LXVIII, col. 1041. Victor donne le texte de la lettre, mais non les anathématismes; *ibid.*, col. 957.

La lettre proprement dite est évidemment la reconnaissance des doctrines professées par les chefs du monophysisme sévérien ou tout au moins de leur attitude; si elle est authentique, elle met de toute évidence Vigile en très fâcheuse posture. De la part du titulaire du Siège apostolique, c'est une véritable trahison de son devoir. Les anathématismes qui l'accompagnent et qui sont précédés par le début (évidemment incomplet) d'une profession positive de foi, laissent, par contre, une impression assez mélangée. On dirait de quelqu'un qui s'escrime contre

les diverses affirmations du tome de Léon admises par Chalcédoine, mais en prenant ces affirmations dans un sens suspect et en leur opposant des corrections qui rectifient, au fur et à mesure, la doctrine ainsi exposée. Aux énoncés de Léon et du concile de Chalcédoine, on semble prêter ce sens que la confession des deux natures exclut l'unité de personne, et on réagit là-contre en insistant, avec une lourdeur peu commune, sur ladite unité. Garnier (voir sa note, col. 1044 A) voit dans cette rédaction, un artifice pour tromper les hérétiques auxquels les anathématismes étaient adressés : leurs préjugés les amèneraient à tourner à leur sens des propositions qui, en vérité, étaient catholiques. L'hypothèse vaut ce qu'elle vaut et Garnier a bien raison de voir ici un stratagème inexcusable. Peut-être donnerait-elle quelque garantie à l'authenticité de la lettre et de ses appendices; nous aurions affaire, dans la circonstance, à l'un de ces documents, comme il s'en rencontre plus d'un dans la lamentable affaire des Trois-Chapitres. C'est pourquoi nous serions moins décidé que Duchesne à nier l'authenticité de cette lettre. *L'Église au VIe siècle*, p. 176, n. 1. D'ailleurs Pélage, diacre de Vigile et son successeur, paraît bien faire allusion à ce document quand il écrit : *Leo papa Urbis Romæ quem Vigilius tanto nomine anathematizando secretius manu propria dogmata ipsius condemnavit. In defens. trium capil.* Au début de son pontificat, Vigile aurait été entraîné à faire aux chefs du monophysisme sévérien les avances auxquelles ils s'était plus ou moins explicitement résigné dans ses entretiens avec Théodora.

Tout ceci est de la diplomatie occulte. Pendant que Théodora favorisait le monophysisme, Justinien, fidèle à sa première attitude et aux leçons de son oncle Justin, demeurait le défenseur attitré de l'orthodoxie et de Chalcédoine. Extérieurement Vigile ne pouvait que l'engager à persévérer dans cette voie. C'est ce qu'il fait dans une longue lettre du 17 septembre 540, Jaffé n. 910. Le pape vient de recevoir du basileus, et sans doute aussi de Ménas, une missive contenant la profession de foi de ceux-ci et les décisions du concile tenu dans la capitale par le nouveau patriarche. Combien remercie-t-il Dieu d'avoir donné au souverain « une âme vraiment sacerdotale »! Puisse Justinien montrer toujours le même attachement aux enseignements de Célestin et de Léon, repris par les prédécesseurs immédiats de Vigile, Hormisdas, Jean Ier et Agapet. « Ces doctrines ce sont aussi les nôtres et nous demeurons, pour notre part, tout spécialement fidèle aux deux lettres de Léon à Flavien et à l'empereur son homonyme (ce doit être la lettre dogmatique, Jaffé, n. 542), lettres où notre prédécesseur confond la double perfidie de Nestorius et d'Eutychès. Les évêques qui ne se rallient pas à ces décisions du Siège apostolique ne sont pas dignes de demeurer en place. Quiconque les discute, nous le séparons de l'unité de la foi catholique. Nous approuvons en tout la profession de foi *(libellum fidei)* que jadis, par notre intermédiaire, votre piété a remise au pape Agapet de pieuse mémoire, notre prédécesseur. Nous admettons aussi le texte de Ménas (le nouveau patriarche) (il doit s'agir du « concile de Ménas », tenu à Constantinople après la mort du pape Agapet), dont vous nous avez donné connaissance; il est conforme aux promesses faites par celui-ci au pape Agapet; les condamnations qu'il porte contre Sévère, Pierre d'Apamée, Anthime, Xénéas, Théodose d'Alexandrie, Constantin de Laodicée, Antoine Versentanus et finalement contre Dioscore, nous les confirmons de notre autorité apostolique frappant d'un même anathème les complices des condamnés, tout en laissant place à la pénitence. Mais nous ne croyons pas qu'il faille de notre part une nouvelle sentence. Et bien que votre piété ait pu, à l'instigation de quelque perfide conseiller, émettre des soupçons sur nous, à cause de notre silence — on avait peut-être remarqué au Sacré-Palais le peu d'empressement de Vigile à se prononcer — nous espérons bien que vous ne laisserez pas diminuer les privilèges du Siège apostolique. » Une lettre de même signification partait le même jour à l'adresse du patriarche Ménas. Jaffé, n. 911.

Mais, sous des influences diverses, la pensée de Justinien allait se détacher peu à peu du chalcédonisme intégral. Le basileus, aussi bien, se transformait de plus en plus en théologien; il faudrait bon gré mal gré que le pape lui emboîtât le pas. Ayant reconnu en lui « une âme vraiment sacerdotale », comment le pape ne s'inclinerait-il pas devant les indications de ce pontife? Il s'inclinera dans la question du néoorigénisme; cf. art. Origénisme, t. xi, col. 1578 au bas; il s'inclinera dans l'affaire des Trois-Chapitres, ce qui est de bien plus grave conséquence. Nous ne reprendrons pas ici l'exposé de cette affaire compliquée, des conséquences fâcheuses qu'elle eut pour la mémoire de Vigile et pour le prestige du Siège apostolique, qui en a été compromis pour longtemps. Tout au long de cette histoire, Vigile nous apparaîtrait avec le même caractère : il se rend compte de la gravité de la démarche qui lui est demandée; des voix autorisées ne cessent de lui représenter l'atteinte qu'elle porterait à l'autorité de Chalcédoine; il comprend quel est son devoir de premier pasteur de l'Église; par moment, il retrouve du courage et il a des attitudes de confesseur et presque de martyr; dans le *judicatum* du 14 mai 553 *(judicatum* de la Ire indiction), il a vraiment grande allure et cette pièce, quoi qu'il en soit de la part qu'y ont eue les conseillers du pape, est un morceau doctrinal qui fait à Vigile le plus grand honneur. A l'endroit de Ménas, d'Eutychius, de Théodore Askidas, il agit avec une pleine conscience de ses droits de souverain pontife. Chose étrange, ce pape qui, finalement, s'est montré si faible, revendique, comme peu de ses prédécesseurs l'avaient fait, les droits du Siège apostolique. Mais dans les mêmes moments, il essaie par la pire des diplomaties secrètes de ne pas se brouiller avec le basileus. A Justinien, à Théodora, il envoie des documents dont l'empereur saura faire usage en son temps pour énerver la résistance du pauvre pape. Tout cela reste bien conforme à ce que nous a montré le début du pontificat; tout cela prépare la grande capitulation de décembre 553 et le *judicatum* de la IIe indiction du 23 février de l'année suivante. Et, pour que Vigile reste fidèle à lui-même jusqu'au bout de cette lamentable affaire, il ne quittera Constantinople qu'après avoir obtenu du basileus, comme récompense de ses bons et loyaux services, la Pragmatique qui, dans l'Italie reconquise par les Byzantins, fait très grands les droits temporels et honorifiques du Saint-Siège. Cf. Jaffé, post n. 937. Au printemps de 555, il part enfin pour Rome; à Syracuse, sur le chemin du retour, une attaque plus grave de la maladie de la pierre, dont il souffrait depuis longtemps, devait l'enlever. Son corps fut rapporté à Rome et enseveli à Saint-Marcel sur la voie Salaria. Somme toute, regrettable pontificat, préparé par les louches manigances du diacre de Boniface II, inauguré par l'action violente contre Silvère, aboutissant enfin, après d'extraordinaires péripéties à la grande trahison de 554! Il faut tout le courage de certains apologistes pour en faire une page glorieuse de l'histoire de l'Église romaine!

I. Sources. — Elles ont toutes été énumérées soit au cours de l'article, soit à Trois-Chapitres : Jaffé, *Regesta*

pontif. Rom., 2e éd., t. I, p. 117 sq. (texte de la plupart des lettres dans *P. L.*, t. LXIX, col. 15-178); *Liber pontificalis*, éd. Duchesne, t. I. p. CCLIII sq., 281, 292, 296-302; Libératus, *Breviarium*, c. XXII; Victor de Tunnunum, *Chronique*, ad an. 543 sq.; le comte Marcellin et son continuateur, ad an. 536 sq.; Procope, *Bell. goth.*, I, 25, et *Historia arcana*, I, éd. Dindorf, p. 13, 16; actes du Ve concile dans Mansi, *Concilia*, t. IX (ne pas oublier que ces actes ont une double rédaction, qui ne se retrouve pas dans les anciennes collections conciliaires; la rédaction longue est la seule authentique); Pélage Ier, *In defensionem trium capitulorum*, publié par R. Devreesse dans *Studi e Testi*, cf. ici art. PÉLAGE Ier, t. XII, col. 669.

II. TRAVAUX. — Sur les conciles de Boniface II, voir Hefele-Leclercq, *Hist. des conciles*, t. II *b*, p. 1116; sur l'action d'Agapet à Constantinople, *ibid.*, p. 1142 sq. Voir A. Krüger, art. *Vigilius*, dans *Protest. Realenzyclopädie*, t. XX, p. 633-640; H. Leclercq dans *Hist. des conciles*, t. III *a*, p. 1 sq.; Bréhier, dans Fliche-Martin, *Hist. de l'Église*, t. IV, p. 457, qui donnent tous trois une bibliographie plus ou moins complète. — Parmi les travaux anciens, retenir au moins : Noris, *Dissertatio historica de synodo Va* (dans *Opera*, t. I, p. 550-820); J. Garnier, S. J., *Dissertatio de Va synodo* (dans *P. L.*, t. LXVIII, col. 1051-1096), réplique à Noris; la même dissertation remaniée est reprise dans l'*Auctarium operum Theodoreti* (cf. *P. G.*, t. LXXXIV, col. 455-548); les frères Ballerini, *Defensio dissertationis Norisianæ adversus dissertationem P. Garnerii* (dans Noris, *Opera*, t. IV, col. 945); C. W. F. Walch, *Ketzerhistorie*, t. VIII; P. de Marca, *De Vigilii decreto pro confirmatione Va synodi* (reproduit dans Mansi, *Conc.*, t. IX, col. 419-432); B. Coustant, *De Vigilii papæ gestis apologetica et historica dissertatio* (reproduite dans Pitra, *Analecta novissima*, t. I, p. 370-461).

Parmi les travaux récents, l'essentiel reste toujours celui de L. Duchesne, *Vigile et Pélage*, dans *Revue des questions historiques*, t. XXXVI, 1884; les positions de Duchesne, attaquées par dom Chamard, *ibid.*, t. XXXVII, 1885, p. 540-578, sont défendues par leur auteur, *ibid.*, p. 579-593; le tout est repris plus ou moins intégralement dans *L'Église au VIe siècle*, cf. surtout p. 151 sq. (accession de Vigile), p. 173 sq. (affaire des Trois-Chapitres); on a signalé, à l'art. SILVÈRE, le travail de P. Hildebrand, *Die Absetzung des Papstes Silverius*, dans *Historisches Jahrbuch*, t. XLII, 1922, p. 213-249; ses conclusions, moins défavorables que de coutume à Vigile, pour ce qui est de la déposition de Silvère, ont été discutées par E. Caspar, *Gesch. des Papsttums*, t. II, qui accepte les conclusions générales de Duchesne.

On pourrait se faire une idée de la lamentable apologétique à laquelle a donné lieu l'histoire de Vigile dans Vincenzi, *Vigilii pont. Rom. triumphus in synodo œcumenica Va* (au t. IV de l'ouvrage intitulé : *In S. Gregorii Nysseni et Origenis scripta nova recensio*, Rome, 1865); cette apologétique a inspiré quelques-uns des orateurs de la majorité au concile du Vatican.

É. AMANN.

VIGILE DE THAPSE, évêque de cette ville de Byzacène à la fin du Ve siècle. — De la vie de Vigile de Thapse, nous ne connaissons qu'un détail, c'est qu'il prit part, le 1er février 484, à la grande conférence des évêques catholiques convoquée à Carthage par le roi arien Hunéric. A ce moment, il devait être évêque depuis peu de temps, car la *Notitia provinciarum et civitatum Africæ*, établie à ce moment-là, le cite le dernier parmi les 109 évêques de Byzacène. Deux écrivains du IXe siècle, Théodulfe d'Orléans († 821) et Énée de Paris († 878) citent un passage de son livre *Contra Eutychianistas* en remarquant que cet ouvrage a été composé à Constantinople. Théodulfe, *De Spiritu Sancto*, *P. L.*, t. CV, col. 273; Énée, *Liber adv. græcos*, *P. L.*, t. CXXI, col. 717. La chose est vraisemblable, mais on voudrait savoir où les deux écrivains ont trouvé ce renseignement et s'ils n'ont pas confondu l'évêque africain Vigile avec le pape du même nom dont le séjour dans la ville impériale est attesté par ailleurs. En définitive, Vigile de Thapse ne nous est vraiment connu que par ses œuvres. Celles-ci sont d'ailleurs nombreuses.

1° *Contra Eutychetem*, *P. L.*, t. LXII, col. 95-154. — Cet ouvrage attribué par les manuscrits à Vigile de Thapse comprend cinq livres. Les trois premiers sont consacrés à la réfutation de l'eutychianisme, mais ils combattent en même temps le nestorianisme et ils s'efforcent de prouver que l'orthodoxie catholique tient le juste milieu entre les deux erreurs opposées, celle de la dualité des personnes et celle de l'unité de nature dans le Christ. Les deux derniers livres qui portent des titres particuliers : *Defensio epistolæ S. Leonis papæ ad Flavianum Constantinopolitanum* et : *Defensio decreti synodi Chalcedonensis* constituent une sorte d'appendice. Ils se donnent comme écrits à la demande des frères, pour répondre aux accusations d'un anonyme contre le tome de Léon et le décret de Chalcédoine; mais leur appartenance à l'ouvrage est d'autant plus certaine qu'ils sont annoncés expressément au l. III, 13. L'occasion du *Contra Eutychetem* est un grand péril couru par la foi de nombreuses Églises orientales : l'évêque africain se sent obligé d'intervenir et il écrit volontairement dans une langue assez simple et assez dépouillée d'ornements pour qu'il ne soit pas nécessaire de traduire son écrit en grec. I, 15. Ce n'est pas à dire que la rhétorique soit complètement absente de l'ouvrage. Vigile se vante un peu lorsqu'il cherche à se faire passer pour plus ignorant qu'il ne l'est. La manière dont il se dit renseigné sur les événements d'Orient, *comperimus*, I, 1, laisse entendre qu'il a écrit en Afrique, sans doute aux environs de 480, peut-être plus tard.

2° *Contra arianos, sabellianos et photinianos dialogus, Athanasio, Ario, Photino et Probo judice interlocutoribus*, *P. L.*, t. LXII, col. 179-238. — Cet ouvrage est mentionné dans le dernier livre contre Eutychès. Il lui est donc antérieur. Comme le titre l'indique, il a la forme d'un dialogue. Ce dialogue lui-même comporte trois livres : au l. Ier, Photin, Arius et Athanase commencent par combattre leur commun adversaire Sabellius; puis Arius et Athanase luttent ensemble contre Photin, si bien que Sabellius et Photin se trouvent exclus du tournoi. Dans le l. II, la lutte est circonscrite entre Athanase et Arius. Dans le l. III, le juge Probus prononce sa sentence et donne le prix à Athanase qui a défendu l'orthodoxie. L'ouvrage est composé avec art et en même temps avec une réelle connaissance des problèmes soulevés.

3° *Adversus Maribadum*. — Dans le *Dialogue*, II, 45, Vigile s'exprime ainsi : *In libro quem adversus Maribadum, nefandæ hæreseos vestræ diaconum, edidimus, plenissimo constat expressum, de quo nunc in hoc loco perpauca interseruimus*. Maribadus peut être identifié avec la plus haute vraisemblance au diacre arien Marivadus dont parle Victor de Vite, *Hist. persecut. afric. prov.*, I, 48, et qu'il présente comme entré très avant dans la confiance de Hunéric. Mais l'ouvrage dirigé contre lui est perdu. Au XVIIe siècle, Chifflet a proposé d'identifier l'*Adversus Maribadum* de Vigile à un *Contra Varimadum arianum*, édité en 1528 par Sichard, sous le nom de Idacius Clarus Hispanus, *P. L.*, t. LXII, col. 351-434. Cette identification ne saurait être retenue : d'abord la citation que donne Vigile de son ouvrage ne se retrouve pas dans le livre d'Idacius Clarus; puis il est très vraisemblable que le livre en question a été composé par l'évêque Itacius Clarus d'Ossonuba au IVe siècle.

4° *Contra Palladium*. — Dans le même *Dialogue*, II, 50, *P. L.*, t. LXII, col. 230, Vigile écrit : *Contra quem (Ambrosium) Palladius Arianus... episcopus quædam credidit conscribenda cui uno jam respondi libello*. Le *libellus* dont il est ici question est également perdu. L'ouvrage édité par Chifflet sous le

titre de *Contra Palladium arianum* et sous le nom de Vigile ne saurait appartenir à notre auteur. Il contient, en effet, deux livres, dont le premier est consacré aux Actes du concile d'Aquilée de 381, dont le second n'est autre que le *Liber de fide* de Grégoire d'Elvire. Personne aujourd'hui ne l'attribue à l'évêque de Thapse.

5° *De unitate substantiæ* (?). — Dans le *Dialogue*, II, 2, Vigile déclare : *Licet jamdudum crebro ac sæpius de unitate substantiæ citra acta disputaverim measque disputationes scripto mandaverim, quibus a me in hac disputatione aliquid addi amplius non possit, tamen quia hæc extrinsecus, nullo eminus* (?) *adversante, dictarant, necesse habeo hæc eadem repetere.* Ces expressions peuvent viser le *Contra Palladium* et le *Contra Maribadum;* elles peuvent également s'appliquer à d'autres ouvrages, inconnus d'ailleurs, de Vigile, dirigés contre les ariens et consacrés à la défense du consubstantiel.

6° *Contra Felicianum arianum de unitate Trinitatis, P. L.*, t. LXII, col. 333-352; t. XLII, col. 1157-1172. — Cet apocryphe pseudo-augustinien porte, dans un ms. du Xe siècle, le nom de Vigile. On l'a donc attribué parfois à Vigile de Thapse et cette attribution est des plus vraisemblables. Il n'est pas étonnant d'y retrouver saint Augustin comme l'un des interlocuteurs du dialogue, puisque nous avons déjà vu saint Athanase chargé de réfuter Arius.

7° *Solutiones objectionum arianorum, P. L.*, t. LXII, col. 469-472. — Ce petit recueil insignifiant, qui, dans la tradition manuscrite est comme le complément des dialogues, n'a aucune chance d'appartenir à Vigile.

8° *De Trinitate dialogi XII, P. L.*, t. LXII, col. 237-334. — Conservés sous le nom d'Athanase; ils n'ont été réunis qu'assez tard et ils proviennent de différents auteurs, parmi lesquels on n'a aucune raison sérieuse pour ranger Vigile. Les huit premiers pourraient être l'œuvre d'un luciférien espagnol de la fin du IVe siècle; les quatre derniers appartiendraient à un autre écrivain. Ces dialogues mériteraient d'ailleurs une étude plus approfondie et plus détaillée que celle dont ils ont été l'objet jusqu'à présent. G. Morin, *Les sept livres De Trinitate du pseudo-Athanase et les sept livres dont parle Gennade dans sa notice sur Syagrius*, dans *Rev. bénéd.*, t. XIX, 1902, p. 237-242, pense à un évêque espagnol des environs de 400, *Syagrius*, comme à l'auteur des sept (ou huit) premiers livres. P. Scheppens, *Pour l'histoire du symbole Quicumque*, dans *Rev. d'hist. ecclés.*, 1936, p. 561 sq., attribue ces livres à Eusèbe de Verceil, d'autres ont pensé à Grégoire d'Elvire. Le problème attend encore une solution.

9° On a attribué, avec plus ou moins de vraisemblance, à Vigile des œuvres qui ne lui appartiennent certainement pas : la *Collatio beati Augustini cum Pascentio ariano, P. L.*, t. XXXIII, col. 1156-1162; le *Conflictus Arnobii cum Serapione ægyptо*, qui est l'œuvre d'Arnobe le Jeune, *P. L.*, t. LIII, col. 239-322; l'*Altercatio Ecclesiæ et synagogæ, P. L.*, t. XLII, col. 1131; le *Liber contra Fulgentium donatistam, P. L.*, t. XLIII, col. 763. Rappelons enfin la mention que fait Cassiodore, *Instit. divin. litt.*, 9, *P. L.*, t. LXX, col. 1122, d'un écrit développé sur les mille ans de l'Apocalypse, dû à un évêque africain du nom de Vigile. On pourrait penser à Vigile de Thapse comme à l'auteur possible de ce traité, mais le nom de Vigile était trop fréquent, en Afrique et à cette fin du Ve siècle, pour qu'on puisse tirer une conclusion assurée.

La doctrine de Vigile de Thapse n'appelle pas de remarques spéciales. Il est naturel de le voir lutter surtout contre les ariens, qui, de son temps, sont les maîtres de l'Afrique et s'efforcent de détourner les catholiques de la vraie foi. Il exprime la doctrine orthodoxe en formules claires, aux contours arrêtés, qui ont contribué à placer son nom parmi ceux des candidats possibles à la composition du symbole *Quicumque : qui natura unus est Deus, idem in personis tres sunt, Pater et Filius... et Spiritus sanctus. Si itaque horum trium nomen commune requiras, Deus est... quoniam naturæ nomen, quod Deus est, non privatum unicuique et peculiare, sed commune est. Et quod commune atque unum est, plura esse non potest. Et ideo Trinitas non pluraliter dii, sed unus dicitur Deus. Cont. arian*, etc., III, 9, *P. L.*, t. LXII, col. 239.

La défense du tome de saint Léon et du concile de Chalcédoine ne l'occupe pas moins que celle de l'orthodoxie trinitaire. On sait que les Africains ont toujours compté parmi les défenseurs les plus acharnés de ces documents qui leur paraissent indispensables pour exprimer la foi de l'Église. Vigile sait d'ailleurs toute l'importance de saint Cyrille d'Alexandrie et il se garde bien de suspecter ou de diminuer son autorité. Après avoir cité un certain nombre de témoins qui doivent apporter leur appui à la doctrine de saint Léon : Hilaire, Ambroise, Grégoire de Nazianze, Jean Chrysostome, Augustin, Basile, il revient avec joie et confiance à Cyrille et il montre à quel point sa pensée et ses expressions rejoignent la doctrine exposée à Chalcédoine. Bien que rédigé en latin, l'ouvrage contre Eutychès vise surtout les Orientaux, dont la foi est menacée par l'*Hénotique* de Zénon. C'est à leur usage qu'il importe de mettre en relief le parfait accord du concile et du patriarche d'Alexandrie. Vigile lui-même traduit ainsi la foi de l'Église : *Nos unum Deum eundemque Filium Dei et hominis Filium non duos profitemur; et ita Verbum intra virginis uteri secreta, carnis sibi initia conscvisse, id est incarnatum fuisse, ut tamen Verbi natura non mutaretur in carnem. Itemque carnis naturam ita per suscipientis commixtionem in Verbi transisse personam, ut non tamen fuerit in Verbo consumpta. Manet enim utraque, id est Verbi carnisque natura, et ex duabus hodieque manentibus unus est Christus unaque persona. Contra Eutych.*, I, 4, *P. L.*, t. LXII, col. 97. Et plus loin : *Unus est Christus, idem Deus idemque homo habens in verbis et gestis, unum quod humanitatis, aliud quod proprie divinitatis ejus naturæ conveniat... Verbum Dei credimus descendisse de cælo sine carne, sine hominis appellatione, sic tamen ut non desereret cætos : hoc Verbum virginali utero incarnatum, non in carne mutatum, hominis Filium factum et appellatum. Ibid.*, II, 6-7, col. 107-108. Ces formules s'inspirent manifestement du tome de Léon : elles expriment au mieux la théologie de l'incarnation telle qu'on la traduisait en Occident.

Les œuvres de Vigile de Thapse et celles qu'il a cru pouvoir lui attribuer ont été réunies par P. Fr. Chifflet, Dijon, 1664; celui-ci s'est d'ailleurs contenté de reproduire des éditions antérieures, sauf pour les *Solutiones objectionum arianorum*. Une reproduction de l'édition de Chifflet a été donnée dans la *P. L.*, t. LXII, col. 93-544. L'étude fondamentale sur Vigile reste celle de B. Ficker, *Studien zu Vigilius von Thapsus*, Leipzig, 1897.

G. BARDY.

VIGILE DE TRENTE, évêque de cette ville, de 385 à 405. — La vie de Vigile de Trente nous est à peu près inconnue. Nous savons seulement qu'il succéda, sur le siège épiscopal de Trente, à Abundantius, qui avait assisté, en 381, au concile d'Aquilée. Il reçut, sans doute peu après son élévation à l'épiscopat, une lettre de saint Ambroise, *Epist.*, XIX, où l'évêque de Milan lui donne quelques règles de conduite pour son ministère pastoral et lui recom-

mande en particulier d'empêcher les mariage entre chrétiens et païens. Très soucieux de l'évangélisation de son diocèse, où les païens étaient encore fort nombreux, il envoya en Anaunie, à quelque dix lieues de Trente, quelques-uns de ses clercs, le diacre Sisinnius, le lecteur Martyrius et le portier Alexandre. Ceux-ci, après avoir, pendant un temps, annoncé la bonne nouvelle, tombèrent victimes de leur zèle, 29 mai 397. Vigile, qui avait été le témoin de leur mort glorieuse, rapporta leurs reliques à Trente et les honora aussitôt comme martyrs. Mais il ne put conserver à son Église ces précieux restes : sur la demande qu'il reçut de l'évêque de Milan, Simplicien, il envoya dans cette ville les corps de Sisinnius et d'Alexandre, avec une lettre où il raconte leur mort glorieuse. *P. L.*, t. XIII, col. 549. Vers le même temps, on lui demanda encore une partie de ces reliques pour Jean Chrysotome qui venait d'être nommé archevêque de Constantinople : en dépit de sa peine, il accéda à ce désir et adressa à l'archevêque une longue lettre, écrite en un style ampoulé, où il renouvelle le récit du martyre de ses clercs. Ces deux lettres sont les seuls restes de l'activité littéraire de Vigile de Trente et elles ne donnent pas une haute idée de sa culture ou de sa science. Gennade, *De vir. illustr.*, 38, assure que Vigile *scripsit ad quemdam Simplicianum in laudem martyrum libellum et epistulam continentem gesta sui temporis apud barbaros martyrum.* Il doit y avoir confusion, car la lettre à Simplicien ne mérite pas le nom de *libellus*.

En 405, l'évêque de Trente fut lui-même mis à mort par les païens, sur les bords du lac de Garde, où il était allé prêcher l'Évangile. La légende raconte qu'il y renversa une idole et que les païens, furieux, l'assommèrent à coup de pierres. Ses reliques furent, semble-t-il, conservées à Trente dans une église qu'il avait bâtie et consacrée aux saints Gervais et Protais, mais qui, plus tard, vers 1120, fut rebâtie et dédiée à sa mémoire.

Tillemont, *Mémoires*, t. X, p. 542-552; *Scritti di storia e d'arte per il XV centenario della morte di S. Vigilio vescovo e martire*, Trente, 1905.

G. BARDY.

1. VIGOR Simon, prélat français du XVIe siècle Il est surtout connu comme controversiste. Originaire d'Évreux, où il a pu naître vers 1515, il est en 1540 recteur de l'université de Paris, prend le bonnet de docteur en 1545 et devient pénitencier d'Évreux. Il est au concile de Trente en 1562, comme théologien du roi et y accompagne son évêque Michel le Veneur. A son retour il obtient la cure de Saint-Paul à Paris, et se fait remarquer tant par ses prédications que par ses controverses avec les réformés. Une de celles-ci est demeurée célèbre, celle qu'il eut à Paris avec deux ministres huguenots et dont les actes ont été publiés; on parle aussi de controverses à Rouen, Metz, Amiens. Théologal de Paris en 1569, Vigor reçoit le titre de prédicateur du roi. En 1570, il est nommé archevêque de Narbonne; après six ans d'un épiscopat bien rempli, il meurt à Carcassonne le 1er novembre 1575. — En dehors des Actes de la conférence contradictoire ci-dessus mentionnée et qui parurent du vivant de l'auteur à Paris, 1568, on a publié de lui, après sa mort, plusieurs volumes de sermons, dont la série couvre l'ensemble de l'année liturgique, 1577; réédités en 1585 et complétés en 1588. Ils sont principalement orientés vers la controverse avec les réformés.

Moréri, *Le grand dictionnaire*, éd. de 1759, t. X, p. 617; Michaud, *Biographie universelle*, t. XLIII, p. 390; Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. III, col. 12.

É. AMANN.

2. VIGOR Simon, neveu du précédent et publiciste français. — Né vers 1556, il dut entrer dans la cléricature, quoique nous ne puissions dire s'il a jamais reçu les ordres sacrés ni par quelle filière il est arrivé à être membre du grand-conseil. Ses ouvrages témoignent d'une formation théologique qui n'est pas d'un laïque. Les doctrines dont il prend la défense sont celles dont Edmond Richer s'était fait en Sorbonne l'ardent propagateur. Le *De ecclesiastica et politica potestate libellus* de celui-ci avait paru à Paris en 1611. Aussitôt il avait amené la formation, dans la faculté de théologie, de deux partis, l'un groupé autour de Richer et défendant un gallicanisme exacerbé, l'autre qui avait pour chef André Duval et soutenait les droits du Siège romain. C'est au premier que se rattache Vigor. En 1613, il fait paraître à Cologne (?), sous le pseudonyme de Theophilus Francus, un livre qu'il avoua d'ailleurs ultérieurement : *Ex responsione synodali data Basileæ oratoribus D. Eugenii papæ IV in congregatione generali 3 non. sept. an. 1432, de auctoritate cujuslibet concilii generalis supra papam et quoslibet fideles pars præcipua et in eam commentarius.* C'est le commentaire, dans le sens richériste, de la réponse faite aux plénipotentiaires envoyés à Bâle par Eugène IV en août 1432, et qui est la plus claire expression de la théorie conciliaire (supériorité du concile sur le pape). Voir ici BALE *(Concile de)*, t. II, col. 119 au bas. Ce commentaire amena entre autres une réplique de Théophraste Bouju, sieur de Beaulieu, qui publia, en 1613 : *Deux avis, l'un sur le livre de M. Ed. Richer « De la puissance ecclésiastique et politique », l'autre sur un livre dont l'auteur ne se nomme point, qui est intitulé : « Commentaire de l'autorité de quelque concile que ce soit sur le pape, de la réponse synodale donnée à Bâle ».* Au même temps Duval attaquait la thèse richériste dans son ouvrage : *Libelli de ecclesiastica et publica potestate elenchus pro suprema romani pontificis in Ecclesiam authoritate*, 1612. Vigor répondit par une *Apologia de suprema Ecclesiæ auctoritate adversus Andream Duval*, Troyes, 1615. — Les polémiques continuant, Vigor donne en français une traduction amplifiée de son *Apologia* sous le titre : *De l'état et du gouvernement de l'Église*, divisé en quatre livres : 1. De la monarchie ecclésiastique. — 2. De l'infaillibilité. — 3. De la discipline ecclésiastique. — 4. Des conciles. La préface est une réponse à la *Défense pour la hiérarchie de l'Église et Notre saint père le pape, par Théophraste Bouju.* Un peu plus tard Vigor donnait également : *Assertio fidei catholicæ ex quatuor prioribus conciliis œcumenicis et aliis synodis celebratis inter tempora prædictorum conciliorum*, Paris, 1618. Lors de l'agitation qui suivit la « Déclaration de 1682 », on éprouva le besoin de faire revivre les œuvres déjà oubliées de Simon Vigor : *Simonis Vigorii in magno consilio regio consiliarii opera omnia*, Paris, 1683. On attribue également à Vigor une *Historia eorum quæ acta sunt inter Philippum Pulchrum regem christianissimum et Bonifacium VIII pontificem ex variis scriptoribus;* cette histoire est la série des pièces sur le fameux différend imprimées en 1613. Cette publication porte bien sa date : l'année 1613 est celle de la grande agitation des milieux parlementaires en faveur du gallicanisme politique. La célèbre légende du « complot de Bourg-Fontaine », en 1621 (?) voir ici JANSÉNISME, t. VIII, col. 323, fait de Simon Vigor l'un des sept conjurés; il aurait été chargé pour sa part d'attaquer la puissance ecclésiastique. Il mourut le 29 février 1624. C'est un des représentants les plus caractéristiques, au début du XVIIe siècle, du gallicanisme à la fois politique et ecclésiastique, tel que Richer l'élaborait.

Moréri, *Le grand dictionnaire*, édit. de 1759, t. x, p. 618; Michaud, *Biographie générale*, t. xlv, p. 391; Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. iii, col. 781; voir aussi la bibliographie signalée aux art. Duval *(André)*, t. iv, col. 1967 et Richer *(Edmond)*, t. xiii, col. 2700; voir surtout Puyol, *Ed. Richer*, Paris, 1896.

É. Amann.

VILLALVA (Alphonse de), frère prêcheur espagnol mort en 1563. — Il fut envoyé en 1544 par ses supérieurs lors de la fondation de la Province de Chiapa dont il devint le troisième provincial. A écrit un traité de piété et des réponses à des cas de conscience.

Quétif-Échard, *Script. ord. prædicat.*, t. ii, p. 182.

Marillier.

VILLANA (Guillaume de) († 1356), défenseur de la papauté au temps de Jean XXII.

I. Nom. — Une certaine confusion a longtemps pesé sur le nom de ce théologien Quelques biographes anciens l'appellent simplement, du lieu de son origine, Guillaume de Crémone. Mais la plupart ont cru, sans d'ailleurs en donner aucune raison, devoir le rattacher à la famille crémonaise des Amidani, tandis que d'autres en moins grand nombre adoptaient celle des Tocchi. Le nom d'Amidani est encore retenu par le dernier en date de ses historiens, R. Scholz, *Unbekannte kirchenpolitische Streitschriften*, t. i, p. 13.

Cependant un manuscrit de son traité qui remonte au xive siècle, aujourd'hui conservé à l'Ambrosienne de Milan sous le no *69*, fol. 129, le nomme expressément : *Guglielmo de Villana da Cremona.* Déjà signalé par Fr. Arisius, *Cremona literata*, Parme, 1702, t. i, p. 267-268, ce renseignement n'empêche pas d'ailleurs l'auteur en question de conserver un Guillaume de Amidanis avec son *curriculum* traditionnel. *Ibid.*, p. 163-165. Au lieu de dédoubler ainsi le personnage, beaucoup d'auteurs préfèrent synthétiser les deux appellations et aboutissent, dès lors, à la version : *Guglielmo Amidano da Villana.*

Sur la donnée formelle du manuscrit milanais, jointe au fait que le nom d'Amidani n'est fourni par aucune source originale, les érudits italiens les plus informés désignent définitivement notre théologien par son état-civil le mieux garanti : Guillaume de Villana. Voir V.-T. Cogliani, dans *Rivista d'Italia*, xiie année, 1909, t. ii, p. 434, dont les conclusions sur ce point se retrouvent dans G.-L. Perugi, *Il de Regimine christiano di Giacomo Capocci Viterbese*, Rome, 1914-1915, p. xiii et xxxvi.

II. Vie. — Sa carrière est peu connue. Il naquit dans la province de Crémone, sans doute vers 1270. De bonne heure, il entra dans l'ordre des augustins et peut-être fut-il l'élève de Gilles de Rome, qu'il devait plus tard beaucoup exploiter. Toujours est-il qu'il devint *sacræ paginæ professor* et que, sous Jean XXII, il jouissait d'un assez grand crédit pour être officiellement consulté par le pape sur les erreurs qu'on reprochait à Marsile de Padoue.

Élu prieur général de son ordre par le chapitre tenu à Florence le 28 février 1326, il détint ce poste plus de seize ans. Pendant son règne, il s'occupa beaucoup d'organiser l'importante maison d'études entretenue par les augustins auprès de l'université de Paris. Voir Denifle, *Chartularium Univ. Paris.*, n. 849, 874, 892 et 1015, t. ii, p. 289, 309, 327, 447 et 477. En juillet 1342, il fut nommé par Clément VI évêque de Novare et gouverna ce diocèse jusqu'à sa mort qui survint le 29 janvier 1356.

III. Œuvres. — Comme productions théologiques, les bibliographes de son ordre signalent une exposition des quatre évangiles, un commentaire sur le livre des Sentences, ainsi que des sermons et discours qui seraient remarquables par leur élégance. Ossinger, *Bibliotheca Augustiniana*, fol. 31-42. Tous ces ouvrages sont encore inédits. Le seul qui, jusqu'à ce jour, ait partiellement reçu les honneurs de l'impression est un traité de circonstance relatif à la controverse doctrinale, soulevée par Marsile de Padoue et qui agita si fort les esprits du temps.

Justement ému par le danger que faisaient courir à l'Église les doctrines révolutionnaires du *Defensor pacis* (1324), le Saint-Siège se décida sans doute dès la fin de 1326 ou dans les premiers mois de 1327, à soumettre six propositions extraites de cet ouvrage au jugement de quelques théologiens. Voir Marsile de Padoue, t. ix, col. 165-167. Guillaume fut l'un d'entre eux. Sa réponse prit les proportions d'un mémoire assez étendu, qui a survécu sous le titre vague de *Reprobatio errorum sequentium ex precepto domini pape facta per fr. Guillielmum de Cremona, sacre pagine professorem, fratrem heremitarum ordinis Sancti Augustini.*

L'auteur commence par rapporter le texte des six propositions soumises à son examen : *Errores quos dicunt et asserunt quidam magistri ex parte sanctissimi patris et domini nostri, domini Johannis XXII, mihi commissi ut super eis scriberem quod mihi videretur.* R. Scholz, *op. cit.*, t. ii, p. 16. Puis il accompagne chacune d'une discussion en règle. « Villana, écrit V.-T. Cogliani, *loc. cit.*, p. 447, combat la thèse adverse en lui opposant une autre antithèse et ne se préoccupe pas tant d'établir la fausseté de la première que la vérité de la seconde. » Ce qui souligne bien le dogmatisme inhérent à la pensée de l'auteur, mais ne caractérise qu'assez inexactement sa manière, qui consiste, suivant la méthode dialectique alors en vigueur, à reproduire tout au long les arguments de ses adversaires pour leur appliquer autant de réponses. De ce chef, ce petit traité peut passer comme un raccourci de toute la controverse déterminée dans l'École par les redoutables nouveautés du *Defensor pacis.*

Suivant l'objet des six propositions, Guillaume revendique successivement l'autonomie de la propriété ecclésiastique, et ce premier article est celui de tous qui prend chez lui le plus d'ampleur, puis l'indépendance du pape au regard de l'empereur, la primauté personnelle de Pierre, le droit divin de la hiérarchie, le fondement du pouvoir coercitif, l'inégalité de la juridiction des prêtres au for pénitentiel. Les doctrines contraires sont dénoncées, non seulement comme fausses, mais comme opposées à l'Écriture et entachées d'hérésie.

Non content de défendre les droits de l'Église contre le régalisme de Marsile, il soutient la pleine supériorité du pouvoir spirituel et plusieurs de ses développements à ce sujet sont empruntés aux grands doctrinaires de la suprématie pontificale que vit naître l'époque de Philippe le Bel : Gilles de Rome et Jacques de Viterbe. Pour lui donc il ne suffit pas de dire que l'Église a la libre disposition de ses propres biens. Car *omnia temporalia subsunt Ecclesie*, et cette subordination est telle que les infidèles et les pécheurs, en s'émancipant de Dieu et de l'autorité ecclésiastique, perdent le domaine légitime de leurs propriétés : *secundum jus divinum*, précise-t-il, *quidquid sit de jure humano.* Édit. Scholz, p. 18.

Beaucoup moins abondant sur les autres formes de la prééminence de l'Église, comme l'observe R. Scholz, t. i, p. 22, Guillaume cependant ne laisse pas de prendre position en toute netteté. Le pape a la *plenitudo potestatis* au sens le plus absolu : *Sicut celum continet propter sui magnitudinem omnia hec inferiora, sic in potestate papali continetur omnis potestas sacerdotalis et regalis.* Édit. Scholz, p. 25. En conséquence, l'empereur tient de lui tous ses pouvoirs, p. 24, et doit le considérer comme son seigneur : *Papa*

est dominus simpliciter in terris..., imperator vero est ejus subditus et servus, p. 27. Conception qu'il faut sans doute, par analogie, étendre aux autres souverains.

Ainsi Guillaume de Villana mérite de s'ajouter à la liste de ces docteurs du XIVe siècle naissant, tels que Conrad de Megenberg, Lambert Guerric, Opicino de Canistris, André de Pérouse, Hermann de Schildiz, Gilles Spiritalis, Augustin Trionfo d'Ancône, François Toti, chez lesquels la protestation contre les empiètements de l'État laïque a provoqué l'exagération inverse et fait entrer dans les attributions du pape la domination directe du temporel comme un prolongement normal de la juridiction qu'il tient de Dieu.

Notice historique et littéraire dans R. Scholz, *Unbekannte kirchenpolitische Streitschriften aus der Zeit Ludwigs des Bayern*, t. I, Rome, 1911, p. 13-22 (sous le nom probablement erroné de *Gulielmus de Amidanis*). La *Reprobatio errorum* est publiée par le même auteur, non sans de fortes coupures, au t. II, Rome, 1914, p. 16-28, d'après le ms. *1028* de la Bibliothèque angélique à Rome, fol. 1-29. Quelques corrections et renseignements complémentaires sont fournis par l'étude antérieure, mais que R. Scholz n'a pas connue, de Virg.-Tom. Cogliani, *Giacomo Capocci e Guglielmo de Villana scrittori politici del secolo XIV*, dans *Rivista d'Italia*, XIIe année, 1909, t. II, p. 430-459.

J. RIVIÈRE.

VILLEFORE (Joseph-François BOURGOIN de), écrivain janséniste (1652-1737). — Né et mort à Paris, il mena, quoique laïque, une vie de renoncement et de solitude, d'où il ne sortit guère. Élu à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres en 1706, il donna sa démission quelques années plus tard. L'œuvre littéraire qu'il a laissée est considérable : tout d'abord des productions hagiographiques : *Vie de saint Bernard*, 1704; *Vies des saints Pères des déserts d'Orient*, 1708; *Vies des saints Pères des déserts d'Occident*, 1708; *Vie de sainte Thérèse*, 1712, et *Vie d'Anne-Geneviève de Bourbon, duchesse de Longueville* (la grande protectrice de Port-Royal), 1738. Puis des traductions : en dehors des œuvres de Cicéron, Villefore a traduit de saint Augustin le *De doctrina christiana*, 1701; le *De ordine* et les livres *De libero arbitrio*, 1701; le *Contra academicos* et le *De gratia et libero arbitrio*, 1703; le *De vita beata*, 1715; de saint Bernard, les *Lettres* et des *Sermons*. Tout cela n'a, somme toute, qu'une assez médiocre valeur; l'œuvre principale de Villefore ce sont les *Anecdotes ou mémoires secrets sur la constitution Unigenitus*, 6 vol. en 2 tomes in-12, s. l. 1730-1733, et 3 vol. in-12, Utrecht, 1734. Ces mémoires sont dressés sur le *Journal* de Dorsanne, secrétaire du cardinal de Noailles, l'esprit de parti s'y donne libre carrière. L'ouvrage fut supprimé par arrêt du Conseil. Il fut l'objet d'une réfutation de la part de Lafitau, évêque de Sisteron, jadis ambassadeur de France à Rome, voir ici t. VIII, col. 2445, réfutation qui fut à son tour condamnée par un arrêt du Conseil. Villefore avait également entrepris et fort avancé une traduction de la *Defensio declarationis cleri gallicani* de Bossuet, l'on avait commencé à imprimer cette traduction; l'apparition de celle de Buffard engagea Villefore à renoncer à son projet.

Moréri, *Le grand dictionnaire*, éd. de 1759, t. VIII, p. 620; abrégé dans Michaud, *Biographie universelle*, t. XLIII, p. 414.

É. AMANN.

VILLIERS (Cosme de Saint-Étienne de), carme (1683-1758), auteur de la célèbre *Bibliotheca carmelitana notis criticis et dissertationibus illustrata, cura et labore unius e carmelitis provinciæ Turoniæ*, Orléans, 1752, 2 vol. in-fol.

Études carmélitaines, passim; Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. IV, col. 1585; Michaud, *Biographie universelle*, nouvelle éd., t. XLIII, p. 521-522; Hœfer, *Nouvelle biographie générale*, t. XLVI, col. 223.

J. MERCIER.

VIN DE MESSE. — I. Généralités. II. Nature et composition du vin. III. Procédés scientifiques de vinification. IV. Conditions de validité. V. Conditions de licéité.

I. GÉNÉRALITÉS. — Des deux matières nécessaires au sacrifice eucharistique, le vin est celle qui présente le plus de difficultés dans la confection, nécessite le plus de soins pour la conservation et offre le plus de facilités à la falsification, en raison surtout des progrès réalisés par la chimie moderne. C'est pourquoi le vin destiné à la messe a toujours été, de la part de l'Église et de ses ministres, l'objet d'une attention vigilante. Il s'agit en effet d'assurer au saint sacrifice une matière conforme à l'institution divine. Or, le Christ, à la dernière cène, s'est servi du vin de vigne pour la première consécration. C'était la boisson habituelle en Palestine, et trois des évangélistes nous rapportent les paroles du Maître dans lesquelles il est expressément question du « fruit de la vigne », *de hoc genimine vitis*, Matth., XXVI, 29; Marc., XIV, 25; *de hac generatione vitis*, Luc., XXII, 18.

Alors que l'Évangile était répandu principalement dans les régions baignées par la Méditerranée, les ministres du culte chrétien ne durent éprouver aucune difficulté à se procurer du vin naturel, qui était la boisson commune. Ils mettaient leurs soins et même une certaine dévotion, aidés en cela par les fidèles, à n'employer que des raisins de choix, issus de plants réservés ou de crus renommés, afin d'obtenir une matière moins indigne de son auguste destination. Cf. Corblet, *Histoire du sacrement de l'eucharistie*, t. I, p. 199.

Lorsque les limites de l'Église furent portées dans les pays nordiques, au-delà de l'Atlantique et dans les contrées de l'Extrême-Orient, l'absence de vigne ou des habitudes de vie différentes posèrent aux missionnaires des problèmes souvent délicats. Le concile de Florence, dans son décret *Ad Armenos* (1439), rappela que la matière eucharistique était, outre le pain de froment, le *vinum de vite*. Cf. Denz.-Bannw., n. 698.

Mais c'est surtout à partir de la deuxième moitié du XIXe siècle que les progrès de la chimie motivèrent des interventions répétées de l'Église pour sauvegarder la licéité ou même la validité de la matière eucharistique. Le Code, canon 815, § 2, se contente de rappeler que le vin du sacrifice doit être « naturel, issu du raisin et non corrompu ».

II. NATURE ET COMPOSITION DU VIN. — 1° *Nature*. — Le vin « naturel » est la liqueur alcoolique obtenue par la fermentation du jus de raisin. Cette définition ne saurait s'appliquer à d'autres liqueurs auxquelles vulgairement et abusivement on donne le nom de vin (vin de palme, vin de pommes, etc...). En revanche, les « vins de liqueur », extraits de moûts très sucrés ou de raisins très mûrs, les « vins de paille », fournis par des raisins pressés plusieurs mois après la cueillette et qui ont été exposés au soleil ou sur de la paille, etc..., sont des vins authentiques et naturels.

La fermentation est aussi dans la nature du vin; elle se développe spontanément dès que les conditions sont favorables à moins qu'on ne l'arrête artificiellement; elle consiste dans la décomposition des molécules de sucre contenues dans le moût (ou jus de raisin), grâce à l'action de microorganismes, spécialement des levures. Ces levures ou ferments se trouvent principalement dans la pellicule qui recouvre le raisin. Dès que la grappe est sous le pressoir, elles entrent en action; la fermentation commence, à moins qu'on ne l'entrave par des procédés chimiques.

On peut dire que l'on a déjà un *vinum inchoatum*; vin imparfait sans doute, mais véritable dont nous aurons à envisager la validite et la licéité comme matière de la consécration.

2° *Composition.* — 1. A la base, il y a le *moût* ou jus de raisin, dont la qualité et la richesse sont en fonction de la variété des plants et de la maturité des grappes. Plus le raisin est mûr, plus il contient de sucre, plus aussi il donnera d'alcool.

2. Les *levures* ou *ferments* agissent sur les éléments constitutifs du vin plutôt qu'elles ne prennent place parmi eux. Leur action, ou fermentation, outre la transformation du sucre en alcool, provoque des altérations d'où résultent la couleur, les acides, le tanin, dont les éléments se trouvent dans la pellicule, les grains et la rafle (ou râpe, partie ligneuse de la grappe), et qui deviennent solubles dans l'alcool. Leur action terminée, les ferments ne restent pas dans le vin mais disparaissent avec les lies. A mesure que le vin vieillit, certaines substances disparaissent, d'autres se forment qui donnent un bouquet et un goût agréables; mais ces changements n'affectent pas la substance du liquide.

3. Enfin, dans tout vin naturel, il y a une certaine proportion d'*eau*. Cette eau ne peut être appelée élément constitutif qu'au sens large, car elle n'est pas une substance élaborée par la vigne; elle est simplement puisée dans le sol et transportée sous forme de sève, sans transformation notable.

4. La *couleur* n'est qu'un accessoire. Pour faire du vin « blanc », il suffit de séparer du moût, avant fermentation, les pellicules et les grains; alors se trouvent écartées les substances colorantes, solubles dans l'alcool, qui s'y trouvent renfermées.

Disons de suite que, du point de vue qui nous occupe, ni la validité ni la licéité de la consécration ne sont intéressées par la couleur du vin. Dans l'antiquité chrétienne et au Moyen Age, on usait plutôt de vin rouge; le blanc était seulement toléré. On donnait deux motifs à cette préférence : d'abord le vin rouge ne courait pas le risque d'être confondu avec l'eau au moment de l'offrande, ensuite, par sa couleur, il représentait davantage le sang du Christ et convenait mieux au mystère de la transsubstantiation. Cf. Corblet, *Hist. du sacrement de l'eucharistie*, t. I, p. 199. Les opposants avaient prétendu que le Christ avait probablement consacré du vin blanc à la cène, parce que ce vin est plus commun aujourd'hui en Orient. Il est évidemment impossible d'apporter des preuves apodictiques. Cependant les commentateurs juifs semblent avoir démontré qu'on se servait de vin rouge pour la Pâque.

En fait, on préféra généralement le vin rouge pour la messe jusqu'au XIVe siècle. Si, depuis longtemps, dans l'Église latine, on s'attache au vin blanc, c'est moins pour des raisons historiques ou mystiques que pour un motif de propreté : il tache moins les linges d'autel; de plus, il est moins facile à falsifier. Les Orientaux restent fidèles au vin rouge comme à une tradition, mais sans y attacher d'autre importance.

On s'est demandé, à ce propos, si du vin blanc naturel qui a été coloré légèrement au caramel pouvait être matière valide et licite de la consécration. Notons d'abord que l'addition de caramel pour « adoucir » le vin est interdite par la loi française, tout comme le sucrage. Si l'on veut par là simplement « embellir » le vin, mieux vaut s'abstenir de cette pratique et laisser au vin de messe sa pureté naturelle. Cependant si une légère coloration s'avérait utile pour éviter une confusion avec l'eau, l'opération serait licite, à condition d'employer du caramel de raisin. L'usage du caramel de sucre, soit pour adoucir le vin, soit pour le colorer, bien que substance étrangère, ne nuira pas à la *validité* si l'on ne dépasse pas la proportion de dix pour cent. Et comme pratiquement une quantité très minime suffit pour obtenir une légère coloration, la *licéité* même ne sera pas en cause.

III. Vinification scientifique. — Il faut en parler, car elle a dépassé le stade des essais de laboratoire et se trouve maintenant vulgarisée dans les petites exploitations vinicoles comme dans les grands domaines. Or, les procédés qu'ont mis à la portée de tous les progrès de la chimie, sont loin d'être tous de bon aloi, ainsi que le souligne l'instruction de la S. C. des Sacrements du 26 mars 1929 : *Siquidem chimicæ scientiæ ope, multa efformantur, germanam præseferentia rerum speciem, substantia vero naturali destituta, vel aliquam substantiam fraudulenter alteri subrogando, quin facile fraus, etiam analysi adhibita, sæpe detegi possit. Acta apost. Sedis*, t. XXI, 1929, p. 633. Il importe que les prêtres ou clercs, qui sont responsables de la matière du saint sacrifice, soient suffisamment éclairés sur les effets de ces manipulations chimiques. Ce n'est pas qu'ils soient chargés de déceler toutes les fraudes; mais ils ont le devoir de choisir eux-même un vin toujours valide et licite, et aussi de guider les producteurs et commerçants qui sollicitent leur avis, pour fournir un vin liturgique conforme aux prescriptions de l'Église.

1° *Procédés de confection du vin.* — La préparation du vin est chose toujours délicate si l'on veut obtenir un produit à la fois parfait et cependant naturel. Souvent, pour obtenir une boisson plus agréable et plus facile à conserver, on fait subit au vin des traitements parfaitement admissibles pour un produit destiné à la table, mais qui ne sauraient être tolérés quand il s'agit du vin de messe.

1. *Vin synthétique.* — C'est une liqueur qui a toutes les apparences d'un vin véritable mais ne provient pas de la fermentation du jus de raisin; une boisson artificielle obtenue par le mélange de substances variées. Même si ces substances sont chimiquement les mêmes que celles que l'analyse découvre dans le vin, même si le mélange a été effectué dans les mêmes proportions, de sorte que le liquide obtenu ne diffère ni par le goût, ni par le bouquet, ni par la couleur, ce n'est pas du vrai vin; il ne peut donc être consacré validement. C'est ici que le critère énoncé par le Saint-Office au XVIIIe siècle : *Dummodo ex colore et gustu dignoscatur esse verum vinum* (22 juillet 1706), se trouve mis en défaut par les progrès de la chimie moderne. L'instruction de la S. C. des Sacrements de 1929 dit au contraire : *Uti valida materia haberi nequit vinum, seu potius liquor qui sit... chimicæ artis ope elaboratus, quamvis vini colorem, ejusque quodammodo elementa continere edicatur...*, p. 632.

Dans la pratique, une imitation absolument parfaite rendrait l'opération trop coûteuse; aussi la fraude ne résiste ordinairement pas à une analyse sérieuse. C'est pourquoi le mélange qu'une analyse soignée démontrera être identique à du vin, pourra être présumé véritable jus de raisin et utilisé comme tel jusqu'à preuve contraire.

2. *Fermentation à l'aide de ferments purs.* — Les ferments qui se trouvent naturellement dans le raisin (adhérents à la peau) ne sont pas toujours les meilleurs, parce qu'ils ne sont pas toujours dépouillés de levures nocives. C'est pour assurer une fermentation plus parfaite que parfois l'on tue chimiquement tous les ferments naturels qui se trouvent dans le moût et qu'on y incorpore, en remplacement, des ferments préparés et extrêmement purs, tirés, eux aussi, du raisin; on obtient de la sorte un vin très beau et d'excellente conservation.

Bien que la composition de ce vin soit un peu différente de celle du vin naturellement fermenté, nous sommes en face d'un procédé parfaitement correct. En effet, rien n'est incorporé au vin qui ne soit originaire de la vigne; la fermentation est naturelle. Rien donc qui contredise la validité et la licéité. La méthode est tout à fait acceptable et même recommandable pour la confection du vin de messe.

3. *Sulfitage.* — C'est une opération voisine de la précédente dont le but est d'obtenir une meilleure fermentation. Mais au lieu de tuer les levures naturelles, elle se contente d'en faire une sélection en éliminant les bactéries suspectes. Le produit chimique stérilisateur est l'*anhydride sulfureux*, administré à la dose de 10 à 25 grammes par hectolitre de vendange au moment du foulage. Le taux légal maximum, autorisé en France, est de 450 milligrammes par litre (soit 45 gr. par hectolitre), dont 100 milligrammes au plus à l'air libre. Au-dessus de ce taux, le moût est complètement stérilisé et les bons ferments eux-mêmes sont détruits : d'où pas ou très peu de fermentation. Un tel vin demeurerait valide, mais gravement illicite, parce que non fermenté. Quelques auteurs en étaient venus, pour échapper à cette conséquence, à condamner tout sulfitage du vin de messe. Une réponse du Saint-Office, en date du 2 août 1922, non publiée, a fait savoir au contraire que, pour la messe, on pouvait se servir du vin de raisin préalablement traité par addition d'anhydride sulfureux ou de métabisulfite de potasse, pourvu que ces substances aient été mêlées au moût et non au vin déjà fermenté. Cf. Capello, *De sacramentis*, t. I, n. 473, 4e éd. On notera d'ailleurs que le sulfitage ne laisse dans le vin qu'une quantité infime d'éléments étrangers, à peine quelques grammes d'anhydride pour mille.

4. *Mutage.* — Le mutage a pour but d'entraver ou même de faire cesser totalement la fermentation alcoolique du moût. Ce résultat peut être obtenu non seulement par la mise en contact avec des vapeurs d'anhydride sulfureux (sulfitage), mais encore par l'addition d'alcool (vinage) ou le mélange de toute autre substance qui arrête l'ébullition, par exemple l'acide salicylique. De telles interventions en empêchant la transformation totale du sucre en alcool procurent un vin plus doux et d'un meilleur goût; de plus, la destruction des derniers ferments garantit une meilleure conservation. Nous parlerons à part du vinage. Que penser de cet arrêt de la fermentation naturelle, au point de vue de la fabrication du vin liturgique?

En toute hypothèse, la validité n'est pas en cause, car ces substances, bien qu'étrangères à la vigne, sont ajoutées en petite quantité (1 gramme d'acide salicylique par 15 litres de vendange) et elles ne décomposent point le moût. Cependant, si l'addition était faite tout au début de l'écrasage, de façon à empêcher *toute* fermentation, la matière deviendrait *douteuse*, attendu qu'on n'aurait même pas ce *vinum inchoatum*, requis pour une consécration valide. L'usage de l'acide salicylique n'est pas admis par la loi française. Du point de vue canonique, seule la quantité employée pourrait faire naître des doutes sur la *licéité* du vin ainsi obtenu. La dose indiquée, tout en n'étant pas négligeable, ne paraît pas être notable. Aussi pensons-nous qu'une juste cause pourrait légitimer l'usage liturgique d'un vin ainsi traité. Toutefois l'unique désir d'avoir pour la célébration un vin sucré et de meilleur goût n'est pas un motif suffisant pour justifier le recours à ce procédé.

La même remarque peut être faite à propos de l'adoucissement d'un vin sec et déjà fait, par l'addition de moût muté (c'est-à-dire stérilisé à l'anhydride sulfureux), dans la proportion de huit à dix pour cent.

La validité de ce mélange en vue de la consécration ne fait pas de doute. Sa licéité est moins certaine, attendu que le moût non fermenté est, employé seul, matière gravement illicite. *Rubr. miss.*, *De defectibus*, tit. IV, n. 2. Cependant une addition faite dans les proportions indiquées reste modérée; et, d'autre part, le mélange des deux liquides sera d'autant plus facile que tous deux sont tirés de la vigne. On notera toutefois que les raisons invoquées parfois par les producteurs ou commerçants : désirs exprimés par la clientèle ecclésiastique d'avoir un vin plus agréable ou plus digestif, des prix moins élevés que ceux des vins doux importés de l'étranger..., ne sauraient à elles seules, légitimer le procédé aux yeux de la liturgie et du droit. Si d'autres raisons plus plausibles étaient invoquées (meilleure conservation du vin, clientèle principale de malades ou infirmes qui ne peuvent se procurer d'autres vins convenables à des estomacs délicats...), rien ne s'opposerait à l'utilisation du vin ainsi mélangé. Ce traitement, que la loi française n'interdit nullement, est d'ailleurs, canoniquement parlant, de beaucoup préférable au « sucrage », qui introduit dans le vin un élément étranger.

5. *Vinage.* — C'est l'addition d'alcool, soit au moût soit au vin déjà fait. Par ce procédé, on empêche le sucre du moût de se transformer totalement en alcool; le vin est plus doux, son degré d'alcool accru, sa stabilité est acquise par la destruction des derniers ferments, et sa conservation mieux assurée.

Notons d'abord que la loi française interdit en général le vinage du moût, sauf pour certaines espèces de raisin (muscat, malvoisie, grenache, maccabeo), en faveur desquels elle autorise l'addition de dix pour cent d'alcool, en vue d'obtenir des vins doux très forts, destinés à l'exportation. La loi française n'exige pas que l'alcool ajouté soit de l'alcool de vin.

L'Église n'interdit pas le vinage du vin liturgique, au moins en vue d'assurer la conservation de vins faibles en alcool, en les préservant par cette opération des fermentations secondaires et les rendant aptes au transport sous tous les climats. Elle est évidemment peu favorable au vinage dont le seul but serait d'obtenir un vin plus beau ou flattant davantage le goût. Mais en toute hypothèse, elle exige le respect des conditions que le Saint-Office a énoncées dans une série de décisions successives, 4 mai 1887, 30 juillet 1890, 15 avril 1891, 25 juin 1891 et 5 août 1896. Cf. *Collectanea S. C. de Propag.*, n. 1672, 1735, 1757, 1949, 1950. Voir aussi l'Instruction de la S. C. des Sacrements du 26 mars 1929, *Acta apost. Sedis*, t. XXI, 1929, p. 631 sq. Ces conditions, qui n'intéressent que la *licéité*, sont au nombre de trois : *a)* l'alcool doit provenir de la distillation de vin ou de raisin; *b)* l'addition doit être faite avant que la fermentation du moût soit achevée, au moment où elle commence à décroître, *quando fermentatio sic dicta tumultuosa defervescere incipit; c)* le total des degrés d'alcool obtenus une fois l'opération terminée, ne doit pas dépasser douze degrés pour les vins français ordinaires et dix-huit degrés pour les vins d'Espagne ou des pays méridionaux, qui naturellement sont déjà plus alcoolisés.

Ajoutons que lorsqu'il s'agit d'assurer la conservation de vins faibles en alcool, le Saint-Office a déclaré l'ébullition jusqu'à 65 degrés ou le vinage préférables au sucrage, 4 mai 1887, 25 juin 1891. Cf. *Collect.*, n. 1672 et 1949.

6. *Déverdissage des moûts.* — On donne ce nom à une opération qui a pour but de corriger la verdeur de certains vins, qui les rend désagréables à boire et

parfois insupportables à certains estomacs. Tout vin authentique contient une proportion variable d'acides; ces acides sont d'autant plus abondants que le raisin est moins mûr. Une certaine acidité favorise la fermentation et l'éclosion du bouquet; mais l'excès est nuisible. On corrige cet excès par l'addition de substances qui détruisent chimiquement les acides.

Selon la loi française peuvent être employés : le carbonate de chaux pur (par exemple sous forme de poudre de marbre), le carbonate de potasse commercialement pur, et le tartrate neutre de potasse $C^4H^2(OH)^2(O^2K)^2$. Bien que ce procédé fasse entrer dans le vin des éléments étrangers, si l'opération est pratiquée dans les limites de la loi, c'est-à-dire par l'addition de quantités minimes, la validité comme la licéité du vin ainsi traité est sauvegardée en vertu du principe : *parum pro nihilo*.

Le même résultat peut être obtenu par l'emploi de la craie, du carbonate de soude (Na^2CO^3) ou du bicarbonate de soude (Na H CO^3). Du point de vue liturgique, bien que certains auteurs se montrent assez sévères, cf. Pauwels, dans *Periodica*, t. VI, 1912, p. 69, n. 29, nous serions assez conciliants pourvu que les substances employées le soient en quantités minimes (quelques grammes par hectolitre). Il est vrai que le Saint-Office a répondu en 1896 à propos de l'usage du bitartrate de potasse : *non expedire;* mais il semble que le consultant, qui voulait corriger un vin blanc trop acide, n'avait d'autre dessein que de « rendre ce vin plus agréable au goût ». Cf. *Nouv. rev. théol.*, t. LXII, 1935, p. 62. Par les mêmes procédés, on peut atténuer l'acidité d'un vin dont l'alcool, par suite d'une deuxième fermentation, se tranforme progressivement en acide acétique (vin qui pique). Ce vin plus ou moins « piqué » est matière invalide ou illicite selon son degré d'altération. Le fait de la destruction chimique de ces acides le rendrait-il par là même apte à un usage liturgique? Nous ne le pensons pas, attendu que la condition de ce vin ne s'est pas améliorée. Elle aurait plutôt empiré par le fait d'addition de substances étrangères qui restent en suspension, sans que le liquide ait changé substantiellement. Ce vin est donc à écarter comme matière du sacrifice.

7. *Réduction du moût.* — Le but est de diminuer la quantité d'eau contenue dans le raisin, afin d'obtenir une fermentation plus rapide et un vin plus généreux. Si cette opération est bien conduite, elle ne modifie pas la constitution du vin, l'eau étant considérée comme une substance non élaborée par la vigne, mais apportée du dehors par osmose. Deux méthodes peuvent être employées : la congélation partielle du moût, qui sépare l'eau en la réduisant en glace, laquelle peut être facilement retirée; l'évaporation à feu doux, pour ne pas altérer le sucre en le réduisant en caramel.

Interrogé sur la licéité de cette évaporation du moût avant la fermentation, le Saint-Office a répondu le 5 août 1896 : *Licere, dummodo decoctio hujusmodi fermentationem alcoholicam haud excludat, ipsaque fermentatio naturaliter obtineri possit et de facto obtineatur.* Cf. *Collect.*, n. 1950. On notera à ce propos que la fermentation naturelle n'exclut pas l'intervention humaine. Pour l'activer, il est tout à fait permis de mélanger au moût ainsi concentré un peu de moût frais, dans lequel les ferments sont plus abondants et plus vigoureux. On pourrait même, au cas où les levures auraient été par trop affaiblies, ajouter des ferments purs, tirés du raisin lui-même.

Deux procédés apparaissent donc aptes à confectionner un vin liturgique licite pour la messe au moyen de la concentration du moût : *a)* opérer une réduction modérée (jusqu'à un tiers), par un chauffage tempéré au bain-marie (ne pas dépasser 65 degrés); les levures laissées à peu près intactes permettront une fermentation un peu plus lente peut-être, mais spontanée. *b)* Pousser la concentration jusqu'à évaporation presque complète de l'eau et réduction du moût à un état sirupeux; le transport s'en trouverait facilité et tout danger de corruption écarté, même sous des climats tropicaux. Sans doute les ferments auront été à peu près totalement détruits et le liquide stérilisé. Sous cette forme, il serait certainement impropre à la consécration. (Le P. Pauwels, dans *Periodica*, t. VI, 1912, p. 65, le déclare invalide; tandis que le P. Vitoria, dans *Razon y fe*, 1909, *El vino dulce para misas*, pencherait plutôt pour la validité, attendu que c'est du vrai jus de raisin. Nous conclurons que la matière serait au moins douteuse, donc à écarter.) Mais si la fermentation de ce sirop était obtenue par les moyens « naturels » que nous avons indiqués, il semble que rien ne s'opposerait plus à un usage licite du vin ainsi obtenu, après qu'on lui aura restitué la quantité d'eau convenable pour le rendre liquide. Cf. Brouillard, dans *Nouv. revue théol.*, t. LXII, 1935, p. 71; Capello, *De sacramentis*, t. I, 4e éd., 1945, n. 271.

8. *Utilisation de raisins secs.* — Certains auteurs avaient émis des doutes sur la légitimité de l'usage liturgique de vin confectionné uniquement avec des raisins desséchés, principalement en raison de l'obligation d'ajouter de l'eau, substance étrangère à la vigne. Interrogé sur ce point, le Saint-Office a répondu le 22 juillet 1706 : *Licere (celebrare cum vino ex uvis passis), dummodo liquor, ex colore et gustu, dignoscatur esse verum vinum.* Cf. *Collect.*, n. 270. Mêmes réponses les 7 mai 1879 et 10 avril 1889. Donc, si tout vin de raisins secs n'est pas nécessairement licite, on ne saurait affirmer sans restriction son illicéité.

Quant à la fabrication de ce vin, des auteurs comme Génicot-Salsmans, *Institut. theol. moralis*, t. II, 14e éd., 1939, n. 171, préconisent la méthode suivante : placer dans un récipient un poids égal de raisins secs et d'eau pure, laisser macérer dix heures au maximum, retirer le raisin gonflé d'eau, presser et laisser fermenter. On notera, avec Vermeersch, *Theol. mor.*, t. II, n. 372, que la quantité d'eau contenue dans le raisin frais pouvant aller jusqu'à 70 et même 80 %, on peut mettre dans le récipient deux fois plus d'eau que de raisins (soit environ un tiers de raisins). Voir dans le même sens la réponse du Saint-Office de 1706, confirmée le 7 mai 1879 et le 4 mai 1887. De plus, il n'apparaît pas essentiel que l'eau soit totalement absorbée par les raisins avant que le mélange soit livré au pressoir. On n'oubliera pas surtout de faire fermenter le liquide ainsi obtenu, au besoin en y ajoutant quelques raisins frais ou des ferments purs. Il y faudra un certain temps, probablement plusieurs jours. Le vin ainsi fabriqué est parfois le seul que puissent se procurer les missionnaires qui évangélisent certaines régions où la vigne fait défaut, et où le vin de messe ne peut être ni facilement ni sûrement transporté.

On n'oubliera pas non plus que le Saint-Office recommande aux missionnaires qui ne peuvent se procurer de l'alcool de vin aux fins de renforcer les vins du pays trop faibles pour se conserver, d'ajouter à la vendange une certaine quantité de raisins secs et de faire fermenter le tout. S. Off., 25 juin 1891, *Collect.*, n. 1949. Cf. Instruction de la S. C. des Sacrements, 26 mars 1929, *Acta apost. Sedis*, t. XXI, p. 633. Un autre moyen d'obtenir un vin plus généreux lorsque la récolte n'est pas parfaitement mûre serait de faire dessécher au moins partiellement les raisins avant de les presser.

2° *Traitement et conservation du vin.* — Les diverses opérations que l'on fait subir à un vin déjà achevé ont

pour but soit d'améliorer sa qualité (sucrage, soutirage, collage, filtrage), soit d'assurer sa conservation (vinage, stérilisation, pasteurisation, tannisage, phosphatage, tartrage, etc...). Aucun de ces traitements n'altérant substantiellement le vin, ne le rend liturgiquement invalide. Il faut dire quelques mots de leur licéité.

1. *Sucrage.* — S'il s'agit de renforcer un vin faible en alcool, nous avons vu que le Saint-Office, sans condamner absolument l'addition de sucre (de canne), lui préfère soit l'ébullition ou évaporation, soit l'infusion d'alcool de vin (vinage) avant que la fermentation soit terminée, soit l'addition de raisins secs au moment du pressage. Cependant on ne saurait considérer comme inapte à la consécration un vin qui aurait été sucré à moins de dix pour cent, soit avant, soit pendant la fermentation.

Le vin une fois fait, le sucrage n'a plus d'autre but que de l'adoucir en vue de le rendre plus supportable à l'estomac. S'il s'agit de traiter un vin par trop acide ou trop vert, il semble que la licéité ne sera pas compromise si l'on se tient à une quantité minime, par exemple deux à trois pour cent. Cf. Capello, *De sacramentis*, t. I, n. 274, 3°. C'est à peu près la quantité tolérée par la loi française (maximum de 10 kilogs par 3 hectolitres de vendange, après déclaration et en acquittant des droits de plus en plus forts). Une réponse de la Propagande, adressée le 24 octobre 1892 à l'évêque des Trois-Rivières (Canada) et non publiée officiellement, était même beaucoup plus large. On demandait à la S. Congrégation si un prêtre du pays pouvait user licitement pour la messe d'un vin de raisin auquel il avait ajouté « une demi-livre de sucre par gallon de jus», soit environ 5 kilogs par hectolitre. La réponse fut la suivante : *Cum in casu, sacchari adjunctio minime vini naturam immutasse dici possit, amplitudini tuæ permittere fas erit ut vinum de quo agitur in missæ celebratione adhibeatur.* Cf. *Nouv. rev. théol. française*, t. x, 1905, p. 628. Il va de soi que si la substance ajoutée était du sucre de raisin, il n'y aurait plus aucune difficulté.

Dans la pratique, sauf le cas de quelque nécessité, on écartera de l'usage liturgique les vins de Champagne ou champagnisés, qui sont généralement additionnés d'une notable quantité de sucre (de canne ou de betterave). Leur emploi ne deviendrait parfaitement licite que si un prêtre ne pouvait facilement s'en procurer d'autres.

2. *Soutirage, collage et filtrage.* — Toutes ces opérations ont pour but l'éclaircissement du vin; c'est non seulement une question de présentation, mais aussi de perfection et de conservation : un vin trouble reste instable, bien qu'il puisse être consacré validement. Il convient cependant que, pour la messe, on n'utilise que du vin parfaitement clair. Lorsque les lies sont totalement séparées et reposent au fond des tonneaux, le soutirage est une opération légitime parce que tout à fait indiquée par la nature. Mais les lies ne se reposent pas facilement, surtout s'il s'agit de vins qui sont pauvres en tanin. Il peut être utile d'aider ou d'accélérer l'éclaircissement du vin.

On pourrait procéder par *filtrage*, mais c'est un moyen coûteux qui nécessite une véritable installation. On a recours alors, soit à des substances qui opèrent mécaniquement par leur poids (papier, sable très pur, lavé et séché), soit à la rotation des tonneaux, soit à l'action du chaud ou du froid. Tous ces moyens sont aussi légitimes que naturels. Mais le plus souvent on emploie d'autres substances qui agissent chimiquement en dissociant les lies du vin. Ce sont principalement des matières albuminoïdes (blanc d'œuf, caséine, sang) ou gélatineuses (gélatine, colle de poisson). La loi française autorise ces substances à une dose modérée (2 ou 3 blancs d'œufs ou 2 à 3 grammes de colle sèche par hectolitre). Que penser de ces procédés au point de vue canonique? Parce que les substances employées agissent chimiquement sur le vin qu'elles appauvrissent plus ou moins, parce qu'aussi elles y introduisent des éléments étrangers qui y demeurent au moins partiellement en suspension, des auteurs se sont montrés sévères et veulent qu'on leur préfère les moyens mécaniques pour préparer le vin de messe. Il nous semble que l'illicéité ne sera que légère, et, si les substances employées demeurent minimes, le vin ainsi obtenu pourra être utilisé si l'on n'en a pas d'autre sous la main. L'absence de toute protestation de l'Église à l'encontre de procédés couramment employés, permet d'y avoir recours jusqu'à décision contraire.

3. *Tannisage.* — Le tanin est un élément important du vin. Il arrête le développement des maladies, surtout de la graisse, fréquente dans les vins blancs (privés trop tôt des pellicules de la rafle et surtout des pépins); de plus, il assure le dépouillement des vins nouveaux par la précipitation des albuminoïdes et favorise un bon vieillissement. C'est pourquoi l'œnologie recommande un tannisage léger, avant fermentation, pour que le mélange soit plus complet. La dose est de 50 à 60 grammes pour une tonne (1.000 kgs) de vendange. L'unique recommandation en ce qui concerne le vin de messe sera de n'employer que des tanins à l'alcool, tirés des pépins de raisin ou du vin lui-même.

4. *Plâtrage, phosphatage, tartrage.* — Pratiquées sur les moûts et selon les conditions exigées par la loi française, ces opérations ne sont pas opposées à la confection d'un vin de messe valide. Leur but est de restituer au moût une partie de l'acidité qui lui fait défaut; cette acidité, due à l'acide tartrique et au bitartrate de potasse qui se trouvent dans les pellicules et dans la rafle, manque souvent au vin blanc; d'où danger d'instabilité.

Le remède le plus naturel serait l'addition de grapillons verts dont le jus est très acide. Mais on a plus communément recours aux procédés suivants : le plâtrage de la vendange; mais la loi n'autorisant qu'une quantité minime de plâtre pulvérisé, ce procédé est de plus en plus abandonné au profit des deux autres; le phosphatage, par addition de phosphate bibasique (ou bicalcique) de chaux pure dans la proportion de 175 à 300 grammes par tonne de vendange; on use aussi du phosphate d'ammoniaque distillé à raison de 500 grammes à 1 kilog par tonne de vendange; le tartrage, par addition d'acide tartrique cristallisé pur dans le moût : une dose de 120 grammes par hectolitre fournit environ un degré d'acidité.

Ces procédés chimiques, en raison de la quantité d'éléments étrangers qu'ils introduisent, peuvent être jugés assez sévèrement au regard des lois liturgiques sur le vin de messe. Il ne semble pas cependant qu'il y ait lieu de proscrire un vin ainsi traité, si l'on ne peut facilement s'en procurer d'autre; là encore, un usage constant joint au silence de l'Église fait penser que l'illicéité n'est que légère.

5. *Stérilisation.* — La corruption du vin est la conséquence d'une deuxième fermentation provoquée par certains microorganismes, d'autant plus actifs que le vin est moins fort en alcool. On peut empêcher cette deuxième fermentation par l'introduction dans le liquide de substances antiseptiques qui tuent ces microorganismes ou du moins les neutralisent. Parmi celles qui sont inoffensives pour l'homme, citons : le sulfite de soude ($Na^2 SO^3$), le bisulfite de soude ($Na\ H\ SO^3$) et surtout l'anhydride sulfureux (SO^2) sous forme de gaz ou de liquide. Si de telles subs-

tances peuvent être utilisées pour la conservation des vins vulgaires, leur usage est interdit pour le vin de messe (même l'anhydride sulfureux, autorisé par le décret du Saint-Office du 2 août 1922, mais *pour les moûts seulement*). Cependant, comme les propriétés du vin ne sont pas altérées, la validité de la consécration n'est pas en cause. La licéité serait sauvegardée si ces substances étaient employées en petite quantité et qu'il y eût une réelle nécessité d'utiliser du vin ainsi traité.

6. *Pasteurisation.* — Elle assure la neutralisation des ferments nocifs (capables de provoquer la corruption), en soumettant le vin (soit en tonneau, soit en bouteilles) à une chaleur humide de 60 degrés durant une vingtaine de minutes. L'opération, qu'on ne confondra pas avec la réduction du vin ou du moût, est de tous points irréprochable.

7. *Condensation du vin.* — C'est le moyen le plus recommandé pour accroître le degré d'alcool (de préférence au vinage à raison de 15 à 20 %) et assurer la conservation du vin déjà fait. La réduction, par évaporation de l'eau qui y est contenue, peut aller jusqu'à 50 % du volume; mais à ce point, c'est une opération assez délicate et très coûteuse. On n'y a recours que dans les cas extrêmes. Si on ne pouvait transporter du vin faible sans danger de corruption, mieux vaudrait accroître le degré d'alcool par l'addition de raisins secs, qui amènerait une deuxième fermentation.

8. *Vinage.* — Nous avons vu les conditions de licéité du vinage du moût. Peut-on ajouter de l'alcool (de raisin) à un vin déjà fait? En répondant le 4 mai 1887 à l'évêque de Carcassonne que l'ébullition était *préférable* à l'infusion d'alcool de raisin, pour corser un vin trop faible, le Saint-Office n'a pas condamné absolument le second procédé. La validité du vin ainsi traité ne fait pas de doute. Pourtant, normalement, on doit l'écarter de l'usage liturgique, à moins qu'une nécessité ou de sérieuses difficultés de se procurer une autre matière parfaitement licite ne légitiment l'emploi de ce mélange dans lequel n'entrent que des substances tirées de la vigne.

IV. Conditions de validité. — La validité de la consécration devant toujours être assurée, il n'est jamais permis d'employer une matière douteuse. Les conditions requises pour que le vin soit matière valide sont au nombre de deux : il doit provenir du fruit de la vigne; il ne doit pas être corrompu. Can. 815, § 2.

1° En conséquence, *ne sauraient être considérés comme matière valide :* 1. Aucun des produits ou liquides qui ont l'apparence et même le goût du vin, mais ne proviennent pas du raisin, par exemple les cidres, hydromels, l'eau de vie, le vin chimique, le verjus, le sucre de raisin, la piquette ou « second vin » (sauf si le premier pressage avait été léger et que l'on ait ajoute une quantité d'eau minime pour le second pressage, alors le produit pourrait être valide; dans les autres cas, il est au moins douteux, donc à rejeter absolument); — 2. le vin de raisins sauvages qui ne saurait être considéré comme du vin véritable, selon une réponse faite par la Propagande en 1819 à un vicaire apostolique du Siam, *Collect.*, t. I, n. 732; — 3. le vin qui n'aurait pas d'alcool ou en quantité infime, soit que le raisin d'où il a été extrait manquât de sucre, soit que le vin lui-même, soit « passé », l'alcool s'étant évaporé à l'air libre. Les experts s'accordent à exiger un minimum de 5 degrés. Il faudrait rejeter également comme invalide, ou au moins comme douteux, un vin trop riche en alcool, qui mériterait plutôt le nom de liqueur (au-dessus de 20 degrés). Capello, *De sacramentis*, t. I, n. 257; — 4. le vin fabriqué avec des raisins verts, *de uvis acerbis seu non maturis..., non fit sacramentum. Rubr. miss., De defectibus*, tit. IV, 1°. Si l'on ajoute à ce verjus le sucre qui lui fait défaut, la matière sera au moins douteuse lorsque la quantité de sucre ajoutée dépassera celle que contient le moût. Il faut en dire autant lorsqu'en sucrant des marcs déjà pressés, on obtient une quantité de liquide supérieure à celle de la première cuvée.

2° *Le vin ne doit pas être substantiellement corrompu.* — Il s'agit d'une corruption totale, provenant soit de la décomposition des éléments du vin, soit de l'addition de produits étrangers en quantité supérieure. Sont dans ce cas : 1. Le vinaigre (*Si vinum sit factum penitus acetum, ... non fit sacramentum. Rubr. miss., De defectibus*, tit. IV, n. 1) — 2. Le vin totalement corrompu, *putridum*, sous l'action de microorganismes nocifs ou d'une opération chimique. Dans l'un et l'autre cas, s'il y a doute sur la totale décomposition du vin, il y aurait faute grave à consacrer. Lorsque le doute survient *après* la consécration, *præsumptione solvi potest pro vino*, dit Vermeersch, *Theol. mor.*, t. III, n. 371. Cependant si le doute est sérieux, dit saint Alphonse, il faut prendre du vin sûr et le consacrer sous condition, afin d'assurer l'intégrité du sacrifice. *Theol. mor.*, l. VI, n. 207. — 3. un vin tellement condensé, qu'il serait devenu pâteux ou presque solide, (genre sucre de raisin), à moins qu'on ne lui restitue l'eau évaporée. — 4. enfin un vin additionné de produits étrangers en quantité supérieure ou au moins égale à son propre volume. C'est la règle, déjà admise communément, et rappelée officiellement par l'instruction de la S. C. des Sacrements du 26 mars 1929 : *Vinum cui aqua majore vel pari quantitate sit permixta, ... uti materia valida haberi nequit.* Cette norme est plutôt rassurante, car rarement les fraudes atteignent cette proportion.

3° Sont au contraire *matière valide* (bien qu'illicite) en vue de la consécration : 1. le vin qui commence à aigrir, à « piquer »; — 2. le vin gelé, c'est-à-dire solidifié par le froid. Bien que certains auteurs lui refusent la validité, il n'y a aucun doute que la substance du liquide n'est pas altéré. Saint Alphonse considère l'opinion négative comme dépourvue de solide probabilité, l. VI, n. 206. Et la *Rubrique, De defectibus*, tit. X, n. 11, en donnant les règles à suivre lorsque le précieux sang vient à geler dans le calice affirme clairement que la présence réelle ne s'est pas évanouie; donc le vin n'a pas été substantiellement décomposé. — 3. Même remarque pour le vin doux *(mustum)*, que la *Rubrique, ibid.*, tit. IV, n. 2, déclare matière valide, encore que gravement illicite. Mais le raisin non pressé est certainement matière invalide, attendu que, selon l'estimation commune, ce n'est pas du vin.

V. Conditions de licéité. — 1° C'est une obligation grave de n'user à la messe que d'un vin *certainement valide;* l'emploi d'un vin *douteux* ou même simplement *probablement valide* n'est jamais permis, ne fût-ce qu'à cause du danger d'idolâtrie qui en serait la conséquence.

2° Mais afin d'obtenir une sécurité plus grande et de mieux sauvegarder le respect dû au sacrifice eucharistique, l'Église a établi des conditions de licéité plus rigoureuses. On notera cependant qu'une raison grave (nécessité de célébrer pour procurer le viatique, pour éviter le scandale...), jointe à l'impossibilité morale de se procurer une matière parfaitement correcte, pourra légitimer l'emploi d'une matière non strictement conforme aux règles énoncées ci-dessous, pourvu que la validité soit hors de cause.

3° Un vin liturgique licite doit être : 1. parfaitement *fermenté;* si jadis, dans certaines régions, on offrait le sacrifice avec le jus des premiers raisins

fraîchement pressés, cet usage ne saurait plus être approuvé ni toléré; — 2. bien *purifié*, c'est-à-dire séparé des lies soit au moyen de soutirages, soit par des collages modérés; — 3. parfaitement *loyal*, sans mélange de substances étrangères. Des quantités minimes ou infimes peuvent être tolérées pour une juste cause. Mais une quantité *notable* rendrait la matière douteuse : *Uti dubia reputanda erit materia, nec proinde adhibenda, si ... notabilis quantitas sit ipsi (vino) admixta.* Instr. S. C. des Sacrements, 26 mars 1929, *Acta apost. Sedis*, t. XXI, p. 632. S'il s'agit de l'eau, les auteurs (S. Alphonse, l. VI, n. 240; Gasparri, *De eucharistia*, n. 821; Capello, *op. cit.*, n. 271) estiment qu'un tiers est une quantité notable. Nous avons dit ailleurs ce qu'il faut penser de l'addition d'alcool (vinage) soit au moût, soit au vin. Le mélange de substances étrangères, telles que aromates, eau, liqueurs, cidre, etc... rendent le vin de messe illicite, si l'addition est faite sans cause légitime, même en petite quantité : *Si admixta fuerit aqua rosacea seu alterius distillationis, conficitur sacramentum, sed conficiens graviter peccat. Rubr. mis., De defect.*, tit. IV, n. 2. Pour une cause juste, on tolère une addition de 3 à 4 % d'eau au moût ou de 3 % au vin déjà fait, de même une addition de 2 à 3 % de sucre, pour corriger un vin trop doux et trop généreux, ou au contraire trop vert ou acide. Cf. Capello, *De sacramentis*, t. I, n. 273.

4. Le vin de messe sera *convenablement alcoolisé*. En général, un vin qui titre moins de 6° 9 d'alcool (sauf si les raisins manquaient de maturité) et plus de 18° 2 est suspect et présumé frelaté.

5. On écartera le *vin aigri* ou qui commence à s'aigrir (vin qui pique). La gravité de la faute dépendra du degré de corruption. Nous avons dit que le traitement de ce vin au bicarbonate de chaux ou de soude ou au tartre ne rendait pas ce vin plus licite, au contraire. Nous devons noter cependant l'opinion de saint Alphonse qui, « à défaut d'autre vin, autorise l'usage d'un vin à peine aigri ou pas trop acide », *vinum tantum parum acescens, sive non notabiliter acidum*, même pour une messe de dévotion. *Theol. mor.*, l. VI, n. 207. C'est dire qu'en cas de nécessité, on pourrait encore user de vin passablement aigri, pourvu que ce liquide demeure certainement du vin.

Il va de soi que, si l'acidité provient non de la corruption, mais du défaut de maturité du raisin (verdeur), le vin sera parfaitement licite. De même si le vin « pique » parce qu'il fermente de nouveau, ce n'est pas du vin aigri et l'absence de clarté à ce moment est plutôt un signe d'authenticité.

4° Le meilleur moyen de s'assurer une matière valide et licite est de s'adresser, pour l'achat, à des producteurs ou revendeurs dont la compétence et l'honnêteté sont reconnues de tous et, au besoin, garanties par une attestation de l'Ordinaire du lieu. Avant de donner cette attestation, celui-ci s'assurera que ceux qui ont charge de préparer la matière du sacrifice ont connaissance des normes de l'Église sur ce point.

5° Parmi les moyens de conservation recommandés par l'instruction de la S. C. des Sacrements de 1929, signalons la précaution recommandée de ne pas laisser séjourner le vin de messe soit en tonneau non rempli ou non fermé, soit en bouteilles ouvertes ou à moitié vides, tant à cause du danger d'altération que de celui de falsification par l'addition d'eau.

Outre les manuels de théologie morale ou les traités canoniques (Génicot-Salsmans, Vermeersch, Gasparri, Capello, M. Conte a Coronata, etc.), on consultera avec profit les ouvrages spéciaux ou articles de revues suivants : Corblet, *Histoire du sacrement de l'eucharistie*, t. I, Paris, 1885; L. Mathieu, *Vinification scientifique*, Paris, 1924; E. Chancrin, *Le vin. Procédés modernes de préparation, amélioration et conservation*, Paris, 1924; Fattinger, *Pastoralchemie*, Fribourg, 1930; Cimetier, *Consultations canoniques*, 1re série, Lyon, 1942; Ferraris, *Prompta bibliotheca*, au mot *Vinum; Nouvelle revue théologique*, t. LII, 1925, p. 89-93; t. LIII, 1926, p. 423-447; t. LXII, 1935, p. 55-75; t. LVII, 1930, p. 48-60; *L'ami du clergé*, années 1911, 1921, 1922, 1923, 1928, 1930 (principalement); *Periodica*, t. VI, 1912, supplément XVIII, p. 57; t. XVII, 1928, p. 79, Rome.

A. Bride.

VINCENT DE BEAUVAIS, frère prêcheur du couvent de Beauvais (1190?-1264). — I. Vie. II. Écrits. III. Intérêt de son œuvre.

I. Vie. — On sait peu de choses certaines sur sa biographie. Son œuvre importante et qui eut un retentissement considérable a fait penser à plusieurs auteurs qu'il avait dû être aussi un personnage considérable; mais vraisemblablement, son existence fut celle d'un moine érudit et silencieux dans son couvent de Beauvais. Ce couvent fut fondé aux environs de 1230, Vincent appartenait-il auparavant au couvent de Saint-Jacques de Paris, fondé en 1218, qui devait devenir si célèbre par la suite? On l'ignore. On n'a retrouvé son nom sur aucune liste de gradués des écoles parisiennes. Sans raison sérieuse on lui a attribué une origine bourguignonne et le qualificatif de *Burgundus* figure accolé à son nom. Il ne fut certainement pas évêque de Beauvais. Un document nous le montre, en 1246, sous-prieur du monastère : il fut en effet à cette date chargé conjointement avec Garin, archidiacre de Beauvais, de fixer les constitutions des frères et sœurs de l'hôpital; les deux délégués adoptèrent les constitutions élaborées en 1233 par Geoffroy, évêque d'Amiens pour l'hôpital de cette ville. L. d'Achery, *Spicilegium*, t. XII, Paris, 1675, p. 54 sq.

La tradition a retenu que Vincent fut en relations suivies avec saint Louis, qu'il jouit de la confiance et de l'amitié du roi : elle fait de lui le « lecteur » de celui-ci, son bibliothécaire, et le précepteur des enfants royaux. Cette tradition accueillie dans des ouvrages de vulgarisation historique et même fixée en des œuvres d'art, n'est pas tout à fait une légende. Elle se fonde sur des expressions de Vincent lui-même, mais qui ont besoin d'être expliquées. Qu'il ait composé plusieurs ouvrages d'éducation à l'usage de la famille royale, c'est un fait, mais Vincent ne se donne jamais la qualité de précepteur et dans l'un de ces ouvrages nomme le clerc Simon comme *eruditor* de Philippe : *per manum Simonis clerici videlicet eruditoris Philippi bonæ indolis filii vestri.* C'est par l'entremise de Simon qu'il fait parvenir son traité à la reine Marguerite et il ajoute : « quoique vos enfants ne soient pas encore en état de le lire et de le comprendre par eux-mêmes, leurs maîtres ou professeurs *(ipsorum didascali sive magistri)* pourront l'utiliser... » *De eruditione filiorum regalium*, prol. La rédaction de ses ouvrages, lui aurait été grandement facilitée par sa fonction de bibliothécaire du roi. Mais cette bibliothèque de saint Louis ne fut organisée, à la Sainte-Chapelle, qu'après 1253, au retour de la croisade; saint Louis en aurait conçu la pensée à l'imitation d'un sultan amateur de livres; à cette date de 1253, les grands ouvrages de Vincent étaient déjà rédigés; si le projet d'une bibliothèque fut proposé à son appréciation, il ne put que l'approuver, et sans doute, donner des indications utiles, mais cette bibliothèque est sise à Paris et il habite Beauvais; il ne peut en avoir été le « conservateur » au sens précis du mot.

Ce qui est exact, c'est que Vincent fut aidé financièrement par saint Louis dans les dépenses que néces-

sitaient ses recherches; il le reconnaît dans une épître qu'il adressa au roi à l'occasion de la mort de son fils aîné Louis (15 janvier 1260). *Epistola consolatoria*, prolog. Dans cette même épître, Vincent nous apprend, que sur l'ordre du roi, il exerçait l'office de « lecteur » dans l'abbaye cistercienne de Royaumont; même affirmation dans le *De eruditione filiorum regalium;* de même dans un *Tractatus de morali principis institutione* demeuré inédit, et même fort peu connu, dont Quétif et Échard reproduisent le prologue, *Script. O. P.*, t. I, p. 239 : *Olim dum in monasterio Regalismontis ad exercendum lectoris officium juxta sublimitatis vestræ beneplacitum, Domine mi rex Francorum, moram facerem...*

Ces affirmations ont été comprises diversement par les historiens qui se sont occupés de Vincent. La plupart ont pensé que Vincent avait été attaché à la personne du roi et à la famille royale en qualité de lecteur, c'est-à-dire de professeur, mais puisque les enfants royaux avaient leurs maîtres, on ne voit pas bien quel aurait pu être le rôle de Vincent. Cette opinion étrange a été provoquée par la répugnance à admettre qu'un dominicain ait pu être le « professeur » de moines cisterciens. Or, écrit le P. Denifle : « nous savons que l'abbé de Cîteaux demandait à cette époque pour son abbaye un lecteur de l'ordre des frères prêcheurs et, s'il est vrai que Cîteaux n'avait alors aucun lecteur qui fît partie de son ordre, il devait en être de même à plus forte raison dans l'abbaye de Royaumont... Vincent de Beauvais fut donc, comme il le dit du reste lui-même, lecteur des cisterciens de Royaumont et non pas lecteur du roi et de sa famille. » Denifle, *Documents relatifs à la fondation de l'université de Paris*, dans *Mémoires de la Soc. de l'hist. de Paris et de l'Ile de France*, t. x, 1883, p. 245.

Toutes les relations entre saint Louis et Vincent se placent dans le cadre de l'abbaye de Royaumont que le roi avait fondée en 1228, non loin de Beauvais et non loin de sa propre résidence d'Asnière-sur-Oise. Le souverain aimait Royaumont; c'est là qu'il fit enterrer son fils en 1260; il s'y rendait souvent avec sa famille. Vincent prêchait devant le roi, la reine et les princes; le prologue du *Tractatus de morali principis institutione* déjà cité plus haut continue ainsi : *cum... ibique (in monasterio Regalis montis) vos et familiam vestram divinis eloquiis aurem pariter ac mentem præbere diligenter interdum adverterem, mihi quidem utile visum est aliqua de multis libris quos aliquando legeram ad mores principum et curialium pertinentia summatim in unum volumen... colligere.* Ce projet de recueil de conseils à l'usage des princes et des officiers de la cour suppose une familiarité assez grande de la part de celui qui le conçoit. *Domesticus, familiaris*, Vincent se donne lui-même cette qualité; on peut comprendre qu'il était reçu dans l'intimité de la famille royale. L'amitié de saint Louis fut le seul fait saillant de l'existence de Vincent; elle suffit pour nous faire juger de sa valeur personnelle. Vincent mourut à Beauvais et une auréole de légende dorée entoura bientôt son nom. La date de 1264 attribuée à sa mort, si elle n'est pas absolument certaine, est fort probable.

II. Écrits. — 1° *Le Speculum majus.* — Ce « miroir » du monde est l'œuvre essentielle de Vincent de Beauvais, celle qui a fait sa réputation jusqu'à nos jours. Cette immense encyclopédie s'efforce de rassembler et d'ordonner tout le domaine de la connaissance. Le comparatif *majus*, plus modeste que ne le serait le positif *magnum*, est de Vincent lui-même et n'est pas destiné à exalter son propre travail, mais seulement à le situer par rapport à un ouvrage de moindre envergure. On s'est demandé si cet ouvrage auquel Vincent fait allusion ne serait pas une œuvre plus restreinte par laquelle il aurait commencé sa carrière d'écrivain; mais il est plus probable qu'il s'agit de l'*Imago mundi* d'Honorius d'Autun (?), qui pouvait faire figure de manuel élémentaire. Le *Speculum*, qui a été achevé avant 1244, se divise en quatre parties : *speculum naturale — doctrinale — morale — historiale.*

Le *Speculum naturale* est à la fois une philosophie, une théologie et une description de la nature, en commençant par l'étude de son auteur : Dieu, archétype et créateur des êtres; il s'ouvre donc par une véritable théodicée : la divinité et ses attributs; suivie d'une théologie de la Trinité; vient ensuite, d'après l'ordre de la création, l'étude des anges, des démons, puis le récit de l'œuvre des six jours; les êtres défilent devant nous à mesure que Dieu les appelle à l'existence : la matière et ses éléments, les astres, la terre avec toute sa géographie, montagnes, fleuves, océans, etc., les végétaux, les animaux, enfin l'homme; tout au long de cet immense déroulement la méthode reste la même, philosophique, théologique et descriptive; à l'occasion de chaque série d'être sont traitées toutes les questions qui s'y rattachent. L'homme fait l'objet d'une anthropologie complète dans laquelle tous les aspects de son être sont envisagés, âme, corps, privilèges surnaturels, chute originelle, etc.

Speculum doctrinale et morale. L'étude, l'effort vers la connaissance, nous fournissent un moyen de réparer les malheurs causés par la chute originelle. Cette seconde partie contient un exposé de toutes les sciences depuis la grammaire jusqu'à la théologie en passant par la logique, la politique, le droit, la médecine, les arts mécaniques, en un mot, tout ce qu'il faut savoir pour se comporter convenablement dans la vie privée et publique, physique et morale. On attend normalement ici de longs développements sur les règles de la vie morale. De fait, ils existent dans un *Speculum morale* qui accompagne le *Speculum doctrinale*, mais ce *Speculum morale* n'est pas de Vincent, quoique son Prologue général nous annonce qu'il avait l'intention de le composer. On avait remarqué de bonne heure que le *Speculum morale* est identique mot pour mot à de longs passages de la *Secunda Secundæ* de saint Thomas et un problème était né de cette confrontation : saint Thomas a-t-il copié Vincent ou au contraire Vincent a-t-il incorporé à son œuvre de larges extraits de la *Somme théologique.* Le P. J. Échard dans son ouvrage : *S. Thomæ Summa suo auctori vindicata*, Paris, 1708, résumé par lui dans les *Script. O. P.*, t. I, p. 232, a démontré que le *Speculum morale* était une compilation d'auteurs divers, saint Thomas, Pierre de Tarentaise, Étienne de Bourbon et autres, par un anonyme du début du XIVe siècle.

Le *Speculum historiale* est une histoire du monde depuis la création jusqu'en 1244, prolongée par Vincent lui-même jusqu'en 1253, et plus loin par divers continuateurs. Il débute par une récapitulation de ce qui a été dit dans les parties précédentes sur Dieu, la Trinité, les anges, l'homme dans son état originel et après sa chute. Puis, époque par époque, Vincent dit tout ce qu'il sait sur chacune d'elle. L'impression produite sur le lecteur est fort curieuse : entre les faits politiques qui servent de trame au récit, prennent place maints autres faits des plus disparates; les plus intéressants sont assurément les faits littéraires : nomenclature des auteurs de l'antiquité et du christianisme, des écrivains ecclésiastiques ou profanes, catalogue de leurs œuvres, pensées morales et extraits multiples; ensemble fort précieux qui nous permet d'imaginer l'étendue de la culture littéraire et spécialement de la connaissance de l'antiquité chez les théo-

logiens du Moyen Age. Les récits édifiants de la vie des martyrs et des saints sont rapportés avec complaisance et semblent parfois assez puérils, surtout si l'on y ajoute les emprunts faits aux apocryphes pour la vie de Notre-Seigneur, celle de la sainte Vierge et les Actes des Apôtres. « Immense anecdotier divisé en 32 livres », a-t-on dit de ce Miroir historial. J. Th. Welter, *L'exemplum dans la littérature religieuse et didactique du Moyen Age*, Paris 1927, p. 152. L'expression est un peu sévère, car ces 32 livres où l'on trouve de tout sont une mine de renseignements qui a été indéfiniment exploitée. Le *Speculum historiale* comprend lui aussi de vastes développements théologiques, qui restent dans la logique du système, c'est-à-dire suivent l'ordre chronologique : la naissance de Notre-Seigneur par exemple au temps de l'empereur Auguste amène l'obligation de parler du mystère de l'incarnation; plus loin à propos de la substitution de la loi nouvelle à la loi ancienne, il faudra décrire les sept sacrements, leur principe théologique, leurs règles d'application et ainsi de suite. Ce *Speculum historiale* connut un succès particulier à cause sans doute de l'intérêt humain que présentaient les faits historiques, surtout narrés de façon anecdotique et volontiers édifiante. Les laïcs y trouvaient des sujets de lectures assez faciles et les prédicateurs des exemples; sa masse latine restait cependant un morceau indigeste. En 1333, Jeanne de Bourgogne, épouse de Philippe VI de Valois, le fit traduire en français par frère Jean du Vignai, hospitalier de Saint-Jacques du Haut-Pas. Le « Miroir historial » se lit encore aujourd'hui en de somptueux manuscrits du XIVe siècle et d'autres plus récents, Bibl. nat., fonds fr. n. *316*, *312* et n. *50*, Arsenal *5080*, et il en existe plusieurs éditions imprimées. Un recueil d'extraits sous le titre de *Flores historiarum* fut composé par Adam de Clermont. Parmi les nombreuses chroniques qui utilisèrent le *Speculum* citons seulement la fameuse chronique de Nurenberg, composée par Hartman Schedel et imprimée à Nurenberg en 1493 sous le titre : *Liber cronicarum ab initio mundi.*

Le *Speculum* fut d'abord imprimé par parties séparées à des dates fort rapprochées; les quatre parties rassemblées forment l'édition de Jean Mentelin, Strasbourg, 1473-1476. Brunet, *Manuel du libraire*, suppl., t. II, p. 901. D'autres impressions suivirent à Nurenberg, à Venise. Mais l'édition la meilleure, la plus répandue et la plus facile à consulter est celle des bénédictins de Douai, de 1624 : *Vincentii Burgundi ex ordine prædicatorum, venerabilis episcopi bellovacensis, speculum quadruplex, Naturale, Doctrinale, Morale, Historiale*, Douai, 1624. Comme on le voit, les bénédictins ont adopté le titre : *speculum quadruplex.* Leur édition comporte quatre volumes in-folio, un volume par partie, le troisième étant rempli par le *Speculum morale.* Des tables analytique et alphabétique facilitent les recherches.

2° *Écrits pédagogiques.* — L'œuvre capitale de Vincent, le *Speculum*, a laissé dans l'ombre ses autres écrits. Il faut pourtant faire une place spéciale à ses traités pédagogiques. Ses relations avec la famille royale lui fournirent l'occasion d'exprimer son avis sur l'éducation des enfants royaux et, avec ce qu'il put écrire, il y aurait de quoi composer un traité complet de « l'institution d'un prince ». Le premier en date de ces traités est le *De eruditione filiorum regalium*, ou *De puerorum nobilium eruditione*, dédié à la reine Marguerite; il fut composé entre 1250 et 1252. Dans la pensée de Vincent, ce traité est une partie détachée par avance d'un ouvrage d'ensemble qu'il a l'intention de composer *de statu principis ac de totius regalis curiæ, sive familiæ, necnon et de rei publicæ administratione, ac totius regni gubernatione.* Ce petit traité dont les mss. sont nombreux, (ainsi. : Bibl. nat., ms. *lat. 7605*, *16 606*, *16 390*), fut édité à Bâle parmi d'autres œuvres de Vincent en 1481 et réédité en 1938 par Arpad Steiner, à Cambridge (Massachussetts), dans la collection : *The Medieval Academy of America*, sous le titre : *Vincent of Beauvais, De eruditione filiorum nobilium.* Une traduction française fut faite au XVe siècle pour la bibliothèque du roi Charles V par le carme Jean Goulain. L'ouvrage s'apparente de près avec le l. VII du *Speculum doctrinale* qui traite des mêmes questions.

Vincent de Beauvais a-t-il réellement composé le grand travail d'ensemble qu'il annonce dans le précédent, on a pu en douter et l'abbé Bourgeat, *Études sur Vincent de Beauvais*, Paris 1856, p. 20, pense que cet ouvrage plus étendu n'est autre que l'ensemble du *Speculum doctrinale.* Pourtant Quétif et Echard dans leurs *Scriptores O. P.*, t. I, p. 239, indiquent un second traité, distinct du *Speculum doctrinale*, et le datent d'environ 1260; un correspondant leur en a signalé un exemplaire ms. dans une bibliothèque d'Angleterre sous le titre : *De morali principis institutione*, et il leur a transcrit la préface qu'ils reproduisent; de fait cette préface est fort probante. D'autre part Brunet, *Manuel du libraire*, Paris, 1864, t. v, col. 1257, connaît un in-folio, sans lieu ni date, mais imprimé aux environs de 1476, qui se présente sous le titre suivant : *Libri III de morali principis institutione, de nobilium puerorum institutione et de consolationibus specialibus de morte filii;* cet incunable présenterait donc groupés les deux ouvrages avec un troisième dont nous parlerons bientôt.

Entre ces deux traités, le P. Mandonnet place un : *De eruditione principum* publié à tort parmi les opuscules de saint Thomas et qu'il restitue à Vincent de Beauvais. Cf. ici art. FRÈRES PRÊCHEURS, t. VI, col. 905. Malheureusement le savant dominicain ne donne pas de raisons; dans son étude sur les *Écrits authentiques de S. Thomas d'Aquin*, *Revue thomiste*, mai-juin 1910, p. 298, il écrit : « Je crois pour des raisons hors de propos de faire valoir ici, que l'ouvrage est de Vincent de Beauvais ». Ce que nous pouvons dire, c'est qu'il est tout à fait dans la manière de Vincent.

La méthode de ces ouvrages de pédagogie, et nous pouvons en dire autant par avance des autres œuvres de Vincent, est toujours la même : ce sont des florilèges. Ses conseils et indications sont tirés *non solum ex divinis Scripturis, verum etiam ex doctorum catholicorum sententiis, insuper etiam philosophicis et poeticis.* Il n'y a pas lieu de reprocher à Vincent l'abus des citations. Telle est l'essence même de son travail. Quant à l'esprit de cette pédagogie, peut-être se montre-t-il par trop théologique et monastique; tous les dangers que peut courir la vie morale d'un prince et d'une princesse y sont minutieusement analysés, tous les excès y sont flétris avec éloquence, mais on voudrait un idéal chrétien « laïc » un peu mieux dégagé.

3° *Autres écrits.* — L'énorme *Speculum* fut soumis bientôt à toute sorte de découpages et abréviations, ce qui explique le nombre considérable d'œuvres qui sont attribuées à Vincent et qui ne sont que des morceaux plus ou moins modifiés de son grand ouvrage. Il est donc assez difficile d'établir un catalogue exact des écrits qui constituent des ouvrages réellement distincts du *Speculum.* Il faudrait pour cela une étude minutieuse de tous les mss. existants. Une autre difficulté naît de ce que, dans les divers mss., un même ouvrage se présente sous des titres différents. Nous nous en tiendrons aux œuvres qui, depuis le *Scriptores ordinis prædicatorum* des PP. Qué-

tif et Echard, sont reconnues avec certitude comme appartenant à Vincent. Plusieurs ont été rassemblées et imprimées en un volume in-folio par Jean de Hammerbach à Bâle, en 1481, ce sont :

Liber gratiæ, ou sous un autre titre, *De Dei filio mundi redemptore*, ou encore *De Redemptore generis humani*. Vincent en fait mention au c. I du l. 1 de son *Speculum naturale*, comme d'un travail déjà publié par lui. C'est un traité de l'incarnation et de la rédemption, théologique et historique; il y expose l'une et l'autre génération du Rédempteur, l'éternelle et la temporelle, cette dernière surtout; nous lisons le récit expliqué et commenté de la naissance de Jésus, de son enfance, de sa passion, de sa résurrection, de son ascension, de la venue de l'Esprit-Saint, de l'établissement de l'Église.

Liber laudum Virginis gloriosæ : « de vita scilicet et gestis beatæ Virginis. » Les évangiles nous disent peu de choses sur la Vierge; les apocryphes, au contraire, sont abondants, mais il faut s'en défier; certains écrits anciens racontent des choses curieuses sur sa vie, son assomption, ses miracles; il a paru utile pour l'honneur de la Vierge et l'édification des lecteurs, de recueillir dans les écrits des Pères, leurs nombreux traités et sermons, quelques fleurs en l'honneur de la Vierge.

Liber de sancto Joanne Evangelista. La préface nous prévient qu'il fait suite aux louanges de la Vierge, il est écrit dans le même esprit.

Vient ensuite dans l'édition de Bâle le *De eruditione seu modo instruendorum filiorum regalium* déjà étudié plus haut, puis la *Consolatio super morte amici*. Il s'agit en fait d'une lettre de consolation, véritable petit traité de la vie éternelle, adressée à saint Louis par Vincent après la mort de son fils aîné Louis, décédé le 15 janvier 1260 et inhumé à Royaumont. Les mss. donnent un titre plus exact et plus complet : *Epistola consolatoria F. Vincentii Bellovacensis ad regem Francorum Ludovicum super morte Ludovici primogeniti sui*. Bibl. nat. ms. *lat. 16 390*. Ajoutons que cette lettre de consolation fut traduite en français en 1374 pour la bibliothèque du roi Charles V. Il ne semble pas que cette traduction ait jamais été publiée.

Les trois premiers de ces ouvrages forment comme une suite sur le Sauveur, la Vierge, saint Jean, et composent l'histoire divine et humaine de l'incarnation. Dans l'édition de Bâle il manque le début de cette histoire, un *Liber de Trinitate* qui est le premier des inédits dont nous avons maintenant à parler. L'existence de ce livre nous est signalée par Vincent; au début du *Speculum naturale*, l. 1, c. I, il écrit : *de mundo quippe archetypo sufficienter, ut æstimo, alias disseruimus in libro videlicet quem de sancta Trinitate communiter ex dictis sanctorum et catholicorum doctorum nuper compegimus*.

Vient ensuite un *Tractatus de pœnitentia*, Bibl. nat., Ms. *lat. 3214*, *totus ex dictis sanctorum doctorum collectus*. Il n'est pas question seulement, dans cet ouvrage, du sacrement de pénitence, mais de l'esprit de pénitence; c'est ce que l'on pourrait appeler un manuel d'ascétisme chrétien, traitant non seulement de la nécessité de la pénitence, mais de la prière, de la méditation, de la psalmodie, des bonnes œuvres, etc. Confession, componction, satisfaction, aumônes, correction fraternelle, jeûnes, mortifications de tout genre, garde des sens, règlement de vie, tout y est envisagé.

Enfin une *Expositio orationis dominicæ et salutationis beatæ Mariæ;* explication détaillée de ces deux prières fondamentales des chrétiens. Bibl. nat., ms. *lat. 14 889*.

III. Intérêt de l'œuvre. — Les écrits de Vincent, surtout son œuvre maîtresse, le *Speculum*, connurent un immense succès, pourtant on s'est montré parfois sévère, même dans l'ordre de Saint Dominique, pour les apprécier. On reproche à Vincent de la crédulité, l'usage des apocryphes, des miracles ridicules attribués à la Vierge. D'autres critiquent toutes ces sentences tirées d'auteurs païens et même d'Aristote, si particulièrement dangereux. Vincent a répondu par avance à beaucoup d'objections dans le prologue général du *Speculum :* Tout n'est pas mauvais chez les mauvais auteurs, païens, apocryphes ou autres. Il est permis d'en tirer ce qu'ils contiennent de bon et d'excellent sans pour cela approuver le reste. En ce qui concerne les récits des apocryphes, lorsqu'ils sont nettement contraires à la foi, ils doivent être rejetés, mais, quand ce qu'ils nous rapportent est plausible, édifiant, il n'y a pas d'inconvénient à le recueillir; le rapporteur ne prend pas parti d'affirmer ou de nier, c'est au lecteur à se faire par lui-même une opinion, s'il le peut. Quétif et Echard constatent à juste titre que Vincent est pour nous un témoin de la science de son temps, qu'il nous a conservé des textes qui sans lui seraient perdus et que du point de vue de l'histoire, pour les événements plus proches de lui, il est une source précieuse : sur l'origine des prêcheurs, des mineurs, des chanoines réguliers, de Cluny, des cisterciens, des chartreux, il nous donne une foule de renseignements. Pour nos contemporains, ce qui déprécie cette œuvre, c'est son caractère de compilation. Vincent, dit-on, craint d'émettre une opinion; il a toujours besoin de s'abriter derrière les autorités. C'est donc la nature et la valeur de cette compilation qu'il nous faut examiner.

On caractérise quelquefois l'œuvre de Vincent en disant qu'elle est l'encyclopédie du XIIIe siècle, mais la formule prête à confusion. Si, en effet, nous comparons Vincent à ses contemporains Albert le Grand, saint Thomas, Roger Bacon, tous les trois d'une personnalité si accentuée; et si même nous le confrontons avec d'autres personnages de second plan, Vincent nous paraît s'être tenu en dehors du grand mouvement, créateur de pensée, du XIIIe siècle; il n'exprime pas la pensée de son temps, on dirait qu'il lui est antérieur; au fond, il ressemble plus au fameux compilateur du IXe siècle, Raban Maur, qu'à Albert le Grand. Cette opinion n'est pas tout à fait juste, mais elle contient une part de vérité. Les auteurs des histoires de la philosophie ne font guère mention de lui; les auteurs d'histoires des sciences pas davantage, alors que les uns et les autres font une place importante à maître Albert; c'est que Albert le Grand raisonne sur les faits et les théories qui lui sont transmises; il explore lui-même, il expérimente. Vincent n'est qu'un rapporteur. Son intention est double : d'abord mettre à la disposition des autres, des matériaux qui rendent possible leur travail; il reste à ce point de vue dans la tradition du XIIe siècle, dont les recueils de Sentences et les gloses scripturaires s'efforçaient de présenter chaque point de doctrine en une formule parfaite et définitive tirée des Pères de l'Église, chaque verset de l'Écriture avec son commentaire quasi officiel; mais, lui, procède en grand sur l'universalité de la connaissance; il est bien vrai qu'il fait penser à Raban Maur et à son *De universo*, mais Vincent est d'ordinaire plus attentif que Raban Maur à indiquer ses sources; alors que ce dernier se contente de quelques lettres pour marquer que son texte est emprunté à Augustin, à Jérôme, Vincent donne presque toujours une référence assez précise; comme Raban, il ne craint pas d'ajouter sa propre pensée pour expliquer un texte obscur ou le préciser; le morceau est alors précédé de la mention : *author*. Vincent n'est donc pas un simple copiste ou le chef d'un atelier de

copistes; il ne se contente pas de publier des extraits de ses immenses lectures, il dit son opinion. Il ne rend pas seulement le service matériel de rechercher et de publier des textes rares, d'abréger des textes trop longs; il choisit; et choisir, prendre le meilleur, laisser le médiocre et l'inutile, n'est pas si facile. Son œuvre est une *Somme*, à la fois au sens du Moyen Age et au nôtre; elle est un résumé et un total, ou mieux une synthèse.

Et c'est la seconde intention de Vincent, il n'entasse pas pêle-mêle ses découvertes, il les ordonne, il les classe. Que cette synthèse présente des faiblesses, il n'en faut pas douter; les questions sont parfois accrochées les unes aux autres assez artificiellement; on constate aussi des redites, de réelles insuffisances dans certains exposés dogmatiques ou philosophiques, mais l'ensemble n'en est pas moins fort riche; s'il n'a pas créé une pensée neuve, Vincent s'est du moins assimilé la pensée de ses prédécesseurs. Cette synthèse à base biblique et ecclésiastique présente une vraie grandeur. Nous admirons en la contemplant comment tout se tient dans la connaissance. Vincent ne va pas au hasard, son œuvre est composée en un tout harmonieux; construite comme une cathédrale, moins régulière et géométrique qu'un temple grec, mais combien plus vivante. Sans doute la dominante de cette synthèse est théologique; la science pure ne s'y rencontre pas, et toutes les sciences et toutes les connaissances se rangent comme des servantes devant la théologie, science reine; mais on observera que cette théologie ne consiste pas en une suite de thèses abstraites et desséchées : elle est une vraie *theologia mentis et cordis;* elle est une vision du monde, ensoleillée par Dieu, soleil des esprits, elle est au surplus éminemment poétique; le merveilleux ne manque pas, mais la naïveté n'est qu'apparente, le tout est d'un robuste optimisme.

On comprend dans ces conditions que les matériaux patiemment assemblés par Vincent n'aient pas servi seulement à ses frères en religion, aux « lecteurs » de tout enseignement, mais qu'ils aient fourni le thème de la décoration des cathédrales, décoration qui voulaient être dans la pensée des clercs qui la commandaient un enseignement pour le peuple. Émile Mâle a très bien montré dans son *Art religieux du XIIIe siècle en France* comment toute la sculpture du XIIIe est ordonnée par le *Speculum* dont elle pourrait constituer comme l'illustration. Peu de lecteurs s'aventurent aujourd'hui dans les in-folios de l'édition de Douai, mais l'artiste ou le curieux qui s'arrête devant tel détail pittoresque de l'imagerie de pierre de nos cathédrales se doute-t-il qu'il déchiffre une page de Vincent de Beauvais?

Outre les ouvrages indiqués dans le corps de l'article : Touron, *Histoire des hommes illustres de l'ordre de S. Dominique*, Paris, 1743, t. I; Daunou, *Vincent de Beauvais*, dans *Histoire littéraire*, t. XVIII; Delisle, *ibid.*, t. XXXII; Boutaric, *Examen des sources du Speculum Historiale de Vincent de Beauvais*, *Mém. de l'Acad. des Inscr. et Bel. Lettr.*, 1863; du même, *Vincent de Beauvais et la connaissance de l'antiquité classique au XIIIe siècle*, dans *Rev. des quest. hist.*, janvier 1875; Abbé Lefèvre, *Vincent de Beauvais*, dans le *Bull. de la Comm. archéol. du diocèse de Beauvais*, t. II, 1847, p. 166; M.-D. Chapotin, O. P., *Histoire des dominicains de la province de France : le siècle des fondations*, Rouen, 1898.

Henri PELTIER.

VINCENT FERRIER (Saint), dominicain, né à Valence (Espagne) vers 1350, mort à Vannes (France) en 1419. — I. Rôle dans l'histoire religieuse. II. Parénétique.

I. RÔLE DANS L'HISTOIRE RELIGIEUSE. — 1° *Enseignement : traité des « Suppositions dialectiques ».* — La date de naissance de Vicent Ferrer (tel est exactement son nom dans son idiome catalan-valencien) n'est connue qu'à une ou deux années près. Il était issu d'une famille de bourgeoisie; c'est la légende qui lui a fabriqué beaucoup plus tard une généalogie nobiliaire; l'un de ses frères, Boniface, devint plus tard prieur de la Grande-Chartreuse. Lui-même, dès les premières années de son adolescence, avait pris l'habit dominicain dans le couvent de sa ville natale. Il y reçut, ainsi que dans d'autres maisons de son ordre, en particulier au *studium generale* de Toulouse, une forte formation philosophique et théologique, strictement thomiste et particulièrement développée pour la logique, qu'il étudia plusieurs années avant de la professer à son tour notamment à Lérida. Au delà des complications de l'occamisme, se faisait jour dans cet enseignement de Vicent Ferrer l'audace de considérations à la fois beaucoup plus traditionnelles et pourtant presque modernes, ainsi qu'il appert de ce qui en demeure : le *Traité des Suppositions dialectiques.* Cet ouvrage, qui ne dépasse pas les dimensions d'un opuscule, a laissé perplexes les historiens de la philosophie, en raison de la richesse de pensée personnelle incluse dans une concision excessivement originale. La notion de *suppositio*, appartenant d'abord au vocabulaire logico-grammatical, en avait été tirée par l'occamisme critique pour tenter de mettre en évidence un caractère quasi-subjectif du cheminement de la pensée de chaque individu considéré comme irréductible aux autres individus. Vicent Ferrer remarque contre Occam que la *suppositio* trie dans une masse réelle ce que le penseur prend en considération actuelle et directe. C'est un peu le raisonnement que tiendra beaucoup plus tard Émile Meyerson pour le cas particulier où ce penseur est un physicien mathématicien. Dans le cas de Meyerson comme dans le cas de Vicent Ferrer, c'est d'ailleurs la même référence à la théorie aristotélicienne de l'abstraction qui joue presque explicitement. Vicent Ferrer ne s'en tient pourtant pas au seul « réalisme des espèces », si l'on peut appeler de ce nom la doctrine de la connaissance soutenue en son temps par l'anglais Walter Burleigh, successeur attardé de Guillaume de Champeaux. Sans être scotiste, le réalisme de Vicent Ferrer va jusqu'au réalisme de la personne humaine, plus qu'individu : monade. Il connaît les textes de saint Thomas sur la multiplicité des intellects agents humains; il sait que « chaque homme qui pense, pense pour son propre compte »; il fait assister, quoique trop brièvement, à l'opération de découpage produite par chaque esprit lorsqu'il porte attention sur un point du réel et rejette le reste dans la pénombre ou dans l'ombre. Sous le langage de l'école, on voit percer une mentalité de psychologue qui saisit son bien le meilleur, pour une synthèse métaphysique, dans l'expérience interne. Un autre opuscule de Vicent Ferrer, *sur l'unité de l'universel*, fait comme contrepoids à ce qui dans sa philosophie des *Suppositions dialectiques* attirerait trop l'assentiment du lecteur du côté de l'individualisme, et renouvelle contre le nominalisme la position en un sens plus moniste de la métaphysique aristotélico-thomiste de l'Être en tant qu'Être.

2° *Activité à Valence; Traité du Schisme.* — Toute la jeunesse sacerdotale et les premières années de la maturité de Vicent Ferrer se passèrent dans sa ville natale. A une activité de prédicateur et à des œuvres de charité en faveur des orphelins et du relèvement des filles perdues, il joint une activité de théologien comme titulaire de la chaire de théologie attachée à l'église cathédrale. Ses relations sociales sont vastes et il est déjà entré dans l'intimité de la famille royale d'Aragon. C'est probablement

de cette époque que date son exposé dogmatique sur la présence de la Trinité tout entière dans l'eucharistie. Cette théorie lui vaudra une longue et obscure dispute avec l'inquisiteur Nicolas Eymeric. Cette dispute qui ne reste connue qu'indirectement se perdit dans l'éclat d'événements beaucoup plus importants, ceux qui étaient relatifs au Grand Schisme d'Occident. Celui-ci avait débuté en 1378; et, comme il était naturel, Vicent Ferrer avait suivi l'opinion des Aragonnais, Valenciens et Catalans, qui s'étaient déclarés favorables à la papauté d'Avignon. Vicent Ferrer écrivit un *Traité du schisme.* On peut distinguer dans cet ouvrage deux parties bien distinctes : l'une que l'on doit appeler dogmatique et l'autre que l'on pourrait appeler diplomatique en raison des démarches qu'elle suppose ou encore mieux « contingente », en considération de la nature des certitudes qu'elle s'efforce d'obtenir. La partie dogmatique, strictement thomiste et conforme aux traditions les meilleures, en particulier aux traditions médiévales dominicaines, affirme avec force la supériorité des souverains pontifes sur les évêques et les conciles. C'est une théorie résolument monarchique de l'Église. Pour ce qui concerne les événements contingents et diversement interprétables dans la confusion des informations tendancieuses plus ou moins contradictoires, Vicent Ferrer nie la légitimité du pape de Rome Urbain VI, en raison des interventions populaires intempestives qui accompagnèrent le conclave tumultueux de 1378 : il y aurait eu là, selon lui, des violences caractérisées dont la nature aurait été telle que l'élection demeurait viciée, laissant le champ libre à la nomination du nouveau pontife, Clément VII, par une majorité de cardinaux protestataires. Cette explication de Vicent Ferrer est forcément en dépendance de sources passionnées et ne peut trouver aucune majoration d'autorité dans la valeur de théologien de son auteur.

3° *A la curie d'Avignon : mission comme légat a latere Christi.* — L'ouvrage de Vicent Ferrer magnifiait la papauté en général et celle d'Avignon en particulier. En des conjonctures où des théologiens modernisants prenaient parti contre la constitution monarchique de l'Église et voulaient profiter des circonstances pour lui donner un statut plus démocratique, tandis que la plus grande partie des théologiens de saine tradition concernant la nature du souverain pontificat se montraient hostiles aux prétentions avignonnaises et favorables au pape romain, Vicent Ferrer était trop précieux à la cause des pontifes très attaqués d'Avignon, pour que ceux-ci négligeassent de se servir de sa personne, de son autorité et de ses conseils. Dans les dernières années du XIVe siècle, c'est en qualité officielle de « chapelain » du pape Benoît XIII que Vicent Ferrer séjourne à la curie d'Avignon. Il y remplit aussi, à titre strictement privé, les fonctions de confesseur et de conseiller de ce pontife douteux. C'étaient là des fonctions délicates pour un homme de conscience droite : Pedro de Luna n'était devenu Benoît XIII que par une élection conditionnelle : il avait à ce moment promis de se démettre au cas où la chrétienté enfin unanime lui préférerait un autre pontife plus capable que lui de restituer dans toute sa visible intégralité l'unité de l'Église. D'abord absolument convaincu de la légitimité de Benoît, Vicent Ferrer avait toujours été trop mystique de l'unité pour céder jamais sur ce point. Or, vers 1403, la France, principale nation de l'obédience avignonnaise, non seulement avait retiré sa confiance à Benoît, mais lui avait refusé toute obéissance et même l'avait assiégé dans son palais des Doms. Par les inimitiés qu'il suscitait, par son désir de plus en plus évident de ne se démettre à aucun prix, Benoit XIII faisait de moins en moins figure œcuménique. On le comparait aux mules de son pays aragonnais. Pour l'instant, il prétendait arranger lui-même les affaires de l'Église par entente directe avec le pape de Rome. Peut-être Vicent Ferrer a-t-il été, dès ce moment-là, ébranlé dans ses convictions en faveur de ce personnage suspect. Plus probablement le fond de sa pensée était que pour rétablir l'unité de l'Église la diplomatie serait utile, mais ne suffirait point. Il mettait le rétablissement de cette unité en relation avec la réforme des mœurs et le rétablissement pratique des préceptes de l'Évangile. Il passa par une sorte de crise de conscience extrêmement rapide mais extrêmement vive, en suite de quoi il décida de parcourir le monde occidental comme prédicateur itinérant. Benoît XIII eut l'intelligence de comprendre qu'une mission solennelle et prestigieuse universellement prêchée par ce dignitaire de sa curie pouvait servir sa cause. Il lui conféra les pouvoirs de légat *a latere Christi.*

4° *Mission dans les pays alpins et l'Italie.* — D'abord en relations étroites avec la curie avignonnaise, Vicent Ferrer parcourut jusque dans la Suisse romande actuelle les pays alpins : Dauphiné, Savoie, Piémont. Il convertit, en majeure partie du moins, des vallées où les vaudois, plus tenaces ou moins traqués que les anciens albigeois des plaines, avaient maintenu les vieilles doctrines laïcistes de Pierre Valdo. Vicent Ferrer écrit même au pape Benoît, en termes explicites, qu'il trouve à convertir, non loin de Lausanne, des adorateurs du soleil. Ceux-ci paraissent être non point d'anciens primitifs attardés, mais des esprits émancipés, comme il en naissait de plus en plus dans le bouillonnement de plus en plus intensifié des pensées. Vers 1408, sur la côte ligure, autour de Savone, il semble bien que Vicent Ferrer s'apprête à jouer un rôle de rapprochement diplomatique entre les deux papes. Par la suite, l'entrevue arrangée à Porto-Venere n'eut pas lieu, à cause de la duplicité ou de la pusillanimité de Benoît XIII. En conséquence, Vicent Ferrer dut quitter l'Italie et passer en Espagne en 1410. Les années de son séjour en Italie semblent celles où il écrivit son *Traité de la vie spirituelle*, et où il prononça les sermons dont les réportations d'auditeurs sont consignées dans le *manuscrit de Pérouse.* Ainsi, durant cette période, à une activité diplomatique tout au plus sporadique, Vicent Ferrer allie de plus en plus une constante action de moraliste religieux, cependant que commence vraisemblablement à s'ébrécher son attachement à la personne et à la cause de Benoît XIII. Sa fréquentation des partisans du pape de Rome n'a sûrement pas été étrangère à ce retournement qui ne faisait encore que s'esquisser. On ne sait pas au juste quelles contrées Vicent Ferrer parcourut en Italie. Il faudrait au moins exclure l'Italie méridionale et la Vénétie. Il est tout à fait certain qu'il n'accomplit, ni à cette période de sa vie, ni à aucune autre les voyages de Flandre, des Pays-Bas, d'Angleterre, d'Allemagne et autres lieux que lui prêtèrent très généreusement et très tardivement des hagiographes trop modernes.

5° *Flagellants.* — Désormais les déplacements de Vicent Ferrer dans la péninsule ibérique, puis en France (1410-1414-1419) vont être d'autant plus faciles à suivre qu'ils prennent l'importance d'une perpétuelle et éclatante manifestation européenne. Les populations se rendent en masse au devant de lui dans les villes, où les municipalités règlent l'ordonnance de son extraordinaire séjour. Il arrive, monté sur une mule, entouré de la troupe toujours croissante de ses disciples. On discerne parmi eux quelques-uns de ses confrères dominicains, comme Antoine

Anglade, son secrétaire, dont on possède encore un carnet relatant les itinéraires et les sermons pour une partie du voyage en Catalogne et en Castille. Mais le gros de la troupe qui accompagne le prédicateur est fait de femmes et d'hommes, dûment séparés. Ce sont les hommes qui constituaient le groupe des flagellants. Lorsque le cortège de Vicent Ferrer pénètre dans une ville, ces ascètes martèlent leurs dos nus à coups de discipline. Sur ce spectacle émotionnant, chroniques, documents, dépositions au procès de canonisation abondent et concordent. Ce n'était point dans l'histoire de l'Église la première manifestation de flagellants. Les futures confréries de pénitents tendraient à ces pratiques, qui ne faisaient que porter sur la place publique les austérités de règle dans les cloîtres. Leur présentation et leur exercice par des néophytes plus riches d'exaltation que de prudence avaient déjà été précédemment l'objet de diverses sortes d'excès. Aussi le théologien parisien Nicolas de Clémanges semble avoir mis en garde par des lettres Vicent Ferrer; lequel dut répondre qu'il veillait à ce que rien de scandaleux ne sortît de ces démonstrations et exercices sur l'opportunité desquels on peut discuter mais qui, de soi, n'ont rien de nécessairement répréhensible. Dans ce débat comme dans celui sur la présence de la Trinité dans l'eucharistie, il ne reste que des échos indirects ou des documents douteux; il est difficile de faire la lumière.

6° *Eschatologie.* — Sans que l'on ait à relever aucun excès à proprement parler dans l'entourage des flagellants et disciples de Vicent Ferrer, il régnait tout naturellement autour de lui une atmosphère quasi « pentécostienne ». Le prédicateur et sa suite procédaient de proche en proche à une active régénération de la chrétienté par la liquidation des tripots, la suppression des mauvaises coutumes, la conversion souvent de ce qui restait çà et là de non-catholiques. En toute autre circonstance, l'idée aurait germé que tout se préparait pour un avènement définitif du Christ. A fortiori, la grande crise du schisme habituait à la croyance d'un bouleversement définitif précurseur du jugement dernier. Sainte Catherine de Sienne appelait volontiers le pape « Christ de la terre ». Ne voyait-on point sur cette terre ces divers « Christs » prétendus, dont la sainte Écriture signale prophétiquement l'apparition dans les derniers temps de l'humanité? Aux conséquences du schisme s'ajoutaient les continuations de la grande peste et celle de la guerre de Cent ans et de diverses autres guerres des chrétiens entre eux ou des chrétiens avec les infidèles qui se préparaient déjà à prendre Constantinople. Dans tous ces événements, Vicent Ferrer lui-même, qui passait ses méditations à réfléchir sur l'Écriture, était porté à voir l'accomplissement des temps annonciateurs de la parousie. Comme tous ceux qui se sont complus à ces hasardeux computs, il interprétait les textes de Daniel. Qu'aurait dit le sévère inquisiteur, Nicolas Eymeric, s'il avait encore été de ce monde, lui qui, avant même le grand apostolat itinérant de Vicent Ferrer le dénonçait pour des tendances de gyrovague et d'extravagant? De tant de précisions données sur la fin du monde, Benoît XIII qui vivait lui aussi à cette époque dans les pays hispaniques s'inquiéta, lui qui n'avait pas accordé jadis d'importance aux dénonciations de Nicolas Eymeric. Il demanda des explications. Vicent Ferrer envoya un rapport où il maintenait son doute profond quant à la date que nul ne connaît, ainsi qu'il est dit dans l'Écriture. Le fait est que la crainte salutaire des événements terribles et du jugement final semble avoir surtout été orchestrée par lui pour obtenir dans ses sermons la conversion des pécheurs. Il lui arriva d'annoncer dans un premier sermon que l'Antéchist était probablement déjà né en ce bas-monde, quitte à affirmer plus tard aux mêmes auditeurs qu'une bonne communion pascale dissiperait ce cauchemar. Il n'en eut pas moins, notamment à Toulouse, des prédications si vibrantes sur ce sujet brûlant que les innombrables auditeurs, croyant l'événement arrivé, à la voix claironnante du saint, tantôt se jetaient à terre, gémissant, et tantôt se relevaient comme ressuscités. De tels ébranlements ne devaient point disparaître de la mémoire des peuples : ils devaient au contraire s'y renforcer dans ce tartarinisme des masses qui double l'histoire par la légende. Ainsi, les témoins qui déposent à Toulouse ou à Vannes au procès de canonisation représentent encore Vicent Ferrer comme le prédicateur de tous les sujets, le moraliste, le convertisseur, le nouveau saint Paul, un thaumaturge, beaucoup plus que « l'ange du Jugement », envoyé céleste de la dernière heure. Mais dans les quelques années qui suivent et avant la canonisation par Calixte III, la notion que l'on se fait communément de Vicent Ferrer change. Il faudrait dater ce changement des années 1440-1450. Désormais, il ne reste plus dans l'imagination populaire que « le prédicateur de la fin du monde »; c'est même exactement le titre que lui donne le bibliothécaire de la cathédrale de Valence qui s'emploie à réunir des sermonnaires de son illustre compatriote. Ce sera bientôt le thème principal de la liturgie de sa fête.

7° *Maures et Juifs. Caspe.* — A la fin du monde, selon une constante tradition chrétienne, Juifs et infidèles se convertiront. Il est tout naturel que, croyant plausible la proximité du Jugement dernier, Vicent Ferrer se soit particulièrement appliqué à la conversion des Maures et des Juifs, si nombreux dans la péninsule hispanique qu'il évangélisait entre 1410 et 1414. Ses sermons contiennent maintes allusions aux Maures et aux Juifs, qu'il faut amener à la vraie foi, et d'abord par le bon exemple. Les témoins du procès de canonisation, des documents croyables parlent de conversions en nombre considérable. La légende a brodé sur l'histoire et inventé toute une merveilleuse aventure de Vicent Ferrer en voyage chez le roi maure de Grenade. Certes les affaires politiques de l'Espagne attiraient du même coup son attention. A Caspe, neuf juges, délégués par les populations, eurent à désigner un nouveau roi d'Aragon. Vicent Ferrer était l'un d'eux et, vraisemblablement le plus influent, celui dont l'opinion allait décider. Au comte d'Urgel, candidat local et peut-être héritier plus directement légitime, il fit préférer le régent de Castille, Ferdinand de Antequera. C'était préparer quelque peu l'unité de l'Espagne. Dans la suite d'une histoire plusieurs fois séculaire, les descendants ou plus exactement les successeurs de Ferdinand de Antequera se montrèrent souvent durs ou incompréhensifs à l'égard de la Catalogne, qui constituait pourtant l'un des plus beaux fleurons de leur couronne. D'où, chez les catalanistes militants, une légende nouvelle concernant Vicent Ferrer, légende peu flatteuse et qui le dépeint comme traître à la patrie. En vérité, Vicent Ferrer ne pouvait deviner ce que serait l'avenir. Le corps hispanique où il voulait introduire plus de paix et d'harmonie, constituait, comme l'ancien corps germanique, un complexe d'États, de fiefs et de villes, protégés les uns et les autres par leurs statuts, leurs libertés locales, le rôle des jurats, ceux de la noblesse et du clergé. En tâchant d'y mettre de l'union, Vicent Ferrer demeure théologiquement inattaquable. Puisqu'on l'avait choisi et heureusement choisi dans l'important arbitrage de Caspe, il n'y remplissait que son devoir de

chrétien. Seuls ceux qui ne font rien, pas même ce qu'ils doivent, ne se trompent jamais.

8° *Rôle dans l'extinction du Grand Schisme.* — Parmi les Catalans ses contemporains, ce fut un reproche d'un autre ordre qu'on adressa à Vicent Ferrer. On le blâma d'avoir quitté le parti du pape Benoît XIII qu'il avait si longtemps défendu et d'avoir été au moins l'une des causes de sa déposition. Sur un manuscrit du *Traité du schisme* de Vicent Ferrer une main rageuse a écrit dans une marge : « contre toi lorsque tu as fait déposer le pape Benoît ». Le passage qui fait vis-à-vis à cette glose indique que, le pape étant représentant direct de Dieu sur la terre, nul au monde, ni homme, ni nation n'a le droit de se soustraire à son obédience. A prendre à la lettre et d'une manière superficielle les événements, on pourrait être tenté de donner raison à l'objectant. En réalité, à analyser les choses de plus près, voici comment Vicent Ferrer évolua dans son jugement sur la personne de Benoît XIII, sans se démentir sur sa saine théorie monarchique du souverain pontificat. Benoît XIII n'avait été élu qu'à la condition expresse de mettre fin au schisme; son obstination à ne point se démettre perpétuait au contraire le conflit. Des heures durant, le vieux pontife têtu ressassait ses arguments qui n'étaient point sans sel : « Pape douteux, disait-il, je suis le seul cardinal authentique d'avant le schisme. Les papes douteux ont nommé des cardinaux douteux. Or ce sont les cardinaux authentiques qui nomment les papes authentiques. Comme seul cardinal authentique, je me renomme pape indéfiniment. » Il restait à savoir si le mode de nomination des papes par les cardinaux est de droit divin. N'est-il pas tout simplement une discipline de l'Église révocable en cas de conflit ? Les plus hautes autorités ecclésiastiques réunies en concile ne constituent-elles pas par excellence l'assemblée habilitée pour décréter, au moins pour une circonstance exceptionnelle, le mode de l'élection d'un pape autrement que par le Sacré Collège? Cette opinion qui se faisait jour de divers côtés semble être devenue de plus en plus celle de Vicent Ferrer. Or, c'est une opinion parfaitement judicieuse, pour autant qu'elle n'entraîne point à attribuer au concile des droits et prérogatives abusifs, contraires à la primauté pontificale. Cette ligne de conduite devait prévaloir au concile de Constance; et il n'est malheureusement que trop certain que la mentalité générale y dévia dans le sens dangereux, celui de la supériorité du concile sur le pape. Mais, contrairement à une légende longtemps répandue, Vicent Ferrer n'a jamais siégé à Constance. Tout au plus est-il vrai que, vers 1415, alors qu'il parcourait l'est de la France, une députation des conciliaires de Constance vint le rejoindre, en vue d'une prise de contact et pour des débats qui nous demeurent obscurs. Il a pu également, dans les années précédentes, lors du voyage de Sigismond, roi des Romains, à Narbonne et lors de la soustraction d'obédience prononcée contre Benoît XIII à Perpignan, encourager Sigismond dans son projet du concile de Constance. Le rôle véritablement historique de Vicent Ferrer dans l'extinction du Grand Schisme est autre et peut se résumer comme suit. Entre 1412 et 1414, Vicent Ferrer dans ses sermons change progressivement d'attitude à l'égard du pape Benoît. D'abord il continue d'user de la formule laudative et respectueuse : « Notre saint Père »; par la suite, il en vient à risquer en public ce jugement : « On ne sait pas quel est le pape véritable. » Enfin à Perpignan, en 1414, a lieu la soustraction ultime d'obédience prononcée contre Benoît XIII par le roi Ferdinand et par les principaux féodaux pyrénéens demeurés fidèles jusqu'alors à la cause avignonnaise. C'était le résultat de négociations entre Vicent Ferrer et le roi Sigismond à Narbonne. Avant de joindre à la proclamation de cet acte un sermon terrible contre le pontife récalcitrant, son ancien pénitent, Vicent Ferrer était passé par une crise morale aussi rapide, aussi profonde et aussi décisive que celle qui l'avait secoué à Avignon lorsqu'il avait décidé, plus de dix ans auparavant, de quitter le palais des Doms. Une tristesse demeurait : la survie du vieux Benoît et autour de lui d'un reste de petit schisme aragonnais rétréci sur le rocher de Peniscola. Bien des compatriotes de Vicent Ferrer, attardés dans leur dévouement pour l'opiniâtre, tel Pierre d'Arens, en blâmèrent le courageux prédicateur. Notre époque lui ferait plutôt le reproche contraire et s'étonnerait de le trouver si lent à se déprendre d'un antipape. Au fond, l'attitude de Vicent Ferrer était basée sur ses informations, qui ne se redressèrent que progressivement, sur sa prudence et sur sa théologie de la papauté qui fut ferme et juste dès le début du schisme. Cette attitude est impeccable et logique. Il avait d'abord supposé le pape Benoît authentique; progressivement celui-ci se révéla par son obstination comme un obstacle à l'unité de l'Église; mais ses premières palinodies ou ses premiers faux-fuyants pouvaient signifier simplement un défaut de tactique ou de caractère; un pape n'est point antipape en raison seulement de telles imperfections; et Vicent Ferrer aurait péché par imprudence et inconstance s'il avait retiré avec trop de hâte sa confiance à Benoît XIII. On ne voit pas, par ailleurs, en dépit de l'annotation furieuse consignée par un adversaire sur le manuscrit du *Traité du schisme*, que Vicent Ferrer ait jamais renié, au profit de prétentions conciliaires indues, sa saine théorie de la primauté pontificale. En cela, il a échappé à un entraînement où se trouvent impliqués beaucoup des théologiens de son temps. A la fin de la grande aventure du schisme, — et pour toute la période troublée qui environne le concile de Bâle — son *Traité du schisme*, œuvre de sa jeunesse demeurait d'actualité pour toute sa partie doctrinale.

9° *Miracles, don des langues.* — Les enquêtes du procès de canonisation de saint Vincent Ferrier, entreprises à Toulouse et surtout à Vannes vingt à trente ans après sa mort, roulent essentiellement sur des miracles, en particulier sur des guérisons, qu'il aurait multipliés partout sur son passage de prédicateur itinérant. On laissera de côté les miracles inauthentiques inventés par une vaste littérature légendaire, en particulier en Espagne au XVIIe et au XVIIIe siècle. Dans l'état où se présente le procès de canonisation, il demeure un certain nombre de faits rapportés par des témoins sérieux et concordants : il serait donc téméraire de nier la matérialité de ces faits; en bonne méthode historique, ils doivent être considérés comme acquis. Il reste à les interpréter. Au temps du Dr Charcot, les Drs Corre et Laurent qui ne songeaient pas à les mettre en doute, tentèrent de les expliquer par autosuggestion. Admettons provisoirement et par mode de hasardeuse conjecture que la télépathie naturelle puisse expliquer quelques-uns de ces faits; il reste les autres comme un résidu incompressible par le rationalisme. Aussi la science actuelle serait certainement plus modeste que celle des Drs Corre et Laurent. En présence de phénomènes nettement miraculeux, le théologien verra en Vicent Ferrer beaucoup plus qu'un simple psychothérapeute, un authentique thaumaturge, qui appuyait, comme il est promis dans l'Évangile, par des faits irrécusables, l'exposé autorisé et solennel de la vérité chrétienne. Parmi ces miracles attribués à saint Vincent Ferrier dès le procès de canonisation, figure en bonne place

le don des langues. En Basse-Bretagne, à des auditeurs qui ne connaissaient que le breton celtique et, d'une manière qui pour être moins éclatante n'en est pas moins réelle, en France de langue d'oïl, en Bourgogne, en Italie centrale, à Fribourg ou dans les cantons reculés de la Castille, Vicent Ferrer parlait dans sa langue d'oc catalane-valencienne, l'ancien « limousin » de la curie avignonnaise. Or, il se faisait comprendre par des masses populaires énormes réunies en plein air parce qu'aucun bâtiment d'église n'eût été de taille à les abriter. Ces hommes incultes, qui ignoraient complètement le catalan-valencien, suivaient sans difficulté les sermons de Vicent Ferrer, y prenaient goût et y revenaient. Qu'une certaine sympathie aide à comprendre un discours prononcé dans une langue étrangère qu'on ne connaît point, soit! encore que ce doive surtout être vrai de personnes cultivées, qui devinent les sujets traités et connaissent les racines philologiques des mots employés. Chacun a pu faire l'expérience que ce mode de connaissance ne mène pas bien loin dans l'intelligence du discours prononcé. Peut-être le rationalisme voudra-t-il dans le cas du don des langues de Vicent Ferrer trouver l'explication uniquement dans des phénomènes de télépathie. Il n'est pas niable que la conscience humaine possède des possibilités que la psychologie n'a pas encore débrouillées, mais dans le cas du don des langues de Vicent Ferrer, il s'agit d'un pouvoir tellement extraordinaire et exceptionnel que le théologien considérera sainement la téléologie salutaire où ce don se trouve impliqué dans une grande entreprise catholique et apostolique de conversion. A la Pentecôte les apôtres et les disciples avaient déjà bénéficié de cette sorte de don des langues, ainsi, semble-t-il, que d'un autre don auquel Vicent Ferrer n'eut pas partage, et qui consiste à pouvoir parler directement des langues multiples dont on ignorait tout.

10° *Rôle de médiateur dans la guerre de Cent ans.* — Homme d'unité dans les affaires de l'Église et de l'Espagne, Vicent Ferrer consacra les dernières années qui lui restaient à vivre à parcourir la France dans l'intention de secourir et d'apaiser ce pays ruiné et troublé par la guerre de Cent ans. Il joignit les principaux feudataires du roi de France; et parut aux cours de Bourgogne et de Bretagne. Il devait mourir à Vannes, en 1419, dans une sorte de vieillissement rapide causé par les duretés de sa vie itinérante. Dans l'incertitude des destinées de la France après Azincourt (1415), il paraissait voir l'avenir du côté du roi Henri V d'Angleterre. Il prêcha devant ce monarque et son armée près de Caen en Normandie. On ne voit point qu'il ait accordé pareille faveur au roi-dauphin Charles, lorsqu'il traversait la France pour se rendre de Bourgogne en Bretagne. Comme il s'était trouvé pendant le Grand Schisme dans le parti opposé à celui où militait sainte Catherine de Sienne, on est porté à croire qu'il se trouvait moralement dans le parti opposé à celui qui sera bientôt celui de Jeanne d'Arc, encore toute petite fille à cette époque. De telles sortes d'oppositions en matières contingentes n'atteignent pas les vertus héroïques de Vicent Ferrer, qui n'a d'ailleurs commis en ces diverses occurrences aucune imprudence connue de l'histoire.

II. Parénétique. — 1° *Traité de la vie spirituelle, dévotion au rosaire.* — Dans son essence, la mission itinérante de Vicent Ferrer était toute spirituelle. Une tradition invérifiable veut que ce soit au bénéfice d'une communauté de dominicains, à laquelle il avait eu occasion de s'intéresser en Italie, qu'il composa son *Traité de la vie spirituelle.* Cet opuscule, qui devait atteindre au cours des siècles à une renommée universelle, serait mieux dénommé : directoire de vie ascétique. D'autre part l'auteur dans les quelques phrases qui lui servent de prologue, ne fait pas mystère de ses emprunts. Venturin de Bergame lui a fourni, à la lettre, toute une première partie. Là où il est plus personnel, Vicent Ferrer donne surtout des conseils, et même des recettes, pour acquérir et maintenir la régularité indispensable à la vie quotidienne. Maintes fois dans ses sermons et, semble-t-il, dans de courts opuscules ou plutôt des formulaires qui ont été conservés dans des codex plus importants, Vicent Ferrer préconisait telle ou telle manière de prier. On rappellera seulement ici (voir article Rosaire t. xiii, col. 2902) que saint Vincent Ferrier est l'un des mystiques qui jalonnent au cours des siècles du Moyen Age l'abondante histoire évolutive et surtout involutive de la piété mariale fleurie. C'est grâce à ses allusions de prédicateur que put être retrouvé dans le manuscrit *Rosarius* de la Bibliothèque nationale de Paris (début du xive siècle) l'anneau qui permettait à notre érudition de faire remonter l'essentiel du rosaire à saint Dominique et ses confrères, à Gautier de Coinci et même aux dévotions cisterciennes. Une riche réalité poétique et religieuse apparaît ainsi conforme aux plus saines traditions et contraire à un modernisme fait d'ignorance plus encore que de mauvaise foi. Vicent Ferrer, indépendamment de la piété joyeuse fleurie recommandait le chemin de croix du bienheureux dominicain Alvarez de Cordoue, ancêtre commun des mystères douloureux du Rosaire et du chemin de croix actuel.

2° *Sermons.* — Vicent Ferrer a prononcé à travers l'Europe occidentale, comme légat *a latere Christi*, avec un incomparable prestige de thaumaturge, avec toute l'émotion de sa suite de flagellants, au milieu d'immenses concours de peuple, plus de six mille sermons qui durèrent plus de trois heures chacun. Tous les témoignages concordent sur ces points. Cette prédication souleva l'enthousiasme et procura des changements si considérables dans la vie morale des individus et des groupes qu'on faisait équivaloir son action oratoire à une nouvelle évangélisation de la chrétienté. Pourtant, on ne cite plus guère à présent les sermons de saint Vincent Ferrier que pour des joyeusetés de saveur bien médiévale, nullement attentatoire à la sainteté de leur auteur, mais qui évidemment ne rendent point compte de l'extraordinaire succès remporté par celui-ci. A lire les éditions de sermons de saint Vincent Ferrier qui se sont succédé surtout à la fin du xve siècle et au xvie siècle, même à lire les deux gros volumes de sermons édités par le P. Fages à la fin du xixe siècle, on gardait une impression plutôt décevante.

Il existait donc un problème des sermons de Vicent Ferrer; et ce problème demeurait insoluble, même après que l'eut abordé en philologue correct le P. Sigismund Brettle dans sa thèse *San Vicente Ferrer und sein literarischer Nachlass*, Munster, 1924. Pour résoudre la difficulté, il fallut la publication par l'Institucio Patxot de Barcelone, en 1927, du *Quaresma de Sant Vicent Ferrer predicada a Valencia l'any 1413.* Les notes, la transcription, et plus encore les lviii pages in-4° de l'Introduction, ensemble dû à Don Sanchis Sivera, chanoine de Valence, permettent d'approcher sensiblement de la vérité.

En chaque contrée, Espagne, Suisse, France, Italie, divers auditeurs de Vicent Ferrer avaient réuni des notes qu'ils avaient prises à ses sermons prononcés en langue catalane. Ils avaient colligé ces textes soit en langue latine soit en langue catalane. Ces derniers recueils sont particulièrement abondants. On les trouve encore sous leur forme manuscrite ancienne, par exemple à la Seo de Valence, n. *276, 278, 279, 280*,

281. Ils datent de l'époque même ou des décades qui suivirent. Par l'intermédiaire du manuscrit latin de Toulouse, Bibliothèque municipale, n. *345* et *346*, les manuscrits catalans sus indiqués se placent vraisemblablement à l'origine des éditions incunables ou anciennes des sermons de saint Vincent Ferrier dont voici les millésimes : 1475, 1477, 1482, 1484, 1485, 1487, 1488, 1489, 1492, 1493, 1494, 1496, 1497, 1498, 1499, 1503, 1505, 1509, 1515, 1516, 1518, 1521, 1523, 1525, 1526, 1527, 1529, 1530, 1532, 1539, 1550, 1558, 1563, 1569, 1570, 1572, 1573, 1573, 1573, 1588, 1615, 1675, 1729. A la disposition même des chiffres de cette série on lit que la prodigieuse renommée du prédicateur avait fait rechercher d'abord avec avidité ces textes, et que, dans la suite des temps, on cessa de les admirer de confiance, précisément dans le même temps où de pieux hagiographes ne se décourageaient pourtant point dans la tâche de fabriquer pour ce thaumaturge authentique des miracles de leur fantaisie. Il reste que, dans la seule ville de Lyon, entre 1477 et 1558, on avait procédé à vingt-deux éditions totales ou partielles de ces sermons. Certes les réportateurs n'ont pas noté que des billevesées; mais le texte saisi au vol, résumé, puis passé d'une langue à l'autre y a perdu la plus grande partie de sa teneur et de sa saveur originales. S'il fallait s'en tenir à ces manuscrits, même catalans, et à fortiori à ces éditions latines, on demeurerait donc étonné des extraordinaires succès oratoires de Vicent Ferrer.

Par bonheur — et c'est le mérite de Sanchis Sivera de l'avoir prouvé — un autre manuscrit paraît beaucoup plus proche de la pensée authentique et de la lettre même de Vicent Ferrer. C'est le ms. n. *275* de la bibliothèque de la Seo de Valence, celui-là même qu'a édité l'Institucio Patxot. Il se réfère au carême que prêcha Vicent Ferrer dans sa ville natale en 1413, au moment où il était le plus maître de sa pensée et de sa parole, avant les derniers temps de sa décadence physique. Il parlait à ses compatriotes avec l'autorité d'un homme qui venait de leur désigner un roi à Caspe. D'autre part, il ne saurait être question dans ce manuscrit, ainsi que le remarque Sanchis Sivera, d'une simple réportation d'auditeur. Il y manque en effet les interrogations, apostrophes, paroles de circonstances qui prêtent aux simples réportations une sorte de vie d'ailleurs assez superficielle. Il y a mieux. Le folio 288 du manuscrit, édité p. 297, porte le texte suivant : « Aujourd'hui, vendredi saint, je n'ai pas pu écrire le sermon à cause des larmes », ce qui se peut d'autant plus lire : « je n'ai pas pu écrire mon sermon à cause de mes larmes » que Vicent Ferrer souffrait, c'est le cas de le dire, d'une crise de larmes intarissable à chacune des fêtes de l'année où se mêle une émotion attristante. En présence de la graphie rapide, cursive et à la fois très intelligente et très volontaire de ce manuscrit, on pouvait se demander si l'on n'était pas en présence d'un autographe de Vicent Ferrer. Mais personnellement, je ne reconnais pas dans le manuscrit n. *275* l'écriture terriblement illisible de Vicent Ferrer que portent par exemple certaines de ses lettres adressées au roi d'Aragon. Sanchis Sivera lui-même, qui, bien entendu, n'aurait pas demandé mieux que de trouver dans le manuscrit *275* l'original des sermons écrits de la main de leur auteur, donne les raisons qui rendent cette conjecture irrecevable : ce sont des bévues de copiste, *op. cit.*, Introduction, p. xxx, note 3 Mais alors nous voici en droit de soupçonner ce copiste lui-même, qui n'est évidemment ni un mécanique professionnel, ni un simple amateur passif, d'avoir hardiment remanié l'exemplaire. En effet, en divers endroits, il a ouvertement corrigé le texte, remplacé des mots par d'autres, dans un but qui est de toute évidence littéraire. Ainsi, même avec ce manuscrit meilleur que les autres et qui représente probablement la copie d'un travail dû à Vicent Ferrer lui-même, les sermons qui mirent en émoi toute la chrétienté, ne nous parviennent encore qu'adultérés. Il faut ajouter que, par comble d'infortune, il ne s'agit que de canevas de sermons. Certes, débitées à une vitesse moyenne, ces 328 pages in-4° alimenteraient une quinzaine d'heures de prédication. Mais encore une fois, les mœurs oratoires du début du xv[e] siècle, spécialement celles de Vicent Ferrer, sont très différentes de celles d'à présent. En fait, ces cinquante trois sermons et panégyriques, Vicent Ferrer a mis plus de cent cinquante heures à les prononcer. On se trouve donc avec le ms. *275* en présence de simples schémas. Ce sont, selon toute apparence, les plans que Vicent Ferrer se traçait à lui-même avant chacune de ses prédications. C'est du moins ainsi que procède un virtuose de la parole publique, qui ne se laisse pas d'abord handicaper par l'ingurgitation d'un sermon appris mot à mot. Au surplus, un prédicateur qui prêche chaque jour et trois heures chaque jour ne peut matériellement pas trouver le temps nécessaire à une rédaction *in extenso*. Il se trouve ainsi que les plans de sermons de Vicent Ferrer se trouvent comparables par leur longueur aux réportations d'auditeurs. Il existe justement des sermons latins publiés à partir des réportations et des réportations catalanes manuscrites sur les mêmes sujets que ceux du Carême original de Valence. Sanchis Sivera a été bien inspiré de mettre pour un passage commun assez considérable les textes en regard. Le texte de Vicent Ferrer, préalable au sermon, a quelque chose de plus dense, de plus ramassé, et lorsqu'on arrive à la transposition latine des réportations on aboutit à un texte, honorable encore, mais assez différent et délayé. Au reste, il y aurait inconvénient à pousser trop loin de telles comparaisons, car Vicent Ferrer a vraisemblablement donné plusieurs fois les mêmes sermons, avec des variantes, devant des auditoires différents, comme ne se privent pas de le faire ceux des orateurs sacrés qui ont chance de ne pas s'adresser toujours au même public. Ce qui donne à penser qu'il doit en être ainsi, c'est que tel sermon du carême valencien devient « dominicale d'hiver » dans le recueil toulousain ou lyonnais. Cette dernière désignation ne représente d'ailleurs pas une attribution certaine : nous avons droit de supposer que les anciens scribes se sont donné beaucoup de libertés avec l'authentique parole du grand convertisseur.

Réduits à leurs « squelettes », c'est la propre expression de Sanchis Sivera, ces sermons valenciens à peu près authentiques s'avèrent dans une notable mesure supérieurs aux réportations. Ce ne sont plus les anecdotes croustillantes qui ont été retenues vaille que vaille; c'est la membrure même, l'armature qui apparaît dans toute sa vigueur. On voit que l'auteur est un ancien professeur de logique : une rigueur, qui rappelle Bourdaloue, unit par ses ramifications les moindres parcelles du discours. Quant au fond, il est puisé beaucoup moins dans la théologie scolastique que dans l'Écriture sainte. Certes, Vicent Ferrer se réfère parfois à saint Thomas d'Aquin : une dizaine de fois en dehors du panégyrique de ce saint. Mais ce qui est surtout remarquable c'est sa prodigieuse culture biblique : 400 citations de l'Ancien Testament, 140 de saint Matthieu, 24 de saint Marc, 120 de saint Luc, 200 de saint Jean, 220 de saint Paul..., soit plus de 20 citations bibliques dans chaque sermon. Bien entendu, l'orateur applique souvent ces textes à la vie morale, intérieure ou civique, de ses

auditeurs. Il prend alors soin d'indiquer comment le sens figuré lui permet cette appropriation. Il remarque que c'est une richesse de l'Écriture que de valoir ainsi pour tous les hommes. Soit qu'il s'étonne lui-même de ces résonnances profondes, soit qu'il veuille attirer l'attention de l'auditoire il emploie fréquemment pour de tels propos la formule « il y a ici un secret. » Grâce au manuscrit de Valence publié par l'Institucio Patxot et Sanchis Sivera, on est en état de dire que la prédication authentique de Vicent Ferrer fut une monumentale construction de morale édifiée avec des matériaux scripturaires, une synthèse morale biblique; un peu comme plus tard l'œuvre de saint Jean de la Croix sera dans sa structure une synthèse mystique biblique. Moins d'un siècle avant la Réforme qui prétendra remettre en usage une Écriture sainte que les Réformateurs diront trop tombée en désuétude, il n'est pas banal de ne trouver dans les sermons de Vicent Ferrer pour ainsi dire aucun autre matériel de construction que l'Écriture. A partir de là, en prestigieux commentateur, il s'élève avec sa pensée propre. On voudrait pouvoir citer quelques-unes de ses phrases rapides et poétiques; mais leur originalité drue, qui fait assurément de Vicent Ferrer un des maîtres de la langue catalane et occitane au Moyen Age, se déflore dans une traduction. Telle est l'ultime malchance de cette éloquence dont la fine fleur fut au surplus tout orale : il ne s'en perçoit plus que des traces dans des résumés rédigés en une langue relativement peu répandue.

Outre sa publication ci-dessus mentionnée, Sanchis Sivera avait publié une biographie de saint Vincent Ferrier. En langue française, le *Saint Vincent Ferrier*, d'Henri Ghéon, collection « Les grands cœurs » est d'une tenue littéraire digne du sujet; malheureusement, il accueille trop volontiers les légendes rapportées par le P. Fages dans ses divers volumes, en particulier dans son *Histoire de saint Vincent Ferrier*, 2 vol., qui contiennent presque tout le meilleur avec du médiocre et du fabuleux. Pour l'érudition du sujet, voir Gorce, *Les bases de l'étude historique de saint Vincent Ferrier*, 1924; du même, *Saint Vincent Ferrier*, 1924, 1933 (collection *Les saints*).

M.-M. Gorce.

VINCENT DE LÉRINS (Saint), prêtre et écrivain ecclésiastique du Ve siècle.

I. Vie et œuvres. — La vie de saint Vincent de Lérins ne nous est pas connue. Gennade, dans la notice qu'il lui consacre, *De vir. illustr.*, 64, nous apprend seulement qu'il était d'origine gauloise, qu'il fut prêtre au monastère de Lérins et qu'il mourut sous le règne de Théodose et de Valentinien, c'est-à-dire avant 450 et peut-être beaucoup plus tôt. Au moment de sa mort, il devait être parvenu à un âge avancé, puisqu'il attribue aux défaillances de sa mémoire la nécessité où il s'est vu de rédiger une sorte de memento de ce qu'il avait appris en lisant les Pères. Eucher de Lyon parle encore de lui avec éloge et nous apprend qu'il a été, de concert avec Salvien, l'éducateur de ses fils Salonius et Veranus, *Instruct.*, I, *præfat.* Si nous ajoutons que, selon Gennade, il était fort instruit dans les Écritures et assez versé dans la connaissance des dogmes ecclésiastiques, nous avons dit à peu près tout ce que l'histoire nous apprend de son existence.

Ses ouvrages semblent avoir été peu nombreux et peu étendus. Gennade ne connaît de lui qu'un écrit en deux livres : *Composuit ad evitanda hæreticorum collegia, nitido satis et aperto sermone, validissimam disputationem.* Encore Vincent aurait-il perdu la plus grande partie du deuxième livre qui lui aurait été volée avant d'être éditée, si bien qu'il se serait contenté d'en récrire un bref résumé et qu'il aurait publié le premier livre ainsi complété de manière à présenter au public un seul livre. Nous verrons ce qu'il faut penser de cette affirmation.

On lui attribue aujourd'hui deux autres ouvrages. Le premier est connu sous le nom d'*Objectiones Vincentianæ.* Le texte en est perdu, mais nous en savons le contenu par un livre de Prosper d'Aquitaine, *Pro Augustino responsiones ad capitula objectionum Vincentianarum, P. L.*, t. LI, col. 177-186; et ces objections présentent avec le *Commonitorium* une parenté tellement étroite qu'on ne saurait avoir aucun doute sur leur véritable auteur. Comme la réfutation de Prosper a suivi de très près la mort de saint Augustin, on peut croire que les *Objectiones* du moine de Lérins doivent dater des environs de 430. Cf. H. Koch, *Vinzenz von Lerin und Gennadius, ein Beitrag zur Literaturgeschichte des Semipelagianismus*, dans *Texte und Untersuchungen*, t. XXXI, 2 *b*, Leipzig, 1907.

Le second de ces ouvrages, *Excerpta sanctæ memoriæ Vincentii Lirinensis insulæ presbyteri ex universo beatæ recordationis Augustini episcopi in unum collecta*, ne nous était connu jusqu'ici que par la mention qu'en avait faite un théologien anonyme du IXe siècle. Cf. P. Lehmann, *Ein mittelalterliches Kompendium der Institutiones divinarum litterarum*, dans *Philologus*, t. LXXIII, 1914-1916, p. 268. Il a été retrouvé récemment par J. Madoz, dans la bibliothèque de Ripoll, en Espagne. Comme l'indique le titre, il s'agit d'un florilège fait de morceaux empruntés à l'œuvre entier de saint Augustin. Seules, la préface et la conclusion sont l'œuvre personnelle de Vincent; elles suffisent malgré leur brièveté à révéler l'auteur du recueil et à montrer l'admiration profonde que le moine de Lérins éprouvait pour le grand docteur, du moins pour ses enseignements sur la Trinité et l'incarnation. Cf. J. Madoz, *Un tratado desconocido di San Vincente de Lerins*, dans *Gregorianum*, t. XXI, p. 75-94; J. Lebreton, *Saint Vincent de Lérins et saint Augustin*, dans *Recherches de science religieuse*, t. XXX, 1940, p. 368-369.

II. Le Commonitorium. — Des trois écrits que nous venons de citer, le plus important, celui qui a suffi à assurer la gloire de Vincent de Lérins, est celui que signale Gennade et qui porte le titre de *Commonitorium* ou aide-mémoire. A vrai dire, le Moyen Age a peu connu ce livre que ne cite aucun des grands scolastiques et dont on possède deux manuscrits du Xe siècle ou du XIe et un du XIIIe; mais le XVIe siècle lui fit un succès prodigieux : 35 éditions et 22 traductions au XVIe siècle, 23 éditions et 12 traductions au XVIIe, 12 éditions et 12 traductions au XVIIIe, 15 éditions et 21 traductions au XIXe. Maintenant encore l'intérêt de l'ouvrage n'est pas épuisé. Historiens et théologiens discutent toujours sur sa valeur et sur sa véritable portée.

Le *Commonitorium* se présente à nous sous la forme d'un résumé, qui doit permettre de discerner sans peine la vérité et l'erreur. Contre des hérésies multiformes et sans cesse renaissantes, l'auteur veut proposer un critère à la fois simple et assuré. Ce critère s'exprime dans la formule bien connue : *In ipsa item catholica Ecclesia magnopere curandum est, ut id teneamus quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est.* II. L'universalité, l'antiquité, l'unanimité d'une croyance, voilà quelles sont les garanties de sa valeur. Vincent illustre cette règle par des exemples; puis il explique comment des hommes, éminents d'ailleurs par leur science et par leur vertu, tels qu'Origène et Tertullien, ont pu enseigner des nouveautés dangereuses. Il ajoute que, malgré tout, l'Église ne se contente pas de répéter indéfiniment la même chose et que le progrès religieux n'est pas

exclu par la règle formulée. D'où une seconde règle, non moins importante que la première : *Crescat igitur oportet et multum vehementerque proficiat tam singulorum quam omnium, tam unius hominis quam totius Ecclesiæ, ætatum ac sæculorum gradibus, intelligentia, scientia, sapientia, sed in suo dumtaxat genere, in eodem scilicet dogmate, eodem sensu eademque sententia.* XXIII. L'application de cette nouvelle formule doit permettre de distinguer les progrès légitimes des nouveautés profanes : l'accord des Pères qui ont vécu et enseigné dans l'Église catholique en prouve la bienfaisance et la fécondité.

Vincent doit naturellement éclairer sa doctrine par des exemples, à tout le moins par un exemple décisif et il l'annonce en ces termes : « Le moment est venu de donner l'exemple promis et de montrer où et comment l'on a réuni les avis des saints Pères, afin de fixer d'après eux la règle de foi, conformément aux décrets et à l'autorité du concile. Pour plus de commodité, terminons ici ce *Commonitorium* et prenons un autre début pour ce qui va suivre. » XXVIII. A prendre ces mots à la lettre, nous avons ici la fin du premier *Commonitorium* mentionné par Gennade; et dans tous nos mss., nous trouvons, en effet, la note suivante, due au copiste de l'archétype. « Le second *Commonitorium* est tombé; il n'en est plus resté que la dernière partie, c'est-à-dire une simple récapitulation que voici. » Vincent lui-même s'exprime ainsi : « Le moment est donc venu de récapituler, à la fin de ce second *Commonitorium*, ce qui a été dit dans le premier et dans celui-ci. » XXIX. Nous n'avons pas de raison pour suspecter ces formules. Le second *Commonitorium* a été rédigé par Vincent de Lérins, comme un achèvement du premier qu'il devait illustrer par un exemple bien choisi, celui du concile d'Éphèse, tenu trois ans plus tôt, XXIX, et de ce second *commonitorium*, nous ne possédons plus que le résumé qui en formait la conclusion. Quand l'ouvrage a-t-il été perdu? De très bonne heure, assurément; car Gennade, qui rédigeait son catalogue vers 467-469 ne le connaissait déjà plus et racontait que le brouillon *(ex schedulis)* en avait été volé à l'auteur. Un tel vol n'a rien que de fort vraisemblable. Ce qui l'est moins c'est l'affirmation de Gennade que le résumé conservé aurait été rédigé pour suppléer au dommage causé par ce larcin. Notre récapitulation semble bien faire partie de la première rédaction, elle achève normalement l'ouvrage et les mots par lesquels elle se termine et qui font allusion à la mémoire défaillante de l'auteur rejoignent aussi bien que possible la formule parallèle de l'introduction. Inutile de supposer, comme le dit Gennade, que le résumé en question est une pièce de remplacement : il n'a pas été volé avec le reste et s'est seul conservé de l'ouvrage disparu. Inutile aussi, et à plus forte raison, de supposer avec A. d'Alès que l'auteur lui-même a délibérément sacrifié une grande partie de son travail. De tels sacrifices sont à peu près inouïs dans l'histoire littéraire et il est imprudent de les imaginer sans preuves.

A lire le début et la fin du *Commonitorium*, on dirait que le moine de Lérins n'a écrit que pour lui-même, sans aucune intention de publier son ouvrage : « Il me suffira, dit-il, de rédiger pour moi-même, ce *Commonitorium*, afin de suppléer à mes souvenirs ou plutôt à mes oublis. Je m'efforcerai toutefois, en méditant à nouveau sur ce que je sais, de le corriger et de le compléter peu à peu chaque jour avec l'aide de Dieu. » *Præfat.* « Mon but a été... de rafraîchir ma mémoire, pour le soutien de laquelle j'ai écrit mon opuscule, sans toutefois l'accabler par une prolixité fastidieuse. » XXXIII. Comment croire cependant qu'un écrivain, quel qu'il soit, ne pense qu'à lui au moment où il rédige ce qu'il a dans l'esprit? Vincent lui-même ne peut pas s'empêcher de parler de ses lecteurs éventuels : « Si l'ouvrage venait à tomber entre les mains de quelques saints personnages, qu'ils ne se hâtent pas trop d'y reprendre certains passages et qu'au contraire ils retiennent l'engagement que je prends de le retoucher. » *Præfat.* Il y a plus : l'auteur se dissimule sous le nom de Pérégrinus, nom d'humilité sans doute qui convient éminemment à un moine dégagé de tous les soucis du siècle, mais pseudonyme destiné à voiler sa vraie personnalité : pour qui aurait-il agi de la sorte, s'il n'avait pas destiné, tout comme les autres écrivains, son ouvrage à la publicité?

L'emploi d'un pseudonyme nous oriente même vers un autre problème. A côté du but avoué que poursuit Vincent et qui est la recherche d'un critère pour le discernement de la vraie doctrine, ne peut-on pas trouver à son ouvrage un autre but, celui de condamner, sous prétexte de nouveauté dangereuse, les opinions d'un personnage en vue, voire d'une autorité reconnue par un grand nombre de ses contemporains? On a, depuis longtemps, remarqué la vivacité avec laquelle le moine de Lérins poursuit les erreurs et surtout certaines d'entre elles : pourquoi, se demande-t-il, Dieu permet-il que des personnages éminents, occupant un rang dans l'Église, annoncent aux catholiques des doctrines nouvelles? X. Là-dessus, il parle d'Origène et de Tertullien; mais on sent que sa pensée est ailleurs et atteint, par delà ces vieux maîtres, un contemporain. Ailleurs, il va plus loin : « Tout ce que tel aura pensé en dehors de l'opinion générale ou même contre elle, quelque saint et savant qu'il soit, fût-il évêque, fût-il confesseur et martyr, doit être relégué parmi les menues opinions personnelles secrètes et privées, dépourvues de l'autorité qui s'attache à une opinion commune, publique et générale. N'allons pas, pour le plus grand péril de notre salut éternel, agir selon l'habitude sacrilège des hérétiques et des schismatiques et renoncer à l'antique vérité d'un dogme universel pour suivre l'erreur nouvelle d'un seul homme. » XXVIII. Ce n'est pas en vain qu'il écrit le mot d'évêque, car c'est bien à un évêque qu'il en a et nous n'avons pas de peine à découvrir l'adversaire qu'il veut atteindre lorsque nous lisons : « Voici par quelles promesses les hérétiques ont l'habitude de duper étrangement ceux qui ne se tiennent pas sur leurs gardes. Ils osent promettre et enseigner que, dans leur Église, c'est-à-dire dans le conventicule de leur communion, on trouve une grâce divine considérable, spéciale, tout à fait personnelle; en sorte que, sans aucun travail, sans aucun effort, sans aucune peine, et quand bien même ils ne demanderaient, ni ne chercheraient, ni ne frapperaient, tous ceux qui sont des leurs reçoivent de Dieu une telle assistance que, soutenus par la main des anges, autrement dit, couverts de la protection des anges; ils ne peuvent jamais heurter du pied contre une pierre, c'est-à-dire être jamais victimes d'un scandale. » XXVI. C'est saint Augustin lui-même qui est ici visé et nous reconnaissons, dans les formules de Vincent, non seulement les expressions employées par Prosper d'Aquitaine pour exprimer la doctrine imputée à l'évêque d'Hippone par les adversaires gaulois de la prédestination, mais les expressions de saint Augustin lui-même dans le *De dono perseverantiæ*, XXIII, 64. D'autres remarques conduisent à la même conclusion : « Il y a une bien frappante analogie entre le *Commonitorium*, XXIV, 11, et les cinquième et sixième de ces *Objectiones Vincentianæ*, *P. L.*, t. XLV, col. 1843-1850, dirigées contre la doctrine augustinienne sur la prédestination et que nous connaissons par la

réfutation qu'en a faite saint Prosper : *quia peccatorum nostrorum auctor sit Deus, eo quod malam faciat voluntatem hominum, plasmet substantiam quæ naturali motu nihil possit nisi peccare.* C'est le texte de la 5e objection. Vincent aurait-il eu l'arrière-pensée d'atteindre saint Augustin, sous couleur de dénoncer la doctrine impie de Simon et de ses disciples?... Prosper et Hilaire avaient obtenu du pape Célestin une lettre très élogieuse pour saint Augustin et très dure pour ses adversaires gaulois. Vincent fait allusion à la lettre de Célestin (xxxii, 4-7); il en cite même un passage, mais en soulignant si habilement un certain *si ita res est*, qu'il insinue à petit bruit que le pape a bien pu être trompé par les rapports de Prosper et d'Hilaire, et que, de sa lettre, ne subsiste en somme que la proscription portée contre les nouveautés. » P. de Labriolle, *Saint Vincent de Lérins*, Paris, 1906, p. lxxxiii.

Il est difficile d'échapper à la conclusion que, derrière les hérétiques anciens, saint Vincent cherche à atteindre un enseignement actuel dont il se défie et qu'il poursuit au nom de la tradition unanime : c'est la doctrine de la prédestination, telle que l'a formulée saint Augustin qu'il condamne de la sorte; et, ce faisant, il montre son attachement à l'école semi-pélagienne qui exerçait dans le midi de la Gaule une influence alors prépondérante. Sans doute, comme ses compatriotes, le moine de Lérins admire l'évêque d'Hippone et partage ses vues sur la Trinité et sur l'incarnation; c'est ce qui lui permet de composer le florilège dont nous avons parlé. Mais, lorsqu'il s'agit de la grâce, il ne peut pas s'empêcher de se dresser contre lui. S'il dénonce Pélage, Célestius, Julien d'Éclane, il suit en cela l'exemple de tous les orthodoxes : nul n'a plus le droit, après les solennelles condamnations dont ces personnages ont été l'objet, de ne pas proclamer leurs erreurs. Il n'ose pas nommer, parmi les hérétiques, un homme tel que saint Augustin et personne ne songe à le faire, même parmi les adversaires les plus fougueux de la prédestination; il tient cependant à rappeler que le point de vue personnel du grand docteur demeure *privata opiniuncula*, incapable de prévaloir contre l'enseignement antique et universel de l'Église. Voir l'article Semi-pélagiens, t. xiv, col. 1819 sq.

III. La doctrine. — La question du but poursuivi par Vincent en rédigeant le *Commonitorium* reste secondaire malgré son intérêt. Si les théologiens, à partir du xvie siècle, se sont attachés au petit livre de Vincent, c'est presque exclusivement à cause du double canon qu'il formule sur la tradition et sur le progrès du dogme. Que faut-il penser de ce double canon?

1° *La tradition.* — Nous avons déjà cité les expressions de Vincent : *quod ubique, quod semper, quod ab omnibus.* L'ordre indiqué par lui est celui dans lequel doit se poursuivre le travail de recherche. Il est facile d'examiner d'abord si un dogme est cru par tout le monde, s'il ne soulève pas de contradiction actuelle, s'il n'est pas combattu ou nié par des hérétiques. Si l'universalité du consentement est réalisée, il est inutile d'aller plus loin. Selon l'expression de saint Augustin : *Securus judicat orbis terrarum.* De fait, il est d'ailleurs difficile, peut-être impossible de trouver une telle unanimité. Presque tous les dogmes sont l'objet de contradictions. Au temps où écrit Vincent, les ariens méconnaissent la Trinité, les nestoriens combattent le Verbe incarné, les pélagiens nient la grâce divine; bien d'autres hérésies s'attaquent encore aux enseignements essentiels de l'Église. Bien plus, on a pu voir un temps où, selon l'énergique affirmation de saint Jérôme, *Adv. Lucifer.*, 19, le monde s'est étonné d'être arien. L'antiquité d'une doctrine est donc un meilleur critérium que son universalité. Ici, le Lérinien retrouve les voies tracées avant lui par saint Irénée et par Tertullien et l'on a justement mis en relief tout ce qu'il doit au traité de ce dernier *Sur la prescription.* L'argument de Tertullien est plus soigneusement développé : exprimé par un homme qui connaît toutes les ressources du droit romain, il revêt une forme plus rigoureuse. Vincent affirme plus qu'il ne démontre et les exemples qu'il cite pourraient être contestés. Du reste, l'antiquité à elle seule demeure insuffisante, car on peut trouver chez des maîtres d'autrefois, fussent-ils aussi savants qu'Origène et Tertullien, des erreurs graves. Il faut qu'elle soit confirmée par la *consensio*, c'est-à-dire par l'accord des *magistri probabiles.* Cet accord n'a pourtant pas besoin d'être unanime : saint Vincent rappelle que le concile d'Éphèse a cité le témoignage de dix d'entre eux : Pierre d'Alexandrie, Athanase, Théophile d'Alexandrie, Grégoire de Nazianze, Basile de Césarée, Grégoire de Nysse, Félix et Jules de Rome, Cyprien de Carthage, Ambroise de Milan. Mais ces dix suffisent parce qu'ils représentent l'ensemble du monde catholique, l'Orient et l'Occident, le Nord et le Midi, unis pour exprimer une foi commune et traditionnelle. Qu'importe, après cela, que tel ou tel, même parmi les plus grands, se soit trompé? Son avis ne saurait prévaloir contre celui de la *consensio.*

A première vue, la règle du Lérinien semble de nature à satisfaire les esprits les plus exigeants. Dès qu'il s'agit de l'appliquer, par contre, elle se découvre fertile en pièges de toute sorte. A quels signes reconnaître l'unanimité d'un enseignement? Les donatistes se condamnaient eux-mêmes en limitant leurs horizons à l'Afrique et, s'ils essayaient de les élargir, ils ne pouvaient entrer en communion qu'avec des ariens ou installer à Rome qu'un évêque sans autres fidèles que des Africains. Saint Augustin peut donc les réfuter en leur opposant la catholicité de l'Église. Mais les ariens avaient eu pour eux, à un moment donné, la presque unanimité des évêques d'Orient et d'Occident : ils n'en étaient pas moins hérétiques. L'apostolicité d'une doctrine ou d'une pratique n'est pas moins difficile à constater ou à vérifier dans les cas difficiles. Aux pélagiens qui niaient le péché originel, saint Augustin répond en rappelant que la pratique du baptême des enfants suppose manifestement cette doctrine et que, de tout temps, elle a été suivie sans qu'on puisse en découvrir l'origine. Cela est vrai et la preuve est solide. Reste cependant qu'elle laisse après elle une impression mélangée. Nous voudrions bien, malgré tout, savoir d'où vient cet usage. On l'attribue aux apôtres : s'agit-il de l'un des Douze? ou bien le collège des Douze a-t-il pris quelque jour une décision solennelle et irréformable? N'est-il pas plus vraisemblable que la coutume s'est introduite d'abord dans une Église particulière et qu'elle a rayonné de là, sans qu'on ait réfléchi profondément sur sa signification? A mesure que le temps passe, que les siècles s'écoulent, il devient plus difficile de savoir avec certitude ce qu'ont dit, ce qu'ont fait les apôtres et leurs successeurs immédiats. Les documents font défaut et, quand ils existent, ils sont parfois d'une interprétation délicate. Les Pères anténicéens ont-ils enseigné à propos de la Trinité exactement la même doctrine que le concile de Nicée? S'ils emploient des expressions troublantes, faut-il les entendre dans leur sens obvie ou bien s'efforcer de les accorder vaille que vaille avec les formules plus autorisées, mais aussi plus récentes, des maîtres postérieurs? A cela s'ajoutent des problèmes d'authenticité qui relèvent de la compétence des érudits : ni saint Vincent de Lérins, ni

le concile d'Éphèse ne se sont aperçus que les témoignages de saint Félix et de saint Jules, apportés pour représenter la contribution de l'Église romaine au *consensus*, étaient des faux apollinaristes; nous le savons aujourd'hui et des faits de ce genre nous rendent un peu défiants à l'égard des textes accumulés sans critique. Nous sommes ainsi amenés, non pas certes à rejeter le critérium de l'antiquité, mais à trouver que son emploi est d'un maniement moins simple que ne l'imaginait le moine de Lérins. Comme lui, nous sommes disposés à condamner les nouveautés et, d'un bout à l'autre, le *Commonitorium* retentit des anathèmes portés contre les novateurs de toute espèce qui vicient l'enseignement traditionnel. Mais nous nous demandons si nous avons un moyen assuré de discerner les nouveautés, en dehors de celui sur lequel justement n'insiste pas saint Vincent, à savoir l'autorité de l'Église. De ce point de vue, saint Irénée de Lyon, qui a si justement insisté sur l'apostolicité de la vraie doctrine, se montre beaucoup plus compréhensif et plus profond : c'est à l'Église, héritière de la succession apostolique, qu'il appartient, dit-il, de fixer et de définir la tradition authentique, en dehors de laquelle il ne saurait y avoir que des erreurs. Faute d'accorder au magistère ecclésiastique la place qui lui revient de droit, Vincent semble laisser chaque individu libre de chercher quels sont les dogmes admis partout, toujours, de tous. S'il y avait une évidence en pareille matière, la question ne se poserait pas. Comme l'évidence fait défaut et que, presque dans tous les cas importants, une discussion est possible, il ne faut pas laisser à l'arbitraire individuel le droit de juger en dernier ressort. Lorsque le concile du Vatican a voulu définir l'infaillibilité pontificale, on a vu des théologiens comme Döllinger mettre en avant le canon de Vincent et déclarer qu'il manque à cette infaillibilité les trois caractères indiqués par le moine de Lérins et que, par suite, elle ne pouvait pas être regardée comme une vérité révélée. Que pouvait-on répondre à Döllinger, dont la science historique était d'ailleurs incontestable et qui n'avait pas de mal à signaler et à souligner les faits susceptibles d'être interprétés contre la doctrine proposée à l'adhésion des fidèles? Rien, sinon que seule l'Église a mission de garder et de maintenir le dépôt de la vérité et que seule, par conséquent, elle peut en déterminer le contenu. Franzelin a mis en relief le sens dans lequel il convient d'interprèter le canon de saint Vincent, si l'on veut s'en servir légitimement. Le canon, dit-il, est vrai *sensu affirmante : Sine dubio, tatis consensus antiquitatis, et splendidissime consensus universalis omnium ætatum demonstrat traditionem divinam. Quod ergo ubique, semper, ab omnibus traditum est, non potest non esse revetatum et divinitus traditum.* Mais il n'est pas vrai *sensu excludente : Potest aliquod doctrinæ caput contineri in objectiva revelatione, et potest etiam successu temporis, facta sufficiente explicatione et propositione, pertinere ad veritates fide cathotica necessario credendas, quod licet semper contentum in deposito revelationis, non tamen semper, ubique et ab omnibus expticite erat creditum aut necessario credendum. Quamvis ergo characteres in canone enumerati si adsint, evidenter demonstrent doctrinam cui competunt esse dogma fidei cathoticæ; non tamen si desint, ex ipso jam constat doctrinam non contineri in deposito fidei, aut doctrinam, hoc ipso quod atiquo tempore ob defectum sufficientis propositionis non erat expticite credenda, nutto tempore esse credendam. Canon ergo verus est sensu affirmante, non tamen potest admitti sensu negante et exctudente.* Franzelin, *De divina Traditione et Scriptura*, Rome, 1875, p. 295-296.

2° *Le progrès.* — Entendu au sens strict, le canon de saint Vincent semble interdire d'une manière absolue toute nouveauté et même tout progrès dans la pensée de l'Église. Il rejoint, mais en appuyant avec plus de force encore, la règle posée jadis par le pape saint Étienne, à propos du baptême des hérétiques : *Nihil innovetur nisi quod traditum est*, et nous avons rappelé que c'est surtout afin de s'opposer aux nouveautés dont saint Augustin se serait rendu coupable dans les questions relatives à la prédestination, que le moine de Lérins affirme avec tant de force le *quod semper, quod ubique, quod ab omnibus.* Cependant, Vincent ne peut pas tellement fermer les yeux à la lumière qu'il ne soit obligé de reconnaître l'existence d'un véritable progrès dans l'enseignement formulé par l'Église. Ce progrès, il en admet la légitimité dans des limites qu'il essaie de marquer :

1. *Progrès dans ta formule.* — « Taille les pierres précieuses du dogme divin, sertis-les fidèlement, orneles sagement; ajoutes-y de l'éclat, de la grâce, de la beauté; que par tes explications, on comprenne plus clairement ce qui, auparavant, était cru plus obscurément. *Intettegatur, te exponente, illustrius, quod antea obscurius credebatur.* Que grâce à toi la postérité se félicite d'avoir compris ce que l'antiquité vénérait sans le comprendre. Mais enseigne les mêmes choses que tu as apprises, dis les choses d'une manière nouvelle sans dire pourtant des choses nouvelles. » XXII, 6-7.

2. *Progrès dans ta ferveur de ta foi et de la prédication.* — « Quel but l'Église s'est-elle efforcée d'atteindre dans les décrets des conciles, sinon de proposer à une croyance plus réfléchie ce qui était cru auparavant en toute simplicité; de prêcher avec plus d'insistance les vérités prêchées jusque-là d'une façon plus molle, de faire honorer plus diligemment ce qu'auparavant on honorait avec une plus tranquille sécurité? Voilà ce que, provoquée par les nouveautés des hérétiques, l'Église catholique a toujours fait par les décrets de ses conciles, et rien de plus : ce qu'elle avait reçu des ancêtres par l'intermédiaire de la seule tradition, elle a voulu le remettre aussi, en des documents écrits, à la postérité; elle a résumé en quelques mots quantité de choses et, le plus souvent pour en éclaircir l'intelligence, elle a caractérisé par des termes nouveaux et appropriés tel article de foi qui n'avait rien de nouveau, *et plerumque propter intettigentiæ lucem non novum fidei sensum novæ appettationis proprietate signando.* » XXIII, 18-19.

3. *Progrès anatogue à ta croissance de t'enfant ou de ta ptante.* — « Qu'il en soit de la religion des âmes comme du développement des corps. Ceux-ci déploient et étendent leurs proportions avec les années et pourtant ils restent constamment les mêmes. Quelque différence qu'il y ait entre l'enfance dans sa fleur et la vieillesse en son arrière-saison, c'est un même homme qui a été adolescent et qui devient vieillard; c'est un seul et même homme dont la taille et l'extérieur se modifient, tandis que subsiste en lui une seule et même nature, une seule et même personne. Les membres des enfants à la mamelle sont petits, ceux des jeunes gens sont grands; ce sont pourtant les mêmes... Ces lois de progrès doivent s'appliquer également au dogme chrétien : que les années le consolident, que le temps le développe, que l'âge le rende plus auguste; mais qu'il demeure pourtant sans corruption et inentamé, qu'il soit complet et parfait dans toutes les dimensions de ses parties et, pour ainsi parler, dans tous les membres et dans tous les sens qui lui sont propres; car il n'admet après coup aucune altération, aucun déchet de ses caractères spécifiques, aucune variation dans ce qu'il a de défini. » XXIII, 4-5, 9.

4. *Progrès dans le poli et le fini de l'expression.* — « Il est légitime que ces anciens dogmes de la philosophie céleste se dégrossissent, se liment, se polissent avec le développement des temps : ce qui est criminel, c'est de les altérer, de les tronquer, de les mutiler. Ils peuvent recevoir plus d'évidence, plus de lumière et de précision, oui; mais il est indispensable qu'ils gardent leur plénitude, leur intégrité, leur sens propre... Dans sa fidélité sage à l'égard des doctrines anciennes, l'Église met tout son zèle à ce seul point : perfectionner et polir ce qui, dès l'antiquité, a reçu sa première forme et sa première ébauche; consolider, affermir ce qui a déjà son relief et son évidence; garder ce qui a été déjà confirmé et défini. *Omni industria hoc unum studet ut vetera fideliter sapienterque tractando, si qua sunt illa antiquitus informata et inchoata, accuret et poliat; si qua jam expressa et enucleata, consolidet et firmet; si qua jam confirmata et definita, instituat.* » XXIII, 17. Tous ces textes ont été minutieusement étudiés, surtout depuis que s'est posée, avec une précision jusqu'alors inconnue, la question du développement des dogmes, et l'on sait que le concile du Vatican a fait sienne, en l'introduisant dans la constitution *Dei Filius*, une des formules du Lérinien : *Crescat igitur oportet et multum vehementerque proficiat, tam singulorum quam omnium, tam unius hominis quam totius Ecclesiæ, ætatum ac sæculorum gradibus intelligentia, scientia, sapientia : sed in suo dumtaxat genere, in eodem scilicet dogmate, eodem sensu, eademque sententia.* XXIII, 2. Nous n'avons pas évidemment à étudier ici un problème qui a été, à plusieurs reprises, envisagé en d'autres articles. La seule question qui se pose pour nous est de savoir en quel sens le moine de Lérins a admis la légitimité du progrès dont nous venons de relever les formules. Pour s'en rendre compte, il est indispensable de replacer ces formules dans leur contexte et de tenir compte des circonstances dans lesquelles elles ont été rédigées. Rien ne serait plus dangereux et plus opposé à la véritable pensée du Lérinien que de les isoler et les disséquer, pour creuser, s'il en était besoin, le sens de chaque mot ou de chaque métaphore. La netteté des formules, vigoureusement frappées, ne doit pas, en effet, nous faire illusion : Vincent n'emploie guère ici, pour traduire sa pensée, que des images : le corps humain qui se développe, la plante qui grandit, le métal qu'on polit, l'ébauche qu'on achève de sculpter, la médaille dont on grave plus profondément l'empreinte, le souvenir qu'on met par écrit, afin d'en assurer la pérennité. Qu'y a-t-il derrière toutes ces images?

Tout le *Commonitorium*, il ne faut pas l'oublier, est dirigé contre les nouveautés de l'erreur et les thèses qu'il se plaît à développer sont celles qui remplissaient déjà le *De præscriptione hæreticorum* de Tertullien. Ce n'est qu'en passant, pour répondre à une question pressante qui ne doit pas être simplement supposée, mais qui a pu être réellement soulevée autour de lui, que Vincent est amené à consacrer quelques pages à la loi du progrès. Encore, au milieu de ses explications sur le progrès, il tient à revenir avec insistance sur la loi d'immutabilité : « Si l'on tolérait une seule fois cette licence de l'erreur impie (c'est-à-dire la nouveauté), je tremble de dire toute l'étendue des dangers qui en résulteraient et qui n'iraient à rien de moins qu'à détruire, à anéantir, à abolir la religion. Sitôt qu'on aura cédé sur un point quelconque du dogme catholique, un autre suivra, puis un autre encore, puis d'autres et d'autres encore. Ces abdications deviendraient en quelque sorte coutumières et licites. De plus, si les parties sont ainsi rejetées une à une, qu'arrivera-t-il à la fin? Le tout sera rejeté de même. Or si, d'autre part, on commence à mêler le nouveau et l'ancien, les idées étrangères et les idées domestiques, le profane et le sacré, nécessairement cette habitude se propagera au point de tout envahir. » XXIII, 14-15. On ne peut qu'être d'accord avec Vincent lorsqu'il formule ces mises en garde. Ne rien ajouter, ne rien retrancher, telle est la loi fondamentale du dépôt. Mais alors on se demande pourquoi ces réserves sévères interviennent au milieu des passages où sont précisées les conditions du développement légitime? Saint Vincent ne redoute rien tant que la nouveauté et le changement : et lorsqu'il pense aux théories augustiniennes de la prédestination — ce qui lui arrive tout le temps au moment où il rédige le *Commonitorium* — il n'est pas loin d'y voir un cas privilégié de ces abominables nouveautés, susceptibles de ruiner à jamais l'édifice de la foi catholique. Aussi restreint-il tant qu'il peut les possibilités d'un développement doctrinal. A certains égards, on peut regarder comme fondamentale, bien plus que la phrase retenue par le concile du Vatican, celle où il marque clairement les trois étapes du travail que doit accomplir l'Église en la matière : 1. perfectionner et polir ce qui, dès l'antiquité, a reçu sa première forme et sa première ébauche. Nous avons ici l'image du sculpteur ou du graveur qui achève la statue ébauchée, qui polit la médaille encore rugueuse. — 2. Consolider et affermir ce qui a déjà son relief et son évidence. Ce qui est un travail de conservation, à l'encontre des nouveautés hérétiques, capables d'ébranler l'édifice et de ruiner ses fondements. La maison est bâtie; la vérité est crue; mais les novateurs travaillent à la miner et les croyants eux-mêmes se montrent hésitants : que l'Église affirme, qu'elle définisse la vérité et qu'elle condamne expressément l'erreur; — 3. Enfin, garder ce qui a été consolidé et affermi. Tout cela constitue une acquisition définitive, κτῆμα εἰς ἀεί, sur laquelle il n'y a plus jamais à revenir. L'Église se doit seulement de protéger et de défendre son trésor. Reste malgré tout, et ceci est pour nous l'essentiel, que saint Vincent de Lérins admet la possibilité et la réalité d'un vrai progrès dans la connaissance d'une part, dans la formulation d'autre part d'une vérité dogmatique. Le dogme certes n'est pas changé; le dépôt reste intact, sans addition ni soustraction; mais l'Église en connaît mieux le contenu et elle en exprime la richesse avec plus de précision et de clarté. D'autres, sans doute, l'avaient déjà dit avant le moine de Lérins. Ce qui a fait, à partir du XVI[e] siècle, la fortune de ses expressions, c'est la vigueur et la netteté de leur frappe. Parce qu'il a su trouver des formules claires, puissantes, simples et fortes à la fois, le Lérinien s'est assuré une place de choix dans l'histoire de la théologie.

Nous avons déjà rappelé que le *Commonitorium* a été, depuis le XVI[e] siècle, l'objet d'éditions, de traductions, d'études presque innombrables. Une des meilleures éditions anciennes est celle d'Ét. Baluze, publiée en appendice à son édition de Salvien de Marseille, Paris, 1663, 1684; réimprimée dans la *P. L.*, t. L, col. 637-686. Parmi les éditions récentes, on peut signaler celles de A. Jülicher, Fribourg-en-Br., 1895; de G. Rauschen (*Florileg. patrist.*, 5), Bonn, 1906; de A. S. Moxon, Cambridge, 1915. Parmi les traductions, en français : F. Brunetière et P. de Labriolle, *Saint Vincent de Lérins*, Paris, 1906; en allemand : G. Rauschen, dans *Bibliothek der Kirchenväter*, Kempten, 1911; en castillan : J. Madoz, Madrid, 1935. Éditions et traductions sont généralement précédées d'introductions et accompagnées de notes plus ou moins abondantes.

Naguère R.-M.-J. Poirel s'est efforcé de démontrer que saint Vincent de Lérins n'est autre que Marius Mercator, le disciple de saint Augustin, et que le deuxième *Commonitorium* se retrouve dans les œuvres de Marius Mercator. Cf. R.-M.-J. Poirel, *De utroque Commonitorio Lirinensi*,

Nancy, 1895; du même, *Vincentis Peregrini seu alio nomine Marii Mercatoris Lirinensis Commonitoria duo*, Nancy, 1898. Cette thèse paradoxale n'a obtenu aucun succès. Elle a été bien réfutée par H. Koch, *Vincentius von Lerinum und Marius Mercator*, dans *Theolog. Quartalschr.*, t. LXXXI, 1899, p. 396-434.

On verra encore sur saint Vincent de Lérins : J.-H. Newman, *An essay on the development of christian doctrine*, Londres, 1845, §§ 8, 9, 13, 15, 19; U. I. Reilly, *Quod ubique, quod semper, quod ab omnibus, Étude sur la règle de foi de saint Vincent de Lérins*, Tours, 1903; J. Lortz, *Der Kanon des Vincentius von Lerins*, dans *Der Katholik*, 1913, t. II, p. 245-255; J. Madoz, *El concepto de la Tradicion en S. Vincente de Lerins, estudio historico-critico del Commonitorio*, Rome, 1933; A. d'Alès, *La fortune du Commonitorium*, dans *Recherches de science religieuse*, t. XXVI, 1936, p. 334-356.

G. Bardy.

VINTRAS Pierre-Eugène-Michel, illuminé et fondateur d'une secte qui eut quelque diffusion au XIXe siècle (1807-1875). — Né à Bayeux le 7 avril 1807, dans un milieu très modeste, il eut une jeunesse difficile, pendant laquelle il arriva à garder la foi chrétienne. Après avoir essayé de diverses professions, il accepta, à Tilly-sur-Seule (Calvados), en 1839, la direction d'un moulin où se fabriquait du carton. Il était associé avec Ferdinand Geoffroi, né en 1792, ancien notaire, vivant surtout d'expédients, qui s'était fait à partir de 1833 l'agent du fameux Naundorf (se prétendant Louis XVII). Geoffroi avait fréquenté des cercles mystico-politiques où se transmettaient depuis plus de cinquante ans des révélations célestes, dont il n'est pas malaisé de suivre la filiation.

I. Le Vintrasisme dans l'Église. — C'est à partir d'août 1839 que Pierre-Michel Vintras se prétendit lui-même en communication avec des personnages angéliques, soit à Tilly, soit à Paris où ses affaires l'amenaient quelquefois. Ces anges, puis saint Joseph, en attendant la sainte Vierge et Notre-Seigneur lui-même, entretenaient le prophète et lui donnaient mission de prêcher l'*Œuvre de la Miséricorde.* Les pires calamités allaient fondre sur le monde, seuls les fidèles groupés autour de Vintras, qui s'appelait lui-même l'Organe, et protégés par les talismans qu'il commençait à distribuer, sauraient échapper au désastre. Cette catastrophe serait le prélude du règne du Paraclet, du règne de l'Amour. Autour du prophète, qui souvent paraissait tomber en extase, un petit groupe de fidèles commença de se rassembler, à Tilly d'abord, puis assez vite dans des centres parfois assez éloignés. Une *Septaine sacrée* se formait à Tilly, qui aurait bientôt des émules en diverses villes de France; quelques prêtres donnèrent leur adhésion au mouvement; le premier semble avoir été un abbé Charvoz, curé de Montlouis, dans le diocèse de Tours, qui fut le théologien du mouvement. C'est lui, nous paraît-il, qui donna quelque cohérence aux révélations de Vintras. Pour qui connaît le montanisme, le doctrine prêchée à Tilly s'apparente assez étroitement à celle de Montan et de ses prophétesses. Plus encore reflète-t-elle le joachimisme des XIIe et XIIIe siècles. Voir ici Joachim de Flore, t. VIII, col. 1434 sq. Quoi qu'il en soit, des prodiges plus ou moins surprenants semblèrent venir à l'appui de la véracité de Vintras. Les plus remarqués furent des apports et disparitions d'hosties ensanglantées, d'abord à des messes célébrées par des prêtres ralliés à la secte, puis indépendamment de toute messe dans le petit oratoire établi à Tilly à la fabrique de carton. Ces apparitions d'hosties n'étaient pas, d'ailleurs, sans rapport avec des phénomènes du même genre qui, depuis quelque temps, arrivaient à Agen. Deux des fameuses hosties d'Agen furent, en effet, apportées à Tilly; bientôt le nombre de ces hosties sanglantes se multiplia extraordinairement au point qu'on put commencer à en distribuer aux adeptes les plus sûrs. Ainsi visions, prophéties, apports d'hosties se répétaient fréquemment, et tout cela entretenait la ferveur de la primitive communauté. Un autre moyen pour augmenter la cohésion de la secte, ce fut la révélation aux affidés du nom de leur ange gardien, sur lequel le prophète était renseigné par des communications d'en-haut. Il se constitua ainsi une liste de noms plus baroques les uns que les autres, tous terminés en AEL. Vintras lui-même était sous l'égide de Strathanael, l'archange des séraphins.

Cependant, l'abbé Charvoz avait rédigé, en dépit de Vintras, qui prêchait la prudence, un mémoire intitulé : *Opuscule sur des communications annonçant l'Œuvre de la Miséricorde*, et qui portait pour épigraphe : *Et renovabis faciem terræ.* Répandu à 6 000 exemplaires, ce mémoire fut bientôt aux mains de l'évêque de Bayeux, qui, d'ailleurs, avait déjà eu l'occasion de s'occuper de la première apparition d'hosties. Le 8 novemhre 1841, celui-ci rendait son jugement : il déclarait que « l'*Opuscule sur les communications annonçant l'Œuvre de la Miséricorde* contenait des principes contraires à l'enseignement et à la loi de l'Église catholique, que les révélations et les miracles dont on voulait se prévaloir ne pouvaient venir de Dieu. Il réprouvait donc et condamnait l'association établie pour la propagation de ces révélations et de ces principes ».

Cet acte de l'autorité ecclésiastique fit réfléchir quelques adeptes de la première heure, mais ancra plus fermement dans sa foi en l'Organe la masse des adhérents. Privés pendant quelque temps de la présence de Vintras qui avait été condamné à la prison, ils ne laissèrent pas d'envoyer à l'évêché de Bayeux une profession de foi où ils exposaient leur attitude (4 janvier 1843) : Ils croyaient à tous les articles de foi contenus dans les symboles officiels de l'Église, aux dogmes et aux mystères révélés, à l'unité, la sainteté, l'infaillibilité de l'Église, et à tout ce que celle-ci proposait, avait proposé ou proposerait à notre foi, comme maîtresse infaillible de la doctrine. Mais, continuaient-ils, « si notre foi à l'Église infaillible est aveugle, elle est raisonnable a l'égard des pasteurs isolés, qui peuvent se tromper; nous professons donc obéissance à notre premier pasteur, en tant qu'il est l'expression de la volonté de l'Église catholique ». C'était dire assez clairement que l'on en appelait du jugement de l'évêque à celui du pape : « Quant aux lumières actuelles, nous les publions, continuait le manifeste, par ordre de Dieu, pour convier à notre conviction les hommes droits de cœur et de bonne volonté, qui seront heureux de la possession de ces richesses spirituelles et pourront contribuer eux-mêmes, par leurs prières et leurs pénitences, à mitiger et à abréger les temps de deuil et d'affliction qui doivent précéder le beau règne de la Miséricorde. Mais nous proclamons qu'à la sainte et infaillible Église romaine, seule, il appartient de déclarer articles de foi les vérités dues, selon nous, à une Révélation divine : vérités que l'Église enseigne implicitement et nécessairement depuis les apôtres. Sans prétendre imposer notre croyance à personne, nous attendons avec confiance le moment désiré, où, après la persécution et la terrible tempête prédites, la sainte Épouse de Jésus-Christ prononcera sur la Révélation que nous lui faisons connaître, adhérant d'avance à tout ce qu'elle décidera. »

On voit si l'auteur de cette profession de foi mettait son soin à se donner toutes les apparences de l'orthodoxie, à éviter les moindres expressions compromettantes. Cette déclaration toutefois ne devait pas empêcher la catastrophe. Le 8 novembre 1843, le pape Grégoire XVI adressait à l'évêque de Bayeux

un bref où était très explicitement confirmée la sentence de celui-ci : « Par une sacrilège témérité, disait le pape, les membres de cette société s'arrogent une mission nouvelle qu'ils auraient reçue de Dieu et annoncent une œuvre mensongère de la Miséricorde, qu'ils ont inventée, pour que l'Église de Jésus-Christ soit en quelque sorte régénérée par leurs soins. De plus, ils osent répandre des communications secrètes qu'ils auraient reçues des anges, des saints et de Jésus-Christ lui-même, publier des visions, des miracles; ils osent s'attribuer un apostolat purement laïque et annoncer un troisième règne dans l'Église de Jésus-Christ, qu'ils ne craignent pas d'appeler le règne du Saint-Esprit; et cela, pour que les vérités tenues dans l'Évangile et qui, selon leur langage blasphématoire, ne sont pas encore expliquées clairement par l'Église, brillent de tout leur éclat, pour que de nouveaux dogmes soient proclamés et que l'Église sorte enfin de son état de dépravation. » Le pape enveloppait dans la même réprobation les idées répandues au même temps par Naundorf et qui « sous une forme et avec des couleurs différentes » étaient entachées des mêmes erreurs. Il approuvait en fin de compte toutes les mesures que l'évêque de Bayeux avait cru devoir prendre contre l'Œuvre de la Miséricorde. Ces hommes égarés étaient dignes de toute réprobation, censure et peine ecclésiastique. Ce bref fut publié dans l'*Ami de la religion* du 8 février 1844.

Les adhérents de Vintras avaient déclaré se soumettre par avance au jugement de Rome. Ils n'en firent rien. En novembre 1844, au nom du groupe, Alexandre Geoffroi, fils de Ferdinand, publiait un tract de protestation adressé *A l'univers chrétien*. On y répondait, point par point, à toutes les attaques de Rome, on s'y plaignait d'une condamnation intervenue sans qu'aucune défense eût été entendue, on y produisait une prétendue consultation théologique d'un dominicain, le P. Lamarche. Dans la *Voix de la Septaine*, organe périodique de la secte, on ne se gênait pas pour dire que le bref de Grégoire XVI ayant été enlevé par subreption était sans valeur. De sa prison, Vintras encourageait ses adhérents, multipliait les avertissements, fondait une confrérie nouvelle, la *Chevalerie de Marie*, destinée à unir plus intimement les plus fervents de ses fidèles.

Aussi bien, de 1842 à 1848, Pierre-Michel avait disparu de la circulation. Le gouvernement de Louis-Philippe voyait avec quelque inquiétude les collusions de l'Œuvre de la Miséricorde avec Naundorf; on chercha des prétextes pour faire à Vintras et à Geoffroi un procès correctionnel. Le parquet essaya de relever contre l'un et l'autre des preuves d'escroquerie, d'abus de confiance et de détournement. En août 1842, le tribunal de Caen, après une audience de deux jours, retint contre les deux prévenus les accusations portées, et les condamna, Vintras à cinq ans, Geoffroi à deux ans d'emprisonnement. Il vaut la peine de citer quelques attendus de la sentence : « Considérant... que les prétendues révélations présentées par Vintras comme ayant un caractère tout divin avaient notamment pour objet de faire croire que des événements extraordinaires s'accompliraient bientôt; que la France était menacée de grands et affreux malheurs, contre lesquels on trouverait un abri dans la participation à l'Œuvre prétendue sainte et divine et annoncée comme telle à Vintras. Considérant qu'on trouve évidemment dans ces faits l'emploi de manœuvres frauduleuses pour persuader l'existence d'un pouvoir ou d'un crédit imaginaire remontant jusqu'à Dieu et pour faire naître la crainte d'événements chimériques et l'espérance de s'y soustraire.... » Peut-être le tribunal avait-il été sévère dans l'appréciation des faits retenus et surtout dans l'application de la peine. Il est vraisemblable que des considérations d'à côté avaient pesé sur la sentence des juges. En tout état de cause les condamnés firent appel; mais la Cour de Caen, en novembre 1842, confirma la première sentence; un pourvoi en cassation échoua le 3 juin 1843. Il ne restait plus aux condamnés qu'à exécuter la peine. En juillet 1843, après dix-huit mois de détention à Caen, Vintras fut transféré à Rennes, où il restera jusqu'au 25 mars 1848; à cette époque, la prison préventive n'entrait pas en déduction du temps d'emprisonnement.

Encore que la captivité de Vintras fût relativement douce — il avait vite obtenu à Rennes un régime de faveur — elle l'empêchait néanmoins de veiller autant qu'il aurait fallu à la diffusion de l'Œuvre de la Miséricorde et à sa bonne tenue. En juillet 1845, un des adeptes de la première heure, l'abbé Maréchal, retrouvant le contact avec les sectes gnostiques anomistes, se mit à prêcher la doctrine de la sainte liberté des enfants de Dieu. Les initiés parvenus à un certain degré étaient autorisés à des dépravations sexuelles, qui allèrent, semble-t-il, assez loin. Tout cela transpira au dehors; un des partisans les plus chaleureux de Naundorf, un certain Gozzoli, rédigea plusieurs déclarations autocopiées et assez abondamment répandues attaquant, de ce chef, la moralité des « Saints » de Tilly. Les autorités judiciaires commençaient à s'émouvoir. Maréchal prit la fuite et, pour l'instant, l'affaire en resta là. Plus tard, vers 1851, des accusations de caractère identique furent portées contre Vintras lui-même; de même Gozzoli s'acharna contre le prophète, les saints de Tilly et leurs « turpitudes obscènes ». Le plus récent historien de Vintras s'est inscrit en faux contre les accusations ignobles répandues par Gozzoli et ses partisans. Ni les autorités judiciaires, lors du procès de 1842, ni les autorités ecclésiastiques, au cours de leurs enquêtes successives, n'ont jamais fait la moindre allusion au crime de mauvaises mœurs. Il n'en reste pas moins que des accusations de ce genre ont porté à l'Œuvre de la Miséricorde un coup dont elle ne s'est jamais complètement relevée.

Pendant la captivité de Vintras, ce fut l'abbé Charvoz qui devint, à partir d'avril 1846, le chef suprême de la secte. En août 1846, il publiait une lettre pastorale adressée aux adhérents : *L'oratoire de Tilly aux informés de l'Œuvre de la Miséricorde.* Il y protestait, à mots couverts d'ailleurs, contre les premières révélations de Gozzoli; cette lettre conjura le schisme qui devenait menaçant. La même année, un autre ecclésiastique faisait paraître un *Manifeste ou vue générale sur l'Œuvre de la Miséricorde* qui exposait la doctrine orthodoxe de Vintras sous sa forme la plus pure. Cela mit fin aux alarmes qu'avait causées la néfaste intervention de Maréchal.

II. Le Vintrasisme se constitue en Église. — Au moment où Vintras sortait de prison, mars 1848, l'Œuvre de la Miséricorde était définitivement en dehors de l'Église catholique; partout on refusait les sacrements aux sectateurs, disséminés un peu dans toute la France. Il était urgent d'organiser à leur usage les cérémonies d'un culte et la réception de sacrements. Ce furent encore des révélations qui décidèrent Vintras à s'engager dans cette voie; elles eurent lieu vers Pâques 1848, dans l'église Saint-Eustache à Paris — Vintras s'était pour quelque temps installé dans cette ville. Apparaissant au prophète en un costume sacerdotal d'une grande somptuosité, le Christ promit à l'Organe de le faire pontife adorateur et pontife d'amour. En la présence de Vintras, il officia lui-même, prescrivant au pontife d'imiter les gestes liturgiques qu'il lui verrait faire. Puis il

lui conféra le sacerdoce avec le droit de consacrer et d'absoudre. Tous ces rites furent complétés et précisés dans des apparitions ultérieures. Fort de ces assurances, Vintras, dès le 10 mai suivant, commença d'exercer les fonctions de son sacerdoce. Les cérémonies étaient calquées sur celles de la messe catholique, mais les prières étaient dites en langue vulgaire, elles variaient d'ailleurs d'un « sacrifice » à l'autre, seul le thème général demeurant le même. Le prophète n'hésitait pas à prononcer les paroles de la consécration du pain :

Uni d'esprit et de cœur à la très immaculée Mère de mon Sauveur, ainsi qu'à son chaste et virginal époux, saint Joseph, je vous offre de nouveau, Seigneur, ce pain que je bénis en votre nom et auquel nous prendrons part, après avoir prononcé sur lui les saintes et adorables paroles de votre divin Fils, lorsqu'il dit en rompant le pain pour ses douze apôtres : *Ceci est mon corps qui est donné pour tous. Faites ceci en mémoire de moi.*

Et de même pour la consécration du calice :

Ame très pure de Marie, âme sainte du bon et juste Joseph, unissez-vous à mon âme et à celles de mes frères, afin que je présente au Père des miséricordes ce calice que je bénis en sa présence. Père saint, agréez cette visible offrande qui est la coupe de notre action de grâces et de notre supplication. Comme Notre-Seigneur Jésus-Christ, votre divin Fils, la veille de sa mort, je prononce sur ce qu'elle contient, les paroles qu'il prononça lui-même en disant aux douze qui étaient avec lui : *Ceci est mon sang qui sera répandu pour des multitudes en rémission des péchés.*

Après l'élévation, la prière pour les morts et la fraction du pain, l'officiant distribuait la communion aux fidèles sous les deux espèces. Le ciel lui-même se chargeait de démontrer à tous la vérité du nouveau sacerdoce. L'hostie qui servit au premier sacrifice portait l'empreinte d'un cœur sanglant, et dorénavant les miracles de ce genre se multiplièrent. En même temps, les théologiens de la secte s'efforçaient de démontrer, par preuves logiques, la réalité du sacerdoce de Vintras et la validité des consécrations qu'il effectuait. Entre autres parut une brochure de l'abbé Héry, *Le Précurseur;* on y lisait que « le sacrifice (vintrasien), prodigieux développement de la charité de Jésus-Christ et du sacerdoce du chrétien, garantissait la prééminence et l'exaltation du souverain sacerdoce que Jésus-Christ a légué à son Église aux grands jours de son règne visible sur la terre ».

Restait à multiplier ce sacerdoce pour les besoins de tous les adeptes de l'Œuvre de la Miséricorde. Divinement institué « pontife provictimal » par Notre-Seigneur lui-même, Vintras allait ordonner à son tour d'autres pontifes. Le 20 mai 1850, il créait sept pontifes divins, entre autres les abbés Charvoz et Héry et même l'abbé Maréchal, venu à résipiscence; avec eux, quatre autres abbés, ordonnés régulièrement dans l'Église romaine. Trois jours après, le 22 mai, par réciprocité, les sept prêtres pontifes divins imposèrent, à leur tour, les mains à Vintras. Puis ils s'en retournèrent chacun dans sa Septaine pour affermir et répandre les rites et les croyances de la nouvelle religion.

Encore que se déroulant en des sanctuaires bien gardés, ces rites nouveaux ne pouvaient guère demeurer inaperçus de l'autorité ecclésiastique. A l'été de 1850, le concile provincial réuni à Rouen condamnait les présomptions sacrilèges de l'hérésiarque et interdisait sous peine d'excommunication l'assistance aux conventicules, rites et cérémonies de la secte. Texte dans Mansi-Petit, *Concil.*, t. XLIV, col. 38. Rome approuvait ces décrets par lettres du 19 juillet 1851 et, dans un mandement du 18 avril 1852, l'archevêque de Rouen en donnait connaissance aux fidèles. Antérieurement le pape Pie IX avait d'une manière aussi explicite réprouvé la secte dans un bref à l'évêque de Nancy, en date du 10 février 1851. Cet acte pontifical avait été sollicité par l'Ordinaire de Nancy pour mettre un terme aux agissements de Vintras dans le diocèse. Trois prêtres, les frères Baillard, venus à Tilly, y avaient été promus pontifes par l'Organe et avaient assez vite recruté un petit troupeau dans leur paroisse de Sion, un des centres de la dévotion mariale en Lorraine.

Au cours de l'hiver 1850-1851, Vintras était venu en personne au sanctuaire de Sion pour les sacrer. Trois jours durant les cérémonies de la nouvelle Église s'étaient accomplies devant un nombre relativement considérable de fidèles. Comme les Baillard n'avaient plus libre accès à l'église du pèlerinage, elles se déroulèrent dans l'ancien réfectoire du couvent. C'est pour couper court à ce mouvement, à qui le nom vénéré de Sion pouvait donner crédit, que le bref pontifical reprenait avec plus de force encore les condamnations portées par Grégoire XVI : « Les partisans de cette abominable association, disait-il, ne craignent pas, avec une hypocrite ostentation de vertu, de rêver une œuvre prétendue de Miséricorde et un nouvel apostolat composé de laïcs; d'assurer que l'Église est plongée maintenant dans les ténèbres et dans une corruption complète; d'annoncer dans l'Église de Jésus-Christ un troisième règne, qu'ils osent appeler Règne du Saint-Esprit... Attaquant, par des manœuvres infernales la vraie doctrine de Jésus-Christ et pleins de mépris pour la chaire de Pierre et son autorité, ils mettent tout en œuvre afin de détacher les fidèles de la foi catholique et de les précipiter dans le péril de la damnation éternelle. »

Toutes ces manifestations non équivoques de l'autorité ecclésiastique furent accueillies, dans les cercles vintrasiens, par des ripostes de plus en plus véhémentes. Il n'était plus question, comme en 1842, de soumission aux décisions de l'Église romaine. Sous le titre *Bref contre Bref*, un affidé publiait *Les merveilles de l'Œuvre de la Miséricorde, devenues plus éclatantes que jamais par l'aveuglement et les malédictions mêmes de leurs dénégateurs;* antérieurement le même auteur avait fait paraître : *La grande apostasie dans le lieu saint*, dont le titre indique assez l'esprit. Maintenant qu'elle avait rompu définitivement avec l'Église officielle, la secte n'avait plus à se gêner : puisque les évêques avaient laissé descendre la religion au niveau de la nature humaine, puisque le rationalisme les avait pénétrés, il n'y avait plus qu'à se tourner vers le prophète qui s'était levé, vers le nouvel Élie, qui, de son Carmel de Tilly, prêchait la venue des temps nouveaux et agissait en précurseur du règne du Paraclet.

Cependant, les événements politiques des années 1848 à 1851, événements où les vintrasiens voulaient voir d'abord les signes avant-coureurs de la grande catastrophe, allaient tourner à la déconfiture de l'Œuvre de la Miséricorde. Le gouvernement issu du coup d'État du 2 décembre 1851 travaillait à éliminer soit à Paris, soit en province tous les foyers d'agitation. Toute pacifique qu'elle fût — il semble qu'à cette date on n'y parlait plus guère de Naundorf — l'Œuvre de la Miséricorde excitait les soupçons de la police. Sous main, vraisemblablement, l'évêché de Bayeux encourageait une action. Le 16 mars 1852, un arrêté du préfet du Calvados décidait de disperser l'association prétendue religieuse de l'Œuvre de la Miséricorde. Le lendemain les autorités se présentaient à Tilly; Vintras, prévenu à temps, venait de partir pour la Belgique; la maison qu'il occupait et où se trouvait le sanctuaire fut mise à sac et on s'attacha à anéantir tout ce qui avait rapport avec le culte vintrasien. Trois des prêtres adhérents de Vintras,

les abbés Maréchal, Héry et Breton, d'abord arrêtés, furent laissés libres de retourner dans leurs diocèses, à condition de s'engager à renoncer aux pratiques de la secte. Le premier seul y consentit et reçut un passeport pour Versailles, les deux autres partirent pour l'Angleterre, où Vintras ne tarda pas à les rejoindre (juillet 1852). C'est dans un faubourg de Londres que se reconstitua l'état-major de l'Église vintrasienne; autour du prophète installé dans son « Carmel » refluèrent les plus compromis de ses adhérents, entre autres le fameux abbé Léopold Baillard, de Sion, qui, de son exil, encourageait le petit groupe de ses fidèles lorrains.

Ce serait d'ailleurs une erreur de croire que les brutales dispersions de 1852 — Sion avait connu des événements aussi tragiques que Tilly — mirent fin à la secte. Il semblerait, au contraire, que l'année funeste ait été le point de départ d'un développement plus intense des Septaines, qui se multiplièrent non seulement en France, mais en Italie et en Espagne. L'Angleterre, bien entendu, avait une situation privilégiée. En octobre 1859, une université « éliaque » y était fondée, à laquelle s'adjoignait une chapelle « éliaque », avec l'autorisation du gouvernement. C'était l'époque aussi où Vintras publiait *L'Évangile éternel*, dans lequel ses rêveries prenaient corps sinon consistance. Le titre et l'inspiration en étaient évidemment empruntés, au moins par voie indirecte, au fameux *Introductorius in Evangelium æternum* du XIIIe siècle. Cf. ici, t. VIII, col. 1443 sq. Il ne négligeait pas pour autant le soin de ses fidèles dispersés. En 1863, il commençait en France une grande tournée durant laquelle il sacrait plusieurs pontifes; en 1865, il est à Lyon, où il consacre le « sanctuaire intérieur du Carmel d'Élie », qui allait devenir le grand centre de la nouvelle religion. L'Espagne et l'Italie reçurent aussi sa visite; Florence spécialement où se fondait, en 1867, le « Carmel blanc », particulièrement riche en phénomènes surnaturels, hosties miraculeuses, vins mystérieusement apparus, etc. Mais Lyon restait le centre de son activité, le lieu de repos où il aimait à se retrouver après ses tournées pastorales. C'est à Lyon qu'il mourut, le 7 décembre 1875; il fut enterré au cimetière de la Guillotière. Pour successeur, il avait choisi l'abbé Boullan qui devait, lui aussi, faire beaucoup parler de lui et serait condamné en 1887 par l'Église vintrasienne comme sorcier et fauteur d'une secte immonde. Mais l'Église vintrasienne évoluait déjà dans un sens assez différent de l'orientation primitive. Depuis que le spiritisme se formait en un corps de doctrines et de pratiques, cf. ici, t. XIV, col. 2514-2515, plusieurs des adeptes de Vintras — et de ceux de la première heure, — donnaient dans ces nouvelles extravagances; les abbés Charvoz et Héry en devenaient les apôtres convaincus. L'histoire de l'Œuvre de la Miséricorde se confond désormais avec celle de l'occultisme, que nous n'avons pas à retracer ici.

Reste à se poser la question : que fut Vintras? un illuminé de bonne foi qui prit pour des réalités les rêves d'une imagination délirante, un paranoïaque qui crut à ses folies? ou, au contraire, un charlatan, qui, une fois entré dans la voie de la mystification, se trouva pris lui-même à son jeu et fut obligé de développer dans un sens un peu inattendu ses premières inventions? En faveur de cette seconde interprétation plaident surtout les faux miracles, se ressemblant d'ailleurs singulièrement du premier jour au dernier. Ces apports indéfiniment répétés d'hosties sanglantes, de parfums, de vins précieux et le reste ressemblent singulièrement aux tours d'un prestidigitateur assez moyen; ils ne sont d'ailleurs même pas de l'invention de Vintras. C'est d'Agen qu'ils viennent, où ils avaient fait illusion à bien des personnes qui pouvaient être de bonne foi. A eux seuls ces phénomènes suffiraient à écarter pour Vintras et pour ses premiers comparses l'hypothèse d'une vraie conviction à laquelle on cherche à convertir les autres. Et pourtant, avant de conclure ferme que le prophète de Tilly ne fut qu'un charlatan et un mystificateur, on se sent arrêté par l'accent de conviction que rendent certaines lignes écrites par lui. Ne faudrait-il pas admettre chez lui un fond réel de psychose, qui lui a permis de se croire inspiré d'en haut et qui l'a amené, plus ou moins consciemment, à mettre en œuvre, pour se concilier la foi des simples, des moyens, jugés par lui anodins. Il va sans dire que nous écartons toute idée d'une origine surnaturelle des révélations du prophète; rien, dans l'œuvre de Vintras, ne porte la marque d'une action de Dieu. Il suffit de comparer aux révélations d'une Marguerite-Marie Alacoque ou d'une Bernadette Soubirous les pauvres élucubrations de l'Organe, pour voir la différence foncière qui les sépare. Dès l'origine, les manifestations de Paray-le-Monial, de Lourdes, disons encore de Fatima, ont incliné à la croyance les esprits équilibrés et les autorités ecclésiastiques; celles de Tilly ont excité immédiatement la défiance des personnes de sang-froid : le doigt de Dieu n'était pas là. Et s'il fallait à toutes forces chercher dans les phénomènes de Tilly quelque chose qui dépassât les activités de la nature, ne faudrait-il pas, en définitive, se demander s'il n'est pas intervenu ici un pouvoir qui n'est ni celui de Dieu, ni celui des bons anges? Nous voici sur la route de l'occultisme et du satanisme. Mieux vaut s'arrêter sur cette pente.

L'étude la plus sérieuse et la plus documentée est celle de Maurice Garçon, *Vintras, hérésiarque et prophète*, Paris, 1928; pour ce qui est de Boullan, successeur de Vintras, voir J. Bricaud, *L'abbé Boullan. Sa vie, sa doctrine et ses pratiques magiques*, Chacornac, 1927; tout ce monde a laissé de nombreuses traces dans l'œuvre de Huysmans antérieure à sa conversion (1892); dans *La colline inspirée* (Sion), Paris, 1913, M. Barrès a donné une idée assez exacte de l'action de Vintras, encore que bien des détails ne soient pas rigoureusement vrais. E. Mangenot, *La colline inspirée. Un peu d'histoire à propos d'un roman*, Paris, 1913, a relevé avec un peu d'âpreté ces inexactitudes; ses recherches ultérieures sur les Baillard et leur inspirateur Vintras sont rassemblées dans un volumineux manuscrit conservé à la bibliothèque du séminaire de Nancy.

É. AMANN.

VIOL. — I. Notion. II. Le péché (col. 3065). III. Le délit et les peines (col. 3068). IV. La réparation des dommages (col. 3070).

I. NOTION. — En l'absence de définition légale, le mot viol, ainsi que son synonyme français stupre (qui traduit le latin *stuprum*), n'a pas toujours été entendu dans un sens univoque. Dans la Vulgate, *stuprum* désigne tout commerce charnel illicite, qu'il s'agisse d'un rapt (enlèvement de Dina par Sichem, Gen., XXXIV, 13), d'une sollicitation à l'adultère (par la femme de Putiphar, Gen., XXXIX, 10), de la prostitution (d'une fille de sacrificateur, Lev., XXI, 9) ou d'un adultère (Num., V, 13). De là une signification très large qu'obtint le mot dans les siècles passés : *omnis concubitus illicitus*. Ce sens était encore « commun », au XIIIe siècle, d'après le témoignage de saint Thomas, *Sum. theol.*, IIa-IIae, q. CLIV, a. 6, ad 2um. Cf. Aertnys, *Theol. moralis*, t. I, n. 210.

En essayant de définir la chose, théologiens et moralistes, obéissant à des préoccupations différentes, ne se sont pas placés exactement au même point de vue; de là vient que les notions qu'ils nous ont laissées ne sont pas toujours très concordantes.

1° *L'aspect moral.* — 1. Les moralistes anciens ont considéré avant tout dans le viol le péché de luxure, caractérisé par le fait qu'il s'attaque à une vierge. C'est le point de vue de la *Somme théologique*, IIa-IIæ, q. CLIV, art. 6. Les modernes insistent davantage sur l'injustice qui résulte de la contrainte employée (que cette contrainte soit physique ou morale). Aussi étendent-ils leur définition à toute femme honnête à qui il est fait violence; la question de virginité passe au second plan. *Stuprum est luxuriosa oppressio personæ invitæ*, dit Vermeersch, *Theol. moralis*, t. II, n. 631. « C'est une faute commise avec une femme, mais contre son gré », écrit Vittrant, *Théol. morale*, n. 1067, p. 581; cf. Muller, *Somme de théol. mor.*, Paris, 1937, n. 339. Merkelbach, *Summa theol. moralis*, t. II, n. 382-383, distingue entre le viol au sens strict qu'il définit : *illicita virginis defloratio sub auctoritate paterna viventis*, et le viol entendu au sens large qui implique l'oppression d'une femme « honnête », qu'elle soit vierge ou veuve, majeure ou mineure.

La contrainte exercée peut être *physique :* c'est le recours à la force et à la violence; peu importe que la victime soit à l'état de veille, de sommeil, soit naturel soit hypnotique, ou d'ivresse. La contrainte *morale* comporte le recours à l'intimidation, à la fraude ou à la ruse, aux promesses fallacieuses et aux menaces injustes. De même, des prières instantes, des demandes pressantes, réitérées jusqu'à l'importunité, peuvent constituer une violence morale injuste, surtout si elles sont le fait d'un supérieur. Au contraire, de simples flatteries, des caresses, cadeaux ou autres procédés ordinaires de persuasion ne seront pas considérés comme des moyens injustes.

2. Certains auteurs font remarquer très justement que le viol n'est pas réalisé seulement par l'acte charnel consommé, mais aussi par toute action impudique perpétré sur une personne honnête, laquelle a droit au respect et à l'intégrité de son corps. C'est ainsi que Génicot-Salsmans, *Theol. moralis*, t. I, n. 391, p. 317, ont pu donner la définition suivante : *Stuprum est in primis copula, sed etiam omnis usus venereorum cum persona quacumque non consentiente.* Ce point de vue est celui de la morale, lorsqu'il s'agit de juger du péché et de déterminer la malice de l'acte : *Malitia stupri invenitur, licet imperfecto modo, in tactu turpi mulieris invitæ*, dit Marc-Gestermann-Raus, *Institutiones mor.*, t. I, n. 776, éd. 19e. Dans l'ancien droit canonique, aussi bien que chez les canonistes et civilistes modernes, le viol ne se conçoit pas sans la *conjunctio carnalis*. Cf. Code pénal italien, art. 519. Les autres actes, consommés ou non, sont appelés de préférence « attentats à la pudeur ». Code pénal français, art. 331-332.

3. Il n'y a viol, à strictement parler, que si la victime est une personne « honnête », vierge ou veuve, et non une femme de mœurs faciles ou suspectes. A l'égard de cette dernière, la question d'injustice ou de dommage ne se pose guère.

4. Ajoutons que, théoriquement au moins, une sorte de viol moral pourrait être réalisé sur la personne d'un homme, que des femmes perdues de mœurs contraindraient au péché grave. Le péché est assurément de même espèce que le viol proprement dit. Cependant les moralistes n'ont pas coutume de s'attarder sur ce cas : *a)* parce qu'il est tout à fait exceptionnel, « à peine concevable », *vix possibile*, dit Bouvier, *Dissertatio in sextum*, 7e éd., p. 27; *b)* en raison du moindre dommage qui en résulte pour la victime : *quia libidinosæ violentiæ in alias personas per se non sunt corpori damnosæ, nec habent consectaria etiam ordinis œconomici, quæ involuntaria fecunditas secum trahit*, note très à propos Vermeersch, *Theol. moralis*, t. II, n. 631. C'est pourquoi les auteurs s'occupent surtout ou même exclusivement de l'oppression d'une personne de sexe féminin : *de sola oppressa muliere loquimur*, dit Vermeersch, *loc. cit.*, sans méconnaître l'autre forme de ce crime.

2° *Le point de vue du droit.* — 1. Pour définir le viol, les anciens canonistes étaient surtout attentifs à un fait matériel et aux conséquences qui en découlaient, la *virginis defloratio.* A leurs yeux, la perte de l'intégrité charnelle constituait par elle-même un dommage sérieux, en raison de l'estime professée pour la virginité. Gratien, voulant distinguer le viol de la fornication, de l'adultère, de l'inceste ou du rapt, le définissait ainsi : *Stuprum est proprie virginum illicita defloratio*, 2a pars, caus. XXXVI, q. I, c. 2. Selon lui, le caractère « illicite » du stupre venait de ce qu'il n'avait pas été précédé d'un consentement matrimonial librement échangé : *quando, non præcedente conjugali pactione, virgo corrumpitur.* Il en résulte que *toute* défloration d'une vierge constitue un viol, même si la victime est consentante, et même si le père, informé après coup, ne considère pas la chose comme une injure, *patre injuriam ad animum statim post cognitionem non revocante*, Gratien, *ibid.* C'était là le stupre *simple.*

2. Le viol devenait *qualifié* lorsque le *stuprator* avait recours à la violence, ou lorsque les circonstances le rendaient particulièrement odieux (p. ex. séduction, dol, déception, menaces, crainte injuste...). C'est le cas prévu par les *Décrétales*, l. V, tit. XVI, c. 1 et 2 : *virginem seduxerit, virginem stupro decepit.*

3. Ce furent les commentateurs postérieurs qui qualifièrent de stupre toute « oppression violente d'une femme honnête », qu'elle fût vierge ou non. C'était revenir à la définition donnée par le droit romain dans la *Lex Julia de adulteris.* Cf. *Institut.*, l. IV, tit. XVIII, § 4; *Dig.*, l. XLVIII, tit. V. On l'appela viol au sens *large.* Cf. Schmalzgrueber, *Jus eccl. universum*, l. V, tit. XVI, n. 16. Au sens *propre*, le viol continua à désigner strictement, comme au temps de Gratien, la *defloratio virginis, non præcedente pacto conjugali.* Cf. Reiffenstuel, *Jus canonicum univ.*, l. V, tit. XVI, n. 44. C'est pourquoi, même au XVIIIe siècle, la plupart des canonistes ont encore conservé la terminologie de Gratien ou de saint Thomas : le *stuprum* ou viol est avant tout *virginis oppressio*, ce qui impliquerait l'idée de contrainte, mais aussi de *corruptio.* Cf. IIa-IIæ, q. CLIV, a. 6. On ne devra pas le perdre de vue, si l'on veut apprécier correctement leurs théories sur le dommage qui en résulte, les réparations qui s'imposent et les peines à infliger. Cf. Schmalzgrueber, *Jus eccl. univ.*, l. V, tit. XVI, n. 28 sq.

4. Les canonistes contemporains tendent de plus en plus à adopter la notion de viol telle qu'elle ressort des codes civils ou pénaux modernes. Ce crime n'est qu'une sorte de fornication imposée par une contrainte physique ou morale, à laquelle la victime n'avait pas la possibilité de se soustraire. La question de virginité tend donc à passer au second plan. Bien plus, des commentateurs du Code ont admis récemment que le stupre pouvait porter sur une femme mariée à laquelle il est fait violence. Cf. Eichmann, *Das Strafrecht des Codex*, Paderborn, 1920, p. 190; Augustine, *A Commentary on the new Code*, t. VIII, n. 414.

Quelques-uns ont même admis, à la suite de certains codes civils, que ce crime pouvait être réalisé sur une personne du même sexe. Code pénal italien, art. 519; voir aussi Code pénal français, art. 331-332, s'il s'agit de mineurs. Cf. Chelodi, *Jus pœnale*, n. 84, p. 98, notes 5, 6; M. Conte a Coronata, *Institutiones juris can.*, t. IV, n. 2052. En ces deux derniers cas, la sodomie et l'adultère se distingueraient du viol par

l'absence de contrainte ou le mutuel consentement des deux complices.

Ainsi les juristes contemporains ont tendance à rapprocher leur notion du viol de celle des moralistes. Les quelques points de divergence apparaîtront mieux en étudiant le stupre sous l'aspect de péché et sous celui de délit.

II. Le péché. — 1° *Malice.* — 1. En tant qu'acte de luxure directement voulu et consommé, le viol est un péché grave *ex toto genere suo.* Cf. Marc-Raus, *Instit. morales*, t. I, n. 768.

2. Il importe de discerner ce qui constitue la malice spécifique de ce péché, puisque le concile de Trente a défini. sess. XIV, can. 7, qu'il était nécessaire de droit divin de déclarer en confession « tous et chacun des péchés mortels ainsi que les circonstances qui en changent l'espèce ». Cf. Richter, *Canones et decreta*, p. 84. Il y a dans le viol tout d'abord un péché de luxure. Mais en quoi se distingue-t-il des autres péchés du même genre tels que l'adultère, la fornication, etc.?

3. D'après saint Thomas, IIa-IIæ, q. CLIV, art. 1, c'est non pas des circonstances, mais de l'objet même de l'acte luxurieux que le viol tire sa malice spécifique : *Materia in qua exercetur actus venereus potest esse non conveniens rationi per comparationem ad alios homines...; et secundo ex parte ejus in cujus potestate est femina... : si est in potestate patris est stuprum, si non inferatur violentia; raptus autem si inferatur.* C'est donc en tant qu'opposé à la vertu de *justice* que le stupre est un péché spécifiquement distinct des autres péchés de luxure consommés *juxta naturam.* Sur ce point tous les théologiens sont d'accord.

4. Les divergences que l'on constate entre eux ont leur origine dans les conceptions différentes qu'il se font du viol. Pour saint Thomas et les anciens scolastiques, comme pour les vieux canonistes, le viol est la *corruptio seu defloratio virginis sub custodia patris existentis.* En général, ils ne posent pas la question de violence, infligée ou subie. L'injustice résulte dès lors : du tort fait à la jeune fille violée; il lui sera plus difficile de se marier, dit saint Thomas, et elle sera exposée à la tentation de livrer son corps *(meretricandi)*, alors qu'antérieurement le souci de conserver sa virginité la détournait de cet excès; elle résulte aussi de l'injure faite au père, qui a charge de l'honneur de sa fille, tant qu'elle demeure sous son autorité. IIa-IIæ, q. CLIV, art. 6.

Cependant, si le Docteur angélique ne fait pas entrer en ligne de compte la contrainte physique, cf. art. 1, il laisse entendre que dans le viol il y a eu au moins *séduction*, art. 6, ad 4um, donc violence morale par le recours à des moyens injustes (dol, déception, fausses promesses, etc.); malgré tout, le texte de la *Somme* n'est pas très net.

5. C'est pourquoi les commentateurs et théologiens postérieurs se sont demandés s'il y avait viol ou simple fornication dans le cas où la jeune fille était consentante. Saint Bonaventure, Sylvius, Cajétan et Billuart, pour ne citer que les plus célèbres, ont répondu qu'il y avait viol, attendu, disent-ils, que cette jeune fille n'était pas libre de disposer de sa virginité et qu'on ne pouvait appliquer dans ce cas l'axiome : *Scienti et volenti non fit injuria.* Cependant, plus communément, les théologiens ont répondu négativement (Vasquez, Sanchez, Suarez, Soto, les Salmanticenses, tract. XXVI, c. IV, punct. 1, et surtout saint Alphonse, *Theol. mor.*, l. VI, n. 443, et *Homo apostol.*, n. 14). Si la jeune fille abuse de son corps, disent-ils, elle ne fait tort qu'à elle-même. Cependant, ajoutent-ils, si de son acte devait résulter un déshonneur ou une infamie pour sa famille, une douleur intense des parents, des haines ou des rixes, le scandale ou un autre dommage, il pourrait y avoir péché contre la charité et la piété filiale, dans la mesure où ces maux ont été prévus. Les tenants de l'opinion opposée reconnaissent à cette argumentation une solidité telle qu'ils n'osent faire une obligation d'accuser en confession le fait de la violation d'une vierge comme constituant une espèce particulière de péché; Sylvius se contente de dire que cette malice surajoutée n'est que vénielle, donc pas nécessaire à accuser en confession.

6. Les moralistes modernes se sont généralement libérés de ces subtilités qui, prises à la lettre, seraient susceptibles de rendre la confession odieuse ou ridicule. On imagine mal une femme, s'accusant de péchés de luxure, même purement internes, obligée de spécifier si elle est vierge ou non; de même l'homme qui aurait des désirs pervers à son endroit..., et le confesseur obligé d'interroger sur ces divers points! « Ce serait intolérable », écrit Bouvier, *Dissertatio in sextum*, p. 29-30. Cependant, Marc-Raus continuent à dire que « la malice résultant de la contrainte injuste est accrue, *at probabiliter intra eamdem speciem*, lorsque le viol est commis sur une vierge. *Instit. theol. mor.*, t. I, n. 777. Aertnys note simplement et avec beaucoup de justesse : *In praxi, fideles hanc luxuriæ speciem communiter ignorant.* Cf. *Theol. moralis*, ed. 6a, n. 210.

Pratiquement donc, la malice spécifique de la défloration d'une vierge échappant au commun des fidèles, ceux-ci ne seront pas tenus de l'accuser en confession (à supposer qu'elle existe), et le confesseur n'aura pas le droit d'interroger sur ce point sans raisons tout à fait particulières. Voir les directives *(normæ)* du S. Office., le 16 mai 1943, envoyées aux Ordinaires, non publiées aux *Acta ap. Sedis.* Texte dans Cimetier, *Pour étudier le Code*, 3e suppl., p. 35; *Nouv. revue théol.*, mai-juin 1945, p. 220, t. LXVII, p. (828).

7. Parmi les contemporains, Merkelbach continue, à la suite de saint Thomas, à souligner l'injure faite au père par le viol de sa fille encore en son pouvoir. *Summa theol. mor.*, t. II, n. 382. Il ne précise d'ailleurs pas en quoi consistera la réparation due aux parents, n. 384. Marc-Raus, *Instit. morales*, t. I, n. 958, 1°, parlent de réparation d'honneur, de pardon à demander. Vermeersch, *Theol. mor.*, t. II, n. 631, ne fait aucune mention de l'injustice causée aux parents. Pour lui l'injustice gît tout entière dans la contrainte physique ou morale exercée sur la victime; et il ajoute qu'il n'y a de tort causé qu'à la femme seule, à moins qu'elle ne soit mariée : *huic soli (mulieri), nisi nupta fuerit, directe fit injuria* (ce qui suppose que l'auteur étend la notion de viol même à la femme mariée). En ce cas, outre le péché de luxure, il y aurait une double violation de droits : ceux du mari par l'adultère, ceux de la femme par la contrainte. Et cette double malice devra être accusée, pour autant du moins qu'elle a été perçue par le *stuprator* au moment du péché.

2° *Résistance à opposer.* — 1. *Nécessité.* — L'obligation de résister au *stuprator* autant que l'on peut vient moins du devoir qu'a la vierge de sauvegarder son intégrité charnelle, que du danger qu'elle court de donner son consentement à l'acte voluptueux. C'est pourquoi la femme qui subit la violence ne peut se comporter passivement et subir simplement. Elle doit résister de façon positive, toujours au moins *intérieurement*, et ordinairement aussi de façon *extérieure*, autant pour soutenir efficacement sa volonté et écarter le danger de consentement, que pour éviter un dommage même matériel (perte de virginité, risque de conception, etc.). Nous disons « habituellement », car la crainte d'un plus grand mal (mort, blessure mortelle, infamie) pourrait légitimer

l'absence de résistance extérieure, pourvu que l'on résistât au dedans.

Dans la pratique cependant, et pour les raisons exposées, il faudra toujours conseiller (non imposer) la résistance même extérieure, qui soutient et souligne la résistance intérieure et peut décourager l'agresseur. Cf. Marc-Raus, *Instit. mor.*, t. I, n. 755.

2. *Mode.* — Comment résister? Dans les réponses que nous allons donner, nous supposerons écarté tout danger prochain de consentement au plaisir défendu; car, si ce danger existait, il faudrait résister par tous les moyens, même au péril de la vie.

Disons d'abord et en général que la victime n'est pas obligée d'user de moyens de résistance extérieurs qui s'avéreraient inutiles (cris ou appels lorsqu'ils ne peuvent être entendus, lutte alors qu'elle est manifestement en état d'infériorité de forces). Elle n'est pas tenue non plus de recourir à des moyens extraordinaires (meurtre de l'agresseur). En ce qui concerne les cris ou appels en particulier, les moralistes sont partagés. Les uns imposent à la victime l'obligation, au moins théorique, de crier s'il existe quelque espoir d'être secourue (Cajétan et les Salmanticenses). Les autres répondent par la négative, pourvu que par ailleurs elle résiste de son mieux; son silence sera justifié par la crainte de s'attirer un plus grand dommage (mort ou blessure, honte ou infamie). Cependant, au dire de saint Alphonse, il faudra pratiquement *conseiller* de crier, surtout si, en raison de la connaissance de sa faiblesse, la jeune fille se savait dans un péril spécial de donner son consentement à un acte consommé. *Theol. mor.*, l. III, n. 368, 430. Par ailleurs, le confesseur s'abstiendra de taxer de péché grave une pénitente qui n'aurait pas opposé au *stuprator* une résistance assez virile : la timidité féminine et le trouble résultant de la surprise peuvent, dans certains cas, expliquer cette attitude, sans que pour autant la victime ait donné un consentement formel. Cf. Berardi, *Praxis confessarii*, n. 266.

3. *Limites.* — Il reste à examiner jusqu'où peut et doit être poussée la résistance au viol.

a) Tous les auteurs s'accordent à dire qu'une vierge ne peut pas se donner la mort pour échapper à la violence qui lui est faite : sa vie est un bien supérieur à l'intégrité matérielle de sa chair. Elle pourrait cependant, selon une opinion qui n'est pas improbable, s'exposer à la mort (p. ex. en se jetant à l'eau ou par une fenêtre), tant par crainte de consentir au mal que pour sauvegarder sa virginité. Cf. saint Alphonse, *Theol. mor.*, l. III, n. 367.

b) Une vierge est-elle tenue à se laisser tuer plutôt qu'à se laisser violer? Les moralistes répondent généralement, à la suite de saint Alphonse, l. III, n. 368, que, s'il n'y a vraiment que cette alternative, la jeune fille n'est pas tenue de choisir la mort, pourvu que tout danger de consentement soit écarté. C'était déjà, semble-t-il, le sentiment de saint Augustin, *De civit. Dei*, l. I, c. XVIII. Cf. Prümmer, *Manuale theol. mor.*, t. II, n. 115. Pratiquement, *ante factum*, on conseillera à une jeune fille exposée aux violences de résister extérieurement de toutes ses forces, même jusqu'à la mort, à cause du péril de consentement qui existe la plupart du temps. Le même conseil sera donné *a fortiori* si la menace ne porte que sur des coups ou des blessures. Cf. Marc-Raus, *Instit. mor.*, t. I, n. 755. Cependant Aertnys, *Theol. moralis*, t. I, n. 182, note très justement que si, dans un cas donné, la femme a soin de se munir de la prière, si elle a horreur du plaisir charnel et de l'aversion pour l'agresseur, le péril de consentement deviendra facilement éloigné.

c) Il est certain que, tout danger d'acceptation du plaisir défendu étant écarté, une femme, vierge ou non, n'est pas *tenue*, dans le seul but de sauver son honneur, de tuer l'injuste *stuprator*. Mais, de l'avis commun des auteurs, elle *peut* le faire, s'il n'y a pas d'autre moyen pour elle d'échapper au déshonneur. La chasteté en effet est un bien au moins aussi précieux que des richesses importantes, et, d'autre part, il y a toujours à craindre le danger de consentement. S. Alphonse, *Theol. mor.*, n. 386; *Homo apost.*, n. 16.

d) Le droit de défense de la femme opprimée va jusqu'à provoquer l'interruption de l'acte charnel; le péché de pollution qui pourra s'ensuivre n'est imputable qu'au *stuprator*. La violence accomplie, la victime peut encore se défendre en provoquant l'expulsion ou la stérilisation du *semen* injustement introduit, afin de rendre toute conception impossible. Mais l'intervention devra être faite avant que la fécondation ait eu le temps de se produire (pratiquement dans l'heure qui suit la violence), sinon en s'exposerait à détruire un fœtus, ce qui n'est jamais permis. Cf. Génicot-Salsmans, *Casus conscientiæ*, 7[e] éd., 1938, p. 123, cas 170; Vittrant, *Théologie morale*, n. 1069; à l'opposé, Merkelbach, *op. cit.*, t. II, n. 1010.

III. Le délit et les peines. — 1° *D'après la loi mosaïque*, le séducteur d'une vierge non encore fiancée devait doter sa victime et l'épouser. Si le père refusait de lui donner la main de sa fille, le coupable devait payer à ce dernier le prix de sa dot. Ex., XXII, 15-16. D'après le Deutéronome, le séducteur devait payer au père cinquante sicles d'argent, épouser celle qu'il avait déshonorée et ne jamais la répudier. Deut., XXII, 28-29.

2° *La loi romaine*, qui se montre sévère dans la répression de l'adultère, ou du rapt, cf. *Cod. Just.*, l. IX, tit. IX, XIII, le fut beaucoup moins en ce qui concerne le viol. Elle fit en cette matière une distinction entre les droits de la femme et ceux de l'homme. En faveur de ce dernier, Ulpien déclarait qu'il y avait des personnes *in quas stuprum non committitur*, c'est-à-dire les esclaves; avec ces femmes, même le concubinage pouvait être pratiqué sans crime. *Dig.*, l. XXV, tit. VII. Le même acte était au contraire un crime capital pour la femme. *Si qua cum servo (suo) occulte rem habere detegitur, capitali sententiæ subjugetur : tradendo ignibus verberone. Cod. Just.*, l. IX, tit. XI.

3° *Les anciennes législations civiles*, issues du mélange du droit romain et des coutumes barbares, établirent une distinction entre le stupre accompli sans violence ou avec violence. Dans le premier cas, si le corrupteur était de condition honorable, la peine était la confiscation de la moitié de ses biens; s'il était de condition vile, il se voyait infliger des châtiments corporels comme la fustigation ou la relégation. Si on avait usé de violence et que le crime ait été consommé, l'agresseur était puni de mort; si au contraire la victime avait pu échapper de ses mains avant le viol, la peine était réduite à la fustigation ou à la déportation. Des commentateurs ou juristes, effrayés de la fréquence des sentences capitales que les juges devraient être amenés à prononcer, s'efforcèrent de réserver le châtiment suprême seulement aux coupables qui avaient usé de la force brutale, ou encore à ceux qui avaient en même temps pratiqué le rapt ou exercé leur violence sur des mineures de moins de douze ans... Les autres, qui n'avaient usé que de contrainte morale, même injuste et importune, pouvaient bénéficier de l'indulgence du juge. Cf. Schmalzgrueber, *Jus eccl. univers.*, l. V, tit. XVI, n. 20-24.

4° *Le droit de l'Église* ne pouvait pas, dans une société où la chasteté était tenue en si grande estime, ne

pas condamner le stupre et le frapper de peines. Les textes conservés, parce qu'ils font état de l'injure faite aux parents, imposent corrélativement à ceux-ci des devoirs précis pour sauvegarder la vertu et l'intégrité de leurs filles. Le concile de Pavie de 850 formule ainsi son 9e canon : *Les parents doivent marier leurs filles plus tôt. S'ils ne le font pas, et si une fille commet une faute, les parents seront condamnés à la pénitence. S'ils font commerce de leurs filles, on leur imposera une pénitence plus considérable que celle imposée à la fille coupable. Une fille ainsi violée ne doit se marier que lorsqu'elle et ses parents auront accompli la pénitence publique qui leur sera imposée.* Hefele-Leclercq, *Hist. des conciles*, t. IV, p. 187. L'ancien droit canonique avait fait siennes les dispositions de la loi mosaïque telles qu'elles étaient formulées dans l'Exode, XXII, 15-16 (cf. *Decr. Greg. IX*, l. V, tit. XVI, c. 1), à savoir : le coupable devait doter sa victime et l'épouser. S'il refusait, il devait subir la fustigation, être excommunié et relégué dans un monastère pour y faire pénitence jusqu'à ce qu'il fût autorisé à en sortir. Telles étaient les directives données par saint Grégoire Ier vers 593. *Decr.*, l. V, tit. XVI, c. 2. Cette norme ne connut d'application stricte que dans l'État pontifical. Dans la pratique, les commentateurs insinuèrent que la double obligation de doter la victime et de l'épouser devait être entendue de façon disjonctive : l'une ou l'autre. Le mariage s'imposait lorsque le séducteur en avait fait sérieusement la promesse; la dotation était nécessaire lorsque le corrupteur était déjà lié par un empêchement d'ordre sacré ou de lien; il en était de même lorsque la victime ou ses parents refusaient le mariage.

Celui qui a déshonoré des vierges consacrées à Dieu doit être excommunié s'il est laïque, déposé s'il est clerc. (Le droit romain, *Cod.*, l. I, tit. III, condamnait le coupable à la peine capitale.) Cf. *Grat.*, caus. XXXVI, q. II, c. 3.

Le prêtre ou l'évêque qui aura forniqué avec sa pénitente ou sa « fille spirituelle » sera déposé; de plus, il fera une pénitence de quinze années s'il est évêque, de douze années s'il est prêtre et ce dernier entrera ensuite dans un monastère. Quant à la femme, si elle est laïque, elle distribuera ses biens aux pauvres et s'enfermera dans un monastère jusqu'à sa mort. *Grat.*, caus. XXX, q. II, c. 8, 9, 10.

Immédiatement avant le Code, les peines sévères de l'excommunication, de la fustigation, de la réclusion n'étaient plus appliquées aux stuprateurs. Le coupable était frappé d'infamie et d'autres peines *ferendæ sententiæ*. Cf. Cocchi, *Commentarium in Codicem*, l. V, n. 212. Les clercs n'étaient plus déposés comme jadis, mais pouvaient être condamnés par le juge à doter la victime, frappés d'amende ou de suspense, ou enfermés dans une maison de correction, avec d'autant plus de rigueur que leur faute avait été accompagnée de violence ou d'autres circonstances aggravantes. Wernz, *Jus Decretalium*, t. VI, n. 388. L'application de ces châtiments était subordonnée à la réalisation de la condition contenue dans *Grat.*, caus. XXX, q. I, c. 10 : *si tamen in conscientia populorum devenerit*, c'est-à-dire si le crime était public ou connu.

Aucune de ces peines n'était réservée. Les prescriptions du concile de Rome de 898, dont le 12e can. réservait à l'évêque le jugement des fautes charnelles, ne passèrent pas dans la discipline générale de l'Église.

5° *Dans le Code actuel*, trois canons, 2356, 2357, 2358, sont consacrés aux peines qui frappent les délits de la chair. Le viol y est nommé explicitement à plusieurs reprises *(stuprum)* et, dans les paragraphes où le mot ne figure pas, il est certainement compris dans le groupe des délits *contra sextum*.

On note d'une façon générale que ce n'est pas seulement la faute extérieure qui est visée ici (comme dans tous les délits), mais la faute particulièrement scandaleuse, soit en raison de sa notoriété, soit en raison des circonstances odieuses dans lesquelles elle a été commise. Le viol étant frappé de peines dans la plupart des législations civiles, comme dans le droit ecclésiastique, c'est un délit mixte *(fori mixti)*. Voici les dispositions pénales du Code canonique :

1. Les laïcs qui ont été légitimement condamnés (par le juge civil) pour viol exercé sur la personne de mineures de moins de seize ans encourent, par le fait même, l'infamie de droit (can. 2293-2294) et peuvent en outre être frappés d'autres peines au jugement de l'Ordinaire. Le même délit, commis sur des personnes de plus de 16 ans, exclut après condamnation légitime son auteur « des actes légitimes ecclésiastiques » (can. 2256), jusqu'à ce qu'il ait donné des signes de vrai repentir. Can. 2357.

2. Les clercs mineurs qui se sont rendus coupables de viol seront punis, selon la gravité de leur faute, de peines pouvant aller jusqu'à l'exclusion de l'état clérical, si les circonstances du délit conseillent cette mesure. Can. 2358.

3. Les clercs majeurs, séculiers ou réguliers, qui se seraient rendus coupables de stupre commis avec des mineures au-dessous de 16 ans, doivent être suspendus, déclarés infâmes, privés de tout office, bénéfice, dignité ou emploi qu'ils auraient dans l'Église, et, dans les cas plus graves, ils seront déposés. Can. 2359, § 2.

Nous avons dit qu'en raison du caractère mixte du délit le viol en droit canonique *pénal* sera entendu au sens où l'entendent les Codes civils modernes, à savoir : un acte charnel consommé accompli avec violence (physique ou morale) sur une personne honnête, vierge ou non.

Le droit français punit le viol des travaux forcés à temps. Si la victime a moins de quinze ans accomplis, le coupable subira le maximum de la peine des travaux forcés à temps. Code pénal, art. 332. Lorsque les coupables sont des ascendants de la victime ou des personnes ayant autorité sur elle, la peine sera les travaux forcés à perpétuité, art. 333. Cf. Code pénal italien, art. 520, 527, 530; Code hongrois, § 232, 236.

IV. Réparation du dommage. — Certains dommages, qui sont les conséquences habituelles du viol (p. ex. perte de l'intégrité charnelle pour une vierge, infamie pour une femme honnête si le crime est public), ne sauraient être réparés en eux-mêmes et directement. On peut concevoir cependant qu'ils puissent être l'objet d'une certaine compensation, qui serait imposée par sentence du juge : amende ou indemnité (dommages et intérêts), dont l'exécution sera obligatoire en conscience. Il ne semble pas toutefois qu'une telle réparation soit due avant la sentence; bien qu'elle soit équitable et même, dans certains cas, nécessaire, elle ne sera jamais *ad æqualitatem*, parce que réalisée au moyen de biens d'un autre ordre. Cf. S. Thomas, IIa-IIæ, q. LXII, art. 2; S. Alphonse, *Theol. mor.*, l. III, n. 627.

Dans la plupart des cas, le principal dommage que subira la victime du viol, c'est la difficulté plus grande dans laquelle elle va se trouver de contracter mariage, tant à cause de sa défloration (si elle était vierge), que de l'infamie encourue (si la faute est connue). Un autre dommage peut être imposé à la femme violentée par la survenance d'enfant, dont les frais d'éducation et d'entretien retomberont pratiquement sur elle. C'est de ces deux sortes de dommages que nous traiterons ici.

L'obligation de les réparer revêt des formes et des

exigences différentes suivant les conditions dans lesquelles a été accompli le viol. Le cas de l'oppression d'une femme mariée ayant été traité au mot ADULTÈRE, t. I, col. 468, nous ne parlerons ici que du viol envisagé dans une triple hypothèse : la femme a donné son consentement au stupre, sans conditions et sans qu'aucune promesse de mariage soit intervenue; — elle a consenti, mais sur promesse de mariage; — enfin elle a subi une contrainte injuste (physique ou morale).

1° Dans le premier cas, c'est plutôt une fornication, notent Génicot-Salsmans, *Theol. moralis*, t. I, n. 569, ou tout au plus un *stuprum non injustum*, c'est-à-dire accompli sans violence, dit Merkelbach, *Theol. mor.*, t. I, n. 394. En raison du plein consentement donné à l'acte, rien n'est dû à la femme ainsi corrompue, même si elle a été sollicitée par des prières instantes, cadeaux et autres moyens non injustes. *Scienti et volenti non fit injuria.* Génicot-Salmans vont jusqu'à affirmer que l'injustice n'existe pas, alors même que le fornicateur a usé de violence physique ou morale dans les actes préliminaires (prières ou sollicitations importunes, attouchements, baisers), pourvu que la victime ait consenti *ad copulam.* Saint Alphonse fait remarquer très à propos que, dans ce cas, le fornicateur a été en même temps un agresseur partiellement injuste (en raison des moyens utilisés pour obtenir le consentement). En conséquence, il sera tenu à réparer partiellement le dommage.

De même, si le séducteur a promis sincèrement et absolument à sa victime une somme destinée à compenser le dommage qu'il lui cause, il sera plus probablement tenu à s'exécuter, car même si le contrat est illicite, la chose promise est licite. On peut en dire autant si un amant très riche a séduit une fille très pauvre, on présumera que celle-ci n'a donné son assentiment que sous condition implicite de quelque compensation. Indirectement encore, le *stuprator* pourrait être tenu à réparer la réputation de sa complice s'il avait indûment fait connaître la faute restée secrète. Cf. Marc-Raus, *Instit. morales*, t. I, n. 957; Merkelbach, *Theol. mor.*, n. 384.

Quant aux parents, il semble qu'ils n'ont droit à aucune réparation, au moins au titre de la justice (comme paraît l'exiger saint Thomas, IIª-IIæ, q. CLIV, art. 6, ad 3um). Mais les deux complices devront, au nom de la piété filiale, faire des excuses et solliciter leur pardon (dans le cas où un déshonneur aurait rejailli sur les parents) et leur donner, s'ils veulent l'accepter, quelque signe de déférence et de respect.

La véritable obligation de justice sera à l'égard de la progéniture, s'il en survient et qu'elle soit imputable à l'unique séducteur. Comme la femme, en donnant son consentement, a accepté une part des responsabilités, les deux complices se partageront par moitié et *in solidum* les charges d'entretien et d'éducation de l'enfant. Dans le cas où la femme aurait vendu son corps à d'autres, elle serait tenue avant le père et plus que lui, de subvenir aux charges, car c'est elle qui aura créé un doute de paternité. Cette obligation des deux complices est de droit naturel, en vertu de l'équité aussi bien que de la piété paternelle. Elle existe donc même si les lois civiles interdisent la recherche de paternité. C'était le cas du Code civil français, art. 340, jusqu'au 15 novembre 1912. L'article en question fut modifié dans le sens d'un certain droit à la recherche de paternité. Il suffira, pour que la justice soit sauve, que l'enfant soit élevé selon le rang de la mère.

Dans l'hypothèse où la femme aurait eu plusieurs amants, ceux-ci, pourvu qu'ils aient agi sciemment et d'un commun accord, sont tenus *in solidum* de prendre en charge les dépenses que nécessite l'enfant. Si chacun a agi indépendamment de l'autre ou en l'ignorant, la paternité étant incertaine, on ne pourra imposer à aucun de restituer *in solidum.* On devra cependant conseiller à chacun de restituer (sur la moitié), *au prorata* du doute existant. A noter que la jeune fille, pas plus que ses parents ou tuteurs, n'a le droit de dénoncer *l'un* de ces amants comme étant le père de l'enfant. Cependant si la loi civile (p. ex. Code autrichien, art. 163) impose, à *titre de pénalité contre la fornication*, l'entretien de l'enfant à celui que la femme aura dénoncé, il n'apparaît pas que cette dénonciation constitue une injustice, si véritablement l'accusé est bien un des complices et si la paternité est vraiment incertaine. Cf. Noldin, *Theol. mor.*, t. II, n. 471.

2° Dans l'hypothèse du consentement donné sous promesse de mariage, l'opinion commune des théologiens était jadis que le séducteur était tenu d'épouser sa victime, que sa promesse ait été feinte, ou qu'elle ait été sincère. Cf. S. Alphonse, l. III, n. 662; Gousset, *Theol. mor.*, n. 1015. A l'opposé cependant, d'autres moralistes soutenaient la nullité de la promesse faite *sub conditione illicita.* Cf. Code civil français, art. 1172; Carrière, *Examen raisonné sur les commandements de Dieu*, t. I, c. VII, art. 2. Saint Alphonse lui-même convenait de l'avantage qu'il y aurait pour la morale à proclamer cette doctrine, afin que les victimes se laissent moins facilement séduire par des promesses qu'elles sauraient être sans valeur. Mais il n'en professe pas moins la doctrine opposée. Cf. *Homo apostolicus, De septimo præcepto decal.*, VI, n. 93.

Aujourd'hui, les auteurs se contentent d'affirmer que le séducteur est tenu de réparer tous les maux qu'il a causés, fût-ce par le mariage, si c'est le seul moyen de compensation adéquat et pourvu que ce mariage ne soit pas l'occasion de plus grands maux. Ce n'est donc pas précisément en vertu de la promesse faite que le coupable sera tenu d'épouser sa victime (en effet si la promesse est feinte, elle est nulle; si elle est sincère, elle n'oblige pas davantage au mariage, can. 1017), mais plutôt pour réparer la fraude et la déception. Vermeersch, *Theol. mor.*, t. II, n. 632.

Cependant, le mariage ne pourra être imposé : 1. si l'on prévoit qu'il sera malheureux et source de plus grands dommages; 2. si la jeune fille avait simulé la virginité : une fraude compense l'autre; 3. si la jeune fille avait ensuite livré son corps à d'autres, car elle aurait elle-même violé la première la promesse; 4. si la jeune fille n'était pas vierge, car en l'épousant le séducteur donnerait plus qu'il n'a reçu; 5. si la victime a pu comprendre facilement soit aux paroles du séducteur, soit à d'autres indices (p. ex. grande inégalité des conditions) que la promesse n'était pas sérieuse, car alors elle s'est trompée elle-même ou feint d'avoir été trompée; 6. si la jeune fille s'est diffamée elle-même en révélant par une indiscrétion la violence qu'elle a subie; 7. enfin si la victime renonce librement à ses droits et passe condonation de tout.

3° Le troisième cas est celui du stupre perpétré en usant de violence, de menaces ou de moyens frauduleux. Le coupable sera tenu de réparer tous les dommages d'honneur et de fortune qu'aura subis la jeune fille et ses parents, attendu qu'il en est la cause certaine et injuste.

En conséquence, si la faute est publique et qu'un déshonneur en rejaillisse sur la famille, il offrira aux parents, si ceux-ci veulent l'accepter, une compensation faite de regrets et d'excuses. Quant à la jeune fille, il devra régulièrement ou l'épouser (si elle y consent) ou la doter, de façon à lui rendre le mariage aussi facile que si elle n'avait pas été violée. Cf. S. Alphonse,

Theol. mor., l. III, n. 648. Si le séducteur est dans l'impossibilité de la doter, le mariage s'imposera comme la seule réparation efficace, à moins qu'il n'apparaisse comme devant être cause de plus grands maux; en ce cas, loin de réparer, il ne ferait qu'accroître le dommage. Certains théologiens ou canonistes anciens donnaient, comme cause excusant le coupable de l'obligation d'épouser sa victime, l'existence entre eux d'un empêchement dirimant. Si cet empêchement est de ceux dont on peut obtenir dispense, ce n'est pas une excuse.

Il faut dire que le coupable ne devra pas se tenir pour quitte, en conscience, à l'égard de sa victime, s'il lui a offert une fois pour toutes de l'épouser. Celle-ci ayant le droit de refuser, c'est le *choix* entre le mariage et la réparation des dommages qui devra lui être offert. A l'opposé, si la victime refuse une compensation pécuniaire et exige le mariage, le coupable n'est pas tenu d'obtempérer dans tous les cas : par exemple s'il y avait une très grosse différence de condition, et surtout s'il y avait à craindre qu'une telle union fût malheureuse; mais il devrait alors fournir à la victime les moyens de se marier aussi convenablement qu'avant le crime. Dans le cas où un enfant serait né, le séducteur comme la victime seront tenus, non pas *ex justitia*, mais *ex pietate erga prolem*, à choisir « de préférence » le mariage (s'il est possible), autant pour légitimer l'enfant que pour lui assurer plus sûrement une éducation convenable au point de vue humain et chrétien. Cf. Génicot-Salsmans, *Theol. mor.*, t. II, n. 569.

Les casuistes se sont demandés si l'obligation du mariage subsiste pour le séducteur qui serait tenu par un vœu de chasteté? A l'encontre d'un petit nombre (Layman, les Salmanticenses) qui répondent par la négative, l'ensemble des moralistes (Lugo, Sanchez, Vasquez, Tamburini, Lacroix) tient pour la persistance de l'obligation, attendu que l'on peut obtenir dispense du vœu; d'autre part, pour maintenir la loyauté dans les contrats, il vaut mieux, selon ces moralistes, conserver la valeur obligatoire même d'une promesse fictive, si l'autre partie a exécuté la convention. Cf. Ferraris, *Prompta biblioth.*, au mot *Stuprum*, t. VII, col. 661 sq.

En ce qui concerne l'enfant, le devoir du séducteur est clair : il doit prendre à sa charge tous les frais d'entretien et d'éducation ou en verser le montant à la mère; cela, en justice et en vertu du droit naturel, donc avant toute sentence du juge, et même si le droit civil n'offrait aucune possibilité d'intenter une action. Certaines législations séculières déterminent la quotité des frais à supporter, fixent l'âge limite jusqu'auquel doivent être versées les prestations. Ces dispositions obligent en conscience, au moins après sentence du juge, même si elles dépassent les obligations du droit naturel. Si elles restent en deçà, les devoirs qui découlent de celui-ci ne sont pas pour autant éteints.

Il va de soi qu'aucune compensation ne sera due par le séducteur dans le cas où aucun dommage n'aurait été produit. Le cas est rare; il pourra cependant exister : s'il n'y a pas eu d'enfant et que le crime soit resté secret; — si la victime s'est mariée suivant sa condition; — si elle est entrée en religion; — si elle meurt prématurément. On notera cependant que, si la femme dont la honte est restée secrète était, après son mariage, méprisée ou maltraitée par son mari en raison de sa défloration, il y aurait lieu à réparation des dommages. S. Alphonse, l. III, n. 643. Dans le cas où, à la suite d'une promesse, convention ou transaction, le séducteur aurait déjà versé une somme d'argent pour les dommages, il ne serait pas admis à la réclamer et la victime pourrait la conserver.

Pour la sauvegarde de la justice et même de l'équité, il sera bon pour les deux parties, et afin d'éviter la négligence d'une part et le chantage de l'autre, de déterminer avec précision la quotité des versements pécuniaires à effectuer, non moins que la date des échéances. Cf. Merkelbach, t. II, n. 385.

D'autre part, Vermeersch donne aux confesseurs cet avis fort judicieux : « Avant de conclure à l'existence de l'obligation de restituer et de se prononcer sur les moyens de la procurer, le confesseur ou conseiller devra préalablement bien peser toutes choses; et, en ce qui concerne l'exécution au for externe, se munir de l'avis d'un homme compétent, à moins qu'il ne préfère renvoyer le pénitent consulter cet homme. » Cela, afin de ne pas favoriser les entreprises de certaines femmes astucieuses, qui accusent parfois de séduction certains jeunes gens inexpérimentés, qu'elles ont fait tomber elles-mêmes dans leurs filets; elles exploitent ensuite leur naïveté, en faisant valoir à leurs yeux une paternité, parfois inexistante ou incertaine, sous le couvert de laquelle elles les « tiennent dans une longue et dure servitude ». Cf. *Theol. mor.*, t. II, n. 633.

A. Bride.

VIOLATION — I. Le mot et la chose. II. Les divers cas de violation.

I. Le mot et la chose. — Entendu au sens le plus général, le mot violation (en latin *violatio* ou *læsio*) s'entend de tout acte qui va à l'encontre d'un droit, d'une règle, d'une loi : c'est ainsi qu'on parle vulgairement de violation de domicile, du droit d'asile; le Code canonique a défini le délit : *violatio legis... cui annexa sit sanctio canonica...*, can. 2195. Mais parce que le droit ou la loi sont considérés comme ayant un caractère sacré, l'appellation évolua rapidement vers le sens de souillure, profanation d'un objet religieux ou sacré (on disait aussi *pollutio*, *profanatio*, *exsecratio...*); c'est ainsi qu'on parle de violation d'une église, d'un tombeau, d'un secret.

Le langage juridique, tant ecclésiastique que civil, est plus précis. Dans le droit romain cependant, le terme violation n'avait pas de signification spéciale en dehors de celle de transgression d'une loi. Ce que nous appelons en français « violation de dépôt » (cf. Code pénal, art. 408, 253-255), n'était en droit romain qu'une variété du *furtum*, le *furtum usus*. Cf. *Dig.*, l. XVI, tit. III; *Cod. Just.*, l. IV, tit. XXIV. L'ancien droit canonique ne parlait guère de violation qu'à propos d'églises souillées par des actes honteux ou criminels. Cf. *Grat.*, IIIa pars, dist. I, c. 19. Mais on disait plus communément *pollutio*, *Ibid.*, c. 20; *Décrétales*, l. III, tit. XL, c. 10. Cf. Wernz, *Jus Decretalium*, t. III, n. 442; Many, *De locis et temp. sacris*, n. 30. Cependant, Boniface VIII employait les deux expressions comme synonymes, l. III, tit. XXI, *in VIo*. Dans la constitution *Apostolicæ Sedis* (1869), n. 19, 20, il est question de « violation de clôture » des religieux et des moniales.

Le Code pénal français prévoit la répression de la « violation de domicile », art. 114, 184, et de la « violation de sépulture », art. 360. S'il s'agit des divers « secrets » (d'État, de fabrique ou professionnel), il emploie le mot « révélation », art. 80, 378, 418.

Le Code canonique parle de *violatio* ou *læsio* pour marquer la transgression de la loi, can. 2195, 2196, 2198. Les termes *violare*, *violatio* (cf. Index analytico-alphabétique) sont réservés pour désigner soit les délits de profanation des églises, can. 1172-1177, 2329, des cimetières, can. 1207, ou des cadavres, can. 2328, soit l'entrée dans la clôture des religieux ou des moniales, can. 2342, soit la divulgation du secret sacramentel, can. 2369.

Dans le langage courant, les moralistes et les canonistes parlent encore de violation des « libertés »

religieuses (qu'il s'agisse du libre exercice de la juridiction du Saint-Siège, des élections canoniques ou de la confession des religieuses), du secret du Conclave, de la loi de la résidence ou autres obligations du curé, des obligations de la vie commune en religion, des archives de la curie diocésaine, des censures, du droit d'asile, etc...

Nous examinerons ces différents cas, pour autant qu'ils font l'objet de lois ou de sanctions dans le droit actuel de l'Église.

Pour la violation du *secret naturel*, nous renvoyons à l'art. Secret, t. xiv, col. 1756 sq.; pour les *cimetières*, à l'art. Sépulture, t. xiv, col. 1894. Nous compléterons ce qui est dit du *Secret sacramentel* au mot Confession, t. iii, col. 972-974, en indiquant la législation nouvelle introduite par le Code.

II. Cas particuliers de violation. — 1° *Lieux sacrés.* — C'est le terme de *violatio* qui a été techniquement consacré par le Code pour désigner la pollution ou souillure juridique que font subir aux *églises* ou *cimetières* certains actes énumérés au can. 1172. On peut encore, en souvenir de l'ancien droit, utiliser le terme de *pollutio* (cf. Wernz-Vidal, *Jus canonicum*, t. iv, n. 366; Clayes-Simenon, *Manuale juris can.*, t. iii, n. 17), mais il faut bannir du langage canonique et théologique le mot « profanation », qui est au moins ambigu et, d'après l'étymologie, indiquerait plutôt une exécration, c'est-à-dire une perte de bénédiction ou de consécration, ce qui n'est pas le cas.

1. *Causes de violation d'une église.* — Elles ont varié au cours des âges. D'après une décrétale attribuée par Gratien au pape Hygin (iie siècle), le lieu saint était pollué par l'homicide ou l'adultère. *Grat.*, IIIa pars, dist. I, c. 19. On y ajouta, à partir du concile de Nicée, l'*effusio seminis humani*, que l'on retrouve dans la plupart des documents canoniques (*Grat.*, 3a pars, dist. I, c. xx; *Décrétales*, l. III, tit. xl, c. 10; l. III, tit. xxi, *in VI°*), et qui ne fut supprimée que par le Code. L' « effusion du sang humain » figure également dans le 14e canon du synode de Salzbourg de 1281. Cf. Hefele-Leclercq, *Hist. des conc.*, t. vi, p. 276. Le Code actuel l'a maintenue parmi les causes de violation, can. 1172.

Les actes « violateurs » constituent au point de vue théologique un sacrilège *local.* Voir Sacrilège, t. xiv, col. 699-701. Ils sont les mêmes pour la violation d'un cimetière que pour celle d'une église. Mais, à la différence de l'ancien droit, la violation de l'un n'entraîne plus la violation de l'autre, même si église et cimetière sont contigus. Can. 1172.

Les actes en question : délit d'homicide, effusion injuste et notable de sang humain, affectation de l'église ou du cimetière à des usages impies ou inconvenants, sépulture d'un infidèle ou d'un excommunié après sentence déclaratoire ou condamnatoire doivent être *certains, notoires* (de droit ou de fait, au sens du can. 2197) et accomplis à l'*intérieur* de l'église, non sous les voûtes, sous le porche, à la sacristie, ou dans une crypte qui n'aurait qu'une entrée extérieure.

Les canonistes font remarquer très justement que le Code, à la différence du droit ancien, ne parle plus simplement d'homicide, mais de *délit d'homicide*, lequel se distingue du suicide; mais ce dernier crime pourra être cause de violation s'il est accompli avec abondante effusion de sang. Au contraire, une exécution capitale ne constitue pas un *délit* d'homicide.

L'affectation *(addicta)* à des usages inconvenants suppose des actes répétés ou du moins une certaine durée (un ou deux jours). Le fait de tenir une simple réunion politique dans le lieu sacré ne le viole pas.

Jadis la sépulture d'*acatholiques* était considéré comme produisant les mêmes effets que la sépulture d'infidèles. C'était le sens d'une réponse de la S. C. des Rites, en date du 23 avril 1785. On y ordonne de réconcilier des églises dans lesquelles ont été ensevelis des juifs et des protestants, *eo quod ex tumulatione acatholicorum pollutæ fuerint.* Decr. auth., n. 3344. Aujourd'hui, le texte du Code est clair : il ne s'agit que d'infidèles au sens strict, c'est-à-dire de non-baptisés; et, comme nous sommes *in re odiosa*, on ne comprendra sous ce titre ni les enfants de parents chrétiens, morts sans baptême, ni les catéchumènes; c'était déjà l'interprétation donnée avant le Code. Gasparri, *Tract. can. de SS. Euchar.*, n. 253. Cf. M. Conte a Coronata, *De locis et temp. sacris*, n. 28.

En revanche, ce n'est plus seulement la sépulture d'un excommunié *vitandus* qui viole une église, mais encore celle de tout excommunié *après* sentence (déclaratoire ou condamnatoire). Par sépulture, il faut entendre l'*inhumation* du cadavre dans le lieu saint, et non pas seulement les funérailles, au sens du can. 1204.

L'ancien droit canonique équiparait à la violation des églises celle des *oratoires publics* solennellement bénits. Cf. Gasparri, *De SS. Euchar.*, n. 247; Wernz, *Jus Decretal.*, t. iii, n. 455. A cause des termes du can. 1191, § 1, nous pensons que cette interprétation peut être admise aujourd'hui encore, bien que la matière soit « odieuse » et que le texte du Code ne soit pas formel, cf. can. 6, 4°. Mais on ne saurait pousser l'assimilation jusqu'aux oratoires semi-publics, tels que sont les oratoires des religieuses, même solennellement bénits. Cf. Génicot-Salsmans, *Casus conscientiæ*, 7e éd., 1938, cas. 752, p. 523.

On ne saurait non plus parler de violation proprement dite à propos des *autels.* Le Code est muet à leur propos et les actes de violation prévus pour les églises ne sauraient leur être appliqués; d'autre part, aucun rite n'est prévu pour leur réconciliation. On pourrait, à la rigueur, parler de violation « indirecte » en ce sens que les autels fixes, qui se trouvent dans une église violée, ne peuvent être utilisés pour le culte divin avant que l'église n'ait été réconciliée. Mais l'autel n'est pas affecté directement, de sorte que, s'il était possible de transférer l'autel hors de l'église (sans en dissocier les parties), on pourrait y célébrer les saints mystères. L'autel ne peut donc être affecté que par l'exécration, laquelle ne serait réparée que par une nouvelle consécration.

2. *Effets de la violation.* — C'est, pour les *églises* (et oratoires publics), l'interdiction d'y célébrer les offices divins, d'y administrer les sacrements et d'y faire les funérailles. Can. 1173. Cette prohibition est grave de sa nature *(nefas)*. Cependant, si une raison sérieuse ou une urgente nécessité obligeait à célébrer la messe de suite, avant toute réconciliation (p. ex. pour administrer le viatique ou permettre aux fidèles de satisfaire au précepte dominical), l'évêque, et même le recteur de l'église si l'on ne peut atteindre l'évêque, pourraient autoriser cette célébration. Cf. Gasparri, *De SS. Euchar.*, n. 243; Wernz, *Jus Decret.*, t. ii, n. 443. Ces cas d'urgence seront moins facilement réalisés actuellement, attendu que la procédure de réconciliation est moins compliquée dans le droit nouveau. Si la violation se produisait au cours des offices divins (entendus au sens du can. 2256), on devrait les interrompre de suite. Pour la messe, le prêtre devra se retirer immédiatement s'il n'a pas encore entamé le canon ou s'il a déjà achevé la communion; dans le cas où le canon serait commencé, il poursuivrait le sacrifice jusqu'à la communion. Can. 1173, § 2.

3. *Réconciliation.* — La violation d'une église (d'un oratoire public ou d'un cimetière) se répare par la réconciliation. Celle-ci est un ensemble de rites sacrés destinés à purifier le lieu sacré de la souillure juri-

dique, afin de le rendre à sa destination primitive.

Il y a obligation de réconcilier le plus tôt possible une église violée; les rites à observer sont décrits dans le Pontifical s'il s'agit d'une église consacrée, dans le Rituel si l'église est simplement bénite. Can. 1174. S'il y a un doute (de droit ou de fait) sur la violation, la réconciliation n'est plus nécessaire; elle peut être faite et il est convenable de la faire *ad cautelam*, Wernz-Vidal, *Jus canon.*, t. IV, n. 367. Cf. S. C. Rit., 3 mars 1821, février 1847. On notera que le seul fait de la célébration de la messe ne constitue pas un rite de réconciliation et ne suffit pas à rendre l'église à l'exercice légitime du culte divin. S. C. Rit., 19 août 1634.

Une église *bénite* peut être réconciliée par son recteur ou par tout prêtre agissant du consentement au moins présumé de celui-ci. Cf. *Rit. rom.*, tit. VIII, c. XXVIII. Si l'église est *consacrée*, la fonction est réservée à l'Ordinaire du lieu ou au supérieur majeur des religieux, selon que l'église est séculière ou régulière; l'un et l'autre, d'après le droit du Code, peuvent déléguer pour cet office un simple prêtre (qui devra se servir du Pontifical). Can. 1176 et 1156. Lorsque, dans un cas de grave et urgente nécessité, le recteur de l'église a procédé lui-même à la réconciliation, parce qu'il n'a pu atteindre l'évêque, il devra, après coup, avertir celui-ci, mais seulement *ad liceitatem*. Can. 1176, § 3.

La réconciliation se fait par l'aspersion d'eau bénite ordinaire, si l'église n'a reçu que la bénédiction; si l'église est consacrée, avec une eau spéciale bénite à cet effet selon le rite du Pontifical; le prêtre, qui réconcilie l'église en cas de nécessité, peut faire cette bénédiction spéciale. Can. 1177.

Lorsque la violation de l'église résulte de l'inhumation d'un excommunié ou d'un infidèle, il faudra, avant la réconciliation, enlever préalablement le cadavre, si la chose est possible sans grave inconvénient. Quand cet inconvénient existe, il n'y a plus obligation de procéder à l'exhumation. Can. 1175. Il en serait de même, si l'on avait dû procéder d'urgence à la réconciliation, alors que l'exhumation ne pouvait se faire avant plusieurs jours. Cf. M. Conte a Coronata, *Instit. juris can.*, t. II, n. 749.

La violation d'une église ou d'un cimetière par les actes spécifiés au can. 1172 constitue non seulement un péché (sacrilège local), mais encore un *délit* en regard du droit canonique. Les auteurs doivent être frappés par l'Ordinaire d'un interdit *ab ingressu ecclesiæ* et d'autres peines convenables. Can. 2329. L'Ordinaire peut en outre les punir en tant que sacrilèges. Can. 2325.

2° *Violation de cadavres et de tombeaux.* — 1. Chez tous les peuples, les corps des défunts et leur sépulcre ont été regardés comme une chose religieuse et sacrée. Aussi ont-ils été protégés par les lois, tant civiles qu'ecclésiastiques, contre les injures ou les attentats.

Le droit romain punissait de lourdes peines la violation de sépulcre : *Rei sepulcrorum violatorum, si corpora extraxerint vel ossa eruerint, humiliores quidem fortunæ summo supplicio adficiuntur; honestiores in insulam deportantur : alias autem relegantur aut in metallum damnantur.* Cf. *Dig.*, l. XLVII, tit. XII, fr. 11. Les coupables étaient en outre frappés d'infamie, *Dig.*, *ibid.*, fr. 1; *Cod. Just.*, l. IX, tit. XIX.

Le droit canonique hérita des mêmes préoccupations, et la violation de sépulcre est considérée comme un délit par les Pères grecs du IVe siècle et par le IVe concile de Tolède (633). Gratien range, parmi les personnes frappées d'infamie par le droit, les *sepulcrorum violatores*, causa VI, q. I, c. 17. Pour mettre fin à l'horrible coutume de dépecer les cadavres, afin de transporter plus facilement les ossements dans des tombeaux éloignés, Boniface VIII (1299) interdit cette pratique barbare sous peine d'excommunication *latæ sententiæ* réservée au Saint-Siège. *Extrav. com.*, l. III, tit. VI, c. 1.

La plupart des codes civils modernes prévoient des peines sévères contre les violateurs de cadavres ou de tombeaux. Cf. Code pénal français, art. 360; Code pénal italien, art. 410-413; Code autrichien, § 306; germanique, § 168.

2. *Le Code canonique actuel* frappe d'une *infamie de droit* encourue *ipso facto* les violateurs de cadavres ou de sépulcres qui exécutent leur forfait *ad furtum vel ad alium malum finem*. Ils doivent être en outre punis d'un interdit personnel et, si le coupable est un clerc, il devra être déposé. Can. 2328. L'excommunication prévue par la constitution *Apostolicæ Sedis* contre ceux qui dérobaient sans autorisation des reliques dans les catacombes n'a pas été maintenue par le Code.

Le can. 2328 ne parle pas des « cendres » des défunts (provenant de l'incinération, ou représentées par la poussière fruit de la décomposition); il n'est pas douteux cependant qu'elles ne soient également protégées par la loi de l'Église, car elles ont le même caractère sacré. (Le Code pénal italien les mentionne expressément, art. 410.) Cf. M. Conte a Coronata, *Instit. juris can.*, t. IV, n. 1914. Bien que le Code canonique range l'attentat contre les morts ou les tombeaux parmi les délits *contra religionem*, il n'y a pas à faire de distinction entre cadavres ou sépulcres de baptisés et ceux de non baptisés en ce qui concerne la violation : l'Église protège un droit naturel. Cf. Ciprotti, dans *Apollinaris*, t. VIII (1935), p. 388-389.

En dehors des cas expressément prévus ou permis par la loi (dissections ou autopsies à des fins chirurgicales ou judiciaires, exhumations), l'intention mauvaise *(finis malus)* sera facilement présumée chez le violateur : tout acte « illicite » en cette matière sera réputé délit, pourvu qu'il constitue une injure réelle et non pas seulement verbale. Bien que les canonistes ne donnent pas de définition de la violation de cadavre (il serait insuffisant de parler de « mauvais traitement » ou de « procédé indigne »), il doit s'agir d'actes qui atteignent le corps lui-même ou ce qui le touche immédiatement (vêtements, anneau, bandelettes, suaire...). Non seulement la mutilation du cadavre, mais encore l'enlèvement, la détention, le détroussement (total ou partiel), les actes de nécrophilie, la percussion ou lacération, les injures graves et réelles (crachats, souillures) constituent le délit de violation au sens canonique. Par « cadavre », il faut entendre tout corps humain privé de vie (même celui d'un enfant mort-né) à quelque stade de décomposition qu'il soit arrivé, ou une « part notable » de ce corps, c'est-à-dire celle qui recrée le mieux l'image du corps entier, p. ex. : la tête, le tronc, les jambes, le squelette, mais non les cheveux, les pieds, les mains, les yeux, les oreilles, ni les parties d'un corps vivant, comme un membre amputé. Cf. Ciprotti, dans *Apollinaris*, t. VIII (1935), p. 388.

Par sépulcre ou tombeau, il faut entendre le lieu où est déposé *hic et nunc* un cadavre destiné à être enseveli (il importe peu que la sépulture soit provisoire ou définitive). Le cercueil ou l'urne funéraire ne sont pas des tombeaux. La violation est réalisée lorsque le sépulcre est ouvert indûment, quand quelqu'un y pénètre illégitimement ou bouleverse sans raison son contenu. Le seul fait d'endommager ou de souiller l'extérieur (monument, inscription), de briser la croix ou de remuer la terre environnante ne semble pas constituer une violation.

3° *Violation de clôture.* — Il s'agit de clôture *papale*, soit de moniales, soit de réguliers à vœux solennels.

1. *Clôture des moniales.* — On sait que la clôture des *moniales* a été introduite par la coutume. Elle fut cependant l'objet d'une réglementation de la part de nombreux synodes ou conciles. Le 33e can. du IIIe conc. de Carthage (397) décréta que les vierges consacrées à Dieu devaient demeurer dans leurs maisons, veiller les unes sur les autres et ne pas sortir au hasard. Au VIe siècle, les conciles d'Agde (506), can. 28, d'Épaone (517), can. 38, réglèrent leurs rapports avec les monastères d'hommes. Cf. Mansi, *Conc.*, t. VIII, col. 329, 564. Les conciles d'Orléans (549), can. 19, et de Lyon (583), can. 3, mentionnent l'existence de monastères de moniales soumises à la clôture perpétuelle. Mansi, *ibid.*, t. IX, col. 133, 942. Voir aussi concile *in Trullo* (693), can. 46 et 47. Ce fut Boniface VIII qui imposa aux moniales la première loi générale réglant avec précision l'entrée et la sortie des monastères, l. III, tit. XVI, c. 1, *in VI°*. Le concile de Trente confirma les dispositions prises par Boniface, en y ajoutant comme sanction l'excommunication *latæ sententiæ*. En dépit de cette législation, les papes eurent souvent à intervenir pour mettre des bornes à l'incroyable indulgence des évêques qui, sous divers prétextes, accordaient des autorisations qui aboutissaient à tourner la loi. Citons en particulier Pie V, 20 mai 1566, 1er février 1570; Grégoire XIII, 13 juin 1575, 25 décembre 1581; Grégoire XV, 5 février 1622; Alexandre VII, 20 octobre 1664. Voir les textes dans Gasparri, *Fontes*, t. I, n. 112, 133, 147, 148, 199, 240. La constitution *Apostolicæ Sedis* (1869), n. 19, frappait les violateurs de la clôture des moniales d'une excommunication *latæ sententiæ* réservée au Saint-Siège.

2. *Clôture des religieux.* — L'institution de la clôture pour les religieux remonte au VIIe siècle. Si saint Basile avait autorisé l'existence de monastères doubles, il avait édicté des règles très strictes au sujet des relations entre moines et moniales. Cf. *P. G.*, t. XXI, col. 993 et 1155. Ces règles furent rappelées par le 20e can. du IIe conc. de Nicée (787), cf. *Grat.*, caus. XVIII, q. II, c. 21, et bientôt les monastères doubles furent totalement interdits. *Grat.*, *ibid.*, c. 22, 23. Il n'y eut cependant aucune législation générale jusqu'au XVIe siècle. La multiplicité des abus décida Pie V à retirer toutes les permissions accordées antérieurement aux femmes de pénétrer dans les monastères d'hommes; il prononça l'excommunication réservée au pape contre les femmes qui enfreindraient la défense, en même temps que la privation d'office contre les supérieurs qui autoriseraient leur entrée, 24 octobre 1566. Cf. Gasparri, *Fontes*, t. I, n. 115. Grégoire XIII, 13 juin 1575, et Benoît XIV, 3 janvier 1742, durent encore intervenir pour supprimer les permissions abusives et confirmer les peines antérieurement portées. Gasparri, *Fontes*, t. I, n. 147, 322. La constitution *Apostolicæ Sedis*, n. 20, maintint l'excommunication réservée au pape.

3. *Formes du délit.* — Selon le droit du Code, le délit peut revêtir une *triple* forme :

a) Violation de la clôture des moniales. — Il s'agit de clôture *passive*, c'est-à-dire relative à l'entrée des étrangers dans le monastère. Le can. 488, 7°, a défini ce qu'il faut entendre par moniales. Cependant, la Commission d'interprétation a déclaré que, dans les territoires où en vertu d'un indult apostolique (France et Belgique) les vœux ne sont pas solennels, il n'y a pas, pour les moniales, de clôture papale, 1er mars 1921, *Acta ap. Sedis*, t. XIII, p. 178; sont seuls exceptés les monastères qui ont demandé au Saint-Siège l'autorisation d'émettre de vrais vœux solennels, avec obligation de la clôture pontificale. S. C. Relig., 23 juin 1923, *Acta ap. Sedis*, t. XV, p. 358.

La clôture « matérielle » du monastère comprend, outre la maison habitée par la communauté, les jardins et vergers réservés aux religieuses. Sont en dehors de la clôture : l'église ouverte au public (à laquelle les moniales ne peuvent accéder sans indult du Saint-Siège), la sacristie, si elle est contiguë à l'église, l'hôtellerie et le parloir, can. 597, § 2. Cf. *Instruct. de la S. C. Relig.*, 6 février 1924; *Acta ap. Sed.*, t. XVI, p. 96.

A l'encontre des *violateurs* de la clôture des moniales le can. 2342, 1°, a établi les pénalités suivantes : les personnes (quels que soient leur rang, leur condition ou leur sexe) qui *entrent* dans le monastère sans une permission légitime sont frappées *ipso facto* d'une excommunication simplement réservée au Saint-Siège. Il en est de même de ceux qui *admettent* ou *introduisent* ces personnes. Si le coupable est un clerc, il devra en outre être suspendu pour un temps à fixer par l'Ordinaire suivant la gravité de la faute.

L'autorisation de pénétrer dans la clôture papale est à demander au Saint-Siège (S. C. Relig.). Le can. 600 et l'*Instruction* du 6 février 1924 ont déterminé les personnes qui jouissent de cette autorisation de façon permanente. Ce sont : l'Ordinaire et le supérieur régulier, ou les visiteurs par eux délégués, mais seulement pour la visite du monastère et à condition de se faire accompagner d'un clerc ou d'un religieux d'âge mûr; le confesseur ou son remplaçant, pour administrer les sacrements aux infirmes et assister les mourants; les chefs d'État en exercice et leurs épouses avec leur suite, ainsi que les cardinaux. C'est à la supérieure de permettre l'entrée du monastère aux médecins, chirurgiens et autres personnes dont les services sont indispensables, après s'être munie d'une permission, au moins habituelle, de l'Ordinaire du lieu.

On notera que, dans la constitution *Apostolicæ Sedis* (1869), les violateurs de clôture étaient frappés d'excommunication quel que fût leur âge *(cujuscumque ætatis);* cette clause a été supprimée dans le texte du Code, attendu que les impubères n'encourent pas les peines *latæ sententiæ*. Can. 2230.

b) Violation de la clôture des réguliers. — Cette seconde forme de délit a pour auteurs les femmes qui pénètrent à l'intérieur de la clôture des monastères d'hommes; et tous ceux, supérieurs ou autres, qui introduisent ou admettent des femmes (quel que soit leur âge) dans cette même clôture. La *peine* est l'excommunication simplement réservée au souverain pontife; en outre, si le coupable qui introduit ou admet ces femmes est un religieux, il devra être privé de son office, s'il en a un, ainsi que de la voix active et passive. Can. 2342, 2°.

On notera que le Code a ajouté cette fois la clause *cujuscumque ætatis* (à propos des femmes introduites ou admises), laquelle ne figurait pas dans la constitution *Apostolicæ Sedis* de 1869; on la trouvait jadis dans la constitution *Regularem vitam* d'Eugène IV, 30 juin 1439. C'est dire que le délit (et la peine) frappent les supérieurs ou autres qui introduisent ou admettent même des fillettes impubères ou au-dessous de sept ans. Cf. Theodori, dans *Apollinaris*, t. V (1932), p. 108.

c) Sortie illégitime des moniales. — Cette dernière forme de violation est réalisée lorsque des religieuses, tenues à la clôture papale, franchissent cette clôture sans autorisation régulière, contrairement aux prescriptions du can. 601. Elles sont frappées *ipso facto* d'une excommunication simplement réservée au Saint-Siège. Can. 2342, 3°. La peine ne serait pas encourue par des moniales qui, sorties légitimement, tarderaient à rentrer ou ne rentreraient pas.

4° *Violation des censures.* — C'est un délit qui peut se réaliser de plusieurs manières, et que le Code sanctionne de peines prévues aux can. 2338-2340.

1. Une excommunication *latæ sententiæ*, simplement réservée au Saint-Siège, frappe : *a)* ceux qui auraient la présomption d'absoudre, sans les pouvoirs nécessaires, d'une excommunication *speciali vel specialissimo modo Sedi ap. reservata*, can. 2338, § 1; — *b)* ceux qui accordent aide ou faveur à l'excommunié *vitandus* dans le délit qui lui a valu l'excommunication; — *c)* les clercs qui sciemment et spontanément communiquent avec lui *in divinis* et l'admettent aux offices divins. Can. 2338, § 2.

2. Sont frappés *ipso facto* d'un interdit *ab ingressu ecclesiæ* ceux qui sciemment célèbrent ou font célébrer les offices divins dans des lieux interdits, ou admettent des clercs excommuniés, interdits, suspens (après sentence déclaratoire ou condamnatoire), à célébrer les offices divins prohibés par la censure encourue. Can. 2338, § 3.

3. Ceux qui osent donner des ordres ou exercer une contrainte pour faire donner la sépulture ecclésiastique à des infidèles, apostats, hérétiques, schismatiques, ou autres excommuniés ou interdits (à l'encontre des prescriptions du can. 1240), encourent *ipso facto* une excommunication non réservée. Et ceux qui spontanément leur accordent la sépulture ecclésiastique encourent un interdit *ab ingressu ecclesiæ*, réservé à l'Ordinaire. Can. 2339.

4. On notera enfin que les clercs qui exercent les fonctions d'un ordre *sacré*, alors qu'ils en sont empêchés par une peine canonique médicinale ou vindicative, personnelle ou locale, encourent une irrégularité *ex delicto*. Can. 985, 7°.

5° *Violation des privilèges cléricaux.* — Ces privilèges sont au nombre de quatre d'après le droit actuel : privilège du « canon » (can. 119), du for (can. 120), de l'exemption (can. 121), de la compétence (can. 122). Seule la violation des deux premiers a été sanctionnée de pénalités.

1. *Privilège du « canon ».* — Il protège les clercs (et aussi les religieux des deux sexes, profès et novices, can. 614, ainsi que les membres de sociétés vivant en commun sans vœux, can. 680) contre toute injure réelle. Les violateurs « se souillent du délit de sacrilège », dit le can. 119. Voir Sacrilège, t. xiv, col. 695.

Dès le ixe siècle, le droit de l'Église inflige des pénitences sévères à ceux qui osent maltraiter les clercs; frapper ou mettre à mort un évêque était puni de l'excommunication. *Grat.*, caus. VII, q. iv, c. 21, 22, 23, 24. Au xiie siècle, les sévices contre les clercs s'étant multipliés par suite des excitations des hérétiques (en particulier Arnaud de Brescia), les conciles de Clermont (1130) et de Reims (1131), puis le IIe concile général du Latran (1139) et son 15e canon, *Si quis suadente diabolo*, devenu célèbre (il donna le nom au privilège), décrétèrent l'excommunication *latæ sententiæ* contre tous ceux qui frapperaient un clerc. La constitution *Apostolicæ Sedis* (1869), n. 5 et 15, établissait deux degrés d'excommunication selon la dignité des personnes atteintes.

Le Code distingue quatre degrés dans le délit et reprend la formule consacrée par l'ancien droit : *violentas manus injecerit;* c'est dire que les injures verbales ne suffisent pas à faire encourir les peines statuées au can. 2343.

a) Si la violence atteint le *souverain pontife*, le coupable encourt une excommunication très spécialement réservée et devient par le fait même *vitandus*, en même temps qu'il est frappé d'une infamie de droit; s'il est clerc, il devra être dégradé. — *b)* Si le crime atteint un *cardinal* ou un *légat* du Saint-Siège, l'excommunication est réservée *speciali modo*, l'infamie de droit est encourue et le délinquant doit être privé de tout bénéfice, office, dignité, pension ou charge qu'il pourrait avoir dans l'Église. — *c)* La même excommunication spécialement réservée (mais non les autres peines) atteint le coupable qui fait violence à un patriarche, archevêque, ou évêque même titulaire. — *d)* Enfin, pour les personnes inférieures protégées par le privilège du « canon », la violation est frappée d'une excommunication *latæ sententiæ* réservée à l'Ordinaire, sans préjudice d'autres peines que celui-ci pourra infliger au coupable s'il le juge opportun.

2. *Privilège du for.* — Reconnu, avec certaines limitations, par les empereurs chrétiens, puis attaqué par les représentants du pouvoir civil, ce privilège a été revendiqué par l'Église dès le ive siècle. Il a pour but de soustraire les clercs et autres personnes qui leur sont assimilées à la juridiction civile, même dans les causes temporelles les concernant. Les premières menaces de sanctions contre les violateurs furent portées au concile de Chalcédoine (451), can. 9. Cf. *Grat.*, caus. XI, q. i, c. 46. Le IIIe conc. de Tolède (589), can. 13, décrète que l'excommunication frappera les clercs qui citeront d'autres clercs devant les juges civils. Cf. *Grat.*, caus. XI, q. i, c. 42 (sous le titre d'un concile de Milève). La même peine est portée par le concile de Paris (615) contre les juges qui porteraient sentence contre des clercs sans autorisation pontificale. *Décrétales*, l. II, tit. ii, c. 2. Au xiie siècle, Alexandre III au IIe conc. du Latran (1179) porta une loi générale frappant d'excommunication *ferendæ* les laïcs qui contraindraient les personnes d'Église à se présenter à leur tribunal, can. 14. Martin V, 1er février 1428, décréta que l'excommunication serait *latæ sententiæ*, et il ajouta la suspense et l'interdit contre les personnes morales coupables du même délit. Constit. *Ad reprimendas*, cf. Gasparri, *Fontes*, t. i, n. 46. La constitution *Apostolicæ Sedis* (1869) établit une excommunication *speciali modo* réservée au pape, encourue *ipso facto* par tous ceux qui, directement ou indirectement, contraindraient les juges laïcs à faire comparaître devant leur tribunal des personnes jouissant du privilège du for, n. 7.

Bien que le droit coutumier ait pratiquement aboli ce privilège dans beaucoup de nations (Allemagne, Belgique, Hollande, France, sauf peut-être en ce qui concerne les évêques), le Code a maintenu le principe et l'a sanctionné d'une échelle de peines proportionnées à la dignité des personnes protégées. Sont assimilés aux clercs les religieux des deux sexes (can. 614) et les personnes vivant en commun sans vœux (can. 680). La levée de l'immunité est faite par le Saint-Siège, s'il s'agit de cardinaux, légats, évêques même titulaires, abbés ou prélats *nullius*, supérieurs majeurs des instituts de droit pontifical, et officiers majeurs de la Curie romaine; pour les personnes inférieures, l'autorisation sera demandée à l'Ordinaire du lieu où doit se dérouler le procès.

Les peines contre les violateurs sont : l'excommunication *latæ sententiæ* spécialement réservée au Saint-Siège, si l'on met en cause des cardinaux, des légats du pape, des officiers majeurs de la Curie romaine dans des affaires qui ressortissent à leur charge, ou même son propre Ordinaire. S'il s'agit d'un autre évêque, même titulaire, d'un abbé ou prélat *nullius*, ou d'un supérieur majeur d'institut de droit pontifical, l'excommunication est réservée *simpliciter* au souverain pontife. Pour les autres personnes, si le délinquant est un clerc, il est frappé *ipso facto* d'une suspense réservée à l'Ordinaire; un laïc devra être frappé par son propre Ordinaire d'une peine proportionnée à la gravité de la faute. Can. 2341. On notera que les religieux (des deux sexes), bien que jouissant eux-mêmes du privilège du for, n'encourront pas la suspense prévue ci-dessus, en citant un clerc ou un autre privilégié devant un tribunal civil, s'ils n'ont

pas en fait *reçu la tonsure*, car alors ils ne sont pas des clercs au sens strict. Cf. Capello, *De censuris*, n. 536; M. Conte a Coronata, *Instit. juris can.*, t. IV, n. 1976.

Le Saint-Siège lui-même a souvent fait abandon du privilège du for dans les concordats conclus au cours du XIXe siècle. Cf. Mercatti, *Raccolta di concordati*, p. 631, 737, 741, 824. Dans le concordat italien de 1929, l'article 8 oblige simplement le procureur du roi à avertir l'évêque de la citation d'un ecclésiastique ou d'un religieux devant un tribunal pénal, et de lui transmettre la décision concernant l'instruction ainsi que la sentence finale. Aucune mention n'est faite du privilège du for tel qu'il est défini par le Code. Les auteurs en concluent qu'il est pratiquement abrogé en Italie. Ainsi Roberti, dans *Apollinaris*, t. III, 1930, p. 330. Cf. M. Conte a Coronata, *Instit. juris can.*, t. IV, n. 1973.

6° *Violation de secret.* — En ce qui concerne le secret *naturel*, voir SECRET, t. XIV, col. 1756 sq.

La loi positive de l'Église impose d'autres secrets, dont l'obligation, fondée le plus souvent sur le droit naturel, est ordinairement sanctionnée de peines canoniques plus ou moins rigoureuses.

1. Le Code exige que toutes les personnes qui interviennent dans un procès de béatification (y compris l'Ordinaire) prêtent serment de garder le secret jusqu'à la publication des actes, can. 2037, et cela, *sub pœna perjurii et excommunicationis latæ sententiæ, a qua nonnisi a summo pontifice, excluso etiam majori pœnitentiario, præterquam in mortis articulo absolvi possint.* Cf. Santarelli, *Codex pro postulatoribus*, Rome, 1923, p. 139. Les témoins émettent un serment semblable, avec menace de la même peine. Cf. M. Conte a Coronata, *Institut. juris can.*, t. III, n. 1522.

Dans les procès ordinaires, les juges et les ministres du tribunal collégial sont toujours tenus à un secret inviolable au sujet de la discussion et du vote intervenu pour la sentence définitive. Can. 1623, § 2. De plus, dans tout jugement criminel, et même dans un tribunal contentieux, si la révélation de quelque acte du procès devait causer un préjudice aux parties, les membres du tribunal sont tenus au secret professionnel. Can. 1623, § 1. Tous ceux qui (juges ou auxiliaires du tribunal) auraient l'audace de violer ce secret ou de communiquer à qui que ce soit des pièces secrètes devraient être frappés d'une amende pécuniaire et d'autres peines pouvant aller jusqu'à la privation d'office, à moins que des statuts particuliers n'imposent des peines plus graves. Can. 1625, § 2, 3.

2. Le secret le plus strict, dans le droit ecclésiastique (en dehors du *sigillum sacramentale*), est celui « du Saint-Office », tel qu'il est défini par les décrétales de Clément XI, 1er décembre 1709, et de Clément XIII, 1er février 1759. Sa violation constitue un délit dont le pape se réserve l'absolution. On peut lui assimiler, quant à la rigueur et aux conséquences, le secret de la Consistoriale, spécialement en matière de nominations épiscopales. Cf. *Normæ speciales*, c. 7, art. 2, 4.

3. Les violateurs du *secret du conclave*, tel qu'il est défini par la constitution *Vacante Sede* du 25 décembre 1904, n. 51, 52, 53, 69 (réformée et mise à jour par la constitution *Vacantis apostolicæ Sedis* du 8 décembre 1945; *Acta ap. Sedis*, t. XXXVIII (1946), p. 66-99), encourent *ipso facto* une excommunication réservée au souverain pontife en personne.

4. Selon le droit du Code, la violation *directe et téméraire (præsumpserit)* du secret ou « sceau sacramentel » par le confesseur fait encourir *ipso facto* à ce dernier une excommunication très spécialement réservée au Saint-Siège. Can. 2369, § 1. Cette peine a été étendue à toute l'Église orientale par décret du Saint-Office du 21 juillet 1934. *Acta ap. Sedis*, t. XXVI, 1934, p. 550.

Avant le Code, aucune peine *latæ sententiæ* ne frappait le confesseur prévaricateur. Voir CONFESSION *(Science acquise en)*, t. III, col. 974.

L'obligation de garder le secret, qui est de droit divin, lie non seulement le prêtre, mais encore l'interprète et toutes les personnes qui ont connaissance de l'accusation. Can. 889, § 2. L'excommunication *latæ sententiæ* n'atteint cependant que le confesseur qui viole consciemment et directement le *sigillum*. La violation est directe lorsque sont révélés à la fois et le péché accusé (ou entendu) en confession, et la personne qui s'est confessée. La violation n'est qu'*indirecte* quand, sans rien révéler de façon ouverte, le dépositaire du secret se comporte de telle manière qu'à ses paroles ou à ses gestes les témoins peuvent arriver à connaître le péché accusé et à deviner le pénitent qui l'a commis; ou encore, lorsque le confesseur se sert de la science acquise en confession et cause par là de la peine au pénitent. Le confesseur (et lui seul) qui viole indirectement le *sigillum sacramentale* devra être suspens de la célébration de la messe et de l'audition des confessions, ou même, si la gravité du délit le comporte, être déclaré inhabile à confesser; il sera en outre privé de tous les bénéfices, dignités, pensions qu'il possède, de la voix active et passive, déclaré inhabile à jouir de ces divers droits, et même, dans les cas les plus graves, soumis à la dégradation. Can. 2369 et 2368, § 1. Toutes ces peines ne sont que *ferendæ sententiæ.*

Quant à l'interprète, can. 889, § 2, et aux autres personnes liées par le sceau sacramentel, si quelqu'une osait violer témérairement ce sceau, elle devrait être frappée, selon la gravité du délit, d'une peine salutaire qui pourrait aller jusqu'à l'excommunication. Can. 2369, § 2.

7° *Violation du droit d'asile.* — Ce droit que l'on rencontre chez les Hébreux, les Grecs, et surtout chez les Romains, fut reconnu aux églises par les empereurs chrétiens. Au Moyen Age, il fut étendu aux monastères et aux demeures curiales; mais, par crainte d'abus, on exclut du privilège certains crimes plus atroces. A mesure que l'organisation du droit criminel rendit moins apparente l'utilité du droit d'asile, les gouvernements civils en vinrent peu à peu à le méconnaître.

L'Église maintint cependant le principe, et la constitution *Apostolicæ Sedis* (1869) frappait les violateurs d'une excommunication *latæ sententiæ*, réservée au souverain pontife. Bien que le privilège fût tombé en désuétude dans beaucoup de régions et que des textes concordataires récents lui eussent enlevé une grande partie de son efficacité pratique, le Code a cru devoir conserver le droit d'asile comme un des aspects de l'immunité des lieux sacrés; mais il l'a restreint dans de justes limites. « L'église (et par là il semble que l'on puisse entendre aussi, comme dans l'ancienne législation, la sacristie et le clocher) jouit du droit d'asile, de sorte que les coupables qui s'y réfugient ne peuvent en être extraits, sauf urgente nécessité, sans le consentement de l'Ordinaire ou du moins du recteur de l'église. » Can. 1179. C'est à peu près le maximum de ce qui a des chances d'être reconnu par l'autorité civile aujourd'hui. Il ne s'agit nullement de soustraire un coupable à l'exercice de la justice et à un châtiment mérité, mais de le protéger contre une exécution parfois sommaire. Le droit, qui est d'institution positive, cédera devant la nécessité, et rien n'empêche que le consentement du supérieur ecclésiastique soit donné de façon générale, sous réserve que le culte divin ne sera pas troublé et que la décence de la maison de Dieu sera sauvegardée.

Dans les cas normaux et en dehors de toute urgence ou nécessité, la violation du droit d'asile, là où il existe encore, pourrait être considérée comme un sacrilège, et punie comme telle de peines *ferendæ sententiæ*, à infliger par l'Ordinaire.

8° *Violation des obligations de la vie commune par les religieux.* — Ces obligations consistent, en particulier, dans l'observation exacte des trois vœux de religion, dans la soumission à la règle, la recherche de la perfection, la fidélité à la clôture ou à la résidence.

Tous les religieux, y compris les supérieurs, qui « violent *en matière notable* la loi de la vie commune telle qu'elle est établie par les constitutions, doivent être l'objet d'un grave avertissement (monition canonique au sens des can. 2307 et 2309); s'ils ne s'amendent pas, ils seront punis même de la privation de la voix active et passive, et, s'il s'agit de supérieurs, même de leur office. Can. 2389.

9° *Violation de la résidence et autres obligations curiales.* — 1. La loi ecclésiastique de la résidence affecte non seulement les curés (can. 465) et les chanoines astreints à l'office choral (can. 418-419), mais encore les cardinaux (avec des adoucissements pour ceux qui gouvernent un diocèse hors de Rome et de la région suburbicaire, can. 238), les évêques (can. 338), les supérieurs religieux (can. 508), les vicaires et préfets apostoliques (can. 301), le vicaire capitulaire (can. 440), les vicaires paroissiaux (can. 471-476), le vicaire forain (can. 448) et, dans une certaine mesure, même les simples clercs (can. 143).

La violation de la résidence est frappée des peines suivantes : « Quiconque, dit le can. 2381, ayant obtenu un office, bénéfice ou dignité avec obligation de la résidence, s'absente illégitimement : 1° est privé *ipso facto* de tous les fruits de son office ou bénéfice durant la durée de cette absence; il devra les remettre à l'Ordinaire, qui les distribuera à l'église, à un lieu pieux ou aux pauvres. — 2° De plus, il sera privé de son office, bénéfice ou dignité selon la procédure fixée aux can. 2168-2175. Voir Procès ecclésiastiques, t. xiii, col. 644. On se souviendra que ces pénalités ne s'appliquent pas aux cardinaux, que le Code exempte de toute loi pénale, can. 2227, § 2, et que les évêques, en cas de procès contentieux, ne pourront être jugés que par les tribunaux du Saint-Siège. Can. 1555, § 2. D'autre part, la simple résidence matérielle (même si elle n'est pas *formalis et laboriosa*) suffit pour échapper aux pénalités.

2. Les devoirs et obligations curiaux dont l'omission ou la violation constituent un délit sont les suivants : administration des sacrements, assistance des malades, instruction des enfants et du peuple chrétien, prédication les dimanches et jours de fête, garde de l'église paroissiale, de la sainte réserve et des saintes huiles. Can. 2382. Toute « négligence grave » en ces matières ou seulement l'une d'elles obligera l'Ordinaire à une intervention pour punir le coupable. La procédure à suivre sera la suivante : d'abord monition canonique, puis réprimande avec pénalités convenables; enfin privation des fruits du bénéfice et retrait d'emploi. Can. 2182-2185.

10° *Violation des « libertés » canoniques.* — 1. Une de ces libertés, indispensable à l'Église pour l'accomplissement de sa mission, est l'absence d'entraves dans ses communications avec l'univers catholique. Cette liberté peut être violée de quatre manières, aux termes du can. 2333 : *a)* par le recours au pouvoir civil pour empêcher les lettres ou actes provenant du Saint-Siège ou de ses légats (*a latere*, nonces, délégués apostoliques) d'arriver à destination; — *b)* par une opposition directe ou indirecte à la promulgation ou à l'exécution de ces mêmes lettres ou actes; — *c)* par un dommage corporel grave infligé aux destinataires de ces lettres; — *d)* ou enfin par des menaces destinées à épouvanter les destinataires, porteurs ou exécuteurs des mandats apostoliques. La peine prévue contre les diverses catégories de violateurs est une excommunication *latæ sententiæ* spécialement réservée au Saint-Siège.

La même peine frappe, can. 2334, ceux qui font des lois, décrets et ordonnances, contre la liberté ou les droits de l'Église, ou ceux qui empêchent directement l'exercice de la juridiction ecclésiastique (du for interne ou externe), en recourant à cet effet à un pouvoir civil quel qu'il soit.

2. Une autre liberté, hautement revendiquée par l'Église, est celle des élections canoniques (principalement de celles prévues aux can. 160 sq.). Cette liberté peut être violée par quiconque y met obstacle directement ou indirectement, ou, après l'élection, moleste à ce propos soit les électeurs soit l'élu. Les violateurs doivent être punis en proportion de la gravité du délit, dit le canon 2390.

Il est surtout interdit aux laïcs et aux représentants du pouvoir séculier de s'immiscer illégitimement dans une élection réservée à un collège de clercs ou de religieux, et de contrarier ainsi la liberté de cette élection. Les électeurs, qui auront sollicité ou admis spontanément cette intrusion, sont privés *ipso facto* du droit d'élire pour cette fois. L'élu, qui aurait sciemment consenti à son élection faite dans ces conditions, devient *ipso facto* inhabile à obtenir la charge ou le bénéfice en question. Can. 2390, § 2.

3. Enfin l'Église veille avec un soin jaloux à la liberté de conscience des religieuses en matière de confession. Les canons 521, 522, 523, déterminent avec précision les droits des religieuses et les devoirs des supérieures à ce sujet.

La supérieure, par un abus de pouvoir, viole la liberté de la confession dans les trois cas suivants : *a)* Si, à la demande, formulée par une religieuse, d'un confesseur supplémentaire (adjoint) ou extraordinaire, au sens du can. 521, § 1, 2, la supérieure s'informait par elle-même ou par d'autres, directement ou indirectement, du motif de cette demande, s'y opposait en paroles ou en actes, ou même simplement manifestait de quelque manière son mécontentement. Can. 521, § 3. — *b)* Si la supérieure empêchait une religieuse d'aller trouver un confesseur occasionnel (can. 522) *ad suæ conscientiæ tranquillitatem*, ou même si elle se contentait d'enquêter, fût-ce directement, au sujet de l'usage de ce privilège, ou encore si elle prétendait se faire rendre des comptes sur ce point. — *c)* Enfin, si la supérieure, directement ou indirectement, empêchait une religieuse gravement malade de faire appeler un prêtre approuvé pour la confession des femmes et lui ôtait la liberté de se confesser à ce prêtre aussi souvent qu'elle le désire, tant que son état demeure grave. Can. 523.

La supérieure violant ainsi la liberté de conscience garantie par le Code à ses religieuses doit recevoir de l'Ordinaire une monition canonique; en cas de récidive, elle sera privée de sa charge par le même Ordinaire, qui doit immédiatement en avertir la S. C. des Religieux, can. 2414.

A. Bride.

VIOLENCE. — I. Notion. II. Conséquences morales (col. 3088). III. Effets juridiques (col. 3090).

I. Notion. — 1° *Le mot et la chose.* — Entendue au sens le plus large, la violence (*vis*, *violentia*, chez les Latins) est définie par saint Thomas, à la suite d'Aristote, *Ethic.*, l. III, c. i : *Id cujus principium est extra, nihil conferente eo quod vim patitur. Sum. theol.*, Iª-IIæ, q. vi, a. 4, ad 1um; cf. IIª-IIæ, q. clxxv, a. 1; *De verit.*, q. xxii, a. 5. En ce sens, la violence s'oppose au « spontané », qui est selon la tendance

naturelle des êtres. Ainsi le mouvement d'une pierre lancée en l'air est violent, attendu que, par nature, la pierre est inerte, ou, si elle se meut seule, c'est pour tomber, descendre, en vertu de la loi de l'attraction; il faut une intervention extérieure, allant contre la tendance de la pierre, pour qu'elle monte : *Violentum est quod est contra inclinationem rei.* Iª, q. LXXXII, a. 1. Chaque être en effet se dirige vers ce à quoi il tend, selon son inclination propre, qu'elle soit volontaire ou seulement naturelle.

Appliquée à des êtres raisonnables, la violence prend plutôt le nom de contrainte *(coactio)* et revêt aussitôt un aspect juridique et moral en raison des effets qu'elle produit et des conséquences qui en résultent tant pour l'individu que pour la société. Ce qui caractérise la contrainte imposée à un homme, c'est la possibilité ou au moins le droit de résister à la violence qui lui est faite. C'est pourquoi le droit justinien définissait la violence : *Majoris rei impetus cui resisti non potest. Dig.*, l. IV, tit. II, fr. 2. Et les moralistes : *Motio quædam ab extrinseco impressa subjecto resistenti*, cf. Bouquillon, *Theol. mor. fundam.*, 3e éd., n. 344. La résistance est donc, en définitive, une inclination *volontaire* contraire à un mouvement violent.

2° *Conditions requises.* — Il y en a deux :

1. Il faut que la motion, le mouvement vienne de l'extérieur *(ab extrinseco)*, car nul ne peut, à proprement parler, se faire violence à soi-même; sinon l'individu serait à la foi consentant et opposé. On note cependant que Suarez, *De vol. et invol.*, disp. II, sect. VI, n. 5, suivi par un petit nombre d'auteurs, prétend qu'il y a violence chaque fois que la volonté subit les influences d'autres facultés, ainsi imaginations mauvaises des sens internes, mouvements de concupiscence de l'appétit sensible, doutes contre la foi venus de l'intelligence. Mais ces mouvements sont considérés comme appartenant davantage à la passion qu'à la violence.

2. Il faut, en second lieu, que ce mouvement soit *contraire à l'inclination de la volonté*, le patient résistant de toutes ses forces à la contrainte qui lui est imposée. On ne saurait donc qualifier de violent un acte, même ayant son principe à l'extérieur, qui trouverait dans la volonté une certaine connivence, un début de consentement, ou auquel la volonté ne résisterait pas efficacement.

3° *Espèces.* — 1. C'est précisément en raison de ce comportement de la volonté que l'on peut distinguer tout d'abord : la violence *proprement dite* (appelée aussi *physique*, *absolue*), qui se trouve réalisée lorsque le patient « résiste autant qu'il peut et ne consent en aucune manière » (ainsi la mort infligée à un individu qui défend sa vie); la violence *au sens large* (dite également relative, imparfaite, *secundum quid*), qui existe lorsque le patient s'oppose à la contrainte mais insuffisamment, pas autant qu'il le pourrait, soit qu'il se comporte passivement alors que la résistance est possible, soit qu'il se résigne à accepter une chose inévitable, toute résistance étant impossible (ainsi les martyrs aux arènes auraient pu opposer une certaine résistance, il préférèrent la résignation).

La violence se distingue donc nettement : *a)* de la *nécessité*, qui peut venir de l'intérieur; — *b)* de l'*involontaire* ,qui, lui aussi, peut avoir son principe *ab intrinseco*, lorsque l'agent connaît mal ou ignore la fin. Il est vrai de dire que tout ce qui est violent est nécessaire, et par conséquent involontaire, si l'agent est libre; mais on ne saurait dire que tout ce qui est nécessaire ou involontaire est violent. — *c)* de la *violence morale*, faite de menaces, d'objurgations, d'importunités; celle-ci se rencontre avec la crainte grave, lorsque la résistance ne peut empêcher l'acte violent d'être accompli : c'est le cas de celui qui sort de sa maison en marchant sur ses pieds, sachant bien qu'il en serait expulsé *manu militari*, s'il s'obstinait dans la résistance. Cf. Merkelbach, *Summa theol. mor.*, t. I, n. 68.

Saint Thomas fait remarquer, Iª-IIæ, q. VI, a. 6, ad 1um, que, dans le cas de violence physique (qu'il appelle *sufficiens* et *compellens*), la volonté ne pose absolument aucun acte, elle n'apporte aucune coopération ni consentement, cf. *In IIum Sent.*, dist. XXV, q. I, a. 2; tandis qu'elle apporte un certain concours *(aliquid confert)* à l'acte posé sous l'empire de la crainte. Voir CRAINTE, t. III, col. 2013.

2. Outre les différents degrés de résistance, on peut distinguer les divers *modes* d'opposition à la violence.

Celui qui la subit peut résister de trois manières : *a)* à la fois *intérieurement* (par une opposition irréductible de la volonté) et *extérieurement*, par des gestes, efforts, prières, cris, menaces, qui manifestent son dissentiment intérieur; — *b)* de façon purement interne, sans que rien ne trahisse au dehors l'attitude d'opposition de sa volonté; — *c)* de façon *purement externe*, tout en acceptant intérieurement : tel serait le cas de la vierge opprimée qui crierait et se débattrait, tout en donnant un consentement interne à l'acte violateur.

II. CONSÉQUENCES MORALES. — 1° *Violence et volonté.* — On sait que la volonté produit deux sortes d'actes : les uns immédiatement par elle-même et se terminant en elle, par ex. aimer, vouloir; on les appelle *élicites (actus elicitus)*. Les autres sont commandés par elle, mais accomplis par d'autres puissances : par exemple une pensée voulue, une parole voulue, une marche voulue; on les appelle *impérés (actus imperatus)*.

Or, il est certain que la violence ne saurait atteindre les actes *élicites* de la volonté. Cf. Iª-IIæ, q. VI, a. 1. La raison en est, dit le Docteur angélique, que l'acte violent est, par définition, celui qui provient d'un principe extrinsèque et va à l'encontre des inclinations du patient; l'acte élicite au contraire a essentiellement un principe intrinsèque et dans le sens de l'inclination du sujet. *Ibid.*, a. 4 et 5. Il répugne donc qu'un acte soit à la fois élicite et violenté, car il serait à la fois volontaire et involontaire. C'est pourquoi nul ne saurait, à proprement parler, être contraint d'aimer, de désirer, de consentir... *Contra rationem ipsius actus voluntatis est quod sit coactus vel violentus*, dit saint Thomas, Iª-IIæ, q. VI, a. 4. Et saint Anselme illustre cette même idée : *Ligari potest homo invitus, quia nolens potest ligari...; velle autem non potest invitus, quia velle non potest nolens velle; nam omnis volens suum velle vult. De lib. arbitrio*, c. V.

Mais la violence peut bien atteindre les actes impérés *(actus imperatos)*. La raison en est que les facultés chargées d'exécuter l'*imperium* de la volonté exercent leur action par l'intermédiaire d'organes sensibles; aussi sont-elles susceptibles d'être mises en mouvement par un principe extrinsèque. C'est ainsi que la violence peut les empêcher de suivre l'imperium de la volonté. C'est le cas, par exemple, de celui dont on fait plier les genoux devant une idole, dont on conduit la main pour lui offrir de l'encens ou encore dont on ouvre les yeux de force pour qu'ils voient.

On notera, avec saint Thomas, que cette contrainte exercée de l'extérieur sur la volonté, peut atteindre non seulement les puissances extérieures (membres, organes), mais encore les *facultés inférieures* de l'âme, telles qu'imagination et sensibilité. C'est ainsi que procèdent ordinairement les anges bons ou mauvais. Iª-IIæ, q. LXXX, a. 2. En regard de la volonté, ces actes sont des actes violents, puisque ces facultés inférieures sont mises en mouvement contre son incli-

nation. Mais en regard de ces facultés elles-mêmes, ils ne peuvent être qualifiés de violents qu'en tant qu'ils procèdent d'un principe qui ne leur est pas connaturel, mais non pas en ce sens qu'ils sont produits contre l'inclination de ces mêmes facultés : c'est ainsi que les yeux ayant été ouverts de force, la vision perçue à ce moment n'est pas en elle-même et immédiatement violente, mais simplement naturelle. Cf. Bouquillon, *Theol. mor.*, p. 643.

On peut donc conclure que la violence n'enlève pas la *liberté intérieure*, attendu qu'elle ne peut atteindre les actes élicites de la volonté; mais elle peut ôter, dans une proportion variable, la *liberté extérieure* puisqu'elle a la possibilité de s'étendre aux actes impérés. Maroto *Instit. jur. can.* t. I, n. 395.

2° *Violence et moralité.* — La violence par elle-même, n'a aucune influence sur la moralité des actes qu'elle affecte, puisque, à son degré suprême *(vis absoluta)* elle leur enlève tout caractère volontaire, *involuntarium causat*, dit saint Thomas. Ia-IIæ, q. VI, a. 1.

La violence *secundum quid* diminue le volontaire, dans la mesure de son degré d'intensité, et aussi selon le degré d'acquiescement de la volonté. C'est qu'en effet la volonté peut se comporter diversement à l'égard de la violence qui lui est faite, résister à divers degrés et de diverses manières. Aussi, pour juger de la moralité des actes du violenté, il faut considérer les degrés et les modes de résistance de celui-ci.

1. S'il résiste de toutes ses forces (c'est-à-dire autant qu'il peut moralement) à la fois *intérieurement* et *extérieurement*, l'acte posé sous l'empire de la violence est tout à fait involontaire, et n'est, par conséquent, aucunement imputable. On peut donc conclure que la violence absolue excuse de tout péché. Génicot-Salsmans, *Inst. theol. mor.*, t. I, n. 26.

Il pourrait se faire cependant que la liberté intérieure et donc l'imputabilité (si l'acte est mauvais) ou le mérite (s'il est bon) soient plus ou moins diminuées, dans le cas où l'acte violent provoquerait des mouvements de passion qui inclineraient la volonté au consentement; et cela d'autant plus fortement que serait plus vivement ressenti le plaisir qui accompagne nécessairement l'acte extérieur. C'est le cas de la jeune fille qui, tout en résistant pleinement et de toutes ses forces à l'acte violateur, est cependant inclinée, tentée de consentir au plaisir.

2. Si le patient *résiste extérieurement* autant qu'il le peut, mais *consent intérieurement*, par complaisance pour l'acte violent (cas de la jeune fille cité), l'acte externe ne lui est pas imputable; mais le consentement interne est voulu, donc coupable si l'acte est mauvais. Cependant la culpabilité pourra être diminuée en raison de la passion excitée par l'acte violent, sans que le patient l'ait provoquée.

3. Si le sujet violenté *ne résiste pas extérieurement* tout en donnant *intérieurement* son consentement, l'acte violent n'est plus involontaire, mais voulu; on pourrait même l'appeler « indirectement volontaire », dans le cas où le patient avait l'obligation de résister.

4. Même solution dans l'hypothèse où le sujet violenté *résiste* intérieurement, mais *ne s'oppose pas* extérieurement avec toute l'efficacité requise, surtout quand la résistance est un devoir strict.

5. Enfin, si le patient a une attitude *extérieure* purement passive, sans consentir ni s'opposer, mais intérieurement nettement résistant, l'acte extérieur qu'il permet ainsi librement sera appelé volontaire *in causa*, donc peccamineux toutes les fois que la résistance extérieure s'impose.

3° *Résistance et imputabilité.* — C'est selon les principes du volontaire *in causa* et de la coopération matérielle au péché d'autrui que devront être résolus les cas de violence ayant un objet mauvais, et ce sont les circonstancs qui indiqueront si le patient a péché ou non.

Pratiquement la question morale se ramène à celle-ci : Quand y a t-il *obligation* de résister à la violence lorsque celui qui l'inflige propose des choses déshonnêtes ou gravement défendues?

1. Dans tous les cas et en toute hypothèse, la résistance *intérieure* s'impose, absolue, totale, sinon il y aurait coopération formelle et coupable à un acte mauvais.

2. La résistance *extérieure* elle-même sera normalement requise. Elle le sera, et de façon positive, active, si par cette attitude le patient peut de façon utile et sans inconvénient proportionné pour lui, empêcher le mal ou écarter une action néfaste d'autrui. On notera cependant que cette solution imposée par la justice, la charité ou toute autre vertu, est avant tout une solution « pratique », qu'aucun principe général ne peut préciser *à priori*. Cf. Vittrant, *Théol. mor.*, n. 22.

3. Même si la résistance apparaît inutile pour écarter la faute extérieure, il peut y avoir obligation stricte de résister, soit pour écarter tout danger sérieux de consentement, soit pour écarter un scandale (par ex. en matière de foi). C'est pourquoi les moralistes s'accordent à enseigner qu'en matière de chasteté la résistance extérieure s'impose, à cause du danger de consentement. Cf. Vermeersch, *Theol. mor.*, t. I, n. 77; Marc-Gestermann, *Instit. morales*, t. I, n. 283. Cependant, dit Noldin, *Theol. mor.*, n. 58, « si cette résistance positive devenait inutile ou trop difficile, le patient serait excusé d'y recourir, pourvu qu'il soit assuré de ne pas consentir ».

De même en matière de foi, une résistance extérieure, même inefficace, doit parfois être tentée, au moins à titre de « protestation », lorsqu'une protestation silencieuse serait jugée insuffisante pour sauvegarder les droits et l'honneur de la religion, ou pour écarter le scandale.

Vermeersch fait même remarquer très justement que, quand la violence est uniquement le fait de celui qui y a recours, sans coopération aucune du patient (par ex. le voleur, l'homicide, les meurtriers du Christ), l'obligation de résister, de fuir, etc., est très variable selon les cas, et elle peut même ne pas exister. Et l'auteur cite comme exemple Socrate, qui, au dire de Platon, refusa de fuir, afin de ne pas paraître mépriser les lois. Les martyrs, pour la plupart, ne crurent pas devoir fuir ni résister. *Theol. mor.*, t. I, n. 77.

III. Effets juridiques. — Lorsque du domaine moral (qui est aussi celui du for interne), nous passons dans l'ordre juridique (qui concerne plus spécialement le for externe), deux remarques préliminaires s'imposent : 1. C'est surtout de la violence *physique* que nous aurons à parler. La violence morale en effet se ramène pratiquement à la crainte; et, bien que le droit fasse à cette dernière une grande place, nous n'en parlerons ici que pour autant que, dans certaines affaires, elle ne se sépare pas pratiquement de la violence *(vis et metus)*; c'est qu'en effet souvent la crainte est causée par la violence, ou du moins s'accompagne de violences ou de menaces. — 2. En morale les auteurs définissent la « violence *absolue* » : celle à laquelle le patient résiste effectivement, autant du moins qu'il peut le faire moralement et qu'il y est tenu. En regard du for externe et pour tout ce qui concerne les effets juridiques, la violence *absolue* (au sens du can. 103) n'est pas nécessairement celle à laquelle on résiste *en fait* extérieurement (la résistance intérieure étant toujours supposée), mais « celle à laquelle il n'est *pas possible* de résister », en d'autres termes,

celle qui rend toute résistance inutile. Si, au contraire, eu égard aux circonstances, on eût pu, par une résistance extérieure, empêcher les effets de la violence, les actes ainsi posés doivent être tenus pour *valides*, à moins qu'il ne s'agisse de ces actes, que la violence extrinsèque, même non absolue, suffit à invalider : admission au noviciat, profession religieuse, mariage, dont nous parlerons à part.

Cependant, comme dans la pratique la plupart des actes entachés de violence le sont aussi de crainte, il y aura lieu d'appliquer la règle établie au can. 103, § 2, quant aux actes accomplis « sous le coup d'une crainte grave et injuste ». Ces actes restent valides, aux termes du droit, à moins que la crainte ne trouble totalement l'esprit et que la loi n'ait pas statué le contraire dans des cas spéciaux. Mais ces sortes d'affaires peuvent donner lieu à une action en rescision (can. 1684-1689) soit d'office, soit à la demande de la partie lésée.

Quant aux actes entachés de violence irrésistible et que le can. 103 déclare nuls de plein droit, la déclaration de cette nullité pourra faire l'objet d'une action *ob nullitatem actorum*, de la part des intéressés, devant le juge compétent. Can. 1679-1683.

1° *Contrats, conventions et autres actes juridiques.* — On notera qu'en matière de *violence*, la plupart des dispositions du droit positif (soit civil, soit canonique) reproduisent simplement les dispositions du droit naturel. Cependant, lorsque ces dispositions seront plus favorables à la liberté, on pourra en profiter en conscience, chaque fois qu'elles s'accorderont avec l'équité. Cf. Vittrant, *Théol. mor.*, n. 272.

Il importe de souligner les nuances qui différencient le droit canonique et le droit civil français. Aux termes du can. 103, les actes, contrats et autres affaires juridiques entachés de violence absolue sont considérés comme nuls de plein droit; ils peuvent conserver cependant une apparence extérieure de validité, c'est pourquoi une intervention « déclaratoire » du juge, dit le can. 1679, est nécessaire. Aux yeux de l'Église, il importe peu que la violence soit juste ou injuste; mais il est requis en revanche qu'elle soit exercée sur le sujet lui-même ou patient, et non sur des tiers. Cf. M. Conte a Coronata, *Instit. juris can.*, t. I, n. 149. Le droit français, art. 1111-1115, dit simplement que la violence exercée à propos des contrats ou obligations est « une cause de nullité », non seulement quand elle atteint la partie contractante, mais encore si elle touche « son époux ou son épouse, ses descendants ou ses ascendants ». Il n'est pas dit que la convention soit nulle de plein droit, mais seulement qu'elle « donne lieu à une action en nullité », art. 1117, à moins que, la violence ayant cessé, « le contrat n'ait été approuvé », art. 1115. L'art. 1304 fixe le temps utile pour intenter l'action en nullité à dix années, au maximum, à moins qu'un temps plus court n'ait été fixé par une loi particulière. Ce délai ne court que du jour où la violence a cessé. Le droit canonique n'ayant rien statué de spécial quant à l'extinction de l'action pour violence, on s'en tiendra aux dispositions générales des can. 1701-1705.

2° *Noviciat et profession religieuse.* — Le can. 542, 1°, statue que ne sont pas admis validement au noviciat les candidats qui entrent en religion sous l'empire d'une violence exercée sur eux-mêmes ou sur la personne du supérieur qui les reçoit. De même, la profession religieuse, pour être valide, doit être exempte de violence. Can. 572, § 1, 4°.

3° *Mariage.* — Le mariage étant un contrat qui requiert spécialement une grande liberté des contractants, en raison de sa gravité et des intérêts en jeu, rien d'étonnant que le Code ait statué l'invalidité du contrat matrimonial entaché de violence. Can. 1087. Ce n'est pas un « empêchement » dirimant proprement dit, mais plutôt une condition de la validité du consentement. Dans la pratique, il est rare que la violence *seule* intervienne pour vicier le consentement. Aussi la jurisprudence aussi bien que la doctrine ont réuni sous un même chef de nullité la violence et la crainte *(vis et metus)*, car effectivement la violence produit la crainte, et celle-ci est appelée très justement violence ou contrainte « morale ». On notera toutefois que la contrainte *physique*, quelle qu'elle soit, juste ou injuste, annule le mariage, pourvu qu'elle soit irrésistible. La crainte au contraire doit être grave (au moins relativement), venir de l'extérieur *(ab extrinseco)*, injuste et mettre le patient dans une situation telle qu'il ne puisse y échapper qu'en choisissant le mariage. La crainte dite « révérentielle », inspirée par ceux qui ont une autorité sur le patient (parents, tuteurs, supérieurs), est, de sa nature, considérée comme légère. Elle ne devient grave que si elle est « qualifiée », c'est-à-dire accompagnée de prières instantes et prolongées, menaces ou violences, et même injonctions impératives. Cf. Ciprotti, dans *Apollinaris*, t. XIV (1941), Rome, p. 85. Voir aussi *S. R. Rotæ decisiones*, 2 juin 1911, 5 mai 1925, 30 juin 1928.

L'absence de crainte grave et de violence est encore requise *ad validitatem matrimonii* chez le curé ou témoin qualifié qui assiste au mariage et reçoit le consentement des contractants : *Dummodo neque vi neque metu gravi constricti requirant et excipiant contrahentium consensum*, can. 1095.

4° *Matière pénale.* — 1. Dans le droit de l'Église, comme dans la plupart des codes civils (cf. Code pénal français, art. 64; Code pénal italien (1930), art. 46) la violence physique absolue est considérée comme une des causes qui excusent totalement du délit, donc aussi de la peine. Can. 2205. Cette disposition législative se passe de commentaire, car elle n'est que l'expression du droit naturel, qu'avaient déjà sanctionné le droit romain et l'ancien droit canonique. Cf. *Grat.*, Iª pars, dist. IV, c. 32, § 2; IIª pars, caus. I, q. I, c. 111; caus. XV, q. I, c. 6, 10; caus. XXII, q. V, c. 1; *Décrétales*, l. III, tit. XLII, c. 3; l. V, tit. XXXIX, c. 38.

Il s'agit évidemment d'une violence irrésistible, absolue, car si, en raison des circonstances, toute faculté d'agir ou de résister n'était pas enlevée, l'imputabilité ne serait pas supprimée, mais seulement diminuée; le degré de culpabilité serait proportionné à l'omission de la résistance possible. De plus, il y aura lieu de considérer si l'acte de violence même absolue ne serait pas de quelque manière volontaire *in causa*, par suite de l'imprudence coupable du patient à s'exposer au danger ou de la négligence apportée à le fuir. Dans ce cas encore, toute imputabilité ne serait pas supprimée. Mais pour qu'une peine puisse être infligée, il faut que cette imputabilité reste grave. Can. 2218.

2. Le can. 2238 traite de la violence (ou de la crainte grave) infligée à un supérieur pour lui extorquer la remise de peines canoniques. Une absolution ou dispense ainsi obtenue ne peut qu'être nulle de plein droit, *irrita est*.

3. Enfin une excommunication (non réservée) est prévue, qui frappe *ipso facto* tous ceux, de quelque dignité qu'ils soient revêtus, qui useraient de contrainte pour amener un sujet à embrasser l'état clérical, à entrer dans un institut d'hommes ou de femmes, ou à émettre la profession religieuse, solennelle ou simple, perpétuelle ou temporaire. Can. 2252.

On pourra se référer à tous les grands ouvrages récents soit de *morale* (Vermeersch, Génicot-Salsmans, Marc, d'Annibale, Noldin, Merkelbach, Vittrant, etc...), soit de

droit canonique (Capello, Wernz-Vidal, Michiels, M. Conte a Coronata, Maroto, Ojetti, Roberti, etc...).

Parmi les ouvrages spéciaux ou articles traitant de la violence, signalons en particulier : Salsmans, *Droit et morale*, Bruges, 1925; Giacchi, *La violenza nel negozio giuridico canonico*, Milan, 1937; Juarez, *De vi et metu in matrimonio*, Murcie, 1928; A. Breton, *La notion de violence en tant que vice du consentement*, Paris, 1923; Funaioli, *La teoria della violenza nei negozi giuridici*, Rome, 1927; Brys, *De violentia ejusque influxu in actuum moralitatem*, dans *Collationes Brugenses*, t. xxx, 1930, p. 273-277; Salsmans, *Circa vitia consensus*, dans *Jus pontificium*, t. x, 1930, p. 105.

A. Bride

VIOU, frère prêcheur du couvent de Rodez (xviii[e] siècle). — En 1736, il rédigea un traité *De divina gratia* qui n'eut pas l'heur de plaire à l'évêque de Rodez, lequel le condamna comme infecté de jansénisme et de baïanisme. Rome entérina cette décision et priva Viou de sa charge de lecteur. Après divers atermoiments, Maître Ripoll condamna, en 1738, le professeur et le priva de toute voix active et passive. En 1742, le P. Viou refusa de signer le formulaire envoyé par le Maître de l'ordre. Expulsé, il en appela au pouvoir civil, Benoît XIV soutint Ripoll dans cette affaire et confirma l'expulsion du P. Viou.

Cf. Mortier, *Histoire des maîtres généraux de l'ordre des frères prêcheurs*, t. vii, p. 353-357.

Marillier.

VIPERANI (autres orthographes du nom : Viperano, Veperani, Veperano), **Jean-François**, ecclésiastique italien, né vers 1540 à Messine, chapelain de Philippe II d'Espagne, évêque de Giovenazzo (Pouilles) le 17 mai 1589, décédé en mars 1610. Entre autres ouvrages, Viperani a laissé *De summo bono libri V*, Naples, 1575, in-8°; *De divina providentia libri III*, Rome, 1588, in-8°; *De virtute libri IV*, Naples, 1591, in-4°. Les *Opera omnia* de Viperani ont été édités à Naples, en 1606, 3 vol. in-fol.

Tiraboschi, *Storia della letteratura italiana*, Milan, 1733, t. vii *b*, p. 367; Mongitori, *Bibliotheca sicula*, t. i, p. 34 et 321; Nicéron, *Mémoires*, t. xxv, p. 198; Moréri, *Le grand dictionnaire historique*, 1759, t. x, p. 655-656; Michaud, *Biographie universelle*, nouvelle éd., t. xliii, p. 590-591; Hœfer, *Nouvelle biographie générale*, t. xlvi, col. 261; Eubel, *Hierarchia catholica*, éd. de 1910, t. iii, p. 233.

J. Mercier.

VIRGILE DE SALZBOURG (Saint), viii[e] siècle — Né en Irlande vers l'an 700, Fergil, dont le nom s'est transformé en celui de Virgile, fut d'abord moine, puis abbé du monastère d'Aghaboe (Queens Country). C'est là qu'il acquit une belle formation littéraire, mais surtout des connaissances mathématiques assez poussées pour qu'on lui ait donné le surnom de « géomètre ». Comme tant d'autres de ses compatriotes, il se décida ultérieurement à la vie de missionnaire et vint en France demander l'appui du maire du palais, Pépin le Bref, lui-même préoccupé de faire rayonner le christianisme au-delà du Rhin. Ce fut vraisemblablement en 743 qu'il parut au « palais » de Quierzy. Pour des raisons que nous ignorons, Pépin l'y retint deux ans. C'est seulement en 745 qu'il l'envoya avec deux de ses compatriotes, l'évêque Dobda et le prêtre Sidonius, à son beau-frère, Odilon, duc de Bavière, qui venait de lui faire sa soumission. Celui-ci désigna Virgile comme abbé du monastère de Saint-Pierre de Salzbourg et évêque de cette ville. Mais, fidèle aux habitudes de son pays, où les abbés étaient regardés comme supérieurs aux évêques, Virgile se contenta longtemps du premier de ces titres, ne se pressant pas de recevoir la consécration épiscopale; pour les actes qui requéraient le caractère d'évêque, il se fit suppléer par Dobda. Ce dernier était évidemment un de ces évêques « vagabonds », qui préoccupaient assez les réformateurs de l'Église franque et tout spécialement saint Boniface. A ce moment, l'archevêque de Mayence revenait de son grand voyage en Francie occidentale, qui lui avait permis de procéder à la réunion des célèbres conciles réformateurs, tenus de 742 à 747. Voir ci-dessous l'art. Zacharie. Investi en 732 par le pape Grégoire III d'une véritable juridiction primatiale sur la Francie orientale, où il établit ou rétablit les sièges épiscopaux de Passau, Ratisbonne, Freisingen et Salzbourg, Boniface ne pouvait voir que d'un assez mauvais œil le comportement de Virgile. Anglo-saxon, il ne pouvait supporter les manières de faire des Scots, avec qui l'on restait toujours en lutte. Cela devait amener des frictions entre les deux hommes, et le Siège apostolique dut, à plusieurs reprises, arbitrer leurs différends. Une première fois le pape Zacharie trancha en faveur de Virgile. Celui-ci avait refusé d'obéir à un ordre de Boniface, prescrivant de renouveler le baptême des enfants qu'un prêtre, fort ignorant de la langue latine, avait baprisés *in nomine Patria et Filia et Spiritus Sancti*. Le pape répondit à Boniface, en faisant sien le jugement que Virgile et Sidonius avaient porté sur le cas : « S'il n'y avait pas eu de la part du ministre hérésie, *non errorem introducens aut hæresim*, mais seulement ignorance du latin, il était impossible de renouveler ces baptêmes : *non possumus consentire ut denuo baptizentur.* » Jaffé, *Regesta pontif. Rom.* n. 2276; texte dans *P. L.*, t. lxxxix, col. 929. La lettre pourrait être de 746; cf. *Mon. Germ. hist.*, *Epistolæ*, t. iii, p. 336. Il dut y avoir d'autres conflits entre l'archevêque et Virgile; celui-ci excipa alors de la promesse qui lui avait été faite, disait-il, par le pape qu'il aurait le premier des sièges bavarois vacants : *aiens quod et a nobis* (le pape Zacharie) *esset absolutus, unius defuncti ex quatuor illis episcopis, quos tua illic ordinavit fraternitas diœcesim obtinere.* Ceci dans une autre lettre de Zacharie à Boniface, Jaffé, n. 2286; *P. L.*, col. 948; *Mon. Germ. hist.*, p. 357. L'archevêque dénonça alors à Rome une « hérésie » de Virgile : celui-ci enseignait *quod alius mundus et alii homines sub terra sint seu* (ne faudrait-il pas lire *ceu*) *sol et luna.* En d'autres termes, Virgile, fort de ses connaissances mathématiques, croyait à l'existence des Antipodes. « C'est là, répondit le pape à Boniface, une perverse et inique doctrine qu'il a avancée contre Dieu et son âme. Si cela est exact, il faut tenir un concile et le chasser de l'Église, en le déposant du sacerdoce. » Le pape d'ailleurs, par le même courrier, écrivait au duc de Bavière de lui faire envoyer Virgile qui aurait à se disculper devant lui et en même temps à se justifier de ses empiètements de juridiction. Même lettre, qu'il faut dater, probablement de mai 748. Nous ignorons quelle suite fut donnée aux menaces pontificales; il est peu vraisemblable que Virgile se soit rendu à Rome et il n'y a pas trace d'un concile où aurait été ventilée, en Germanie, la question de son « hérésie ». Il faut croire cependant que des apaisements furent donnés au Siège apostolique, car il ne semble pas avoir fait aucune objection quand, en juin 755 (date bien préférable à celle de 767), Virgile reçut la consécration épiscopale et devint pleinement évêque. Il devait le rester jusqu'au 27 novembre 784, date de sa mort. Son épiscopat fut fécond : en particulier la conversion de la Carinthie étendit notablement vers l'Est le ressort de Salzbourg. En 774, Virgile avait consacré la cathédrale où il avait transféré les reliques du premier évêque, saint Robert. Ce lui fut l'occasion de rédiger une Vie de ce saint, qui paraît s'être conservée. En 1181,

quatre siècles après la mort de Virgile, sa tombe fut retrouvée lors de la réfection de la cathédrale, de nombreux miracles accompagnèrent et suivirent cette invention. Rien d'étonnant que, cinquante ans plus tard, en 1233, le pape Grégoire IX ait canonisé Virgile.

Son nom reste lié à un petit problème qui a été agité à plusieurs reprises : Virgile aurait été condamné comme hérétique par le pape Zacharie pour avoir enseigné l'existence d' « Antipodes », c'est-à-dire d'hommes existant à l'autre extrémité du diamètre traversant la sphère terrestre. Il ne faut pas oublier que, quand ils parlent des Antipodes, les anciens veulent toujours parler d'hommes; l'expression pour eux n'est pas une simple désignation géographique et la question de l'existence des Antipodes est distincte de celle de la sphéricité de la terre. Les philosophes et astronomes de l'époque hellénistique, qui admettaient pour la plupart la forme sphérique de la terre, étaient généralement d'avis que les régions situées dans l'hémisphère austral pouvaient être habitées par des hommes. Voir l'art. *Antipoden* dans Pauly-Wissova, *Realenzyclopädie der klass. Altertumswissenschaft*, t. I. Mais, comme le fait remarquer Pline, *Hist. nat.*, l. II, c. LXV, cette idée d'hommes qui, par rapport à nous, auraient marché la tête en bas, paraissait saugrenue au vulgaire. Lactance s'est fait l'écho des plaisanteries faciles que suggérait cette imagination. *Instit. div.*, l. III, c. XXIV. Il n'hésite pas à écrire : « L'origine de cette « erreur » ce sont les théories des philosophes qui ont estimé que la terre était ronde. »

Saint Augustin avait sans doute lu ce passage. Toutefois, c'est pour d'autres raisons qu'il rejette, sinon peut-être la sphéricité de la terre, tout au moins l'existence des « Antipodes ». Au l. XVI de la *Cité de Dieu*, il se pose de multiples questions sur l'unité de l'espèce humaine, sur l'appartenance à une même souche de peuples plus ou moins fabuleux, plus ou moins monstrueux, et il conclut fort sagement : *aut illa quæ talia de quibusdam gentibus scripta sunt omnino nulla sunt; aut si sunt, homines non sunt; aut ex Adam sunt, si homines sunt. De civ. Dei*, l. XVI, c. XVIII, fin., *P. L.*, t. XLI, col. 487. C'est dans le même esprit qu'il examine au chapitre suivant la question des Antipodes. « Ce que l'on raconte à leur sujet, explique-t-il, n'est digne d'aucune créance. On n'en parle que sur des conjectures ou de faux raisonnements, en s'imaginant que l'autre partie de la terre qui est au-dessous de nous ne peut pas ne pas être habitée : *alteram terræ partem quæ infra est habitatione hominum carere non posse.* On ne remarque pas que, même si l'on croit que la terre est ronde, il n'est pas du tout nécessaire que cette partie de la terre (à l'opposé de la nôtre) soit un continent, *ab aquarum congerie nuda sit;* et, quand même cela serait, il n'y a aucune nécessité que des hommes y habitent. Aussi bien l'Écriture ne ment pas et la vérité de ses narrations relatives au passé est garantie par la réalisation des prophéties qu'elle rapporte. Il serait vraiment trop absurde de dire que certains hommes sont passés de notre région dans celle-là, en traversant l'immensité de l'océan, de telle sorte que, même là-bas, une race humaine serait établie descendant du premier homme. » Les mots « l'Écriture ne ment pas » s'expliquent par la finale de ce même chapitre : la table ethnographique de la Genèse, X, énumère exactement et complètement tous les peuples descendant de Noé; elle ne mentionne pas les Antipodes; sous peine de faire mentir l'Écriture, on ne peut donc admettre l'existence de ceux-ci. Deux préoccupations, en somme, chez Augustin : la véracité de l'Écriture, mais plus encore le souci de l'unité de l'espèce humaine et de sa descendance adamique.

Le haut Moyen Age hérita de ces idées. Isidore de Séville parle à plusieurs reprises des Antipodes. *Etymol.*, l. IX, c. II, n. 133, *P. L.*, t. LXXXII, col. 341; l. XI, c. III, n. 24, col. 422; l. XIV, c. V, n. 17, col. 512. Au premier passage, il reprend exactement le mot d'Augustin : *nulla ratione credendum;* les raisons qu'il donne pour nier l'existence des Antipodes sont toutefois moins nettes : *quia nec soliditas patitur, nec centrum terræ, sed neque hoc ulla historiæ cognitione firmatur, sed hoc poetæ quasi ratiocinando conjectant.* La raison théologique n'est pas invoquée, mais bien des arguments pseudo-scientifiques ou historiques.

Au début du VIIIe siècle, Bède admet la sphéricité de la terre, mais n'admet pas pour autant l'existence des Antipodes; son texte assez obscur semble dire — Isidore l'avait déjà pensé au dernier passage cité — que la température s'élevant de manière régulière à mesure que l'on descend vers le midi, la vie est impossible dans l'hémisphère austral, tout comme au pôle Nord à cause du froid : *hinc calore, illinc rigore prohibente accessum. De natura rerum*, c. XLVI, *P. L.*, t. XC, col. 264.

Tel étant l'état de l'opinion au VIIIe siècle, il est assez facile de comprendre les réactions de Boniface devant les idées soutenues par Virgile. Qu'enseignait au juste celui-ci, il est assez difficile de le dire : les termes employés par l'évêque de Mayence dans sa lettre au pape se réfèrent plus ou moins aux expressions d'Isidore : « Virgile pensait qu'il existait des Antipodes. » Que ce monde fût tout différent du nôtre, Boniface l'a compris, puisqu'il aurait eu son soleil et sa lune, différents de nos astres à nous. Mais ceci est invraisemblable. Le mathématicien qu'était Virgile se rendait bien compte que l'hémisphère austral était éclairé par les mêmes luminaires que le nôtre, quoi qu'il en fût des étoiles proprement dites. Bède sur ce sujet était très clair. Il était des constellations, dit-il, qui n'étaient visibles que dans notre hémisphère; celles du Midi nous étaient inconnues. *Loc. cit.* C'est donc sur la nature et l'origine des êtres humains habitant ces régions que Virgile aurait peut-être spéculé. Étaient-ils de même nature que nous, descendaient-ils, comme nous, du premier père? C'était, nous l'avons vu plus haut, la question essentielle que se posait Augustin. Il nous est impossible de savoir ce qu'en pensait, ce qu'en disait Virgile. Comme on n'a pas mis ultérieurement d'obstacle à son élévation à l'épiscopat, il faut bien penser qu'il avait donné les apaisements convenables.

Pour ce qui est de la sévérité avec laquelle le pape Zacharie traite l'opinion que lui a signalée Boniface — *perversa et iniqua doctrina, quam contra Deum et animam suam locutus est* — et des sanctions graves prescrites contre Virgile au cas où il serait reconnu coupable, il n'y aurait pas lieu de s'en étonner, si, à la suite peut-être de Boniface, le pape a vu dans l'admission des Antipodes une atteinte portée à l'unité de l'espèce humaine. C'était là une question qui n'était pas sans attache avec le dogme et où l'Église avait son mot à dire. Zacharie englobait-il dans la même réprobation l'opinion scientifique émise par le prêtre scot sur l'existence, à l'opposé de nous, d'un monde habitable et habité? Ce n'est pas certain. L'eût-il fait qu'il n'y aurait pas lieu de tourner le geste pontifical en une atteinte à l'infaillibilité. Celle-ci n'est pas en cause. D'abord parce que le pape n'exprime aucun jugement et se contente de prescrire une enquête sur les opinions qui lui ont été dénoncées; ensuite parce que la condamnation toute provisoire qu'exprimerait Zacharie ne réalise pas, à beaucoup près, les conditions requises pour un enseignement *ex cathedra.* On a parlé, à propos de

cet incident, d'une affaire Galilée en miniature. Au fait, il s'agit bien, en effet, d'un problème analogue, encore qu'à une échelle beaucoup plus réduite. Il est donc indiqué d'appliquer au cas du VIII[e] siècle ce qui a été dit de celui du XVI[e].

Il y a une *Vita* de Virgile rédigée en 1182, au moment de l'invention de son corps, texte dans *Mon. Germ. hist.*, *Scriptores*, t. XI, p. 86-95; mais elle ne fait guère que reprendre les expressions du *Libellus de conversione Bagoariorum et Carantenorum*, *ibid.*, p. 4 sq., qui est de beaucoup antérieur; nulle mention dans la *Vita* de la rivalité avec Boniface; Alcuin a une épitaphe louangeuse sur le compte de Virgile, *Carmina*, n. 130, *P. L.*, t. CI, col. 759. La *Vita Rodberti*, qui serait de la plume de Virgile, a été publiée par F. M. Meyer, dans *Archiv für œsterreich. Gesch.*, t. LXIII, p. 606-608; cf. Ratzinger, dans *Hist.-pol. Blätter*, t. CIX, 1892, p. 565-584, 660-675.

Le *curriculum vitæ* de Virgile est bien établi par B. Krusch, dans *Mon. Germ. hist.*, *Script. rer. merov.*, t. VI, p. 517-520; voir aussi A. Hauck, *Kirchengeschichte Deutschlands*, 2[e] éd., t. I, p. 568-570; t. II, p. 422.

Sur la question des Antipodes, cf. Krabbo, *Bischof Virgil von Salzburg und seine kosmologischen Ideen*, dans *Mitteilungen des Instituts für œsterr. Geschichtsforschung*, t. XXIV, 1903, p. 1-28; *Neues Archiv*, t. XLIII, 1912, p. 463 sq. Voir aussi *Bullet. de l'Acad. roy. de Belgique*, classe des Lettres, 1914, p. 163-187.

É. AMANN.

VIRTUEL, VIRTUELLEMENT. — Le *Vocabulaire philosophique* de Lalande donne au mot « virtuel » deux sens : le sens *faible*, qui indique ce qui est simplement en puissance et non en acte; le sens *fort*, exprimant « ce qui est déjà prédéterminé, quoique cela n'apparaisse pas au dehors, et qui contient toutes les conditions essentielles à son actuation ». « Toute l'arithmétique et toute la géométrie sont innées et sont en nous d'une manière virtuelle », écrit Leibniz, *Nouveaux Essais*, 1[re] part., c. I, § 5. « Virtuellement a souvent ce sens, même dans la langue usuelle. » *Vocabulaire*, t. II, p. 962. C'est ainsi que Goblot distingue les jugements virtuels, auxquels rien ne manque de leurs éléments constitutifs, sinon l'affirmation de la croyance, des jugements actuels. *Logique*, c. II, p. 50.

Dans le langage théologique, virtuel, virtuellement sont employés pour indiquer l'influence qui s'exerce réellement sur un effet quoique d'une manière qui n'est pas actuelle et immédiate. Avec des nuances diverses, on retrouve cette notion générale dans les cinq cas suivants, dont les trois premiers relèvent plus spécialement de la théologie.

1° *Vérité virtuellement révélée.* — Une telle vérité est la conclusion théologique au sens le plus strict du mot, c'est-à-dire la proposition certaine déduite d'une vérité formellement révélée comme majeure (par là s'explique l'influence virtuelle de la révélation sur cette conclusion), par le moyen d'une mineure d'ordre purement rationnel. Elle se distingue ainsi de la vérité révélée formellement d'une manière explicite ou implicite. Exemples de vérité virtuellement révélées : la science de vision dans l'âme du Christ; la fixité des peines de l'enfer, etc. Voir EXPLICITE ET IMPLICITE, t. V, col. 1869.

2° *Intention virtuelle du ministre des sacrements.* — C'est l'intention qui a été réellement posée et qui persévère encore sans toutefois que le ministre l'ait actuellement présente à l'esprit. Cette persévérance est indiquée par toutes les circonstances qui accompagnent la confection du sacrement. Elle se distingue de l'intention purement habituelle, suffisante dans le sujet, intention qui a existé jadis, qui n'a jamais été rétractée, mais qui est si lointaine que, chez le ministre, on ne pourrait plus dire qu'elle influe sur la volonté de donner le sacrement. L'intention virtuelle et l'intention actuelle ont ceci de commun qu'elles déclenchent toutes deux le mouvement de la volonté; mais elles diffèrent par la façon dont elles exercent leur influence. Dans l'intention actuelle, tout s'accomplit au moment de la décision; dans l'intention virtuelle, la décision a précédé, mais elle persiste et s'exerce par une sorte d'automatisme psychologique. On ne saurait avoir constamment l'intention actuelle; aussi l'intention virtuelle suffit dans l'administration des sacrements. Dans la *Somme théologique*, saint Thomas parle de l'intention virtuelle, bien qu'il emploie le mot « habituel », III[a], q. LXIV. a. 8, ad 3[um]. Voir INTENTION, t. VII, col. 2268.

3° *Présence virtuelle.* — Calvin prétend d'une part que le corps et le sang du Christ sont réellement communiqués à la Cène; mais, d'autre part, il affirme que la substance du corps et du sang du Sauveur ne nous est donnée que par la foi. Voir les textes à CALVINISME, t. II, col. 1415-1417. Les calvinistes ont interprété ces affirmations en disant que recevoir la substance du corps de Jésus-Christ, c'est le recevoir, par sa vertu, par son efficace, par son mérite. *Ibid.* col. 1416. L'expression « présence virtuelle » est justifiée ici puisque la présence du corps, dans ce système, ne s'explique pas par une influence immédiate. Le concile de Trente a retenu cette expression pour la condamner, sess. XIII, can. 1, Denz.-Bannw., n. 883, encore qu'il ne soit pas certain qu'il ait voulu atteindre spécialement Calvin; cf. EUCHARISTIE, t. IV, col. 1344.

4° *Opération virtuellement transitive.* — Cette expression est employée par la philosophie catholique pour exprimer la nature de l'opération divine par rapport à son effet extérieur, afin de maintenir la simplicité et l'immutabilité absolues de Dieu. L'opération *ad extra* est dite formellement immanente et virtuellement transitive, parce que, en tant qu'opération, elle s'identifie avec l'essence divine et parce que son terme extérieur est produit sans que sa production crée en Dieu une relation réelle de cause à effet. L'effet dépend de la cause, sans qu'il y ait sur lui une action directe et immédiate. Cf. S. Thomas, *Cont. Gent.*, l. II, c. XIII.

5° *Multiplicité virtuelle des puissances.* — Cette multiplicité virtuelle concerne le principe unique d'action qui préside à de multiples principes secondaires d'opération. Ainsi l'on peut dire d'un chef d'État qu'il est virtuellement partout où ses subordonnés agissent en son nom. En philosophie, l'expression s'applique plus spécialement à l'âme, principe formellement unique et simple, mais qui, par ses facultés diverses, s'affirme comme un principe d'activité multiple. Dans la question si discutée par la philosophie moderne de la distinction de l'âme et de ses facultés, la solution moyenne, faisant des facultés de l'âme des virtualités différentes émanant d'un principe unique, semble la plus apte à résoudre les difficultés. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, I[a], q. LXXVI, *passim.* Voir ici FORMELLEMENT, t. VI, col. 594.

A. MICHEL.

VISCH (Charles de), cistercien, né à Bulscamp, près de Furnes, vers 1596-1600, profès à l'abbaye des Dunes, à Bruges, en 1618, professeur de théologie à l'abbaye d'Ébiberach, près de Mayence, en 1629, puis chapelain des moniales du Val Céleste, à Dixmude, enfin prieur des Dunes, en 1646, mort le 11 avril 1666 à l'abbaye des Dunes. Charles de Visch est l'auteur de la célèbre *Bibliotheca scriptorum S. ordinis Cisterciensis*, Douai, 1649, in-4°, Cologne, 1656, in-4°.

Foppens, *Bibliotheca belgica*, p. 164; *Allgemeine deutsche Biographie*, t. XL, p. 16; Paquot, *Mémoires*, t. II, p. 382; Hurter, *Nomenclator*, 3[e] éd., t. IV, col. 246-247; Moréri, *Le grand dictionnaire historique*, 1759, t. X, p. 663; Mi-

chaud, *Biographie universelle*, nouvelle éd., t. XLIII, p. 611; Hœfer, *Nouvelle biographie générale*, t. XLVI, col. 277-278.

J. Mercier.

VITAL (PRINCIPE). — La question du principe vital dans l'homme peut paraître, au premier abord, d'ordre purement philosophique et physiologique. Elle présente cependant un aspect formellement théologique qui lui donne droit de cité dans ce dictionnaire. La solution catholique a déjà été donnée à l'art. Forme du corps humain, t. VI, col. 559 sq. On se contentera donc ici de rappeler comment, en face de systèmes plus ou moins entachés d'erreur, l'Église a été amenée à intervenir. I. Systèmes erronés. II. Intervention de l'Église.

I. Systèmes erronés. — Notre vie n'est pas seulement une vie intellectuelle; elle est aussi une vie animale. On s'est demandé si la vie animale dans l'homme doit s'expliquer par l'âme spirituelle qui serait le principe unique et de la vie intellectuelle et de la vie animale, ou par un principe distinct de l'âme spirituelle.

Trois systèmes principaux marquent les tendances des philosophes dans la solution de ce problème; mais seul le troisième est accepté par l'Église. Les deux autres sont plus ou moins entachées d'erreur.

1° *Solution mécaniciste ou même matérialiste.* — D'une façon générale, on entend par *mécanicisme* la doctrine qui prétend trouver dans les éléments du corps lui-même l'explication de la vie. Ce système revêt toutefois deux formes assez différentes, l'une n'excluant pas l'âme spirituelle, l'autre nettement matérialiste.

1. *La formule cartésienne.* — Au XVIIe siècle, Descartes, en opposant la pensée (âme) à l'étendue (corps), réduisait la vie du corps à n'être qu'un simple mouvement mécanique : le corps vivant se distinguerait du corps inorganique uniquement par l'arrangement des parties qui le composent et les mouvements qui en résultent : « On a cru sans raison que notre chaleur naturelle et tous les mouvements de notre corps dépendent de l'âme... Le corps d'un homme vivant diffère autant de celui d'un homme mort, que fait une montre ou autre automate lorsqu'elle est montée et qu'elle a en soi le principe corporel des mouvements pour lesquels elle est instituée, avec tout ce qui est requis pour son action, et la même montre ou machine, lorsqu'elle est rompue et que le principe de son mouvement cesse d'agir. » *Passions de l'âme*, a. 5 et 6. Ainsi l'animal est un pur automate, machine admirablement construite, dont les ressorts produisent tout ce que nous admirons en lui : l'araignée est une machine à tisser, la taupe une pelle à fouir. L'homme lui-même, dans sa vie corporelle, est réductible à un pantin mécanique. Ainsi faut-il faire rentrer dans le lot des mouvements mécaniques « le battement du cœur, la digestion des vivants, la nutrition, la respiration de ceux qui dorment et même de ceux qui sont éveillez, le marcher, chanter, et autres actions semblables quand elles sont sans que l'esprit y pense. » *Réponse aux quatrièmes objections*, éd. Adam et Tannery, t. VII, p. 220. Voir ici Descartes, t. IV, col. 557.

Les cartésiens, notamment Malebranche, ont suivi Descartes dans cette explication de la vie animale. Cf. Janet et Séailles, *Hist. de la philosophie*, 14e éd., Paris, 1928, p. 52. Pour Malebranche en particulier, la douleur est la conséquence du péché originel. Les animaux ne souffrent donc pas, puisqu'ils n'ont pas péché. Donc, ils n'ont pas de sensibilité, à moins qu'on n'admette qu'ils aient « mangé du foin défendu ». Cf. *Recherche de la vérité*, l. V, c. III; Janet et Séailles, *loc. cit.*

2. *La formule matérialiste.* — Aujourd'hui, sous l'influence de la philosophie matérialiste et du développement pris par la chimie organique, le mécanisme a évolué vers une formule nouvelle et, au point de vue religieux, extrêmement dangereuse. C'est l'évolution de la matière qui aboutirait progressivement à donner la vie. On appelle cette doctrine : l'autobiogénèse. La vie serait née de la matière inanimée grâce à un heureux concours de matériaux et de forces exceptionnelles, et peu à peu elle se serait différenciée et perfectionnée. C'est l'évolutionnisme de Spencer et de Hæckel, la génération spontanée de Wirchow et de Vogt. Voir Matérialisme, t. X, col. 316 sq. Bergson a protesté contre une interprétation similaire donnée à l' « évolution créatrice » qui est à la base de sa métaphysique. Voir *Lettres au P. de Tonquédec*, dans *Études*, 1912, t. I, p. 515.

3. *Appréciation.* — Ces théories se heurtent aux faits. Jamais le mouvement mécanique, jamais les combinaisons chimiques, même les plus savantes, n'ont pu produire un être vivant. Même si l'on pouvait provoquer quelques phénomènes élémentaires constatés dans l'être vivant, on serait toujours dans l'impossibilité d'expliquer le fait vivant lui-même, c'est-à-dire la formation de l'individu d'après un type préconçu, son développement dans un sens déterminé, l'organisation de tout son être et de tous ses éléments vers un but identique, qui est son évolution vitale. Si un être vivant pouvait sortir un jour de réactions chimiques, le problème du principe métaphysique de la vie resterait tout entier et sa solution religieuse n'en serait pas atteinte. Cf. P.-M. Périer, *Le transformisme, l'origine de l'homme et le dogme catholique*, Paris, 1938, p. 107. L'Église a d'ailleurs expressément condamné la doctrine matérialiste. Déjà le *Syllabus* de Pie IX cite le matérialisme comme une erreur condamnable (prop. 1). Denz.-Bannw., n. 1701. Le concile du Vatican l'a anathématisée comme une hérésie. Const. *De fide catholica*, can. 2, *ibid.*, n. 1802. Voir Matérialisme, col. 334.

2° *Solution vitaliste.* — 1. *Exposé.* — Pour avoir une solution satisfaisante du problème métaphysique de la vie, il faut donc accepter un principe vital distinct de la matière et de ses mouvements. D'où le nom de *vitalisme* donné à la théorie qui enseigne l'existence d'un tel principe. Le principe vital donne à tout être vivant une activité immanente, d'après un type invariable et des lois immuablement fixes. Cette doctrine du vitalisme s'applique au corps des animaux aussi bien qu'à celui de l'homme. C'est ainsi qu'en un sens très véritable on peut parler de l' « âme » des animaux : âme inférieure sans doute, mais principe simple et vital. En ce qui concerne les animaux inférieurs à l'homme, aucune hésitation n'est possible : cette âme inférieure est leur principe vital. Elle leur est transmise par la voie de la génération. Voir Traducianisme, col. 1358. Mais l'homme possède une âme spirituelle et immortelle. Pour lui donc se pose nécessairement une nouvelle question : son principe vital sera-t-il un principe distinct de l'âme intellectuelle, une sorte d'âme inférieure, ou bien doit-on identifier l'âme spirituelle et le principe vital? Faut-il parler d'un vitalisme pur et simple ou d'un vitalisme-*animisme*?

2. *Appréciation.* — Au point de vue philosophique, le problème n'est peut-être pas susceptible d'une solution indiscutable. Cependant la doctrine qui tient pour l'identité, dans l'homme, du principe vital et de l'âme spirituelle et qu'on appelle pour cette raison l'animisme, semble s'appuyer sur d'excellentes indications : 1° L'unité de conscience de tous les phénomènes d'ordre biologique aussi bien que d'ordre psychologique; 2° La psychologie de la connaissance,

qui montre les rapports intimes entre la perception sensible, phénomène de la vie animale, et la pensée, phénomène de la vie intellectuelle; 3° L'unité ontologique du composé humain, âme et corps, qui ne semble pas pouvoir admettre de principe intermédiaire entre l'une et l'autre; 4° Les influences réciproques du physique et du mental, qui marquent l'étroite relation entre la vie spirituelle et la vie animale. Mais, en l'absence d'une déclaration formelle de l'Église, on pourrait se demander jusqu'à quel point l'hypothèse d'un principe vital distinct, dans l'homme, de l'âme intelligente, serait contraire à la doctrine catholique. La controverse ne pouvait donc être dirimée que sur le terrain religieux.

II. Intervention de l'Église. — 1° *La controverse au point de vue religieux.* — Au point de vue religieux, une controverse touchant le principe vital dans l'homme s'est manifestée dès le début du christianisme. On a vu à l'art. Ame, t. i, col. 979 sq., combien la pensée des premiers Pères, notamment de Tatien, d'Irénée, de Tertullien, de Clément d'Alexandrie, d'Origène, est difficile à interpréter quant à la distinction qu'elle semble apporter entre l'âme spirituelle et l'âme corporelle.

1. C'est contre Apollinaire et l'apollinarisme que les Pères du ive siècle ont dû prendre position. Jésus-Christ possède une humanité parfaite; il est Dieu parfait et homme parfait. Voir Hypostatique *(Union)*, t. vii, col. 469 sq. Or, au dernier temps tout au moins de son évolution philosophique, Apollinaire distinguait dans l'homme le principe de la vie animale, l'âme (ψυχή), et le principe de la vie intellectuelle, l'esprit (νοῦς); la divinité n'aurait pris, en Jésus, que la place du νοῦς. En combattant cette erreur, l'Église paraissait déjà bien affirmer qu'elle rejette la distinction d'un « esprit », principe de vie intellectuelle, et d'une « âme », principe de vie animale dans la nature humaine.

2. Au Moyen Age (concile de Vienne, 1312), l'Église condamna le système du franciscain Pierre Olieu, qui distinguait dans l'âme deux parties, la partie intellective et la partie sensitive, cette dernière seule étant unie au corps comme la forme l'est à la matière. Ce qui, en somme, était l'ancienne erreur apollinariste reproduite sous une forme nouvelle. Le concile de Vienne définit comme un dogme de foi que « l'âme rationnelle et intelligente est par elle-même et essentiellement la forme du corps humain. » Denz.-Bannw., n. 480. Plus exactement le concile parle de l'âme intellective par opposition à l'âme sensitive qu'Olieu représentait comme étant le principe de la vie. Voir Forme du corps humain, col. 546; Olieu, t. xi, col. 986 sq.

3. Condamnée, l'erreur d'Olieu ne fut pas longtemps abandonnée. Elle survécut en divers systèmes, mais plutôt dans le monde des médecins et des philosophes. Voir les indications bibliographiques et historiques à Forme du corps humain, t. vi, col. 559 sq.

Ici nous rejoignons Descartes. L'opposition marquée par ce philosophe entre la pensée et l'étendue, c'est-à-dire entre l'âme spirituelle et le corps, l'incitait logiquement à considérer le principe vital comme distinct de l'âme. On a vu plus haut qu'il le réduisait même à un pur mécanisme. Toutefois, parce qu'il est impossible de nier l'action vitale de l'âme sur le corps, Descartes conçoit que l'âme, dont le siège est plus particulièrement dans la petite glande pinéale, reçoit les impressions du corps et transmet elle-même ses impulsions par l'intermédiaire des « esprits animaux » élaborés au cœur. Hypothèse bien fragile et aujourd'hui délaissée.

4. Revenant aux anciennes conceptions trichotomistes, des savants comme Cudworth, Buffon affirmèrent l'existence d'un principe vital distinct, dans l'homme, du principe spirituel. Ce système a trouvé bon accueil dans l'école de médecine de Montpellier avec Barthez et ses disciples (xviiie et xixe siècles). Il s'appellera désormais le *vitalisme* pour le distinguer de l'*animisme* qui fait de l'âme spirituelle le principe vital du corps humain. Voir les indications bibliographiques et historiques à Forme du corps humain, col. 561.

2° *Intervention de l'Église.* — Tant que la question ne fut pas portée sur le terrain théologique, l'Église s'est tue et en est restée aux décisions du concile de Vienne renouvelées au Ve concile du Latran. Mais, au xixe siècle, des théologiens allemands reprirent l'ancienne distinction apollinariste de l'âme, *Seele*, et de l'esprit, *Geist*, affirmant que l'âme seule est, dans l'homme, le principe de la vie. Au point de vue de l'union hypostatique et de la valeur méritoire des passions sensibles du Christ, la position présentait des dangers similaires à ceux de l'apollinarisme. Aussi cette doctrine fut-elle condamnée par Pie IX, à deux reprises : d'abord le 15 juin 1857, dans une lettre au cardinal-archevêque de Cologne, puis, plus expressément, le 30 avril 1860, dans une lettre à l'évêque de Breslau. Voir les documents à Forme du corps humain, col. 562-563. Le vitalisme, appliqué à l'homme, doit être considéré comme une *erreur* dans la foi et l'animisme comme une *certitude théologique.*

3° *Importance pratique de la solution intervenue.* — Pratiquement (quelles que soient les discussions théoriques encore possibles), il faut accepter que l'époque de l'apparition de la vie dans l'embryon humain coïncide avec celle de son animation par l'âme intelligente et spirituelle. C'est dès le premier instant de la conception que se produit cette animation. D'où :

1. *Au point de vue légal.* — On entrevoit les conséquences importantes en ce qui concerne le délai requis, après la mort du père, pour que l'enfant puisse être réputé légitime et capable d'hériter.

2. *Au point de vue moral.* — Tout attentat contre l'être humain qui se trouve déjà dans le moindre embryon doit être considéré comme un homicide véritable. L'Église condamne toute tentative directe d'avortement et prononce contre tous ceux qui y coopèrent, sans en excepter la mère, la peine de l'excommunication réservée à l'évêque. Can. 2350, § 1.

3. *Au point de vue surnaturel.* — Tout embryon, possédant déjà une âme spirituelle, doit recevoir le baptême si, d'une façon ou d'une autre, il vient à être mis au jour avant le temps : « Il faut veiller à ce que tous les fétus nés avant terme, à quelque époque que ce soit, soient baptisés absolument, s'ils vivent certainement; si l'on doute qu'ils vivent, on les baptisera sous condition ». Can. 747.

Cet aperçu général de la question du principe vital est extrait en grande partie de mon manuel : *Leçons élémentaires de métaphysique chrétienne*, Paris, 1938, p. 41-46. Il constitue, semble-t-il, une introduction utile à l'étude plus documentée, insérée dans l'art. Forme du corps humain, t. vi, col. 559-564.

A. Michel.

VITAL DU FOUR, frère mineur et cardinal (1260?-1327). — I. Vie. II. Œuvres et doctrine.

I. Vie. — Jean du Four, d'une bonne famille de Gascogne, naquit vers 1260 à Bazas, ville épiscopale de la province d'Auch. Entré jeune chez les frères mineurs de la province d'Aquitaine sous le nom de frère Vital, il fut envoyé en 1285 au *Studium generale* de Paris. Il y étudia les Sentences sous frère Jacques du Quesnoy et y aurait été le condisciple de Scot. Les opinions diffèrent sur le *curriculum vitæ* de Vital du Four à cette époque de sa vie; cf. A. Callebaut, *Les séjours du bx J.-D. Scot à Paris*, dans *Arch. franc.*

hist., t. xxi, 1928, p. 357, 358; P. Glorieux, *D'Alex. de Halès à P. Auriol. La suite des maîtres franc. de Paris au XIII*e *s.*, *ibid.*, t. xxvi, 1933, p. 260, 261, 263, 264, 267, 277, 278). Pour nous, nous ralliant aux travaux les plus récents, nous admettons que Vital lut les Sentences sous la régence de Jacques du Quesnoy (1291-1292), qu'il fut lui-même régent à Paris vers 1292-1294 avant d'être nommé lecteur au *Studium generale* de Montpellier en 1295. Dans cette ville, alors capitale de la médecine, Vital du Four s'initia à l'art d'Esculape sans pourtant avoir suivi les cours à la faculté. Pendant son séjour à Montpellier, il réédita (1295-1296) la *Lectura* de son maître Jacques du Quesnoy. A partir de 1298, après la mort d'Olieu, maître Vital prit, sur l'ordre des généraux Jean de Murro et Gonzalve de Valboa, une part active aux débats théologiques et aux mesures de coercition qui préludèrent à la condamnation définitive de l'olivarisme. Cf. ici t. xi, col. 984; S. Belmond, *La défense du libre arbitre par J.-P. Olive* dans *France francisc.*, t. x (1927), p. 37; L. Amoros, *Series condemnat. et processuum contra doctrinam et sequaces P.-J. Olivi...*, dans *Arch. franc. hist.*, t. xxiv, 1931, p. 506. En 1300, il est lecteur à Toulouse. Vers 1305, il publie son *Speculum morale totius Sacræ Scripturæ*. Élu en 1307 provincial d'Aquitaine, il est en 1309 l'un des quatre maîtres en théologie chargés de répondre, dans l'affaire de la communauté et des spirituels, aux quatre questions posées à l'ordre par Clément V et de démontrer la fausseté des doctrines d'Olieu. Voir ici t. xiv, col. 2535. Mis en évidence, Vital du Four est délégué, le 28 juin 1310, par son compatriote, le pape Clément V, pour recevoir des témoignages dans le procès qui avait été intenté, à la requête de Philippe le Bel, roi de France, contre la mémoire de Boniface VIII. Ces délicates fonctions ne l'empêchent pas de collaborer, à partir du mois d'août 1311, à la réponse *(Religiosi viri)* faite au *Rotulus* d'Ubertin de Casale. Enfin avant l'ouverture du concile de Vienne (16 octobre 1311), frère Vital est désigné pour être l'un des quatorze ministres provinciaux ou maîtres en théologie de l'ordre des mineurs qui devaient prendre part aux assemblées conciliaires. En dépit de tous ces travaux Vital du Four trouve encore le temps de se livrer à la prédication. Le jour de Noël 1311 il prononce à Toulouse un sermon qui détermine la conversion d'un grand nombre « de filles folles » de la ville et pousse les auditeurs à leur assurer de leurs deniers un asile de pénitence : le prieuré des augustines de Saint-Sernin. Cf. A. du Mège, *Hist. des institutions relig., polit., judic. et litt. de la ville de Toulouse*, t. iv, p. 573, Toulouse-Paris, 1846.

L'année suivante, mêlé après l'édit pontifical du 23 juillet 1312 (*Bull. franc.*, t. v, p. 203) à la déposition du provincial et de onze supérieurs de Provence, chargé, en qualité de vicaire général de l'ordre, de faire exécuter par Bonagratia de Bergame la bulle fulminée contre celui-ci le 31 juillet 1312 (*Bull. franc.*, t. v, p. 89), le reléguant au couvent de Valcabrère, près Comminges, le ministre d'Aquitaine fut, le 24 décembre 1312, promu cardinal-prêtre du titre de Saint-Martin *in montibus*. Clément V lui concéda, en outre, la commende de nombreux monastères en Gascogne, en Espagne, dans le royaume de Naples, plus l'administration de l'église Sainte-Croix de Jérusalem *in Urbe* et une pension annuelle de 200 florins d'or. Le pape continua d'employer Vital du Four dans les affaires de l'ordre séraphique. Le 8 juillet 1313, le cardinal écrivit au chapitre général tenu à Narbonne une lettre dont nous donnerons l'analyse ci-dessous. Le 29 mars 1314, Clément V († 20 avril 1314) nomma un conservateur des privilèges apostoliques antérieurement concédés au cardinal. Pendant la vacance du Saint-Siège, Vital, comme il appert d'une lettre envoyée le 18 avril 1315 à Jacques II le Juste, roi d'Aragon, par son représentant en Avignon, prit en main les intérêts de ce pays. Cf. H. Funke, *Act. aragon.*, t. i, p. 355, Berlin, 1908. Le cardinal de Saint-Martin travailla, cependant, surtout à l'élection de Jean XXII (7 août 1316); aussi, dès le mois de septembre de la même année, le nouveau pontife le combla-t-il de faveurs lui et tous les clercs de sa maison. L'agitation continua sous Jean XXII chez les spirituels de Provence. Par une lettre en date du 22 avril 1317, le pape chargea le cardinal du Four, de concert avec les cardinaux Jacques de Via et Napoléon Orsini, de ramener les spirituels de Narbonne et de Béziers dans les voies de l'obéissance (texte dans *Arch. franc. hist.*, t. xiv, 1921, p. 432). La bulle *Quorumdam exigit* (7 octobre 1317, *Bull. franc.*, t. v, p. 128) qui favorisait les mitigés fut peut-être obtenue du pape par le cardinal qui se fit accorder par Jean XXII le 25 octobre suivant la permission de tester.

La publication de la bulle *Quorumdam* provoqua de la part des spirituels une réplique en trois articles : 1° personne, pas même le pape, ne peut toucher à la pauvreté évangélico-minoritique; 2° le faisant, la bulle *Quorumdam* n'est pas acceptable; 3° il n'y a donc pas lieu d'obéir sur ce point au pape et aux prélats. Tels sont du moins les sentiments que Vital du Four et dix autres maîtres en théologie prêtent aux rigoristes dans leurs *Vota quorumdam magistrorum theologiæ contra tres articulos partis fratrum ordinis minorum*, publiés avant le 11 juin 1318. H. Denifle, *Chart. Univ. Paris.*, t. ii, p. 215-218. En cette même année, lors du procès intenté aux soixante-quatre spirituels de Provence (cf. t. xiv, col. 2540), le cardinal se déchaîna surtout contre frère Bernard Délicieux, leur avocat, qui le tenait pour celui des quatre cardinaux de Curie le plus opposé à sa personne et à sa cause. Peu de temps après (entre le 11 juin 1318 et le 3 septembre 1320), Vital fit partie de la commission chargée d'examiner les propositions tirées de la postille d'Olieu sur l'Apocalypse. H. Denifle, *Chart. Univ. Paris.*, t. ii, p. 238.

En 1319, le 8 novembre, en l'église des mineurs à Marseille, Vital du Four assiste à la translation des cendres de saint Louis de Toulouse élevées du chœur sur le maître-autel (G. Letonnelier, *Mandement de François I*er *pour la réparation du couv. des Cordeliers de Marseille*, dans *Rev. d'hist. francisc.*, t. iv, 1927, p. 3); en décembre il commence à prendre une part active aux négociations engagées par Jean XXII avec le neveu de Clément V, Bertrand de Got, vicomte de Loumagne, accusé de conserver un dépôt de 614 000 florins que son oncle lui avait confié en vue d'une croisade. En juin 1321, peu de temps avant qu'il n'eût fait signer, le 21 juillet, une transaction entre le pape et le vicomte de Loumagne, le négociateur fut promu cardinal-évêque d'Albano.

Il était très en faveur lorsque éclata en avril 1322 la controverse sur la pauvreté du Christ et de ses Apôtres, mais il tomba en disgrâce pour s'être prononcé, contre le sentiment de Jean XXII, pour la pauvreté absolue. Vital du Four n'en écrivit pas moins, le 30 mai 1322, au chapitre général ouvert à Pérouse pour prier le ministre général, Michel de Césène, de faire examiner à nouveau la question de la pauvreté du Christ et des Apôtres par des docteurs de l'ordre et d'envoyer le résultat de cette consultation au pape. Lui-même rédigea, en 1323, sur ce sujet une longue réponse à la question posée par Jean XXII. Ce fut en vain et il dut se soumettre, *Arch. franc. hist.*, t. xxxi, 1938, p. 170. Il eut également l'occasion, en avril 1323, de donner au pape une *Consultation* sur la

croisade projetée par Charles le Bel, roi de France, et qui ne put avoir lieu.

Quatre ans plus tard, le cardinal Vital du Four mourut en Avignon, le 16 août 1327 et fut inhumé dans l'église des frères mineurs de cette ville. Il laissait 20 000 florins d'or, dont la majeure partie passa au prieuré des augustines de Saint-Sernin, à Toulouse, cet asile de repenties qu'il avait, pendant sa vie, comblé de dons et de bienfaits.

II. Œuvres. — 1° *Écrits authentiques.* — 1. *Œuvres scolastiques.* — *a) Reportatio* de la *Lectura super IV*um *librum Sententiarum* (Rome, *Bibl. Vatic., lat. 1095*, fol. 1-67). Inc. : *Ad evidentiam quar tilibri Sententiarum quæritur : 1° utrum in sola fide et lege christianorum...* Exp. (altera manu) : *Quære residuum in Summa Hen (n) rici (Gendavensis).* Cette *reportatio* n'est autre que la reproduction de la *lectura* que Vital du Four fit à Paris sous la régence de Jacques du Quesnoy (1291-1292) et qu'il réédita à Montpellier en 1295-1296. C'est de cet enseignement que proviennent les *Conclusiones in Magistrum Sententiarum* (Rome, *Bibl. Angelica*, n. *828;* Bruxelles, *Bibl. Royale, 1554*) que frère Jean de Fonte, frère mineur, professait vers 1303 à Montpellier en qualité de lecteur en théologie, qui furent si souvent copiées au XIVe et au XVe siècle. C'est à tort qu'on a prétendu que cette reportation était inachevée. Cf. Ch.-V. Langlois, *Vital du Four, frère mineur*, dans *Hist. litt. de la France*, t. XXXVI (1923), fasc. 1, p. 295, n. 4, p. 297; F. Delorme, *L'Œuvre scolastique de Maître Vital du Four d'après le ms. 95 de Todi*, dans *France francisc.*, t. IX (1926), p. 44 et n.; U. Chevalier, *Répert. des sources hist. du M. Age*, t. II, col. 2412.

b) Trois séries de *Memoratia* (aide-mémoire) que Maître Vital, pour les besoins de son enseignement, avait extraites ou résumées de ses propres questions et de celles d'autres docteurs. On en trouvera le résumé dans F. Delorme, *L'œuvre scolastique de Vital du Four*, dans *France francisc.*, t. IX, 1926, p. 423 sq.

Les quatre questions du dernier mémoire sont un résumé pur et simple des q. XXI, XV, XXXI et LI d'Olieu; cf. P. J. Olivi, *Quest. in II*um *librum Sentent.*, édit. B. Jansen *(Bibl. francisc. schol. medii ævi)*, t. I, p. 279 sq., 508 sq.; t. II, p. 101 sq., Quaracchi, 1922, 1924.

c) Quodlibets et questions disputées. — Pendant son lectorat qui, vraisemblablement, prit fin en 1307, lorsqu'il fut nommé provincial, frère Vital a soutenu, dans des villes et à des dates diverses, entre 1289 et 1297 : *a.* trois quodlibets; *b.* une question *de productione creaturarum; c.* six *de anima et ejus potentiis; d.* huit *de cognitione; e.* sept *de rerum principio.* Nous les étudierons successivement.

a. Quodlibet I. — Ms. Todi, *95*, fol. 12 *d*-18 *a*. Édité par F. Delorme, *Le Quodlibet I du card. Vital du Four*, dans *France francisc.*, t. XVIII, 1935, p. 113-142. Inc. : *Tria sunt mihi difficilia...* Composé de 18 questions, ce quodlibet peut se diviser en 5 sections.

1re section : *De Deo in ratione objecti*, quatre questions, éd. Delorme, p. 113-123. Les deux premières ont trait à l'aptitude de l'âme du Christ et de l'âme humaine en général à la jouissance et à la vision de Dieu *ex puris naturalibus.* Sans se prononcer, Vital rapporte les différentes opinions. Il manifeste pourtant sa pensée personnelle sur le rôle de *l'habitus gratiæ* dans l'union de l'humanité sainte au Verbe de Dieu. Cet *habitus* n'était pas exigé, dès lors qu'il n'est pas opérant dans l'union hypostatique, toutefois *summe decet.* Dans la 3e quest., Vital expose, à l'occasion de certains faits extatiques, rapportés dans l'Écriture, les conditions requises à la vision de l'essence divine. Il reviendra bientôt sur ce sujet à la q. V (sect. II).

2e section : *De Deo in quantum est principium activum creaturarum*, q. V, VI, VII. Delorme, *op. cit.*, p. 123-128.

La q. V est ainsi libellée : *Utrum [Deus] potest certificare nos citra visionem essentie de rebus futuris contingentibus et aliis quæ pertinent ad prophetiam.* A cette question, Vital répond par l'affirmative. A signaler qu'après avoir établi que Dieu dispense aux bienheureux la lumière de gloire et aux prophètes la lumière réflexe, Vital traitant du *radius fractus* revendique la nécessité de l'illumination divine pour conduire à la certitude scientifique. Cette q. V reproduit la doctrine exprimée dans le *De rerum principio* (t. IV, c. 1868), q. IV, n. 52-55 et dans la q. VII, *De cognitione*, du même Vital (voir ci-après).

Les q. VI et VII roulent sur ce thème : Dieu peut-il réduire à un seul tous les individus d'une espèce, tous les genres d'être créés; le sujet peut-il perdre *sua propria passio?* Le théologien franciscain tranche ces deux cas par la négative car, argumente-t-il, si Dieu réduisait à une seule toutes les âmes, à un seul tous les individus d'une espèce, Il ne pourrait plus créer d'autres individus dans cette espèce. Il limiterait donc sa toute puissance, ce qui implique contradiction. Quant au sujet, il ne saurait perdre *sua propria passio*, car la substance et l'accident ne peuvent convenir *in eodem genere.*

3e section : *De creatura in generali.* q. VIII et IX. Delorme, *op. cit.*, p. 129-133.

Vital élucide quatre problèmes : 1° D'où sortent l'individuation et 2° la multiplication des individus? 3° avons-nous la connaissance du singulier? 4° comment saisissons-nous la pluralité? Pour Vital, qui attaque les partisans de la distinction entre l'essence et l'existence, l'individuation résulte du fait de la simple actualité d'une chose. Quant à la multiplication, il faut l'attribuer dans les simples à l'existence actuelle et à la gradation indéfinie qui s'aperçoit dans la nature avec, en plus, dans les composés, la matière et la forme réunies et dans les corps la quantité. A l'occasion de cette gradation indéfinie qu'il souligne, Vital émet au sujet du Christ, chef-d'œuvre de la création, cette affirmation : *Summum in specie animæ humanæ tenet Christi benedicta anima*, affirmation qu'il reprendra souvent. Le docteur franciscain se prononce pour la thèse qui affirme la connaissance directe du singulier (voir ci-après *De cognitione*). Quant à la q. IX, elle est faiblement traitée et Vital ne fait guère qu'exposer les opinions diverses sur la connaissance du pluriel.

4e section : *De creatura pure corporali.* Delorme, *op. cit.*, p. 133-134. — Une seule question : *Utrum stella si poneretur in aere moveretur naturaliter an quiesceret.* A cette question, qui relève plutôt de la physique, Vital répond par la négative, car, dit-il, l'étoile n'a pas d'âme pour la mouvoir, elle n'est pas davantage mue par un corps, ni par sa forme propre.

5e section : *De creatura partim corporali et partim spirituali.* Delorme, *op. cit.*, p. 134-142. — Huit questions. La q. XI traite de la distinction entre l'âme et ses facultés, et Vital nous donne son opinion personnelle : l'âme étant créée à l'image de Dieu, son essence répond à l'essence divine et ses trois facultés aux trois personnes de la Trinité, de telle façon que, distinctes entre elles, elles ne le sont point d'avec l'âme. Quant aux sept dernières questions, elles touchent des points de morale courante sans importance.

b. Quodlibet II. — Ms. Todi *95*, fol. 51 *b*-58 *b*. Il comporte 14 questions, liste dans Delorme, *L'œuvre scolastique...*, dans *France franc.*, t. IX, p. 438 sq. Une seule, la q. XII : *Utrum anima Christi et Virginis gloriose prevaleant et magis sint Deo accepte quam tota*

alia curia celestis simul, a été éditée, *ibid.*, p. 454-458. Fidèle à la position qu'il avait adoptée dans la q. VIII du quodl. I, Vital ne met pas en doute que l'âme du Christ ne surpasse en gloire toute la cour céleste et qu'elle ne soit à elle seule plus agréable à Dieu que celles de tous les bienheureux réunis. Quant à l'âme de la Vierge, le maître franciscain conclut : *Mariæ anima sua gratia et gloria major omnibus aliis beatis et cujuscumque beati.*

c. Quodlibet III. — Même ms.Todi *95*, fol. 89 *b*-104 *d*. Quinze questions, liste dans Delorme, *ibid.*, p. 443. Seule la q. IV : *Utrum sicut corpora humana differunt per gradus mixtionis et complexionis ita anime perficientes corpora differant per gradus nature* a été éditée par Delorme, *ibid.*, 458-471. Elle traite de l'inégalité originelle des âmes et prouve (p. 470) que les âmes sont inégales : a. sous le rapport de la substance (l'âme du Christ l'emporte à ce point de vue sur toute autre); b. sous le rapport des facultés. Les facultés découlant de la substance des âmes sont, elles aussi, inégales comme les âmes elles-mêmes, l'expérience quotidienne démontre que telle âme est douée de plus d'intelligence que telle autre, etc...; c. sous le rapport des actes produits par ces mêmes facultés; certains de ces actes dépendent du corps, d'autres non, par conséquent il est clair que l'état de perfection ou d'imperfection des organes sensibles possède une influence sur les actes de l'âme.

Les q. V, VI, VII abordent la possibilité de la création, les raisons séminales et l'action instantanée.

d. De productione creaturarum. — Du f° 24 *b* à 27 *c* le ms. de Todi contient une autre question de Vital qui, elle aussi, a trait au premier principe des choses et est isolée dans le ms. Inc. : *Questio est utrum productione creaturarum...* Cf. F. Delorme, *ibid.*, p. 431-432.

e. De anima et ejus potentiis. — Même ms., fol. 27 *c*-51 *b*. Six questions disputées sur l'âme et ses facultés, liste dans Delorme, *ibid.*, p. 432-433. Ces six questions sont la reproduction quasi-littérale des q. VII à XII du *De rerum principio*, apocryphe scotiste (cf. ici t. IV, col. 1868, dont l'auteur admet à tort l'authenticité). Nous en parlerons plus loin. Les trois premières questions traitent des substances spirituelles et de leur composition substantielle. Dans la q. II, l'auteur expose et adopte la doctrine d'Avicebron sur l'existence et l'unité de la matière dans toutes les essences corporelles et spirituelles. A noter que c'est à Vital du Four qu'il faut attribuer la phrase célèbre, si insidieusement détournée de son sens adéquat : *Ego autem ad positionem Avicebroni redeo* (Todi *95*, fol. 430), tant exploitée contre D. Scot. Les trois dernières questions sont relatives à l'âme sensitive et à son mode d'existence dans le corps.

f. De cognitione. — Même ms., fol. 58 *b*-89 *a*, et Rome, Collège Saint-Isidore, *1 15*, fol. 97 *b*-126 *b*. Huit questions disputées sur le mécanisme de la connaissance qui se rattachent aux six précédentes : *De anima et ejus potentiis*. Le ms. de Todi contient ces huit questions *De cognitione* à la file. Cf. F. Delorme, *L'Œuvre scot.*, dans *France francisc.*, t. IX, 1926, p. 440. Le ms. de Saint-Isidore reproduit seulement les q. I, II et IV. Ces trois questions ont paru dans le *De rerum principio*, sous les n. XIII, XIV, XV, cf. *B. J. D. Scoti... Quæst. disput., De rerum principio*, édit. M. Fernandez Garcia, Quaracchi, 1910, p. 323-420. Le P. F. Delorme les a publiées, sous le nom de Vital du Four, dans les *Arch. d'hist. doctr. et litt. du M. A.*, t. II, 1927, p. 156-336.

Bien que Vital dans le *De cognitione* ait cherché à faire œuvre personnelle, il n'en est pas moins resté tributaire de sa méthode ordinaire de compilation et de plagiat, si bien que l'on entend, et parfois s'exprimant en des termes exactement semblables, la voix de Vital et celles aussi de Jean Peckam, Mathieu d'Aquasparta, Roger Marston, Henri de Gand et Gilles de Rome, voire P.-J. Olieu. Nous nous bornerons donc à signaler certaines particularités propres à Vital dans le *De cognitione*.

La q. I, F. Delorme, *Arch. d'hist.*, *loc. cit.*, p. 156-185, traite, de façon originale et personnelle, de l'intellection des singuliers matériels par l'esprit humain. En opposition avec saint Thomas, Vital du Four enseigne la connaissance directe du singulier matériel par l'intelligence. Le maître franciscain distingue entre les *species universales*, grâce auxquelles l'intellect humain atteint l'universel, et les *species particulares* qui lui donnent prise sur le singulier. D'après lui, l'intellect atteint l'existence actuelle des objets singuliers sensibles. A propos de cette saisie intuitive de l'objet par l'esprit, l'élève de Jacques du Quesnoy examine soigneusement les rapports de la connaissance qui provient des sens avec la connaissance acquise par l'intellect et il se plaît à insister sur le rôle intermédiaire joué par la connaissance sensible. « Le singulier, enseigne-t-il, est toujours le premier connu grâce à l'intuition actuelle, dont nous venons de parler, laquelle porte sur son existence. » En d'autres termes, Vital du Four, comme son confrère et prédécesseur Mathieu d'Aquasparta (*De cognitione*, q. IV, t. X, col. 383), admet une connaissance des singuliers matériels au moyen des *species particulares*, mais, de plus, il se rallie à une connaissance intellectuelle d'ordre intuitif portant sur l'existence actuelle des objets. Une fois en possession de ces données, notre philosophe établit la possibilité pour l'intellect d'abstraire par *collatio* et *reflexio* soit l'universel s'il ne recourt pas au phantasme, soit le singulier qui est fourni par l'imagination et d'où également il est possible d'atteindre l'universel. Cf. H.-D. Simonin, *La connaissance humaine des singuliers matériels d'après les maîtres franciscains de la fin du XIIIe s.*, dans *Mélanges Mandonnet*, t. II, 1930, p. 289-303.

Ces positions établies, Vital démontre, à la suite de Gilles de Rome, que, du moins pendant cette vie, l'entendement humain comprend l'universel ou le particulier au moyen des espèces impresses sans préjudice de ce qui pourra survenir après la mort. Q. II, p. 185-211. A noter que tout en démontrant, q. III, p. 211-232, que cette espèce impresse, qui lui est nécessaire pour connaître, l'intellect la reçoit de l'objet, mais qu'informé par elle, il n'est cependant poussé que par lui-même à l'acte d'intelligence qui lui est propre, le futur cardinal s'insurge contre la théorie de l'intellect agent, entendue au sens d'Aristote. Il va plus loin et se croit en droit de nier, par voie de conséquence, l'activité naturelle humaine : *anima non habet quo actionem sibi naturaliter debitam eliciat.* Q. III, *ibid.*, p. 212.

Après être tombé dans cette confusion regrettable, Vital établit (q. IV, p. 232-252) que l'âme se connaît intuitivement elle-même ainsi que ses facultés, au moyen d'une espèce exprimée dans l'esprit du sujet se pensant et s'entendant, puis il aborde ce problème : « Les choses qui n'ont pas d'être ou d'existence peuvent-elles, par une opération purement naturelle, nous être connues? » Q. VI, p. 272-295. Rejetant la distinction réelle entre l'essence et l'existence et empruntant à Henri de Gand cette distinction *d'intention*, qui bientôt se nommera *formelle*, le futur cardinal répond par l'affirmative et admet que nous concevons fort bien des êtres seulement possibles, mais n'existant pas *de facto* actuellement et aussi d'autres êtres qui, non seulement n'existent pas présentement, mais n'existeront jamais du fait qu'ils n'ont pas en Dieu l'exemplaire qui rendrait possible leur existence. Continuant à s'inspirer du maître

gantois, Vital du Four expose (q. VIII, p. 317-321) la doctrine de la double *species*, l'une venant de l'objet, l'autre de Dieu, et dont le concours engendre la connaissance certaine. Le maître franciscain enseigne dans cette q. VIII que Dieu est l'intellect agent : *divinum lumen recte et complete habet rationem intellectus agentis*, p. 319; *Et sic lux increata quæ est Deus videtur agens intellectus*, p. 329, et affirme que son opinion concorde avec celle d'Avicenne, p. 321. Cf. Ét. Gilson, *Roger Marston : Un cas d'augustinisme avicennisant*, dans *Arch. d'hist. doct. litt.*, t. VIII, 1933, p. 41 n., 42.

g. De rerum principio. — Même ms. Todi *95*, fol. 18*a*-22*a*. Sept questions qui, sauf la q v, concernant la Providence divine, roulent sur le suprême principe des choses. Liste dans F. Delorme, *L'Œuvre scot.*, p. 429. Ces sept questions ne constituent qu'une infime partie d'une compilation intitulée : *De rerum principio*, que Wadding a éditée sous le nom de Scot et qu'on s'accorde généralement aujourd'hui à attribuer à Vital du Four. Elle comprend, non seulement les 26 questions de l'imprimé, mais en outre 28 autres encore manuscrites dans le *Vatic. Borgh.*, n. *192*, fol. 130 r°-145 v°.

La compilation de Vital du Four doit donc être ainsi reconstituée : D'abord 26 questions imprimées. Les questions I-XV correspondent : 1. aux questions disputées reproduites par le Todi *95* sous les n. 1, 2, 3, 4, 6 et 7; 2. aux six questions *De anima et potentiis* (Todi *95*, fol. 27*c*-51*b*); 3. aux questions I, II, IV *De cognitione*, incluses dans le même ms. (58*b*-89*a*) et attribuables au même Vital (voir plus haut).

Les questions XVI-XXIV traitant des problèmes du nombre, de l'unité numérique, du temps, de la durée, de l'instant, figurent dans le ms. *192*, fol. 16-24. Dans ces neuf questions, on retrouve la manière ordinaire à Maître Vital, plagiat et compilation.

Quant aux deux dernières questions imprimées du *De rerum principio*, q. XXV et XXVI, elles ont été tirées par le docteur franciscain du Quodlibet VIII de Godefroy de Fontaines; cf. P. Glorieux, *Répertoire des maît. en théol... XIII*[e] *s.*, t. I, n° 198, p. 397.

Ensuite 28 questions manuscrites. Elles ont été extraites par Vital, selon sa méthode ordinaire, des quodlibets V, VIII, XI, XII de Godefroy de Fontaines.

Dans cette compilation à laquelle mieux que le titre *De rerum principio* conviendrait celui de *Questiones selectæ Vitalis a Furno*, seules les quinze premières de l'imprimé avec leurs répondantes manuscrites du Todi *95* sont vraiment dignes de notre auteur. Cf. F. Delorme, *Autour d'un apocryphe scotiste. Le De rerum principio et Godefroy de Fontaines*, dans *La France francisc.*, t. VIII, 1925, p. 279-295; *Additions et corrections*, *Hist. litt. de la France*, t. XXXVI, 1927, p. 648-649; G. Théry, *Le De rerum principio et la condamnation de 1277*, dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 1924, p. 173-181; P. Glorieux, *Pour en finir avec le De rerum principio*, dans *Arch. franc. hist.*, t. XXXI, 1938, p. 185.

2. *Œuvres exégétiques.* — *a) Speculum morale totius sacræ Scripturæ*, Ms. Oxford, Bodl. Laud., n. *255*; éditions Lyon, J. Moylin, 1513 (avec préface de P. M. Carbonell, archiviste du roi d'Aragon); 1568; Venise, Junta, 1594, 1600, 1603. Composé vers 1305, le *Speculum* est une sorte de dictionnaire de l'Ancien et du Nouveau Testament. Les rubriques, ou mots-souches, tels que : *Abstinentia, Anima devota* (en appendice : *Maria*), *Assumptio, Benedictio, Confessio, Doctor, Ecclesia, Hipocrita, Luxuria, Mors, Prelatus, Peccatum, Tentatio*, etc..., ne sont pas très nombreuses et ne se succèdent pas toujours selon l'ordre alphabétique.

L'ordre suivi n'a rien non plus de logique. Ainsi, à la rubrique *Doctor* l'auteur traite de la *puritas mentis* et de l'*illuminatio Sancti Spiritus*. A noter qu'il place ces deux qualités fort au-dessus de la *doctrina* et de l'*eruditio secularis*, suivant en cela d'ailleurs l'enseignement de saint François d'Assise ennemi de la « vaine science ».

Dans une autre circonstance, sous le titre : *Assumptio*, on trouve énumérés les douze privilèges de la B. V. Marie ou bien, sous le vocable : *Ecclesia*, il est traité des trois murs de l'Église. Grâce à un grand nombre de citations empruntées aux exégètes antérieurs, l'auteur a fait de son dictionnaire une espèce de miroir moral de l'Écriture, d'où le titre. Vital s'attache au sens mystique de l'Ancien et du Nouveau Testament. Il use, aussi, volontiers de comparaisons empruntées aux sciences naturelles et médicales qu'il semble avoir étudiées durant son séjour à Montpellier. Cf. E. du Pin, *Hist. des controv. en mat. ecclésiastiques traitées dans le XIV*[e] *s.*, p. 214, 215, Paris, 1691; Richard et Giraud, *Bibl. sacrée*, t. I, p. 367, Paris, 1822; S. Bonaventure, *Op. omnia*, t. VI, proleg., XIII, Quaracchi, 1893; Ch. Langlois, *Hist. litt. de la France*, t. XXXVI, fasc. 1, p. 300-301, Paris, 1923; voir aussi t. XXIV, p. 337, Paris, 1896.

b) Commentarii in Apocalypsim. — Mss. : Rome, Bibl. Vatic., *latin 918*, fol. 83-155; Bibl. Angelica, *S. 8-19*; Florence, Bibl. Laurent, n. *135*, fol. 83 r°-146 r°; Padoue, Bibl. Ant., n. *272*; Budapest, Bibl. Univers., sine n°, fol. 151-157; Bordeaux, n. *65*. Inc. : *Omnes qui pie volunt vivere in Christo... Præmittitur (autem) huic libro...* Édité par Jean de la Haye, sous le nom d'Alexandre de Halès, *Expositio in Apocalypsim*, Paris, in-f°, 1647; par Benoît Bonnelli, dans *Supplem. oper. omnium S. Bonaventuræ*, t. II, 5, 1035 sq., Trente, 1773; publié, enfin, à Venise, chez B. Junta, en 1600, sous le nom de Vital du Four, cet ouvrage avait paru, dès le XV[e] siècle, sous le nom de Bonaventure, avec ce titre : *Glossa in Apocalypsim*, Michel Maittaire, Leipzig, 1481, mais cet incunable est introuvable. Aujourd'hui, on s'accorde communément à revendiquer la paternité du commentaire pour Vital du Four. Une chose est certaine, c'est qu'il existe une similitude de plan et d'expression entre les *Commentarii* et le *Speculum*; cf. S. Bonaventure, *Opera*, Quaracchi, t. VI, prol., XIII.

L'auteur attaque certains abus ecclésiastiques, mais n'a pas, comme l'a prétendu Döllinger, assimilé l'Église romaine à la grande prostituée de Babylone, ni dogmatisé contre le Saint-Siège. Cf. Dr. E. Michael, *Ignaz von Döllinger*, Insprucк, 1892, p. 537 sq.; V. Doucet, *Maîtres franciscains de Paris. Suppl. au « Répert. des maîtres en théologie de Paris au XIII*[e] *s. de P. Glorieux »*, dans *Arch. franc. hist.*, t. XXVII, 1934, p. 557; A. G. Little, *Initia operum latinorum quæ sæculis XIII, XIV, XV attribuuntur*, Manchester, 1904, p. 158.

3. *Sermons.* — Ms. Pour la fête de Noël 1311, cf. Toulouse, Bibl. munic., n. *329*, fol. 31 sq. Wadding (*Script. ord. Min.*, p. 331, Rome, 1650) cite également sans autres précisions : *Sermones in diebus solemnibus habitis et concionatoris commentarios anniversaria notatione ex qua precipue optima concionandi ratio in Quadragesima eruitur ad reformandos aulicorum mores præsertim ministrorum Curiæ Romanæ*. Aucun exemplaire imprimé n'en est connu et c'est regrettable. Dans la préface au *Speculum*, édit. 1513, P. M. Carbonell, archiviste d'Aragon, déclare que « jamais sermons ne furent plus utiles aux âmes et à la religion chrétienne que ceux du cardinal Vital du Four ».

4. *Œuvres polémiques.* — Ce sont les écrits relatifs à la polémique entre la communauté et les spirituels, et à la pauvreté du Christ et des apôtres :

a) De orc drachonis. — Ce traité exposant le point de vue de la communauté sur l'usage pauvre aurait été écrit en réponse au *Super tribus sceteribus* attribué à Ubertin de Casale. Cf. F. Ehrle, *Zur Vorgeschichte des Concils von Vienne*, dans *A. L. K. M.*, t. III, p. 43.

b) Responsiones super artic. proposit. contra ord. FF. MM. per fr. Ubertinum de Casati. — Inc. : *Religiosi viri...* Vital est au nombre des dignitaires de l'ordre qui travaillèrent à rédiger et qui contresignèrent ces *responsiones*. Cf. A. Chiapini, dans *Arch. franc. hist.*, t. VII, 1914, p. 659.

c) De paupertate Christi et apostolorum. — Ms. : *Vatic. lat. 3740*, fol. 3-42 et Venise Saint-Marc, *Z, 142*, copie du précédent. Inc. : *Questio proposita est utrum asserere simpliciter quod Christus et apostoli non habuerunt aliquid in communi sit hereticum.* Cette consultation tend à établir que l'opinion qui soutient la pauvreté absolue du Christ et des apôtres n'est pas hérétique.

A la suite de cette consultation figurent dans les deux mss. une *Additio domini Vitalis* et des *Responsiones ad objecta.*

La polémique s'étant envenimée, en particulier avec Jean de Naples, O. P., le champion de la pauvreté absolue du Christ publia :

d) Compendiosa resumptio dictorum Domini Vitalis, episc. Albanensis, cardin., Ms. Venise, Bibl. Saint-Marc, *Z. 142*, fol. 105*a*-106*b* : puis de nouvelles *Responsiones... ad objecta* à la suite dans le même ms. Dans la chaleur de cette polémique, le cardinal du Four alla jusqu'à ébranler les fondements du droit de propriété en le représentant comme un fruit du péché, un signe de la corruption de l'homme. Ms. cité, fol. 114*a* : cf. Noël Valois, *Jacques Duèze* (pape Jean XXII), dans *Hist. litt. de la France*, t. XXXIV, 1914, p. 452, n. La bulle *Inter nonnullos* (12 nov. 1323) qui, en condamnant l'opinion de Vital et de ses fauteurs, mit fin à la controverse, constata que le cardinal s'était soumis. *Extravag.* de Jean XXII, tit. XIV, c. 4; J. G. Sikes, *Hervæus Natalis, De paupertate Christi et apostolorum*, dans *Arch. d'hist. doctr... du M. A.*, t. XIII, 1938, p. 215.

5. *Consultations.* — *a) Consultation des treize maîtres sur les quatre articles* (Avignon, août 1318). Inc. : *Queritur utrum isti articuli infra scripti et quilibet eorum sint heretici.* Il s'agit des *Vota quorumdam magistrorum theologiæ* émis contre certains spirituels. Vital signa le premier cette consultation et exposa son opinion en ces termes : *Ego frater Vitalis, tituli Sancti Martini in Montibus presbyter cardinalis et sacre theologie doctor judico et assero omnes supradictos articulos et quemlibet eorum esse hereticos et damnatas hereses continere.* Cf. Denifle, *Chartular. Univ. Parisiensis*, t. II, n. 760, p. 215-218.

b) Consultation sur la croisade. — L'occasion en fut l'arrivée en Avignon, le 22 mars 1323, du comte de Clermont et autres seigneurs français venus pour s'entendre avec Jean XXII sur le sujet depuis longtemps en projet d'une croisade contre l'infidèle. Le pape demanda l'avis de tous les cardinaux en avril 1323. La consultation de Vital est la plus longue et il insiste pour que le pape exige du roi de France, Charles le Bel, des garanties d'ordre financier (prélèvements sur les impôts, sur la gabelle), afin d'assurer le succès de l'expédition. Cf. A. Coulon, *Lettres secrètes et curiales du pape Jean XXII*, t. II, fasc. 4, n. 1693, p. 283-289.

6. *Lettres.* — *a)* Au chapitre général de Barcelone (Avignon, 8 juillet 1313). Ms. : Auch, bibl. municip., n. *49*, édité dans le *Firmamentum trium ord. S. Francisci*, fol. LXVII v°, Paris, 1512; reproduite dans *A. L. K. M.*, t. VI, 1892, p. 77 et dans *Estudios francescanos*, t. XII, 1914, p. 125-129. Cette lettre fut adressée aux capitulaires franciscains par ordre de Clément V pour les engager à l'observation de la décrétale *Exivi de paradiso* (6 mai 1312), à la pratique de la règle, à celle des constitutions et, au besoin, à la refonte de ces dernières, à la suppression des abus (admission trop facile des novices à la profession, usage du pécule personnel, imitation et exagération de la *stabilitas loci* bénédictine), à la réduction des perturbateurs à l'obéissance.

b) Lettre à la Mère abbesse des Pauvres Dames du monastère de Sainte-Marie de *Monte Sancto*. Le cardinal expédia cette missive, datée de Carpentras (23 février 1314), pour donner à la mère abbesse, dont le monastère manquait de sujets, la permission d'en recevoir à son gré, sans avoir à recourir comme elle y était obligée jusqu'alors *toties quoties* au Siège apostolique. Cf. *Bullar. franç.*, t. V, p. 92, n. 2.

2° *Écrits douteux.* — 1. *Scolastiques.* — *a) Vitalis questio in suo principio Sententiarum. Pro lectura libri Sententiarum principio.* Prague, Bibl. Univ., *lat.*, *2297*, fol. 18-24. D'après J. Truhlär, auteur du catalogue de Prague, il s'agirait ici de (Johannis) Vitalis (a Furno), mais, d'après certains, il serait plutôt question de Juan Vidal d'Aragon, O. F. M. La controverse pourtant ne semble pas tranchée définitivement. Cf. Ch.-V. Langlois, *Hist. litt.*, t. XXXVI, fasc. 1, p. 300.

b) Scriptum magistri Vitalis super librum sex principiorum. Inc. : *Forma ut compositionis...* Exp. : *Explicit scriptum magistri...*, puis, *altera manu* et après grattage, *(Vitalis) super logicam veterem.* Cet écrit philosophique conservé en Avignon (Bibl. munic., ms. *1078*, fol. 37 v°-49 v°; ms. *1089*, fol. 58 r°-65 r°) ne porte l'attribution à Vital qu'à la fin du ms. *1089*. Le *Scriptum... super librum sex principiorum* fait suite dans les deux ms. à un traité sur la logique de M[e] Guillaume Arnaldi. Cf. V. Doucet dans *Arch. franc. hist.*, t. XXVII, 1934, p. 557.

2. *Exégèse.* — *Postilla in Apocalypsim.* Inc. : *Spiritu magno vidit ultima* (?). Au sujet de cette postille, on peut se demander si elle constitue un ouvrage distinct des *Commentarii in Apocalypsim*, signalés plus haut et placés par nous au rang des écrits certains. L'un des éditeurs de saint Bonaventure a soutenu expressément que la Postille était distincte des Commentaires et l'a attribuée à Vital du Four. Cf. B. Bonnelli, *Prodromus ad op. omn. S. Bonavent.*, col. 648, Bassano, 1767; et édition de Quaracchi, t. VI, prolog., XIII-XIV. Cette opinion a prévalu chez la plupart des bibliographes; Hurter, *Nomenclator*, t. II, col. 562, va même jusqu'à placer la *Postilla in Apocalypsim* parmi les ouvrages certains du cardinal franciscain alors qu'il réserve la note : *probabiliter* aux *Commentarii in Apocalypsim.* Toutefois, V. Doucet, *op. cit.*, dans *Arch. franc. hist.*, t. XXVII, p. 553, 556, 557, a démontré que la postille incluse dans les mss *50*, *71*, *66* de la Bibl. munic. d'Assise est la même que celle attribuée par P. Glorieux, *Répert.*, t. II, n. 372, 117-m et 138-n, à Jean de Galles. En réalité, la plus grande confusion règne, parmi les bibliographes, non seulement au sujet de l'attribution, mais même des *incip.* de cette postille en ses différents mss. Ce serait même elle qui aurait été éditée sous le titre d'*Expositio in Apocalypsim*, Paris, 1647, sous le nom d'Alexandre de Halès (V. Doucet, *op. cit.*, p. 535-536), ce qui tendrait à prouver son identité avec les *Commentarii.*

3. *Médecine.* — *Domini Vitalis de Furno, olim cardinalis, archiatri ut insignis ita et peritissimi pro conservanda sanitate tuendaque prospera valetudine... liber utilissimus, jamprimum in studiosorum utilitatem e tenebris erutus*, Mayence, 1531, in-4°.

Cet ouvrage très rare est bâti, chose curieuse, sur le même plan que le *Speculum morale* : dictionnaire, rubriques, mots-souches en petit nombre, ordre

alphabétique assez fantaisiste. Bien que E. O. von Lippman, dans son étude intitulée : *Das Sammelbuch des Vitalis de Furno und seine Bedeutung zur Geschichte der Chemie*, dans *Chemich. Zeilung*, 1922, n. 3, *Mitteilungen zur Geschichte der Medizin und Naturwissenschaften* de Gunther et Sudhoff, t. xxxi, 1922, p. 43, soit porté à croire que le *Pro conservanda sanitate* est antérieur à Vital et date d'avant l'an 1200, cependant l'inauthenticité de cet ouvrage médical n'est pas démontrée apodictiquement, alors que son authenticité a été longtemps admise et pourrait s'expliquer à la rigueur par les études scientifiques faites à Montpellier par le franciscain, à l'imitation d'ailleurs d'un certain nombre de ses confrères. Cf. *Journal du trésor de Philippe le Bel*, Paris, Bibl. nat. f. lat. ms. *9788*, fol. 99; Rodolphe de Tossiniano, *Hist. cit.*, I. II. p. 221*a;* Wadding, *Script. ord. Min.*, édit. 1650, 331; Ch.-V. Langlois, dans *Hist. litt. de la France*, t. xxxvi, fasc. 1, p. 301; P. Glorieux, *Répert.*, p. 140; *Discours sur les Sept Arts (au XIVe s.)*, dans *Hist. litt. de la France*, t. xxiv, p. 471, Paris, 1896; Ch.-V. Langlois, *Jean de Bassoles, F. M.*, dans *Rev. d'hist. francisc.*, 1924, t. i, p. 292.

3° *Écrits inauthentiques.* — 1. *Théologie.* — *De conceptione Virginis* (Paris, Bibl. Nation., ms. *1200*). P. M. Carbonell, archiviste du roi d'Aragon Ferdinand II et premier éditeur du *Speculum morale*, attribue à Vital du Four, avec *nonnullaque alia opuscula*, le *De conceptione Virginis* (cf. *Speculum morale*, édit. 1513, *Elogium*). C'est une erreur. Le *De conceptione Virginis* est d'un autre frère mineur, Juan Vidal qui florissait vers la fin du xive siècle en Aragon. Le ms. de la Nationale est daté de 1389. Cf. Ch.-V. Langlois, *Hist. litt.*, p. 301, 305; Wadding, *Script. ord. Min.*, éd. 1650, 331; Sbaralea, *Suppl.*, 466.

2. *Exégèse.* — *Postilla super Apocalypsim;* le ms. *CXXVII* (catal. *82*) de la bibl. capitulaire de Novare attribue cette postille à Vital du Four. Il semble bien que ce soit une copie de celle d'Olieu. Cf. V. Doucet, *Arch. franc. hist.*, t. xxvii, p. 557.

4° *Écrits perdus ou non encore identifiés.* — 1. *Epitome theologiæ.* Sbaralea (*Suppl*, p. 689) donne seulement ce titre sans fournir d'autre explication que celle-ci : « Peut-être ces *Epitome* sont-elles le même ouvrage que le *Breviloquium pauperum*, traité qui, d'après ce bibliographe, aurait été conservé à Murbach au monastère des bénédictins. Peut-être même s'agit-il ici du *Speculum totius Scripturæ sacræ.* »

2. Le même auteur (p. 689) attribue à Vital une *Expositio super psalmos LI, LXVII, CXIV*, dont le ms. se trouverait à la bibliothèque de Bologne.

3. *Commentaires sur les livres I et II des Sentences.* Vital lui-même a fait plusieurs fois allusion (Todi *95*, fol. 19*c*, 20*c*, 24*d*, 101*d*, etc., cf. F. Delorme, dans *France francisc.*, t. ix, p. 431) à ces deux ouvrages auxquels il renvoyait ses disciples. Ces deux commentaires n'ont pas encore été, sauf erreur, retrouvés et identifiés.

5° *Appréciation générale.* — Il nous est permis de conclure, bien que nombre d'œuvres de Vital soient encore manuscrites ou non identifiées, que l'élève de Jacques du Quesnoy doit être intégré dans cette « École franciscaine » dont les maîtres les plus proches de la pensée vitalienne se nomment Guillaume de la Mare, Richard de Mediavilla et, surtout, Mathieu d'Aquasparta. N'a-t-on pas été, au sujet de ce dernier, jusqu'à prétendre que certaines questions disputées de Vital dans le *De cognitione* l'emporteraient en puissance et originalité sur les questions correspondantes traitées par Mathieu d'Aquasparta. Lorsque l'on parle, toutefois, à propos de Maître Vital d' « École franciscaine », il importe de ne pas oublier que cette appellation doit inclure la direction augustinienne de la scolastique, sans exagérer, cependant, chez le théologien gascon, l'importance du courant augustino-avicennisant.

En fait, le cardinal franciscain tout en faisant le procès de l'aristotélisme mitigé de saint Thomas d'Aquin a surtout lutté pour la défense de la philosophie du sens commun qu'il s'est efforcé de dégager de l'apriorisme augustinien. Il a combattu également et âprement l'olivarisme. C'est lui qui a attaqué (*France francisc.*, t. ix, p. 448-450; t. x, p. 35) la théorie d'Olieu relative au mode d'union de la partie intellectuelle de l'âme avec le corps (t. xi, col. 985) et qui, malgré la réplique du maître provençal, a établi que, d'après Olieu, la partie rationnelle de l'âme est unie au corps, mais ne l'informe pas. J.-P. Olivi, *Quest. in II lib. Sent.*, édit. B. Jansen, q. li, append., ii, p. 135 sq., Quaracchi, 1924; *De rer. princ.*, édit. Fernandez, q. ix, 1, n° 304, p. 201; *France francisc.*, t. x, 36 et n., 37 et n., 161 n.

A l'originalité de Vital métaphysicien ne répond pas celle de Vital théologien. Rien à dire ni sur sa christologie, ni sur sa mariologie. Même réflexion doit être faite au sujet de son exégèse à laquelle on a pu reprocher de revêtir trop souvent le caractère d'une compilation sans intérêt.

En résumé, Vital du Four semble avoir été moins un docteur original qu'un excellent lecteur. Il tient un rang honorable, mais non pas exceptionnel, dans la chaîne des maîtres franciscains antérieurs à Duns Scot, et lorsqu'un annaliste de son ordre l'appelle *sacræ theologiæ eximius doctor atque famosus*, Jérémia de Bologne, *Necrologio francescano*, dans *Miscell. francisc.*, 1890, t. xvii, p. 60, sans doute faut-il entendre par là qu'il avait séduit ses auditeurs par l'éclat d'un enseignement nourri des doctrines de ses prédécesseurs ou de ses contemporains, qu'ils fussent ou non franciscains, tels Jean Peckam, Jean de Muro, Guillaume de Ware, Olieu, Roger Marston, Richard de Mediavilla, Mathieu d'Aquasparta, Godefroy de Fontaines, Henri de Gand et Gilles de Rome. Ces maîtres, Vital les copiait, les plagiait, les louait, les combattait avec tant de brio que ses disciples demeuraient éblouis de sa science. Il n'en demeure pas moins certain que cette science, comme il appert des œuvres connues de Vital, n'était pas qu'adventice et qu'on risquerait d'être presque injuste en considérant le cardinal franciscain seulement comme un « compilateur un peu brouillon ». Cf. Ét. Gilson, *Roger Marston...*, dans *Arch. d'hist. doct. litt.*, 1933, p. 41 n. Au reste Vital du Four ne pourra être jugé équitablement que lorsque toutes ses œuvres auront été éditées.

Rappelons les art. : Olieu, t. xi, col. 991; Spirituels, t. xiv, col. 2548-9; Ubertin de Casale, t. xv, col. 2021, où l'on trouvera une partie de la bibliographie déjà citée. Ajoutons-y seulement ici l'essentiel :

1° *Biographie.* — 1. *Généralités.* — A. Aubery, *Hist. génér. des cardinaux*, Paris, 1642, t. i, p. 412-413; *Chronol. historico-moralis... FF. MM.*, Naples, 1650, p. 40, 41, 43; É. Baluze, *Vitæ pap. Avenion.*, Paris, 1693, t. i, p. 675, 678, 679, 680; t. ii, p. 396; G. F. Eggs, *Purpura docta*, Munich, 1714, t. i, p. 303; L. Moréri, *Le grand dictionnaire*, éd. 1759, t. v, p. 274; P. Anselme, *Hist. général.*, Paris, 1728 et sq., t. iv, p. 321; t. vi, p. 358; t. vii, p. 409; Warthon, dans G. Cave, *Script. eccles. hist. litt.*, Oxford, 1744, t. ii, p. 11, 16; Othon de Pavie, *L'Aquitaine séraph.*, Auch, 1900, t. i, p. 142, 145, 152, 153; F. de Sessevalle, *Hist. génér. de l'ordre de S. François*, Le Puy-en-Velay, 1937, t. ii, p. 120.

2. *Luttes contre les spirituels.* — Aux références du texte, ajouter : *Actes du procès de frère Bernard Délicieux*, Paris, Bibl. nation., *lat. 4270;* F. Ehrle, *Zur Vorgesch. des Concils von Vienne*, Berlin, 1887, p. 19, 39, 43.

3. *Controverses relatives à la pauvreté.* — Dans P. Marchant, *Fundamenta duodecim ord. FF. MM.*, Bruxelles,

1657, on trouvera *Persecutio secunda contra paupertatem FF. MM.*, 21; *Epist. V, a F. ad cap. gener. Perus.*, 23; *Litteræ encycl. Mich. a Ces.*, 23-24; *Consult. D. Pap. Ioh. XXII, pridie nonas iunii 1332*, 27, avec publication de textes; F. Tocco, *Stud. francesc.*, Naples, 1909, p. 399, 400; Ch.-V. Langlois, notice sur Bertrand de la Tour, dans *Hist. litt. de la France*, t. XXIV, p. 452.

2° *Doctrine.* — 1. *Sur Olieu*, cf. É. Baluze, *Miscellanea*, Lucques, 1741, t. II, p. 258-272; *Aegidii Romani impugnatio doctrinalis P. J. Olivi, an. 1312*, édit., L. Amoros, dans *Arch. franç. hist.*, t. XXVII, 1934, p. 406, 418, 420.

2. *De cognitione.* — M. Grabmann, *Studien über den averroïsten Taddeo da Parma*, dans *Mélanges Mandonnet*, t. II, 1930, p. 331; Matth. ab Aquasparta, *Quest. disp. de gratia*, éd. V. Doucet, p. CLVI, Quaracchi, 1935.

3. *De rerum principio.* — Sur la fausseté d'attribution du *De rerum* à Duns Scot, cf. I. Carreras y Artau, *Ensalvo sobre el voluntarismo de J. D. Scot*, Gerone, 1923, p. 74-84; E. Longpré, *Philosophie du bx D. Scot*, Paris, 1924, p. 22-29, 288-291.

P. Godefroy.

VITALIEN, pape du 30 juillet 657 au 27 janvier 672. — Originaire de Segni, il succédait au pape Eugène Ier, lequel avait été élu après l'enlèvement, mais avant la mort de saint Martin Ier. Comme son prédécesseur, Vitalien dut être choisi sous la pression de l'exarque byzantin, ferme soutien, en Italie, de la politique monothélisante du basileus Constant II. Le « Type » de 648 restait toujours en vigueur, encore que, au Sacré-Palais, on fût incliné à un peu plus de modération. Quoi qu'il en soit, Vitalien évita, pour son compte, de prendre à l'endroit de Constantinople une attitude irréductible. Il envoya aux deux basileis (Constant II et son fils Constantin IV Pogonat) la lettre synodique annonçant son élévation. Jaffé, *Regesta pont. Rom.*, n. 2085. Bien mieux, il l'envoya également au patriarche Pierre, qui avait tenté de proposer un compromis au pape Eugène Ier dans la question monothélite. Nous n'avons pas la lettre adressée par le pape Vitalien à Pierre, mais seulement la réponse du patriarche, qui fut lue à la XIIIe session du VIe concile. Mansi, *Concil.*, t. XI, col. 572. Cf. Grumel, *Régestes de Constantinople*, n. 303. Pierre y constatait son accord avec le pape lequel, sans doute, n'avait pas insisté sur les questions brûlantes. C'est vraisemblablement à la suite de cet échange de lettres que le nom de Vitalien fut inscrit aux diptyques de Constantinople, sur lesquels, depuis Honorius Ier, aucun pape n'avait plus figuré. De son côté, le basileus Constant II, le bourreau de Martin Ier et de l'abbé Maxime, se montra bienveillant envers Vitalien. Les envoyés de celui-ci repartirent pour Rome avec de riches présents et un renouvellement des privilèges de l'Église romaine.

Ces rapports pacifiques devaient continuer pendant tout le règne de Constant II. En 663, le basileus qui, devant les succès croissants des Arabes, songeait à établir dans l'Italie, reconquise sur les Lombards, le centre de l'Empire romain, débarquait à Tarente et tentait, depuis l'Apulie, une attaque brusquée contre le duché lombard de Bénévent. Depuis 661, le duc Grimoald, devenu roi des Lombards, avait resserré l'unité entre le duché et le royaume. Alors que Constant tenait Bénévent assiégé, Grimoald accourait du Nord et contraignait le basileus à retraiter sur Naples. Dès lors, la visite que Constant fit à Rome en juillet 663 n'était plus qu'un geste sans portée. Reçu par le pape à six milles de la Ville, le basileus fit ses dévotions aux grands sanctuaires, Saint-Pierre, la basilique du Latran, Sainte-Marie-Majeure; un banquet d'apparat fut offert par le pape au Latran. Bref, tous les signes d'une bonne entente! On fut donc extrêmement surpris quand, au moment de son départ, l'empereur donna l'ordre, comme maître souverain de Rome, d'enlever des monuments anciens tous les métaux plus ou moins précieux. Les tuiles de bronze doré qui recouvraient la coupole du Panthéon d'Agrippa, devenu, depuis 609, l'église Notre-Dame des Martyrs, subirent le sort commun. Le *Liber pontificalis* en témoigne au moins de la mauvaise humeur; mais son indignation éclate surtout au récit des exactions fiscales ordonnées par Constant II, quand celui-ci se fut installé à Syracuse, où il passa les cinq dernières années de son règne et où il sera assassiné en 668.

De ce séjour du basileus en Sicile, rien n'est connu, sauf un acte qui ne témoignait pas d'une spéciale bienveillance à l'endroit de l'Église romaine. Depuis longtemps, les archevêques de Ravenne avaient une situation assez spéciale. Bien qu'ils jouassent à l'égard des évêques d'Émilie le rôle de métropolitains, ils ne laissaient pas d'être soumis eux-mêmes au Siège apostolique, qui confirmait leur élection et les consacrait. Bref, ils n'étaient pas des métropolitains autonomes au sens où l'était par exemple l'archevêque de Milan. L'évêque Maur réussit à obtenir de Constant II un privilège du 1er mars 666, qui l'exemptait définitivement de la juridiction métropolitaine de Rome. Cf. F. Dölger, *Regesten der Kaiser. Urkunden des Oströmischer Reiches*, n. 233. Au dire d'Agnelli, *Lib. pontif. Eccles. Ravenn.*, c. CXII, *P. L.*, t. CVI, le pape aurait réagi avec une certaine violence. Sommation fut adressée à Maur de comparaître à Rome sans retard. Sur son refus, il fut menacé, au cas où il persévérerait, de déposition et d'excommunication. Cf. Jaffé, *Regesta*, n. 2096, 2097. A quoi Maur aurait répondu en menaçant lui-même le pape de suspense! Là-dessus, le pape aurait voulu écrire à Constantinople, où commandait pour lors Constantin IV, pour demander que Maur fût contraint à comparaître devant le synode romain et à y répondre de son audace. Les deux adversaires seraient d'ailleurs morts presque simultanément; Maur, même sur son lit d'agonie, ne cédait pas et recommandait à celui qui lui succéderait de solliciter le pallium de Constantinople. Peut-être Agnelli a-t-il dramatisé le conflit, mais l'existence du « privilège » de Constant II est certaine. Il faut ajouter que, pour le moment, le conflit ne s'éternisa pas : le successeur de Maur, Reparatus (671-677), rentra en communion avec le Siège apostolique. Voir *Liber pontif.*, *Vita Doni*, éd. Duchesne, p. 348; cf. Dölger, *op. cit.*, n. 238.

Un autre incident montra que Vitalien n'était pas disposé à laisser prescrire, en matière de droit ecclésiastique, les privilèges du premier siège. Toute une série de pièces de sa correspondance est relative à un appel interjeté par un évêque de Crète, Jean de Lappa, contre la sentence de son métropolitain, Paul. Jaffé, *Regesta*, n. 2090-2093. Vitalien cassa cette sentence en synode romain, demanda aux fonctionnaires byzantins de faire exécuter les décisions prises par ce synode, tout en déclarant que, malgré les torts qu'avait pu avoir Paul, il ne sévirait pas contre lui, car il avait agi plus par ignorance que par malice. On ignore quelle fut la conclusion de l'incident.

De l'activité pontificale de Vitalien, nous ne savons pas grand'chose d'autre. Tout au moins faut-il signaler son intervention en Angleterre, où la conquête chrétienne, commencée au temps de saint Grégoire, était paralysée surtout par les dissensions entre missionnaires romains et clergé breton. Il subsiste de Vitalien une lettre adressée à Oswin, roi de Northumbrie, en réponse à une ambassade envoyée à Rome par celui-ci. Le pape promet d'expédier un de ses représentants, qui « extirpera la zizanie » et fera l'union tout spécialement dans la question de la date pascale. Jaffé, n. 2089. La lettre doit être de 665. Quelques années plus tard, le 25 mars 668, le pape consacrait

comme métropolitain de Cantorbéry, avec pleins pouvoirs sur l'Église d'Angleterre, le moine grec Théodore, voir ci-dessus, col. 229, assurant par là même dans l'île la prédominance romaine. — Nous n'avons pas de données sur les rapports de Vitalien avec les royaumes francs; les quelques pièces où interviennent les noms de souverains de ces pays sont apocryphes, de même que celles où il est question du vol, au Mont-Cassin, des reliques de saint Benoît et de leur transfert à Fleury-sur-Loire. Jaffé, n. 2099-2101. Ce que nous disons d'ailleurs sans rien préjuger de la vérité de ladite « translation ».

L'assassinat de Constant II à Syracuse fut l'occasion, en Sicile, d'un pronunciamento militaire, qui donna la pourpre au *comes obsequii*, Mezezius. Vitalien demeura loyal envers l'empereur Constantin IV Pogonat, fils et légitime successeur de Constant II. Le jeune basileus montra sa reconnaissance à l'endroit de Rome. Dans sa lettre au pape Donus, qui inaugurait la reprise de contact entre le Sacré-Palais et la Curie romaine pour mettre fin au monothélisme, Constantin IV rend hommage au loyalisme de Vitalien. Dölger, *op. cit.*, n. 242. A quelque temps de là, quand le nouveau patriarche œcuménique Théodore II (677-679) voulut faire rayer des diptyques le nom de Vitalien, le basileus s'y opposa avec la plus grande énergie. Ainsi, même après sa mort, se faisait sentir l'action pacificatrice de Vitalien.

Jaffé, *Regesta pontificum Romanorum*, t. I, p. 231-237; L. Duchesne, *Liber pontificalis*, t. I, p. 343 sq.; Caspar, *Geschichte des Papsttums*, t. II, p. 580 sq.

É. Amann.

VITORIA (François de), dominicain espagnol († 1546). — I. Vie. II. Écrits (col. 3125). III. Doctrine juridique (col. 3133).

I. Vie. — Depuis un peu plus de trente ans, la personne, les écrits, la doctrine de François de Vitoria ont été étudiés en de nombreuses publications, et non sans des discussions passionnées. Nous résumerons ici le résultat de ces diverses études.

1° *Date et lieu de naissance.* — La tradition ancienne, consignée dans les annales du couvent de Saint-Étienne à Salamanque par le P. Alonzo Fernandez au début du XVIIe siècle et le P. José Barrio au début du XVIIIe, fait naître François dans la ville de Vitoria, aujourd'hui capitale de la province d'Alava. Avec ces deux auteurs s'accorde l'historien Jean de Marieta, qui écrivait à la fin du XVIe siècle. Mais cette tradition, jusqu'à présent à peu près unanime, a commencé à être discutée, depuis la découverte dans les archives du conseil municipal de Burgos d'un ms. de l'histoire du couvent de Saint-Paul de cette ville, composé par le P. Gonzalo de Arriaga au milieu du XVIIe siècle. On y affirme que François de Vitoria est né à Burgos. Le dit ms. semble être autographe, ce qui lui communique aux yeux des partisans de la thèse de Burgos une grande autorité. Le malheur est que cette mention fait défaut en une copie de cette même histoire qui se conserve à Rome. Il est bien vrai qu'à diverses reprises cette copie abrège le texte du ms. de Burgos. En tout état de cause, qu'elle soit un résumé fait par le P. Arriaga lui-même, comme certains indices le feraient croire, ou celui d'un religieux du couvent de Saint-Paul, l'omission de cette mention donne à penser que la première assertion sur le lieu d'origine de Vitoria ne reposait pas sur un fondement solide. On a beaucoup écrit là-dessus en ces dernières années sans réussir à décider le litige. La thèse traditionnelle reste donc en possession, encore que la thèse contraire ait quelque probabilité.

Pour ce qui est de la date de la naissance, Arriaga, l'historien déjà mentionné, la met en 1483. D'autres écrivains modernes, se fondant sur un texte du registre du général des dominicains, Cajétan, de 1509, qui dit : *Fr. Franciscus de Vitoria potest a superioribus suis exponi in 23 anno ad sacerdotium*, font naître François en 1486. Jusqu'à présent, ces dates de 1483 et 1486 étaient unanimement acceptées comme dates limites. Mais récemment nous avons fait connaître un témoignage de Vitoria qui oblige à retarder sa naissance jusqu'à la fin de 1492 ou au début de 1493. Cf. *Ciencia tomista*, t. LXIV, 1943, p. 46-64. Certaines difficultés qui paraissaient s'opposer à la réception de ce témoignage ont fini par se résoudre, telle, par exemple, celle qui nous obligerait à supposer que François aurait été ordonné prêtre à dix-sept ans, en 1509. Au fait le texte du registre de Cajétan sur lequel se fonderait la dite supposition ne se rapporte pas à notre religieux, mais à un homonyme.

Les parents de François s'appelaient Pierre de Vitoria et Catherine de Compludo; ils appartenaient probablement au personnel de la cour des rois catholiques. Un de ses frères, appelé Jacques, dominicain comme le fameux prédicateur, s'est rendu célèbre par sa campagne contre l'invasion et la tolérance de l'érasmianisme en Espagne à partir de 1526.

2° *Études.* — La première fois qu'apparaît le nom de F. de Vitoria comme membre du couvent dominicain de Burgos, c'est dans les actes du chapitre provincial célébré en cette maison, en septembre 1506. François figure comme le dernier des profès. Sa profession, étant donné qu'il était né en 1493, manquait donc de son plein effet canonique et aurait dû être ratifiée dès qu'il aurait eu quatorze ans accomplis. Mais, comme on peut reporter la date de la naissance jusqu'à septembre 1492, il se pourrait néanmoins que la profession faite en 1506 ait été considérée comme valide.

Jusqu'à présent ceux qui ont parlé de ses études marquaient sa venue à Paris à cette même date de 1506 ou tout au plus en 1507. Comme il aurait eu comme professeur à la faculté des arts Maître Crockaert et en théologie un certain Jean de Fenario, d'après les attestations de ses anciens biographes, comme, d'autre part, Échard affirme que Fenario se retira de l'académie parisienne en 1507, il était indispensable d'anticiper le plus possible l'arrivée en ce centre d'études du jeune Vitoria. Mais il est très difficile d'harmoniser ces détails sans des combinaisons artificielles relativement à la chronologie des études de notre auteur. On sait à présent que Fenario se trouvait à Paris de 1513 à 1515, qui sont précisément les années dans lesquelles Vitoria commença à étudier la théologie. Par ailleurs, nous savons que celui-ci, en mai 1507, se trouvait en Espagne. Sa venue à Paris en septembre de la même année, encore que possible puisqu'il ne figure pas à Burgos, n'est guère probable, puisqu'il n'avait encore que quinze ans. Sans doute il y a des chances pour un envoi prématuré, aux fins d'études à l'étranger, mais on n'en peut donner de preuves. Finalement il est tout indiqué de retarder le voyage à Paris du jeune Vitoria jusqu'en 1509 ou 1510. Auparavant, il aurait fait ses humanités à Burgos, où ces disciplines s'enseignaient avec un soin que révèle le haut degré d'humanisme qui paraît dans notre auteur. Ainsi il a dû commencer l'étude des « arts » à Burgos même, pour la continuer dans la capitale de la France. Il eut comme maître en cette partie Jean de Celaya (de Valence), cf. *Lectures de F. de Vitoria sur la II^a^-II^æ^*, q. XLIX, a. 1, Salamanque, 1932, qui, à partir de 1510, enseignait au collège de Coqueret. Les anciens chroniqueurs dominicains mentionnent cependant parmi ses professeurs à la faculté des arts un Crockaert, ce qui n'a rien d'absolument invraisem-

blable. Aux études proprement philosophiques, il ajouta, comme c'était fréquemment la mode dans les cercles nominalistes, des cours sur la physique et les mathématiques. Plus tard, dans ses leçons de Salamanque, il se plaindra du temps perdu à ces disciplines, considérées par lui comme des sciences qu'il faut *discere sed non perdiscere*.

Durant l'année 1512-1513, il commença avec un singulier profit ses études théologiques sous la direction des maîtres Crockaert et Fenario, les plus brillants promoteurs de la renaissance thomiste au collège de Saint-Jacques. Cette même année, il dirigea, pour le compte de Crockaert, l'édition de la *Secunda-Secundæ* de saint Thomas, la première qui parût à Paris. L'édition porte en tête une dédicace au maître; c'est le premier écrit connu de Vitoria. Celui-ci se montrait déjà suffisamment maître du style du saint docteur pour émettre sur lui un jugement qui paraît plein d'assurance. C'est un argument en faveur de la préférence qu'il faut donner à cette année, plutôt qu'à la suivante, comme début des études théologiques de Vitoria. Une autre raison de poids qui corrobore la même thèse, c'est le fait qu'il fut nommé par le chapitre général, tenu à Gênes au printemps de 1513, pour faire les leçons sur les Sentences à Paris dès l'année 1516-1517. On ne comprendrait pas que le chapitre, présidé par Cajétan, eût donné cette autorisation sans être sûr de la compétence du candidat. Et celui qui l'en informa (probablement Fenario) devait également avoir expérimenté la capacité de son élève pour une mission aussi relevée.

Crockaert mourut en 1514. Durant son court passage au collège de Saint-Jacques, il avait déployé une grande activité littéraire. C'est à lui pour une bonne part qu'il faut attribuer l'enthousiasme réfléchi pour saint Thomas que nous admirons en Vitoria. Fenario, qui compléta la formation théologique du jeune Espagnol est, pour sa part, une figure remarquable dans la chaire, pour l'énergie, la clarté et le caractère pratique de ses enseignements. Vitoria tient plus encore de lui que du premier en sorte que les qualités de tous deux paraissent se fondre dans sa personne.

De 1516 à 1522, ou tout au plus à 1523, François occupa une chaire de théologie aux « écoles majeures » du collège de Saint-Jacques. Durant ces six années, intensément occupé par les charges de son enseignement, il compléta et donna une forme définitive à sa carrière scolaire en ce qui concerne l'adoption des méthodes et l'assimilation des connaissances théologiques. Ce ne fut pas une carrière routinière sans autres horizons que ceux que peuvent fournir un seul livre ou un auteur déterminé, le livre se nommât-il la *Somme théologique* et l'auteur Thomas d'Aquin. Vasco, qui connut Vitoria, célèbre « son érudition incroyable et ses lectures quasi infinies », chose qui, unie au ferme jugement qu'il avait hérité de ses maîtres, le mettait dans une position extrêmement avantageuse pour choisir, avec le goût exquis qui le caractérise, entre les différents courants intellectuels qui circulaient alors dans Paris. La rencontre en ce centre des systèmes et des idées les plus divers avait fait passer sous ses yeux le panorama varié des opinions, des suggestions, des adaptations des vues antiques aux idées modernes; en même temps, elle lui avait révélé les essais des théologiens humanistes pour élargir la base positive de leur spécialité en tenant compte aussi bien de la spéculation que de la tendance pratique qui était celle du nominalisme en matière de morale et de sciences physiques et mathématiques.

Bien que très occupé par ses leçons, Vitoria trouva encore du temps en ces années de professorat parisien pour diriger l'édition d'œuvres d'une ampleur extraordinaire et qui, dès leur apparition, furent très estimées. Il faut en signaler trois : les *Sermones dominicales* de Pierre de Covarrubias, en 2 volumes, Paris, 1512, la *Summa aurea* de saint Antonin de Florence, en 4 vol., Paris, 1521, et le *Dictionnaire ou répertoire moral* du bénédictin Pierre Bercherio, en trois tomes, Paris, 1521.

Le 24 mars 1522, Vitoria fut reçu licencié en théologie, obtenant la sixième place parmi trente-cinq candidats. Le 21 juin, il reçut le bonnet de docteur. Ainsi se terminait sa mission à Paris; durant l'année 1523-1524, nous le rencontrons qui occupe une chaire à Saint-Grégoire de Valladolid.

3° *La « chaire de prime » à Salamanque.* — Le collège de Saint-Grégoire était une magnifique fondation d'Alphonse de Burgos, un poste tout indiqué pour révéler les capacités que possédait alors l'ordre dominicain en Espagne et les désigner pour les chaires universitaires. Parmi celles-ci, la plus ambitionnée était celle de prime à Salamanque, rattachée, presque depuis sa fondation, à l'ordre de Saint-Dominique. Tous auguraient que, dès qu'une vacance s'annoncerait, un des candidats serait Vitoria, dont le prestige augmentait de plus en plus dans les centres académiques. Mais l'opposition pourrait être très vive, parce qu'il y avait, tant à Salamanque qu'à Valladolid et à Alcala, d'autres personnalités qui pouvaient prétendre à ce poste. Alcala surtout, où se manifestait un esprit modernisant, très actif à cette date, était sûre de voir ses représentants trouver bon accueil dans la jeunesse étudiante. Comparée à la toute récente fondation de Cisneros, Salamanque avait gardé quelque chose d'un peu vieillot; on ne trouvait pas, dans son corps professoral, l'aptitude à faire droit au goût de la Renaissance que tous approuvaient sans exception.

Quand, au début d'août 1526, fut annoncée la vacance de la chaire de prime à Salamanque par la mort de Pierre de Léon, O. P., l'académie d'Alcala ne mit personne sur les rangs. Deux noms seulement figurèrent, Pierre Margallo, un Portugais, titulaire de la chaire de philosophie morale à Salamanque, et Vitoria. Le premier avait pour lui que sa promotion rendrait une chaire vacante. Il comptait de plus sur l'appui inconditionné du parti portugais, très nombreux à Salamanque; surtout il était membre du collège Saint-Barthélemy, dont les membres, par esprit de solidarité, regardaient sa cause comme la leur propre. Pour sa part, Vitoria n'était pas non plus sans appuis. Pour lui inclineraient de préférence les étudiants du couvent de Saint-Étienne, pour lui parlerait égalament la tradition scolaire des théologiens dominicains qui avaient passé dans cette chaire; mais surtout ce qui lui donnait un indiscutable avantage sur son compétiteur, c'était le brillant de la forme, la nouveauté des méthodes, la vie et la solidité de la doctrine. Dans ces conditions, son triomphe était escompté; il fut nommé « par tous les votes et aux applaudissements des étudiants et du couvent », comme le dit un antique chroniqueur. Depuis l'année scolaire qui commença en octobre 1526 jusqu'à sa mort en 1546, il occupa cette chaire, la plus illustre de toute l'Espagne impériale.

Le travail de Vitoria en ce poste n'aurait pas eu une si grande répercussion sur la renaissance théologique espagnole, sans un autre facteur qui paraît avoir été providentiellement préparé pour seconder l'œuvre du maître. Depuis quelques années, le couvent dominicain de Saint-Étienne avait connu une profonde transformation dans sa vie religieuse, sous l'impulsion d'un homme apostolique, Jean Hurtado de Mendoza, promoteur d'une seconde réforme, qui peut bien s'appeler une ultra-réforme, puisqu'elle renchérissait

sur celle déjà introduite dans les couvents castillans par la congrégation de l'Observance. Sous l'influx de ce renouveau religieux, la partie la plus choisie de la jeunesse universitaire, gagnée par l'éloquence irrésistible du P. Hurtado et de l'augustin Thomas de Villeneuve, entrait en foule dans les monastères des divers ordres religieux. Ainsi, dès le début de son professorat de Salamanque, Vitoria put compter parmi ses auditeurs des élèves exceptionnellement préparés et d'une singulière pénétration d'esprit, tels Melchior Cano, Mancio, Ledesma, Tudela, Orellana, Barron, etc., qui collaboreraient à son œuvre de restauration de la théologie.

Dès le début s'établit entre le maître et ses disciples une compénétration intime; ceux-ci gagnés par la nouveauté des procédés du professeur, lui, stimulé par l'enthousiasme qu'il remarquait en ses élèves. La nouveauté des méthodes incluait entre autres l'adoption de la *Somme théologique* comme base de l'explication. Uni à un emploi assez sobre du style scolastique, à une exploitation plus grande du donné positif, cela influait à son tour sur l'enseignement, qui, s'il n'était pas nouveau en son fond, l'était au moins dans la forme et surtout était présenté avec une originalité inaccoutumée. Vitoria avait reçu du ciel le « don d'enseigner », comme disent ses anciens biographes, et l'art de rendre intéressantes les matières les plus arides. « Maître Vitoria pourrait avoir des élèves plus savants que lui, mais ceux d'entre eux qui seraient les plus doctes n'enseigneraient pas comme lui », disait Melchior Cano. On voit, d'ailleurs, que le maître produisit sur son auditoire une impression énorme, étant écouté comme un oracle. Sa personne et sa doctrine, qu'il exposait « dans un latin poli, dans le style le plus doux et le plus pur », selon le mot heureux de l'historien Jean de la Croix, exerçaient une attraction irrésistible. *Quoddam naturæ miraculum merito videbatur*, écrit Vasco pour exprimer le caractère insolite de sa compétence comme professeur. Rien d'étonnant donc qu'ait surgi parmi les élèves l'idée d'accumuler en leurs cahiers ces leçons et de les acquérir à haut prix dans les cercles académiques.

La pratique, encore qu'elle ne fût pas neuve à Salamanque, n'était pas encore au point où elle en était venue à Paris. L'absence de coutume rendait plus difficile son établissement en forme. Mais l'auditoire étant composé en grande partie de religieux, habitués au travail ardu de l'argumentation et du raisonnement, tous les obstacles furent vaincus. Vitoria lui-même contribua au succès en se prêtant à une allure plus lente, de telle sorte que l'on pouvait, avec régularité, prendre la substance de ses explications. Le procédé passa de son cours à ceux de ses collègues de la faculté, et peu à peu à toute l'académie, de telle sorte que, vers le milieu du XVIe siècle, à Salamanque d'abord, puis à son imitation dans les autres universités d'Espagne, les étudiants, en grande majorité, rassemblaient soit en extraits, soit quelque fois à la lettre, l'exposition du maître.

La substitution aux *Sentences*, comme livre de texte, de la *Somme théologique* était contraire à la législation académique. Malgré tout, Vitoria sut trouver le moyen de lever les difficultés et bientôt le professeur de « vêpres », qui, à partir de 1532, fut Dominique de Soto, adopta le même procédé, comme cela paraissait naturel pour que les matières théologiques fussent réparties entre eux deux et que les mêmes auditeurs fussent attirés à leurs cours. Les objections qui surgirent de la part de certaines autorités académiques et des « visiteurs » reçurent facilement réponse et la *Somme* de saint Thomas continua d'être presque exclusivement à Salamanque et dans le reste des universités de la Péninsule la base de l'exposition dans tous les cours de théologie.

4° *Influence sur les affaires d'État; la législation des Indes.* — Comme titulaire de la chaire de prime et comme personnage d'une compétence reconnue pour résoudre les difficultés d'ordre moral, Vitoria voyait fréquemment beaucoup de particuliers, ecclésiastiques ou laïques, recourir à lui soit de vive voix, soit par écrit. Il s'est conservé une collection des réponses fournies par lui en de telles occasions. Semblablement, il fut invité, en sa qualité de théologien insigne, à la requête de l'inquisiteur général don Alfonse Manrique à l'assemblée réunie au printemps de 1527, à Valladolid, pour expurger les écrits d'Érasme. Il existe deux réponses fournies par lui en cette conjoncture, l'une sur la Trinité, l'autre sur la divinité de Jésus-Christ, toutes deux modérées et respectueuses pour l'auteur, encore qu'on lui reproche son audace à remettre en question des points que toute la tradition ecclésiastique et patristique avait reconnus exacts. Ces réponses nous font entendre que l'enthousiasme jadis manifesté par Vitoria pour Érasme, lors de son séjour à Paris, s'était bien refroidi, depuis qu'il avait cru remarquer les affinités de celui-ci avec Luther.

Mais le domaine où la doctrine et l'action personnelle de notre théologien a pénétré le plus profondément c'est celui de la politique générale de l'Espagne, tout spécialement en ce qui concerne la colonisation de l'Amérique. Théologien austère et indépendant, Vitoria dépassait de beaucoup le niveau des courtisans qui s'efforçaient de lui arracher des réponses dictées par leur intérêt personnel. Ses acerbes critiques contre la non-résidence des prélats, l'accumulation des bénéfices, la simonie et les bulles d'union, l'indignation véhémente avec laquelle il condamnait toute oppression des faibles étaient notoires et ceux qui se sentaient fautifs et allaient à la cour s'appliquaient à les rendre inefficaces. De même il réprouvait le recours à la guerre sinon en des cas extrêmes. Aussi ne voyait-il pas d'un bon œil la lutte continue entre l'empereur et le roi de France, les inconvénients qu'elle avait pour la chrétienté, les avantages qu'elle procurait au Turc. A ce sujet, il existe une lettre de lui écrite à la fin de 1536 et adressée au connétable de Castille : « Je crois que je ne demanderais pas à Dieu de plus grande grâce sinon qu'il fasse de ces deux princes (Charles-Quint et François Ier) deux frères par la volonté comme ils le sont par la parenté. Que si cela arrivait, il n'y aurait plus d'hérétiques dans l'Église, ni rien de tout ce que l'on regrette, et l'Église, se réformerait, que le pape le voulût ou non. Et tant que je ne verrai pas cela, je ne donnerai pas un maravédi pour le concile, ni pour tous les remèdes que l'on imagine. La faute ne doit pas être du côté du roi de France, encore moins de celui de l'empereur, la cause ce sont les péchés de tout le monde. Les guerres ne doivent pas se faire pour le profit des princes, mais pour celui des peuples. Et s'il en est ainsi, comme c'est en réalité, je voudrais bien apprendre d'honnêtes gens si nos guerres sont pour le bien de l'Espagne, de la France, de l'Italie, de l'Allemagne et non point pour leur destruction et pour l'accroissement de l'islamisme et de l'hérésie. »

L'ambiance belliqueuse que l'on respirait alors dans le monde ne laissait pas de pénétrer, comme on le voit, dans la cellule du maître. Ses lumineuses dissertations *De jure belli* ne sont point, comme celles de tant de gens d'Église, prose routinière, mais des efforts herculéens pour limiter l'emploi de moyens si inhumains dans le règlement des différends entre les peuples et pour endiguer le torrent des passions

débordées, au cas où éclaterait un conflit. Sa voix a pu n'avoir point d'effet immédiat sur la marche de la politique impériale, mais elle contribua à faire naître le pacifisme académique qui passa rapidement dans les conseils princiers, dans les chancelleries et surtout dans les traités doctrinaux comme ceux de Soto, Bañez et Ledesma, Suarez et Grotius, pour former la quintessence du Droit international moderne.

Les reproches et les anathèmes de notre théologien s'adressaient moins à l'empereur qu'à ses conseillers. Entre Vitoria et Charles-Quint régna d'ordinaire une bonne harmonie. L'empereur lui fit visite, entre autres en juin 1534, en passant par Salamanque. A partir de 1539, il lui demanda diverses réponses sur des points qui se rapportaient à l'évangélisation de l'Amérique. Les *relectiones de Indis*, données par Vitoria en ces mêmes années, furent sans doute utilisées par certains pour fomenter la discorde entre le théologien et le monarque. Heureusement cette défaveur, à l'encontre de ce que supposent certains historiens modernes, se dissipa promptement et l'empereur continua à recourir à Vitoria pour les diverses questions concernant le Nouveau-Monde. Pour répondre avec compétence en matière si délicate, il s'informa auprès des missionnaires, las Casas, Minaya, des conditions de vie et de gouvernement en usage en ces régions et du traitement auquel étaient soumis les naturels. Sa campagne pour la défense de ceux-ci, menée avec la plus grande intrépidité, vainquit toutes les résistances et aboutit à ces *Nuevas leyes de Indias* (1542), le code le plus chrétien qui ait jamais été promulgué en matière coloniale. Grâce à lui, à partir de cette date, cessèrent les guerres de conquête, auxquelles se substituèrent la persuasion et la prédication évangélique. Ainsi arriva-t-on à sauver les races indigènes dans une proportion bien supérieure à ce qui se passa chez les autres peuples colonisateurs.

Dans les dernières années de Vitoria, ceux que dérangeait la nouvelle législation essayèrent de réagir contre elle. En même temps surgit une discussion entre les chefs des compagnies coloniales et les missionnaires, ces derniers représentés par Barthélémy de las Casas, tandis que l'humaniste Ginès de Sepulveda appuyait les premiers. L'affaire ayant été soulevée par ordre de l'empereur aux réunions de Valladolid (1550-1551), Melchior Cano et Dominique de Soto défendirent la position humanitaire de Vitoria et les *Nouvelles lois* demeurèrent en vigueur, bien que peu à peu elles se soient vues compromises par ceux à qui leur application fermait l'entrée des Indes pour leur commerce.

5° *Dernières années et mort de Vitoria.* — La vie de ce théologien se consuma rapidement — il n'avait pas plus de cinquante-quatre ans quand il mourut — à cause des efforts extraordinaires qu'il fit pour s'acquitter scrupuleusement des devoirs de sa charge professorale. L'année 1539-1540, chargée d'un double travail, la rédaction d'un commentaire des *Sentences* et l'explication de la *Somme*, devait être fatale à sa santé. Au début de l'année suivante, il présageait que celle-ci serait la dernière de son enseignement. Et bien que, dans les années suivantes, il ait pu réussir à réduire ses leçons, ayant été soulagé à plusieurs reprises par ses étudiants, bientôt une attaque de goutte l'empêcha de se mouvoir. Au début de 1545, l'empereur lui écrivit de se préparer au voyage de Trente, où le concile allait enfin se réunir. Vitoria répondit qu'il était « en passe de s'acheminer vers l'autre monde ». A la même date il écrivait au prince don Philippe « que, depuis six mois, il était comme crucifié en son lit ». En août de la même année, dans une lettre au P. Michel d'Arcos, il disait qu'il gardait le lit « en bien mauvais point »; dans une autre lettre au même, d'avril 1546, il confiait que depuis cinquante jours il gardait le lit en proie à de cruelles douleurs et sans pouvoir remuer un doigt. Finalement, le 12 août de cette année, il terminait sa carrière mortelle : « Homme remarquable, divin, incomparable, splendeur de l'ordre dominicain, gloire de la théologie, exemple des religieux observants », au dire de l'humaniste Matamoros. Ses restes furent déposés dans l'ancienne salle capitulaire de Saint-Étienne, encore qu'il ne soit pas possible d'identifier l'endroit précis.

Ceux qui l'ont connu ou qui s'en réfèrent à d'autres qui eurent des rapports avec lui, ont prodigué des éloges qui révèlent ses qualités remarquables et son talent privilégié. *Vir erat ille natura ipsa moderatus*, écrit Melchior Cano (*De locis*, l. XII, c. I). D'accord avec lui, l'historien Fernandez célèbre son « affabilité ». « Je ne connais personne, confesse à son tour Clenardo, parmi ceux qui ont consacré leur vie aux lettres latines, dont les écrits m'agréent autant. » *(Epist. ad christianos)* « Si quelque jour, continue-t-il, Vitoria se décide à écrire, sa renommée s'étendra au monde entier. » « Je doute qu'il se rencontre un autre homme plus savant dans les matières théologiques », atteste Vasco. Et le manuscrit de son disciple François Trigo, dans lequel s'est conservé le commentaire de la *Secunda-Secundæ*, s'ouvre par une rubrique ainsi conçue : « Ce sont ici les cours de mon très savant maître François de Vitoria, qui brille et resplendit entre ceux de sa profession, comme le soleil entre les autres astres. »

6° *Les disciples.* — Bien que n'ayant rien publié de son vivant, Vitoria a exercé sur la restauration académique et doctrinale de son temps, par son enseignement oral, une profonde influence. C'est à la formation de bons disciples qu'il consacrait de préférence son attention. Il faut faire figurer parmi eux non seulement les théologiens de profession qui vinrent pour lors à Salamanque, mais aussi les juristes et les canonistes qui fréquentaient ses cours. Plus encore que de la quantité, encore qu'elle fût extraordinaire, il faut tenir compte de la qualité des disciples en question. Durant vingt ans défilèrent à cette école la majeure partie de ceux qui formaient l'intellectualité espagnole au milieu du XVIe siècle, et qui passèrent de là en d'autres universités et aux postes de gouvernement. Dans la seule académie de Salamanque, on trouve à ce moment, en possession des diverses chaires des arts et de théologie, trente et un disciples de Vitoria.

Mais, de plus, le maître dominicain pouvait compter sur un groupe choisi d'amis, jeunes pour la plupart, qui fréquentaient sa cellule pour le consulter sur divers cas et recevoir ses directives. En ces entretiens plus encore que dans sa chaire, il pouvait converser sur la manière de mener à bien la restauration des sciences sacrées, par le renouvellement des méthodes, l'investigation directe et surtout l'adaptation de la doctrine morale au gouvernement de la vie pratique de l'individu et de la société. Melchior Cano devait achever de s'assimiler, en l'une de ces séances, l'idée de cataloguer les sources et les lieux de l'argumentation théologique; Alphonse de la Vera-Cruz s'y pénétra de la doctrine humanitaire du professeur sur la colonisation; André Vega, adonné de préférence, comme son guide et directeur, à l'étude des problèmes moraux, s'attacha tout spécialement à ceux que la révolte de Luther mettait à l'ordre du jour; Thomas de Chaves, plus incliné au labeur modeste du ministère, après avoir formé de deux cours de Vitoria la *Summa sacramentorum*, obtint du maître qu'il la

revît et lui donnât son visa; Martin de Ledesma, toujours dépendant de la parole du professeur de prime, rassembla avec sollicitude non seulement les idées qu'à l'occasion il exposait dans ses conversations privées, mais surtout le texte de ses *lectures* et de ses *rétections*, pour répéter ailleurs ce qu'il avait ouï à Salamanque de lèvres si autorisées. Tous devaient garder un souvenir reconnaissant de ces séances intimes et des leçons de la salle de cours. Ceux qui furent appliqués à l'enseignement, formés comme maîtres à la manière d'un guide si expert, adoptèrent ses méthodes et répandirent ses idées, se faisant l'écho des doctrines vitoriennes, comme nous pouvons aujourd'hui le vérifier à maintes reprises, en confrontant les leçons des élèves manuscrites ou imprimées avec celles que nous trouvons dans le professeur. C'est avec raison que Menendez Pelayo a écrit que « ses cours, amoureusement copiés et pieusement conservés par ceux qui purent les entendre, ont constitué une sorte de fond commun dont se servirent en abondance ceux qui sont venus depuis ».

II. Production littéraire. — Réagissant contre la tendance des humanistes et des nominalistes de son temps, à lancer dans le public leurs écrits avant d'être en saison de le faire, Vitoria, de son vivant, n'a rien publié de son crû, si ce n'est les prologues déjà signalés ci-dessus, col. 3119, à la *Secunda-Secundæ* de saint Thomas, aux sermons de Covarrubias, aux œuvres de saint Antonin et de Berchorio. Mais son activité comme professeur l'obligeait sans cesse à prendre la plume et à confier au papier ses très érudits commentaires sur la *Somme théologique* ou ses dissertations originales sur des sujets d'actualité. Rassemblés par ses disciples, plusieurs ont ainsi paru à la lumière. — Publiées ou inédites, ses productions peuvent se classer en trois groupes : les lectures, les *retectiones* et les écrits variés.

1° *Les tectures.* — Dans la langue académique espagnole, ce nom se donnait d'abord à la matière indiquée pour le cours, et par extension au cahier préparé par le professeur pour son usage personnel au cours, puis à l'exposition orale qu'il en faisait, enfin aux notes prises par les élèves. La « lecture » s'appliquait donc à un large processus, qui souvent faisait perdre de vue le texte original. Les originaux de ces « lectures » ont disparu. Seules subsistent les lectures des étudiants, plus ou moins complètes, et c'est par ces notes de cours que nous devons reconstruire l'ensemble de la doctrine de Vitoria.

Celui-ci préparait ses leçons avec le plus grand soin. Comme il abordait chaque jour la chaire après une profonde méditation, il signalait pour lui-même la complexité des questions et rédigeait ce qu'il avait à dire sans se fier à ces vues synthétiques, bonnes pour aider la mémoire, mais insuffisantes pour réaliser une œuvre solide et complète. Considérant l'enseignement comme un apostolat, il y mettait le plus grand zèle. Et quoique, saturé comme il l'était de doctrine, il eût pu se contenter de moindres efforts, nous ne devons pas nous le représenter regardant tranquillement ses auditeurs, comme s'il était sans inquiétude sur la responsabilité qu'il encourait. Lui qui, parfois, censurait dans les autres une témérité qui les faisait arriver au cours avec une lecture superficielle du texte, sans l'avoir digéré, et se hâtaient après cela de confier à l'imprimerie leurs spéculations, sans les avoir d'abord ruminées — *sicut moderni* (les nominalistes), *qui omnia transferunt ex libro in libros* — n'allait pas s'exposer à la même faute. Après vingt-six années d'enseignement, recommençant pour la quatrième fois l'exposition de la *Somme*, il avertissait ses élèves qu'ils se préparassent à prendre des notes; ils ne devaient pas croire qu'il leur suffisait d'utiliser celles que d'autres avaient prises dans les cycles antérieurs, comme s'il allait reprendre lui-même la même chanson, chose que ni son caractère, ni sa profession ne lui permettaient. « Au contraire, il devait expliquer, il voulait s'expliquer dans un nouveau style, avec une nouvelle diligence, pour autant que ses forces le lui permettraient, ce qu'il avait autrefois mis dans ses leçons. »

A ces qualités pédagogiques, il en associait une autre, plus essentielle pour l'intérêt et le profit de ses disciples. La coutume académique avait réglé que le professeur, la leçon terminée, devait se tenir quelque temps à la porte de la salle pour répondre aux questions éventuelles des élèves. Par là se resserraient les liens entre le maître et ses auditeurs. Vitoria s'y prêtait très volontiers. Dans ses leçons, il s'ingéniait à éviter l'aridité et la monotonie du style scolastique. La grâce et l'élégance de la forme et une manière toute personnelle de penser faisaient trouver brève l'heure et demie qu'elle durait. *Omnia jucunditatis plena*, comme disait Clenardo des papiers de Vitoria. Il se répandait dans l'auditoire un tel amour pour la science théologique, un tel enthousiasme pour pénétrer ses secrets, que, par là seulement, s'explique le très pénible travail que s'imposaient les élèves pour consigner en leurs notes sinon tout du moins l'essentiel du cours.

Cette rédaction des leçons de Vitoria par une partie de ses élèves commença, quoique d'abord d'une manière assez restreinte, dès le début de son enseignement à Salamanque. Probablement le ms. *Ottobonianus latin. 1015*, qui contient l'exposition de la IIª-IIæ, correspond-il aux années scolaires 1526-1527 et suivantes. Plus tard, la coutume se généralise, atteignant son maximum l'année 1539-1540, la dernière où Vitoria parut régulièrement dans sa chaire.

Les leçons d'élèves, pendant même la vie du maître, étaient fort recherchées. Passant de main en main, elles entrèrent pour une bonne part dans les bibliothèques des monastères et des collèges. Ces établissements ayant été détruits ou dépouillés d'abord durant l'invasion napoléonienne, puis à la suite de la malheureuse sécularisation de 1835, c'est à peine si l'on a sauvé une minime partie de ce trésor académique. Le même sort a fait disparaître les leçons originales elles-mêmes, de valeur incomparablement plus grande, étant la rédaction même de Vitoria. En 1548, l'université de Salamanque avait convoqué une réunion au couvent pour traiter de l'impression de quelques écrits donnés oralement par Vitoria. Par là, on entendait tant les leçons *originales* que les *relectiones*, le tout conservé au couvent de Saint-Étienne. Nous soulignons le mot *originales* parce que le texte parle d'écrits « faits » par le maître, ce qui ne peut s'appliquer aux cours relevés par les étudiants. Le couvent nomma une commission, qui examinerait ces écrits et ferait copier ceux qui conviendraient pour l'impression. Mais les commissaires, distraits par d'autres occupations, se préoccupèrent assez peu de cette motion. Vingt-sept ans plus tard, devant l'abandon où était laissé l'héritage littéraire d'un maître si remarquable, au chapitre provincial de Palencia, une voix énergique s'éleva, celle de Bañez, qui était l'un des quatre définiteurs, suppliant que l'on réparât cette négligence. Le chapitre ordonna, en vertu de la sainte obéissance, que « tous ceux qui trouveraient des notes théologiques, écrites ou dictées par les très savants maîtres, François de Vitoria, Dominique de Soto et Melchior Cano, le feraient savoir au père provincial, à charge pour celui-ci, *pro communi bono et gloria nostri ordinis*, de confier les écrits en question

à quelque maître avec ordre de les imprimer ». Mais ces ordres non plus ne devaient produire le moindre résultat. Un génie malin semblait s'acharner contre cette publication.

L'utilisation des *lectures* exige des travaux préalables de classification chronologique et de discussion d'authenticité. Pour l'étude de la doctrine vitorienne, il n'est pas indifférent de préciser les années auxquelles correspond tel ou tel cours. Voici le cadre chronologique des lectures tel que nous l'avons publié :

Années scolaires	Parties de la Somme
1526-1529	II^{a}-II^{ae}
1529-1531	IV Sentent.
1531-1533	I^{a}
1533-1534	I^{a}-II^{ae}
1534-1537	II^{a}-II^{ae}
1537-1538	III^{a}, q. I-LXXV
1538-1539	IV Sentent.
1539-1540	I^{a}, q. I-LIX

Le degré d'authenticité n'est pas égal pour tous les mss. des lectures non originales; leur autorité dépend essentiellement de la foi que mérite celui qui les a rédigées. S'il s'agit d'un élève qui travaillait au cours même, la rédaction a tout au moins pour elle d'être un témoignage de présence, toujours plus estimable, encore qu'exposé à des confusions. Au contraire, si le ms. vient d'un étranger, d'un amateur qui cherchait à collectionner des lectures théologiques, en les copiant d'après des notes qui lui avaient été prêtées, les conditions varient beaucoup. Il faut ici distinguer la copie primitive de la copie dérivée. D'où la division que nous avons proposée, en faisant l'inventaire des lectures des théologiens de Salamanque du XVIe siècle, entre mss. académiques et mss. extraacadémiques, en d'autres termes entre mss. rédigés par ceux qui avaient assisté aux leçons et ceux qui l'avaient été par des étrangers.

Les mss. scolastiques de Vitoria connus jusqu'à aujourd'hui sont au nombre de 30, 25 reproduisant des *lectures*, 5 des *relectiones;* parmi les premiers, il en est d'académiques et d'extraacadémiques; au nombre de ceux-là signalons les numéros 4, 8, 12 et 15 de notre inventaire (cf. *Los manuscritos del maestro Francisco de Vitoria*, Madrid, 1928), parmi ceux-ci les numéros 14, 16 et 21.

De tout ceci, il n'a été publié au XVIe siècle, avec de nombreuses rééditions ultérieures, que la *Summa sacramentorum*, d'après les notes de cours du P. Thomas de Chaves. Celui-ci assure que Vitoria *ex integro meo rogatu scripturam perlegit*, mais on ne peut savoir s'il donna son approbation à la diffusion de ce texte comme étant de lui.

Martin de Ledesma, disciple de Vitoria et professeur à l'université de Coïmbre, publia en sa *Secundæ quartæ*, Coïmbre, 1560, diverses *relectiones* et de larges fragments de lectures vitoriennes, mais sans en mentionner la provenance, comme nous l'avons montré : *Las relecciones y lecturas de F. de Vitoria en su discipulo Martin de Ledesma, O. P.*, dans *Ciencia tomista*, t. XLIX, 1934, p. 5-29.

Récemment on a publié le commentaire de la II^{a}-II^{ae}, q. I-CXL, en 5 volumes (Beltran de Heredia, Salamanque, 1932-1935), d'après les notes de François Trigo qui fut pendant sept ans auditeur de Vitoria et put constituer ainsi un texte qui est incontestablement le plus considérable que nous ayons sur cette partie. Le t. VI qui contiendra le commentaire des q. CXLI-CLXXXIX est en préparation. Par ailleurs, Fr. Stemüller, dans son livre : *F. de Vitoria y la doctrina de la gracia en la Escuela salmantina*, Barcelone, 1934, p. 167-482, a publié divers fragments vitoriens sur cette matière. Enfin, dans notre ouvrage: *Los manuscritos de Vitoria*, nous avons reproduit quelques textes choisis des *lectures*.

2° *Les « relectiones »*. — Dans la langue académique de notre siècle d'or, on donnait le nom de « rélection » ou de « répétition » aux dissertations ou conférences que prononçaient les candidats à la licence ou les professeurs en titre devant leurs facultés respectives ou devant toute l'université, sur quelque point de doctrine. Il y a intérêt à préciser les caractères de celles que prononçaient les professeurs titulaires, ce qui est le cas de Vitoria.

Ils avaient l'obligation d'en donner une chaque année, d'ordinaire au printemps, la règle étant qu'elle portât sur une question correspondant à la matière traitée dans le cours. En cas d'empêchement, ils demandaient un délai, mais il se dispensaient rarement de la leçon, car les infractions étaient frappées d'une amende considérable : dix doublons (3650 maravédis). Ni avant, ni après Vitoria, on ne rédigeait d'ordinaire ces conférences sous forme définitive. Le professeur préparait sa matière avec plus ou moins de soin, se traçait un plan, écrivait ses notes et se présentait à la salle de cours avec un peu plus de préparation que s'il s'était agi d'une leçon ordinaire. On conservait pourtant le souvenir de certaines productions qui avaient eu le mérite de l'actualité. Ainsi, à la faculté de théologie, on se rappelait, comme quelque chose d'exceptionnel, trois *relectiones* de Pierre d'Osma dont l'une correspondait à l'année 1465. Depuis Vitoria, si l'on fait abstraction de celles de Soto et de Cano, de deux qui sont connues de Jean de la Peña et d'une de Bañez, les pièces de cette catégorie sont rarissimes. Le cas de Vitoria avec ses treize *relectiones* si souvent réimprimées est une exception à l'université de Salamanque. Et ceci est vrai tout autant de la forme que de l'intérêt des sujets choisis, qui ont passionné les esprits autant et plus qu'aujourd'hui.

Ces dissertations, sortes de conférences parlées, auxquelles pouvait assister toute l'université, duraient deux heures, mesurées par la clepsydre. Sous peine de nullité, elles devaient se tenir les jours de vacances : jeudis, fêtes d'apôtres, dimanches où il n'y avait pas sermon à la cathédrale, afin que tous ceux qui le désiraient pussent y assister. A Salamanque, Vitoria donna quinze *relectiones*, dont il s'est conservé treize fournies par les éditions dans l'ordre suivant :

De potestate Ecclesiæ prior (1532).
De potestate Ecclesiæ posterior (1533).
De potestate civili (1528).
De potestate papæ et concilii (1534).
De Indis prior (1539).
De Indis posterior seu de jure belli (1539, le 18 juin).
De matrimonio (1531).
De augmento caritatis (1535, le 11 avril).
De temperantia (année scolaire 1537-1538).
De homicidio sive de fortitudine (1530).
De simonia (1536).
De magia (1540).
De eo ad quod tenetur veniens ad usum rationis (1535, juin).

Les deux autres, probablement la première, qui correspond à l'année 1526-1527, et fut donnée pour Noël de 1527, et la dernière faite l'année 1542-1543, ne paraissent pas avoir été écrites.

L'ordre adopté dans les éditions est un ordre logique. Mais, s'agissant de documents qui reflètent l'activité académique de Vitoria et qui se rapportent à ses préoccupations du moment, c'est seulement en les situant dans leur ambiance et en en fixant l'ordre chronologique que l'on peut apprécier leur valeur. Et ceci est d'autant plus nécessaire, si l'on remarque en Vitoria un propos délibéré de réaliser un plan tracé d'avance, dont à diverses reprises il s'est écarté

pour des causes involontaires, quitte à y revenir quand ces raisons avaient disparu. Il convient donc de préciser ce plan et la manière dont il fut exécuté, pour se mettre en situation d'interpréter ses dires avec certitude.

Dès le début Vitoria se proposa d'élucider en ses rélections les problèmes relatifs à l'origine du pouvoir civil et du pouvoir ecclésiastique, en signalant à la fois leur champ respectif et leurs attributions. Étant données ses préférences juridiques et l'expérience acquise à Paris sur la nécessité d'éclaircir ces questions pour rectifier des concepts admis alors comme vérités premières, il n'est pas extraordinaire qu'il se soit décidé à prendre ce sujet comme thème de ses rélections. Ce choix était bien de nature, étant donnée l'actualité de la matière, à intéresser l'auditoire.

La première rélection, parmi celles qui se sont conservées, est celle sur le pouvoir civil, *De potestate civili*, donnée à Noël 1528. Elle est une des compositions les plus parfaites qu'ait produites la littérature scolastique espagnole. Clarté, vivacité, élégance, brio, vision synthétique, adaptation des idées abstraites à la vie réelle, toutes les qualités majeures que nous sommes habitués à voir dans Vitoria se reflètent en cette œuvre magistrale. Aussi rien de surprenant que son disciple Martin de Ledesma l'ait incluse presque en totalité dans son *Commentaire sur le IVe livre des Sentences*. Nous n'analyserons pas son contenu doctrinal, mais on doit néanmoins rechercher les principes fondamentaux de cette rélection, la première d'une série homogène que l'auteur pensait bien prononcer à Salamanque. Sa contexture est très apparente; trois conclusions la mettent en évidence. La première, qui est fondamentale, se réfère à l'origine du pouvoir civil, laquelle se trouve nécessairement impliquée dans le caractère naturel du groupement humain. Dans une seconde, il tire comme conséquence logique l'idée d'une société des nations chrétiennes; dans la troisième, il parle du caractère obligatoire des lois civiles au for de la conscience.

A cause de ses occupations, il ne put préparer, dans les années suivantes, sa rélection. Elle devait rouler sur le pouvoir ecclésiastique. Après divers arrangements, le couvent qui était inexorable sur ce chapitre l'obligea à improviser en juin 1530 une rélection; c'est celle *De homicidio* dans laquelle il répète ce qu'il exposait précisément à cette date dans ses cours ordinaires, *ut non nomine tantum sed et re etiam sit relectio*.

C'est seulement l'année suivante qu'il put reprendre la série *De potestate*. Mais, à ce moment, l'université était occupée à étudier la question du divorce d'Henri VIII. Vitoria qui y intervint retint le thème pour la rélection *De matrimonio* (25 janvier 1531). Les années suivantes, libre de tout autre souci, il revint au thème de l'origine du pouvoir, en donnant les deux rélections *De potestate Ecclesiæ* et *De potestate papæ et concilii*. Dans la première, il s'occupe surtout des relations entre l'Église et l'État, signalant pour la première fois en termes précis les attributions des deux pouvoirs qui se déduisent de leurs fins respectives. Entre eux, il n'y a pas subordination, sinon pour autant que l'exige la subordination des fins. *Papa non est dominus orbis*, écrit-il. La thèse contraire est une fiction *(commentum)* des jurisconsultes *in adulationem et assentationem pontificum. Glossatores juris hoc dominium dederunt papæ, cum ipsi essent pauperes rebus et doctrinis*. L'ironie est des plus fines. Le pouvoir temporel ne dépend pas du souverain pontife, comme un pouvoir inférieur. Le pouvoir civil n'est pas assujetti au pape comme à un seigneur temporel, parce que la république civile est parfaite en son ordre. Le pape ne doit pas s'immiscer *via ordinaria* dans les causes des princes, on ne peut en appeler à lui dans les causes civiles, il ne peut déposer les princes *ratione potestatis temporalis*, ni annuler les lois civiles. Dans le pape, en tant que pape, il n'y a pas de puissance temporelle. Toutefois, le pouvoir civil est soumis d'une certaine manière, non au pouvoir temporel, mais au pouvoir spirituel du pape. Dans l'Église il n'y a aucune puissance temporelle, mais le pape en possède une très grande *in ordine ad finem spiritualem*. Voir ci-dessous, col. 3142. Plus tard, Bañez et surtout Bellarmin auront l'occasion de ratifier les certitudes qui inspirèrent Vitoria.

La seconde rélection *De potestate Ecclesiæ* est dirigée contre les luthériens; on y démontre que le pouvoir ecclésiastique ne réside pas en toute l'Église, à la manière dont le pouvoir civil demeure en toute la république, mais qu'il est en des personnes déterminées, à qui Jésus-Christ a confié le gouvernement. Le pouvoir civil se fonde sur la loi naturelle; l'ecclésiastique sur le droit divin positif. De là, une différence essentielle dans leur constitution et leur gouvernement.

Dans le *De potestate papæ et concilii*, sans tomber dans l'erreur des théologiens gallicans qui attribuaient la supériorité au concile, il réprouve avec quelque âpreté l'abus que les papes de la Renaissance faisaient de leurs pouvoirs pour concéder toutes sortes de dispenses. « Selon les conclusions antérieures, dit-il à la fin du n. 5, attendu que le gouvernement de l'Église dépend de l'arbitraire d'un homme qui n'est pas confirmé en grâce et qui donc peut vaciller, un remède a été prévu à l'encontre d'un si grand péril. » Et il arrive à la conclusion suivante : Le pape, en dispensant des lois et décrets des conciles ou des autres papes, peut errer et pécher gravement. Plût à Dieu qu'il fût permis de douter de cette conclusion! Mais nous voyons qu'à certains jours viennent de Rome des dispenses si amples et, tranchons le mot, si dissolues, que cela ne se peut souffrir à cause du scandale non seulement des petits, mais des grands. En méditant et en philosophant avec nous-mêmes, dit-il encore, *ibid.*, n. 12, nous pourrions croire que les papes sont des hommes très sages et très saints, qui ne dispensent que quand il y a des raisons. Mais l'expérience crie le contraire et nous voyons qu'il n'y a personne prétendant à une dispense qui ne l'obtienne. De plus, il existe à Rome des agents professionnels qui s'entremettent pour en faciliter l'octroi, de sorte qu'au cours d'une année ils sont bien plus nombreux ceux qui recherchent les dispenses que ceux qui gardent la loi. Pour que la dispense soit légitime, il est nécessaire qu'il y ait une cause raisonnable et, dans les diplômes pontificaux, on prétend toujours en alléguer de telles. Mais il est bien étrange que toutes les demandes — puisque toutes se concèdent — se donnent pour une cause légitime. Sans doute, il est bien vrai que, parmi les papes, il y a eu beaucoup de sages et de saints, mais il suffit qu'un seul ne le soit pas pour mettre à mal l'œuvre des premiers. Clément, Lin, Silvestre étaient des saints. Mais les derniers papes, pour ne rien dire de plus grave, leur ont été bien inférieurs.

Le remède à tant de maux, ce n'est pas d'en appeler au concile, comme l'ont proposé Occam et Gerson, auteurs infectés des opinions nouvelles concernant la puissance pontificale; de tels appels il ne peut résulter aucun bien. Il vaudrait mieux que, quand le pape par des dispenses arbitraires détruit manifestement l'Église, non point les particuliers mais les évêques, en concile ou d'accord entre eux, résistassent à leur acceptation et à leur mise à exécution, demeurant sauf le respect dû au pontife. Ainsi le soutiennent

des auteurs distingués et de fermes défenseurs de l'autorité pontificale, tel le cardinal Cajétan. Et cette vue peut se soutenir, car le pape dans son ordre ne détient pas une plus grande autorité pour gouverner l'Église, que celle que détient le prince pour gouverner la république temporelle. Si donc l'on peut résister au prince qui gouverne au détriment et à la perte de la république, on le peut de même quand il s'agit du pape.

Ce langage aussi résolu que véridique fut ce qui induisit Sixte Quint à faire inscrire à l'Index les rélections de Vitoria. La mort du pape survint d'ailleurs avant la publication du décret et, par son ambassadeur à Rome, Philippe II agit sur le successeur de Sixte, qui retira cette mesure.

Avec cette rélection se terminait, pour le moment, le cycle relatif au *De potestate*. Vinrent ensuite le *De augmento charitatis*, d'une saveur nominaliste très marquée; le *De eo ad quod tenetur veniens ad usum rationis* (incomplet), thème suscité à l'occasion des Indiens d'Amérique et que Vitoria élucida en adoptant une position hardiment naturaliste, que devaient bientôt amender Cano et Soto; le *De simonia*, donné *ex redundantia cordis*, au temps même où l'auteur expliquait cette matière dans les leçons ordinaires, et enfin le *De temperantia*, où sont tracées incidemment les normes auxquelles doit se conformer la colonisation de l'Amérique. Le radicalisme de l'auteur, en cette rélection, troubla certains juristes intéressés au maintien du *statu quo*. Pour éviter des complications, l'auteur fit disparaître cette partie qui n'est pas passée dans les additions et n'a laissé que peu de traces dans la tradition manuscrite. Confidentiellement, l'auteur fournit une copie dudit fragment à son ami le P. Arcos, dans les papiers duquel nous avons eu la chance de la trouver en 1929. Le fragment a été publié au t. II (1931) de l'*Anuario de la Asociacion Francisco de Vitoria.*

Cet épisode qui devait avoir grand retentissement, puisqu'il eut écho dans les cahiers d'un étudiant qui, en 1538, copiait ladite rélection dans le ms. de Palencia, ressuscita le thème du *De potestate*. Telle fut l'origine des deux rélections *De Indis*, appelées aussi *De Indis prior* et *De jure belli*. Certains historiens, non sans un peu de précipitation, ont cherché à situer les deux conférences en 1532. Mais ce classement est insoutenable, étant en contradiction avec les preuves historiques relatives à la chronologie des rélections et des lectures. Ce n'est pas le lieu d'exposer ici le détail de l'argumentation, nous l'avons fait ailleurs et croyons bien avoir convaincu jusqu'aux plus réfractaires.

Dans la première rélection *De Indis*, après un large préambule, où il répond aux censeurs spontanés de sa rélection antérieure, Vitoria étudie d'abord sept des titres que l'on alléguait pour justifier la conquête de l'Amérique, et les déclare illégitimes. A la suite, il en expose sept autres qui sont ou peuvent être (conditionnellement) légitimes. Les questions II et III annoncées dans le préambule n'ont pas été traitées; il est quasi certain que l'original de Vitoria ne contenait rien de plus que ce qui a passé dans les éditions. Cette rélection, de même que la précédente, provoqua des protestations; elle fut, à son apparition, dénoncée à l'empereur, qui en ordonna la correction. Mais on a exagéré, à ce propos, le différend entre le souverain et le professeur; d'autres témoignages constatent qu'il régna toujours entre eux une entente non seulement correcte, mais cordiale.

La conséquence qui ressort de la première rélection *De Indis* est que la conquête de l'Amérique pouvait se justifier au titre de guerre juste. Revenant sur ce point dans la rélection *De jure belli*, notre auteur y traite des conditions auxquelles doit se soumettre toute entreprise belliqueuse. On exposera ci-dessous le contenu si actuel de cette rélection, base du droit international moderne. — Enfin, Vitoria donna deux autres rélections, une sur la magie, prise à la matière des leçons ordinaires, et une autre qui ne s'est pas conservée et dont on ignore même le sujet.

Les rélections ont été publiées pour la première fois à Lyon, 1557. Cette édition, faite à la hâte et sur la base d'un seul ms., est fort défectueuse. Le P. Alphonse Muñoz, un humaniste bien connu du couvent de Saint-Étienne, en prépara une autre en utilisant plusieurs mss.; elle parut à Salamanque en 1565. Depuis, elle a été réimprimée une vingtaine de fois, la dernière en trois tomes avec des fac-similés et une traduction castillane, Madrid 1933-1935. Malheureusement, encore qu'elle s'intitule édition critique, elle ne l'est aucunement; c'est un travail à reprendre.

3° *Écrits divers*. — En 1552 on publia à Salamanque un écrit intitulé : *Introduccion y refugio del alma*, par le religieux hiéronymite, Diego de Zúñiga; celui-ci y avait inséré un avis de son maître Vitoria : « Il pouvait se vendre et rendre des services ». De même se rapporterait à notre théologien le *Confesionario util y provechoso*, espèce de catéchisme, précédé par manière de prologue d'une lettre à une dame dévote, le tout édité à Anvers en 1558 et déjà auparavant en Espagne. Récemment ont paru divers lettres ou avis de Vitoria; nous avons eu la chance de les retrouver parmi les papiers du P. Michel de Arcos. Cf. *Ciencia tomista*, t. XLIII, p. 27-50, 169-180.

En dehors de cette production, incontestablement son œuvre, « ses lectures amoureusement copiées et pieusement conservées », comme écrit Menendez Pelayo, ont constitué une sorte de fond commun où se sont alimentés abondamment les théologiens postérieurs. La preuve de cette vérité est facile aujourd'hui, depuis la publication de certaines de ses lectures. Il ne pouvait d'ailleurs en être autrement, étant donné l'autorité du maître, la vénération qu'avaient pour lui ses disciples et cette circonstance que rien n'avait paru de ses inappréciables écrits.

4° *Renaissance des études vitoriennes*. — Bien que le souvenir de Vitoria ait persisté chez ceux qui avaient été ses disciples, dans tout le XVIe siècle, l'oubli ne laissa pas de le recouvrir par la suite, tout comme l'influence exercée par lui dans la renaissance de la théologie. Durant les XVIIe et XVIIIe siècles, on utilisa à diverses reprises ses rélections, mais sans tenir aucunement compte des circonstances de leur apparition ni du complexe idéologique auquel elles se rattachaient. C'est au XIXe siècle que commence la réhabilitation du grand théologien dominicain. Sur le terrain historique, le cardinal Zéphyrin Gonzales attirait l'attention sur la valeur et l'originalité de sa doctrine juridique. Menendez Pelayo signalait à son tour, d'une main experte, l'importance de sa personne dans la restauration doctrinale et universitaire du XVIe siècle. Depuis, Hinojosa, Getino et l'auteur de ces lignes ont continué à explorer les matériaux historiques de son époque et ont tiré au clair les principaux points de sa vie académique et littéraire. Quant à l'aspect doctrinal, plus intéressant pour son originalité, il a suscité un plus grand nombre de chercheurs. James Mac Kintosh et Wheaton ont attiré l'attention des érudits sur les prédécesseurs que Grotius et Gentili ont trouvés dans les théologiens espagnols, spécialement en Vitoria, l'intérêt que présentait leur connaissance pour l'étude des origines du droit international. Les travaux commencés en ce sens par E. Nys, au milieu du XIXe siècle, et continués avec enthousiasme par Barthélemy, Kesters, Vanderpol, Beuve-Méry, Delos, Barcia, Trelles et Brown Scott,

pour ne citer que ceux-là, ont contribué à établir en forme définitive la thèse qui fait de Vitoria le fondateur du droit international moderne.

La consécration officielle de cette vérité fut faite par la remise en 1926 à l'Université de Salamanque de la médaille d'or de l'Association hollandaise Grotius, frappée à l'occasion du centenaire de ce dernier et en l'honneur de François de Vitoria comme fondateur du Droit international. C'est alors que se fonda en Espagne l'*Association F. de Vitoria*, pour étudier et répandre ses idées par le moyen de publications et de conférences et sous formes de cours à Salamanque. Une partie de ces conférences a passé dans l'*Anuario de la Asociacion*, qui compte déjà cinq volumes. Parmi les étrangers spécialistes du droit international, s'est distingué par son enthousiasme, sa ténacité et son adresse le savant professeur de l'université de Georgetown, James Brown Scott († 1943), auteur d'études variées et de quelques traductions en castillan sur l'origine espagnole et vitorienne du droit international moderne.

V. Beltran de Heredia.

III. Doctrine juridique de Vitoria. — La doctrine de Vitoria constitue un véritable progrès dans l'histoire de la pensée humaine : des profondeurs du thomisme il a fait épanouir en pleine lumière des vérités fondamentales qui y étaient enfouies et gisaient comme couvertes de décombres. Aujourd'hui l'on considère Vitoria comme le fondateur et le père du droit international, parce que, pour résoudre les grands problèmes juridico-moraux que les nouvelles réalités historiques posaient à son époque, il a éprouvé les bases éternelles de la justice sur lesquels tout droit repose obligatoirement. Le positivisme qui a dominé dans les siècles suivants a fréquemment oublié des principes si lumineux et de là vient que la science du droit international marche toujours à pas si vacillants et a si peu d'efficacité sur les destinées de l'humanité.

Cet aspect de Vitoria comme théoricien du droit international a été bien étudié en ces derniers temps et l'*Association François de Vitoria*, fondée à Madrid en 1926, comme aussi l'*Institut François de Vitoria* créé plus tard à l'université de Salamanque ont pour fin principale de faire pénétrer la sève des doctrines vitoriennes dans le droit international et de résoudre, à la lumière de ses principes, les problèmes qui se posent actuellement dans cette science. Mais, si Vitoria est connu comme théoricien du droit en question, l'on a bien peu étudié un autre aspect non moins intéressant de l'auteur, car pour ses conceptions relatives à la société civile et à l'État il mérite peut-être tout autant le nom de père du droit politique moderne.

Non moins génial se révèle-t-il quand il étudie le concept, les fondements, la réalisation du pouvoir de l'Église et du pape, particulièrement en ce qui concerne le temporel, car, en cet ordre d'idées, la doctrine de Vitoria s'intègre à la science catholique comme quelque chose de définitif, alors qu'avant lui la plus grande confusion régnait encore en ces problèmes. Ce qu'il y a d'ailleurs de plus frappant en tout ceci, c'est que Vitoria étudie et résout les grands problèmes juridiques en cheminant toujours à la lumière de la théologie; c'est de là que proviennent et la hauteur et la fermeté de ses solutions.

1° *La république humaine.* — Pour Vitoria, toute l'espèce humaine constitue une seule république, de laquelle nous faisons tous partie par le fait même que nous sommes des hommes et que nous vivons sur la même planète. Il fonde cette thèse sur la sociabilité humaine. L'homme ne peut atteindre la perfection qui lui revient naturellement soit dans l'ordre intellectuel, soit dans l'ordre moral, soit même dans l'ordre corporel, s'il n'est pas en société avec les autres hommes. Par conséquent, la formation de la société est un postulat de la nature humaine qui s'applique également à tous. Par dessus toutes les différences de race, de langue, de culture ou de territoire, il y a une fin commune à tous les hommes, qui est la fin humaine en général, à laquelle tous aspirent du plus intime de l'être. Et cette unité de fin que nul ne peut réaliser par soi crée nécessairement entre eux certaines rapports de collaboration mutuelle, ou, tout au moins, certaines relations négatives : il ne faut pas se gêner les uns les autres dans la poursuite de la destinée commune.

Et nous tenons ainsi les éléments nécessaires pour constituer une société : communauté de fin qui a sa racine dans les mêmes aspirations de l'être humain, rapports mutuels de collaboration positive ou négative, pour l'obtention exacte de ladite fin. Cette société, pour Vitoria, si on la considère dans ses origines, est de droit naturel, parce qu'imposée par la nature même comme un postulat nécessaire pour le développement légitime et normal de celle-ci. Nul, par le fait, ne peut s'en considérer comme exempt, parce que nul ne peut mutiler sa propre nature.

2° *Le Droit des gens.* — C'est un axiome bien connu que « là où il y a société, il y a droit : *ubi societas, ibi jus* ». Cette société en germe que la nature impose, ne peut s'actualiser pleinement sans des normes juridiques qui conditionnent sa propre existence et canalisent son activité dans la recherche de la fin. La raison humaine découvre sans difficulté certains modes de procéder qui sont nécessaires pour l'obtention du bien commun de l'humanité et les impose comme normes pratiques d'action pour tous les hommes. Tel est le Droit des gens, le droit de cette société universelle que Vitoria définit : « ce que la raison naturelle a constitué entre toutes les nations, *quod naturalis ratio inter omnes gentes constituit* ».

Le Droit des gens a pour fondement le Droit naturel, il est intimement uni avec lui et il y a entre eux de profondes analogies. Il naît du Droit naturel, parce que la sociabilité humaine est de droit naturel et sa réalisation complète incombe au Droit des gens. De là vient qu'il est à peine possible de bien accomplir la loi naturelle si le Droit des gens n'est pas satisfait. Par là même, le Droit des gens a avec le Droit naturel de profondes ressemblances, parce que comme lui il est universel et nécessaire, bien que n'étant pas d'une nécessité absolue comme celui-ci, mais seulement relative, car il présuppose quelque chose de contingent, étant dérivé d'un principe de la loi naturelle d'une part et de l'observation d'un fait universel. Par exemple, dit Vitoria, il est de droit naturel qu'il faut procurer la paix, mais la paix ne peut s'établir s'il n'y a pas respect des ambassadeurs; donc le respect des ambassadeurs est du Droit des gens. Et ce droit n'a pas besoin d'être écrit, ni explicitement promulgué, parce que la même raison naturelle le promulgue de manière suffisante pour tous les hommes.

En dépit de ces ressemblances, le Droit des gens ne s'identifie pas avec le Droit naturel. La raison humaine est le seul critérium décisif quand il s'agit du Droit naturel parce que c'est l'auteur de la nature qui l'a imprimé en nous en conformité avec l'être qu'il nous a donné et notre raison ne fait autre chose que de le manifester ou le découvrir. En revanche, le Droit des gens est établi par la même raison humaine en prenant pour base ce même Droit naturel. De là vient que le Droit des gens est positif et ressortit au for externe plutôt qu'au for de la conscience comme fait le Droit naturel. Par là même il se place sur un terrain franchement juridique et moral.

Cette conception du Droit des gens, nous ne croyons pas qu'elle ait été découverte ou tout au moins exposée avec clarté par aucun des prédécesseurs de Vitoria, et même après lui il règne une grande confusion dans la majorité des auteurs. Les théoriciens du Droit naturel ont continué jusqu'à nos jours à confondre Droit des gens et Droit naturel, et leurs adversaires leur ont répliqué, non sans justesse, que le Droit naturel en soi ne regarde pas tant le juriste que le moraliste; ainsi les uns et les autres laissent le Droit des gens sans un fondement solide.

Dans la conception de Vitoria, le Droit des gens est vraiment droit dans le sens strict du mot. Qui a donc autorité pour l'imposer ? Cette autorité réside dans la société universelle même, dans la *république humaine*, puisque, les hommes formant une seule république, celle-ci ne peut manquer d'autorité pour se donner à elle-même les lois convenables et justes qui doivent la conduire à l'obtention de sa propre fin, de la même manière que les républiques ou sociétés particulières ont autorité pour se donner les lois nécessaires à leurs fins respectives. Cette autorité est immanente et essentielle à la société même et ne peut s'aliéner sous aucun prétexte. Si les sociétés particulières créent elle-mêmes les organes de l'autorité pour exercer la fonction de se gouverner soi-même par le moyen des lois, l'autorité de tel organe n'est pas distincte, ni séparée de l'autorité de l'organisme total, mais une concentration de cette dernière dans l'organe correspondant. Du moment que l'organe se considérerait comme séparé de l'organisme total, il perdrait sa fonction propre et l'autorité pour gouverner. Par conséquent nous ne pouvons envisager ici qu'une autorité inaliénable et indivisible, qui est l'autorité de la république qui poursuit son chemin vers sa fin, le bien commun, soit qu'elle s'exerce immédiatement par tout l'organisme, comme dans les plébiscites et les régimes démocratiques, soit qu'elle se manifeste par le moyen de ses législateurs, qui sont les organes créés par la république elle-même.

Tout en admettant, comme tous les théologiens, que l'autorité vient de Dieu, Vitoria nie sans ambages que Dieu la confère immédiatement aux princes ou que ceux-ci la reçoivent immédiatement de la république par transmission ou cession. Mais Dieu la confère à la république par l'intermédiaire de la loi naturelle, du fait qu'il a donné à l'homme une nature sociable et qui ne peut arriver à sa perfection qu'en société; la république peut ensuite créer l'organe nécessaire pour la communiquer par voie de concentration et gouverner ainsi par le moyen des lois. D'où il résulte que l'organe de l'autorité n'est pas essentiel à telle ou telle société, qui accidentellement peut manquer de l'organe en question mais ne peut manquer de l'autorité de se gouverner ici même au moyen de lois aptes à la réalisation du bien commun.

Pour autant ne pensons pas que Vitoria se rencontre sur ce point avec la doctrine libérale selon laquelle les organes de l'autorité ou les usufruitiers du pouvoir ne sont que les mandataires (révocables) ou les vicaires du peuple, à qui l'autorité appartient par droit propre; pour lui, les gouvernants légitimes, constitués par la république même, ont en propre l'autorité de celle-ci, qui s'est concentrée en ces organes.

On voit aussi que cette société universelle, formée par toute l'espèce humaine, encore que, jusqu'au moment présent, elle n'ait pas créé d'organe de l'autorité — chose que Vitoria tient comme possible et dont on a pu voir un essai dans la Société des nations — ne manque pas d'autorité pour se donner des lois qui sont les prescriptions du droit des gens. Et ces lois sont obligatoires pour tous, même pour ceux qui ne voudraient pas les accepter, parce que tous, qu'ils le veuillent ou non, font partie de la société humaine par l'autorité de laquelle se donnent lesdites lois.

La promulgation de ces lois consiste dans le consentement virtuel de tout l'univers. Il n'est pas requis que tous les hommes ou tous les peuples formulent explicitement la loi et y consentent de manière explicite; il suffit que ce consentement soit manifesté d'une manière quelconque et particulièrement par la coutume. Et même quand il n'y aurait pas de coutume antécédente pour régler des faits nouveaux qui posent de nouveaux problèmes, ce n'est pas une raison pour que le Droit des gens cesse de s'appliquer, puisque la raison peut découvrir quelques normes juridiques, d'application universelle, comme nécessaires pour le développement pacifique de l'humanité et dans l'intérêt du bien commun. Et ces normes obligent par soi, étant le *dictamen* de cette raison collective de l'humanité à laquelle il serait déraisonnable de refuser son consentement. Par cela même encore, n'est pas requis le consentement, même virtuel, de tous absolument, mais il suffit de celui de la majorité. Même si quelques peuples n'ont pas eu de part à la formation de quelques-unes de ces lois, si même ils s'opposent à elles de façon positive, ils sont néanmoins obligés à les exécuter, parce que données par l'autorité légitime universelle. La solidarité humaine en cette société primordiale, dont nous faisons tous nécessairement partie par le seul fait que nous sommes des hommes, amène nécessairement à cette conclusion.

Une autre conséquence en dérive encore, c'est que le Droit des gens ne peut être abrogé par aucun autre pouvoir, parce que nulle autorité ne peut se vanter d'avoir empire sur toute la terre. L'eût-elle même, qu'elle ne pourrait l'abroger dans son contenu total, mais seulement en choses secondaires; faire le contraire serait attenter au bien commun universel.

3° *Le Droit international.* — L'unité spécifique du genre humain et l'unité substantielle de la fin humaine sont cause d'une certaine unité sociale entre toute l'espèce, d'où résulte cette « république du monde », dont nous avons parlé. De plus, au sein de cette unité transcendante, il y a des différences accidentelles dans les diverses portions du genre humain, telles les différences de race, d'histoire, de territoire, de culture, de caractère, de langue, de religion. Ces différences produisent un sentiment ou une conscience de solidarité partielle et des manières distinctes de concevoir la fin humaine en ses formes secondaires et de réaliser le bien commun. C'est ce qui justifie le droit des diverses nations. Ce fait, par conséquent, a lui aussi son fondement dans la nature et le Droit des gens lui donne sa base et sa garantie.

Mais aussi, comme les différences accidentelles des divers groupes humains ne portent nullement préjudice à l'unité substantielle des hommes, de même la diversité des nations ne peut porter le moindre préjudice à cette unité transcendante de la république humaine, avec sa fin unique, qui est le bien humain intégral et collectif. Bien plutôt, au contraire, la diversité des nations concourt puissamment à la réalisation de l'idéal humain en toute sa plénitude, de la même manière que, dans une nation déterminée, les différences individuelles entre les membres, qu'elles soient naturelles ou qu'elles soient acquises, sont nécessaires pour la réalisation intégrale du bien commun. Dès lors, selon Vitoria, nationalisme et internationalisme ne sont pas des réalités opposées ou antithétiques — comme l'ont prétendu quelques modernes — ce sont bien plutôt des réalités complémentaires et en parfaite harmonie.

Et ceci ne contredit point ce que nous dit Vitoria, que la *respublica*, nation ou État, est une société parfaite, qui se suffit à elle-même *(per se sufficiens)*. Elle est parfaite et se suffit pour réaliser le bien humain dans toute son intégralité, mais le bien conditionné par ce mode particulier qu'elle conçoit selon ses caractères propres et non pas le bien intégral de la race humaine, lequel admet une multitude de formes accidentelles.

Si donc les nations sont encadrées dans l'assemblage commun de la société universelle et doivent, pour réaliser leurs propres fins, concourir à la réalisation de la fin universelle de toute l'espèce, il doit exister entre elles un lien qui leur donne l'unité au sein de la variété, une norme juridique qui conditionne leur action individuelle en fonction du bien de toute l'humanité. Il arrive pour les nations, au sein de la société universelle, ce qui arrive au sein de la nation pour les individus qui ne peuvent acquérir leur bien propre qu'en se soumettant à la règle juridique intérieure, par laquelle s'obtient le bien commun.

C'est ici que nous tenons la raison d'être du Droit international. Son fondement est dans la nature même, laquelle pousse à former des nations distinctes selon les différences particulières des peuples, au sein de l'inclination commune de la sociabilité humaine. Et c'est un véritable Droit des gens, imposé par la raison, par le consentement virtuel de toute la terre.

Mais Vitoria distingue deux espèces de Droit des gens, l'un primaire qui vient de ce consentement virtuel du monde entier, l'autre secondaire qui provient de quelque pacte. Celui-ci tient sa valeur de celui-là, parce que, pour le Droit des gens, *pacta sunt servanda*. Ceux qui ne reconnaissent pas valeur au Droit international s'il ne provient de quelque pacte laissent celui-ci sans fondement solide, puisque les pactes ne signifient rien, si une loi supérieure ne leur impose pas un caractère obligatoire.

4° *L'État.* — La nation organisée en tant que pouvoir, est ce qui constitue l'État. Ce pouvoir civil n'est pas autre chose, selon Vitoria, que « la faculté de procurer le bien commun ». Cette faculté nous avons dit qu'elle convient essentiellement à la société même comme quelque chose d'immanent et d'inaliénable; mais la société crée des organes pour l'exercer et d'autant plus parfaits qu'est plus parfait l'organisme social. Un organisme imparfait n'a pas d'organes divers pour les diverses fonctions vitales. On le voit dans le règne animal, dans les séries organisées qui occupent le bas de l'échelle des êtres. Semblable chose arrive dans l'organisme moral que nous appelons société. La société universelle se trouve toutefois dans le degré initial d'organisation, tandis que les nations ont créé des organes distincts pour les fonctions distinctes et plus particulièrement pour cette fonction du pouvoir qui est comme le centre régulateur de toutes les autres.

Ce pouvoir est souverain. Les princes n'ont pas de supérieur, dit Vitoria. Cette conséquence dérive nécessairement du concept de société parfaite, puisque celle-ci ne serait pas parfaite et ne se suffirait pas à elle-même si elle n'avait pouvoir pour se procurer le bien commun dans toute son intégralité. Et Vitoria reconnaît non seulement la souveraineté interne, mais encore l'externe, en partant du même principe, attendu que la société ne se suffirait pas à elle-même si elle n'avait pas pouvoir de se défendre contre ses ennemis, de venger ses injures, de recouvrer les biens usurpés, toutes choses pour lesquelles l'État a le même pouvoir sur les étrangers que sur ses propres sujets. Il y a des auteurs modernes qui dénient à l'État l'attribut de la souveraineté, en se fondant précisément sur les principes universalistes de Vitoria; mais c'est qu'ils ne comprennent pas que peut subsister la souveraineté de l'État, en dépit de l'interdépendance et de la solidarité des États. En tout état de cause la doctrine de Vitoria est bien claire et définitive. Il défend dans toute son extension la souveraineté de l'État en même temps qu'il prône l'existence d'une souveraineté « surétatique », « l'autorité du monde entier » qu'il invoque fréquemment. Y a-t-il donc contradiction entre ces deux souverainetés? Dirons-nous que la souveraineté « surétatique » détruit nécessairement la souveraineté des États? Tout au contraire, dans la doctrine de Vitoria les deux s'harmonisent parfaitement et arrivent à se compléter l'une l'autre.

La souveraineté « surétatique » a pour objet le Droit des gens, qui est le droit de la société universelle; et la souveraineté de l'État a pour objet le droit particulier de celui-ci, dans le cadre commun de toute l'humanité. La souveraineté de l'État se trouve conditionnée par sa propre fin, qui est le bien commun de la portion d'humanité qui le forme; ce bien commun, elle ne pourra ni l'atteindre ni le répartir si elle dépasse les limites de la justice ou du droit, qui est le plus grand bien humain quand on considère l'homme sous son aspect social. La doctrine vitorienne ne s'oppose qu'à la conception panthéiste de la souveraineté dans un État omnipotent : elle ne se propose pas d'attenter au droit mais de le promouvoir et de le défendre.

Par ailleurs la souveraineté « surétatique » est l'unique garantie de la véritable souveraineté de l'État, comme elle l'est de l'État lui-même, puisqu'elle a pour objet la réalisation du Droit des gens, lequel veut l'existence d'États qui se développent librement dans leurs fonctions propres.

Dans l'actuelle organisation du monde il n'existe pas toutefois de sujet déterminé de cette souveraineté « surétatique », parce que la société universelle n'a pas encore créé l'organe du pouvoir pour établir le Droit des gens. Aussi, quand le Droit des gens est foulé aux pieds par un État, tous les autres, non seulement en bloc mais chacun en particulier, doivent se considérer comme le sujet accidentel et transitoire de la souveraineté « surétatique » et procéder « avec l'autorité du monde entier » pour réparer le droit foulé aux pieds. En vertu de cette autorité, un État peut se constituer juge d'un autre État, quand celui-ci a violé le Droit des gens, puisque, par sa faute, celui-ci s'est ravalé à une condition inférieure, et non seulement a perdu son aptitude à être le sujet partiel et historique de la souveraineté «surétatique », mais qu'il a perdu sa propre souveraineté, du fait qu'il en a abusé, et cela tant que l'injure faite au droit n'a pas été réparée. Pour la même raison, un État peut être juge en sa propre cause, parce qu'il ne s'agit pas de la regarder comme propre, mais que l'État en question peut se considérer comme juge délégué de toute l'humanité, en faisant attention seulement à la cause de la justice.

Remarquons, pour finir, que Vitoria dénie à l'empereur le droit d'être le dépositaire authentique et permanent de cette souveraineté « surétatique », même dans les États qui lui sont soumis.

5° *Les droits fondamentaux des États.* — On a beaucoup discuté récemment sur le caractère naturel et même sur l'existence de ces droits. Vitoria les a défendus avec vigueur, sans que cela fît obstacle à son internationalisme affiné. Ce sont eux qui constituent le vrai droit des gens en ses éléments primordiaux, par là-même se manifeste leur caractère naturel. Ils sont établis par le consentement virtuel de tous les peuples, « avec l'autorité du monde entier », car ils ont pour base la nature sociale de l'homme.

Le premier de ces droits est celui de la conservation, qui est la loi intrinsèque de tous les êtres. Et, comme il s'agit d'une personne morale, tel qu'est l'État, aucun intérêt, aucune convenance ne peut priver cette personne de l'existence, sinon pour un crime, qui constituerait un danger pour les autres États. Ce droit a pour conséquence celui de l'intégrité de la population et du territoire et aussi le vrai *dominium* sur les personnes et les choses que la nature donne en commun et qui ne sont pas divisées, comme sont les eaux, l'air, les mines. Vitoria défend avec vigueur l'idée de la *mer libre*, que nul ne peut s'approprier. Le même droit de conservation postule comme conséquence le droit pour l'État de se perfectionner en tous les ordres, le droit de grandir et de se donner l'expansion nécessaire, bien entendu sans préjudice pour les droits du voisin.

Analogue au droit de conservation est celui de l'indépendance, puisque dépouiller un État de son indépendance, c'est lui arracher la souveraineté et le détruire en tant qu'État. Mais il ne s'agit pas de l'indépendance juridique par rapport à cette souveraineté « surétatique » qu'impose le Droit des gens; il s'agit de l'indépendance par rapport à un autre État. Vitoria se montre extrêmemement jaloux sur ce point. Même pour la cession volontaire de la souveraineté, il exige des conditions diverses, sans lesquelles celle-ci ne peut être tenue pour valide. En premier lieu, elle doit être cédée librement, non par ignorance, erreur ou crainte, comme il a pu arriver en certains cas pour la cession de souveraineté faite par les Indiens en faveur du roi d'Espagne. En second lieu, cette cession doit être faite par l'État intégralement considéré; le prince ne peut la faire sans le consentement du peuple, cela dépasse ses fonctions et il n'a pas reçu le pouvoir pour cette fin; pas davantage le peuple ne peut la faire sans tenir compte du prince, parce que, « quand dans une république il y a un prince légitime, toute l'autorité réside en lui, de telle manière que nul ne peut se mettre en paix ou en guerre, sans compter avec lui ». Le droit de légitime défense est inclus dans le précédent, non seulement le droit de défense matérielle de sa propre existence ou de son indépendance, mais le droit de défendre tous les droits qui lui appartiennent dans la réalité.

Au scandale de plus d'un, Vitoria établit l'égalité juridique entre les États. Pour lui, du point de vue juridique, sont identiques les États rudimentaires des Indiens et le puissant empire espagnol. Ce droit d'égalité est une suite de la reconnaissance de la personnalité des États, puisque les personnes, en tant que telles, sont toutes égales. L'inégalité de fait qui existe entre les personnes morales tout comme entre les personnes physiques — chose que le libéralisme se refuse à reconnaître — ne touche pas proprement à l'ordre juridique. La méconnaissance ou l'abandon de cette doctrine de l'égalité des États pour la théorie des Grandes puissances qui s'arrogent le droit de subjuguer le monde est ce qui a semé la méfiance dans le monde et a accumulé tant de maux à l'époque moderne.

Le droit de communiquer et de commercer, qui est la conséquence du droit de voyager et de résider, est de ceux que Vitoria définit avec le plus de minutie. Pour en prouver l'existence il amène des raisons très variées. Et en effet, c'est une conséquence logique de sa théorie de la société universelle, antérieure et supérieure, dans l'ordre de la nature, à la formation des États. Ce droit, Vitoria le considère comme si parfait qu'aucun prince ne peut s'y opposer et qu'il peut être exigé par la guerre même : les puissances européennes et américaines ont donc agi justement quand, au XIXe siècle, elles ont exigé de la Chine et du Japon qu'ils ouvrissent leurs ports au commerce international. Pourtant ce n'est pas ici la doctrine qui a prévalu dans son intégrité chez les États modernes et c'est là un des grands empêchements à la paix mondiale.

Un autre droit que Vitoria proclame et défend hardiment, c'est celui d'intervention. Dans le *Syllabus* est condamnée la doctrine de la non-intervention qui est celle qui a prévalu et continue à prévaloir, au moins de manière spéculative, dans les temps modernes. Pour Vitoria, l'intervention est non seulement un droit mais un devoir chaque fois que le Droit des gens est violé, et non seulement quand il s'agit de questions internationales, mais tout autant en matières de droit intérieur qui touchent au Droit des gens, par exemple le meurtre d'innocents dans un État. Et c'est justement parce que tout État peut considérer comme une injustice qui lui est faite toute infraction au Droit des gens, que c'est le droit de tous de se considérer comme investis de l'autorité de toute la terre pour juger l'État délinquant et réparer l'injustice qui est faite à toute l'humanité.

Certains auteurs prétendent que la proclamation de tels droits, en la forme sous laquelle Vitoria les a défendus, serait une source intarissable de guerres et de troubles. Nous croyons, au contraire, qu'on ne pourrait donner une base plus solide à la paix du monde, qui pour être véritable ne peut être fondée que sur la justice.

6° *La guerre*. — Dans la théorie de Vitoria la guerre intervient comme la sanction qui s'impose à une nation ou État pour quelque infraction au Droit des gens. Comme telle, est est intrinsèquement licite, si elle réunit les conditions requises, et non seulement la guerre défensive, mais encore la guerre offensive, car, s'il n'y avait pas de châtiments pour les États délinquants, tout l'ordre de l'humanité serait troublé et les bons périraient victimes des malfaiteurs, comme il peut arriver à l'intérieur même d'un État.

La guerre, par le fait, est un acte de justice vindicative et ne peut être déclenchée que pour un grand délit, pour une grave injustice. Le délit commis par un État ne peut être autre chose que la violation du Droit des gens, lequel s'impose à tous les États. Il suit que la guerre n'est pas licite comme moyen de résoudre un conflit international quelconque, s'il n'y a pas un délit présupposé; les autres conflits peuvent se régler par d'autres moyens pacifiques. Moins encore peut-on recourir à la guerre pour des causes douteuses ou simplement probables, attendu qu'il s'agit d'une peine atroce qui suppose un délit certain; l'on ne peut non plus déclarer la guerre quand les maux qui doivent s'en suivre sont supérieurs à ceux qu'il s'agit d'éviter ou aux biens que l'on en espère. Cela seul suffirait pour rendre la guerre injuste, quoi qu'il en soit des motifs que l'on aurait de la déclarer. Ce n'est pas un titre légitime pour une guerre juste que « l'infidélité » (au sens religieux) même contumace et coupable, ni que les péchés contre la nature ou tous autres d'ordre privé, parce que tout cela n'affecte pas le Droit des gens. Mais ce serait un titre suffisant que l'opposition faite par un État à la prédication de l'Évangile, la persécution des infidèles convertis, le sacrifice des innocents. S'il n'y a pas d'autre moyen d'obtenir des Indiens qu'ils cessent de telles pratiques, la guerre contre eux est légitime, parce que tout cela va contre les vrais droits de l'homme. De même aussi serait un titre légitime l'opposition à quelque autre des droits fondamentaux dont il a été fait mention, comme celui de communication ou de commerce, de voyage ou d'établissement pacifique en un lieu donné. Et quant à la barbarie dans laquelle vivent les Indiens,

elle pourrait être un titre suffisant pour les assujettir, les instruire et les civiliser, mais seulement en les traitant bien, et en les considérant comme des mineurs qui ont besoin d'un tuteur. C'est ici la doctrine des protectorats et des pays sous mandat. Elle est postulée par l'existence de la société universelle, qui doit procurer le bien de tous, en faisant que tous rentrent bien exactement dans la catégorie de personnes qui leur correspond dans le concert juridique de l'univers. C'est la doctrine qui a toujours guidé l'Espagne dans son œuvre civilisatrice.

Seul peut déclarer la guerre le chef d'un État parfait, à qui revient *de plano* la souveraineté. Ceux qui manquent de la pleine souveraineté ne peuvent faire la guerre, à moins d'y être autorisés par privilège ou coutume. C'est ce qui arrivait encore au temps de Vitoria pour certains grands seigneurs féodaux.

Avant de déclarer la guerre, le prince doit étudier scrupuleusement les causes de celle-ci et prendre conseil, non seulement des politiques ou des militaires, mais des juristes et des moralistes, qui sont davantage compétents et plus impartiaux pour connaître de la justice. Même quand il est reconnu qu'il y a une juste cause de guerre, on ne doit pas procéder immédiatement à la déclaration, s'il y a des espoirs de résoudre le conflit par des moyens pacifiques et si l'État délinquant doit fournir satisfaction. Ceci supposé, le prince offensé peut se considérer comme investi du pouvoir du monde entier pour procéder comme juge et châtier l'injustice par le moyen de la guerre, attendu qu'il n'y a pas seulement injustice contre lui mais contre toute l'humanité, victime du droit lésé.

Pendant la guerre, est licite, à l'égard des militaires, tout ce qui est nécessaire pour obtenir la victoire et obliger l'ennemi à complète satisfaction, comme de frapper, de tuer, de faire prisonnier; mais on ne peut dépasser cette mesure, ainsi on ne peut mettre à mort les prisonniers ou les blessés, qui sont déjà hors de combat, à moins que ce ne soient les responsables de la guerre. Ce qui peut se faire, selon le droit en vigueur à l'époque de Vitoria, c'est de les réduire en esclavage, mais il ne peut s'agir de chrétiens (puisque l'Évangile nous a libérés) et, en tout état de cause, l'esclavage ne doit pas être tel qu'il dépouille l'homme des droits essentiels à la personne humaine.

Pour ce qui est de la population civile ou non belligérante, il n'est pas directement licite de lui causer quelque dommage dans sa personne. C'est seulement de manière indirecte, pour autant qu'il s'agit de combattre l'élément militaire; mais si le dommage causé aux innocents (élément civil) doit être plus grand que celui causé aux militaires, il n'est pas licite de tuer ceux-là pour combattre ceux-ci. De même on ne peut raser une ville si la population civile y prédomine, bien qu'il s'y trouve cependant quelques éléments militaires; pas davantage ne peut-on la détruire même si les militaires y sont en majorité, si cette destruction n'est pas nécessaire pour la conquérir. Si l'on fait application de cette doctrine aux bombardements aériens de la guerre contemporaine, on verra combien nous avons perdu en sentiment humanitaire.

En ce qui concerne les biens, on peut prendre ou détruire directement tous ceux qui sont d'utilisation immédiate pour la guerre. De même peut-on prendre les biens qui sont abandonnés sur le champ de bataille et qui passent à celui qui les ramasse. Mais on ne peut directement détruire les autres biens des particuliers, ni s'en emparer, si ce n'est en des cas exceptionnels, quand ainsi l'exigent les nécessités de la guerre.

La victoire remportée, on peut exiger du vaincu la réparation de l'injustice initiale, une indemnité pour les préjudices et aussi diverses autres choses qui sont nécessaires pour le maintien de la paix future. Ainsi l'on peut en arriver jusqu'à déposer les princes coupables, empiéter sur leur souveraineté, retirer l'indépendance s'il n'y a pas d'autre moyen d'assurer la paix et la réalisation du droit qui est en définitive le but même de la guerre. Mais le vainqueur est alors tenu de procéder non comme un ennemi, mais comme un juge impartial et humanitaire, toujours incliné à la clémence.

7° *Le pouvoir du pape.* — Vitoria fut le premier à fixer avec toute la précision nécessaire le pouvoir du pape dans les choses temporelles, bien qu'il ait eu sur ce point quelques prédécesseurs, comme Torquemada, qui déjà avaient orienté la question dans la véritable direction.

Partant de la doctrine thomiste de la distinction fondamentale entre les deux ordres naturel et surnaturel, Vitoria étend cette même distinction aux deux pouvoirs, dont l'un ne peut ni absorber, ni diminuer l'autre. Il repousse avec décision l'opinion, si commune au Moyen Age, selon laquelle le pape aurait le *dominium* du monde entier, même au temporel. Dès lors le pape ne peut par exemple dépouiller les Indiens de leurs terres — qui étaient un bien légitime doué d'un *dominium* politique et privé — pour les concéder au roi d'Espagne ou à quelque autre souverain.

Le pape jouit d'une souveraineté parfaite, mais sa souveraineté n'est pas comme celle de l'État qui affecte seulement l'ordre temporel. La souveraineté du pape est purement spirituelle et surnaturelle et, en dehors de cela, n'a aucun autre domaine, aucun autre pouvoir. De là vient que le pape ne peut s'immiscer dans des affaires proprement temporelles, déposer ou supprimer des rois, déroger à des lois qui émanent de ceux-ci en leurs matières propres, ni se mêler à des litiges sur des choses terrestres. Les rois donc et l'empereur jouissent de leur pleine souveraineté temporelle, ils ne la reçoivent ni médiatement ni immédiatement du pape, mais elle leur vient, par la loi naturelle, de la République même et de Dieu comme le principe suprême.

Il existe néanmoins deux souverainetés, non point juxtaposées comme celles de deux États voisins, ni non plus superposées dans le sens que la souveraineté spirituelle se subordonnerait la temporelle, l'absorberait ou la limiterait. Mais ce sont deux souverainetés d'espèce distincte, qui jouent sur des plans différents sur lesquels toutes deux peuvent se mouvoir librement dans leur sphère propre.

Mais, comme le spirituel est fréquemment uni au temporel, dans les personnes comme dans les choses, comme, par ailleurs, le pouvoir du pape est universel et absolu sur tout le spirituel, il est nécessaire qu'il s'étende à toutes les choses qui se rattachent de quelque manière au spirituel. Si le pape manquait de ce pouvoir, l'Église ne serait pas une société parfaite dans l'ordre spirituel. Néanmoins ce pouvoir n'affecte pas les choses sous leur aspect purement temporel, mais seulement en ce que le temporel est ordonné au spirituel et en raison du spirituel. C'est ce que postérieurement on a appelé (d'un terme assez impropre) le *pouvoir indirect*, quand est devenue commune la doctrine de Vitoria sur ce point demeuré jusqu'alors si obscur.

Ce pouvoir est tel qu'en vertu de celui-ci le pape peut déroger aux lois qui émanent des rois ou des princes, quand elles sont contraires à la religion chrétienne, soustraire au domaine de ceux-ci les personnes ou les choses sacrées, en tant qu'elles sont nécessaires au spirituel, défendre aux princes chrétiens de faire la guerre si cela doit être au détriment de la chrétienté; il peut aller jusqu'à déposer les

princes chrétiens, s'ils gouvernent à l'encontre de la religion. Et, bien que le pape n'ait pas fait cela très souvent, ce n'est pas qu'il n'en eût le droit, mais c'était pour éviter le scandale ou pour tout autre motif de prudence. Semblablement et pour la même raison, le pape pourrait confier exclusivement au roi d'Espagne la prédication de l'Évangile dans les Indes (occidentales), interdire l'accès de ces terres à tous les princes chrétiens, afin d'empêcher des divisions et des troubles qui pourraient nuire à la propagation de l'Évangile. C'est ainsi qu'il faut interpréter, selon Vitoria, la fameuse bulle d'Alexandre VI (sur la ligne de démarcation). Le pape peut encore, si un certain nombre d'Indiens se convertissent au christianisme, leur donner un prince chrétien, tel que le roi d'Espagne, en les soustrayant au domaine des princes païens.

Comme on le voit, Vitoria qui nie carrément le pouvoir du pape en choses temporelles, à l'encontre de l'opinion la plus commune à son époque, ne faiblit pas quand il s'agit de défendre le pouvoir spirituel avec son extension maxima, en y faisant rentrer le temporel dans tout ce avec quoi le spirituel peut avoir relation.

Mais pour autant il n'entend pas détruire la souveraineté des rois ou des princes en ce qui concerne le temporel, même s'il s'agit de personnes ou de choses qui aient quelque relation avec le spirituel. Les rois et les princes ont l'obligation de procurer le bien temporel de la République, et si quelques personnes ou si quelques choses sacrées étaient préjudiciables à celui-ci, ils devraient d'abord recourir au pape pour qu'il puisse y remédier et, s'il n'y était pas pourvu, ils pourraient procéder par eux-mêmes. Par exemple, si un prêtre commettait quelque crime et que, dûment averti, le pouvoir ecclésiastique n'appliquât pas le châtiment nécessaire, l'État pourrait procéder contre lui. De même Vitoria propose-t-il aussi la question : à qui faut-il obéir quand le pape et le roi commandent des choses contraires? et il répond : il faut obéir au pape, s'il s'agit de choses spirituelles, et au roi, s'il s'agit de choses temporelles. Mais il fait observer que, si le pape déclare que ce sont là choses spirituelles ou nécessaires pour le spirituel, c'est lui qu'il faut croire, à lui qu'il faut obéir plutôt qu'au roi.

La souveraineté pontificale est pour Vitoria d'un ordre supérieur à celle de l'État et, en cas de conflit, la première doit toujours prévaloir. Mais par soi-même, elle ne diminue ni n'absorbe la souveraineté de l'État, laquelle jouit d'une parfaite autonomie à l'intérieur de sa sphère propre.

Nous avons ainsi les fondements de la vraie doctrine concordataire, qui devait plus tard se développer. Le pape et le roi sont de véritables souverains, encore que d'un ordre distinct. Dans les choses qui ressortissent aux deux souverainetés, le pape doit compter avec le roi et le roi avec le pape. Ainsi les concordats, selon ces principes, sont de véritables traités synallagmatiques entre deux souverains, bien qu'étant toujours sauve la suprématie du pouvoir pontifical en cas de conflit et quand il s'agit de sujets chrétiens. C'était la doctrine communément admise en ces temps-là; j'ajoute « quand il s'agit de sujets chrétiens », parce que Vitoria nie que le pape ait aucun pouvoir sur les infidèles, si ce n'est un pouvoir indirect pour la prédication de l'Évangile.

8° *La propriété privée.* — Pour être tout à fait d'actualité, il convient d'indiquer très sommairement la doctrine de Vitoria concernant la propriété privée des biens fonds. Pour lui, comme pour saint Thomas et pour tous les scolastiques, la division, la répartition des propriétés est du Droit des gens, non de Droit naturel, comme l'ont prétendu beaucoup de modernes. Par conséquent s'il y a collision entre le Droit naturel et le Droit des gens, c'est toujours ce dernier qui doit prévaloir. Or, il est de Droit naturel que tous les hommes aient les moyens convenables pour leur subsistance — à moins que de leur faute ils n'en soient frustrés par leur oisiveté ou leur vice — et si la propriété privée était un obstacle pour cela, elle finirait par être injuste dans la mesure où elle s'opposerait à ce droit fondamental. Vitoria a essayé de résoudre ce conflit en enseignant l'obligation grave de l'aumône. Mais, comme cette obligation est allée s'atténuant de plus en plus aux mains des moralistes, en même temps qu'est allé se perdant l'esprit de charité des époques passées, ont surgi les conflits sociaux et aujourd'hui il s'agit de résoudre par la justice sociale ce que Vitoria cherchait à résoudre par le moyen de la charité. Les principes sont les mêmes et c'est d'eux que paraissent s'inspirer les dernières encycliques pontificales en matière sociale.

La bibliographie se rapportant à Vitoria qui apporte des données nouvelles du point de vue historique et littéraire a été indiquée au cours des deux parties de cet article. L'aspect doctrinal a été étudié, en dehors de quelques articles de revue, par les auteurs suivants : H. Beuve-Méry, *La théorie des pouvoirs publics d'après François de Vitoria et ses rapports avec le droit contemporain*, Paris, 1928; J. T. Delos, *La société internationale et les principes du droit public*, Paris, 1929; J. Brown Scott, *The origin of international law*, Washington, 1928; le même, *The spanish origin of international law. Francisco de Vitoria and his law of nations*, Oxford-Londres, 1934; Æ. Naszalyi, *Doctrina Francisci de Vitoria de Statu*, Rome, 1937; C. Barcia-Trelles, *Francisco de Vitoria, fundador del derecho internacional moderno*, Madrid, 1928.

J.-G. Menendez-Rigada.

VITTORELLI ou **VICTORELLI André**, savant ecclésiastique italien, et l'un des hommes les plus érudits de son temps, né à Bassano (Vénétie) vers 1580, mort à Rome en 1653. Vittorelli a ajouté les biographies de Léon XI, Clément VIII, Paul V, Grégoire XV et Urbain VIII aux *Vitæ et res gestæ summorum pontificum Romanorum et S. R. E. cardinalium* de Ciaconio; il a annoté par ailleurs l'*Institutio sacerdotum* de F. Tolet, Rome, 1636, in-4°, le *De officio curati* de Possevin, Lyon, 1614, in-16, et le célèbre manuel de Navarre (Azpicuelta), Venise, 1614, in-4°. On trouvera la liste complète des écrits de Vittorelli dans Allatius, *Apes urbanæ;* citons entre autres *De angelorum custodia libri II*, Padoue, 1607, in-4°; *Della custodia degli angeli*, Venise, 1616, in-8° (traité différent du précédent); *De sancto extremæ unctionis sacramento*, Padoue, 1609; *Gloriose memorie della BB. Vergine Matre di Dio*, Rome, 1616; *De origine et clausura monialium*, Rome.

J.-B. Verci, *Scrittori Bassanesi*, t. I, p. 57; Tiraboschi, *Storia della letteratura italiana*, Milan, 1733, t. VIII, p. 95 (Vettorelli); Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. III, col. 1106 et 541; Michaud, *Biographie universelle*, nouvelle éd., t. XLIII, p. 685.

J. Mercier.

VIVA Dominique, de la Compagnie de Jésus, (1648-1726). — Né à Lecce, petite ville épiscopale de la province d'Otrante, le 19 octobre 1648, il entra dans la compagnie le 12 mai 1663. Après avoir professé les humanités et la philosophie, il fut appliqué aux sciences proprement ecclésiastiques, huit ans il professa la morale, huit ans la scolastique au grand établissement que les jésuites avaient à Naples; en 1711 il devint recteur de ce collège, finalement provincial. Il mourut à Naples le 5 juillet 1726. Sa production littéraire, qui est relativement volumineuse, est l'expression de son enseignement.

Le premier de ses ouvrages, *De jubilæo anni sancti*, Naples, 1699, réédité plusieurs fois, Padoue, 1709,

Francfort-sur-le-Mein, 1711 et à Prague, est un court manuel se rapportant aux indulgences en général et plus spécialement à celle du jubilé. — A l'enseignement moral se rapporte un ouvrage qui a passé par plusieurs formes avant d'arriver à son état définitif. Viva publia d'abord : *Damnatæ theses ab Alexandro VII* (1665 et 1666), *Innocentio XI* (1679) et *Alexandro VIII* (1690), *nec non Jansenii ad theologicam trutinam renovatæ juxta pondus sanctuarii*, 3 vol., Naples, 1708, rééditées à Padoue, 1709 et 1711; la 4e édition parue à Francfort en 1711 comportait une addition considérable : *in qua Michaelis Baji, Michaelis de Molinos aliæque theses superiori sæculo profligatæ in calce operis recensentur et nonnullæ discutiuntur; adnectitur enchiridion de jubilæo*, l'ensemble formant trois volumes in-4° d'une moyenne de 300 p.; il y eut sous cette forme plusieurs éditions, Padoue, 1712; puis notre auteur, après la publication de la bulle *Unigenitus*, en 1713, s'avisa d'examiner de la même manière les thèses de Quesnel, que venait de condamner Clément XI; ce fut la *Trutina theologica thesium Quesnellianarum*, Naples, 1716, 1717; Bénévent, 1717, puis une édition donnée comme *sedulo aucta*, Bénévent, 1721, in-4°, 510 p.; dans cette 4e édition l'examen des thèses de Quesnel est donné comme le t. II de la *Trutina theologica* dont il forme la 4e partie; les trois premières parties, formant le t. Ier, reproduisent l'examen des thèses morales et dogmatiques condamnées au XVIe et au XVIIe siècle. Enfin cette *Trutina* fut soumise, quarante ans plus tard, bien postérieurement à la mort de l'auteur, à un travail de révision et de complément par le P. Zaccaria (voir son article) : *in quibus*, dit le titre, *Romanorum pontificum et præsertim Benedicti XIV decreta ad moralem theologiam pertinentia suis locis inseruntur auctoris sententiæ aut explanantur aut confirmantur aut a Danielis Concinæ, J. Vincentii Paluzzi aliorumque criminationibus strenue vindicantur, ac præcipua quæ ad jansenianam et quesnellianam hæresim spectant, epistolarum et decretorum monumenta constitutionis* UNIGENITUS *illustrandæ causa in medium afferuntur*, Ferrare, 1757; cette édition fait partie des *Opera omnia theologica* de Viva, publiées par Zaccaria. — En dehors de ce travail spécialisé, Viva a publié aussi deux cours complets, l'un de théologie dogmatique, l'autre de morale, reproduisant son enseignement à Naples : *Cursus theologiæ ad usum tyronum elucubratus*, publié par Ignace Viva, neveu de l'auteur, 8 petits volumes, Padoue, 1712, groupés parfois en deux tomes. L'édition de Padoue 1719, en 8 vol. in-4°, donnera une idée du contenu. 1. *De Deo uno et trino*, 152 p.; 2. *De beatitudine, de angelis ac de actibus humanis*, 172 p.; 3. *De divina gratia auxiliante et sanctificante*, 166 p.; 4. *De fide, spe et charitate*, 161 p.; 5. *De justitia et jure*, 145 p.; 6. *De divini Verbi incarnatione*, 154 p.; 7. *De sacramentis in genere et de eucharistia*, 141 p.; 8. *De pænitentia ut virtute et ut sacramento*, 141 p. Sous cette forme, l'ouvrage a eu plusieurs rééditions. Ce *cursus theologiæ* représenterait plutôt la théologie dogmatique. Voici maintenant pour la morale : d'abord des *Opuscula theologico-moralia*, en 4 petits volumes : 1. *De principiis moralitatis seu de actibus humanis*; 2. *De conscientia dubia et scrupulosa*; 3. *De beneficiis ecclesiasticis ubi de simonia*; 4. *De usuris*, le tout à Padoue 1721, rééd. en 1726. Vient ensuite un *Cursus theologico-moralis* en deux tomes comprenant chacun quatre volumes : 1. *De legibus*, 205 p.; 2. *De præceptis Decalogi*, 229 p.; 3. *De restitutione*, 226 p.; 4. *De contractibus*, 200 p.; 5. *De sacramentis in genere ac in specie, de baptismo, confirmatione, eucharistia, extrema unctione et ordine*, 243 p.; 6. *De pænitentia*, 224 p.; 7. *De matrimonio*, 205 p.; 8. *De censuris*, 222 p. L'ensemble a eu une seconde édition, puis a formé les t. II-V des *Opera omnia*; comme nous l'avons dit, le P. Zaccaria donna à Ferrare, 1757, une édition des *Opera omnia theologico-moralia*, qui incorpore tous les traités précédents, souvent enrichis des *luculentissimæ animadversiones* de l'éditeur. Ces additions ont parfois donné un tour quelque peu polémique à l'exposé généralement irénique de l'auteur primitif. Ce n'est peut-être pas à son avantage.

Dominique Viva, sans être un théologien de génie, a fourni à l'enseignement scolaire de son époque une contribution qui n'est pas méprisable; il est aussi un bon reflet de ce qu'était dans l'Italie du XVIIIe siècle l'enseignement de la théologie. On a étudié ci-dessus, à l'art. PROBABILISME, t. XIII, col. 569, les caractéristiques générales de son ouvrage le plus original, la *Trutina*. Nous-mêmes, en écrivant l'art. LAXISME, t. IX, col. 72 sq., nous avons étudié de près les exégèses qu'il donne des condamnations pontificales. Il nous a paru, à nous aussi, que son attitude devant les problèmes moraux manque de consistance, pour ne pas dire de logique. Avec les papes qu'il commente, il condamne très énergiquement certaines solutions des casuistes relâchés; il qualifiera de *deliramentum* la proposition 35 condamnée par Innocent XI (Denz-Bannw., n. 1185), sur l'animation du fœtus et les conséquences qu'en ont tirées quelques moralistes pour innocenter tout avortement; il est justement indigné de la proposition 15 condamnée par le même pape (D.-B., n. 1165) et que Pascal avait signalée comme monstrueuse. Mais, tout empêtré dans la fausse idée qu'on s'est faite autour de lui de l'opinion probable et de l'usage spécial qu'on en a fait *pour énerver* la loi, il ne sait pas remonter à l'origine des aberrations morales que les papes du XVIIe siècle ont été obligés de condamner. Encore que son érudition soit en général suffisante pour lui faire connaître la filiation de telle ou telle proposition condamnée — Patuzzi a pourtant contesté certaines de ses attributions — son sens théologique n'est pas suffisamment affiné pour lui faire sentir la genèse authentique des monstruosités morales qu'il a collectionnées, ou plutôt qu'ont rassemblées les autorités responsables de l'Église. Il n'a pas su faire le procès de ce probabilisme extrinsèque et purement mécanique qui avait permis la pullulation des erreurs laxistes. « Les suggestions ou invitations que pouvaient révéler les décrets pontificaux dans le sens d'un changement d'attitude furent vite anéanties sous les surcharges de ses gloses trop savantes. » Quant au commentaire des propositions dogmatiques relatives au baïanisme, au jansénisme et au quesnellisme, il est tel que l'on peut l'attendre dans le milieu et à l'époque où vécut Dominique Viva.

Le P. Pierre-Marie Salomoni avait écrit en italien la vie du P. Viva; traduite en latin par le P. Antoine Righetti, elle a été placée en tête du t. VIII des *Opera omnia*, de Ferrare, 1757, qui renferme les *Opuscula theologico-moralia*. Voir surtout Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, t. VIII, col. 859-866.

É. AMANN.

VIVALDI Jean-Louis, frère prêcheur (XVIe siècle). — Né à Mondovi en Piémont au début du XVIe siècle, professeur en théologie, très versé dans l'étude de l'Écriture sainte et de saint Thomas, il eut la confiance de grands personnages de son temps, comme Louis XII, roi de France. On a de lui des œuvres concernant la pénitence et la contrition.

MARILLIER.

VIVANT François, théologien parisien, curé de Saint-Leu-Saint-Gilles, vicaire général du cardinal de Noailles, chancelier de l'université de Paris, décédé à Paris le 30 novembre 1739 à l'âge de 77 ans.

Outre des hymnes composées pour le bréviaire de Paris et des proses, Vivant est l'auteur des deux ouvrages suivants : *De re beneficiaria, seu de non possidendis simul pluribus beneficiis libri III*, Paris, 1710, in-12, contre le *De pluritate beneficiorum*, de Jacques Boileau, voir BOILEAU, t. II, col. 941; *La vraye manière de contribuer à la réunion de l'Église anglicane à l'Église catholique ou Examen de différens endroits de deux livres, l'un intitulé : Dissertation sur la validité, etc., et l'autre Defense de la Dissertation, etc.*, Paris, 1728, in-4°. Vivant écrivit cet ouvrage à l'occasion de la controverse née des écrits de Hardouin sur les ordinations anglicanes (voir HARDOUIN, t. VI, col. 2044-2045 et LE COURRAYER, t. IX, col. 114; on trouvera le résumé de la controverse dans l'art. HARDOUIN); les deux ouvrages sur lesquels Vivant présente des observations sont la *Dissertation* de Le Courrayer *sur la validité des ordinations des anglois et sur la succession des évêques de l'Église anglicane*, Bruxelles, 1723, 2 vol. in-12, et, du même auteur, la *Défense de la dissertation sur la validité des ordinations des anglois contre les différentes réponses qui y ont été faites, avec les pièces justificatives des faits avancés dans cet ouvrage*, Bruxelles, 1726, 4 vol. in-12.

Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. IV, col. 1205 et 745; Moréri, *Le grand dictionnaire historique*, 1759, t. X, p. 673; Ellies du Pin, *Bibliothèque des écrivains du XVIIIe siècle*, p. 837 sq.; Feller, *Biographie universelle*, t. VIII, p. 379; Michaud, *Biographie universelle*, nouvelle éd., t. XLIII, p. 685-686; H. Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, t. X, 1932, p. 96; Quérard, *La France littéraire*, t. X, p. 256; et les articles du Dictionnaire mentionnés dans cette notice.

J. MERCIER.

VIVÈS Jean-Louis, moraliste d'origine espagnole. Né le 6 mars 1492 à Valence (Espagne), Jean-Louis Vivès étudia d'abord à Paris, puis à Bruges et à Louvain et enfin en Angleterre; il devint docteur à l'université d'Oxford. Une partie de sa vie s'écoula en Angleterre qu'il dut quitter lors de la persécution d'Henri VIII. Il mourut à Bruges le 6 mai 1540. Vivès a beaucoup écrit : on lui attribue une soixantaine d'ouvrages, tous en latin. Nous citerons ici ceux qui ont eu le plus de succès et qui n'ont pas perdu de leur intérêt : *De civitate Dei libri XXII commentariis illustrati*, 1522, in-fol.; très nombreuses rééditions, cf. Migne, *P. L.*, t. XLVII, col. 439 sq.; *De subventione pauperum sive de humanis necessitatibus*, Bruges, 1526; *Ad animi exercitationem in Deum commentatiunculæ*, Anvers, 1538, Cologne, 1539, Bâle, 1540, 1543; *De veritate fidei christianæ libri V*, œuvre posthume, Bâle, 1543, in-fol., 1544, Cologne, 1568, Londres, 1639; le premier livre est consacré à Dieu et à l'homme, le deuxième à Jésus-Christ, le troisième expose la vérité de la foi contre les Juifs, le quatrième contre les mahométans, le cinquième livre traite de l'excellence de la foi chrétienne. Les *Opera omnia* de Vivès, précédés de sa vie, ont été publiés à Valence, 1782-1790, en 8 vol. in-4°, par Gregorio Mayáns y Siscar.

Namèche, *Mémoires sur la vie et les écrits de J.-L. Vivès*, dans *Mémoires couronnés par l'Académie royale*, Bruxelles, 1841, t. XV, p. 13 sq.; Berthe Vadier, *Un moraliste du XVIe siècle : Jean-Louis Vivès et son livre de l'éducation de la femme chrétienne*, Genève, 1892; Hoppe, *Die Psychologie von Juan-Luis Vivès*, Berlin, 1901; Adolfo Bonilla y san Martins, *Luis Vivès y la filosofia del renascimento*, Madrid, 1903; *Dictionary of national biography*, t. XX, p. 377-379; *The Encyclopedia britannica*, t. XXVIII, Cambridge, 1911, p. 152-153; Conyers Read, *Bibliography of british history; Tudor period*, Oxford, 1933, n. 2078 et 2641; Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. II, col. 1227-1231; Moréri, *Le grand dictionnaire historique*, 1759, t. X, p. 674-675; Michaud, *Biographie universelle*, nouvelle éd., t. XLIII, p. 687-688; Feller, *Biographie universelle*, t. IV, p. 661; Hœfer, *Nouvelle biographie générale*, t. XLVI, col. 320-322.

J. MERCIER.

VOCATION. — I. Notions préliminaires sur l'idée de vocation. — II. Données scripturaires sur la vocation sacerdotale et sur la vocation religieuse (col. 3149). — III. Témoignages de la Tradition ecclésiastique et travail de la réflexion théologique (col. 3156). — IV. Précisions récentes et directions du magistère (col. 3171). — V. Culture des vocations (col. 3174).

I. NOTIONS PRÉLIMINAIRES SUR L'IDÉE DE VOCATION. — 1° *Le concept de vocation dans l'ordre naturel.* — La psychologie profane n'ignore pas tout á fait l'idée de vocation : elle appelle ainsi l'inclination innée que l'on se sent pour un métier, une carrière, un état; on dit couramment : « il faut suivre sa vocation; plus d'un artiste s'est vu contrarié dans sa vocation. » Si l'instinct populaire a donné à cette inclination naturelle le nom de vocation, qui signifie appel, c'est apparemment parce que l'homme se sent comme appelé, au fond de lui-même, par l'état ou la profession qui répond le mieux à ses aptitudes. Il y a là sans doute une loi profonde de la Providence. Le Créateur, qui a fait son œuvre par amour, a voulu que l'homme pût faire la sienne par un amour semblable; et, à cet effet, il a mis dans l'ouvrier une inclination naturelle pour l'art auquel semblent l'avoir préparé ses talents. Cette inclination n'est donc pas indigne du nom de vocation : elle est comme l'écho lointain de la Providence divine appelant chaque homme á la place qu'elle lui a préparée dans ce monde.

2° *Le concept de vocation dans l'ordre surnaturel.* — Mais ce monde n'est que l'ombre de l'ordre surnaturel, qui est notre participation à la vie intime de Dieu. Et c'est dans l'ordre surnaturel que le concept de vocation réalise tout son sens d'appel de Dieu à l'homme. Sous son aspect le plus général, la vocation surnaturelle est l'appel mystérieux par lequel Dieu attire l'homme à lui comme à sa fin dernière.

Cet appel se spécifie diversement. C'est ainsi qu'on distingue : du point de vue historique : la *vocation d'Abraham*, ou l'acte par lequel Dieu appela ce patriarche à devenir l'ancêtre du peuple juif et le « père des croyants »; la *vocation des Gentils*, ou l'acte par lequel Dieu appelle les païens à la connaissance de l'Évangile; — du point de vue théologique : la *vocation à la foi et à la grâce*, ou l'acte par lequel la divine Providence prépare aux hommes les moyens nécessaires pour leur salut; la *vocation à la gloire*, ou l'acte par lequel Dieu appelle les élus à la béatitude éternelle; — du point de vue du Corps mystique : la *vocation sacerdotale*, ou l'acte par lequel Dieu appelle certains hommes à la dignité et aux fonctions du sacerdoce; la *vocation religieuse*, ou l'acte par lequel Dieu appelle certaines âmes à la pratique des conseils évangéliques sous une règle approuvée par l'Église.

3° *Le rôle de la vocation sacerdotale et de la vocation religieuse dans le Corps mystique.* — Plus encore que la société naturelle, l'Église, Cité de Dieu, est une harmonie de fonctions et un échange de services entre les membres qui la composent. Aussi saint Paul la compare-t-il au corps humain et l'appelle-t-il le Corps mystique du Christ. « Comme dans un seul corps, dit-il, il y a plusieurs membres qui n'ont pas les mêmes fonctions, ainsi tous dans le Christ formons-nous un seul et même corps, étant les membres les uns des autres. » Rom., XII, 4-6. « Lui-même (le Christ) a établi les uns, apôtres; les autres, prophètes; ceux-ci, évangélistes; ceux-là, pasteurs et docteurs, pour l'édification du Corps du Christ. » Eph., IV, 11-12. « Nous avons donc des charismes différents suivant la grâce qui nous a été donnée : tantôt la prophétie, pour parler selon la règle de la foi, tantôt le ministère pour servir; soit la doctrine,

pour enseigner; soit l'exhortation, pour consoler; l'un distribue ses biens avec générosité, l'autre préside avec sollicitude, un troisième fait l'aumône de bon cœur. » Rom., XII, 6-8. On voit par ces textes quel rôle jouent dans l'organisme du Corps mystique la vocation sacerdotale et la vocation religieuse. Le sacerdoce, par l'enseignement officiel de la doctrine, l'administration des sacrements et l'exercice de l'autorité, continue le rôle des apôtres. Les ordres religieux, par la pratique intense de la prière et de l'ascèse, par les œuvres d'éducation et de direction spirituelle, par le soulagement des infirmités corporelles et la consolation des détresses morales, continuent, à leur manière, le rôle des charismes infus, comme étaient le don de prophétie, celui de guérir les malades ou celui d'exhorter les âmes.

Nous n'avons à traiter ici que de la vocation sacerdotale et de la vocation religieuse.

II. DONNÉES SCRIPTURAIRES SUR LA VOCATION SACERDOTALE ET SUR LA VOCATION RELIGIEUSE. — 1° *La vocation sacerdotale.* — Les données scripturaires sur la vocation sacerdotale peuvent se réduire aux points suivants.

1. *Le sacerdoce exige une vocation spéciale de Dieu.* — Le sacerdoce n'est pas une simple grâce de sanctification personnelle : c'est un *charisme*, c'est-à-dire une dignité et une fonction conférée par Dieu à certains hommes pour la sanctification de leurs semblables. « Tout pontife, dit l'épître aux Hébreux — et le mot vaut proportionnellement pour le simple prêtre — étant pris d'entre les hommes, est établi en faveur des hommes dans les choses qui se rapportent à Dieu, afin de lui offrir des dons et des sacrifices pour les péchés. » Hebr., v, 1. C'est donc une participation à l'œuvre rédemptrice du Christ. Or, le simple titre de chrétien ne donne évidemment pas droit à un pareil honneur. Le chrétien, comme tel, ne peut prétendre qu'aux grâces qui lui sont personnellement nécessaires pour son salut. Pour accéder au sacerdoce, il faut donc y être spécialement appelé de Dieu. « Personne, poursuit le texte de l'épître, ne s'attribue à soi-même cet honneur, s'il n'y est appelé de Dieu comme Aaron. » Hebr., v, 4. De fait, nous voyons le Christ choisir et appeler lui-même ses apôtres. Après une nuit passée en prière, nous dit saint Luc, « il appela ses disciples et il choisit douze d'entre eux auxquels il donna le nom d'apôtres » Luc., VI, 13. Et il leur dira un jour avec une précision péremptoire : « Ce n'est pas vous qui m'avez choisi; mais c'est moi qui vous ai choisis et vous ai établis pour que vous alliez et portiez du fruit et que votre fruit demeure. » Joa., xv, 16. Cette vocation est si nécessaire que le Christ lui-même n'en a pas été dispensé : il a dû la recevoir de son Père céleste. « C'est pourquoi, conclut l'épître aux Hébreux, le Christ ne s'est pas arrogé à lui-même la dignité de pontife; mais il l'a reçue de celui qui lui a dit : « Tu es mon Fils, je t'ai engendré aujourd'hui »; et dans un autre endroit il dit : « Tu es prêtre selon l'ordre de Melchisédech. » Hebr., v, 5-6. Si une vocation spéciale de Dieu a été nécessaire au pontife humano-divin de la Rédemption, à plus forte raison doit-elle l'être à ceux dont le Christ fait ses instruments sacerdotaux dans l'œuvre rédemptrice.

2. *La vocation divine au sacerdoce s'exprime par l'appel de la hiérarchie et l'imposition des mains de l'évêque.* — L'appel de Dieu consiste dans la promotion au sacerdoce par l'Église. Saint Paul nous montre en effet, en plusieurs endroits de ses épîtres, qu'on n'accède à la dignité sacerdotale que choisi ou agréé par la hiérarchie ecclésiastique et consacré par l'imposition des mains du *presbyterium.* Il écrit à Timothée : « Ne néglige pas la grâce qui est en toi, laquelle t'a été donnée, sur indication prophétique, par l'imposition des mains des presbytres. » I Tim., IV, 14. Et une autre fois : « Je te recommande de ressusciter la grâce de Dieu qui est en toi par l'imposition de mes mains. » II Tim., I, 6. Cette grâce est évidemment celle qui se confère de la même manière aujourd'hui par l'imposition des mains de l'évêque et des prêtres qui l'entourent : la grâce sacramentelle de l'ordination. Et ce qui le confirme, c'est que, après avoir rappelé à Timothée les aptitudes et les vertus qu'il doit exiger des aspirants au sacerdoce, il ajoute : « Ne te hâte pas d'imposer les mains à personne, afin de ne pas participer aux péchés d'autrui. » I Tim., v, 22. Cette authentification par l'Église de l'appel divin au sacerdoce est même si indispensable que, lorsque Dieu désigne lui-même extérieurement les sujets qu'il a choisis et appelés, il ne les en soumet pas moins à l'imposition des mains du *presbyterium.* Ce fut le cas pour saint Paul et saint Barnabé. Act., XIII, 1-3. L'Esprit-Saint, qui déclarait choisir Barnabé et Saul pour la fonction apostolique, aurait pu leur en conférer par le fait même la dignité et se contenter d'en avertir l'assistance. Mais non. Bien que choisis et désignés par Dieu, ils ne seront prêtres et évêques que par l'imposition des mains, c'est-à-dire par l'investiture de l'Église. Ainsi en décide le Saint-Esprit lui-même.

Cette subordination de l'appel divin au contrôle et à la consécration de l'Église est d'autant plus frappante que nous ne voyons rien de semblable pour les dons charimastiques, alors si fréquents et si sujets à illusion, tels que le don de prophétie et le don des langues. Saint Paul veut que l'usage en soit ordonné à l'édification de l'assistance. I Cor., XIV; saint Jean recommande « d'éprouver les esprits pour s'assurer qu'ils viennent de Dieu. » I Joa., IV, 1. Mais nulle part la hiérarchie ne s'attribue un rôle quelconque dans la collation de ces charismes. L'appel de l'Église est donc l'expression de l'appel de Dieu.

3. *L'appel divin ne doit être adressé par l'Église qu'à des sujets doués des aptitudes convenables et animés de l'intention droite.* — Idonéité et intention surnaturelle, telles sont, en effet, les deux conditions que saint Paul prescrit à Timothée, I Tim., III, 1-7, et à Tite, Tit., I, 5-11, d'exiger des candidats au sacerdoce. L'idonéité est la condition préalable. « Il faut que l'évêque soit irréprochable, n'ait pas été marié deux fois; qu'il soit prudent, digne, hospitalier, capable d'enseigner; qu'il n'aime ni le vin ni les disputes, mais qu'il soit rempli d'indulgente bonté; qu'il ne soit ni querelleur, ni avare; qu'il sache bien gouverner sa maison et se faire religieusement obéir de ses enfants, car celui qui ne sait pas conduire sa maison, comment aurait-il soin de l'Église de Dieu? » I Tim., III, 1-7; cf. Tit., I, 7-9.

Mais cette description de l'idonéité exprime aussi l'obligation de l'intention droite, c'est-à-dire, ici, de l'intention surnaturelle. Dire que l'évêque ne doit être ni superbe, ni cupide, ni ami du plaisir, c'est assez dire qu'il ne faut désirer ou accepter le sacerdoce ni pour les honneurs, ni pour les richesses, ni pour les jouissances. Déclarer que l'évêque doit être, comme l'intendant de Dieu : hospitalier, bienveillant, sobre, juste et saint; qu'il doit enseigner fidèlement la vraie doctrine, exhorter les âmes au bien et gouverner avec sollicitude l'Église de Dieu, c'est déclarer qu'on ne doit vouloir le sacerdoce que pour soulager les membres du Christ, prêcher selon l'Évangile, consoler les fidèles et édifier l'Église.

De telles exigences se justifient assez par la sublimité du sacerdoce, qui, nous dit l'épître aux Hébreux, fait du prêtre, comme du Christ, « le médiateur entre les hommes et Dieu, offrant à Dieu dons

et sacrifices pour le péché et compatissant aux ignorances et aux errements des hommes. » Hebr., v, 1-2. Aspirer à de telles fonctions sans les aptitudes indispensables serait témérité criminelle. Y aspirer en vue d'avantages terrestres serait prostituer le divin à l'humain et renverser l'ordre essentiel des choses.

4. *Quoique nul n'ait droit au sacerdoce et ne puisse l'exiger de l'Église, cependant il n'est pas défendu de le désirer et de le solliciter pour des motifs surnaturels.* — Du rôle imparti par Dieu à l'Église dans l'appel au sacerdoce, il résulte que nul ne saurait se prévaloir de ses aptitudes ou de ses dispositions morales pour s'imposer à la hiérarchie et exiger l'ordination. Quelles que soient, en effet, les qualités du candidat, c'est l'évêque sollicité qui doit en juger en dernier ressort, étant responsable des auxiliaires qu'il se donne. Et les qualités du candidat lui paraîtraient-elles suffisantes, celui-ci n'aurait pas droit pour autant à l'ordination. Car, le sacerdoce ayant pour but primordial le bien de la communauté et non la satisfaction, même spirituelle, du prêtre, il appartient encore à l'évêque de voir s'il trouve opportun d'introduire ce nouveau membre dans son clergé. Juste ou erroné, son jugement fait loi : l'aspirant doit donc s'y soumettre à moins qu'il ne rencontre, dans un autre évêque, un juge plus favorable.

Mais, sans avoir droit au sacerdoce, il n'est défendu ni de le désirer ni de le solliciter, si l'on croit raisonnablement avoir les dispositions requises. La preuve en est dans le mot si catégorique de saint Paul : *Oportet ergo episcopum esse irreprehensibilem. Si quis episcopatum desiderat bonum opus desiderat.* I Tim., III, 1-2. Loin de condamner un pareil désir, l'Apôtre paraît au contraire le louer, se contentant de rappeler à son disciple sous quelles conditions celui-ci pourra lui faire bon accueil. Comme le remarquera d'ailleurs saint Thomas, IIa-IIæ, q. CLXXXV, a. 1, il convient de distinguer dans l'épiscopat l'honneur et l'œuvre. L'honneur sans doute ne doit pas être recherché pour lui-même : ce serait contraire, nous l'avons vu, à la pureté d'intention. Mais rien n'empêche de rechercher l'œuvre, ce qui est zèle des âmes et peut devenir occasion de martyre. Il est donc permis et méritoire d'aspirer au sacerdoce spontanément, pourvu que ce soit pour des motifs surnaturels, et il n'est pas nécessaire d'attendre que les autorités ecclésiastiques prennent l'initiative de vous inviter.

5. *La vocation sacerdotale est-elle présentée comme libre ou comme obligatoire pour l'appelé?* — Les textes ne contiennent rien de formel à ce sujet; mais le ton et les circonstances insinuent suffisamment ce que n'expriment pas les épîtres pastorales.

a) Évidemment l'appel dont furent l'objet Saul et Barnabé, Act., XIII, 2, s'imposait à leur conscience : on ne saurait éluder un ordre aussi impératif sans révolte contre la volonté divine. Mais ce cas est unique dans les données scripturaires, et il n'en peut représenter que d'exceptionnels.

b) Dans la méthode de recrutement sacerdotal que semblent supposer les recommandations de saint Paul à Timothée et à Tite, rien ne donne l'impression d'une vocation impérative, mais bien plutôt d'une vocation par accord libre entre l'appelant et l'appelé : tantôt l'Église accueillant la demande du sujet, tantôt le sujet acceptant la proposition de l'Église. « Si quelqu'un désire l'épiscopat, son désir est d'une œuvre bonne : il faut donc que le (futur) évêque soit irréprochable, etc. », I Tim., III, 1-2 : vocation demandée par le sujet et accordée par l'Église. « Je t'ai laissé en Crète, afin que tu établisses des prêtres dans les cités : si (donc) tu trouves des sujets irréprochables, etc. », Tit., I, 5 : vocation proposée par l'Église et acceptée par le sujet. Une méthode de vocation par voie d'autorité impérative aurait, semble-t-il, dû laisser d'autres traces. D'autant que le grand Apôtre sait très bien prescrire le commandement à son disciple quand il le juge à propos : « Ordonne, écrit-il à Timothée, que les veuves soient irréprochables. » I Tim., v, 7. Dans la généralité des cas, la vocation au sacerdoce semble donc avoir été ou concédée ou proposée par l'Église, non imposée. Même impression pour la vocation des diacres. Act., VI, 1-6.

c) La vocation ne semble pas non plus avoir été impérative dans le cas du jeune homme riche appelé par Notre-Seigneur. Toutefois, il est à remarquer que l'appel au sacerdoce se doublait ici de l'appel aux conseils évangéliques, lesquels, considérés en eux-mêmes, sont facultatifs par nature. « Si tu veux être parfait, donne tes biens aux pauvres, et puis viens : suis-moi. » Matth., XIX, 16-21. Simple invite, non pas commandement proprement dit. Par conséquent vocation facultative. Toute invite, en effet, considérée en elle-même, abstraction faite des circonstances, est censée se subordonner d'avance au bon plaisir de l'invité. On peut déduire de là que la vocation au sacerdoce dans le cadre de la vie religieuse n'est pas impérative : cela, au moins à cause des conseils évangéliques, qui ne sont pas nécessaires au salut et qui grèvent le sacerdoce d'un fardeau surérogatoire.

d) Maintenant, de ce que la vocation sacerdotale n'est généralement pas impérative, s'ensuit-il qu'elle ne soit pas davantage obligatoire? L'affirmer d'une manière absolue serait certainement téméraire. Non impérative, elle n'est pas obligatoire en soi, puisque, en la négligeant, on ne viole pas un précepte. Mais il peut se faire que pour tel sujet, en raison de son tempérament ou des circonstances de sa vie, elle constitue le cadre providentiel et moralement nécessaire du salut. En un tel cas, pour autant qu'on peut le juger tel, la vocation est évidemment obligatoire sous peine de péché grave.

Enfin, lors même que la vocation ne paraît s'imposer d'aucune manière, il n'est cependant pas indifférent de l'accepter ou de la refuser : on ne refuse guère sans détriment pour son âme une telle source de grâces et une telle faveur de Dieu. La preuve en serait, au besoin, dans la tristesse de Jésus en voyant le jeune homme se dérober à son appel. « Comme il est difficile à un riche, dit-il, d'entrer dans le royaume de Dieu! » Marc., x, 23.

En résumé, si la vocation, d'après les textes scripturaires, ne paraît généralement pas s'imposer sous peine de péché, au moins de péché grave — il y a même des saints qui l'ont refusée par humilité — par contre, il semble généralement plus parfait de l'accepter comme le moyen le plus efficace de contribuer au salut des âmes et comme un incomparable gage de salut pour soi-même.

6. *Y a-t-il, d'après les textes scripturaires, une vocation intérieure de Dieu au sacerdoce?* — *a)* Explicitement les textes scripturaires ne disent rien de la vocation intérieure. Du côté du sujet, ils ne mentionnent que les aptitudes et l'intention droite, comme du côté de Dieu le seul appel par l'intermédiaire de l'Église dans l'imposition des mains. Cependant la vocation intérieure est nécessairement incluse dans l'intention droite. Qu'est-ce, en effet, que l'intention droite? C'est le désir surnaturel, ou l'acceptation surnaturelle du sacerdoce. Or il n'y a pas de désir ou d'acceptation d'espèce surnaturelle sans une inspiration de la grâce prévenante. C'est donc Dieu qui fait désirer ou accepter le sacerdoce. Mais faire désirer ou accep-

ter surnaturellement le sacerdoce n'est-ce pas, de la part de Dieu, inviter, appeler intérieurement au sacerdoce ? Voilà bien la vocation intérieure. Elle n'est que la face divine de l'intention droite, comme celle-ci est la face humaine de la vocation intérieure.

En d'autres termes, l'intention droite est l'acte de deux activités fusionnées ensemble : l'acte de Dieu inspirant le désir ou l'acceptation, l'acte de l'homme désirant ou acceptant. Que l'intervention, d'ailleurs primordiale, de Dieu mérite ici le nom d'appel, rien de plus exact. Car, si l'appel est une tentative d'attraction sur la volonté libre, quelle attraction plus intime et pourtant plus respectueuse de la liberté que celle qui consiste à inspirer le désir de l'acceptation? Nous avons donc bien là une *vocation* intérieure de Dieu.

b) Désir ou acceptation du sacerdoce, la vocation intérieure, quand elle existe, précède nécessairement la vocation extérieure ou ordination et par conséquent se distingue d'elle. La vocation sacerdotale n'est donc pas tout entière dans l'appel de l'Église et l'imposition des mains. En réalité, elle est double et se fait en deux actes : dans le premier Dieu agit par la grâce sur la volonté humaine, dans le second il agit canoniquement par l'appel de l'évêque et l'impression du caractère sacramentel. La vocation extérieure, pour être légitime, doit supposer la vocation intérieure, puisque celle-ci se confond, en sa réalité profonde, avec l'intention droite. Mais la vocation intérieure, pour la même raison, est subordonnée légalement au jugement de l'évêque et n'obtient que de l'ordination son efficacité.

c) Cette identité foncière de la vocation intérieure avec l'intention droite, double aspect de la même entité psychologique, explique que la vocation intérieure ne soit pas nommée dans les textes scripturaires. Pratiquement, en effet, il est assez indifférent que la vocation extérieure soit conditionnée par l'intention droite ou par la vocation intérieure. Ainsi s'explique également qu'au cours du temps, par l'étude approfondie de la grâce, la vocation intérieure ait pris tant d'importance dans la préparation aux ordres sacrés et que le nom en soit devenu classique en théologie.

2° *La vocation religieuse.* — 1. *Notions préalables sur la vie religieuse.* — La perfection chrétienne est proposée à tous : « Soyez parfaits comme votre Père céleste est parfait. » Matth., v, 48. Et on peut y parvenir par l'observation parfaite des seuls préceptes : « Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur et de toute ton âme et de tout ton esprit, et le prochain comme toi-même. En ces deux commandements consiste toute la Loi et les Prophètes. » Matth., xxii, 37-40. Mais on y parvient plus sûrement par la voie des conseils évangéliques : de là est née la vie religieuse. Celle-ci consiste dans une manière stable de tendre à la perfection chrétienne par les vœux publics de pauvreté, de chasteté et d'obéissance, dans le cadre ascétique de la vie en commun, selon une règle approuvée par l'Église et sous l'autorité de supérieurs reconnus par elle. Inaugurée dès les premiers jours du christianisme, développée, organisée et codifiée au cours des siècles, la vie religieuse présente aujourd'hui une grande variété de formes, selon la prédominance qui s'y rencontre de la contemplation et de la pénitence, de l'apostolat et de la science sacrée, ou des œuvres de miséricorde. Elle offre même au sacerdoce un cadre particulièrement approprié, qui le rapproche de la perfection évangélique. Code, can. 487 et 488.

2. *Origine de la vie religieuse.* — La vie religieuse n'a pas été, comme le sacerdoce, directement et formellement instituée par Jésus-Christ; mais elle est née de ses exemples et de ses conseils. Jésus, pendant les trois années de sa prédication, vécut d'aumônes avec ses apôtres. « Les renards, dit-il, ont leurs tanières et les oiseaux du ciel leurs nids, mais le Fils de l'homme n'a pas où reposer sa tête. » Matth., viii, 20. « Et quiconque, déclare-t-il ailleurs, aura quitté sa maison, ou ses frères et sœurs, ou son père et sa mère, ou son épouse ou ses champs à cause de mon nom, il recevra le centuple et il possédera la vie éternelle. » Matth., xix, 29. C'est l'origine du vœu de pauvreté. Jésus est né d'une vierge, a été annoncé par un précurseur vierge, a aimé de prédilection le disciple vierge. Et il a dit : « Il y a des eunuques qui sont tels par la nature, et il y en a qui se font tels (spirituellement) pour le royaume des cieux. Tous ne comprennent pas cette parole, mais ceux à qui la grâce en a été donnée; que celui qui en a reçu l'intelligence en profite. » Matth., xix, 11-12. Voilà l'origine du vœu de chasteté. Jésus a fait de toute sa vie un long acte d'obéissance à la volonté de son Père. En entrant dans ce monde, il dit : « Père, les holocaustes et les victimes expiatoires ne vous ont pas plu, mais vous m'avez adapté un corps. C'est pourquoi j'ai dit : Voici que je viens, selon ce qui est écrit, pour faire, ô Dieu, votre volonté. » Hebr., x, 5-7. Un jour, il déclara à ses apôtres : « Ma nourriture est de faire la volonté de celui qui m'a envoyé et d'accomplir son œuvre. » Joa., iv, 34. Et saint Paul dit de lui : « Le Christ s'est humilié lui-même, se faisant obéissant jusqu'à la mort et à la mort de la croix. » Phil., ii, 8. Or, en disant au jeune homme riche : « Si tu veux être parfait, donne aux pauvres tout ce que tu possèdes, puis viens et suis-moi », Matth., xix, 21, il l'invitait à imiter non seulement sa pauvreté et sa chasteté, mais aussi son obéissance. De là est sorti le vœu d'obéissance religieuse. La vie religieuse est donc la réponse des âmes prévenues de la grâce aux exemples et aux suggestions du Christ.

3. *La vocation religieuse.* — Quoique non directement instituée par le Christ comme le sacerdoce, la vie religieuse n'en suppose pas moins une vocation proprement dite. Tous, en effet, n'y ont pas les aptitudes requises ou ne jouissent pas de la liberté nécessaire pour y entrer. Mais surtout il y faut une grâce spéciale de lumière et d'attrait surnaturel ou d'intention droite qui n'est pas donnée à tous. « Tous, dit Notre-Seigneur en parlant de la chasteté volontaire, ne comprennent pas cette doctrine, mais ceux-là seulement auxquels il a été donné. » Matth., xix, 11-12. C'est ce don, lequel porte aussi sur la pauvreté et l'obéissance, qui constitue proprement la vocation religieuse. On comprend d'ailleurs que ce don ne soit pas universel, puisque d'un côté on peut arriver à la perfection par la seule voie des préceptes, et que de l'autre le célibat généralisé arrêterait la propagation du genre humain.

4. *La vocation religieuse, en vertu de la discipline actuelle, est soumise au jugement et à l'acceptation des supérieurs.* — La vie religieuse, d'après la discipline actuelle de l'Église, étant communautaire, on comprend qu'à l'appel intérieur de la grâce doive s'ajouter l'appel extérieur des supérieurs de la communauté. Avant d'admettre un sujet dans son ordre ou dans sa congrégation, en effet, il faut, nécessairement, que le supérieur s'assure si le postulant est conduit par une intention surnaturelle et si ses aptitudes répondent aux exigences de l'institut choisi. Et comme le supérieur, en ce qui concerne son institut, agit par l'autorité de l'Église, il en résulte que la vocation religieuse, comme la vocation sacerdotale, doit, pour être authentique, être sanctionnée par l'appel extérieur de l'autorité légitime. Toutefois,

il y a une différence essentielle entre la sanction de la vocation sacerdotale et celle de la vocation religieuse : c'est que la première est sacramentelle et immuable, tandis que la seconde est simplement légale et peut être annulée.

5. *La vocation religieuse n'est pas, de soi, une vocation réservée.* — La vocation sacerdotale, ayant pour objet une dignité et un charisme, est par là même une vocation réservée : l'offre du sacerdoce n'est pas faite par Dieu à tous ceux qui y auraient les aptitudes, mais à ceux qu'il a choisis comme Aaron. Il n'en est pas tout à fait de même de la vocation religieuse, qui a pour objet un genre de vie plus particulièrement ordonné à la perfection. Tous les hommes étant appelés à la perfection, on comprend que personne ne soit exclu, en principe, de ce moyen plus efficace d'y parvenir, s'il en a le désir surnaturel et n'est pas retenu dans le monde par des obligations indépendantes de lui, comme seraient les liens du mariage ou le devoir d'assister ses parents. Aussi Notre-Seigneur paraît-il en parler comme d'un état accessible à tous quand il dit : « Tous ceux qui auront quitté leur maison, leurs frères ou leurs sœurs, leur père ou leur mère, leur femme ou leurs champs à cause de mon nom recevront le centuple et posséderont la vie éternelle. » Matth., XIX, 29. Il avait déjà dit, il est vrai, *ibid.*, XIX, 11, que tous ne comprennent pas le secret de la chasteté volontaire, qu'il y faut une grâce de Dieu. Mais cette grâce, rien n'empêche de la demander, si on la désire.

6. *La vocation religieuse est ordinairement une vocation libre.* — A moins d'une indication particulière de Dieu qui l'imposerait à une âme, ou d'un tempérament exceptionnel qui en aurait besoin pour faire son salut, la vocation religieuse ne s'impose pas à la conscience. Évidemment celui qui l'a reçue fera mieux de la suivre : il y trouvera bien plus de sécurité, de consolation et de mérite pour lui-même, et il procurera plus de gloire à Dieu. Ce n'est d'ailleurs pas sans tristesse que Jésus, après avoir offert cette vocation au jeune homme riche, vit ce jeune homme s'y dérober pour posséder ses richesses. « Mes enfants, dit-il à ses disciples, combien il est difficile à ceux qui mettent leur confiance en leurs richesses d'entrer dans le royaume de Dieu! » Marc., X, 24. Il préférerait donc, quand il l'offre, qu'elle soit acceptée.

Mais on ne peut pas dire, en règle générale, qu'il y ait péché, au moins péché grave, à décliner la vocation religieuse. La raison en est dans la différence essentielle entre les préceptes et les conseils : les premiers, étant indispensables au salut, sont obligatoires; les seconds, n'étant pas nécessaires mais seulement utiles, restent facultatifs. Cela est évident dans la réponse de Jésus au jeune homme riche.

7. *La vocation religieuse et la vocation sacerdotale peuvent être séparées ou unies.* — Lorsque Jésus parle sans autre précision ni indication de circonstances de ceux qui auront tout quitté pour le suivre, Matth., XIX, 29, il annonce sans doute la vocation religieuse, abstraction faite du sacerdoce, et il vise aussi bien les femmes que les hommes. Par conséquent, lorsque saint Paul rappelle à Timothée, parmi les conditions de l'épiscopat, celle de « n'avoir pas été marié deux fois, de bien élever ses enfants, de savoir gouverner sa maison », I Tim., III, 2, 4, 5; lorsqu'il lui recommande de « donner double rémunération aux presbytres qui président bien les assemblées, surtout s'ils se dépensent dans l'enseignement de la doctrine », I Tim., V, 17-18, il envisage l'état sacerdotal en dehors du cadre des conseils évangéliques, en dehors de la chasteté absolue et de la désappropriation privée. La chasteté absolue est pourtant de la plus haute convenance dans le prêtre. Néanmoins, nous voyons par ces textes que l'Écriture elle-même n'en fait pas une condition indispensable de l'appel au sacerdoce. La vocation sacerdotale est donc indépendante, en soi, de la vocation religieuse. Enfin, lorsque Jésus, invitant le jeune homme à le suivre parmi les apôtres, lui ordonne au préalable d'aller liquider sa fortune pour en donner la valeur aux pauvres et de renoncer par conséquent à tout ce qu'il avait dans le monde, Matth., XIX, 21; de même lorsqu'il félicite les apôtres d'avoir tout quitté pour le suivre et leur promet qu'au jour de la parousie ils siégeront sur douze trônes aux côtés du Fils de l'homme, jugeant les douze tribus d'Israël, *ibid.*, XIX, 27-28, nul doute qu'il ne préconise les conseils évangéliques comme le cadre de perfection le mieux approprié à l'état sacerdotal. Il y a donc, d'après l'Écriture, une vocation à l'état religieux sans le sacerdoce, une vocation au sacerdoce sans l'état religieux, et une vocation au sacerdoce dans l'état religieux.

Telles sont les données scripturaires sur la vocation. Elles sont inégalement formelles et explicites; dans leur ensemble, cependant, elles suffisent à fonder une doctrine nette et ferme, qui se développera et s'éclairera au cours des siècles.

III. LES TÉMOIGNAGES DE LA TRADITION ET LE TRAVAIL DE LA RÉFLEXION THÉOLOGIQUE SUR LA VOCATION. — 1° *La doctrine de la vocation à l'époque patristique.* — 1. *Saint Antoine* († 356). — C'est dans la plus ancienne vie de saint, la vie de saint Antoine par Athanase, mince opuscule écrit vers 357 et qui révéla le monachisme à l'Occident, que nous trouvons le premier témoignage patristique sur la vocation religieuse. Antoine, âgé de dix-huit ans, étant entré un jour dans l'église en pensant aux apôtres et aux premiers chrétiens qui avaient tout quitté pour suivre le Christ, « il se rencontra qu'on lut tout haut l'Évangile où le Seigneur dit au riche : « Si tu veux être « parfait, va vendre tes biens, donnes-en le prix aux « pauvres, puis viens et suis-moi, tu auras un trésor « dans le ciel. » Il considéra ce souvenir des premiers chrétiens comme une inspiration de Dieu et la lecture de cet évangile comme faite pour lui. Et en sortant de l'église, il distribua ses biens aux pauvres pour embrasser la vie monastique ». *P. G.*, t. XXVI, col. 841. Si Athanase, qui avait connu personnellement Antoine et reçu ses confidences, souligne ainsi cet épisode, c'est qu'à ses yeux une détermination si grave et si prompte chez un homme aussi spirituel mais aussi pondéré était une inspiration céleste. Voilà, saisie sur le vif dans sa réalisation au sens fort, la grâce de la vocation religieuse annoncée par Jésus dans l'Évangile.

Mais nous avons un autre document relatif à saint Antoine. Sous son nom, il nous est parvenu quelques lettres ou exhortations ascétiques, qui, si elles ne sont pas toutes sorties de sa plume, émanent de son école; à tout le moins reflètent-elles la pensée qui s'inspirait de ses enseignements. Or l'une, qui a pour titre *Le passage du siècle à la vie monastique*, traite explicitement de la vie monastique. On y lit qu'il y a trois manières de quitter le monde et que chacune est une vocation divine. On peut quitter le monde, touché par l'audition de la parole évangélique. Ceux qui veulent suivre l'Esprit de Dieu par ce genre de vocation recevront les promesses avec le repos : *Et nunc usque hæc vocatio permansit ingredi volentibus... Si ita proinde egerint ut cor eorum sit paratum sequi Spiritum Dei, sic utique suscipient promissiones cum requie.* On peut quitter le monde, touché par la lecture de la Loi évangélique qui annonce le châtiment aux pécheurs et la béatitude aux justes. Bien des âmes ont trouvé leur vocation dans la lec-

ture de ces écrits divins : *Et operam dederunt ingredi hanc vocationem, sicut ait David propheta : Lex Domini vivificat animas.* On peut quitter le monde, touché par les châtiments de Dieu : certaines âmes rebelles ont ainsi été amenées par la tribulation au repentir, et par le repentir à la vocation : *Quamobrem infert Deus misericors super eos ærumnas ut excitentur conscientiæ eorum eosque pæniteat et ingrediantur hanc vocationem.* Mais, de quelque manière que se fasse cet appel, c'est l'Esprit-Saint qui appelle en faisant sentir l'onction de sa grâce. *Porro ante omnia Spiritus Sanctus eos vocat et omnia illis facilia reddit, ut illis dulcescat ingressus ad pænitentiam. Epist.*, I, *P. G.*, t. XL, col. 999 sq.

On voit l'intérêt de ce document. Il n'est pas seulement dans la variété des formes que peut revêtir la vocation intérieure. Il est surtout en ce que cette vocation est bien distincte, puisque antérieure, de la vocation extérieure ou admission par les supérieurs ecclésiastiques ou monastiques; en ce que c'est une grâce intérieure distincte de la parole évangélique qui lui sert de véhicule occasionnel; en ce que c'est une grâce spéciale de l'Esprit-Saint, appelant l'âme et lui facilitant tout pour lui adoucir l'entrée à la pénitence. On ne saurait caractériser d'une manière plus nette l'origine immédiatement divine de la vocation intérieure et son dynamisme suave. Nous voyons s'y réaliser d'une manière lumineuse le mot mystérieux de Jésus : « Tous ne comprennent pas cette doctrine, mais ceux-là seulement auxquels il a été donné. » Matth., XIX, 11.

2. *Saint Éphrem* († 373). — Vers la même époque ou à peu près, florissait, à Édesse en Syrie, l'illustre diacre saint Éphrem. C'est chez lui que nous trouvons le premier témoignage de la Tradition sur la vocation sacerdotale. Dans un discours sur les grandeurs du sacerdoce, Éphrem passe en revue les prêtres de la Loi de nature et de la Loi mosaïque, à commencer par Abel. Puis, considérant l'indignité trop fréquente des prêtres de la Loi de grâce, il s'écrie : *Ego vero obstupesco, fratres dilecti, ad ea quæ soliti sunt quidam insipientium audere, qui impudenter ac temere sese conantur ingerere ad munus sacerdotis assumendum, licet non* ADSCITI A GRATIA CHRISTI. *De sacerdotio*, sub fine. Nous citons d'après la traduction latine de Vossius, Anvers, 1619.

Dans ce passage, Éphrem s'indigne contre les ambitieux qui s'efforcent de s'élever au sacerdoce sans y être appelés par la grâce du Christ. Qu'entend-il par cette grâce du Christ? La vocation extérieure par l'ordination ou la vocation intérieure par l'intention droite? Manifestement la vocation intérieure par l'intention droite. Car si ces impudents, ces téméraires, étaient conduits par l'intention droite, ils ne seraient ni impudents, ni téméraires. Éphrem voit donc dans l'intention droite autre chose que l'acte psychologique de l'homme; il y voit l'inspiration sous-jacente de la grâce, *adsciti a gratia Christi*, et donc l'appel du Saint-Esprit, bref la vocation intérieure.

3 *Saint Jérôme* († 420). — Le même raisonnement peut s'appliquer à un passage de saint Jérôme dans son commentaire de l'épître aux Galates. *P. L.*, t. XXVI, col. 307. Expliquant le début de l'épître : *Paulus Apostolus non ab hominibus, neque per hominem, sed per Jesum Christum*, l'exégète distingue quatre espèces d'apôtres, selon qu'ils viennent de Dieu tout seul, ou de Dieu par l'homme, ou de l'homme seul, ou ni de Dieu ni de l'homme. Caractérisant ensuite la troisième catégorie : ceux qui viennent de l'homme seul, il ajoute : *Ut nunc videmus plurimos non Dei judicio sed redempto favore vulgi in sacerdotium subrogari.* Que manque-t-il à ces prêtres pour exercer le sacerdoce de la part de Dieu, par le jugement de Dieu, c'est-à-dire par vraie vocation divine? Ce n'est pas l'imposition des mains ou la vocation extérieure : ils l'ont reçue. Ce qui leur manque, c'est d'avoir sollicité ou accepté le sacerdoce avec une intention droite, au lieu de le capter par l'intrigue et la vénalité. Mais s'il en est ainsi, c'est donc que pour Jérôme, comme tout à l'heure pour Éphrem, l'intention droite, ou vouloir surnaturel, a valeur d'appel divin. Aspirer au sacerdoce sous la motion de la grâce, c'est y être appelé intérieurement par Dieu, auteur de la grâce.

4. *Cassien* († 435). — On sait comment celui-ci, après s'être initié à la vie monastique dans un couvent de Terre sainte, passa dix ans parmi les solitaires d'Égypte, en pèlerin, allant de solitude en solitude, pour entendre et noter les enseignements des plus illustres maîtres spirituels. Il vint ensuite se fixer à Marseille et fonda l'abbaye de Saint-Victor. C'est là qu'il rédigea, sur ses notes d'Égypte, ses fameuses *Conférences*. On peut donc considérer son œuvre comme l'écho critique du monachisme égyptien.

Or, Cassien a, lui aussi, sa théorie sur la vocation intérieure, sauf qu'il s'agit de la vie religieuse, non du sacerdoce. Au début de sa *Conférence sur le triple renoncement*, Cassien distingue trois formes de la vocation intérieure, *tres vocationum sunt ordines.* Dans le premier cas, Dieu agit sur l'âme sans intermédiaire; dans le second cas, il agit par la parole des saints; dans le troisième cas, il agit par les accidents de la vie. Mais, quel que soit le mode, l'action est de Dieu : elle est son appel intérieur à l'âme. « La vocation nous vient directement de Dieu, dit-il, chaque fois qu'il nous met au cœur certaines inspirations qui nous réveillent de notre assoupissement, raniment en nous le désir du salut et, par la touche d'une componction salutaire, nous excitent à suivre Dieu : *quoties inspiratio quædam immissa in cor nostrum nos ad desiderium æternæ vitæ ac salutis excitat.* La vocation nous vient par l'homme, lorsque ce sont les exemples ou les enseignements des saints qui allument en nous le désir de notre salut : *quum exemplis quorumdam sanctorum vel monitis instigati, ad desiderium salutis accendimur.* La vocation nous vient par les accidents de la vie, lorsque les tentations, les périls de la mort, la perte de nos biens ou des personnes aimées nous transpercent l'âme et nous ramènent malgré nous à Dieu, que nous avions refusé de suivre dans la prospérité : *quum ad Deum, quem sequi in rerum prosperitate contempsimus, saltem inviti properare compellimur. P. L.*, t. XLIX, col. 560. Au reste, pour Cassien comme pour saint Antoine, quel que soit le mode de la vocation, il recouvre toujours une motion intérieure de la grâce : *Manifestissime perdocemur*, dit-il plus loin; *et initium voluntatis bonæ nobis, Domino inspirante, concedi, quum aut per se, aut per exhortationem cujuslibet hominis, aut per necessitatem, nos ad salutis attrahit viam, et perfectionem virtutum ab eodem similiter condonari. Ibid.*, col. 581. Et, par conséquent, c'est Dieu qui appelle l'âme à la vie religieuse, ce ne sont pas seulement les supérieurs monastiques, quoique leur approbation soit nécessaire pour authentiquer l'appel de Dieu.

Mais à la doctrine de saint Antoine Cassien ajoute cette vue personnelle que l'état religieux est assimilable aux charismes qui, selon saint Paul, constituent les organes du Corps mystique. Les uns ont reçu le don de prophétie, les autres celui de la doctrine; ceux-ci le don de secourir les indigents, ceux-là de consoler les affligés. Et nul ne peut échanger son charisme pour un autre : il y faudrait l'intervention de Dieu. Ce que chacun doit faire, c'est de bien utiliser le don qu'il a reçu. Ainsi celui qui a reçu la

grâce de la vocation religieuse ne doit-il pas regarder ailleurs, mais s'appliquer de toutes ses forces à la perfection de son état, *sciens, secundum Apostolum, unum quidem esse corpus Ecclesiæ, multa autem membra, et habere eam donationes secundum gratiam quæ nobis data est differenter. Ibid.*, col. 959.

5. *Saint Jean Climaque* († 602?). — Du monachisme oriental vient encore un témoignage sur la vocation religieuse : c'est celui de saint Jean Climaque, dont le manuel ascétique, intitulé l'*Échelle* (en grec κλῖμαξ) *du Paradis*, n'eut pas moins de vogue en Orient que les *Conférences* de Cassien en Occident. Au premier degré de l'*Échelle*, il compare la vocation religieuse à l'appel d'un roi recrutant des soldats. « Lorsque, dit-il, un roi de ce monde, voulant entreprendre une expédition militaire, nous fait appeler auprès de sa personne pour user de nos services, nous n'hésitons pas, nous ne cherchons pas des excuses; mais, quittant tout, nous accourons de tout cœur à son appel. Prenons-y donc garde. Puisque c'est le Roi des rois et le Seigneur des seigneurs et le Dieu des dieux qui nous appelle à cette milice : τοῦ Βασιλέως τῶν βασιλέων, καὶ Κυρίου τῶν κυρίων, καὶ Θεοῦ τῶν θεῶν καλοῦντος ἡμᾶς εἰς τὴν οὐράνιον ταύτην τάξιν, n'allons pas, par paresse et lâcheté, mépriser un pareil appel, de peur qu'un jour nous ne nous trouvions sans défense devant le tribunal suprême. » *P. G.*, t. LXXXVIII, col. 641. C'est donc l'idée de vocation divine ou d'appel de Dieu qui, pour saint Jean Climaque, domine la vie religieuse.

6. *Saint Grégoire le Grand* († 604). — Modèle idéal du pasteur, il nous a laissé, sous le titre de *Regula pastoralis*, un petit traité qui est, du point de vue de l'époque, un vrai manuel de la perfection sacerdotale. Or, dès les premières pages, l'auteur touche la question de l'appel au sacerdoce. Après s'être plaint, comme tant d'autres, que cette dignité sublime soit briguée par des ambitieux, il s'écrie : *Quos contra Dominus per Prophetam* (Os., XIII, 4) *queritur dicens : « Ipsi regnaverunt et non ex me, principes extiterunt et ego ignoravi. » Ex se autem et non ex arbitrio Summi Rectoris regnant, qui nullis fulti virtutibus, nequaquam divinitus vocati, sed sua cupidine accensi, culmen regiminis rapiunt potiusquam assequuntur. Quos tamen internus Judex et provehit et nescit, quia quos permittendo tolerat, profecto per judicium reprobationis ignorat. Reg. pastor.*, part. I, c. I, *P. L.*, t. LXXVII, col. 13.

Ces lignes mettent en lumière les divers éléments de la vocation. 1. Ces « ravisseurs » du sacerdoce sont réellement prêtres : ils « règnent, ils sont princes, le Juge spirituel les a exaltés ». Ils ont donc reçu la vocation divine extérieure par l'appel canonique et l'imposition des mains. 2. Mais cette vocation n'est, de la part de Dieu, qu'une vocation « permissive , une tolérance ». Ce n'est pas une approbation. Car ils « ne règnent pas par mandat du Roi suprême. Le souverain Juge les frappe au contraire d'une sentence de réprobation ». 3. Or, quels sont ces prêtres-là? Ce sont ceux qui, dépourvus de toute vertu, *nullement appelés de Dieu*, mais brûlant d'ambition, s'emparent du gouvernement des âmes au lieu d'y être promus. Ce sont donc ceux qui manquent de l'intention droite. 4. Et parce qu'ils manquent de l'intention droite, ils manquent aussi de la vocation divine intérieure, puisque c'est dénués de toute vertu, nullement appelés de Dieu, mais brûlants d'ambition, qu'ils *s'emparent du sacerdoce*, c'est-à-dire extorquent la vocation extérieure.

Ce témoignage de saint Grégoire marque un progrès de la pensée théologique sur les textes précédents. Tout d'abord, s'il reconnaît que le sacerdoce, une fois reçu, est toujours valide, il distingue, selon la manière de l'obtenir, une vocation positivement divine et une vocation purement permissive qui est en même temps une réprobation. Dieu n'est donc pas entièrement solidaire de l'appel par l'Église : il valide l'appel, mais il réprouve l'appelé. En second lieu, ce témoignage suppose une sorte d'équation entre l'intention droite et la vocation intérieure : il révèle un appel de Dieu dans ce qui semblait simple initiative pieuse de l'homme.

7. *Saint Isidore de Séville* († 636). — La vocation intérieure de Dieu en regard de l'appel extérieur par l'Église apparaît aussi chez saint Isidore de Séville. Dans les *Sentences*, au chapitre *De præpositis Ecclesiæ*, il apprécie les diverses attitudes qu'on peut avoir devant l'appel à l'épiscopat. Après avoir blâmé celle des égoïstes qui se récusent par amour du repos, il note celle des saints, et voici ce qu'il en dit : « Les saints ne recherchent pas les soucis des affaires; ils gémissent, au contraire, quand ils s'y voient condamnés par l'ordre de Dieu,.. S'ils le peuvent, ils s'empressent de les fuir; mais, craignant la secrète disposition de la Providence, ils acceptent ce qu'ils voudraient éviter. Car ils entrent dans leur cœur, et là, ils demandent ce que veut la volonté cachée de Dieu; et, sachant qu'ils doivent se soumettre aux ordres suprêmes de Dieu, ils courbent leur tête sous le joug de ses ordonnances. » *P. L.*, t. LXXXIII, col. 705. Si toute la vocation était dans l'appel extérieur de l'Église, il n'y aurait pas lieu d'entrer dans son cœur et là de demander ce que veut la volonté cachée de Dieu. Si donc les saints consultent cette volonté au fond de leur cœur à propos du sacerdoce à recevoir ou à refuser, c'est qu'ils croient à une vocation intérieure et à la possibilité d'en percevoir les signes dans la prière et la réflexion chrétienne. Il est même à remarquer que l'idée d'intention droite n'est pas exprimée ici. Des deux équivalents : intention droite, vocation intérieure, le second s'est substitué au premier.

8. *Saint Bède le Vénérable* († 735). — Il mérite d'être cité pour sa plénitude. Dans son commentaire de l'évangile de saint Marc, après avoir cité l'appel adressé par Jésus à Matthieu, il donne cette explication : *Et surgens secutus est eum... Tanta enim cupiditate sequendi Dominum ductus est ut in nullo prorsus hujus vitæ respectu vel cogitationem sibimet reservarit. Siquidem ipse Dominus, qui hunc exterius humana allocutione ut se sequeretur vocavit, intus divina inspiratione ut mox vocantem sequeretur accendit : ipse invisibiliter quomodo sequendum esset docuit. P. L.*, t. XCII, col. 150. On ne saurait être plus explicite. Là où l'Évangile ne mentionne que l'appel extérieur adressé par Jésus à Matthieu, le commentateur ne se contente pas de supposer la vocation intérieure, il l'affirme formellement. « Le Seigneur, en l'appelant extérieurement par sa parole humaine, alluma intérieurement dans son cœur, par une inspiration divine, le désir de le suivre promptement. » Vocation extérieure par la parole, vocation intérieure par l'inspiration de la grâce sont présentées comme les deux aspects de l'appel divin au sacerdoce. L'intention droite n'est pas mentionnée.

2° *La doctrine de la vocation pendant la période scolastique.* — 1. *Saint Bernard* († 1153). — Il fut le zélateur de la vie monastique et de la sainteté sacerdotale. Or, l'un des principes sur lesquels il appuie ce double apostolat est précisément l'idée de vocation. Des conseillers trop humains s'efforcent-ils de détourner un jeune homme du cloître? Bernard leur crie : « Le Christ dit : « Viens », et vous, vous dites : « Reste ». Qui êtes-vous pour vous opposer à l'appel de Dieu? » Le clergé se recrute par l'intrigue et la simonie. Bernard crie à ces intrus :

« Vous régnez, mais non de par Dieu; vous êtes chefs, mais Dieu ne vous a pas appelés. » Nombreux sont les passages de ses écrits dans lesquels l'une ou l'autre vocation se trouve ainsi invoquée. Nous allons en indiquer quelques-uns.

Parmi les allocutions recueillies par son disciple, l'abbé Geofroy, sous le titre *Declamationes ex Bernardo*, nous lisons cette admonition à l'âme qui a éprouvé le désir de la vie religieuse : « Prends garde à toi, dit la sagesse. — Et pourquoi ? — Puisque tu ne doutes pas que ce soit la parole de Dieu, qu'as-tu besoin de délibérer? L'Ange du Grand Conseil t'appelle, et tu attends d'autres conseils! *Vocat Magni Consilii Angelus; quid aliena consilia præstolaris?* Quel autre est plus fidèle, quel autre est plus sage que celui-là? *Seduc me, Domine, et seducar; fortior esto et invalesce :* séduisez-moi, Seigneur, et je serai séduit; soyez le plus fort et triomphez. » *P. L.*, t. CLXXXIV, col. 456. Que signifie cette voix de l'Ange du Grand Conseil, sinon l'appel de la grâce, retentissant dans l'intime de l'âme pour la déprendre du monde et l'attirer par ses charmes à la vie religieuse : bref, la vocation intérieure devançant de loin l'appel extérieur des supérieurs?

Même note, sous d'autres images bibliques, dans une lettre à un certain Thomas, prévôt du chapitre de Beverlay en Angleterre, qui avait résolu d'embrasser la vie monastique à Clairvaux, mais qui différait de jour en jour : « Enfin, ô très cher, si tu veux entendre cette voix de ton Dieu, plus douce que le miel, fuis les soucis extérieurs et dis avec Samuel : « Parlez, Seigneur, parce que votre serviteur écoute. » Cette voix ne résonne pas dans la foule. Elle demande le secret pour être interrogée, le secret pour être entendue. *Vox hæc non sonat in foro, sed nec auditur in publico. Secretum consilium quærit et auditum.* » *Epist.*, CVII, t. CLXXXII, col. 243. Et, dans la lettre suivante, s'adressant au même, le saint cite le cas d'un postulant qui, pour avoir négligé l'appel intérieur à la vie monastique, avait fait une mort scandaleuse. Il termine par ce cri d'effroi : *O terribilis in consiliis Deus super filios hominum! Spiritum donavit quem erat denuo ablaturus. Epist.*, CVIII, *ibid.*, col. 250.

Enfin voici un texte on ne peut plus explicite sur l'origine divine de la vocation intérieure à la vie religieuse. Un enfant, nommé Thomas de Saint-Omer, avait été, selon l'usage du temps, offert *(oblatus)* à l'abbaye de Saint-Bertin. Parvenu à l'âge canonique, le jeune oblat avait ratifié le vœu de ses parents en optant pour la vie religieuse, mais dans l'abbaye de Clairvaux. Grande déception pour l'abbé de Saint-Bertin, qui osa s'en plaindre à Bernard lui-même. Celui-ci répondit : « Sur ce que vous m'écrivez je réponds à votre charité que : ni moi je n'ose, ni vous ne devez empêcher celui qui le veut de bien faire. Car que répondrons-nous à l'apôtre disant : « Gardez-vous d'éteindre l'Esprit?... Oui, Thomas a été appelé non par moi, mais par Celui qui appelle le néant comme l'être. *Vocatus est, inquam, Thomas non a me sed ab eo qui vocat ea quæ non sunt tanquam ea quæ sunt...* C'est Dieu qui agit dans le cœur de l'homme pour incliner sa volonté partout où il veut. *Deus est qui operatur in cordibus hominum, ad inclinandas eorum voluntates quocumque voluerit.* » *Epist.*, CCCLXXXII, *P. L.*, t. CLXXXII, col. 585.

Non moins fermes sont les principes de saint Bernard sur la vocation sacerdotale. Dans la 13ᵉ des *Declamationes ex Bernardo*, qui est adressée aux clercs et non aux religieux, il dit : « Voyez votre vocation, c'est la parole de l'Apôtre. Nous aussi, considérons si nous sommes venus appelés et appelés par Dieu, de qui doit émaner cette vocation. *Consideremus et nos an vocati venerimus et vocati a Deo, cujus nimirum hæc vocatio est.* Je ne parle pas maintenant, continue-t-il, de cette vocation qui est commune à tous les prédestinés. Il s'agit de savoir qui nous a appelés à l'honneur de la cléricature : voilà sur quoi je veux entretenir vos consciences à chacun. *Quis vocaverit nos in honorem cleri convenire velim conscientias singulorum.* » Il a donc bien en vue la vocation sacerdotale. Or, en quoi la fait-il consister? Ce n'est pas uniquement dans l'appel canonique et l'ordination sacramentelle : tous ces clercs l'ont reçue. Après une description des intrigues, de l'orgueil, de l'avarice et de la débauche qui, trop souvent, souillent le sanctuaire, il s'écrie : « Qui donc, dans la recherche des ordres ecclésiastiques et du service des autels, a pour but de fuir les soucis du monde, afin de s'unir à Dieu dans la pureté du cœur et du corps et de le contempler dans la lumière; pour but de s'adonner à la prière et à la prédication, et par là de travailler à son salut et à celui du prochain? Ils règnent, dit Dieu, mais pas par moi, ils sont devenus chefs, mais moi, je ne les ai pas appelés. » Et il conclut en disant : « L'Épouse ne se permet pas d'entrer dans la chambre ni dans le cabinet du Roi sans son invitation : « Attirez-moi, dit-elle, attirez-moi à vous par l'odeur de « vos parfums. » Toi, tu t'y précipites irrespectueusement sans être ni appelé ni introduit. *Ipsi, inquit, regnaverunt et non ex me, principes exstiterunt et ego non vocavi eos. Sponsa nec cubiculum nec cellam ingredi nisi rege introducente præsumit : trahe me post te, ait illa, in odorem unguentorum tuorum. Tu irreverenter irruis nec vocatus nec introductus.* » *P. L.*, t. CLXXXIV, col. 446.

Ce texte rappelle singulièrement celui de saint Grégoire. Tous deux distinguent entre la vocation extérieure, émanant de Dieu mais par l'Église, et la vocation intérieure, condition préliminaire de l'autre et émanant de Dieu seul par sa grâce. Tous les deux juxtaposent, comme choses solidaires, l'intention droite et l'appel intérieur. Mais saint Bernard ajoute un trait qui accentue encore davantage l'irréductibilité de la vocation intérieure au simple retentissement dans l'âme de la vocation extérieure, c'est l'exemple de l'Épouse mystique. Quand est-ce que l'Épouse entend l'appel intime de l'Époux ? Ce n'est pas en franchissant le seuil de la chambre royale, c'est-à-dire en recevant l'ordination sacramentelle. C'est plus ou moins auparavant, puisque sans cet appel indispensable elle n'oserait pas se présenter.

2. *Saint Thomas* († 1274). — Il fut amené à parler de la vocation dans sa lutte contre Guillaume de Saint-Amour qui menait une violente campagne contre les ordres religieux, surtout contre les ordres mendiants. Voir SAINT-AMOUR, t. XIV, col. 756. Ces *périls des derniers temps*, comme il les appelait, avaient le tort, selon lui, de vivre d'aumônes au lieu de gagner leur vie par le travail manuel comme les anciens moines, le tort de s'employer au salut des âmes par la prédication et la confession, enfin d'ouvrir des écoles de théologie : la mendicité étant immorale, le ministère et l'enseignement étant des usurpations sur le clergé séculier. La conclusion était : par rapport à la vie religieuse en général, on ne pouvait trop réfléchir, consulter, délibérer avant de s'engager dans un état aussi périlleux; par rapport aux frères prêcheurs et aux mineurs, c'était exposer son salut que d'entrer chez ces précurseurs de l'Antéchrist. Thomas fut chargé par ses supérieurs de défendre ses frères. La lutte dura dix ans, de 1256 à 1266. Elle valut à la théologie de la vocation trois opuscules du Docteur angélique : le *Contra impugnantes religionem*, le *De perfectione vitæ spiritualis*, le *Contra retrahentes ab ingressu in religionem*. Ce der-

nier, composé presque en même temps que les premiers feuillets de la *Somme*, douze ans à peine avant la mort du saint, appartient à la période de sa maturité doctrinale. Et comme, chez les dominicains (de même d'ailleurs que chez les franciscains), la règle comportait à la fois les vœux de religion et le sacerdoce pour les religieux de chœur, il s'ensuit que les conclusions de saint Thomas dans cet opuscule valent également pour la vocation religieuse et pour la vocation sacerdotale. Or, voici les positions de l'auteur relativement à l'inspiration de la grâce dans la vocation intérieure :

a) Outre sa parole extérieure (Écriture sainte ou prédication), Dieu parle à l'âme intérieurement; cette parole intérieure est même plus importante que l'extérieure, celle-ci tirant son efficacité de celle-là. Si donc la parole extérieure de Dieu mérite obéissance, à plus forte raison sa parole intérieure lorsqu'elle invite à entrer en religion : *Si igitur voci Conditoris exterius prolatæ statim obediendum esset, multo magis interiori locutioni, qua Spiritus Sanctus mentem immutat, resistere nullus debet sed absque dubitatione obedire.* Ainsi, lorsque l'homme est poussé par l' « instinct » du Saint-Esprit à entrer en religion, il ne doit pas différer pour chercher encore des conseils humains, mais il doit suivre aussitôt l'impulsion de l'Esprit-Saint.

b) La vocation intérieure se voit en acte dans la vie des saints. Et Thomas de citer le passage des *Confessions* de saint Augustin où est racontée la vocation religieuse de deux soldats provoquée par la *Vie de saint Antoine*. Que la vocation soit donc intérieure ou qu'elle nous vienne de l'extérieur par l'Écriture sainte ou la prédication, il faut lui obéir sans s'attarder à des conseils superflus. Agir autrement serait résister à l'Esprit-Saint : ce qui suppose que, même dans le cas de l'Écriture sainte ou de la prédication, le Saint-Esprit exerce son action intérieure sur l'âme. *Non est ergo laudabile sed magis vituperabile quod post vocationem interiorem vel exteriorem, vel verbo vel Scripturis factam, differre et quasi in dubiis consilium quærere... Virtutem igitur Spiritus sancti vel ignorat vel ei resistere nititur qui a Spiritu Sancto motum diuturnitate consilii detinere contendit.* Saint Thomas, cela va sans dire, suppose suffisamment constatée, à l'aide du discernement des esprits, cette action du Saint-Esprit dans l'âme : *Probate spiritus, si ex Deo sint*, I Joa., IV, 1.

c) Aristote lui-même nous confirme dans cette vérité quand il dit *(in quodam capite Ethicorum)* que ceux qui sont mus par Dieu n'ont pas besoin de conseil. *Qui a Deo moventur consiliari non expedit.* Honte donc à ces catholiques qui soumettent les inspirations divines aux conseils de la sagesse humaine, alors que le philosophe païen lui-même les en affranchit. *Erubescat igitur qui se dicit catholicum divinitus inspiratos ad humana transmittens consilia, quibus eos philosophus ethnicus asserit non egere. Contra retrahentes*, c. VIII-IX.

Jusqu'ici nous avions vu les représentants de la Tradition ecclésiastique nous montrer dans la vocation intérieure l'appel de Dieu à la vie religieuse ou la condition de l'appel de l'Église au sacerdoce. Pour la première fois, nous voyons un docteur l'envisager en elle-même et l'analyser méthodiquement afin d'en montrer l'autorité divine et d'en justifier les motions.

3. *Saint Bonaventure* († 1274). — L'apologie dont saint Thomas fut chargé pour les prêcheurs, saint Bonaventure eut à la faire de son côté pour les mineurs. Il composa, à cet effet, plusieurs opuscules non moins topiques que ceux de saint Thomas; mais c'est dans son *Expositio in regulam fratrum minorum* qu'il s'est exprimé le plus nettement sur la vocation. Rappelons que la vocation, chez les franciscains comme chez les dominicains, a pour objet les vœux de religion et le sacerdoce réunis.

a) « Si quelques-uns, dit le texte de la règle, veulent embrasser ce genre de vie et viennent vers nos frères. » Et le commentateur d'expliquer d'abord d'où vient ce vouloir. Il ne vient ni d'une contrainte divine, ni d'un désir de la chair : il est inspiré par l'auteur de tout don céleste. *Religionis enim hujus propositum, ut nullum terrenum expectari possit emolumentum, nulli necessitate imponitur, sed ab illo inspiratur de quo dicit : non potest homo accipere quidquam nisi datum fuerit ei de cælo.* Ce n'est pas cependant que ce vouloir, inspiré par la grâce, soit toujours spontané : il peut avoir été provoqué par un conseil extérieur. *Non hoc dicitur quasi non liceat fratribus non venientes exhortationibus prævenire, cum et ipse Dominus plures ad discipulatum recipiens, plures vocati vocatione prævenire legatur, ut Andream, Petrum et similes, quidam ipsum prævenerunt se ejus consortio offerendo. Venientium igitur ad fratres quidam sunt a fratribus præventi, quidam vero ipsos sua devotione præveniunt.* Il n'en reste pas moins que, essentiellement, la vocation est l'œuvre de la grâce dans l'âme.

b) Ce n'est pourtant pas que les postulants puissent pour cela exiger leur admission dans l'ordre. On les enverra aux ministres provinciaux, qui les examineront sur leur orthodoxie, leurs aptitudes, leur intention et les soumettront aux épreuves d'usage. Ne seront admis aux vœux et aux ordres sacrés que ceux qui en auront été jugés dignes par les provinciaux. Par conséquent, la vocation intérieure est soumise au contrôle de la hiérarchie, et l'appel intérieur ne vaut que par l'appel extérieur : voilà la clef de l'autorité, *ecce clavis auctoritatis (Expositio in Regulam II)*.

c) Les paroles du Docteur séraphique trouvent une confirmation touchante dans un passage des *Méditations sur la vie du Christ*, dites de saint Bonaventure et qui sont l'œuvre d'un de ses disciples au siècle suivant. Au chapitre de la *Vocation des apôtres*, l'auteur, après avoir rappelé les circonstances extérieures de la vocation de chacun, nous invite à considérer la bonté du Christ dans sa manière de les appeler, les attirant extérieurement et intérieurement. *Considera ergo et conspice eum in prædictis vocationibus et conversatione cum ipsis : quam affectuose vocat eos, reddens se eis affabilem et domesticum et obsequiosum, attrahens eos intus et extra. Meditationes vitæ Christi*, XIX.

4. *Saint Laurent Justinien* († 1455). — Saint Laurent Justinien, premier patriarche de Venise, fut, pendant la première moitié du XV[e] siècle, l'un des plus ardents zélateurs de la sanctification du clergé. Voir LAURENT JUSTINIEN, t. IX, col. 9. Religieux d'une oraison éminente, pontife passionné pour la réforme de ses prêtres, il composa divers traités tant sur la perfection monastique que sur la sainteté sacerdotale, où il est amené à toucher la question de la vocation.

Dans le *De compunctione et complanctu christianæ perfectionis*, après un tableau des mœurs lamentables du clergé, le saint réformateur se demande quelle est la cause de cette décadence. Il répond : « C'est que ces prêtres ne sont pas appelés par le Christ; s'ils recherchent les prélatures, s'ils les achètent à prix d'argent, c'est qu'ils ne sont pas de ceux à qui le Christ a dit : Suis-moi. »

Nec mirum. Non enim in ovile, intrant per januam, sed aliunde tanquam fures. Quomodo aliunde? Janua humilis est, ostium Christus est. Non ingrediuntur per Christum neque vocantur a Christo. Vocatus est a Christo ille cui dictum est : Sequere me. Hic sequutus est Christum quoniam vocatus est a Christo. Qui autem non sequuntur

Christum, quomodo vocantur a Christo? Non vocantur, sed permittuntur. Quoniam vero non vocantur a Christo, ideo tam anxie prælationes quærunt, dignitates ambiunt, offerunt munera, adhærent potentibus, et quod nequeunt virtute consequi pretio acquirunt et prece. Indecorum arbitrantur sectari humilitatem Christi, qui, ut ait Apostolus, non sibi vindicavit honorem ut Pontifex fieret sed qui vocavit eum dicens : « Tu es sacerdos in æternum secundum ordinem Melchisedech. » Nolunt vocari a Deo sed ab hominibus, et utinam vocarentur! Infulas appetunt, vocari domini congaudent, et quod divinum est o quam sæpe arrogant sibi! *Op. cit.*, Ie part., vers le dernier tiers.

Ce texte, malgré son ampleur, n'apporte, il est vrai, aucune idée nouvelle : il ne fait que confirmer les précédentes. Comme saint Grégoire, Laurent Justinien distingue dans l'appel extérieur par l'Église au sacerdoce une double vocation de Dieu : l'une positive et de bénédiction, qui consacre les sujets dignes; l'autre simplement permissive et de tolérance, qui habilite les indignes mais en les réprouvant. Il maintient de même l'équivalence et la solidarité entre l'intention droite et la vocation intérieure. Pourquoi ces mauvais prêtres ne suivent-ils pas le Christ? Parce qu'ils ne sont pas appelés par le Christ. Mais ce texte, répétition amplifiée des précédents, suggère une remarque. C'est que de ces deux termes : l'un, actif : l'intention droite; l'autre, passif : la vocation intérieure, le second est de plus en plus mis en lumière. Or, il n'est pas sans intérêt de constater que la vocation intérieure prend ainsi de plus en plus de place dans la mystique du sacerdoce.

Saint Laurent Justinien nous parle aussi de la vocation religieuse. Dans son *Liber de obedientia*, comparant la vocation à la vie chrétienne et la vocation à la vie religieuse, il dit : « La première est commune, la seconde est très spéciale; l'une impose l'observation des commandements si l'on veut entrer dans la vie éternelle, l'autre conseille de vendre tous ses biens et d'en donner le prix aux pauvres si l'on veut être parfait... Mais cela, ô doux Sauveur, on n'entreprendrait jamais de le faire si l'on n'y était intérieurement appelé et attiré par vous. Voilà ce qui fait que, de sa propre volonté, on prend le joug si suave de la sainte vie religieuse et de sa perpétuelle servitude. *Hoc autem, o pie Salvator, nequaquam actitare præsumerent nisi introrsus vocarentur et traherentur a te.* » *Liber de obedientia*, XVI. Ici encore, ce qui paraît le plus remarquable, ce n'est pas tant l'idée même de vocation intérieure : nous y sommes habitués; c'est la prédominance que prend cette idée sur celle d'intention droite.

5. *Thomas a Kempis* († 1471). — Une des idées les plus familières au pieux auteur de l'*Imitation* est celle de la vocation à la vie religieuse.

Qu'il épanche son âme devant Dieu : ainsi dans son opuscule du *Soliloque;* qu'il instruise les novices dont il fut le maître, ou exhorte les religieux dont il fut le sous-prieur : ainsi dans ses *Conférences;* qu'il raconte l'histoire édifiante de ses amis ou contemporains, ou qu'il écrive des lettres spirituelles, toujours il revient à la grâce de la vocation religieuse. Et c'est autant pour remercier Dieu de son appel intime à quitter le monde que pour exciter l'âme à poursuivre la perfection. Il serait fastidieux de citer tous ces textes, qui répètent la même idée. En voici un qui peut les remplacer tous. On y verra comment, pour Thomas a Kempis, l'entrée en religion est la réponse de l'âme aux prévenances de la grâce et à l'action intime du Saint-Esprit sur la volonté.

In me hæc considero, qui contemptibilis et inutilis huic mundo, tua sancta vocatione ereptus sum de ipsius naufragio, et ad serviendum tibi etiam tuo merui sociari collegio... Quod utique non meis meritis sed tuæ deputo providentiæ. De quo te magnifice laudo et benedico, qui dignatus es me vocare per gratiam, dans mihi voluntatem tamen bonam et abjiciens a me peccatorum sarcinam. Nam et suavi jugo me subjecisti, emolliens mentem meam unctione Spiritus tui, quam mundus nescit, nec videt, nec sapit... Sentio quod non omnibus datur sed quibus paratum est a Patre, quia non est volentis neque currentis sed miserentis Dei. *Soliloquium animæ*, XXV, 11.

De la vocation sacerdotale, Thomas n'a guère eu l'occasion de parler, l'institut des Frères de la vie commune ne comportant le sacerdoce que pour le père spirituel : on n'en trouve dans ses écrits que quelques mots sans importance. Mais tout ce qu'il dit de la vocation religieuse montre combien pour lui, comme pour ses contemporains, l'idée de vocation intérieure tient de place dans la vie spirituelle.

6. *Les Exercices spirituels de saint Ignace* († 1556). — En 1548, par lettres apostoliques de Paul III, était approuvé, loué et recommandé, quant aux enseignements et aux méthodes y contenus *(documenta et exercitia)* dans son ensemble et dans ses détails *(quoad omnia et singula)* le petit livre des *Exercices spirituels* de saint Ignace. On sait l'autorité et la faveur croissante de ce manuel de retraite, que Pie XI proclamait sans rival en son genre dans l'encyclique *Mens nostra.*

a) L'idée de la vocation y occupe une place centrale. Car le but des *Exercices* est justement d'aider le retraitant à trouver la volonté de Dieu sur son âme, c'est-à-dire sa vocation, et à ordonner toute sa vie à la réalisation de cette divine volonté. De là une manière nouvelle, à la fois théorique et pratique, d'envisager la vocation sacerdotale et religieuse. Elle se réduit aux points suivants :

Il convient de rechercher la volonté de Dieu sur l'état de vie à choisir : mariage, sacerdoce, profession religieuse : *Opportunum erit nos vestigare et efflagitare proprium vitæ genus in quo Majestati suæ nos servire malit. (Prætudium de diversis vitæ generibus).* — Cette volonté est une vocation divine, qui se traduit en une élection bien faite : *Electio non videtur esse vocatio divina (quæ) sit inordinata et obliqua, omnis vocatio divina est semper pura et munda sine admixtione carnis neque alterius cujusdam affectionis inordinatæ. Introd. ad eligendar. rerum notitiam.* — L'élection sera l'expression de la vocation divine si elle se fait : ou par une lumière miraculeuse, ou par des attraits portant la marque du bon esprit, ou par des raisonnements conformes à la prudence surnaturelle. *De triplici tempore ad electionem.* — L'affaire de l'élection doit se traiter entre Dieu et l'âme sans aucune ingérence humaine : *Consistens (instructor) in medio ad instar bilancis sinat Creatorem cum creatura et creaturam cum suo Creatore ac Domino operari. Annot.* 15.

b) Étant donné le but des *Exercices*, saint Ignace n'avait pas à s'occuper directement de la vocation extérieure. Il en touche cependant un mot. C'est pour dire que, au cas où l'on se serait engagé dans le sacerdoce pour des motifs indignes, comme l'intérêt ou l'ambition, et par conséquent sans une vraie vocation divine, il ne convient pas d'en résilier les fonctions, mais qu'il faut implorer la miséricorde de Dieu et, avec le secours de sa grâce, s'efforcer de bien remplir les devoirs que l'on a assumés.

C'est de la vocation intérieure qu'il traite principalement. Il l'envisage d'abord par le côté humain et actif, c'est-à-dire comme l'acte psychologique et moral de choisir un état de vie; et sous cet aspect, il l'appelle « élection ». Mais il la considère aussi par le côté divin et passif, c'est-à-dire comme le concours de la grâce prévenante à ce choix; et sous cet aspect

il l'appelle « vocation divine ». Toutefois, ce n'est pas en cela que consiste la note personnelle d'Ignace dans la question. Elle consiste en la méthode, à la fois mystique et surnaturellement rationnelle, établie par lui pour bien faire l'élection, c'est-à-dire pour trouver la volonté de Dieu, objet de la vocation intérieure.

En dehors d'un cas miraculeux comme celui de saint Paul sur le chemin de Damas, qui rendrait toute recherche superflue, voici les principes directifs de cette méthode :

Au préalable, pour me mettre dans les conditions les plus favorables à cette élection, je m'efforcerai, par la prière et la pénitence, de me dégager de toutes les inclinations ou affections désordonnées qui pourraient influencer mon choix, et d'attirer sur mon âme les lumières et les motions du Saint-Esprit. — Puis, je me placerai en face du but de ma vie, qui est de glorifier Dieu et de sauver mon âme, et je me demanderai quel est le meilleur moyen pour moi d'atteindre ce but : si c'est de rester bon chrétien dans le monde, ou de solliciter le sacerdoce, ou d'embrasser la vie religieuse. — Alors, tout en faisant les méditations appropriées, j'observerai avec soin à quel parti je me sens porté avec paix de la conscience, humilité sincère, joie spirituelle, c'est-à-dire par l'Esprit de Dieu; à quel parti je me sens poussé avec remords de la conscience, orgueil secret, trouble et tristesse, c'est-à-dire par l'esprit du mal. Souvent il résulte de là une indication précieuse qui, chez les âmes très pures, peut même être suffisante; c'est le procédé d'inspiration. Parfois aussi il n'en sort rien du tout, l'âme n'éprouvant aucune motion dans un sens ni dans l'autre. Pour plus ample information dans le premier cas, de toute nécessité dans le second, on recourt alors au procédé rationnel. Ainsi :

Raisonnant selon les principes de la foi, je pèserai soigneusement, du point de vue de la gloire de Dieu et de mon salut, les avantages et les inconvénients de chaque parti, et je verrai de quel côté penche la balance. — De plus, supposant qu'un inconnu soit à ma place et me demande conseil, je considérerai ce que je lui répondrais et je m'appliquerai cette réponse à moi-même. — Enfin je me transporterai en esprit à l'heure de ma mort et je me demanderai ce que je préférerais alors avoir fait aujourd'hui. C'est cela que je choisirai. — L'élection conclue, le retraitant la présentera à Dieu dans une prière fervente, le suppliant de la confirmer si elle lui est agréable. Et, s'il se sent dans la paix, dans la confiance et dans la joie spirituelle, il pourra considérer son élection comme définitive. Il a trouvé sa vocation.

c) Le directeur a son rôle dans la recherche de la vocation; mais il doit éviter de se substituer au Saint-Esprit auprès de son dirigé Pour cela, il aidera celui-ci à se placer dans les meilleures conditions de pureté d'intention et de générosité pour obtenir les lumières de la grâce; mais il se gardera soigneusement d'influencer sa décision en lui conseillant soit de rester dans le monde, soit d'entrer dans l'état ecclésiastique ou dans la vie religieuse. Qu'il dispose le retraitant à bien faire son élection; mais le moment venu, qu'il « laisse le Créateur traiter avec sa créature et la créature avec son Créateur ».

En résumé, pour l'auteur des *Exercices*, l'idée de vocation intérieure n'est plus seulement une idée prédominante : c'est l'axe sur lequel sera centrée toute l'organisation de la vie spirituelle dans sa marche vers la gloire de Dieu et le salut de l'âme.

7. *Le concile de Trente et le Catéchisme romain.* — Nous voici enfin au concile de Trente, qui clôt la période scolastique et ouvre l'ère moderne. Les novateurs niaient le sacrement de l'ordre et ne voulaient voir dans le sacerdoce que la mission de prêcher, donnée au prédicant par le peuple ou le pouvoir civil. Contre eux, le concile définit : non seulement que l'ordre est un vrai sacrement, mais encore que les évêques ont seuls le pouvoir d'y appeler et de le conférer, et cela sans la participation ou le consentement soit du peuple, soit de l'autorité séculière. Sess. XXIII, can. 3, 7. Et le *Catéchisme romain*, fidèle écho du concile, en résume la pensée dans cette phrase : *Vocari a Deo dicuntur qui a legitimis Ecclesiæ ministris vocantur.* Part. IIIª, *De ordine*, 3.

8. *Conclusion.* — On voit le chemin parcouru à partir des textes scripturaires. Deux mots peuvent le mesurer : *a)* La vocation intérieure, tout entière surgie de l'intention droite, est devenue successivement l'invitation intime de Dieu au sacerdoce ou à la vie religieuse, la condition dominante de la sainteté sacerdotale, l'axe central de la vie spirituelle. — *b)* La vocation extérieure est désormais dogmatiquement définie comme la consécration par l'Église de l'appel divin au sacerdoce.

3º *La doctrine de la vocation depuis le concile de Trente.* — Le vaste mouvement de réforme qui suivit le concile de Trente ne pouvait négliger la question de la vocation sacerdotale ou religieuse. C'est même sur cette idée que les éducateurs du clergé fondèrent en grande partie leur système de pédagogie spirituelle.

1. *Dans la Compagnie de Jésus.* — Dans la Compagnie de Jésus le meilleur témoin en est le *Directoire des Exercices de saint Ignace.* Composé dès la mort du fondateur (1556) par les plus doctes de ses disciples, soumis pendant quarante ans aux suggestions de l'expérience, fixé enfin dans sa forme définitive en 1599 par une commission de théologiens, ce commentaire officiel des *Exercices* ne consacre pas moins de 13 chapitres sur 40 à la question de la vocation,

D'après le *Directoire*, comme d'après les *Exercices*, la première condition pour sanctifier notre vie, c'est de la vivre dans l'état, mariage, profession religieuse, sacerdoce, où la volonté de Dieu nous appelle : ce qui suppose la vocation intérieure. — On peut trouver cette vocation : quelquefois par les seules touches intérieures de la grâce, soumises aux règles du discernement des esprits; toujours par la raison éclairée des lumières de la foi. — Moyen très efficace de se sanctifier, l'acquiescement à sa vocation n'est cependant pas une telle condition de salut qu'on soit moralement perdu en dehors d'elle.

Mais pour être mis dans tout leur jour, ces trois points de la doctrine jésuite sur la vocation appellent une triple remarque. Elle n'est pas inutile pour bien différencier cette doctrine des tendances qui vont fausser plus ou moins le concept de vocation divine dans certains milieux aux XVIIᵉ et XVIIIᵉ siècles. Donc :

a) Vocation à un état de vie ne signifie pas nécessairement que Dieu nous *prédestine* à cet état de vie, mais qu'au moins apparemment il nous y appelle. Comme le remarque Suarez, *De relig.*, tract. VII, l. V, c. VIII, n. 3, Dieu inspire souvent des désirs dont il ne veut pas permettre la réalisation. Si sa volonté alors n'est pas que notre désir se réalise, elle est cependant que nous cherchions à le réaliser : et cela suffit pour notre sanctification, car notre mérite est le même. De fait, quand Dieu commanda à Abraham de lui immoler son fils, il l'appelait bien à lui faire ce sacrifice, il lui en inspira même la résolution, et cependant il se réservait de l'en empêcher. Ainsi bien des jeunes gens, après s'être crus, dans une retraite d'élection, appelés au sacerdoce ou à la vie religieuse, n'y parviennent jamais, empêchés par

la mort ou par d'autres obstacles. En faut-il conclure qu'ils n'y étaient pas appelés et que la recherche de la vocation est illusoire? Non. Il se peut qu'ils y fussent appelés sans y être prédestinés. En voyant dans le choix du sacerdoce ou de la vie religieuse une vocation intérieure de la grâce, on n'a pas la présomption de pénétrer dans les conseils secrets de Dieu pour y découvrir ses desseins réels sur l'âme. On juge simplement et provisoirement de sa volonté apparente sur elle : ce qui est un acte très sage de la prudence chrétienne au moment d'orienter sa vie. Rien donc en cela d'une recherche prédestinationniste.

b) Pour trouver sa vocation, il peut suffire quelquefois des inspirations intérieures de la grâce avec le contrôle du discernement des esprits : c'est le 2e mode d'élection. Mais ces cas sont le petit nombre; et comme ils ne sont pas faciles à contrôler directement, dans la pratique on les soumettra toujours, pour plus de sûreté, aux lumières de la raison surnaturelle, c'est-à-dire au 3e mode d'élection. Celui-ci sera le seul employé dans la généralité des cas. La recherche de la vocation dans la doctrine ignacienne n'est donc pas fondée principalement sur les attraits *sentis* de la grâce, mais sur la délibération chrétienne. Ces attraits certes n'y sont ni ignorés, ni méconnus : on les estime très significatifs. Mais on ne verrait que bien exceptionnellement en eux le signe décisif de l'appel divin. Loin de se décider uniquement par ces sortes de motions senties, comme le voulaient les quiétistes sous prétexte que l'activité humaine était impure et qu'il ne fallait pas devancer la grâce, on les remplace quand elles ne se font pas sentir et on les contrôle quand elles se font sentir par les conseils de la prudence chrétienne. Donc en cela point de quiétisme.

c) Si de refuser la vocation clairement reconnue est un acte extrêmement regrettable de pusillanimité et d'imprudence, la doctrine ignacienne n'y voit pourtant pas un malheur sans remède ni surtout un signe funeste de damnation assurée. Pas davantage dans le fait d'avoir brigué le sacerdoce ou de s'être engagé dans la vie religieuse sans vocation. Elle enseigne, au contraire, à réparer cette faute par le repentir, en comptant sur la grâce de Dieu pour se sanctifier par les préceptes ou pour satisfaire aux exigences d'un état auquel on n'était pas appelé. En cela, par conséquent, rien de la désespérance janséniste.

Ajoutons enfin que, selon la doctrine ignacienne, la vocation intérieure au sacerdoce ou à la vie religieuse, pour bien fondée qu'elle parût, n'a jamais constitué un droit à l'ordination ou à la profession. Ce n'est qu'un titre prudentiel à les solliciter.

2. *Chez saint François de Sales* († 1622). — Saint François de Sales, dans son *Traité de l'amour de Dieu*, n'a eu garde d'oublier la vocation intérieure : il en traite à la suite des inspirations. Ses idées sont très nettement celles de saint Thomas dans le *Contra retrahentes* et de saint Ignace dans les *Exercices*.

Le grand saint Thomas, dit-il, est d'opinion qu'il n'est pas expédient de beaucoup consulter et longuement délibérer sur l'inclination que l'on a d'entrer en une bonne et bien formée religion; et il a raison : car la religion étant conseillée par Notre-Seigneur en l'Évangile, qu'est-il besoin de beaucoup de consultations? Il suffit d'en faire une bonne avec quelque peu de personnes qui soient bien prudentes et capables de telle affaire, et qui nous puissent aider à prendre une courte et solide résolution. Mais dès que nous avons délibéré et résolu, et en ce sujet et en tout autre qui regarde le service de Dieu, il faut être fermes et invariables sans se laisser nullement ébranler par aucune sorte d'apparence de plus grand bien... Qu'un chacun donc, ayant trouvé la très sainte volonté de Dieu en sa vocation, demeure saintement et amoureusement en icelle. *Op. cit.*, l. VIII, c. XI.

C'est par ce dernier trait que François de Sales se révèle ignacien, comme il s'est, plus haut, déclaré thomiste sur le point de la délibération. La vocation, ou appel de Dieu, n'est pas à chercher dans ses décrets éternels, opération bien présomptueuse; mais dans les signes de sa volonté sur nous, chose beaucoup plus facile et pratiquement suffisante. Et une fois reconnue cette volonté apparente de Dieu, centrer sur elle toute notre vie. On voit l'importance que le saint docteur français, comme tous les modernes, donne à l'idée de vocation et de quelle manière il l'entend.

3. *Dans la Compagnie de Saint-Sulpice.* — La Compagnie de Saint-Sulpice mit particulièrement en relief, dans la vocation sacerdotale, la valeur de l' « attrait ». On entendait par là une inclination surnaturelle, spontanée et constante, pour les fonctions ecclésiastiques, c'est-à-dire pour la prière liturgique, les cérémonies du culte, le soin des âmes. Une telle inclination, s'ajoutant aux aptitudes et à l'intention droite, est évidemment l'un des meilleurs signes de vocation et un solide gage de persévérance. Rien de plus conforme d'ailleurs aux lois harmonieuses de la Providence, qui incline ordinairement les goûts de l'homme vers le genre de travail pour lequel il est le mieux doué. Et bien des prêtres, sans doute, attribueraient à cette secrète attirance leur préorientation vers le sanctuaire. Cependant, l'attrait n'est pas indispensable : il peut être suppléé, et il l'est souvent, avec le secours de la grâce, par une foi vive et une volonté généreuse. Mais l'école sulpicienne ne l'ignore pas : à côté des vocations d'attrait surnaturel elle a toujours admis les vocations de raison surnaturelle.

4. *Chez saint Alphonse de Liguori* († 1787). — Il n'attache pas moins d'importance que tous ses contemporains à l'idée de vocation. Il ne dit rien de l'attrait; mais il voit dans l'intention droite unie aux aptitudes un appel intime de Dieu à l'âme. Sur le devoir de suivre cet appel, une fois bien constaté, il est fort pressant. Si en soi, estime-t-il, une simple invitation laisse libre, cependant en fait, à cause des circonstances et des difficultés ultérieures, il y a rarement absence de péché véniel à la négliger, il pourra même y avoir péché mortel. Quant au fait de s'être ingéré dans le sacerdoce sans vocation, il y voit un très réel danger pour le salut éternel. *Theol. mor.*, *De ordine*, n. 802, 803.

5. *Dans les milieux plus ou moins jansénisants.* — La doctrine de la vocation y fut plus ou moins déformée, aux XVIIe et XVIIIe siècles, par le mysticisme inquiétant des idées ambiantes.

Sous l'influence des idées prédestinationnistes, on était porté à identifier vocation sacerdotale et prédestination au sacerdoce. On préjugeait ainsi, sur des apparences facilement trompeuses, des décrets éternels de Dieu. Et comment expliquer alors l'échec de certaines vocations, qui avaient présenté tous les caractères d'un véritable appel de Dieu et donc d'une réelle prédestination au sacerdoce?

On exagérait, peut-être sous l'influence inconsciente des idées quiétistes, le rôle de l'attrait. Parce que, disait-on, la nature était foncièrement corrompue et toutes ses initiatives viciées, il ne fallait agir que sous la motion sentie de la grâce. Pour connaître la volonté de Dieu on ne devait donc pas user du raisonnement, initiative humaine; on devait attendre l'attrait divin. Par conséquent, il n'y avait qu'un moyen de juger si l'on était appelé au sacerdoce ou à la vie religieuse, c'était de voir si l'on s'y sentait porté instamment et persévéramment par les invites

du Saint-Esprit C'était substituer universellement l'inspiration mystique à la délibération chrétienne.

Sous l'influence enfin des idées rigoristes, on considérait comme voué à une réprobation à peu près inévitable et quasi fatale soit le lâche qui s'était dérobé à sa vocation, soit l'intrus qui s'était ingéré dans le sacerdoce ou la vie religieuse sans vocation. La raison alléguée était qu'en dehors de la situation préparée à chacun par Dieu on était en butte aux tentations les plus redoutables sans pouvoir espérer les grâces nécessaires pour les surmonter.

De ces tendances, plus ou moins sensibles chez plusieurs théologiens et auteurs spirituels de l'époque, on peut voir l'assemblage systématique dans Massillon. Il en a fait l'âme de ses trois discours sur *la vocation à l'état ecclésiastique*.

IV. Précisions et directions récentes du magistère sur la vocation. — 1° *La décision cardinalice de 1912.* — Au XIX[e] siècle, c'est la doctrine sulpicienne, caractérisée par un usage modéré de l'attrait, qui semble avoir été prédominante, au moins dans la pratique.

Mais, en 1909, parut un livre du chanoine Lahitton, qui était une vive attaque contre la doctrine de la vocation sacerdotale issue, disait-il, des idées prédestinatiennes, quiétistes et rigoristes. Une controverse s'en étant suivie, l'ouvrage, d'ailleurs remanié, fut soumis au Saint-Siège. Pie X nomma une commission de cardinaux pour l'examiner. Et le 26 juin 1912 il approuvait la décision de ladite commission louant le livre en ce qu'il établissait les trois points suivants : 1. On n'a jamais droit à l'ordination avant d'avoir été librement élu par l'évêque, *antecedenter ad liberam electionem episcopi*. — 2. La condition nécessaire à cette élection par l'évêque, condition qu'on appelle la vocation sacerdotale, *quæ vocatio sacerdotalis appellatur*, ne consiste pas nécessairement et ordinairement en une certaine aspiration intérieure du sujet ou en des invites de l'Esprit-Saint à recevoir le sacerdoce, *in interna quadam adspiratione subjecti seu invitamentis Spiritus Sancti ad sacerdotium ineundum*. — 3. Pour être régulièrement appelé par l'évêque, il suffit d'avoir l'intention droite avec l'idonéité, c'est-à-dire avec des qualités naturelles et surnaturelles qui permettent d'espérer un prêtre fidèle à ses devoirs, *nihil plus in ordinando requiri quam rectam intentionem semel cum idoneitate*. *Acta ap. Sed.*, 15 juillet 1912, p. 485.

Le 1[er] et le 3[e] point de cette décision n'étonnèrent personne. Mais le 2[e] dérouta certains esprits. Comme le livre avait très fortement combattu les illusions possibles de l'attrait et attaqué la vocation intérieure en tant que révélatrice de la prédestination au sacerdoce, on crut que l'attrait était condamné et que la vocation intérieure était niée. L'attrait, pensait-on, devait être écarté comme une source d'illuminisme. Et la vocation intérieure n'était qu'un mot — *quæ vocatio appellatur* — dont un abus de langage avait revêtu l'idonéité et l'intention droite. Il ne restait de réel, en fait de vocation divine, que l'appel de l'évêque.

Une série de documents pontificaux, émanés de Benoît XV et de Pie XI, permettent aujourd'hui de mieux comprendre la décision cardinalice de 1912. Nous allons les analyser brièvement.

2° *Les documents de Benoît XV et de Pie XI.* — 1. En 1919 (30 novembre), Benoît XV, dans sa lettre apostolique *Maximum illud* sur la propagation de la foi, recommande très spécialement aux évêques la formation des élèves du sanctuaire qui révèlent en eux des « semences d'apostolat ». *Vosque rem facturi estis vestro religionis amore in primis dignam si, et in clero et in seminario diœcesano, apostolatus semina quæ quis forte sibi inesse ostenderit, studio foveatis*. *Acta ap. Sedis*, 1[er] déc. 1919, p. 452. Que sont ces semences d'apostolat? Sans doute un commencement d'idonéité et d'intention droite. Mais le document pontifical va plus loin : il voit déjà dans ces « semences » un appel de Dieu aux missions lointaines. Il ajoute, en effet : *Dum alumni sacrorum, quos Dominus advocet, ad apostolicas expeditiones rite instituenlur, omnibus eos in omnibus disciplinis erudiri oportebit*. *Ibid.*, p. 448.

La vocation intérieure n'est donc peut-être pas un titre purement nominal donné par l'usage à l'intention droite, mais un premier appel de Dieu à l'enfant, appel bien antérieur à celui de l'évêque.

2. Pie XI est plus explicite. Dans sa lettre apostolique *Officiorum omnium* du 1[er] août 1922, sur les séminaires, après avoir rappelé la parole de Jésus : *Rogate ergo Dominum messis ut mittat operarios in messem suam*, il y rattache le canon 1353 du Code sur la recherche et la culture des vocations. « Que les prêtres, surtout les curés, dit-il, aient soin des enfants qui présenteraient des signes de vocation ecclésiastique; qu'ils les préservent de la contagion du monde, les forment à la piété, les initient à l'étude des lettres et favorisent en eux le germe de la vocation divine, *divinæque in eis vocationis germen foveant*. » *Acta ap. Sed.*, 7 août 1922, p. 451. Par contre, il veut qu'on écarte des séminaires les enfants ou les adolescents dont la volonté ne présenterait aucune inclination pour le sacerdoce. *In eis (seminariis) locus esse non debet pueris vel adolescentulis qui nullam ad sacerdotium præferant propensionem voluntatis*. *(Ibid.)*

Ce « germe de vocation » est sans doute la même chose que les « semences d'apostolat » chez les élèves du sanctuaire que le Seigneur appelle déjà aux expéditions apostoliques. Mais cette « propension de la volonté » vers le sacerdoce, n'est-ce pas l'attrait au sens le plus pur du mot : attrait qui ne saurait guère être suppléé, chez des enfants si jeunes, par un acte de froide raison, et sans lequel il n'y aurait en eux rien d'un vrai désir du sacerdoce?

3. Plus significatif encore le texte suivant, extrait de l'encyclique de Pie XI *Rerum Ecclesiæ* sur les missions, en date du 28 février 1926. A propos de la nécessité de créer un clergé indigène le pape disait : « Nul n'ignore que, si parmi les adolescents il n'y en a pas moins d'appelés aujourd'hui qu'autrefois à la vie sacerdotale ou religieuse, cependant un bien moindre nombre obéissent à l'impulsion du souffle divin : *Si haud minor in præsenti rerum conditione adulescentium numerus quam antea vocatur, tamen divini afflatus permotioni numerum parere longe minorem*. Et le pape ajoutait : « Nous voulons et nous ordonnons que parmi les indigènes de réelle espérance aucun ne soit écarté du sacerdoce et de l'apostolat s'il est inspiré et appelé de Dieu : *nullus bonæ spei quem a sacerdotio et apostolatu, ulique a Deo instinctum vocatumque arccalis*. » *Acta ap. Sed.*, 1[er] mars 1926, p. 76.

Ainsi il y eut toujours un grand nombre d'adolescents « appelés à la vie sacerdotale ou religieuse. Et cet appel est une motion du souffle divin : malheureusement tous n'y obéissent pas... Mais il ne faut refuser l'accès du sacerdoce et de l'apostolat à aucun de ces inspirés et appelés de Dieu ». Il s'agit évidemment là d'une profonde réalité et non d'une vaine fiction théologique. Or, ce n'est pas l'appel épiscopal ou vocation extérieure, qui est encore si lointaine et ne viendra peut-être jamais. Qu'est-ce donc si ce n'est la vocation intérieure, telle que nous l'avons vue tant de fois décrite avant la décision cardinalice de 1912?

4. Mais rien n'égale la clarté du texte suivant, qu'on lit dans l'encyclique *Mens nostra* de Pie XI, en date du 20 décembre 1929, sur les *Exercices spirituels*. Au sujet des laïques, surtout des jeunes gens, qui fréquentent les retraites fermées, le pape dit : « En se rendant souvent à ces exercices pour être mieux préparés et plus ardents aux combats du Seigneur, ils n'y trouvent pas seulement des forces pour imprimer plus parfaitement dans leur âme le sceau de la vie chrétienne; mais encore il n'est pas rare qu'ils entendent dans leur cœur la voix mystérieuse de Dieu qui les appelle aux fonctions sacrées et au salut des âmes et qui les pousse ainsi à exercer pleinement l'apostolat : *verum etiam non raro arcanam Dei vocem corde percipiunt eos ad sacra munia et ad provehenda animarum lucra vocantis atque adeo ad apostolatum plane exercendum impellentis.* » *Acta ap. Sed.*, 31 décembre 1929, p. 701.

C'est, on le voit, formellement et en propres termes, que le souverain pontife applique au désir surnaturel du sacerdoce le qualificatif de « voix mystérieuse de Dieu » appelant le jeune homme au sacerdoce et le poussant à l'apostolat. Que faut-il de plus pour que ce désir soit vraiment une vocation intérieure? Sans doute la grâce en tant que grâce, c'est-à-dire dans son entité surnaturelle, reste imperceptible à la conscience, au moins en dehors des communications mystiques : elle ne nous est connue que par la foi. Mais elle peut s'accompagner d'effets moraux assez significatifs pour que, à l'aide des lumières de la foi, nous y reconnaissions la voix de Dieu.

5. Enfin, ce qui met le sceau à cette doctrine, c'est l'instruction, en date du 27 décembre 1930, envoyée à tous les évêques au nom de Pie XI par la S. Congrégation des Sacrements, sur l'examen des séminaristes avant de les admettre aux ordres. Non seulement il est recommandé aux Ordinaires de refuser, même pour la tonsure et les ordres mineurs, les sujets qui ne seraient pas « appelés de Dieu », mais les candidats aux ordres majeurs doivent, avant d'y être admis, déclarer par écrit et jurer sur les Évangiles qu'ils veulent librement ces ordres et qu'ils « ont conscience d'y être appelés par Dieu ». *Ego subsignatus N. N. testificor meipsum ordinem (subdiaconatus, diaconatus, presbyteratus) sponte exoptare ac plena liberaque voluntate eumdem velle cum experiar ac sentiam a Deo me esse revera vocatum. Acta ap. Sed.*, 1er avril 1931, p. 127.

Il n'est pas sans intérêt, à ce propos, de comparer cette notion de vocation intérieure dans son développement théologique et dans son développement liturgique. En théologie, cette notion, issue de l'intention droite, s'est développée jusqu'à devenir un des facteurs principaux de la préparation au sacerdoce. Dans la liturgie des ordinations, elle n'est même pas mentionnée. Aujourd'hui encore, comme vraisemblablement aux premiers siècles de l'Église, le pontife consécrateur demande à l'archidiacre qui lui présente les candidats : « Savez-vous s'ils sont dignes? » — il ne demande aucunement s'ils sont appelés de Dieu. En fait, cela revient au même, puisque le désir surnaturel du sacerdoce est l'effet de la grâce prévenante par laquelle Dieu attire au sacerdoce. Mais la liturgie garde encore à l'état d'enveloppement cette notion de vocation intérieure dont la théologie opère devant nous le développement.

Nous pouvons, en effet, marquer à présent les étapes dans le développement de ce concept doctrinal de la vocation.

a) Vocation extérieure. — *a.* D'après les textes scripturaires, Dieu appelle au sacerdoce par la voix de l'évêque et le rite sacramentel de l'imposition des mains; *b.* le concile de Trente définit que l'appel de l'évêque n'a pas besoin d'être confirmé par la voix du peuple ou par le pouvoir civil; *c.* la décision cardinalice déclare que nul n'a droit à l'ordination avant d'y avoir été appelé par l'évêque.

b) Vocation intérieure. — *a.* Les textes scripturaires ne parlent pas de vocation intérieure, mais seulement d'intention droite, comme disposition à la vocation par l'évêque. — *b.* Bientôt les théologiens déduisent la vocation intérieure de l'intention droite, à laquelle elle est sous-jacente comme la grâce prévenante au désir surnaturel. — *c.* La commission cardinalice déclare que cette vocation intérieure ne consiste pas ordinairement en des « invites » du Saint-Esprit (sans doute au sens fort et proprement mystique). — *d.* Cependant, d'après Pie XI, elle est une inspiration ou impulsion de l'Esprit-Saint, une voix secrète de Dieu, produisant dans l'âme la conviction intime qu'on est appelé de Dieu au sacerdoce.

c) Unité des deux vocations. — *a.* Sans la vocation intérieure, la vocation extérieure serait valide mais pas légitime. — *b.* Sans la vocation extérieure, la vocation intérieure n'est ni authentique ni opérante. — *c.* La vocation totale est intérieure et extérieure, *vocans eos intus et extra.*

3° *Les canons du Code canonique relatifs à la vocation.* — Voici enfin quelques dispositions du droit canonique relativement à la vocation.

D'après le canon 968, § 1, pour que l'ordination soit licite, il faut que le sujet en soit jugé digne par son propre Ordinaire. C'est donc l'Ordinaire qui est juge de la vocation.

D'après le canon 971, on ne doit forcer personne en aucune manière à embrasser l'état ecclésiastique; on ne doit non plus en détourner personne s'il y est apte. Donc la vocation est canoniquement libre.

D'après le canon 1353, les prêtres, surtout les curés, doivent s'occuper très particulièrement des enfants qui présenteraient des signes de vocation ecclésiastique : les préserver de la contagion du monde, les former à la piété et aux lettres, enfin favoriser en eux le germe de la vocation divine. Donc, il faut cultiver les vocations.

D'après le canon 1357, § 2, l'évêque devra visiter par lui-même son séminaire diocésain, veiller à la bonne formation des élèves et se rendre compte de leur caractère, de leur piété et de leur vocation. La vocation intérieure, quoiqu'elle ait pour équivalent l'intention droite, ne doit donc pas être considérée comme pédagogiquement négligeable; il faut bien plutôt en surveiller l'éclosion avec amour. Il semble que l'Église la considère comme le germe précieux d'où doit sortir l'arbre de vie que sera un jour le prêtre. *Spes messis in semine.*

V. La culture des vocations. — 1° *Prier pour les vocations.* — C'est une erreur à détruire que le préjugé populaire : « La vocation, il faut que ça vienne tout seul. » La vocation vient de Dieu, et c'est lui qui la fait germer dans l'âme; mais il veut que nous collaborions à son œuvre, et d'abord par la prière. Jésus nous en avertit dans l'Évangile. « A la vue des foules, il fut ému de compassion sur elles, car elles étaient accablées et gisaient comme des brebis sans pasteur. Alors il dit à ses disciples : « La moisson est grande, mais il y a peu d'ouvriers; « priez donc le Maître de la moisson d'envoyer des « ouvriers à sa moisson. » Matth., IX, 35-38. Symbole émouvant de la détresse spirituelle que nous avons sous les yeux et que Jésus, à son grand regret, ne peut que très insuffisamment secourir, faute de prières assez nombreuses et assez ferventes pour mériter l'envoi par son Père d'un plus grand nombre d'ouvriers sacerdotaux. Ce n'est pas que le divin

Semeur retienne dans sa main les « germes de vocation et d'apostolat ». Pie XI, qui emploie, après Léon XIII et Benoît XV, cette expression suggestive, nous dit « qu'il n'y a pas moins d'adolescents aujourd'hui qu'autrefois appelés par Dieu à la vie sacerdotale ou religieuse, mais qu'il y en a beaucoup moins qui obéissent à la motion du souffle divin ». Ci-dessus, col. 3172. Si donc le maître de la moisson envoie si peu d'ouvriers à son champ, c'est que l'insuffisance de nos prières ne lui permet pas, vu la nécessité de notre collaboration, de donner à ces enfants la surabondance de grâces qui les ferait triompher de leur pusillanimité et les « rendrait dociles au souffle divin ».

Dans certains diocèses, l'usage s'est établi de dire devant le saint sacrement exposé cette invocation : « Seigneur, donnez-nous des prêtres! Seigneur, donnez-nous de saints prêtres! » Sous une forme ou sous une autre, voilà la supplication qu'il faut rendre populaire parmi les fidèles. Car il ne s'agit de rien moins que d'ouvrir plus larges sur le monde les sources de la grâce.

Ce devoir de la prière pour les vocations concerne évidemment tous les catholiques, puisque tous doivent en bénéficier. Il concerne surtout les prêtres et les mères chrétiennes comme collaborateurs plus immédiats de Dieu dans l'œuvre de la vocation elle-même. Le prêtre, lui, en a bien conscience, aujourd'hui surtout après quarante ans de campagne pour le recrutement sacerdotal. Les jeunes mères peuvent en être moins averties, il faut le leur rappeler souvent. Il serait à désirer qu'on leur racontât, d'après le livre des Rois dans la Bible, l'histoire si touchante du jeune Samuel. Ce récit, par son réalisme familial, sa poésie antique et l'esprit de foi qui l'anime, est particulièrement de nature à toucher de jeunes mères et à leur inspirer le désir d'avoir un fils prêtre. N'est-ce pas la meilleure condition pour obtenir qu'elles en demandent la grâce à Dieu par leurs prières?

2° *Provoquer l'éveil des vocations.* — En même temps, il faut provoquer l'éveil des vocations. Il ne s'agit pas, bien entendu, de suggestionner un enfant : de lui persuader qu'étant donné ses qualités morales Dieu l'appelle au sacerdoce ou à la vie religieuse, alors qu'il n'en est peut-être rien. Il s'agit, si par bonheur ce petit a reçu de Dieu le germe sacré, de créer autour de lui une telle atmosphère morale que ce germe s'éveille et s'épanouisse, que l'enfant en vienne peu à peu à dire : Je veux être prêtre, je veux être religieux.

Ce soin complexe et délicat incombe d'abord au prêtre : catéchiste, confesseur, père spirituel, maître de classe ou surveillant de division; directeur de patronage, de colonie de vacances, de Croisade eucharistique; aumônier de scoutisme, de jécisme, de jocisme, etc. Mais il incombe aussi aux auxiliaires du prêtre dans ces diverses œuvres. Ceux-ci peuvent et doivent multiplier son action, l'adapter, l'infiltrer là où lui-même ne pourrait peut-être pas l'introduire.

Mais par quels moyens provoquer ainsi l'éveil des vocations? Avant tout par l'exemple de la sainteté sacerdotale. Rien n'est plus efficace pour éveiller dans l'âme du jeune garçon le désir d'être prêtre que la vue d'un bon prêtre.

A l'exemple personnel il convient d'ajouter les exemples historiques; c'est-à-dire, quand l'occasion s'en présente, la biographie d'un prêtre modèle : curé, missionnaire, religieux. Une telle lecture distille pour ainsi dire l'exemple dans l'âme : les notions confuses s'éclairent, les difficultés se révèlent solubles, les obstacles surmontables. Et l'exemple est une idée-force.

La liturgie, aujourd'hui si heureusement remise en faveur, peut également contribuer beaucoup à éveiller les vocations sacerdotales. Mais c'est à condition de bien montrer le rôle essentiel du Prêtre divin et le rôle ministériel du prêtre humain : le Prêtre divin investissant le prêtre humain, lui communiquant ses pouvoirs célestes et les exerçant en lui; à condition de bien faire remarquer à l'enfant que, le jour où le prêtre disparaîtrait de la terre, le Christ en disparaîtrait aussi, et que, de ce jour-là, il n'y aurait plus personne pour ouvrir aux âmes le chemin du ciel; à condition de souligner, par suite, combien il est nécessaire que beaucoup de jeunes garçons veuillent devenir prêtres. Tout cela, exposé d'une manière générale en public, gagnera à être mis au point et adapté à chacun dans des entretiens familiers. Et avec les petits personne, naturellement, ne le fera mieux que la mère. Il sera utile aussi, par exemple à l'occasion d'une retraite de fin d'études ou d'un pèlerinage, de conduire les jeunes gens dans un sanctuaire célèbre, dans un monastère ou dans une maison religieuse. Une telle visite fait immanquablement poser des questions, qui amènent des explications.

En tout cela, on le voit, il n'y a ni pression morale, ni sollicitation indiscrète, mais rencontre pieusement ménagée entre la vocation éventuelle et son objet. De la vocation sacerdotale et religieuse, comme de la vocation à la foi, il faut bien dire avec saint Paul : *Quomodo audient sine prædicante*, comment la connaîtront-ils si on ne leur en parle pas, Rom., x, 14? Qu'on n'hésite donc pas, par crainte d'influencer les consciences, à user d'une telle méthode : elle éclaire les âmes sans effleurer leur indépendance.

3° *Les signes de vocation.* — On est tenu à moins de réserve avec un enfant ou un jeune homme qui sent en lui des velléités de vie sacerdotale ou religieuse et qui vous demande conseil. Celui-là, il faut l'éclairer positivement. Mais à quels signes peut-on reconnaître si l'on est en présence d'une vraie vocation ou d'une impression illusoire? Il y a, de la vocation, des signes négatifs ou éliminatoires et des signes positifs ou favorables.

1. *Signes négatifs.* — Ils constituent de vrais empêchements, dont les plus graves, d'ordre juridique, sont prévus par le droit canon sous le nom d'irrégularités. Voir ce mot, t. VII, col. 2537-2566, spécialement col. 2563 sq. Pour nous en tenir à ceux qui se rencontrent ordinairement, le premier serait une naissance illégitime. Une dispense n'est pas impossible; mais il y faudrait des mérites exceptionnels chez le sujet. Signes négatifs aussi, certaines difformités contraires à la dignité ecclésiastique et capables d'inspirer de la répulsion aux fidèles (can. 984, § 2); certaines maladies ou infirmités incompatibles avec les fonctions sacerdotales comme seraient des crises d'épilepsie, des accidents mentaux, la cécité, la surdité, le bégaiement (can. 984, § 2). Dans les cas douteux, il conviendra de consulter un médecin ou un canoniste. Signe négatif à plus forte raison, le manque d'honorabilité, tel le fait d'avoir encouru une condamnation infamante pour actes contre la pudeur, contre la probité ou contre la vie du prochain. Canon 984, § 5. La seule propension à de tels actes, comme seraient des mœurs douteuses, un caractère violent, l'habitude de l'intrigue, du dénigrement, de la dissimulation et du mensonge, constituerait aussi un signe éliminatoire. Can. 1371.

A un degré, sinon infamant, du moins fort redoutable, il y a encore à écarter : l'esprit faux, cette tendance innée à renverser en toutes choses l'ordre des valeurs, érigeant l'accessoire en principal et méprisant celui-ci, préférant le brillant au solide, pensant presque toujours en paradoxes et se croyant hors de la vérité si l'on ne frise quelque erreur. —

Le mauvais esprit : qui en tout ne sait voir que le mauvais côté des choses, prête aux autres ses intentions perverses, critique, blâme, méprise tout et rendrait le bon Dieu responsable de ce que le monde n'est pas parfait. — Le caractère anarchique : vraie phobie de l'autorité, qui est de toutes les oppositions, de toutes les dissidences, et au fond n'admet pas d'autre volonté que la sienne. — Le caractère inconstant et impulsif : espèce de girouette morale, changeant d'avis, de projets, de résolutions à tout vent d'impressions senties ou d'influences subies; vraie balance folle, tantôt au plus haut de l'enthousiasme, tantôt au plus bas du découragement, jamais dans l'équilibre d'une juste pesée des choses. — Le manque de piété et l'esprit mondain : tel serait un jeune homme qui n'aurait que peu ou point de goût pour la prière, la confession, la communion, les cérémonies de l'Église, et qui subirait, au contraire, la fascination des divertissements profanes, comme d'un bal public, d'un film peu moral, d'une lecture légère.

Tous ces défauts risqueraient de tenir en échec la formation cléricale. Et, se laisseraient-ils plus ou moins comprimer provisoirement par la discipline du séminaire, ils ne manqueraient probablement pas de rebondir plus tard. Aussi le canon 1371 décide-t-il : *E seminario dimittantur dyscoli, incorrigibiles, seditiosi, ii qui ob mores atque indolem ad statum ecclesiasticum idonei non videntur; præsertim vero statim dimittantur qui forte contra bonos mores aut fidem deliquerint.*

2. *Signes positifs.* — Les signes positifs, ou favorables à la vocation, ne doivent naturellement être demandés au sujet qu'en proportion de son âge et de son développement intellectuel.

Chez les tout jeunes enfants, ces signes peuvent se résumer en cette formule de la Consistoriale dans sa lettre aux évêques d'Italie en date du 16 juillet 1912 : *Inclinati alle cose di Chiesa. Acta ap. Sed.*, 1912, p. 492. Qu'ils aient de l'inclination aux choses de l'Église. C'est tout simplement l'attrait. Cet attrait sans doute s'enveloppera d'imagination et de sentiment. Cependant, il ne suffirait pas que le petit garçon n'aimât dans les « choses de l'Église » que la splendeur d'un décor, l'harmonie des chants, le hiératisme des vêtements sacrés : cela ne le changerait pas essentiellement de ce qu'il pourrait aimer au théâtre. Il faut qu'à travers ces symboles, somptueux ou rustiques, il sente, à sa manière enfantine, l'attrait du bon Dieu, de Jésus, de la sainte Vierge, le goût de la prière et l'horreur du péché; il faut que, dans la personne du prêtre, il vénère le représentant de Jésus-Christ.

Chez le jeune adolescent, les signes positifs de vocation devront être notablement plus différenciés. On les trouve très nettement énumérés et définis en cette phrase de Léon XIII, dans son *motu proprio* du 22 août 1897 pour l'érection du séminaire d'Anagni : *Alumni cooptentur in quibus acies ingenii, discendi ardor, indoles et voluntas ad sacerdotium sit. Actes de Léon XIII*, collection Desclée de Brouwer, t. VII, p. 67.

En premier lieu donc, des esprits ouverts et ardents à l'étude. Mais remarquons-le bien : l'intelligence et l'ardeur au travail ne suffisent pas. Un esprit purement littéraire ou scientifique auquel la piété et le zèle des âmes resteraient à peu près indifférents, qui se laisserait pour ainsi dire porter par les bancs scolaires vers le sacerdoce pour s'y livrer un jour à son dilettantisme intellectuel moyennant le double pensum de la messe et du bréviaire, un tel esprit annoncerait plutôt un professeur ou un érudit ou un écrivain en soutane qu'une âme de vrai prêtre. Il lui manquerait l'orientation vers le sacerdoce, *ad sacerdotium sit.*

Le caractère, lui aussi, doit être orienté vers le sacerdoce. Il faut donc qu'il soit disciplinable, c'est-à-dire susceptible de formation à l'humilité, à l'obéissance, au désintéressement. La volonté devra être généreuse, c'est-à-dire capable d'abnégation et de sacrifice; constante, c'est-à-dire capable de tenir une résolution bien prise, assez orientée vers le sacerdoce pour dire avec Jésus devant le calice de la Passion : « Pas comme je voudrais, mais comme vous voulez, ô mon Dieu! »

Enfin, à tout cela, devra s'ajouter un commencement de solide piété. La piété étant le fruit savoureux de la religion, on n'en peut, chez un adolescent, exiger que le germe. Encore faut-il qu'elle ne soit pas conçue par lui comme un placage de rites superficiels ou comme une source de suavités sentimentales. Il faut qu'il la conçoive comme un recours assidu et plein de foi à la prière et à la pratique des sacrements, en vue d'éviter le péché et d'acquérir les vertus chrétiennes.

4° *Comment développer la vocation.* — La vocation une fois reconnue probable ou moralement certaine, il appartient au père spirituel de la développer par sa direction; c'est-à-dire, en l'éclairant, en l'affermissant, en l'épanouissant, de la rendre pleinement consciente dans l'âme de son dirigé. Il évitera cependant de se prononcer trop tôt ou avec trop d'assurance sur l'appel divin. Mais, gardant l'attitude expectante, il invitera son fils spirituel à la prière, à la réflexion, à l'amour et à l'imitation de Notre-Seigneur. Progressivement, par ses entretiens familiers, par des lectures choisies, il lui découvrira le rôle, la beauté, les obligations du sacerdoce ou des vœux de religion. Il prendra occasion des difficultés rencontrées, des échecs subis, des reproches reçus, pour former l'âme à l'humilité, au courage, au pardon des injures, au dévouement et au sacrifice. Il profitera des vacances pour l'aguerrir contre le respect humain et les tentations; aussi pour développer en elle l'esprit d'initiative, l'habitude de la circonspection, le sens de la responsabilité.

Si le dirigé est une de ces âmes à demi-voilées à leurs propres yeux et qui ont besoin qu'on les révèle à elles-mêmes, le prêtre pourra se montrer plus affirmatif; il sera surtout très encourageant. Mais dans tous les cas, qu'il se garde de se substituer au Saint-Esprit en faisant le prophète, ou au dirigé en décidant pour lui. Le rôle du directeur n'est pas, ici, de parler à la place de Dieu, mais de mettre son dirigé à même d'entendre la voix de Dieu dans son âme; son rôle n'est pas davantage de vouloir pour son dirigé, mais de rendre celui-ci capable de vouloir lui-même et pour lui-même.

5° *La psychologie de la vocation.* — La vocation, si elle est vraie, est bien la parole de Dieu; mais une parole qui, en retentissant dans l'âme, y revêt les formes de la pensée humaine et suit les lois de notre psychologie.

1. Quelquefois cette parole se prononce en quelque sorte elle-même dans notre esprit, sans que nous puissions lui trouver une cause dans l'association des idées, c'est-à-dire dans nos souvenirs, impressions, préoccupations antérieures. On dirait une création directe de Dieu au centre de notre âme, une lumière allumée par lui au plus profond de nous-mêmes : et elle est cela, en effet, si vraiment il n'y a pas de cause mentale qui l'explique. Aussi bien s'accompagne-t-elle alors d'une paix, d'une humilité, d'une joie et d'une disposition au sacrifice, qui sont la marque et comme le parfum du Saint-Esprit.

Une telle intimation de l'appel divin correspond au deuxième mode d'élection dans les *Exercices* de saint Ignace. Elle serait suffisante en soi, car un pareil désir ou vouloir, sans cause mentale antécédente, est nécessairement l'œuvre directe de Dieu dans l'âme : ni notre propre esprit, ni les anges, ni les démons, ne peuvent susciter en nous une prière ou un vouloir sans passer par le mécanisme de nos facultés et sans utiliser images et impressions antécédentes. Mais comme bien peu de sujets pourraient opérer un pareil discernement, comme d'ailleurs, passé le moment de son apparition, ce qui fut alors une évidence n'est plus qu'un souvenir, on devra, dans la pratique, contrôler cette espèce d'illumination ou d'inspiration par une élection rationnelle.

2. Dans la plupart des cas, la vocation se dessine dans l'âme comme le choix des carrières humaines, sauf que les motifs en sont d'ordre surnaturel : amour de Dieu, sanctification personnelle, salut des âmes, extension du règne de Dieu, triomphe de l'Église, etc. Ce peut n'être, au début, qu'une lueur d'idée, une velléité superficielle, surgie dans une prière, dans une communion, à la suite d'une lecture, à la réflexion sur un sermon entendu, etc. : « si je me faisais prêtre, religieux?... je devrais me faire prêtre, religieux;... fais-toi prêtre... » Quelquefois l'idée s'implante, tenace, obsédante, devient une préoccupation continuelle. D'autres fois, elle s'oublie vite, mais revient par intermittences. Tôt ou tard, elle finit par demander une audience en règle et alors le phénomène se complique. D'un côté, on voit que ce serait bien, que ce serait beau, que ce serait doux : voix de la grâce. De l'autre, on sent que ce serait dur, qu'il faudrait renoncer à un avenir séduisant, s'astreindre à une discipline au-dessus de la nature : voix de toutes les concupiscences. Et voilà le conflit installé dans l'âme. Il peut durer longtemps.

C'est surtout pendant ce conflit que le père spirituel doit être attentif à son devoir. Prière, conseils, encouragements : tout pour éclairer, soutenir, guider; mais toujours avec discrétion, tact, réserve. Préparer les voies au Saint-Esprit, ne pas se substituer à lui. Ne pas devancer le jour des décisions officielles; et quand ce jour sera venu, attendre que le candidat se décide lui-même en toute liberté, ne pas décider pour lui.

3. Bien des fois, le sujet n'a senti l'appel, ou n'en parle au prêtre, que dans la retraite d'élection. La direction alors se trouve prise de court. On remédiera à l'inconvénient, dans la mesure du possible, par un examen plus approfondi du cas. Mais il sera prudent, en général, de ne faire qu'une élection provisoire, renvoyant la décision définitive à la retraite suivante. D'ici là, le père spirituel refera à loisir ce qu'il n'a pu qu'ébaucher en deux ou trois jours.

4. Quel est le rôle de l'attrait dans cette psychologie de la vocation? D'abord distinguons bien l'attrait naturel et l'attrait surnaturel.

L'attrait naturel, tout semblable à celui que l'on pourrait avoir pour une carrière humaine, serait, par exemple chez un tempérament d'orateur ou de lettré, le plaisir entrevu de bien manier la parole, de faire vibrer une foule ou d'étudier les chefs-d'œuvre de l'éloquence; chez un tempérament d'esthète, la jouissance des belles cérémonies religieuses au sein de leur cadre architectural et de leur décor hiératique. Un tel attrait n'est pas à dédaigner; mais il est en marge de la vocation. Il n'y a pas lieu de s'y arrêter beaucoup.

L'attrait surnaturel a un bien autre objet : il tend au divin en tant que divin et pas seulement en tant qu'artistique; ce qui attire dans la prédication, c'est la vérité céleste et non l'éloquence du prédicateur; ce qui délecte dans une cérémonie religieuse, c'est le culte rendu à Dieu et non la beauté du décor. Cet attrait consistera par exemple dans la joie espérée d'offrir le saint sacrifice, de réconcilier les pécheurs avec Dieu, de consoler les détresses morales, d'ouvrir le ciel aux âmes au moment de quitter cette vie. Un tel attrait a pour origine la grâce et pour siège la volonté. Quand il est constant, c'est-à-dire habituel, il constitue l'un des meilleurs signes de vocation. Et s'il se rencontre avec certaines répugnances naturelles, comme serait celle de quitter le monde, d'avoir à vivre de la charité des fidèles, il aidera puissamment à surmonter ces obstacles.

Cet attrait n'est pas indispensable, du moins en tant que senti, c'est-à-dire en tant qu'attraction consciente. Il y a des âmes qui estiment et veulent très réellement tout cela sans en éprouver l'attirance délectable. L'attrait est suppléé chez elles par la foi pure et une volonté de sacrifice. Leur mérite n'en est d'ordinaire que plus grand. Cependant, c'est un fait d'expérience : Dieu, dont la sagesse dispose toutes choses avec force et suavité, refuse rarement tout attrait aux élus de son choix, soit qu'il les appelle aux fonctions sacerdotales, soit qu'il les invite à la profession religieuse.

5. Notons enfin que la vocation, si vraie soit-elle, n'est pas nécessairement invincible à la tentation. Aussi ne faut-il pas l'y exposer témérairement. Il convient de l'éprouver certes, mais pas en l'exposant au péché. Voilà un jeune homme qui déclare à ses parents vouloir se faire prêtre ou religieux. Opposition des parents. Puis, sous prétexte d'éprouver la vocation de leur fils en lui faisant connaître le monde, ils le jettent dans les réunions licencieuses, dans les spectacles scandaleux, dans les lectures immorales, dans les compagnies tentatrices. Que dire de pareilles pratiques? Cela même qu'en a dit le Christ lorsque le démon lui suggérait de se jeter en bas du temple sous prétexte que les anges ne permettraient pas qu'il se heurtât à une pierre : « Il est écrit : Tu ne tenteras pas le Seigneur ton Dieu. » Matth., IV, 7. Tenter Dieu, c'est exiger de lui des miracles injustifiés. Or, ne serait-ce pas exiger de lui un tel miracle que d'exposer une vocation aux plus mauvaises influences et de prétendre qu'il la préserve de toute faiblesse? Aussi bien de tels parents sont-ils profondément déçus quand le miracle arrive. Mais, en vérité, leur désir n'était pas d'éprouver la vocation.

6° *Comment décider la vocation.* — De quelque manière que la vocation se soit manifestée dans l'âme, que ce soit par une évolution lente ou par une apparition brusque, il y a toujours avantage à ne la reconnaître définitivement qu'après un mûr examen et dans une retraite d'élection. On a vu plus haut comment saint Ignace, dans ses *Exercices*, conduit cette opération délicate : par quelle série d'actes préparatoires il y achemine le dirigé, quel rôle à la fois tutélaire et réservé il assigne au directeur. Il y a d'ailleurs d'autres méthodes que celle de saint Ignace. Et toutes celles qui ont été inspirées par l'Esprit de Dieu peuvent faire trouver la volonté de Dieu. Mais on conviendra sans doute de ceci : lorsqu'une âme, affranchie de ses mauvaises tendances par la pénitence, unie à Dieu par la prière, disposée au sacrifice par les exemples de Jésus, les yeux fixés sur sa fin dernière et cherchant en toute sincérité la pure volonté de son Créateur, toutes choses qui sont la trame d'une retraite; lorsqu'une telle âme, librement et généreusement, a dit *oui* à ce qui lui a semblé être l'appel divin, elle ne saurait avoir une meilleure garantie d'avoir trouvé sa vocation. C'est en pleine lumière de foi et en pleine force de grâce qu'elle a

définitivement orienté sa vie. Aussi, à moins d'un empêchement de force majeure, ne doit-elle plus ni délibérer ni regarder en arrière : c'est l'enseignement de saint Thomas, de saint Ignace, de saint François de Sales. Elle doit marcher en assurance dans la voie qui lui a été ouverte : au terme elle trouvera Dieu.

1° *Sur la vocation sacerdotale.* — Many, *Prælectiones de sacra ordinatione*, Paris, 1905, p. 203-237; M. de Lantages, P. S. S., *Instructions ecclésiastiques*, t. I, *Du clergé en général* (édit. Migne, col. 513-583); Branchereau, *De la vocation sacerdotale*, Paris, 1896; Chan. Lahitton, *La vocation sacerdotale*, Paris; Hurtaud, O. P., *La vocation au sacerdoce*, Paris; Mgr Mercier, *A mes séminaristes*, Bruxelles; R. Plus, S. J., *Vocation*, dans *Diction. apolog.*; Cimetier, *Vocation*, dans *Diction. des sciences ecclés.*; A. Mulders, *La vocation au sacerdoce*, Bruges, 1925; M. E. de la Croix, *La vocation sacerdotale*, Paris, 1926; Mugnier, *Le sacerdoce*, collection « Les Sacrements », Paris, 1929; du même, *Petit manuel théologique et pratique de la vocation*, Paris, 1922; Mgr Gouraud, *La montée du sacerdoce*, Paris, 1928; Rouzic, *Les saints ordres*, Paris; Mgr Hedley, O. S. B., *Lex lev itarum, d'après saint Grégoire le Grand*, Paris, 1922; P. Delbrel, S. J., *Ai-je la vocation?*, Paris; du même, *A-t-il la vocation ?*, Toulouse, Apostolat de la Prière; du même, *Jésus éducateur des apôtres*, Paris; Millot, *Serai-je prêtre?*, Paris; André, *L'éducation sacerdotale des apôtres à l'école de Jésus-Christ, souverain prêtre*, 2 vol., Paris; P. Bouchage, *Catéchisme ascétique et pastoral des jeunes clercs*, Paris; P. de Guibert, S. J., *Notions de théologie ascétique et mystique* (c. IV, sur la vocation), dans *Ecclesia*, Paris; du même, *Séminaire ou noviciat?*, Paris; Verdier, *Discernement et culture des vocations*, Paris.

2° *Sur la vocation religieuse.* — S. Thomas, *Contra retrahentes; De perfectione vitæ spiritualis; Summa theologica*, IIª-IIæ, q. CLXXXIV, CLXXXVI, CLXXXIX; Suarez, *De virtute et statu religionis;* Choupin, S. J., *Nature et obligations de l'état religieux* (refonte du traité du P. Gautrelet avec adaptation au nouveau Droit canonique), Paris; M. E. de la Croix, *La vocation religieuse*, Maison du Bon Pasteur, Paris; Garenaux, C. SS. R., *La vocation à l'état religieux*, Église Saint-Joachim, Rome; Raimbert, *Guide de la vocation religieuse*, Paris, 1923.

L. SEMPÉ.

VOCONIUS DE CASTELLANUM, évêque africain du Vᵉ siècle. — Voconius nous est uniquement connu par la notice que lui consacre Gennade, *De vir. illustr.*, 78. Encore cette notice soulève-t-elle plus de problèmes qu'elle n'en résout. Elle ne fixe aucune date pour l'activité de Voconius; c'est seulement parce qu'elle succède sans intermédiaire à une notice relative à Victor de Cartenna, contemporain de Genséric, qu'on est amené à placer l'épiscopat de Voconius sous le règne de ce prince. Elle marque comme le siège de son évêché la ville de Castellanum en Maurétanie, qui est parfaitement inconnue. On connaît, en Maurétanie Césarienne, plusieurs villes qui portent le nom de Castellum, accompagné d'une épithète, mais aucune qui soit appelée Castellanum ou Castallum. Jusqu'à nouvel ordre, il faut nous résigner à l'incertitude sur ces deux points.

Suivant Gennade, Voconius a écrit *Contre les ennemis de l'Église, les Juifs, les ariens et d'autres hérétiques.* On a, depuis longtemps, voulu identifier ces écrits — ou cet écrit — à deux sermons pseudo-augustiniens, l'un dirigé *Contra Judæos, paganos et arianos;* l'autre *Adversus quinque hæreses, paganos, Judæos, manichæos, sabellianos et arianos. P. L.*, t. XLII, col. 1101-1130; cf. R. Ceillier, *Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques*, t. XV, Paris, 1748, p. 265. Plus récemment, dom G. Morin a repris cette hypothèse et a même attribué à Voconius non seulement ces deux livres, mais une série de dix sermons pseudo-augustiniens. *Rev. bénéd.*, t. XIII, 1896, p. 342. Il est vrai qu'il ne s'est pas tenu à cette idée et qu'il a plus tard cru reconnaître l'auteur de la collection en Quodvultdeus de Carthage, *Pour une future édition des opuscules de Quodvultdeus, évêque de Carthage au Vᵉ siècle*, dans *ibid*, t. XXXI, 1914, p. 156-162. En fait, aucun argument ne nous autorise à attribuer quoi que ce soit du Pseudo-Augustin à Voconius.

Gennade mentionne encore un *Sacramentorum egregium volumen*, par où il faut peut-être entendre un recueil de prières liturgiques pour la célébration de la messe. Nous ne savons rien d'autre sur ce livre, et il faut le regretter d'autant plus qu'il serait, à notre connaissance, le seul sacramentaire ancien qui ait été rédigé par un Africain.

G. BARDY.

VŒU. — Dans le latin classique, le mot *votum* s'emploie en plusieurs acceptions : il signifie soit un pieux désir, soit la formule qui l'exprime, soit enfin la promesse par quoi se complète parfois la prière de demande; il est probable que la première acception est aussi le sens primitif du mot *votum* et du verbe *voveo : votum quasi volitum.* On comprend dès lors que, dans la Vulgate, ce même mot ait suffi à traduire deux mots hébreux totalement différents : l'un signifiant bien une promesse faite à Dieu, Eccl., v, 3; Num., XXX, 3. ou enfin la chose promise à Dieu, Deut., XII, 6, alors que l'autre expression hébraïque marque simplement une oblation actuelle promise ou non précédemment, Ex., XXXV, 29; XXXVI, 3; I Par., XXIX, 9; Prov., XXXI, 2 : volontaire dans son origine, elle est consacrée à Yahvé comme un don : *Corban, quod est donum*, Marc., VII, 11. L'unique expression latine *votum* — tout comme notre mot français vœu — s'accommodait de ces flottements dans le même sens : désir, prière, promesse, objet promis, sacrifice fait en vertu d'une promesse, enfin donation gratuite faite à Dieu en dehors de toute obligation et sans promesse. Mais, dans la littérature chrétienne et dans les anciennes liturgies, le mot semble avoir pris une extension nouvelle, étrangère à son sens primitif et négligée par les lexicographes classiques : celui d'une offrande d'actions de grâce, d'un geste de prière tourné vers le passé plutôt que vers l'avenir, comme l'est une promesse. C'est là, croyons-nous, un héritage, non plus de la Bible, mais de l'enseignement des Pères grecs et de la langue grecque qui n'avaient qu'un seul mot, εὐχή, pour désigner cet ensemble complexe d'oblation gracieuse et de promesse obligatoire. Si la théologie catholique s'en tient à la définition technique et scripturaire de promesse à Dieu, elle a dû tenir compte des apports des âges précédents, et elle a su intégrer, sans peine et sans presque s'en apercevoir, tout ce que la pratique et la doctrine avaient inclus en ce mot vœu de force et de souplesse, de spontanéité et de « dévotion ».

La définition classique du vœu reste celle de saint Thomas : *Votum est promissio Deo facta, Sum. theol.*, IIª-IIæ, q. LXXXVIII, a. 1 et 2; elle a été reprise par les commentateurs, par Lessius, *De justitia et jure*, l. II, c. XL, dub. 1, et Lehmkuhl, *Theol. mor.*, part. 1, n. 428, etc... Tout ce qu'on ajoute d'ordinaire à ces éléments essentiels peut passer pour des amplifications; la définition courante : *Votum est deliberata promissio Deo facta de bono meliori*, donnée par Suarez, Laymann, les théologiens de Salamanque, Viva, Billuart, Gonet, Gury, etc..., ne trahit-elle pas le souci de mettre en vedette le caractère particulier de cet acte de religion, qui est d'être une œuvre spontanée et surérogatoire? Quant à la définition de saint Alphonse, de La Croix, de Busembaum et de quelques autres moralistes : « Promesse à Dieu d'un bien meilleur et possible », c'est plutôt une description du vœu, un point de départ commode pour des applications pratiques. — I. Aperçu historique. II. Étude théologique (col. 3198).

I. APERÇU HISTORIQUE. — Le vœu, comme le note Suarez, « a été une pratique naturelle et universelle, avant d'entrer dans la loi cérémonielle... » *De religione*, p. 755. Nos connaissances actuelles nous permettraient d'éclairer, par des données fort curieuses de l'histoire des religions, bien des points de notre pratique chrétienne du vœu. Contentons-nous de marquer ici tout de suite les grandes lignes de cette institution dans les anciennes religions.

I. Données générales de l'histoire des religions. — Sous des formes variées, le vœu se rattache à ce groupe d'offrandes d'un type simplifié qui consacrent un objet, une action, une personne, à la divinité, avec l'intention d'en faire un intermédiaire entre l'offrant ou les êtres à qui il s'intéresse et le dieu à qui l'offrande est généralement adressée. Ce n'est pas un sacrifice proprement dit, et chaque chef de clan, bientôt chaque fidèle, pourra, sous la surveillance des prêtres, effectuer lui-même cette offrande, dont l'objet, le rituel et l'intention sont laissés plus ou moins à son initiative. Cette offrande « votive » s'accompagne d'une prière, où l'offrant souligne son désir de purification, son union au dieu, et formule son action de grâces ou sa demande. Cf. H. Hubert et M. Mauss, *Mélanges d'histoire des religions*, 1909; M. Mauss, *La prière*, s. d. Mais voici où apparaît notre notion du vœu : dans le cas d'une offrande concernant l'avenir, la prière de demande, accompagnée ou non de prémices, anticipait fréquemment sur l'offrande elle-même : elle était posée la première comme un acte religieux qui était censé renseigner la divinité sur les désirs du suppliant et sur ses bonnes intentions, tout comme la promesse faite à un homme le rassurait sur la bienveillance de son partenaire. Pour le bon ordre du culte et pour la sécurité de la collectivité, on portait la plus grande attention à cette promesse d'oblation, à ce sacrifice anticipé, dont l'offrande effective n'était plus que le complément plus ou moins obligé et surveillé. Ainsi est née dans les religions anciennes la distinction réelle entre le vœu-promesse et le vœu-consécration, bien que le même terme continuât de désigner le rite oral et le rite manuel.

On pense bien qu'un pareil dédoublement de l'offrande, qui suppose une idée assez nette de la valeur religieuse de la parole donnée à Dieu, une confiance normale en la bonne volonté des individus, et aussi une réglementation minutieuse de leurs paroles et de leurs actes, n'a pu avoir son plein développement ni dans les religions tout à fait primitives, ni dans les civilisations où le culte était devenu trop exclusivement officiel. Du moins ne trouve-t-on point le rite oral du vœu dans les religions fétichistes, où les divinités ne se contentent pas de simples promesses mais veulent avant tout des victimes. De même, si l'Égypte primitive, avec ses dieux locaux, a connu le vœu oral, elle n'en a pas gardé trace; et, dans la religion d'État de l'ancien et du moyen Empire, « l'offrande que donne le roi », offrande quotidienne et réelle à tel ou tel dieu, formule stéréotypée à des milliers d'exemplaires dans les tombeaux des grands personnages, était réputée suppléer d'office à tous les vœux et offrandes des particuliers. Arriva-t-elle à les tarir jamais complètement? Cf. J. Vandier, *La religion égyptienne*, 1944, p. 114-117, 187, 201.

Mais ce sont les religions sémitiques, en particulier la religion juive, qui virent l'efflorescence du vœu-promesse et du vœu-offrande, et leur réglementation en deux rituels jumelés, sous des vocables distincts. Cf. W. Robertson Smith, *Lectures on the religion of the Semites*, 1907. L'un et l'autre faisaient de la chose promise ou offerte une chose sacrée. R. Otto, *Das heilige*, trad. franç. par A. Jundt, *Le sacré*, 1929; R. Caillois, *L'homme et le sacré*, 1929.

Dans les religions indo-européennes, le rite oral du vœu prend une importance pratique encore plus grande, un caractère anthropomorphique plus accusé : au lieu d'être, comme chez les Sémites, une emprise de la divinité sur les biens des hommes, c'est un pacte spontanément consenti par des fidèles pieux pour s'assurer la bienveillance de tel dieu de leur choix. Dans les deux religions qui sont les plus proches de nous, la religion grecque et la religion romaine, c'est souvent comme un arrangement d'égal à égal et conditionnel avec la divinité, qu'on observera seulement quand on aura obtenu ce qu'on demande; c'est un rite quotidien, une formalité religieuse à peine plus solennelle que la prière de demande ou d'action de grâces, dont le vœu est l'accompagnement ordinaire. Cf. Toutain, art. *Votum*, dans Daremberg et Saglio, *Dict. des antiq.*, t. v, p. 969. Naturellement, chacun des deux peuples met dans ce rite traditionnel sa note particulière, dont il faut se rendre compte si l'on veut comprendre l'élaboration de notre notion chrétienne du vœu.

II. Dans la religion grecque. — La note de vœu-offrande domine celle de vœu-promesse.

On l'a dit, « la langue grecque ne possédait pas pour le vœu de terme spécial et exclusif : les mots εὐχή et εὔχομαι, qui correspondent, par exemple dans les textes bilingues, aux mots latins *votum*, *voveo*, ont un sens plus général : ils sont souvent employés pour désigner de simples prières, des invocations ». Foucart, dans *Rev. archéol.*, t. ii, 1898, p.316, qui renvoie à Sophocle, *Électre*, v. 634 sq.,; Aristophane, *Thesmoph.*, v. 295 sq.; Thucydide, VI, xxxii, 2. C'était bien le sens populaire du mot : parmi les inscriptions dites votives, telle inscription archaïque, *Inscr. Græc. sept.*, t. vii, 1, telle autre très postérieure, appellent εὐχή une prière sans promesse énoncée, mais soulignée par une offrande, *Inscript. græc. ad Romam pertin.*, t. i, n. 1198; cf. Eschyle, *Les Sept contre Thèbes*, v. 271 sq. Ces « vœux dont on honore les dieux » et leur « impénétrable Providence », Euripide, *Troy.*, v. 889 et 885, sont eux aussi, bien entendu, un contrat tacite entre l'homme et le divin, dont l'oubli momentané par les dieux fait le scandale des âmes pieuses, Euripide, *Électre*, v. 193-197; pourtant ils ne s'expriment point par une promesse, mais ils débutent par une offrande immédiate, dont le suppliant dégage le symbolisme, et se closent par une humble demande. Voir l'exquise εὐχή d'Hippolyte à Artémis, *Hippol.*, v. 73-77, et celle d'Ion à Phoibos, *Ion*, v. 149-153, traduites par A. Festugière, *La religion d'Euripide*, dans *La vie intellectuelle*, mars 1945, p. 128; au vrai, le vœu ainsi sompris par les Grecs était une action de grâces anticipée qui mettait le dieu en demeure d'accorder une demande. Il faut bien retenir cette idée qui est celle de saint Cyrille d'Alexandrie quand il définit le vœu « un apport de présent », δωροφορία.

Le même mot εὐχή désigne bien certainement et très souvent le rite spécial que les Romains appelaient *votum* : alors c'est une promesse conditionnelle faite à la divinité. Nul doute qu'il ne fût d'un usage courant dans le culte privé, encore qu'on ne le trouve guère formulé dans les grands tragiques grecs; c'est dans Homère et à propos de vœux quasi-publics que l'on trouve stipulées le plus nettement la promesse et la condition, *Odyss.*, xi, 29 sq.; xiii, 359 sq.; xviii, 50 sq.; xxiii, 141 sq.; *Iliad.*, vi, 240 sq. et 274. Remarquons néanmoins que le vœu-promesse est parfois absolu dans sa forme, ou que tout au moins la condition reste sous-entendue, *Iliad.*, x, 283 sq., comme si les Grecs n'avaient pas la dévotion du vœu conditionnel, mais plutôt celle du vœu d'offrande, voire

du vœu d'actions de grâces. Les Pères grecs ne parleront pas un autre langage.

Allons plus loin : n'est-ce pas par dédain du vœu conditionnel que, même dans leurs vœux les plus solennels, les Grecs, à l'encontre des Romains, ont eu si peu la religion de la promesse faite aux dieux? Aucun soin particulier pour la formuler, peu de scrupule pour l'exécuter. On possède une série de documents épigraphiques notifiant à la postérité les décrets du peuple athénien au IVe siècle avant J.-C.; dans deux de ces inscriptions, celle de 362 et celle de 387, le mot « vœu » est pris successivement dans les deux sens que nous avons dits, et d'abord dans celui de vœu-offrande. « Au commencement de l'assemblée », dit Foucart, dans *Revue archéol.*, *loc. cit.*, p. 313, le héraut, suivant la loi et la tradition, adressait aux dieux « des vœux » au nom du peuple, des vœux, c'est-à-dire des invocations. Et puis, dans la suite des mêmes inscriptions, revient le mot εὐχή avec, cette fois, « le sens très précis de vœu : c'est l'engagement pris avec certains dieux désignés, s'ils accordent la faveur qu'on leur demande, de leur offrir un sacrifice », *loc. cit.* Mais, dans ces deux décrets et les deux ou trois autres qui nous ont été conservés, n'est-il pas curieux de constater que les cérémonies promises ne doivent être réglées et votées que plus tard? Les Athéniens, on le voit, n'aimaient pas à s'engager pour un avenir encore inconnu : que le dieu accorde d'abord la faveur demandée, on verra alors à lui offrir, en connaissance de cause, l'*ex-voto* promis, ou plutôt, comme ils disaient, un présent approprié à sa générosité. Ce qu'on appelle un « engagement » est donc tout au plus un vœu de principe, un témoignage de bonne volonté, « l'annonce gracieuse d'un don d'actions de grâces». Telle est déjà à peu près la définition du vœu pour Philon, *Opera omnia*, édit. Cohn, t. II, col. 292, l. 20; cf. col. 249, l. 1; telle sera en propres termes celle de saint Grégoire de Nysse.

S'ils n'ont aucune superstition dans l'expression du vœu, et si, tout au contraire, ils cherchent souvent les termes les plus vagues, c'est que, pour beaucoup d'entre eux, la promesse au dieu est une « manière de dire », σόφισμα! Cf. Justin, XXI, 2; Zenobios, *Proverb. cent.*, IV, 29. On comprend un peu mieux ainsi leur désinvolture dans l'exécution; témoins les Sicyoniens, qui avaient promis à Apollon de lui porter en procession à Delphes des victimes, et qui se contentèrent après délibération de faire apposer dans le temple des bas-reliefs de la procession et des sacrifices qu'ils n'avaient jamais faits! Pausanias, X, XVIII, 5. Il est vrai que, pour un Grec, l'essentiel du geste votif n'est pas d'être difficile et coûteux, mais bien d'être expressif de la reconnaissance du suppliant, χαριστήριον δῶρον, Philon., *loc. cit.*; or les images tiennent lieu de l'original. Nous sommes au pays qui vit naître les *ex-voto* en cire; on offrait ainsi au dieu le membre qu'il avait guéri. L'ex-voto, la formule de reconnaissance, était réputée suffisante également en Afrique. *Corpus inscr. lat.*, t. VIII, p. 1451.

III. Dans la religion romaine. — L'esprit juridique et formaliste des Romains donna au rite du vœu une précision autrement ferme. De très nombreux documents, littéraires et épigraphiques, permettent d'en faire ressortir le sens exact.

1° Parmi les vœux sur lesquels nous possédons des renseignements détaillés, les uns ont été faits en des circonstances *exceptionnelles* par des consuls ou des chefs de guerre, Tite-Live, X, 19, 26; XXIX, 36; XXXI, 20; XXXIII, 30; les formules en ont été revues par les grands pontifes, Denys d'Halicarnasse, XIII, 3; et les offrandes à recueillir ou les jeux à célébrer devront rester sous la responsabilité des magistrats alors en charge. Tite-Live, XXXVI, 2; XLI, 21. Rien de plus typique à cet égard que le vœu de 217, au moment de l'incursion d'Annibal. Tite-Live, XXII, 9-10. La faction victorieuse endosse jusqu'aux promesses de ses ennemis de la veille. Plutarque, *Camill.*, 42. Le taux de la dette envers le dieu et le mode de paiement donnent lieu parfois à d'ardentes controverses; mais ce sont les pontifes qui ont le dernier mot, *loc. cit.*, 7-8; Tite-Live, XXXI, 9. L'urgence était votée par le Sénat quand l'exécution traînait en longueur, *loc. cit.*, XXII, 33; XXIII, 24.

2° Les autres vœux sont des vœux *périodiques*, qui remontent assez haut dans l'histoire de Rome, pour assurer la prospérité courante de la cité. Chaque année, le 3 janvier, les consuls, en prenant possession de leur charge, s'acquittaient des vœux contractés un an auparavant par leurs prédécesseurs, et contractaient à leur tour des vœux analogues pour l'année qui commençait : *solutio et nuncupatio votorum*. Bouché-Leclercq, *Manuel des inst. rom.*, p. 59. Outre ces vœux annuels, Rome imagina, dès 217 av. J.-C. et sous l'Empire, des vœux quinquennaux, Tite-Live, XXVII, 32, 8; XXX, 2, 27, puis des vœux de dix ans, *ibid.*, XXX, 27. Pour les vœux périodiques, le chiffre de la dépense était fixé par le magistrat en charge à ce moment, *loc. cit.*, XXXIX, 5.

3° Il y avait naturellement aussi des vœux *privés*, contractés par de simples particuliers dans un intérêt personnel, dont les documents épigraphiques ont gardé la trace, les uns notant l'accomplissement de la promesse passée, *Corp. inscr. lat.*, t. VI, n. 68, 323; t. VIII, n. 8474; t. XI, n. 1303, 1295; t. XII, 103; les autres joignant dans leur ex-voto la notification d'un vœu accompli et celle d'un nouveau vœu pour l'avenir, *loc. cit.*, t. XIII, n. 8793 : on allait de vœu en vœu. Quelques-uns seulement mentionnent une offrande promise par un vœu antérieur, mais donnée avant que la faveur ait été accordée : *pro voto suscepto d(onum) d (edit)*, et non *v (otum) s (olvit)*, *loc. cit.*, t. V, n. 6873; t. XI, n. 3287. Il est évident que ces vœux réglés à l'avance à la manière grecque, n'étaient pas proprement une *solutio voti*. Ce sont les Pères latins, comme on le verra, qui mettront en faveur les vœux-promesses et les vœux conditionnels, qui n'étaient pas tellement recommandés dans la Bible.

Chez les Romains, les divers moments du vœu avaient leur expression consacrée : au moment où il était formulé, il y avait vœu contracté, *susceptum* ou *conceptum votum;* on appelle la formule officielle *nuncupatio voti*. *Qui suscepto voto se numinibus obligat*, Macrobe, *Saturn.*, III, 2, 6; Tite-Live, XXI, 21, 9 : par le fait du vœu un « lien» est établi entre l'homme et la divinité. Entre le moment où il a formulé son vœu et celui où la divinité l'exauce, l'homme est dit *reus voti*, parce que son sort reste en suspens jusqu'à la réponse du dieu. Lorsqu'il a reçu sa demande, *compos voti*, il est obligé de payer sa dette, *votum solvere*, *reddere*, *referre*, il est condamné à accomplir sa promesse, *damnatus voti*. Tite-Live, XXIX, 36, 8, etc..., sous peine d'encourir la colère divine. Le *Digeste*, l. I, tit. XII, qui range le vœu dans le titre *De pollicitationibus*, stipule toutefois que les vœux contractés par le *pater familias* ne sauraient engager ses fils ou ses esclaves *sui juris;* mais que, si celui-ci a voué la dîme de ses biens, son héritier est tenu de s'acquitter de son vœu. Quant aux vœux publics, ils engageaient manifestement la ville elle-même, Tite-Live, X, 37; XXI, 62, à moins que le magistrat ne l'eût fait « de son propre chef sans consulter le Sénat », *ibid.*, XXXVI, 36. Ainsi tout l'appareil des vœux, à Rome, était réglé par le *jus sacrum*, fort inspiré d'ailleurs du droit civil. Les temples de Rome, presque tous élevés par suite d'un vœu, et ayant leur fête annuelle où l'on y recueillait les vœux, *votiva solem*

nitas, se trouvaient encombrés d'ex-voto, lames de métal ou objets de prix, *donaria*.

IV. DANS L'ANCIEN TESTAMENT. — Si l'intervention de l'homme est importante dans les religions grecque et romaine, c'est l'idée de consécration à Dieu qui domine la notion de vœu dans la Bible et qui porte le législateur à le réglementer en détail.

C'est vrai du vœu de Jacob, Gen., XXVIII, 20 sq. : il y a promesse d'un service religieux; mais la consécration a lieu tout de suite, qui fait de Béthel un lieu sacré et de la pierre « un mémorial » de cette consécration, ℣. 18; l'autel, la « maison de Dieu » et les dîmes promises viendront ensuite. Gen., XXXV, 15. Quant à la consécration des « premiers-nés en Israël », elle est déjà faite, car « ils sont tous à moi », Ex., XIII, 2, en sorte qu'ils ne peuvent plus être objets de vœu. Lev., XXVII, 26.

C'est vrai encore du « vœu d'anathème », lequel ne peut se racheter, Lev., XXVII, 28-29, qu'il s'agisse de peuples ennemis, *khérêm* ou *horma*, Num., XXI, 2, Deut., II, 34; III, 6, de criminels, Ex., XXII, 20, ou de victimes désignées, Jud., XI, 30, « ce sera au Seigneur et je l'offrirai en holocauste », ℣. 31, ce qui rappelle les « dévoués » aux dieux infernaux de l'histoire romaine.

Mais l'idée de consécration n'apparaît pas moins dans les vœux privés d'Israël qui portent sur une personne, Lev., XXVII, 1-8, un animal, ℣. 9-13, une maison, ℣. 14-15, ou un champ, ℣. 16-25 : s'il y a une promesse, « si l'homme sépare un vœu, les âmes seront à Jahvé d'après ton estimation », *loc. cit.*, ℣. 2, c'est-à-dire que les personnes vouées seront séparées de l'usage ordinaire, elles seront à Dieu, de manière cependant qu'elles pourront être rachetées d'après un tarif fixé par le législateur; le rachat des personnes était donc sans doute le cas ordinaire, mais ce rachat même supposait l'appartenance à Dieu. « Quant à l'animal qui peut être immolé à Jahvé, si quelqu'un le voue, il sera saint, *qodèš* », ℣. 9; de même le champ voué et non racheté sera « une possession consacrée », qui reviendra de droit aux prêtres, ℣. 21. Les dîmes, qui sont, elles, vouées d'office, sont aussi consacrées au Seigneur, ℣. 30. S'il n'y a pas promesse, mais offrande spontanée, destinée au tabernacle, Ex., XXXVI, 3, ou au Temple, II Paral., XXIX, 9, *oblationes spontaneæ*, Num., XXIX, 39, c'est leur destination même qui fait de ces offrandes des choses consacrées et les fait appeler par anticipation des *vota*, comme la liturgie appelle *vota* les offrandes des fidèles à la messe.

C'est encore l'idée du « sacré » qui inspire la réglementation des vœux privés. Les victimes offertes par vœu doivent être sans défaut, Lev., XXII, 18-20; les victimes qui en auraient peuvent être offertes spontanément, mais non point servir à l'acquittement d'un vœu, ℣. 23. La plupart des vœux des Juifs se soldaient ainsi par un sacrifice; et l'on se souvenait d'un temps où tout sacrifice était l'affaire exclusive du chef de famille; les autres vœux d'ailleurs s'exprimaient probablement chez eux par des prestations matérielles et avaient par le fait même un retentissement social : c'est, croyons-nous, ce caractère social et liturgique du moindre vœu privé, beaucoup plus que la considération juridique du pouvoir du *pater familias*, qui amena le Code sacerdotal à mettre sous la dépendance du père de famille les vœux de la femme et des enfants mineurs. Num., XXX, 4-16, *Mulier si quippiam voverit et se constrinxerit juramento*, ℣. 4 : il n'est pas question du serment dans le texte hébreu; les Juifs, en effet, ont toujours fait une grande distinction entre le vœu et le serment : le vœu oblige toujours, mais non pas le serment, parce que le serment ne change rien à la nature de la chose, qui est appréciée par la Loi, tandis que le vœu en fait une chose réservée à Dieu : on verra plus loin les conséquences étranges que les Juifs en tirèrent. Ici, il y a une distinction entre le vœu positif de donner ou de faire quelque chose, *si quippiam voverit*, et le vœu négatif de s'abstenir, *qui se constrinxerit*, d'une chose permise par la Loi. « Le jeûne et l'abstinence alimentaire » étaient pratiquement les seules mortifications dont une femme juive pût « affliger son âme », ℣. 14, puisque la continence était hors de question; en tous cas, les rabbins enseignaient que le mari n'avait droit de regard que sur ces deux espèces de vœux négatifs de sa femme : c'est la doctrine chrétienne sur la continence et la mortification qui a obligé les Pères de l'Église et spécialement saint Augustin, *Quæstiones in Heptat.*, l. IV, q. LVI, *P. L.*, t. XXXIV, col. 744-745, Raban Maur, Nicolas de Lyre et Cajétan, á interpréter plus largement notre texte.

Un autre vœu négatif demandait á être réglé officiellement, c'était le grand vœu de nazirat, Num., VI, non pas qu'il constituât une caste, comme celle des prêtres, ou un état de vie séparé, comme le font nos vœux de religion, mais parce que le régime qu'il imposait, l'interdit religieux qu'il mettait sur tant de choses permises, était une manière de consécration de la personne. Encore que ce fût une loi personnelle qui n'obligeait que ceux qui le voulaient faire, ce vœu, qui ne faisait qu'affirmer le droit primitif de Dieu, pouvait être prononcé par les parents d'un enfant, I Reg., I, 28. « Tous les jours de sa séparation, il sera saint au Seigneur » : la mise en garde contre les contacts impurs, même involontaires, et les sacrifices tarifés qui marquaient la fin du vœu de nazirat, donnent la mesure de cette sainteté tout extérieure et rituelle.

Les autres vœux des Juifs, qui étaient d'ailleurs de même ordre, étaient laissés à la volonté des fidèles. Lev., XXII, 22-23. A entendre les psalmistes répéter si souvent : *Vovete et reddite*, Ps., LXV, 13; cf. ps. LV, LX, LXIV, à lire les Prophètes, Joël, II, 15; Amos, IV, 5; Jon., II 10; Is., XIX, 21, etc..., il semble qu'une bonne part de la religion extérieure des Juifs ait consisté à faire des vœux et á s'en acquitter tant bien que mal... Conscients de ces abus et des occasions de pécher qu'ils entraînaient, les sapientiaux conseillent la discrétion. Eccl., V, 3; Prov., XX, 25; Sap., XIII, 17. L'Ecclésiastique met en garde contre les vœux pervers, faits dans une intention mauvaise, XXXV, 14.

V. DANS LE NOUVEAU TESTAMENT. — Le silence des évangiles à l'égard des vœux courants vient sans doute du peu de valeur religieuse qu'ils avaient conservé au temps de Notre-Seigneur. Quand Jésus en parle, en effet, c'est pour en signaler les abus les plus flagrants. Ainsi, lorsqu'un père ou une mère sollicitait d'un fils un secours quelconque, pour couper court à toute insistance, le fils vouait au Seigneur ce dont son père avait besoin; consécration fictive, mais irrévocable : il n'en perdait pas l'usage, mais il ne pouvait s'en dessaisir sans sacrilège pour un autre que pour Dieu. *Corban, quod est donum, quodcumque ex me, tibi profuerit!* Marc., VII, 11. Jésus ne reproche pas aux Pharisiens de nier le caractère sacré du vœu ni son utilité, mais d'en faire un mauvais usage. Il n'impute point aux docteurs contemporains d'avoir inventé et prôné ce subterfuge, il dit au contraire qu'ils s'autorisaient « d'une tradition ». Cette tradition, c'est que le vœu étant chose sacrée et rituelle obligeait sous peine de sacrilège et devait l'emporter sur une obligation plus généralement prescrite dans la Loi; or la Loi disait bien en général d'honorer ses parents, elle ne prescrivait pas de leur céder telle ou telle chose. Cf. Origène et S. Jérôme, *In Matth.*, XV, 6. Ce n'est là qu'un exemple des abus auxquels le

vœu pouvait donner lieu chez des « gens qui honorent Dieu du bout des lèvres », Marc., VII, 6. Saint Luc en cite un autre qui nous scandalise : *devotione devovimus*, Act., XXIII, 14; d'ailleurs en trouve-t-on d'aussi révoltants dans les discussions des rabbins.

Ces principes clairement posés de morale naturelle, Jésus laissait entières la valeur et l'utilité des vœux courants; mais, dans une pareille ambiance on comprend trop qu'il n'y ait pas insisté et que les évangélistes n'aient rien eu à nous en dire. Pareillement, pour les vœux dits de perfection, c'est vouloir tout trouver dans l'Évangile que d'enseigner, ou même « d'entendre », comme dit prudemment saint Thomas, « que les Apôtres aient fait vœu de ce qui concerne l'état de perfection », IIª-IIæ, q. LXXXVIII, a. 4, ad 3um. Dans les Actes des apôtres, on voit saint Paul, pour se faire donner un certificat de légalisme, contracter le vœu de nazirat à l'occasion de ses deux passages à Jérusalem : la première fois, « il a un vœu » à accomplir, nous dit saint Luc, et, « la tête rasée », il se hâte vers le Temple, Act., XVIII, 18; la seconde fois, il se joint volontiers à quatre compagnons « qui ont pris sur eux » le même vœu du rite juif, et il paie même pour tous le prix de l'oblation terminale, XXI, 24-26. Où l'on voit que la chrétienté de Jérusalem reste fidèle à l'institution juive du grand vœu.

En fait, l'Église a vécu encore quelque temps dans la tradition juive, telle que l'avait réglée le Deutéronome, vivifiée seulement par la tradition apostolique, qu'on ne peut que soupçonner à travers des textes comme Rom., XII, 1; Jac., V, 15, où le vœu, si c'en est un, prend tout de suite plus de spontanéité et d'ampleur. Malgré tout, saint Cyprien, saint Méthode, et, avant eux, l'auteur des Épîtres *ad Virgines* (Pseudo-Clément) appliqueront sans plus aux vierges consacrées à Dieu le texte de Num., VI, 2, mais non les versets suivants tombés en désuétude avec le reste de la loi cérémonielle.

VI. Chez les Pères grecs. — Si l'on veut bien se rappeler le sens courant du mot vœu pour les Grecs, celui d'une offrande spontanée destinée à recommander une demande, il faut accorder que, dès le IIIe siècle et sans doute plus tôt, les docteurs les plus familiers avec la culture hellénique ont eu une certaine notion du vœu : mais ce n'était pas la nôtre, ce n'était pas le vœu-promesse, mais bien le vœu-offrande. Ainsi, même quand il parle du « propos » de celui qui abandonne ses biens pour suivre le Christ, Clément d'Alexandrie, *Quis dives salvetur?*, XI, et XII, *P. G.*, t. IX, col. 616, donne tout à fait le processus de l'εὐχή grecque, non celui du *votum* latin, ni celui du vœu biblique : l'oblation vous est faite une fois pour toutes : maintenant, Seigneur, sauvez-moi ! Pas la moindre idée de promesse pour l'avenir, moins encore celle de consécration que le mot garde souvent dans la Bible.

1° *Origène.* — Celui qui se heurta le premier aux multiples sens du mot εὐχή, ce fut Origène, et de prime abord dans une œuvre de sa jeunesse, le Περὶ εὐχῆς. Dans ce mot εὐχή, il n'est pas loin de voir une véritable amphibologie, contre laquelle ses auditeurs grecs doivent être prévenus. « Ici, dit-il, il faut remarquer l'acception détournée de ce mot εὐχή, sens tout autre que celui de prière : il est employé pour marquer que quelqu'un promet par une formule orale de faire telle chose, s'il obtient de Dieu telle autre chose », *op. cit.*, c. III, n. 2, *P. G.*, t. XI, col. 427 : c'est le vœu conditionnel, dirions-nous, et très exactement le *votum*, le vœu-promesse des Romains de son époque. Toutefois, le même mot est pris également dans son sens courant, par exemple Ex., VIII, 2 : *Dixit eis Pharao : Vovete Domino ut auferat ranas* (en fait, c'était là l'une de ces offrandes officielles réglées par le Pharaon). Plus loin, Ex., IX, 28, le même mot εὐχή signifierait, d'après Origène, *op. cit.*, III, n. 3 et XIV, n. 2, « une oraison qui s'accompagne de louanges », ou mieux « cette action de grâces anticipée » sur laquelle nous reviendrons : n'est-ce pas le vœu au sens des Grecs? Enfin, voici le vœu-consécration au sens sémite, qu'Origène n'a pas de peine à trouver dans le Lévitique et les Nombres, aux endroits ci-dessus expliqués. *De orat.*, c. III, n. 4. « Convenons tout au plus, conclut l'auteur, qu'on peut ramener à deux les significations du mot εὐχή dans l'Écriture » : le vœu et la prière. *Op. cit.*, c. IV, 1 et 2.

C'est dans une œuvre postérieure, les *Homélies* sur les Nombres, qu'Origène, instituant à nouveaux frais son enquête scripturaire, arrive à la synthèse désirée. Il a devant lui un mot unique, εὐχή, qui a déjà son sens et sa nuance, et qui prétend traduire plusieurs expressions hébraïques témoins de plusieurs conceptions successives : consécration, promesse, don volontaire. Et le grand exégète arrive, comme en se jouant, à trouver le dénominateur commun à toutes ces valeurs religieuses et leur filiation probable; disons mieux : à retrouver le sens primitif du vœu dans toutes les anciennes religions. Ce n'est ni la promesse, ni même la consécration à Dieu, mais la libre oblation de l'homme qui attire la bienveillance de Dieu. Il y aurait grand intérêt à reprendre après lui ce travail d'approfondissement et d'unification, ne serait-ce que pour rendre un compte exact des divergences qui séparent là-dessus, encore actuellement, l'Église latine de l'Église orthodoxe, et inspirent leurs idées sur les vœux de leurs religieux.

Voici les points saillants de cet ample exposé, qui n'a plus rien de l'enquête embarrassée du *De oratione*, rien non plus de la rigueur d'une démonstration scolastique. *In Numeros*, hom. XXIV, c. 2-3, texte latin traduit par Rufin, *P. G.*, t. XII, col. 759, sq. Origène s'enquiert ici, non plus de la prière, mais de l'εὐχή décrite au livre des Nombres, c. XXX, c'est-à-dire du vœu : il le définit ainsi : *Votum est cum aliquid de nostris offerimus Deo* : c'est une oblation libre, immédiatement effectuée. Le sujet du vœu, c'est donc celui qui a quelque chose à offrir à Dieu. « Quand on en est arrivé aux stade supérieur d'accepter la loi de Dieu, on peut offrir des vœux au Seigneur; personne ne peut le faire que celui qui a quelque chose en lui-même à offrir à Dieu. » D'où cette conclusion que « celui qui ne cultive pas l'homme intérieur, qui est assoupi par les vices de la chair... doit agir pour se purifier... ; alors il pourra dignement offrir au Très-Haut ses vœux ». Cf. *Comm. in Rom.*, l. IX, c. I. La plupart des vœux vont donc au delà de l'obligation stricte, mais d'autres sont à la portée de tous. Il y a, en effet, diverses espèces de vœux, depuis les vœux de choses extérieures notés dans l'Ancien Testament, I Reg., I; Jud., I; Lev., XXVII et Num., VI, celui-ci, le vœu de nazirat, étant dans son genre le « grand vœu »; jusqu'au vœu qui embrasse le précepte de l'amour de Dieu sans réserves. Deut., X, 12. Avant cela, il y a les vœux des vertus particulières : « Si nous offrons notre justice, nous recevrons la justice de Dieu... Voilà les vœux que vous devez, chrétiens, offrir et accomplir », et une telle offrande engage la conduite. Il y a enfin des vœux qui consacrent la personne, et qu'Origène voit préfigurés dans le « grand vœu » de nazirat : « S'offrir soi-même et plaire à Dieu, non par le travail d'autrui, mais par sa propre peine, c'est là le plus parfait des vœux. Qui le fait est l'imitateur du Christ, qui, après avoir offert à l'homme le ciel et la terre, s'est finalement donné lui-même. » *Loc. cit.* L'objet de ce « grand vœu » a quelque analogie avec celui de nos vœux de religion, et les caractères dominants sont ceux-là mêmes que retrouvera saint

Thomas dans la profession religieuse, « car celui-là prend au sens spirituel l'offrande du nazir qui prend sa croix pour suivre le Christ, et se détache des délices du siècle ». *Loc. cit.* Le résultat de ce vœu, c'est que « ceux qui se sont voués à Dieu sont appelés saints..., et qu'ils ne doivent avoir d'autre soin ni d'autre souci que celui de leur âme et de l'observance du culte divin ». Les dispenses prévues dans la Loi ancienne sont à entendre au sens figuré : « Celui qui fait un vœu doit être libre et soumis à personne : aussi bien est-ce le parfait qui a puissance et liberté de faire des vœux. Quant aux âmes « mineures et féminines », il leur arrive, me semble-t-il, de faire des vœux imprudents qui sont pris en charge par leurs anges! » Ici, on retrouve l'esprit aventureux d'Origène : mais n'oublions pas que ses vœux ne sont pas des promesses en forme de contrats, mais des résolutions en forme d'offrandes; « Dieu, en effet, veut d'abord recevoir quelque chose de nous; alors seulement il nous donnera quelque chose, *ut dona sua non immeritis largiri videatur* ». *Op. cit.*, c. 2. Il y aura évidemment, pour l'âme qui a bénéficié des grâces de Dieu, une dette de reconnaissance à acquitter envers Dieu; mais son εὐχή est déjà un remerciement anticipé; car il y a, dit Origène, dans un passage souvent mal compris du *De oratione*, c. XIV, n. 2, « deux sortes d'actions de grâces : celle qui, le bienfait reçu, en reconnaît la grandeur par une oblation de louanges, ὁμολογία, et puis celle qui, voyant (d'avance) le bienfait qu'on va recevoir, prend cette miséricorde pour argent comptant, *ipsius beneficii accepti loco sumitur*, par exemple l'εὐχή du Christ : *Confiteor tibi, Pater... quia revelasti ea parvulis*, Luc., X, 21 ». Le vœu, à l'émission, est comme une avance d'hoirie; à l'acquittement, ou mieux, à la *confessio*, c'est le solde de paiement, l'homologation du concordat; dans les deux cas, c'est une εὐχαριστία.

2° *Les Pères du IVe siècle.* — Ces idées d'Origène peuvent nous paraître d'un mysticisme subtil : elles n'étonneront pas les Pères grecs des IVe et Ve siècles : la note d'action de grâces, ne la trouvaient-ils pas au fond de leur psychologie religieuse et au premier plan de leur spiritualité chrétienne? Les prières publiques — celles que les Latins appelaient *vota* — les Grecs ne les nommaient-ils pas τὰ χαριστήρια ? c'est-à-dire des gages anticipés ou des témoignages de la reconnaissance populaire? Et leur liturgie n'était-elle pas caractérisée par ses mangifiques « anaphores eucharistiques »? Au degré au-dessous s'étalaient les vœux privés : ils constituaient chacun un geste unique de gratitude continue, depuis le moment de la promesse spontanée jusqu'à sa « confirmation » finale.

1. *Grégoire de Nysse.* — Pour le sens du mot εὐχή, on peut s'en remettre à saint Grégoire de Nysse, en un passage où il s'attache justement à montrer que, dans l'Écriture, « le sens précis des mots nous enseigne la manière de monter à Dieu ». *De oratione dominica*, or. II, c. 2, *P. G.*, t. XLIV, col. 1137. Le mot en question, εὐχή, signifie bien, pour lui, « la promesse de quelque chose qui est dédié à titre de piété et consacré à une destination sainte », tandis que la prière, προσευχή, c'est la demande à Dieu de quelque bien. L'auteur a évidemment sous les yeux le *De oratione* d'Origène, car il insiste : « Mais, parce que nous avons besoin d'être en confiance quand nous approchons de Dieu pour le supplier dans notre intérêt, la démarche du vœu vient avant la prière : une fois accompli ce bon office du vœu, alors avec assurance nous pouvons demander à Dieu un bienfait. » Et Grégoire renvoie aux deux psaumes LXV, 13 et LXXV, 12, ceux-là mêmes qui suggéreront à Augustin les réflexions que nous verrons plus loin. « Mais, continue-t-il, ils sont innombrables les passages de l'Écriture où le mot vœu a bien ce sens : on y voit que le vœu est δώρου χαριστήριος ἐπαγγελία ». *Loc. cit.*, col. 1138 Si l'on avait χαριστηρίου, on pourrait traduire avec les éditeurs bénédictins : *doni pro gratiarum actione proferendi facta promissio;* mais, avec le nominatif, c'est la promesse ou plutôt l'offrande qui est gracieuse, disons donc : le vœu est, pour Grégoire de Nysse, l'annonce reconnaissante d'un don immédiatement offert, la mise à la disposition de Dieu d'une offrande religieuse, un sacrifice dans le langage des auteurs spirituels. Nous voyons, en effet, que le don accompagne cette offrande, qui est donc plus et moins qu'une promesse : « Après l'accomplissement de cette déclaration, l'accès vers Dieu se fait par la prière; il faut semer avant de récolter le fruit : de même, il faut jeter les semences du vœu et les abandonner [à Dieu] pour recevoir en récompense les fruits mûrs de la prière. Le colloque avec Dieu ne se fait qu'après le vœu et le don, *nisi per præcedens votum et donum.* » *Loc. cit.*, col. 1138.

2. *Les autres docteurs.* — Si l'on compare cette définition peu banale du vœu avec celle de saint Jean Chrysostome : « Les vœux sont des offres et des propositions », *In ps. CXV*, n. 4, *P. G.*, t. LV, col. 325, ou avec celle de saint Cyrille d'Alexandrie, qui parle d' « apport de présent, » δωροφορία, *P. G.*, t. LXVIII, col. 221, on dira que toutes les écoles grecques s'accordent à dire que le vœu est un cadeau fait à Dieu. C'est si vrai que ce cadeau engage, non certes la justice, mais la bienveillance de Dieu, « qui nous rend grâces, et quand il nous doit », à l'émission du vœu, « et quand il s'acquitte » de sa dette de reconnaissance, en récompensant le vœu. S. J. Chrysostome, *In Rom.*, c. III, hom. VII. La Bible connaissait aussi ces « dons volontaires », *vocate voluntarias oblationes*, Am., IV, 5 (Vulgate); mais, pour une fois, les Juifs des Septante avaient durci l'expression : ἐπεκαλέσαντο ὁμολογίας, qui marquait un aveu de dette, une convention; saint Cyrille d'Alexandrie la ramène au sens original : « Invoquer veut dire souhaiter, annoncer; quant à ὁμολογία, ce sont les dons laissés par la Loi au bon plaisir de chacun, *quæ quis sponte sua offert Deo.* » *In Amos proph.*, IV, 5, *P. G.*, t. LXXI, col. 480.

3. *Réactions diverses.* — On doit se hâter d'ajouter que, malgré les défauts de leur version, les Pères grecs sentaient bien, en lisant la Bible, qu'ils se heurtaient à une notion du vœu plus ferme, parfois intransigeante; et ce n'est pas sans un certain mérite qu'ils y ont accepté l'idée du vœu-promesse. « Le peuple juif, dans les calamités, se réfugiait en Dieu avec confiance, et se constituait son débiteur, en promettant, s'il en réchappait, de lui offrir des sacrifices. » J. Chrysostome, *loc. cit.* Mais il est à croire qu'ils n'en seraient jamais venus à une conception bien rigide du vœu s'ils n'avaient côtoyé la législation monastique évoluée, celle de saint Basile, où des vœux spontanés se doublaient d'une donation à Dieu et d'une promesse aux hommes. On remarquera, en effet, non sans surprise, que pour saint Basile, ce qui oblige le moine, ce n'est pas proprement le vœu, εὐχή, mot qu'il n'emploie jamais, mais « la renonciation au siècle », *Ascetica*, *P. G.*, t. XXXI, col. 630, la « décision ferme », « γνώμη βεβαίος », et surtout la « convention bipartite, le pacte, διαθήκη », qu'il a fait avec les supérieurs. S. Basile, *Grandes règles*, c. 14 et 15, *P. G.*, *ibid.* col. 949, 952. Et puis, « cette foi des pactes [humains], il l'a déposée devant Dieu et en Dieu, si bien qu'il pèche contre Dieu en s'y montrant infidèle », *loc. cit.*, col. 949, « il s'est consacré à Dieu... puisque le don volontaire a été consacré par Lui... », col. 952, ce qui nous ramène à l'idée biblique et catholique du vœu, mais par le détour de la « profession de virginité »,

loc. cit., exigée par le législateur, sous forme de serment devant témoins. Toutes choses ajoutées à l'évolution interne de l'εὐχή grec, qui normalement aurait dû amener tout autre chose qu'une promesse : une donation totale analogue à celle de nos vœux solennels. La forme de notre droit canon occidental, les basiliens ne l'avaient point et ne l'ont pas encore; mais leur profession est un vœu au sens théologique, puisque l'offrande à Dieu englobe cette promesse; au lieu d'être *promissio melioris boni*, on a *oblatio melioris boni promissi;* c'est une visée différente, qui atteint *in obliquo* cette promesse que nous voyons *in recto.* Voir ci-après l'art. Vœux de religion. Il y aurait d'ailleurs toute une étude à faire pour montrer comment l'εὐχή des premiers Pères grecs, avec la sincérité de son offrande gracieuse, s'est harmonisée, sans se confondre tout à fait, avec les notions plus fermes de la promesse aux hommes et de la consécration à Dieu. Cf. S. Jean Damascène, *Sacra paralleta*, qui range parmi les pactes les vœux stricts de Num., xxx, 3; Deut., xxiii, 21; Eccl., v, 5, mais maintient parmi les εὐχαί les *vota* des ps. xlix, 14; cxv, 14; c'est qu'il reste une nuance entre « εὐχαί et *promissio* », *De fide orthod.*, l. IV, c. xv.

4. *Leur influence.* — Il ne faudrait pas croire d'ailleurs que cette note de don gracieux fût inconnue aux docteurs latins qui avaient eu quelque contact avec les Grecs : un auteur, qui a toujours le scrupule du mot propre, Victorinus Afer (voir plus haut), dit, tout comme saint Grégoire de Nysse, que « celui qui fait un vœu, *jam ad referendam gratiam optat, ut Deus impleat omne desiderium* ». Dans les exhortations de saint Hilaire, de saint Ambroise, de saint Augustin, voire de saint Jérôme, les mots *propositum, voluntas*, ou même *promissio*, ont-ils bien le sens de vœu, de ferme promesse, que la théologie latine leur a prêté? Le contexte milite plutôt pour celui de bon plaisir, de bon propos, de promesses bienveillantes, analogues aux promesses de Dieu au peuple d'Israël, qui ne sont point des engagements. Cf. S. Jérôme, *Adv. Jovin.*, l. II, c. xi; *Epist.*, lviii, n. 5; Ambrosiaster, *In Rom.*, xv, 31, *P. L.*, t. xvii, col. 177. On dira tout à l'heure comment, grâce à saint Augustin, l'harmonie s'est faite entre la conception biblique et l'idée grecque, pour établir notre doctrine catholique.

VII. Les Pères latins. — Avec ceux-ci, on entre, pour ainsi dire, dans un monde nouveau, celui de la stricte discipline religieuse.

1° *Avant saint Augustin.* — Pour les Pères africains, l'assimilation entre les deux s'est faite d'un coup, sans résistance : saint Cyprien moule les vœux de la Bible dans l'ancien *jus sacrum*. *Quod quis Deo voverit cito reddendum*, *Testimonia*, l. III, c. 30, *P. L.*, t. iv, col. 752; *De habitu virgin.*, c. 19, col. 471; *Epist.*, iv, édit. Hartel, p. 473. Saint Augustin nous étonne sous ce rapport : « Avant d'être *voti reus*, tu étais libre de rester médiocre; mais tu as fait un vœu, et c'est la moindre des choses d'y rester fidèle. » *Epist.*, cxxvii, *ad Armentarium*, *P. L.*, t. xxxiii, col. 487. Pareillement saint Ambroise et l'auteur de la lettre *De lapsu virginis*, *P. L.*, t. xvi, col. 388. Mais Pseudo-Rufin a des réminiscences timides d'Origène : « Commençons, voilà notre part; Dieu suppléera à ce qui nous manque, *supplebit quod suum est* », *In Psalm.*, lxxv, n. 12, *P. L.*, t. xxi, col. 958; mais il n'est pas sûr qu'il n'ait pas forcé la pensée alexandrine dans le sens de l'obligation. De même, saint Hilaire, qui a fait sa théologie en exil, emploie d'ordinaire le mot *votum* au sens des Grecs, cf. *P. L.*, t. ix, col. 184, 204, 206, 535, 760; il parle aussi du vœu-sacrifice par allusion peut-être au « grand vœu » d'Origène, ou bien aux *devoti* de l'armée romaine : « Les martyrs se sont voués à Dieu et se sont présentés en holocaustes. » *In Psalm.*, lxv, n. 26, t. ix, col. 435. Pourtant les vœux ordinaires des chrétiens n'ont rien à prendre au paganisme ni à l'hérésie : ces vœux-là sont « des genres de superstitions, qui veulent recommander la perversité de la doctrine par la louable apparence d'un effort inutile pour un profit misérable. *Otiosum propositum* que les abstinences des philosophes! Ce qu'il faut vouer à Dieu, c'est le mépris du corps, la garde de la chasteté, le support des jeûnes ». Quelle différence voit-il avec les vœux des philosophes? C'est que les nôtres sont « entourés des garanties dignes de Dieu, et conformes aux prescriptions soigneuses de l'Église, méritant ainsi l'aide de l'Esprit-Saint ». *In Psalm.*, lxiv, n. 1 et 3, t. ix, col. 414. L'Église des Gaules contrôlait donc les vœux privés? On trouve, en Afrique, et on connaît, à Rome et en Italie, des sanctuaires élevés ou dédiés *ex voto* avec le consentement des évêques. P. Monceaux, *Histoire littér. de l'Afrique chrétienne*, t. iv, p. 300 sq.; *Liber pontif.*, passim. Mais qui surveillait les jeûnes de dévotion? et ces *pietatis officia*, qui n'étaient point encore des commandements de l'Église, et semblent avoir d'abord été voués par bien des fidèles qui n'étaient pas tous des religieux? Cf. S. Léon, *Sermones de jejunio vii et x mensis, de Quadragesima, serm.* iv. « La tradition et la coutume établie et connue », dit le pape du ve siècle, mais sans doute de façons assez diverses suivant les Églises. Voir aussi Prosper d'Aquitaine, *In Psalm.*, cxv, 18, *P. L.*, t. li, col. 332. Saint Jérôme est plutôt réservé pour conseiller les vœux aux chrétiens ordinaires : *Noli festinare ad proferendum verbum in conspectu Dei.* Dans ce mot de l'Ecclésiaste, v, 1, la plupart des interprètes voient une recommandation de ne rien promettre devant Dieu à la légère, et de ne pas faire de vœux sans tenir compte de ses forces. Il vaut mieux laisser la chose longtemps en suspens, d'autant qu'il y a pour tout chrétien un précepte urgent, celui de mettre sa foi en pratique d'un bout à l'autre. » *In Eccl.*, v, 1-2, *P. L.*, t. xxiii, col. 1052.

D'un mot, le vœu, pour des esprits habitués au droit romain, apparaissait comme une promesse faite à Dieu, en des formes juridiques un peu sèches, où les obligations venaient au premier plan et, tout de suite après, les sanctions divines et ecclésiastiques. « Si un contrat entre hommes de bonne foi ne peut, selon la coutume, être rompu pour aucun motif, combien plus cette promesse — *pollicitatio* — qu'on a contractée avec Dieu ne peut-elle être violée impunément! » Innocent Ier, décrétale III *ad Victricium*. Cependant le même pape ne voit aucune différence appréciable entre sa doctrine et celle des Grecs, du moins avec celle de saint Basile, puisque, dans le même document, il a une réminiscence de saint Basile, qu'il a trouvée peut-être dans la lettre toute récente de saint Augustin à Armentarius : il dit en effet que « les vierges qui n'ont pas reçu encore le voile », mais qui ont fait un vœu privé, leur promesse, *sponsio*, est entre les mains du Seigneur », *loc. cit.*

2° *Saint Augustin.* — La dissonance entre Grecs et Latins a sans doute été plus aperçue par saint Augustin quand il prit enfin connaissance du livre de Grégoire de Nysse sur l'oraison dominicale (son propre commentaire des Psaumes lxv et lxxv ne fait que développer les deux exemples apportés par le philosophe cappadocien). Que va-t-il faire? Il le corrige, en précisant que « le bon office du vœu » ne met pas l'homme sur le même pied que Dieu; complétant heureusement cette idée, chère à Chrysostome, que le vœu fait de Dieu notre débiteur, Augustin rappelle que nous ne faisons que lui rendre ce qu'il nous a prêté : « Dieu redemande à l'homme son image dépo-

sée dans l'homme... » *Epist. ad Armentarium*, *P. L.*, t. XXXIII, col. 488; bien mieux, « Dieu aspire à ces *gradus meliores*, ces fleurs de sainteté qu'on voudra bien cueillir pour lui ». Dieu a tous les droits dès le principe; pour ses amis, il a toutes les ambitions; pour ceux qui font des vœux, il aura toutes les exigences. « Nous ne disons pas cela pour vous mettre en garde contre les vœux, mais pour vous y pousser; ne soyez pas hésitants, vous qui le pouvez. » *Enarr. in Psalm.*, LXXVI, n. 16, *P. L.*, t. XXXVI, col. 968. Voilà la consigne constante du saint docteur, si insistante qu'elle nous paraît indiscrète ou susceptible d'une interprétation lénitive dans la manière d'Origène. Mais non, parce que c'est la liberté même de l'offre et la générosité de l'offrant qui font la stricte obligation du vœu, en quoi saint Augustin nous ramène à l'acception latine. Seulement il savait à qui il adressait ces appels ou ces rappels : soit à des fidèles qui avaient déjà fait un vœu et n'en voyaient plus les mérites passés, soit à des âmes aspirant à la perfection au milieu d'un monde qui ne connaissait pas encore l'institution religieuse. Nous verrons plus loin cette haute doctrine, désormais inséparable de celle de saint Thomas.

3° *Après saint Augustin.* — Prosper d'Aquitaine s'est fait un devoir pieux de résumer les enseignements de son maître. *Liber sententiarum ex operibus Augustini*, l. I, c. LIV, *P. L.*, t. LI, col. 435. *Epigramm.*, c. XV et LIV, *P. L.*, t. LI, col. 503, 514.

Mais tous les docteurs latins de l'époque n'avaient pas la docilité commode de Prosper : on le vit bien quand le jeune Cassien, vers 390, se mit en devoir de confronter son vœu de religion, c'est-à-dire l'institution contractuelle qu'il était devenu en Occident, avec le vœu des Pères du désert qui était resté une aspiration et une offrande. Il alla consulter, entre autres Pères du désert de Scété, l'abbé Isaac, au sujet de l'εὐχή. Mais, pendant que le docte Isaac lui explique le *De oratione* d'Origène — comparer *De oratione*, c. XIV, 2-5, à *Collatio*, IX, c. 10-15 — et montre, d'après *De oratione*, c. III, n. 2, résumé ci-dessus, les rapprochements entre la prière d'offrande et la promesse, c'est-à-dire entre le vœu des Grecs et celui de la Bible, le jeune moine juxtapose mentalement à toutes ces notions mystiques la notion juridique du *votum* latin. Relisant ses notes trente-cinq ans plus tard, il aboutit au plus beau galimatias en plaquant sur cette idée hybride le mot latin *oratio*, qui voulait traduire le mot εὐχή. En voici un échantillon, où l'on voudra bien entendre par oraison un sacrifice intérieur, une pieuse résolution offerte à Dieu dans la prière : « L'oraison (la résolution) est l'acte par lequel nous offrons et vouons quelque chose à Dieu. Les Grecs l'appellent εὐχή, c'est-à-dire vœu. Où le grec porte : Τὰς εὐχάς μου..., nous lisons dans le latin : *Vota mea*..., ps. CXV, 14, ce qui, en rigueur de termes, pourrait s'exprimer ainsi : Je ferai les *orationes* (les résolutions) promises au Seigneur. » *Collatio*, IX, c. 12. Si la terminologie est fautive, la doctrine du sacrifie intérieur est fort belle, complétant l'aspiration de l'offrande par la netteté de la promesse et l'austérité de l'observance : « Voilà nos *orationes* (nos sacrifices) : nous vouons pour jamais la chasteté parfaite... et nous prenons l'engagement d'arracher complètement de notre cœur les racines de mort. » *Loc. cit.*, cf. c. 17.

VIII. AU MOYEN AGE. — Les vœux se multiplient et deviennent des institutions : aussi bien les vœux publics de religion que les vœux privés de chasteté, de pèlerinage ou d'entrée en religion, sont réglementés et contrôlés par l'Église. La doctrine en devient plus rigoureuse, sans être pour cela plus précise, car c'est à des notions voisines, celle du sacrifice et celle du serment, plus accessibles à tous, qu'elle emprunte ses arguments, l'une expliquant le vœu comme offrande, l'autre comme promesse. On en trouvait l'esquisse dans les œuvres d'Augustin; les livres liturgiques développaient la première, les règles monastiques la seconde. Saint Grégoire, qui emploie très souvent, *Moralia in Job*, l. XXXV, c. III, n. 4, le mot *vota* au sens de prières, à l'imitation des sacramentaires, appelle le vœu *propositum*, à la manière de saint Ambroise, et lui reconnaît son objet propre, *bonum majus*, et sa force de promesse à Dieu. «Faire vœu du meilleur, c'est se proposer un bien plus grand, y tendre avec une plus forte ardeur. » *Epist.*, XXVII, *P. L.*, t. LXXVII, col. 104. Mais il y mêle, au gré des textes qu'il commente, les deux idées nouvelles de serment et de sacrifice. « Car c'est prononcer un serment que de s'obliger par un vœu à servir Dieu. » *Moralia in Job*, l. XXXIV. *P. L.*, t. LXXVI, col. 635. Il aime surtout à comparer le vœu religieux à l'holocauste définitif. *In Ezech.*, l. II, hom. VIII. Il se serait reconnu à ce développement du *Commentaire sur les Rois* qui lui a été attribué à tort à propos du vœu privé : « Pour que ce vœu soit parfait, c'est-à-dire pour que la bonne œuvre, qui est la victime proposée dans l'offrande de l'âme dévote, soit reçue par le Dieu tout-puissant, il faut que l'âme la lui présente en faisant le vœu... Qu'est-ce, en effet, que « destiner en son cœur », II Cor., IX, 6-7, sinon *proponere ex deliberatione?*... Les victimes sont apportées quand nous nous préparons à exécuter les fortes œuvres que nous nous proposons de faire : voilà le sens de cette *deliberatio boni propositi*. L'exécution joyeuse du vœu sera l'immolation de la victime. » C. I, 25, *P. L.*, t. LXXIX, col. 47. Cette définition du vœu était destinée à une longue fortune. Et voici une réminiscence d'Origène et de Grégoire de Nysse : « C'est à dessein que l'Écriture nous montre la mère de Samuel faisant un vœu avant de se répandre en prière, parce que, si l'on ne se fait tout céleste *per propositi vigorem*, on n'a point cette forte garde des sens qui nous tiendrait en la présence de Dieu. » *In I Reg.*, c. II, 7, *loc. cit.*, col. 58. Mais quelle conception différente du vœu! Alors que, pour les Pères grecs, c'est une libre démarche pour attirer les bienfaits de Dieu, pour saint Grégoire, c'est une ascèse que l'on s'impose « pour se préparer à la dévotion et aux fortes résolutions ». Col. 47. Tous n'avaient pas cette haute idée du vœu, du moins quand ils pensaient aux vœux privés. Saint Isidore en parle dans le chapitre du mensonge et du faux serment, et c'est pour répéter l'avertissement de Jérôme contre le vœu téméraire, avertissement qu'il conclut par ce jugement sommaire : « Ils sont à ranger parmi les infidèles ceux qui ne font pas ce qu'ils ont voué. » *Synonymes*, l. II, n. 57, *P. L.*, t. LXXXIII, col. 858. L'idée du vœu-contrat, qu'on trouve très appuyée dans les collections canoniques du Xe siècle, était destinée à une grande diffusion au Moyen Age : à cette époque où le serment au seigneur était la base des rapports sociaux, la promesse solennelle faite à Dieu dans le vœu devait prendre un relief particulier. On trouvait le vœu-serment jusque dans l'Évangile; dans la péricope : *Ecce nos reliquimus omnia...; quid ergo erit nobis?*, saint Pierre Damien, comme presque tous les écrivains monastiques, fait surgir les expressions juridiques de *pactio*, *conventio*, *sponsionis jura*, etc... *Apol. de contemptu sæculi*, c. III. Saint Thomas fera droit à cette assimilation. IIa-IIæ, q. LXXXIX, a. 8, mais en réservant la précellence du vœu. Si la solennisation des vœux de religion, tout à fait analogue à celle des serments publics, les met en sûreté, la simplicité des vœux privés et leur multiplication excessive tendent à les faire regarder comme des promesses sans importance que l'on « confirme »

par serment, *loc. cit.*, ad 2um. L'inconvénient de faire du vœu une pure convention avec Dieu, c'est de ne faire apparaître que les dangers du pacte : vœu imprudent, vœu oublié, vœu profané, voilà tout ce que Rupert de Deutz voit dans Eccl., v, 3-4, *P. L.*, t. CLXVIII, col. 1243-1244.

Les derniers écrivains latins du XIe et du XIIe siècle portent tout leur soin à régler la pratique du vœu et sa « dispensation » par l'Église, ce qui les amène à préciser les conséquences sociales du vœu; ils se font l'écho de l'horreur générale pour ces vœux privés, d'aloi fort divers, extorqués parfois, qu'ils voyaient si effrontément violés par les grands de la terre; ils s'inspirent de l'usage des institutions monastiques de l'époque qui faisaient rédiger les vœux des religieux et les conservaient comme les autres actes juridiques. Les développements ne vont pas toujours à la question. Saint Bernard fait exception, mettant en un égal relief « la bienheureuse émulation de sainteté et la fidèle promesse de sincérité qui conduisent les âmes » à faire des vœux. *Sermo de verbis evang. : Ecce nos...* Saint Anselme, plus près de ses sources, donne à ses conseils l'allure de proverbes : *Qui bene vovet, ipso voto Deo placet... Qui putat melius sibi esse non subire monachicæ vitæ pondus importabile, consideret per totum mundum quanta hilaritate omni ætati sit pondus illud cantabile...* »

Avec les sommistes, et déjà les premiers scolastiques, c'est la psychologie du vœu qui vient en question et sa valeur canonique, parce que le vœu de chasteté perpétuelle était regardé depuis de longs siècles comme un empêchement au mariage. Qu'y a-t-il donc dans le vœu, se demande Hugues de Saint-Victor († 1142)? Il y a, tout comme dans la promesse des époux, une enquête, *cogitatio*, un bon plaisir, *voluntas*, ensuite vient le propos ou *deliberatio*, mais qui reste confiné dans l'âme pour son comportement personnel, l'âme ne s'étant tenue encore qu'envers soi-même. Mais que survienne la promesse, le *sponsor* se trouve désormais engagé envers un autre... Enfin survient le vœu, qui paraît bien renfermer quelque chose de plus que la promesse, car c'est une attestation : celui qui promet s'engage librement, *spondet*, à faire quelque chose; mais celui qui fait vœu atteste et affirme la promesse elle-même. Il y a tout cela dans le vœu : en tant que promesse, on est tenu; en tant qu'attestation, on est obligé. *De sacramentis*, l. II, p. XII, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 520-521. On dira qu'une dialectique si laborieuse n'était pas bien nécessaire pour aboutir à un si mince résultat. Il faut toutefois songer que la question du vœu, Hugues se la posait à propos du mariage, auquel le vœu de chasteté est un empêchement dirimant. Voilà pourquoi il range le vœu, tout comme la promesse des époux, parmi les procédés habituels de l'âme pour régler sa conduite à venir; et, d'un autre côté, puisque le vœu précédent annule le mariage, c'est donc qu'il y a dans le vœu quelque chose de plus que dans la promesse solennelle du *sponsor :* il y a eu dans le vœu une attestation de la promesse faite à un autre, et cet autre, c'est Dieu même. Ainsi la définition du vœu par genre, espèce et différence spécifique, est la suivante : *Votum est testificatio quædam promissionis spontaneæ quæ ad solum Deum et ad ea quæ Dei sunt magis proprie refertur. Loc. cit.*, col. 521. Posant, lui aussi, la question du vœu en fonction du mariage, P. Lombard († 1160) emprunte la définition de Victorin, et il entend la *testificatio* de l'affirmation publique devant témoins; mais il est plus strict sur le destinataire : non seulement la promesse se rapporte plus précisément à Dieu, mais « elle doit être faite à Dieu et porter sur les choses divines ». *Sent.*, l. IV, dist. XXXVIII. Saint Bonaventure reprendra la définition et les explications du Lombard, *In Sent.*, *h. loc.*, a. 1, édit. Vivès, t. VI, p. 377. Tous ces premiers scolastiques sont encore trop assujettis aux traditions des juristes et aux documents canoniques.

D'autres sommistes, luttant contre cette intrusion du droit et de la justice légale en matière de morale et de perfection, insistaient sur l'aspect intérieur du vœu et, revenant aux conceptions conjuguées des Pères grecs et latins, le définissaient « la conception d'un bon propos, confirmée par une délibération de l'âme, par laquelle on s'engage envers Dieu à faire ou ne pas faire quelque chose ». Saint Bonaventure adopte cette définition, édit. Vivès, t. VI, p. 379. Saint Thomas étudie le vœu en théologien, c'est-à-dire dans ses rapports avec Dieu, comme un acte de la vertu de religion : c'est le point de vue de saint Augustin et de saint Grégoire, qui était d'ailleurs l'idée traditionnelle *sine addito*. De la conception juridique, il ne retient que ceci : bien qu'il soit substantiellement acte intérieur de religion, le vœu porte sur une matière extérieure qu'il ordonne à Dieu. Il se rattache immédiatement à l'offrande, comme l'avaient vu les Grecs; il en a la valeur religieuse, étant en somme un mode d'offrir un don anticipé par manière de promesse. Aussi le Docteur angélique maintient le vœu parmi « ces actes de religion qui offrent à Dieu des choses sensibles », IIa-IIæ, q. LXXXV, prol., dans le cas, une part choisie de l'activité de l'homme et de ses biens. Il rejoignait ainsi la conception antique qui faisait du vœu une synthèse de toute la religion intérieure et extérieure. Ceux qui se montrent surpris de la place qu'il donne au vœu parmi les dîmes, les oblations et les sacrifices, cesseront de s'étonner quand ils verront qu'il donne comme matière du vœu toute notre action humaine : le vœu peut faire de l'homme entier un holocauste au Seigneur.

II. ÉTUDE THÉOLOGIQUE. — Saint Thomas d'Aquin avait étudié le vœu à propos des empêchements au mariage d'après le plan de Pierre Lombard, *IV Sent.*, dist. XXXVIII, ce qui l'avait obligé à bien des omissions et digressions; dans la *Somme*, au contraire, IIa-IIæ, q. LXXXVIII, son plan personnel est un modèle de claire exposition : c'est l'ordre que nous suivrons ici en définissant : I. la nature du vœu, art. 1; II. sa matière, art. 2; III. son obligation, art. 3; IV. son utilité et sa valeur religieuse dans son émission et son accomplissement, art. 4, 5 et 6; enfin V. la dispense du vœu ou plutôt, d'une façon plus générale, sa dispensation par l'autorité sociale, art. 12, 8, 9, 10 et 7 où l'auteur étudie le vœu solennel.

I. NATURE DU VŒU. — « Par le vœu, on promet quelque chose à Dieu », *loc. cit.*

1° *Le vœu comporte une promesse.* — Le fait est que l'Écriture donne ces deux mots comme synonymes : « Si tu as voué quelque chose à Dieu, ne tarde pas à le rendre; car il n'aime pas, disait l'Ecclésiaste, v, 3, la promesse infidèle et insensée. » De toutes façons, « vouer c'est promettre... Le vœu, en effet, implique une certaine obligation de faire ou de renoncer à quelque chose. On s'oblige d'homme à homme par mode de promesse; et la promesse est un acte de raison, faculté de l'ordre : comme par voie de commandement ou de prière nous ordonnons de quelque manière que quelque chose soit fait pour nous, de même c'est par la promesse que nous ordonnons ce que nous-mêmes devons faire pour autrui ».

2° *Une promesse à Dieu.* — La promesse, comme le commandement et la prière, est un acte de raison pratique : non seulement elle comporte un certain plan d'action qu'elle intime à l'exécutant, mais elle l'annonce au destinataire; le mot grec ἐπαγγελία le disait bien : il n'y a pas de promesse faite tant que nous n'avons pas énoncé à autrui ce que nous nous

obligeons à faire pour lui. « Mais, alors que la promesse faite d'homme à homme exige des paroles ou autres signes extérieurs, on peut à Dieu faire une promesse par un simple acte intérieur de pensée. On formule pourtant quelquefois extérieurement des paroles; c'est alors pour s'exciter soi-même, comme dans le cas de la prière, ou pour prendre à témoin d'autres hommes, en sorte que l'on soit détourné de rompre son vœu, non seulement par la crainte de Dieu, mais aussi par respect des hommes. » Ainsi « les deux éléments qu'on ajoute parfois » à la substance du vœu n'en sont qu' « une certaine confirmation : à savoir la formule vocale, Ps., LXV, 14, et le témoignage des autres », cf. *Sent.*, l. IV, dist. XXXVIII : *testificatio quædam promissionis spontaneæ.* — « On peut d'ailleurs entendre ce témoignage du témoignage intérieur » de celui qui énonce à Dieu sa promesse : dans ce sens, « la *testificatio* se rapporte proprement à la définition du vœu », promesse formelle faite à Dieu.

3° *Une promesse spontanée.* — « La promesse elle-même procède du propos de faire (ce qu'on va promettre): et ce propos exige préalablement une certaine délibération, étant acte de volonté délibérée. » Ces étapes, a-t-on remarqué, « sont requises en tout acte humain, en tout acte de religion. Pourquoi saint Thomas en signale-t-il plus spécialement l'exigence dans le cas du vœu? C'est qu'il importe à un engagement comme celui-ci d'être le fait d'une raison prudente et d'une volonté bien décidée ». J. Mennessier, *La religion*, dans la *Somme théol.*, édit. de la *Revue des Jeunes*, p. 373. N'est-ce pas aussi pour accueillir les mots *propositum* et *deliberatio*, traditionnels depuis des siècles dans le sens de « promesse spontanée », et pour ménager une place à la conception grecque d'oblation volontaire? Car tous ces éléments sont de l'essence du vœu : « Ainsi, pour le vœu trois choses sont requises de toute nécessité : d'abord la délibération, puis le propos volontaire, enfin la promesse qui en est l'élément définitif. » On va voir la place de chacun d'eux dans les réponses aux objections.

4° *Observations.* — 1. *La délibération.* — La place de la délibération était fort grande dans la définition des sommistes : *Conceptio boni propositi, animi deliberatione firmata*, parce qu'ils donnaient au mot *deliberatio* le sens de décision ferme. Saint Thomas, qui le prend en son sens premier, fait observer que « la conception d'un bon propos n'est rendue ferme, du fait de la délibération mentale, que par la promesse qui fait suite à celle-ci ». Ad 1um Si convaincu que l'on soit de l'excellence de l'œuvre à faire, l'on ne s'y oblige qu'en la promettant. La délibération nous fait voir tous ses avantages et opportunités et déjà, psychologiquement, notre volonté peut se trouver très fermement arrêtée dans son dessein de l'accomplir; mais moralement elle n'est liée que par la promesse.

2. *Le bon propos.* — « Le nom même de vœu paraît venir de volonté » : on dit que quelqu'un agit selon ses vœux quand il fait ce qu'il veut. Or, l'acte de volonté, c'est le propos, tandis que la promesse est l'acte de raison « pratique qui énonce ce que l'on veut faire ». Réponse : C'est bien la volonté qui pousse la raison à promettre quelque chose parmi celles qui sont soumises à sa volonté. Voilà pourquoi le nom de vœu vient de « vouloir » : la volonté est le premier moteur du vœu. Ad 2um. « C'est parce que nous avons » le désir, « l'intention et le libre propos de nous obliger que nous prenons ce moyen qu'est la promesse. Celle-ci n'est donnée qu'en vertu de cette volonté que nous avons de nous lier. La volonté est donc bien la source de l'obligation que nous nous imposons. » J. Menessier, *op. cit.*, p. 374. De plus, la matière du vœu est à choisir *circa ea quæ voluntati subduntur.* « Envisagé à ce point de vue, le vœu apparaît dans toute sa grandeur. Le domaine de l'homme commence en lui-même. Tout le reste n'est qu'une extension, pour ainsi dire, de cette maîtrise qu'il a de sa propre action. Or, c'est là ce dont le vœu, en promettant quelque action, va témoigner. C'est l'hommage à Dieu de ce qu'il y a de plus radical dans le domaine que nous exerçons... Voilà la valeur d'hommage du vœu : c'est l'offrande à Dieu de cette possession qu'il nous a donnée de nous-même, de cette possibilité de faire ceci ou cela, d'user comme nous voulons des biens qu'il nous a remis. » *op. cit.*, p. 472.

3. *La promesse.* — Parmi tous les gestes d'offrande, c'est le vœu qui, par la promesse, exprime de la façon la plus efficace le don essentiel que la volonté fait d'elle-même à Dieu dans l'acte de « dévotion ». Voici, en effet, toute la distance qui sépare le bon propos de la promesse : celui qui a le propos de bien faire garde du moins la maîtrise de se mettre à l'ouvrage quand il voudra, puisqu'il n'a pas encore offert sa liberté à Dieu, de qui seul elle dépend. Au fond, « celui qui se borne à former un bon propos ne fait rien encore. Mais, quand il promet, alors il commence à s'offrir pour agir, bien qu'il n'accomplisse pas encore ce qu'il promet : c'est comme celui qui met la main à la charrue : bien qu'il ne laboure point encore, il prête tout de même déjà la main au labour ». Ad 3um. *Se exhibet ad faciendum : jam aliquid facit.* Ce n'est pas rien que de promettre quelque chose à Dieu : Dieu voit les choses comme elles sont, et il voit une âme qui se met vraiment à l'œuvre en la lui promettant; lorsqu'on l'accomplira, il n'y aura que tradition ou livraison d'une chose déjà offerte et donnée en principe. Cf. S. Augustin, *Enarr. in Psalmos*, ps. LXXXIII, n. 4, *P. L.*, t. XXXVI, col. 1058; *In Ps.*, LXXVI, col. 268.

4. *Les manifestations extérieures.* — Bien qu'elles ne soient pas essentielles au vœu, parce que Dieu comprend le langage du cœur, ces manifestations sont un adjuvant pour l'âme, tout comme elles le sont pour la prière. Elles consistent, dit saint Thomas dans « la formule vocale et dans l'assistance des témoins ». *Corp.* « Purement intérieur, le vœu n'aura pas toujours les qualités de prudence, de réflexion, de netteté, qu'il aura bien plus souvent quand il devra se préciser dans quelque formule très nette; et quand les circonstances extérieures, telles que les cérémonies sacrées, concourront à lui donner un caractère de gravité qu'il n'aurait pas au même degré s'il s'accomplissait au dedans de l'âme seulement. Extérieur, mais sans publicité, il n'aurait pas les garanties qu'il trouve dans les conseils et dans l'examen officiel d'un supérieur; les garanties de fidélité qu'il trouve dans le contrôle d'une autorité ayant charge et qualité pour en exiger l'exécution ; les garanties de paix qu'il trouve dans l'interprétation désintéressée et sans scrupules d'un pouvoir doctrinal ou administratif légalement constitué. » J. Didiot, *Vertu de religion*, p. 324. L'expression et la publication de la promesse, qui est d'une importance secondaire, accidentelle, extrinsèque, « est cependant requise pour donner au vœu son caractère pleinement social, et parfois même nécessaire à son entière validité au point de vue canonique. Le Code canonique, can. 1308, distingue à ce sujet le vœu privé du vœu public qui est accepté au nom de l'Église par un supérieur ecclésiastique, comme la profession religieuse et le vœu de chasteté des sous-diacres. Can. 488, § 1. Ce que nous appelons vœu public, les premiers scolastiques le dénommaient vœu solennel, et uniformément l'opposaient au vœu

privé : *Privatum in abscondito factum, solemne vero in conspectu Ecclesiæ.* P. Lombard, *IV Sent.*, dist. XXXVIII, *P. L.*, t. CXCII, col. 132.

5° *Conséquences morales.* — Il résulte de ces observations que tout ce qui nuit à la délibération, au bon propos, à la promesse, voire à sa manifestation extérieure, est de nature à nuire au vœu, au point de le rendre nul en certains cas, et de constituer une faute.

Les moralistes précisent ainsi chacun de ces points :

1. Est nul nécessairement tout vœu fictif prononcé sans l'intention de faire une promesse à Dieu. C'est au moins une faute légère que de simuler ainsi un vœu; et, si cette fiction constituait dans le concret un grave manquement au respect envers Dieu, un fait gravement scandaleux, ou bien s'il causait une grave déception au prochain, ce serait évidemment une faute grave. Par contre, les scrupuleux sont fort exposés à prendre leurs résolutions maladives pour des engagements et leur crainte même des vœux pour des vœux contractés.

2. L'ignorance de l'obligation inhérente au vœu rend nul celui-ci. Il suffit cependant d'une connaissance habituelle de cette obligation; une advertance actuelle sur ce point n'est pas nécessaire. Mais une conjecture ou une opinion même exacte sur les obligations qu'on va prendre ne suffit point : il faut savoir ce qu'on promet.

3. L'erreur peut entraîner la nullité, soit qu'elle porte sur la substance ou les conditions essentielles du vœu, soit qu'elle ait été la cause de l'engagement. Cependant, lorsqu'il s'agit des vœux publics de religion, seule une erreur substantielle peut être invoquée comme cause de nullité.

4. Toute crainte grave et injuste rend le vœu nul de plein droit. Code, can. 1037, § 3. Pour les applications pratiques, voir J. Didiot, *op. cit.*, p. 336-339.

5. Une dérogation grave dans l'expression d'un vœu public, accepté au nom de l'Église par un supérieur ecclésiastique, comme la profession religieuse, peut annuler un tel vœu, ou le transformer en vœu privé, suivant qu'en a décidé l'Église ou l'ordre religieux. En effet, la question de l'extériorité du vœu se ramène toute à celle de son acceptation par son destinataire humain, comme l'a dit saint Thomas.

6. La volonté de ne pas l'accomplir peut-elle annuler le vœu? Non, répondent les anciens moralistes, dès là qu'elle ne supprime point pratiquement la volonté de promettre : la volonté de manquer à sa promesse ou de la faire annuler par la suite suppose même la volonté de promettre, laquelle est, ni plus ni moins, celle de s'obliger en conscience. Sans doute la volonté de s'engager englobe-t-elle normalement l'intention au moins virtuelle de faire ceci ou cela, et cette mauvaise disposition foncière fait-elle de la promesse, comme dit Cajétan en son langage philosophique, « un acte monstrueux », *in h. loc.*; mais il y a tant de contradictions en une psychologie humaine, et parfois des âmes ainsi complexes sont mises en des situations si fausses par leur ambition même ou leur dépit qu'il ne faut pas jurer qu'elles ont reculé devant un vœu dès l'abord sacrilège. Valencia note pourtant que « ceux qui n'ont vraiment aucune intention de faire, en réalité ne veulent pas promettre, quoiqu'ils disent peut-être et pensent même qu'ils le veulent ». *Comm. theolog. in IIa-IIæ*, t. III, disp. VI, q. VI, n. 1. Le vœu de ceux-là se ramènerait donc à un vœu fictif.

II. Matière du vœu. — 1° *Dans la tradition.* Cette seconde question était aussi embrouillée, dans la tradition théologique plus peut-être que dans la créance commune. Alors que le vœu était regardé, dans l'Ancien Testament, Deut., XXIII, 22, et dans l'ancienne Église, comme portant sur des œuvres de surérogation, Origène, *loc. cit.*, recommandait aux chrétiens de « vouer leur justice, leur sagesse », aux gens mariés de « vouer, comme de bons naziréens, leur continence d'un jour ». *In Roman.*, l. IX, c. I. Dans l'Église latine, saint Hilaire regardait comme superflus les vœux des choses impossibles et voulait qu'on vouât des œuvres excellentes de notre foi, c'est-à-dire des œuvres approuvées par l'Église. *In Ps.*, LXIV, n. 3, 24, *P. L.*, t. XI, col. 414, 434; cf. *In Ps.*, CXXXIV, col. 765; mais saint Jérôme fait une place dans le vœu à l'observance des « préceptes communs à tous les chrétiens, comme la pratique de sa foi ». *In Eccl.*, V, 2, *P. L.*, t. XXXII, col. 1052. C'est saint Augustin qui, le premier, distingua « le vœu commun *quod omnibus æqualiter præcipitur*, et le vœu singulier », propre à chaque état de vie : il y a des vœux pour les vierges, pour les veuves, pour les gens mariés : une aumône, la fondation d'un hôpital. *In Ps.*, LXXV, 12, *P. L.*, t. XXXVI, col. 967. Mais, dit-il, on ne peut faire vœu de passer à un état inférieur au sien : « On appelle meilleur un bien comparativement plus grand qu'un autre. » *De bono viduitatis*, n. 7, *P. L.*, t. XL, col. 434. Ainsi le veuvage étant meilleur que le mariage ou les secondes noces, « parce qu'il a au-dessous de lui un autre bien sur quoi il l'emporte », n. 9, « l'amour de ce bien meilleur vous a enlevé [grâce au vœu de viduité] la faculté de ce qui vous était permis », n. 20.

Suivons cette expression chez les Pères : Prosper d'Aquitaine la commente sans rigueur, *Epigramm.*, XV, *P. L.*, t. LI, col. 503; mais saint Grégoire : « On peut se marier sans péché, à moins qu'on ait déjà voué le mieux. Quiconque, en effet, a décidé, *proposuit*, de s'imposer un bien plus grand, *bonum majus*, s'est interdit le *bonum minus* qui lui était permis. Ainsi, pour qui s'était appliqué à plus forte entreprise, c'est évidemment regarder en arrière que d'abandonner des biens plus élevés pour se tourner vers de minimes. » *Epist.*, XXVII, *P. L.*, t. LXXVII, col. 104.

Hugues de Saint-Victor avait laissé tomber l'expression : « un bien meilleur », pour la remplacer par celle-ci beaucoup plus vague : *ad ea quæ Dei sunt*, *loc. cit.*; mais Pierre Lombard l'avait reprise à saint Augustin : *Votum est majoris boni conceptio...* Cette définition faisait cependant difficulté à saint Bonaventure : « La matière du vœu ne peut-elle pas être un moindre bien? On dira : Mais il est permis d'être ainsi; il est donc permis aussi d'en faire vœu! Réponse : De même que ce n'est pas un mal d'être loué, mais de rechercher la louange, ainsi n'est-il pas mal d'être dans cet état, mais cela fait injure à Dieu de s'obliger par une promesse à Dieu même de façon à ne pouvoir parvenir au mieux. Mais, dira-t-on, il est permis de le vouloir, pourquoi ne le serait-il pas de s'y obliger et d'en faire vœu? Voici : il y a deux manières d'envisager ce « moindre bien » : en tant qu'il désigne un état permis, ou bien en tant qu'il comporte la privation d'un bien plus grand. Du premier point de vue, il est licite d'en faire vœu *respectu mali*, parce que, comparé à ce mal, c'est d'une certaine façon un plus grand bien; mais, s'il vous prive d'un plus grand bien, ce vœu n'est pas permis et n'oblige pas, sinon à la pénitence. C'est pourtant un cas semblable à celui du mariage, où quelqu'un s'oblige, en se mariant, à un état d'imperfection? Non, ce n'est pas la même chose : là on s'oblige envers une autre personne, qui se satisfait de cet engagement parce qu'elle ne cherche pas la perfection; mais par le vœu on s'oblige envers Dieu qui veut toujours le meilleur. » *Sent.*, l. IV, dist. XXXVIII, édit. Vivès, t. VI, p. 379-380. Les questions connexes de mariage, de désir vertueux, d'état d'imperfection, etc..., ne faisaient qu'embrouiller la question, et l'expression : le bien meilleur

n'avait été utile que pour le cas particulier des vœux de perfection. C'est pourtant par respect pour cette tradition que saint Thomas pose la question en ces termes : *Utrum votum semper debeat fieri de meliori bono?* a. 2; et l'on va voir qu'il se met à l'aise avec la formule.

2° *Synthèse thomiste.* — Il faut d'abord se bien remettre à la question spéciale qui nous occupe : la matière du vœu, et la résoudre par ses principes propres, ceux qui régissent toute promesse véritable : qu'est-ce que l'on promet à quelqu'un? « Nous avons défini le vœu une promesse faite à Dieu. Or, une promesse porte toujours sur quelque chose que l'on fait en faveur de quelqu'un volontairement. » Il y a donc deux termes à considérer : le bénéficiaire de la promesse, et celui qui promet de faire quelque chose. Pour Dieu, bénéficiaire du vœu, il faut que l'action promise soit de celles qui puissent être sans injure offertes au Dieu de toute sainteté; pour nous, il faut que ce soit un acte volontaire.

1. *Du côté de Dieu.* — « Ce serait, non pas une promesse, mais une menace que de dire qu'on va agir contre cette personne. De même ce serait une promesse vaine si on lui offrait quelque chose qui ne lui serait pas agréable. » Or, le bénéficiaire du vœu, c'est Dieu lui-même, qui exigeait dans l'Ancien Testament que les victimes offertes par vœu fussent sans défaut. Lev., xxii, 23. « Aussi, comme tout péché va contre Dieu, et que d'autre part, aucune œuvre ne lui agrée que les œuvres vertueuses, il en faut conclure que le vœu ne peut porter sur rien d'illicite, ni sur quelque chose d'indifférent, mais seulement sur un acte de vertu. » Nul donc serait le vœu qui aurait pour but premier ou comme condition nécessaire quelque chose de mauvais. Mais saint Thomas ne dit pas qu'en matière de vœu Dieu exige toujours le mieux : il exige le bien, c'est-à-dire qu'il ne veut ni une chose mauvaise, ni une chose indifférente. Il attend de nous le mieux et nous y oblige, non pas au titre du vœu, mais par le précepte de la charité; et ceci est une autre question. Cf. Suarez, *Opera omnia*, t. xiv, p. 756. Dieu acceptera le vœu de ne pas retomber dans tel péché : sans être une œuvre excellente, la promesse qui en est faite est un acte de vertu.

2. *Du côté de l'homme.* — Si l'homme qui fait un vœu est normalement amené à choisir le *bonum melius*, c'est, dans la logique de son geste, « parce que le vœu implique une promesse volontaire ». S'il fait ce vœu, c'est par sa volonté libre : « c'est elle qui pousse sa raison à promettre quelque chose parmi celles qui sont à la disposition de sa volonté. » A. 1, ad 2um. Ici reparaît le caractère essentiellement spontané et généreux d'une telle promesse. En effet, nécessité et volonté libre s'excluent. Il en résulte que :

a) « Ce qui est nécessaire absolument, et qui ne peut manquer d'être ou de ne pas être ne peut aucunement faire matière d'un vœu : ce serait sottise de faire vœu de mourir un jour, ou de ne point voler comme un oiseau ». Il s'agit ici de nécessité physique, ou d'impossibilité manifeste : dans les deux cas, il n'y a pas de vœu. Les moralistes ont, avec raison, annexé ici le cas de l'impossibilité morale. « Est nul le vœu d'éviter tous les péchés véniels même semi-délibérés, puisque cela est impossible sans un secours spécial de Dieu; de même celui d'éviter tous les péchés véniels délibérés, à moins qu'il ne s'agisse d'une personne sérieusement adonnée à la perfection. » Noldin, *De præceptis*, n. 211. Pour les objets en partie possibles, cf. *loc. cit.* et Suarez, *De relig.*, p. 839. Sur le vœu du plus parfait, voir d'Alès, *Dict. d'apologétique*, t. iv, col. 1926.

b) « Il y a cependant d'autres choses dont la nécessité n'est pas absolue, mais dépend nécessairement d'une fin qu'on veut obtenir, par exemple ce sans quoi on ne peut être sauvé : ces choses peuvent être matière d'un vœu en tant qu'on les fait volontairement, mais non pas en tant qu'elles sont nécessaires » à la fin, c'est-à-dire obligatoires. Cette nécessité de prendre tel moyen pour arriver à telle fin se distingue de la nécessité physique parce qu'elle s'impose à une volonté qui demeure toujours libre d'agir ou non; et, quand elle agit librement, même d'une matière de précepte elle peut faire matière de vœu, avec la même spontanéité qu'en matière de conseil. C'est pourquoi, lors même que nous sommes déjà obligés à de tels actes, nous pouvons nous aider à les mieux remplir en en faisant spécialement la promesse. Remarquons qu'il n'y a pas que les préceptes de droit naturel ou divin qui peuvent ainsi être voués, mais aussi les commandements de l'Église, les devoirs d'état, etc. : on peut, non pas s'obliger à assister à la messe le dimanche, puisque le précepte ecclésiastique le fait déjà, mais promettre et affermir ainsi sa volonté dans ce bien obligatoire en en faisant l'objet d'une offrande volontaire.

c) Enfin, « il y a des œuvres qui ne tombent ni sous une nécessité absolue, ni sous une nécessité conditionnelle ». Il est manifeste, pour employer les termes concrets de Suarez, « qu'il se présente souvent des actions moralement bonnes que ni la raison naturelle ne donne comme nécessaires, ni l'Écriture ni l'Église n'imposent comme précepte ». *Loc. cit.* « Ce sont des œuvres qui relèvent entièrement de notre bon vouloir, et, par suite, c'est là que le vœu trouve sa matière tout à fait appropriée. Or, c'est là aussi ce qu'on nomme un bien meilleur, par comparaison avec le bien qui est de façon commune nécessaire au salut. C'est pour cela qu'on dit que le vœu a pour matière un bien meilleur », art. 2. « C'est dans ce domaine du mieux-être spirituel que le vœu, qui est lui-même un moyen remis à notre libre disposition, trouve sa matière vraiment appropriée. » J. Menessier, p. 375.

a. L'exégèse thomiste. — Cette explication ne se donne pas comme l'interprétation exacte de l'axiome augustinien : saint Augustin, comparant seulement état à état, avait demandé de vouer au Seigneur « un état meilleur » et il entendait bien que la virginité était un bien meilleur en soi que le mariage; saint Thomas renonce à comparer ainsi un conseil à un précepte commun, au point de vue de leur excellence intrinsèque, ce qui serait contraire à ses idées en la matière; voir plus loin l'art. Vœux de religion. Mais, pour tirer parti de cette formule courante, il compare précepte et conseil du point de vue de l'homme et de sa volonté; il rejoint, à cette occasion, la doctrine traditionnelle qui avait vu dans le vœu un élan généreux : le vœu est un cadeau que nous faisons à Dieu, avaient dit les Pères grecs; le Docteur angélique, continuant leur pensée, nous rappelle que le vœu est une libre démarche qui franchit les barrières de l'obligation commune, et qui ne trouve son objet « propre » qu'au delà de l'obligation, dans les œuvres de surcroît. C'est bien là ce que les Pères, les auteurs du Moyen Age et les fidèles de tous les temps ont compris par ce « bien meilleur ». Si bien que l'exégèse de saint Thomas répond en somme à la pensée profonde de saint Augustin sur le vœu. Il faudrait pourtant se garder de croire que l'expression « le bien meilleur » ainsi entendue couvre toute la matière du vœu, puisque les Pères, nous l'avons vu, avaient recommandé de plus humbles promesses, et que saint Augustin lui-même avait préconisé les vœux sur tous les devoirs du chrétien. Mais tous ceux qui

ont tour à tour usé de l'expression n'avaient pas lu assez attentivement saint Augustin ou n'avaient pas pour lui le même respect : il est arrivé que les auteurs ascétiques du Moyen Age, avant et après saint Thomas, ont vu dans la maxime augustinienne l'affirmation qu'il n'y avait de vœu possible qu'en matière de surérogation et que les vœux tenant à des devoirs communs à tous les chrétiens n'étaient point de véritables vœux. C'est contre quoi s'insurgèrent d'excellents théologiens : il y a d'autres vœux que ceux des religieux, il y a d'authentiques vœux portant sur les préceptes de Dieu et de l'Église! Et ces vœux-là sont encore, disaient-ils, *de meliori bono ;* ils disaient cela pour conserver au bénéfice de leur doctrine qui était juste l'autorité de saint Augustin. Et c'est là que peut-être ils voulurent pousser trop loin leurs avantages...

b. L'exégèse moderne. — Déjà du temps de Soto et de Suarez, et maintenant encore, quand les moralistes veulent définir d'un mot l'objet général du vœu, sa matière suffisante et adéquate, ils enseignent que c'est une promesse faite à Dieu *de bono meliori.* Ne feraient-ils pas mieux de renoncer au bénéfice d'une formule qui ne prétendait en signaler que la matière la plus excellente, l'objet le mieux approprié? Ils pensent peut-être qu'ils sont en accord avec saint Augustin, ce qui n'est pas soutenable. Et plusieurs d'entre eux, fidèles à la doctrine de saint Thomas, voudraient que celui-ci ait pris l'adage augustinien dans le même sens qu'eux : on va voir qu'il n'en est rien : il suffira de considérer les termes de comparaison multiples qu'ils apportent pour faire ainsi du « meilleur bien » l'objet commun à tous les vœux, au plus ordinaire comme au plus parfait.

Quand on parle, en effet, d'un bien qui est meilleur, on le compare évidemment à un autre qui est moindre; car il n'a jamais été question d'assigner au vœu un bien qui fût meilleur en soi que tout autre bien possible. Dira-t-on qu'on peut se contenter d'un bien meilleur que tel ou tel autre bien particulier? Mais ceci ne veut rien dire, puisqu'il serait toujours possible de trouver à n'importe quel projet de vœu un autre objet bon qui lui soit inférieur. Ajoutons que, pour bien des auteurs, cet objet réputé inférieur, un acte de la vie commune par exemple, serait lui-même susceptible d'être voué, en considération de la fin ou des circonstances qu'on lui assignera : je puis faire vœu de ne pas me fâcher au jeu, comme dit Suarez, ou d'assister sans passion à un combat de taureaux! En rigueur de doctrine, bien certainement : en somme, enseignent nos théologiens, l'objet du vœu peut être un bien quelconque, qui n'est pas meilleur que n'importe quel autre. — Pourquoi donc, leur dira-t-on, s'obstiner à parler de *bonum melius?* — C'est que nous ne faisons que généraliser la maxime de saint Augustin : il avait dit qu'on peut faire vœu de garder la virginité et non de se marier parce que la virginité est meilleure que le mariage : nous disons plus généralement qu'on peut vouer tout bien meilleur que son contraire; voilà un principe qui semble absolument universel; ainsi l'on peut promettre de donner une aumône, car il est meilleur de faire l'aumône que de ne pas la faire, etc. Mais ledit principe était encore insuffisant, car il est meilleur d'étudier que de ne pas le faire, cependant l'étude ne peut être vouée aux dépens de l'oraison, on a donc ajouté : il faut vouer une œuvre meilleure que son omission et qui ne soit pas un obstacle à un plus grand bien. Lessius, l. II, c. XL. Suarez explique longuement qu'il s'agit d'un obstacle permanent, et non d'un obstacle purement actuel à un plus grand bien : par exemple on peut promettre de se vouer à une étude, bien qu'elle doive empêcher pour un moment l'oraison. En somme, « il est bien vrai que tout vœu a pour objet le bien avec le souci du mieux, *sub ratione melioris*, c'est-à-dire à condition qu'il n'y ait pas mieux à faire. » Suarez, *De religione*, l. II. c. VIII, n. 6, *Opera omnia*, t. XIV, p. 864.

Tout cela est exact, mais apparaît trop compliqué pour être l'explication légitime du *bonum melius* traditionnel. Revenons donc à l'explication de saint Thomas, en faisant remarquer, si l'on y tient, que les œuvres de surérogation meilleures que les œuvres de précepte, parce que plus volontaires, ne sont pas uniquement des œuvres de la vie religieuse, mais aussi une foule de pratiques de la vie commune, comme le jeûne, l'aumône, la prière, etc... Suarez, *op. cit.*, p. 864.

Ajoutons encore, pour suivre les moralistes dans leurs dernières précisions, que l'œuvre promise n'a pas besoin d'être meilleure que son contraire objectivement, mais qu'il suffit qu'elle le soit en fonction de la personne qui fait le vœu Objectivement parlant, le contraire d'un conseil évangélique ne peut être voué, puisque ce serait s'obliger envers Dieu à faire le contraire de ce qu'il désire : il y a là une irrévérence et un blasphème qui ne peuvent être excusés de péché grave que par l'ignorance de celui qui croit ainsi rendre hommage à Dieu. Cajétan, *In Summ.*, q. LXXXVIII, a. 2. Cependant, il peut être parfois permis à certaines personnes d'en faire le vœu, par exemple, il peut être meilleur de se marier que de rester dans le célibat, non seulement parce que *melius est nubere quam uri*, mais aussi pour faire cesser un concubinage ou légitimer un enfant. Cf. S. Alphonse *Theol. mor.*, l. III, n. 209. De graves auteurs pensent pourtant qu'un tel vœu est invalide, Soto, Jean de Saint-Thomas, etc... Il sera, en tous cas, plus simple de dire à de tels gens : Mariez-vous, mais n'en faites pas le vœu. Saint Alphonse ajoute que « le vœu absolu de ne pas faire de vœux est invalide, parce que *melius est vovere quam non vovere;* cependant, le vœu est valide pour telle personne de n'en pas faire sans la permission de son confesseur; au cas où elle en ferait un nouveau, ce vœu imprudent serait cependant valide... *Loc. cit.*, n. 210. En un mot, le vœu ne doit pas empêcher le plus grand bien d'une âme.

c. Conciliation des deux exégèses. — Bien que le désaccord ne soit avoué ni par Cajétan, ni par Lessius, ni par Suarez, il est incontestable qu'il existe et qu'il est irréductible sur le terrain objectif : « Le meilleur bien, à notre époque, c'est, en somme, n'importe quel bien meilleur en soi que son contraire, tandis que pour les contemporains de saint Thomas, c'était seulement ce qui est de conseil. » C. Kirchberg, *De voti natura, obligatione et honestate*, Munster, 1895, qui renvoie à un article de Stephinsky dans *Der Katholik*, 1876, p. 561. Mais il y a pourtant un terrain de conciliation tout indiqué par les concessions dernières des moralistes et, d'autre part, par les préoccupations pastorales de saint Augustin. Celui-ci, quand il comparait état à état, voulait avant tout détourner telle catégorie de fidèles d'un changement qui fût une déchéance pour eux; et, de même, les casuistes n'ont de condamnations définitives que pour les partis qui empêchent le plus grand bien de telle âme. Mettons-nous donc résolument sur ce plan subjectif, et disons : « Ou bien, par le vœu, on passera du mal ou de l'indifférence au bien; et alors l'objet voué pourra être un bien quelconque, lequel manifestement sera meilleur que l'état précédent », qui était mauvais : de là tant de religieuses promesses qui ont précisément pour but de retirer les âmes de dangereuses habitudes. « Ou bien, par le vœu, on passera du bien à un autre bien, lequel devra alors

être préférable à l'état antérieur » de cette personne. « L'objet qui est légitimement promis à Dieu est donc toujours meilleur que celui dont on se défait en son honneur. » J. Didiot, *op. cit.*, p. 348. On aura ainsi le bénéfice de garder pour tous les vœux une même consigne d'application commode et qui indique si bien le but de tout vœu : cherchons seulement si elle est suffisamment observée par l'individu qui s'engage. « Pour reconnaître donc pratiquement si... le vœu est validé de ce chef, il faut rechercher si cette promesse mettra de plus en plus le sujet en état de sanctifier et de sauver son âme. » J. Didiot, *loc. cit.*

3° *Observations.* — Pour expliquer les exégèses successives du *melius bonum* de saint Augustin, nous avons suivi les moralistes et casuistes dans leurs ultimes concessions, jusqu'aux XVIIe et XVIIIe siècles. Revenons donc en arrière pour marquer les acquisitions dues à saint Thomas sur les vœux d'obligation générale, les vœux dont l'objet se révèle illicite et les vœux en matière indifférente ou de peu de valeur morale : par quoi il restreint, autant que possible, le domaine propre du vœu à ces œuvres excellentes que sont les œuvres de pur conseil : il faudra que les discussions renaissent entre théologiens du XVe siècle, dénégations méprisantes et réhabilitations des œuvres de précepte, pour élargir à nouveau le domaine du vœu à toutes les plus humbles observances.

1. *Les vœux d'obligation générale.* — Nous entendons par là les vœux qui engagent toute la vie d'un chrétien à l'observance de tous les commandements divins : c'était pratiquement ce que nous appelons encore les « vœux du baptême ». Sont-ils de véritables vœux?

La question était sans doute résolue depuis longtemps dans le sens négatif par la prédication courante, qui n'aurait pas osé charger d'un sacrilège toutes les infractions même graves des chrétiens aux promesses de leur baptême. Mais elle avait été embrouillée par une malencontreuse allusion du Maître des Sentences : « Il faut savoir, enseignait le Lombard, qu'il y a deux sortes de vœux : le vœu « commun » et le vœu « singulier ». Le premier est celui que tous font au baptême, lorsqu'ils promettent de renoncer au diable et à ses pompes. Il y a vœu singulier lorsque quelqu'un promet spontanément de garder la virginité, la continence, ou quelque autre chose semblable. » *Sent.*, l. IV, dist. XXXVIII. Le Maître ne se prononçait point sur la valeur religieuse du vœu du baptême, et le distinguait même discrètement des autres vœux qui sont « spontanés »; cependant, il le classait parmi les vœux et surtout lui donnait ce titre de vœu « commun » qui n'était pas pour le déconsidérer.

Qu'avait donc dit saint Augustin de ces vœux communs? Entendait-il par là les vœux du baptême? ou du moins des vœux de portée générale? Pas le moins du monde. « Tous tant que nous sommes, avait-il dit, *omnes communiter*, que devons-nous vouer? Mais de croire en Dieu, d'espérer en lui la vie éternelle, de bien nous conduire selon la règle commune. Car il y a une règle commune à tous : ne pas voler ne s'adresse pas moins aux gens mariés qu'aux religieux. Il y a aussi des vœux singuliers, propres à chacun [de ces états] : le premier promettra la chasteté conjugale : c'est un grand vœu... Que chacun fasse le vœu qui lui agrée : *voveat quod vovere voluerit.* » *Enarr. in Psalm.*, LXXV, n. 16, *P. L.*, t. XXXVI, col. 967. Saint Augustin, propagandiste infatigable des vœux sous toutes leurs formes, ne va pas jusqu'à conseiller aux chrétiens en général de promettre d'observer intégralement « la règle commune », c'est-à-dire la morale chrétienne, mais « de bien se conduire selon cette règle commune, *secundum communem modum* » sur tel ou tel point, par exemple de ne pas voler, ce qui est le vœu « commun » d'un précepte particulier. Le vœu qu'il appelle « singulier » de cet homme marié consistera à garder la chasteté conjugale. Sur ces mêmes vœux spéciaux à chaque état de vie, voir *Enarr. in Psalm.*, LXXXII, n. 4, col. 1058. Ailleurs, sans doute, il assigne à ces « vœux distincts » des objets qui nous semblent bien généraux : *Redde vota distincta : confitere te mutabilem, Illum incommutabilem, In Ps.*, LXV, ℣. 14, col. 798; cf. *In Ps.*, LXXV, n. 16, col. 967 ; *In Ps.*, XCIV, n. 4, col. 1218; mais il ne voit point là des vœux-promesses, simplement des prières : *confiteamur, utique laudantes*, col. 1218, des « choses dues quoique non promises ». *Epist.*, CXXVII, *P. L.*, t. XXXIII, col. 486. En tout cas, dans le passage classique qui a trompé Pierre Lombard, ses vœux communs, tout comme ses vœux singuliers, sont des promesses d'une vertu déterminée : la foi, l'espérance, ou d'un précepte précis : la chasteté conjugale, l'honnêteté en affaires. Toute la différence entre les deux espèces, c'est que les vœux singuliers s'adressent à une catégorie spéciale de chrétiens, tandis que les vœux communs sont de mise dans tous les états de vie : *omnes communiter*, par exemple ne pas voler. De plus, ces vœux, même communs, sont des promesses que les fidèles s'imposent volontairement : *Quisque quod potest voveat et reddat, loc. cit.;* ils ne peuvent s'entendre des promesses du baptême, imposées, celles-là, à tous les baptisés.

Nul doute cependant que les dits vœux généraux fussent pour saint Augustin, *In Psalm.*, CV, ℣. 13, t. XXXVII, col. 1194, des vœux véritables, bien que d'un genre spécial et innommé. En Afrique plus qu'ailleurs, ils revêtaient une solennité qui en disait long : après sa triple confession à la Trinité, face à l'orient, le catéchumène, tourné vers le couchant, c'est-à-dire face au diable, prononçait un triple renoncement avec le rite énergique de la sputation.

Au Moyen Age, on disait couramment, avec la *Glose ordinaire*, du ps. LXXV, ℣. 12, que « dans le baptême les gens font vœu de renoncer au diable... », cf. S. Thomas, II^a-II^æ, *loc. cit.*, ad 1um. On rappellera sans doute, et avec raison, qu'à cette époque le sens du mot vœu s'était un peu vulgarisé, et qu'une promesse de ce genre, à portée universelle et qu'on renouvelait à la moindre occasion, était placée au dernier rang de ces engagements de fidélité qui enserraient la vie des chrétiens. Cependant, c'est un vœu, nous dit Hugues de Saint-Victor, que de s'engager à vivre en bon chrétien : c'est même un vœu nécessaire, indispensable : « Si vous n'avez pas fait ce vœu, il faut le faire, parce que vous ne pouvez pas être un bon [chrétien] sans faire ce vœu [général[; et puis il faut y être fidèle. » C'est même le seul qui soit incommutable : *De sacramentis*, l. II, p. XII, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 552.

Que ce soit là un vœu, et un vœu indispensable, admettons-le, répondaient les canonistes; mais, au point de vue des obligations qui découlent de promesses si essentielles, appelons-les *vota necessitatis*, pour les mettre bien à part des *vota voluntatis* que les chrétiens s'imposeront ensuite de leur propre initiative. « Les vœux de nécessité, dit saint Raymond de Peñafort (1175-1275), sont ceux dont l'accomplissement est nécessaire pour tout le monde, *qu'on fasse vœu ou non*, comme par exemple renoncer au diable et à toutes ses pompes, tenir la foi catholique, accomplir le décalogue, et, en bref, tout ce qui est nécessaire au salut. C'est à quoi tout le monde s'oblige au baptême; c'est pourquoi tout péché mortel commis ensuite comporte une transgression de ce vœu;

et donc il faut faire pénitence pour le péché et pour cette transgression. Cependant, vous devez dire que cette pénitence ne doit pas être donnée pour des péchés mortels distincts, mais se rapporte seulement à un unique péché simplement aggravé par cette circonstance de la transgression du vœu. » *Somme des cas de conscience sur la pénitence et le mariage.* C'était sagement ramener la portée de ces promesses générales, faites au baptême ou renouvelées par la suite, à une simple confirmation des obligations communes à tous les chrétiens; c'était aussi laisser pendante la question de savoir s'il y a ou non dans la promesse nécessaire exigée du baptisé un vœu véritable.

Pourtant, Pierre Lombard († 1160) avait assimilé, nous l'avons dit, ces vœux d'obligation universelle aux « vœux communs » de saint Augustin : et celui-ci avait vu dans le vœu commun, c'est-à-dire à la portée de tous, celui de ne pas voler, par exemple, une véritable promesse faite à Dieu; le Maître des Sentences ne dit rien de précis, mais il y voit une catégorie de vœux véritables, réduite, il est vrai, à ces vœux du baptême. Que faire entre deux tendances si diverses au premier abord, entre deux terminologies si distinctes tout au moins, celle des théologiens et celle des juristes?

Saint Thomas, comme tous ses prédécesseurs sententiaires, adopte la terminologie du Maître : il rattache, dans son Commentaire des Sentences, *In IV^{um} Sent.*, dist. XXXVIII, a. 2, qu. 1, cette question des vœux du baptême à la distinction pseudo-augustinienne du *votum commune* et du *votum singulare.* Mais, pour la solution du problème, il se dirige dans le sens des juristes et de leurs *vota necessitatis.* Il lui suffit, pour opérer ce redressement, de faire subir à son donné théologique un traitement philosophique sévère : appliquant au binôme désormais traditionnel : vœu commun, vœu singulier, les ressources de la logique, il discerne que c'est là une simple division d'analogues; quant à la distinction des juristes entre les *vota necessitatis* et les *vota voluntatis*, il montre que les termes de volontaire et de nécessaire ne s'excluent pas absolument; il insinue pourtant qu'un vœu totalement nécessaire serait contradictoire.

Voici, en effet, comment il pose le problème général des vœux universels : « Comme le vœu est une obligation qu'on s'impose volontairement, le vœu qui n'a rien de nécessaire *per prius dicitur* »; c'est le vœu dans la pleine acception du mot, « car il a, d'une façon complète, la raison de vœu : c'est le vœu singulier » ou spécial. Mais, précise saint Thomas, « le vœu commun » ou général, « qui porte sur les choses auxquelles tous sont tenus, est un vœu de seconde catégorie, qui n'a que d'une façon incomplète la raison de vœu ». *In IV^{um} Sent.*, dist. XXXVIII, a. 2, qu. 3.

Quelle sera donc la valeur de ces vœux à portée générale, dont le type est le vœu des baptisés? « On fait vœu, dit-on, au baptême, de renoncer au démon et à ses pompes et de garder la foi. Or, tout vœu que l'on transgresse constitue un péché spécial. Voilà donc le baptisé condamné à pécher doublement à chaque péché! Réponse : La transgression du vœu commun ne fait pas un péché spécial, mais ajoute au péché une circonstance aggravante, *specialem deformitatem :* le baptisé, en effet, pèche plus que le non-baptisé en un même genre de péché, Hebr., IX, 29. Il n'est donc pas inutile d'émettre ce vœu puisqu'il ajoute une certaine force obligatoire, comme la loi écrite ajoute quelque chose à l'obligation de la loi naturelle. » *Ibid.*, sol. 3. Il va sans dire que l'homme est obligé de garder la foi chrétienne; mais le catéchumène, par son baptême et les vœux qu'il y formule, se met devant les yeux ces obligations communes, les endosse formellement et devant témoins. « Parce que le parrain, au nom de l'enfant, émet ce vœu commun, il ne lui fait pas tort, puisque l'enfant serait obligé à tout cela par ailleurs... Il y a une obligation plus grande; mais ce n'est pas une difficulté, parce que la grandeur du bienfait accordé l'emporte sur ce surcroît d'obligation : ainsi l'on ne fait pas tort à un mineur en acceptant pour lui un bénéfice (avec ses charges) pour lequel celui-ci plus tard devra des remerciements. » *Op. cit.*, sol. 3 et 4.

« Il reste, dira Cajétan, qu'il n'y a point de vœu dans le baptême; il y a simplement un vœu entendu largement dans cette volonté d'une vie nouvelle », et le baptisé ne fait pas un péché spécial contre la vertu de religion quand il pèche contre la loi chrétienne. *Loc. cit.* Rien de plus juste, mais c'est bien ainsi que son maître entendait le vœu commun, vœu de seconde zone, simplement analogue à la promesse spontanée d'une vertu ou d'un précepte particulier. « Je m'engage » veut dire, au baptême : je reconnais l'obligation qui m'incombait déjà et qui me lie à toute la loi chrétienne. A propos d'un cas analogue de vœu à portée générale, « pour le vœu de Jacob, dit encore saint Thomas, ce fut plutôt une certaine reconnaissance d'une obligation, que la cause de cette obligation. Aussi bien ne peut-elle être appelée proprement un vœu, mais c'est un vœu dans le sens large ». *In IV^{um} Sent.*, *loc. cit.*, ad 1um. L'analogie est réelle entre le vœu cause d'obligation nouvelle et le vœu reconnaissance d'obligation préexistante, mais suffisamment lointaine pour rassurer les canonistes et les moralistes.

En définitive, les vœux du baptême sont des engagements volontaires pris au nom du baptisé, et le principe général vaut ici encore, que les obligations universelles du chrétien « peuvent être matière de vœu *in quantum illud voluntarie fit, non autem in quantum est necessitatis* ». II^{a}-II^{æ}, q. LXXXVIII, a. 2, corp. Sous ce rapport, le nom de *vota necessitatis* donné à ces engagements peut paraître moins heureux; et il faut conclure plus précisément que « conformément à cette distinction, il tombe sous le vœu des baptisés de renoncer aux pompes du démon et de garder la foi du Christ, parce que la promesse est bel et bien volontaire, encore qu'elle se rapporte à des choses nécessaires au salut ». *Loc. cit.*, ad 1um. Plût à Dieu que le renouvellement des promesses du baptême en des circonstances solennelles de la vie, fût, pour toute âme éclairée, un véritable vœu au sens large, une prise de conscience plus nette de l'obligation où nous sommes de vivre notre baptême.

2. *Vœux qui tournent à un mal en soi.* — Il n'est plus question ici de la part de volonté que l'homme apporte à émettre son vœu, en telle ou telle matière, mais de la valeur morale de l'objet ainsi voulu et promis, de sa valeur devant Dieu. Deux cas d'espèces peuvent seuls faire difficulté : car, normalement un acte est objectivement bon ou mauvais et le reste depuis l'émission du vœu jusqu'au moment de l'accomplir; cependant tel acte réputé bon peut s'avérer mauvais au moment de l'accomplissement, ou plus mauvais que bon dans les circonstances et conséquences qui l'accompagnent. Voyons le premier cas.

« Il est des choses qui sont bonnes en toute occurrence : les œuvres de vertu et autres biens de conseil ou de précepte qui, absolument et sans réserves possibles, peuvent tomber sous le vœu. Il en est d'autres qui, en toute hypothèse, sont et resteront mauvaises, comme ce qui de soi est péché : et de tels objets ne peuvent aucunement fournir matière

au vœu. Il en est enfin qui, prises en elles-mêmes, sont bonnes et peuvent, de ce chef, tomber sous le vœu; mais elles peuvent tourner à mal, et, dans ce cas, il ne faut pas les observer », IIª-IIæ, q. LXXXVIII, a. 2, ad 2um. Le cas est simple et toujours possible en matière de promesse, de serment ou de vœu, d'un acte primitivement bon, qui, non point se révèle, mais devient objectivement mauvais ou dommageable, dans le temps qui sépare l'émission et l'accomplissement : c'est ce que nous pourrions appeler une chose de moralité variable. Il est heureusement moins fréquent dans la pratique du vœu que dans celle du serment; mais cette « éventualité » devrait engager les âmes à ne faire de vœux qu'en matière manifestement meilleure que leur contraire.

La doctrine catholique s'applique fort bien à tous les cas du même genre qui peuvent se présenter : faisons des vœux qui soient à l'épreuve de l'expérience et, si la matière peut ménager des surprises pour soi ou pour autrui, demandons conseil : pas de vœux à l'aveugle, mais des vœux en clair, des promesses visant un acte de vertu, une pratique approuvée par l'Église, tout au plus des vœux « médicinaux, comme on les a appelés, qui parent par la mortification à une nécessité ou une faiblesse particulière ». Vermeersch, *Theol. mor.*, t. II, p. 167. A ces vœux banals, on ne risque rien, même dans le domaine de la dévotion privée. Mais qu'on n'oublie pas les grands vœux de religion. Hors de là, c'est l'aventure, même et surtout avec les promesses qui semblent les plus généreuses. Car, remarquons-le bien, « saint Thomas ne dit pas : Il y a certaines promesses (déjà douteuses en elles-mêmes) qui peuvent avoir une bonne ou une mauvaise issue; mais il dit nettement : *Quædam bona in se sunt*, ce sont des promesses excellentes en soi, qui peuvent avoir ce mauvais dénouement... Donc présupposez bien ici la bonté dans la matière du vœu, et examinez malgré tout les suites possibles. En effet, là où manquerait tout à fait le bien, ce serait très simple : il n'y aurait pas du tout de vœu. » Cajétan, *in h. loc.* Mais, dans les cas ici envisagés il y a matière bonne et vœux émis comme il faut : c'est ensuite que tout se gâte et en interdit l'observation.

Ce fut bien là, dit saint Thomas, « l'aventure du vœu de Jephté », Jud., XI, 39. Ce serait donc dénaturer le problème que d'y voir « la promesse d'une chose à la fois bonne et mauvaise, d'un sacrifice bon comme action de grâces, mauvais comme homicide ». J. Didiot, *op. cit.*, p. 343. En fait, à s'en tenir à nos idées chrétiennes, la question est suffisamment complexe; c'est une promesse à Dieu, bonne à l'origine (?), qui a comme changé de signe en cours de route.

Les théologiens du XIIIe siècle se trouvaient entre deux feux : d'une part, « l'épître aux Hébreux (Hebr., XI, 32) met Jephté au nombre des saints », ce qui suggère déjà que le rédacteur inspiré avait d'autres idées que nous sur le geste de son héros. C'est que, dit saint Thomas au début du récit biblique, on lit que « l'Esprit du Seigneur fut sur lui »; entendons que la foi et la dévotion qui le portèrent à faire son vœu venaient du Saint-Esprit. Mais la suite est moins *ad rem* : « Voilà pourquoi il est placé » par l'Écriture « au catalogue des saints, à cause de la victoire qu'il remporta et parce que probablement il se repentit de son action criminelle, action qui était cependant la figure d'un bien », le geste du Christ qui envoie son Église aux persécutions. A ces échappatoires ajoutons, si l'on veut, celles qui étaient suggérées par les Pères : « la bonne intention dans l'offrande », S. Jérôme, *In Jerem.*, c. VII; « la déplorable nécessité du vœu », S. Ambroise, *De officiis*, l. III, c. XII; « l'attachement fidèle à la religion jusqu'à sa mort », S. Augustin, *Quæst. XLIX in Heptateuchum*, *P. L.*, t. XXXIV, col. 812, de ce « Juge incorruptible », Eccli., XLVI, 13 : telles étaient les suppositions bienveillantes de l'antiquité sur ce vœu imprudent.

3. *Vœux qui vont au détriment de leur auteur.* — Voici un cas qui, pour être moins dramatique, est beaucoup plus fréquent : ici ce n'est pas le temps qui complique les choses, mais l'équation personnelle. La chose promise est apparue dès l'abord avec ses avantages et ses inconvénients; mais, en somme, elle présentait certains aspects de bien meilleur. Mais, au fond, puisque ce bien meilleur est, comme on l'a dit, celui de la personne qui se charge du vœu, « ce qui a des répercussions malheureuses pour la personne ou qui ne [lui] sert à rien ne peut être réputé comme bien meilleur. Or, à la suite d'un vœu, vous allez vous livrer à des veilles ou à des jeûnes immodérés, qui tournent à votre danger personnel ». Ce qui est vrai des mortifications excessives l'est encore des gestes inconsidérés de générosité : cela du moins n'est pas sans avantage pour tout le monde; mais « il se fait parfois des vœux de choses bien indifférentes et qui ne sont bonnes à rien. Est-là le *bonum melius* que nous cherchons dans le vœu? » IIª-IIæ, q. LXXXVIII, a. 2, ad 3um.

Il faudrait graver en grandes capitales la réponse du Docteur angélique en une étude comme celle-ci : « Les vœux qui portent sur des choses vaines et inutiles, mieux vaut s'en moquer que de les observer. » *Loc. cit.*, ad 3um. A dire vrai, le grand acte du vœu ne devrait décemment porter que sur une matière de quelque importance. Quant aux promesses de donations ou de mortifications, revenons aux principes, et nous verrons qu'un certain nombre étaient nulles dès l'origine. « Les macérations qu'on inflige à son corps par les veilles et les jeûnes, ne sont agréées de Dieu qu'autant qu'elles sont actes de vertu : entendons par là qu'il faut y mettre une juste discrétion, de façon à réprimer la concupiscence sans trop surcharger pourtant la nature. Oui, avec ces garanties, on peut faire de ces choses l'objet d'un vœu. Mais on est facilement mauvais juge en sa propre cause : il vaut donc mieux, pour [l'observation de] ces sortes de vœux, s'en remettre à un supérieur qui décide des vœux à tenir et des vœux à rejeter. » « Si l'observation est manifestement nuisible, pas besoin de consulter personne », dit Cajétan, *in h. loc.* Mais c'est l'avantage immense des vœux de religion d'être contrôlés dans leur exercice quotidien par la discrétion d'un supérieur; c'est, au moment de faire un vœu privé, « la haute convenance » de consulter un directeur. « Notons toutefois que, si l'on éprouvait à garder un tel vœu une charge manifestement trop lourde, sans avoir la faculté de recourir à un supérieur, on ne devrait pas observer un tel vœu » qui vous fait plus de mal que de bien.

4. *Controverses sur les vœux en matière commandée.* — La consigne était nette de viser haut et juste en fait de vœux privés : la controverse devait se rallumer au sujet des humbles vœux portant sur des préceptes. Les écrivains ascétiques du XIVe siècle, qui écrivaient pour des religieux, laissaient volontiers entendre que de si pauvres promesses n'étaient pas des vœux. C'est dans cette ambiance que se développa l'opinion, assez courante déjà chez les premiers scolastiques, opposée au vœu en matière commandée. Mais la controverse finit par s'embrouiller et s'aigrir par les efforts contraires des canonistes et d'autre part des théologiens champions de saint Augustin. « Certains juristes distinguent deux sortes de vœux, dit Albert le Grand, *In IVum Sentent.*, dist. XXXVIII, a. 1 : les uns sont des vœux de bon plaisir, *voluntatis*,

les autres seraient des vœux de nécessité, *necessitatis.* » Plus d'un, sans doute, parmi les canonistes en question, désignaient par là les vœux du chrétien au baptême; d'autres visaient aussi les promesses religieuses, les serments, les vœux imposés à certains personnages plus ou moins repentants, de ne plus recommencer leurs méfaits : *votum necessitatis.* Le mot devait choquer certains esprits plus au fait de la tradition catholique sur le vœu : ils répondaient aux canonistes que leurs prétendus vœux n'en étaient pas, parce qu'en matière nécessaire. C'était aller trop loin. On a vu comment, dans la *Somme*, saint Thomas d'Aquin, se plaçant justement sur ce terrain de la « nécessité et de la volonté », distingue une nécessité conditionnelle, celle de faire son salut par exemple (ou celle d'échapper à la vindicte publique), qui ménage suffisamment la part du « volontaire » pour qu'il y ait vœu véritable, à savoir vis-à-vis d'un devoir commun à tous les hommes.

Mais, au sujet de ces vœux communs à tous, observent nos théologiens, saint Augustin n'a-t-il pas dit son mot? « Tous *communiter*, qu'avons-nous à vouer? Mais de croire en Dieu..., de bien nous conduire selon la règle commune. Il y a, en effet, unr règle commune à tous : ne pas voler ne s'adresse pas moins aux gens mariés qu'aux religieux! » On a vu précédemment l'exégèse de ce texte fameux des *Enarr. in Psalmos*, ps. LXXV, ỳ. 12. D'ailleurs, nos scolastiques ne prenaient à saint Augustin que sa distinction de « vœux communs » : ils négligeaient sa solution et l'avis de bien d'autres Pères anciens, qui avaient recommandé ces vœux courants, vulgaires, portant sur des obligations à quoi tout le monde est tenu. Ils ne retenaient que ceci, c'est que le vœu commun de saint Augustin, comme le vœu de nécessité des canonistes, embrasserait des points de la loi chrétienne obligatoires déjà sous peine de péché. Peut-on supposer que la transgression d'un pareil vœu constitue un nouveau péché ajouté au premier? C'est ce que se refuse à admettre Albert le Grand, *op. cit.*, a. 8 : « Oui, quand la transgression d'un vœu est tout à fait distincte — *separata*, de la transgression d'un précepte quelconque et de ce qui est *per se peccatum*, comme c'est le cas du vœu singulier » — disons : du vœu en matière de conseil — « alors l'abandon du vœu est péché par soi. » Mais il n'en est pas ainsi pour le vœu commun, qui toujours est ajouté à un bien *per se* et à un précepte; et c'est pourquoi l'abandon d'un tel vœu ordinaire « ne crée aucun péché spécial, bien qu'elle amène dans l'acte du péché une certaine note de laideur morale qui sans lui n'existerait pas ».

On peut penser que le « c'est pourquoi » ne s'impose pas à l'évidence, surtout quand il s'agit d'un vœu fait de plein gré sur un point déterminé de la morale élémentaire, comme le vol ou l'adultère; et que nous sommes loin de la doctrine de saint Augustin. Mais nos moralistes du XIIIe siècle entendaient, sans le dire expressément, que les vœux communs portaient sur le commun des préceptes de Dieu et de l'Église, et non pas seulement sur tel ou tel commandement : c'étaient des vœux communs, non seulement par le sujet auquel ils s'adressent, mais par l'objet qui engage toute la conduite d'un chrétien ordinaire. Au fond, l'expression augustinienne était amphibologique et favorisait le glissement d'un sens à l'autre. Cf. Kirchberg, *op. cit.*

Il ne nous semble pas douteux que ce soit le cas très particulier des « vœux du baptisé » qui ait achevé de dérouter les plus grands scolastiques au sujet des vœux de précepte en général. *Transgressio voti quod est de re aliunde præscripta non facit speciale peccatum :* tel est l'adage auquel se rallient, par une voie ou par une autre, bien des grands noms du XIIIe et du XIVe siècle : « Faire ainsi de nécessité vertu, dit saint Bonaventure, n'est qu'un vœu improprement dit. » Dans le même sens, on peut citer les principaux commentateurs de Pierre Lombard, *Sent.*, l. IV, dist. XXXVIII : saint Bonaventure, *in h. loc.*, c. II; Albert le Grand, *in h. loc.*, q. I, II, VII, VIII; le cardinal Hannibald, *ibid.*, q. I, a. 1, ad 2um, dont le commentaire édité parmi les œuvres de saint Thomas, Vivès, t. XXX, p. 757, a été professé un an après celui du Maître et se ressent de ses hésitations dans ses Sentences, sol. 2, q. 3; Richard de Mediavilla, *In IVum Sent.*, *ibid.*, art. 3. Après d'autres auteurs moins connus : Angelus de Clavasio, J. de Burgo, les principaux défenseurs attardés de cette opinion, aujourd'hui abandonnée, furent le chancelier Gerson († 1428), *De consiliis evangelicis*, III, n. 67, l. 5, dans *Opera omnia*, Paris, 1606, t. II, p. 37; Sylvester, *Summa casuum*, Anvers, 1581. Voir les textes dans Kirchberg, *De voti natura...*, p. 24 sq.

Il était expédient donc, pour éclairer la doctrine théologique, de bien distinguer entre les vœux généraux de tous les préceptes, comme ceux du baptême, et les vœux particuliers de tel ou tel précepte. Or le premier théologien qui ait fait l'opportune distinction est saint Antonin († 1459) quand il dit qu'« il y a deux sortes de vœux de précepte : le vœu du baptême et le vœu *per modum propriæ obligationis* », *Summa major*, p. II, t. XI, § 1. Malgré qu'il fasse la même « séparation » entre ce vœu général et le vœu particulier d'un précepte divin, et qu'il affirme que le précepte peut être l'objet d'un vœu, Durand, *IV Sent.*, q. I, n. 6, par respect pour la tradition des commentateurs qui l'ont précédé, maintient que ce vœu d'un précepte particulier n'est tout de même qu'un vœu improprement dit. Ce n'est que peu à peu que les théologiens s'affranchissent des dernières réserves, comme on le voit chez Valencia, Lessius, Suarez, les théologiens de Salamanque.

Ce qu'il est bon de remarquer, c'est que les défenseurs de la légitimité des vœux de précepte se sont, comme leurs adversaires, armés d'un cas particulier : de même que les premiers, pour nier la valeur de ces vœux, arguaient du cas des vœux du baptême qui ne pouvaient, disaient-ils, engager les chrétiens *ex virtute religionis*, ainsi les défenseurs du lien de religion se sont prévalus du sentiment qui régnait généralement dans l'Église au sujet du vœu de continence absolue des clercs engagés dans les ordres majeurs : celui qui fait le vœu de ce conseil évangélique fait aussi indirectement le vœu du précepte de chasteté qui y est contenu; il s'engage, non seulement à renoncer au mariage, ce qui lui était permis, mais, par voie de conséquence, à ne pas se permettre ou désirer les jouissances attachées à l'usage des sens dans l'état de mariage, ce qui, tant qu'on n'est pas marié, est une chose déjà de nécessité de précepte et s'impose à tout célibataire sans distinction. Voilà donc, disaient Valencia et ses émules, une matière de précepte qui est vouée proprement comme acte inférieur de cette vertu de continence perpétuelle qui tombe sous le conseil, ou, si l'on préfère, comme condition pour accomplir licitement le conseil. La conséquence est bien évidente et tout à fait traditionnelle; et les adversaires du vœu des préceptes, comme Gerson, Sylvestre et consorts, qui se sont cru dans la nécessité de nier *simpliciter* qu'il y ait là pour un sous-diacre un vœu portant sur une matière commandée, se sont mis dans une situation délicate : on leur opposait, non seulement des textes du *Corpus juris*, et la décision très nette de saint Thomas, IIa-IIæ, q. CLXXXVI, a. 10, mais, semble-t-il,

le sentiment du peuple chrétien : comme le plus implique le moins, il est manifeste, leur faisait-on observer, que celui qui s'engage par vœu à garder le plus, s'engage par là même à maintenir le moins. Il ne faudrait pas, semble-t-il, demander davantage au sens commun des fidèles, qui pensent sans doute assez juste quand ils voient l'essentiel du vœu de continence de leurs prêtres dans le célibat ecclésiastique, sans se demander à quel titre les obligations de chasteté élémentaire sont impliquées dans ce vœu. On l'a dit justement : « C'est ce caractère de surérogation qui donne à son vœu d'être un vœu proprement dit, car ceci est matière de conseil, non de précepte, et c'est là le « bien meilleur » qui constitue proprement la matière du vœu.

Mais les textes canoniques étaient plus nets, et fort justement les théologiens du XVI[e] siècle ont rejeté les réserves de Gabriel de Tabiena au sujet du vœu des clercs dans les ordres majeurs : le vœu de continence proprement dit inclut la chasteté de précepte, *etiam ex virtute religionis*. Et du même coup, semble-t-il, voilà la preuve que des choses nécessaires au salut peuvent être vouées *simpliciter et proprie*. On pourrait, sans doute, trouver l'inférence un peu rapide, et distinguer entre une matière objectivement commandée et ces actes d'honnêteté supérieure qui sont donnés comme garantie à des vœux de caractère universel dans l'ordre de telle ou telle matière déterminée. S'il avait été si évident que les religieux, par leur vœu de pauvreté et de chasteté, s'engagent formellement à ne pas voler ou à ne pas commettre l'adultère, il est probable que de grands théologiens comme saint Albert et saint Bonaventure ne seraient pas parmi les opposants aux vœux des préceptes communs à tous. Puisque cette doctrine n'a pas toujours été professée, et que de tous temps le sens chrétien a donné aux vœux un caractère de spontanée promesse et une matière de surcroît, on peut trouver exagérée l'opinion des *Salmanticenses* qui notent de « sentence catholique et tout à fait certaine » l'opinion très probable qui défend la légitimité de ces vœux en matière commandée. Cf. Kirchberg, *De voti natura...*, p. 30.

Ce qui est bien plus assuré d'être dans la note catholique, précisément parce que cela respecte le sentiment traditionnel du *melius bonum*, c'est la doctrine, définitivement établie par les derniers scolastiques, qu'on ne peut vouer quelque chose de contraire aux conseils, promettre de se marier, de ne jamais faire l'aumône : ces libertés-là peuvent se prendre *quando exercentur*, quand l'occasion s'en présente, puisqu'elles vont *hic et nunc* contre un simple conseil; mais on ne peut bonnement s'engager par vœu à faire le contraire de ce que Dieu désire obtenir quelquefois de notre libre consentement.

III. Obligation du vœu. — C'est un point unanimement admis sur lequel il n'y a pas à insister après ce qui a été dit sur l'idée du vœu dans toutes les religions et dans le christianisme. Signalons comme une curiosité la conception spéciale des Grecs, pour qui le vœu, l'action de grâces anticipée de l'homme obligeait les dieux eux-mêmes à répandre leurs bienfaits d'après un rythme proposé par l'homme, « tout ce commerce d'échange étant réglé par la justice », A. Festugière, *Vie intellectuelle*, mars 1945, p. 138. Mais, pour les Latins, comme pour les Juifs, comme pour nous, le vœu est bien un rite qui oblige l'homme envers Dieu au nom de la religion. Seulement chacun comprend cette obligation en fonction de l'idée qu'il se fait du vœu lui-même.

1. *Dans la Tradition.* — Notons, dans la Bible, que le vœu oblige comme une dette, Ps., LXXV, 13; comme une donation de la personne, Lev., XXVII, 2; comme un contrat libellé en forme, *sicut ore tuo locutus es*, Deut., XXIII, 23, mais aussi, ajoute saint Paul, comme « une résolution cordiale, qui ne devrait connaître ni tristesse, ni contrainte, mais un joyeux abandon », II Cor., IX, 7. « Acquitte tes vœux et tout de suite, car il vaut beaucoup mieux ne point faire vœu, dit l'Ecclésiaste, V, 4, que de ne point ensuite s'acquitter de ses promesses »; les prétextes qu'on se donne : l'erreur (d'après les Septante), le faux pas (d'après l'hébr.), l'insouciance de Dieu (d'après la Vulg. et S. Jérôme *in h. loc.*), n'empêcheront pas que « Dieu ne s'indigne de vos paroles », ṽ. 5, car « Dieu n'aime pas les insensés », ṽ. 3, ou, comme traduit la Vulgate, *displicet ei infidelis stultaque promissio*, Eccl., V, 3. N'est-ce pas ce crime d'infidélité à Dieu que saint Paul condamne chez les vierges chrétiennes? *quia primam fidem irritam fecerunt?* I Tim., V, 12.

L'obligation est toujours un peu plus souple, semble-t-il, chez l'ensemble des Pères grecs, du moins pour les vœux privés : l'expression *obnoxius voti* de notre texte latin d'Origène, *Hom.* XXIV *in Num.*, *P. G.*, t. XII, col. 761, est à mettre sans doute au compte du traducteur Rufin. Pourtant l'obligation de l'homme apparaît nettement dans le vœu de virginité des moines, ὁμολογία τῆς παρθενίας, S. Basile, *Grandes règles*, c. XV, aveu confirmé par des témoins, *P. G.*, t. XXXI, col. 952, et surtout contrat solennel avec Dieu, *op. cit.*, c. XIV, col. 949. Et pourquoi? Parce que « celui qui s'est ainsi consacré à Dieu s'est fait *sacrilegus* », ou plus exactement, d'après le texte grec, « *fur sui ipsius*, voleur d'une chose sacrée, qui est lui-même — s'il vient à soustraire le don volontaire qu'il a consacré », *loc. cit.* De même, par extension à la promesse d'obéissance, « tout ce qui se fait sans l'ancien est une sorte de vol et de sacrilège ». *Ascetica*, *loc. cit.*, col. 630. Voir le commentaire à l'art. Vœux de religion (col. 3259).

Nul besoin de commentaire pour la doctrine des Pères latins, qui est la nôtre. Nos textes bibliques avaient été réunis par saint Cyprien, *Testimonia*, l. III, c. XXX, *P. L.*, t. IV, col. 752. Pour le vœu de virginité, par exemple, saint Ambroise reprend l'idée chère à saint Cyprien sur la « consécration au Christ ». S. Cyprien, *Epist.*, IV, avec un rappel du *jus sacrum : Servare te oportuit fidem quam sub tantis testibus pollicita es. De lapsu virg.*, *P. L.*, t. XVI, col. 388. Voici la même consigne avec cette note bien augustinienne que cet assujettissement est officiel et irrévocable comme un mariage : *Nam et ipsæ pertinent ad nuptias cum tota Ecclesia, in quibus nuptiis sponsus est Christus.* S. Augustin, *Tract. in Joann.*, c. IX, n. 2, *P. L.*, t. XXXV, col. 1459. Plus souvent cependant Augustin lui-même oscille entre la métaphore évangélique du laboureur qui a mis la main à la charrue et ne doit plus regarder en arrière, *Enarr. in Ps.*, LXXXIII, n. 4, t. XXXVI, col. 1057; ps. LXXVI, n. 16, col. 968, la métaphore biblique du débiteur, *op. cit.*, col. 967, et celle des Actes sur la promesse d'Ananie, qui n'était point un vœu et qui a été pourtant punie de mort. *Quæcumque hæc voverint et non reddiderint non se reputent temporalibus mortibus corripi, sed æterno igne damnari! Serm.*, CXLVIII, n. 2, t. XXXVIII, col. 799. Ne nous étonnons donc point d'entendre le saint parler le langage du *jus sacrum* romain, quand le besoin s'en fait sentir : « *Quia jam vovisti, jam te obstrinxisti, aliud tibi facere non licet.* Avant d'être *voti reus*, tu étais libre de rester dans un état inférieur. Mais maintenant, Dieu a par devers lui ta *sponsio*, et, de la garder, ce n'est pas t'inviter à une grande sainteté; simplement, je te mets en garde contre une grande iniquité... Tu étais petit, naguère, pas plus mauvais pour cela; mais maintenant te voilà dans l'alternative d'être d'au-

tant plus malheureux si tu ne gardes pas la foi à Dieu, que tu serais si heureux en la gardant! » *Epist.*, CXXVII, *ad Armentarium*, *P. L.*, t. XXXIII, col. 487. Et le pieux Docteur avait soin de mettre cette sanction de la *fracta voti fides*, cette « dette du vœu qui est une oblation », sous le patronage de saint Paul, I Tim., v, 12. *De bono viduitatis*, n. 12; *Enarr. in Ps.*, LXXVI, t. XXXVI, col. 968. Cf. Innocent Ier, *Decret.*, III.

Entre ces titres d'obligation divers, les Pères latins avaient fait leur choix, comme on l'a dit, en conformité avec leur théorie du vœu : saint Léon, *Epist. ad Rusticum*, regarde le côté social du vœu; pour saint Grégoire, qui envisage le vœu comme un sacrifice en trois actes : le choix de la victime, sa préparation et son immolation, comprendrait-on, dit le bon pape à ses moines, que « la délibération du bon propos ne soit pas payée à Dieu par l'oblation d'une grande dévotion? *Quod ei vovendo exhibet, totum mactatur Deo per hilaritatem.* » *Comm. in I Reg.*, n. 25, *P. L.*, t. LXXIX, col. 47, c. I. Voir d'autres textes dans Bellarmin, *De monachis*, c. XVI. « C'est proférer un serment, dit-il encore, que de se lier par vœu au service divin. Quand nous promettons des bonnes œuvres, nous jurons de bien faire; et quand nous faisons vœu d'abstinence ou de mortification de la chair, nous jurons de nous faire du mal quant à présent. » *Moral. in Job*, l. XXXII, *P. L.*, t. LXXVI, col. 635. Les auteurs du Moyen Age ont dit tout ce qu'il fallait sur le malheureux sort de « ces gens chargés du crime de leur vœu violé, *voti et culpæ reos*, que la vengeance divine poursuit de ses coups redoublés, donnant d'utiles avertissements à tous les siècles de ne pas profaner ainsi le vœu ». Rupert, *In Eccl.*, v, 34, *P. L.*, t. CLXVIII, col. 1243-1244. C'est que le vœu est prêté à Dieu, tout comme le serment est prêté devant Dieu; mais « si la promesse simple déjà nous oblige envers un autre homme, il y a dans le vœu quelque chose de plus que dans la promesse, semble-t-il : il y a *contestatio promissionis* : celui qui ne fait que promettre s'engage à faire, mais celui qui fait vœu assure et affirme sa promesse même. Celui qui promet est tenu, *tenetur*, celui qui voue est lié, *obligatur* ». Hugues de Saint-Victor, *De sacramentis*, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 521. Il avait en vue certains docteurs *in utroque jure*, qui prétendaient que « le simple vœu n'oblige pas plus que la simple promesse, laquelle n'a point d'effets juridiques sans une certaine solennité ». Pour lui, il ne voit point de place pour les circonstances atténuantes ou la légèreté de matière; bien plutôt un surcroît de faute quand le vœu est public, c'est-à-dire « *manifestum ad Deum coram homine*, car le vœu ainsi proclamé, quand on le rompt, c'est un péché et puis un scandale ». *Loc. cit.* Mêmes expressions dans P. Lombard, *Sent.*, IV, dist. XXXVIII.

2° *Dans la théologie.* — Saint Thomas a dit tout l'essentiel dans l'art. 3 de la question LXXXVIII, à savoir que le vœu crée une obligation sacrée basée sur la fidélité à Dieu, mais que cette obligation est fondée sur le droit naturel concernant la promesse; que cette obligation s'étend d'une part jusqu'aux limites de nos possibilités actuelles, et d'autre part, qu'elle doit s'interpréter d'après la volonté précise qu'on a eue en formant le vœu et donc avec les délais et conditions alors voulues. Les moralistes ont statué sur les vœux douteux, ils ont encore précisé la gravité des obligations qu'ils comportent, suivant cette même volonté et la matière de la violation; ils ont tenu à marquer, contre certaines tendances des canonistes, le caractère essentiellement personnel du devoir qu'il impose à son auteur... Quant aux dispositions canoniques concernant l'administration du vœu dans l'Église, et qui prendraient place autour des can. 1307-1310 du Code de droit canon, nous ne pouvons en traiter dans cette étude théologique.

1. *Chez saint Thomas.* — *a) Le motif du vœu.* — Le caractère obligatoire du vœu va nous révéler son objet formel. Après avoir pensé dans le *Commentaire des Sentences*, a. 2, q. I et dans le *Quodlibet* III, q. V, a. 2, à des motifs inspirés de la seule valeur de la promesse humaine, qui sentaient encore leur Moyen Age, il s'arrête, dans la *Somme*, q. LXXXVIII, a. 3, à la suite de saint Paul et de saint Augustin, cités plus haut, à la grande loi chrétienne de la fidélité de l'homme à Dieu. Car, si la force de la promesse dépend de notre seule détermination, l'obligation ainsi contractée revêt un caractère objectif qui, désormais, nous dépasse : nous ne sommes plus seuls en cause, nous sommes engagés envers Dieu qui garde notre promesse de toutes ses tergiversations : « Dire que le vœu est ferme par la résolution de l'âme, c'est regarder du côté de celui qui fait le vœu; mais il a une fermeté plus grande encore si on le considère du côté de Dieu à qui on l'offre », dira saint Thomas, q. LXXXIX, a. 8, ad 3um. Ici il déclare : C'est à la fidélité de l'homme que revient de lui faire acquitter ce qu'il a promis : « fidèle, celui qui fait ce qu'il dit », S. Augustin, *Epist.*, LXXXII, c. 2; *De mendacio*, c. XX. Or, c'est surtout à Dieu que l'homme doit fidélité, à raison de son domaine sur toutes choses, « à raison aussi du bienfait reçu de lui » par cet homme. Nous voyons dans les exigences transcendantes du souverain domaine de Dieu la raison de la fidélité suprême qui lui est due pour toutes espèces de promesses à lui faites; mais, pour les vœux conditionnels, dont l'observation est liée à « un bienfait reçu de lui », s'ajoute l'idée si traditionnelle de la reconnaissance. C'est donc une obligation souveraine que nous avons d'accomplir les vœux faits à Dieu : cela relève de la fidélité que l'homme doit à Dieu, et l'infraction au vœu est une espèce de l'infidélité aux promesses.

Inutile de recourir aux idées de vol, de mensonge, de sacrilège, qui ne sont que des métaphores approchées et qui peuvent conduire à des conclusions exagérées. L'obligation du vœu relève donc de cette justice transcendante qu'est la vertu de religion : c'est elle qui nous fera accomplir les promesses que nous faisons à Dieu et nous en fera sentir l'urgence. A quoi bon distinguer ici, comme le fait Suarez, la fidélité, c'est-à-dire la vérité de la promesse, et le culte de Dieu, puisque les deux ne font qu'un? et qu'il faut finalement conclure que « la violation de cette révérence pour Dieu *secundum quamdam eminentiam* revêt la malice du mensonge et du sacrilège? » *De religione*, l. IV, c. I, n. 7-9, *Opera*, t. XIV, p. 1020. Disons, sans hyperbole inutile, que cette violation va contre la seule vertu de religion, à moins que l'œuvre vouée soit commandée par ailleurs, comme la chasteté. Mais, dans le cas de celui qui a manqué à un jeûne voué, où est le sacrilège? « Ce n'est donc pas *de soi* un sacrilège, parce que le vœu *de soi* ne consacre ni la personne qui le fait, ni la matière qu'elle voue. » Vermeersch, *op. cit.*, t. II, p. 168; cf. Merckelbach, *Theol. morat.*, p. 730, qui ajoute que, « la matière étant de la même espèce dans la violation de tout vœu, il n'est pas nécessaire (en soi) de déclarer en confession la matière du vœu qu'on a violé ».

b) Fondement naturel. — *Secundum honestatem* entendons, non selon une certaine convenance, mais selon la morale naturelle, toute promesse d'homme à homme oblige; et c'est une obligation de droit naturel. On dira que « l'accomplissement d'une simple promesse faite à un homme n'est pas obligatoire d'après l'institution de la loi humaine, qui semble avoir tenu compte en cela de la mobilité de la volonté

humaine ». Ad 1um. C'est bien là le faible de toute théorie naturaliste qui voudrait, dans le vœu, ne voir qu'une stipulation d'une justice inférieure. Il suffit qu'on se réfère à la religion qui est justice transcendante envers Dieu seul : Dieu, déjà maître de toutes choses par droit de création, acquiert, du fait de notre promesse, sans qu'il ait besoin d'en être assuré par aucune formalité, un droit nouveau *ad rem promissam;* il en fait l'objet de ses revendications positives. On ne les pourrait mépriser ou négliger, même par oubli, sans un péché d'injustice envers Dieu, qui devrait dans bien des cas, être réparé d'une façon équitable. Dès lors, *omne votum*, tout vœu véritable, si privé et si simple qu'il soit, *obligat ad sui observationem.*

Ce qui est toutefois à noter, c'est que les tiers, qui n'apparaissent que comme bénéficiaires dans ce pacte de justice entre l'homme et Dieu, n'acquièrent aucun droit nouveau du fait du vœu lui-même. De même que, dans la promesse d'homme à homme, « pour que la dite promesse sorte ses effets juridiques, il y a d'autres conditions requises, ad 1um, ainsi le transfert de droits, à la suite d'un vœu, ne provient pas de celui-ci, mais soit de la promesse concomitante de justice faite à une personne physique ou morale, soit de l'exécution même du vœu qui placera la chose vouée dans le patrimoine d'autrui. » Vermeersch, *op. cit.*, p. 168.

c) Limites du possible. — Il s'agit ici, non plus de dispositions imprudentes ou de difficultés provenant du sujet lui-même, mais d'obstacles objectifs qui viennent modifier, par voie de changements réels, l'obligation antérieure du vœu. Le sujet est toujours prêt à les offrir, mais ce sont les choses mêmes qui ont été rendues, par le cours des événements, impossibles à livrer au moins dans leur intégrité. « A l'impossible, nul n'est tenu. Or, il arrive que ce que vous avez voué vous devient impossible : ou bien cela dépend d'une volonté étrangère, si, par exemple, vous avez fait vœu d'entrer dans un monastère, et voilà que les moines ne veulent point vous admettre »; ou bien survient quelque défaut dans la chose promise : « voici une femme qui avait fait vœu de virginité et qui l'a perdue, voilà un homme qui avait fait vœu de donner une somme d'argent, et qui s'en voit dépouillé ». Ad 2um. On reconnaît les préoccupations constantes des anciens théologiens, défenseurs de l'ordre chrétien établi : tant de jeunes gens faisaient des vœux pour forcer la porte des riches monastères et des jeunes filles se laissaient corrompre pour ne pas s'y voir enfermées sous prétexte d'un vœu. Mais les exemples choisis n'en sont pas moins des cas typiques, applicables à toutes les situations possibles : « Si ce qu'on a voué est rendu impossible pour une raison quelconque, on doit faire ce qui est en son pouvoir et avoir au moins la volonté prête à faire ce qu'on peut. » Ad 2um. Les moralistes ont parlé longuement de l'impossibilité totale, de la possibilité partielle, de l'inutilité notoire de tel vœu, de la frivolité de garder l'accessoire ou la formalité sans valeur. Cf. can. 1311; Vermeersch, *op. cit.*, p. 169; J. Didiot, *op. cit.*, p. 376-377, qui conclut : « L'impossibilité actuelle de la chose vouée ne laisse rien subsister du devoir de la livrer. » Et « si, d'autre part, on tombe dans cette impossibilité par sa propre faute, on est tenu de plus à faire pénitence de la faute commise ». Ad 2um. L'adage était courant, au moins depuis les Victorins, à propos de la *virgo corrupta*, et les auteurs avaient finement observé que, n'ayant point fait aussi grand tort à Dieu qu'à soi-même, c'est par la pénitence qu'on peut réparer, du même coup, le tort qu'on s'est fait et l'injure faite à Dieu. On peut en dire autant du donateur qui a perdu au jeu la fortune destinée par vœu à des œuvres pies : « Dans un repentir sincère et dans l'accomplissement d'une pénitence sacramentelle ou autre..., la gloire divine et la sanctification du pénitent peuvent retrouver leur profit, quelquefois même dépasser celui... d'une fidélité tiède, vaniteuse et surtout pharisaïque. » J. Didiot, *op. cit.*, p. 366. Dans le cas où la chose promise aurait notablement augmenté de valeur en elle-même, ou d'importance relative pour la situation actuelle de l'auteur du vœu, un jeûne pour un malade, une fondation pieuse pour un homme ruiné, on en vient à appliquer la règle qui va suivre : estime-t-il qu'il aurait fait ce vœu dans sa situation nouvelle?

d) Limites de l'intention. — « L'obligation du vœu a son origine, sa cause, dans la volonté personnelle et l'intention de celui qui l'émet. Deut., XXIII, 23. Si donc il est dans son intention de s'obliger à l'exécuter immédiatement, il doit le faire sans retard », ad 3um. Le retard, par lui seul, est un danger pour le vœu, Deut., XXIII, 21; s'il est considérable, et lors même que la volonté persisterait sincèrement de s'en acquitter, il peut être injurieux pour Dieu, désastreux pour la religion, scandaleux pour autrui, périlleux pour l'accomplissement même. Mais si le délai qu'on se donne vient d'une mauvaise volonté, il y a violation formelle du droit divin et obstination dans la négligence. « Si l'on s'engage pour une date déterminée » — intention suspensive — « ou sous telle condition » — suspensive : quand j'aurai reçu tel héritage, ou résolutoire : si telle personne y donne son accord — « on n'est pas tenu de s'acquitter sur le champ. » Ad 3um.

2. *Chez les moralistes : a) Les vœux douteux.* — Ce ne sont là que les cas les plus clairs — et les plus fréquents — de limitation dans l'obligation du vœu par le fait de celui qui l'a émis; mais il y en a d'autres bien plus épineux, qui tiennent également à l'intention de l'auteur. Le principe de solution est bien toujours le même : c'est la convention, l'intention, qui fait la loi des parties. Qu'a voulu explicitement son auteur? Qu'a-t-il implicitement promis? Tout est là. Mais alors c'est l'intention même qui est douteuse. Les moralistes de l'École avaient coutume de traiter en bloc de tous les « vœux douteux » : ils aboutissaient à des solutions assez opposées au premier aspect : Cajétan, d'un côté, avec Vasquez et Navarre, Soto et Sanchez de l'autre. Suarez, avec sa maîtrise habituelle, y a mis de la lumière, dans une longue thèse qui peut passer pour un modèle de discussion scolastique : il passe en revue les distinctions qui sont devenues classiques en matière de vœux, et leur applique les principes indirects du probabilisme, tels qu'on venait de les extraire du *Corpus juris :* doute positif inclinant en tel ou tel sens, doute négatif parfaitement neutre, *melior conditio possidentis* ou bien *tutior pars est sequenda*, et puis *odiosa sunt restringenda.* Suarez, *De religione*, tr. VI, l. IV, c. VIII, *Opera*, t. XIV, p. 934-946. A propos de ce dernier principe, voici une de ses maximes : « En matière de vœux, nous avons montré qu'il faut suivre l'interprétation la plus bénigne, et que c'est finalement celle-là qui est la plus favorable à la religion, parce qu'autrement à peine trouverait-on une âme qui oserait se risquer à faire un vœu! » *Op. cit.*, p. 939.

Voici, en quelques mots, ses décisions devenues d'un enseignement commun chez les moralistes modernes :

a. — Si le doute porte sur l'existence même du vœu : a-t-il été vraiment émis? ou n'est-ce pas seulement une résolution fervente? « Si après un examen sérieux le doute subsiste, on est censé ne pas avoir fait le vœu. »

b. — Si le doute porte sur le fait de l'obligation d'un vœu vraiment émis, c'est-à-dire sur sa valeur ou la réalité de son exécution, c'est la solution la plus sûre qui prévaut : si l'on n'a que des raisons légères de croire qu'il a peut-être été invalide ou qu'on s'en est déjà acquitté, l'obligation demeure de le remplir; elle ne cesserait que s'il y a un doute sérieux et positif. « Dans le cas où l'on doute vraiment de l'intention (de s'obliger), et je dirais presque la même chose s'il s'agit de l'usage actuel de sa raison, de l'accès de la passion, la possession joue en faveur du vœu, plutôt qu'en faveur de celui qui a prononcé des paroles de promesse. » Suarez, *op. cit.*, p. 941; cf. Billuart, *De religione*, diss. IV, a. 3.

c. — Le doute peut porter sur la licéité actuelle de son accomplissement, comme nous l'avons vu aux observations sur la matière du vœu. Ici, malgré l'opinion contraire de saint Thomas, de Cajétan et de beaucoup d'anciens moralistes, Suarez donne comme opinion commune que « le vœu oblige de lui-même, mais exige de la prudence avant que l'on vienne à l'exécution; et, si les doutes subsistent après examen, on devra demander une dispense ou une interprétation officielle ». *Op. cit.*, p. 944.

d. — Si le doute porte enfin sur la manière d'exécuter le vœu, « il faut rechercher d'abord l'intention de la personne, puis les paroles dont elle s'est servie, enfin la nature de la chose promise, que l'on interprétera en conformité avec l'usage et le sens que lui donnent communément les fidèles, par exemple en matière de jeûnes », *op. cit.*, p. 944 et 946. De cette façon, comme dit Billuart, « on aura des chances de retrouver, par de tels recoupements, l'intention claire ou du moins solidement présumée de la personne qui a fait ce vœu ». *Op. cit.*, édit. Lyon, 1853, t. VII, p. 250.

b) Gravité de l'obligation. — Avant que la pratique des vœux ne se fût étendue à toutes ces menues observances qu'on y a finalement annexées, la gravité de leur infraction ne faisait point question; pour les Pères, le vœu officiel étant le vœu de virginité, les mots de sacrilège, d'apostasie n'étaient pas de trop; au Moyen Age, on comparait cette infraction au parjure, qui est toujours grave. C'est par une analogie exagérée avec le serment qu'au temps du concile de Trente Cajétan enseignait encore que, « si c'est par cette obligation souveraine du vœu qu'on s'est engagé, fût-ce à un *Ave Maria* ou à l'aumône d'un verre d'eau, il y aurait faute grave à manquer de parole à Dieu ». *In q.* LXXXIX, a. 7. Grégoire de Valencia a montré l'anachronisme de cette décision. *Comment. theol. in IIa-IIæ*, q. LXXXIX, a. 7, punct. 4. Soto, *De justitia*, l. VII, p. 2, a. 1 a peut-être, au contraire, énervé à l'excès les droits de Dieu ; cf. Suarez, l. III, c. III, n. 7, p. 927. Il faut et il suffit de dire que la violation du vœu est grave *ex genere suo*, parce que c'est un manque de fidélité à Dieu, can. 1307; qu'elle est même plus grave *cæteris paribus* que celle du serment fait à un homme *ex reverentia*. Mais sa gravité tient, à la fois, à l'importance de la matière et à l'intention de la personne. De ces deux chefs, il résulte qu'il n'y a faute grave que lorsqu'il y a à la fois matière grave et intention de s'obliger *sub gravi*.

a. — Quand la matière est légère à quelque titre que ce soit, que la pratique promise soit de peu d'importance ou que le précepte ou le conseil n'ait été que légèrement violé, l'infidélité au vœu sera toujours légère, parce que personne ne peut s'engager plus que la matière ou l'infraction ne le comporte. La légèreté dans la négligence est seule admise par le P. Pègues, *Comm. littér. de la Somme*, t. XII, p. 207. Cependant, objectivement parlant, il est certain que le vœu ne transforme pas en obligations uniformément graves les obligations légères auxquelles il viendrait, par exemple si l'on pèche véniellement en matière de tempérance... Car, le fidèle, en s'imposant à ce sujet une loi personnelle, non une loi imprudente, a nécessairement suivi le principe essentiel à toute législation, de proscrire d'une façon légère ce qui n'est que léger. J. Didiot, *op. cit.*, p. 361. Cf. Billuart, *op. cit.*, diss. IV, a. 3, obj. 1. La jurisprudence ecclésiastique est constante dans cette appréciation et les confesseurs devraient bien l'imiter toujours dans leurs directives.

b. — La volonté précise de ne s'obliger que *sub levi* peut-elle, comme le pense Suarez, *op. cit.*, p. 929, transformer en infraction légère telle infidélité qui, par sa matière, serait grave? Ici l'on peut avouer qu'un engagement si peu rigoureux ne témoigne pas d'une grande révérence envers Dieu, et il faut se demander si c'est toujours un vœu véritable; mais il peut s'inspirer du sentiment de sa propre faiblesse, et Dieu peut l'agréer comme tel. Dès lors, quand il est question de vœux purement privés, « l'obligation résultant de ces promesses est exactement celle qu'on a voulu contracter : ni Dieu, ni l'Église, ni personne de sensé, n'en imposeraient de plus considérable ». Mais, dans les vœux publics, comme ceux de la profession religieuse et des ordres sacrés, c'est la nature même du vœu qui autorise l'Église à prescrire à ses sujets cette intention de s'obliger *sub gravi :* faute de cette intention, « le religieux ne ferait en réalité aucun vœu au for intérieur; quant au for extérieur, sa profession existerait et serait tenue, non seulement pour valable, mais pour réellement grave, jusqu'à sentence contraire ». J. Didiot, *op. cit.*, p. 358. Cf. S. Alphonse, III, 212.

c. — Dans tous les autres cas, même si l'on n'a pas agité la question de la gravité de son engagement, on est généralement présumé avoir voulu le prendre selon la *gravité de la matière.* Une matière est grave en fait de vœu quand elle a une notable importance, en soi et par les circonstances, pour le culte divin ou l'utilité du prochain ou le bien spirituel de celui qui fait le vœu. La détermination de cette gravité se mesure d'ailleurs assez aisément d'après les règles morales qui régissent proprement l'acte en question : ce qui est ordonné en d'autres cas *sub gravi* par la loi divine ou ecclésiastique, comme un jeûne, une messe, une confession, une restitution appréciable, constitue aussi une matière grave pour un vœu. On a abondamment discuté sur la gravité des vœux portant sur une série d'exercices promis *per modum unius.* Cf. Noldin, *Theolog. moralis*, t. II, p. 215; Merckelbach, *op. cit.*, p. 731; Billuart, *op. cit.*, diss. IV, obj. 2. C'est en fait une application discutable de la théorie du vol.

c) Sujet de l'obligation. — A mesure que l'on avance dans l'étude du vœu, on trouve, comme on vient d'en avoir un exemple, des points de contact avec d'autres actes de religion ou de justice humaine. Pour la question présente, qui fait le pont entre l'émission du vœu et son accomplissement, les rapprochements se font d'eux-mêmes avec certaines solutions du traité des contrats. C'est une raison de plus d'être bref, parce qu'il suffit de dire que les conseils à donner pour l'exécution du vœu doivent s'inspirer des principes donnés au sujet de la vertu de justice. Il faut pourtant bien se garder de les appliquer inconsidérément, et prendre pour premier principe que le vœu est une loi personnelle qui ne crée, en droit divin, que des obligations personnelles; ce n'est qu'une loi religieuse positive qui peut faire passer aux autres les obligations d'un vœu. Prenons un

simple exemple. Au point de vue de son *objet*, le vœu est appelé personnel, réel ou mixte : personnel, si l'on promet de faire soi-même ou d'émettre telle action : un jeûne, un pèlerinage; réel, si l'on promet une chose extérieure; mixte, si la promesse contient les deux éléments, soit séparables comme une aumône à un pèlerinage, soit indivisibles comme des soins à donner à tel malade. Le droit canonique a bien raison de distinguer ces trois espèces de vœux dont les retentissements sont si divers dans le domaine de la justice.

Mais, à parler strictement d'obligation votale, comme le spécifie d'ailleurs le can. 1310, § 1 du Code canonique, l'obligation du vœu ne concerne directement que son auteur. Pour le vœu personnel, qui ne peut être accompli que par lui, pas de difficultés : il s'éteint avec sa mort ou son incapacité manifeste; mais le vœu réel, qui peut être exécuté par un autre, ne passe-t-il pas, avec son obligation religieuse, aux hérétiers, aux sujets, aux successeurs? Voilà la question débattue entre théologiens et canonistes. Billuart a marqué nettement la position des premiers : « Qu'il s'agisse de vœu personnel, de vœu réel ou mixte, l'obligation est si bien personnelle qu'elle ne peut passer directement à aucune autre personne, étant donné que l'obligation a son origine dans la volonté personnelle; elle ne peut obliger que celui qui l'a fait : un ami qui promet à son ami d'exécuter son vœu ne l'accomplira pas au titre de la vertu de religion, mais par fidélité ou justice envers son ami. Nul ne peut promettre ce qui devra être le fait d'un autre, quelque lien naturel qu'il ait avec lui : les fils ne sont pas tenus par le vœu de leurs parents. En cas d'impossibilité personnelle, nul n'est tenu, et, à vrai dire, nul n'a le pouvoir de satisfaire par un autre à son vœu personnel. Ce qui est vrai, c'est que le vœu réel, *quoad ministerium seu exsecutionem*, peut être accompli par autrui. » Billuart, *De religione*, diss. IV, art. 4, édit. 1853, p. 262-263.

Cependant le canon 1310, § 2 statue que « l'obligation du vœu réel passe à l'héritier, de même celle du vœu mixte dans la mesure où il est réel ». Ainsi voilà une loi positive qui fait passer la charge de l'exécution d'un vœu réel à un héritier avec le patrimoine que le testateur lui a légué; de même qu'un tiers, par exemple un sanctuaire de pèlerinage, acquiert un droit à la donation que celui-ci avait fait vœu d'y faire porter. Mais passe-t-elle à l'héritier telle qu'elle était chez le donateur, c'est-à-dire à l'état d'obligation de religion? Le Code n'ayant rien statué sur ce point, la plupart des théologiens font de l'exécution d'un vœu réel une obligation de justice pour l'héritier. Sans doute, la promesse était obligatoire *ex fidelitate* pour le testateur et cette promesse, n'atteignant pas les biens, n'opérait aucun transfert de droit. Mais, en acceptant le testament, dit Suarez, « l'héritier l'a reçu grevé de toutes ses charges ». *De relig.*, tr. VI, l. IV, c. 11. Ainsi l'intervention de la loi positive ne contredit pas au principe théologique qui veut que l'obligation religieuse d'une promesse faite à Dieu pour le service de Dieu ou du prochain lui reste strictement personnelle...

De même, les enfants peuvent être tenus, par obéissance et dans les limites mêmes de leur obéissance, à accomplir une prestation vouée par leurs parents; mais ce n'est pas une obligation religieuse, et ils ne sont pas tenus d'avoir l'intention d'exécuter leur vœu, encore qu'ils puissent le ratifier pour leur compte. Pour le vœu fait par une communauté et à sa charge, la question est plus discutée encore. Cf. Ballerini-Palmieri, *Opus theol.*, t. II, n. 634. On peut dire que, si les chefs qui la représentent ont fait un vœu en son nom, l'obligation de religion passe à leurs successeurs parce qu'en eux agit la même personne morale qui a fait le vœu; mais, si la chose promise demande l'intervention des sujets, lesquels n'ont pas promis eux-mêmes, ils devront y être obligés par leurs chefs au moyen d'une loi. Cependant, puisque le motif de ladite loi serait, dans ce cas, un motif de religion, y manquer peut être, pour les sujets, une faute grave, non pas contre le vœu, mais contre la vertu de religion. Cf. *Acta apost. Sedis* du 20 août 1937 où est publiée la réponse de la S. C. du Concile du 18 janvier 1936.

IV. Utilité du vœu. — C'est à bon escient que nous traduisons ici par utilité le titre de l'article 4 de la Somme théologique : *Utrum expediat aliquid vovere;* car l'avantage du vœu pour Dieu, s'il y en a un, c'est l'hommage qu'on lui fait de sa générosité, dans la promesse, et de sa fidélité, dans l'exécution de l'œuvre promise : ce double hommage est de caractère religieux, comme le dira saint Thomas, a. 5 : *Utrum votum sit actus latriæ.* Mais il faut regarder premièrement à l'utilité du vœu pour nous-mêmes, art. 4, et d'abord dans l'accomplissement du vœu, *id quod damus*, utilité qui vient à la pensée la première, et ensuite dans le geste intérieur de promesse, qu'on serait porté à oublier. Donc, en cette seule institution religieuse, quatre aspects distincts, qu'il y a intérêt à regarder d'une vue d'ensemble parce qu'ils se font valoir l'un l'autre, et qu'ils ont été, comme bien l'on pense, confondus par les témoins de la tradition.

1° *Dans la tradition.* — Les premiers témoins, les Pères grecs, qui passaient au-dessus des accusations d'anthropomorphisme, ont mis en relief, nous l'avons dit, l'hommage désintéressé de l'âme qui offre à Dieu « sa justice », qui lui fait un don, un cadeau, dont Dieu la remerciera en lui conférant sa propre justice et ses bienfaits. « Dieu, en effet, veut d'abord recevoir quelque chose de nous, pour ne pas avoir l'air, dit Origène, de faire ses largesses à des gens qui ne le méritent point. » Le geste est d'autant plus désintéressé qu'il précède l'exaucement du vœu, et même la prière de demande qui le termine (voir plus haut); car le vœu précède la prière.

Saint Cyprien parle également de ces deux amours qui commandent le vœu de ses vierges : l'amour du Christ dans la foi jurée, *si ex fide Christo dicaverunt*, *Epist.*, IV, édit. Hartel, p. 474, et l'amour de la pureté, *corpora pudori ac pudicitiæ dicata*, *De habitu virginum*, c. XIX, *P. L.*, t. IV, col. 471 : deux motifs désintéressés qui définissent ce qu'un moraliste moderne appelle « le vœu, qui est offert dans le seul amour de la chose promise et de l'honneur de Dieu, non pour obtenir un avantage personnel ». Merckelbach, *Theol. mor.*, t. II, p. 733.

Saint Augustin fait un léger reproche à saint Cyprien d'avoir montré les charges du vœu, plus que ses avantages. *De doctrina christiana*, l. IV, c. XXI, n. 48, *P. L.*, t. XXXIV, col. 113. Pour lui, *qui agit ut virginitatem voveant*, et qui pousse à toutes espèces de vœux avec une telle... audace, il ne méconnaît certes pas le caractère désintéressé de la promesse : « Que votre consentement mutuel » de garder la continence « soit une oblation à l'autel de là-haut, l'autel du Créateur ». C'est même par là que débute l'*Epist.*, CXXVII, *ad Armentarium*, n. 1, t. XXXIII, col. 487. Il est sûr qu'il faut penser d'abord à l'honneur de Dieu : « vœu d'abord et puis prière », *Confess.*, l. III, c. IV, n. 7; cf. S. Grégoire, *In I Regum*, II, ŷ. 7, *P. L.*, t. LXXIX, col. 58.

En tout cas, et cette fois sans figure, le vœu est ce sacrifice au sens large qui est le but de tout acte religieux et que saint Augustin définit : *sacrificium*

omne opus quod agitur ut sancta societate inhæreamus Deo. Le but du vœu qu'est-il, en effet, sinon que « celui-là se voue, qu'il se donne et qu'il se consacre uniquement à Dieu? » *Enarr. in Psalm.*, CV, 13, t. XXXVII, col. 1494. Et à quel prix? Au prix d'un renoncement à la liberté.

C'est à saint Augustin que sont dues tant de formules pieuses, qu'il faudrait citer en latin parce que, plus ou moins modifiées au gré de ses innombrables disciples, elles sont devenues le bien commun des auteurs ascétiques du Moyen Age. Tel l'adage de Prosper d'Aquitaine :

> *Optima vota Deo, quorum est dator Ipse, voventur :*
> *Hoc sursum dignum est ire, quod inde venit.*

Epigram., c. LIV, *P. L.*, t. LI, col. 514; ou cet autre, *loc. cit.*, col. 503 :

> *Quid voveat Domino quisquis bene corde volutat,*
> *Ipsum se totum præparet et voveat.*

Saint Anselme emprunte aussi à saint Augustin le meilleur de sa doctrine des vœux, qui est un long plaidoyer, plus fertile en affirmations qu'en références : « Car il est certain que celui *qui bene vovet ipso voto Deo placet.* Que celui donc qui a fait un bon vœu ne le regrette point, puisqu'il a fait là de quoi plaire à Dieu... » *Epist.*, l. II, ep. XII, *P. L.*, t. CLVIII, col. 346. Voilà l'utilité du vœu dans son émission : *ipso voto Deo placet;* et voici l'utilité de l'accomplissement fidèle : éviter l'enfer réservé aux apostats, échapper aux foudres de l'Église, ou mieux, « garder de bon cœur ce qu'on a voué, et mener une sainte vie, par nécessité, dira-t-on, mais moi je dis : avec la même liberté que l'on a mise jadis en sa promesse! » *Cur Deus homo*, l. II, c. I, *P. L.*, t. CLVII, col. 403. Disons que c'est une liberté surveillée. L'abbé du Bec aura souvent à revenir, en effet, sur l'objection des libertaires, et aussi sur les tergiversations des indécis. Voir la lettre citée plus haut, et tant d'autres où revient comme un leit-motiv le mot du psalmiste : *Vovete et reddite*, avec les gloses ordinaires. On a prêté longtemps à saint Anselme le joli mot sur le geste du fidèle qui donne, non seulement les fruits de son jardin, mais l'arbre avec les fruits. La comparaison, qui est probablement du Maître, se lit dans le livre de son disciple Eadmer, *De similitudinibus*, c. VIII; cf. c. XXXIV, *P. L.*, t. CLVIII, col. 786.

Les partisans de la liberté n'ont jamais manqué au Moyen Age; et l'argument dont ils usaient était toujours le même, mais il était de poids, du moins comme argument d'autorité. On prêtait, en effet, cette sentence à Prosper d'Aquitaine : « Nous devons faire abstinence ou jeûner, mais sans nous soumettre à la nécessité de le faire, de peur de faire sans dévotion et à contre cœur *rem voluntariam*, une chose qui doit se faire de plein gré. » *De vita contemplativa*, l. II, c. XXIV, *P. L.*, t. LIX, col. 470. Le manuel *De la vie contemplative* ne pouvait être du disciple d'Augustin et son auteur est Julien Pomère, voir ici t. XII, col. 2537 sq.

2° *Dans la théologie.* — Aux développements que les grands scolastiques ont donnés à la question de l'utilité du vœu, on sent que les affirmations de saint Anselme et les envolées de saint Augustin laissaient encore certains esprits soucieux, surtout au moment de la levée de boucliers contre les ordres mendiants. Saint Bonaventure, on le sait, a consacré le meilleur et la partie la plus originale de son œuvre théologique à la défense des vœux. Cf. *Quæstiones disputatæ de perfectione evangelica*, surtout q. IV, a. 2, *Apologia pauperum*, *Op. omnia*, Quaracchi, t. IV, p. 183-189. Saint Thomas, en plus de la question LXXXVIII de la IIa-IIæ, du *Cont. Gent.*, l. III, c. CXXXIX, du *Quodlib.* III, a. 2, lui a consacré trois opuscules : *Contra impugnantes Dei cultum et religionem*, *Contra pestiferam doctrinam hominum retrahentium a religionis ingressu*, *De perfectione vitæ spiritualis.* Ces ouvrages, dont les titres marquent suffisamment le caractère occasionnel et aussi les préoccupations majeures de chaque auteur, ne négligent pas les points de vue traditionnels et ne donnent qu'une place restreinte aux arguments d'ordre divers qui alimentent trop souvent la polémique moderne. A comparer les trois chefs de preuves de nos deux grands Docteurs, on a l'impression que la théologie scolastique avait réussi, malgré la diversité des attaques, à établir une ligne de défense sur les positions marquées jadis par Augustin — qui parlait du vœu en général et singulièrement du vœu de virginité — et plus récemment par saint Anselme — qui traitait des vœux monastiques.

1. *Les trois arguments.* — *a)* Avec saint Bonaventure, faisant l'apologie du vœu de pauvreté, c'est saint Anselme d'abord, puis saint Augustin que l'on entend défendre la « perfection évangélique ». « Le vœu ne diminue pas la perfection en nous obligeant, mais la porte plutôt à son comble. 1. Il fait avec quelque chose de temporel quelque chose d'éternel... en offrant à Dieu, non seulement l'acte, mais la volonté (= Eadmer); 2. il fait de ce qui est nôtre quelque chose de divin : il offre et soumet tout aux droits divins (= S. Augustin, *Epist.*, CXXVII); 3. enfin il présente à Dieu la moelle du sacrifice, puisqu'il sacrifie la volonté intime des biens, offrande parfaite et totale souverainement agréable au Dieu de toute bonté. » (S. Augustin, *In Ps.*, CXXXI.) *Apologia pauperum*, c. II. Ces trois arguments, disposés en crescendo, s'appliquaient autant et plus aux actes voués qu'au vœu lui-même; c'était bien ainsi que les anciens Pères avaient parlé. Mais les adversaires du XIIIe siècle rétorquaient que ces trois mérites d'une œuvre parfaite pouvaient être acquis par les bonnes dispositions d'une âme, aussi bien sans vœu que par vœu.

b) Saint Thomas, qui a confondu, lui aussi, les deux points de vue dans ses ouvrages de polémique, a distingué soigneusement, dans la *Somme*, les mérites propres du vœu, q. LXXXVIII, a. 4 et 5, et les mérites dérivés du vœu sur les œuvres qui en découlent.

a. — L'émission du vœu est, pour nous-mêmes, d'une grande utilité si « elle affermit notre volonté immuablement à ce qu'il nous est bon de faire », a. 4; c'est là, pour ainsi dire la bonté générale du vœu. Sa bonté spécifique tient à ce que cette offrande du premier moment est, « par mode de commandement, un acte de religion » ordonné lui-même au culte de Dieu, et « qui ordonne à son tour à cette même fin les autres actes » promis, de quelque nature qu'ils soient, a. 5, corp. et ad 1um. Nous ne sortons pas de l'acte propre de vouer, qui est essentiellement une promesse, c'est-à-dire une assurance verbale et une *ordinatio* réelle : l'assurance est pour stabiliser notre liberté dans le bien, mais « l'ordonnance » en est faite au culte de Dieu. C'est toute la doctrine de saint Augustin sur le vœu ascèse et sur le vœu offrande qui, avec saint Thomas, a pris définitivement sa bonne place dans la réhabilitation des vœux. *Constat quod Deo promittuntur sub ratione reverentiæ, quoniam promittuntur ut offerendum Deo*, Cajétan, *in h. loc.* Cf. I. Mennessier, *op. cit.*, p. 380, qui applique cette vue religieuse au vœu conditionnel : « La promesse en ce cas a le caractère honorant d'une action de grâces anticipée... exprimant alors la disposition à remercier et à reconnaître les bienfaits divins. »

b. — Quant à l'accomplissement du vœu, « à ce jeûne qu'on est dans la nécessité de faire », a. 6, obj. 1a, à ces « pratiques pénibles, qu'on fait parfois

avec tristesse parce qu'on s'y sent tenu », obj. 2a, à cette répétition banale « d'œuvres particulières qu'on s'oblige à l'avance à faire et peut-être plusieurs fois », obj. 3a, le saint docteur est loin de sous-estimer « celui qui, sans vœu, a une volonté suffisamment immuable pour les embrasser dans leur teneur particulière et dans le moment même qu'il les fait, quitte à reprendre sa liberté pour l'avenir », ad 3um. Mais il maintient qu' « il est encore plus méritoire de les faire même à contre cœur, mais avec la volonté de remplir son vœu, que de le faire sans vœu », ad 2um; à plus forte raison si on les aborde avec joie, ad 2um, et sans contrainte, ad 1um.

2. *Les objections.* — Malgré la netteté de la doctrine les objections contre les vœux continueront de s'élever en dehors du monde chrétien et dans le sein même de l'Église catholique :

a) Les opposants. — *a.* — *Dans l'Église*, certains bons esprits ont défendu à contretemps les prérogatives de la bonne volonté et de l'amour de Dieu. C'était, au fond, la pensée bien nette de Pomérius : *Rem voluntariam faciamus, cum sine abstinentia quemlibet hominem catholicum sola caritas perficiat. De vita contemplativa*, l. II, c. xxv, *P. L.*, t. LIX, col. 470. La première réponse à ce double souci se lit dans le même passage : c'est que le vœu ne doit être imposé à personne et ne doit même être proposé aux « débutants », à leur charité fragile, qu'avec précaution, « de peur qu'ils ne se mettent à l'ouvrage, *jam non devoti*, sans la dévotion » qui est de mise pour un conseil.

La même difficulté, présentée au XVIIe siècle par Molinos, a été simplement condamnée par Innocent XI, Denzinger-Bannw., n. 1223 : *Vota de aliquo faciendo sunt perfectionis impeditiva;* reproduite par les thèses joséphistes et jansénistes du synode de Pistoie, à la fin du XVIIIe siècle, elle a été qualifiée par la bulle *Auctorem fidei* de Pie VI, Denz.-Bann., n. 1589-1592; rajeunie de couleurs plus modernes, par l'américanisme, elle a amené la réponse de Léon XIII, dans sa Lettre *Testem benevolentiæ* du 22 janvier 1899 : « Il n'y a pas à vanter ce régime » des sociétés de prêtres sans vœux « comme préférable à celui des ordres religieux ». La récente lettre sur les congrégations sans vœu n'assimile pas celles-ci aux ordres religieux.

b. — *Chez les réformés*, les objections visent principalement aussi les vœux que font les religieux : Wiclef (1324-1387) avait déjà vilipendé ces vœux, cf. Denz., 601-615, 624; pour les autres vœux, Luther, *De libertate christiana*, Calvin, *Institution chrétienne*, c. XIII, se montrent bien les fils de leur époque et des moralistes à courte vue qui avaient mis de côté saint Augustin comme saint Thomas : ils donnent une importance, que nous dirions maintenant excessive, aux vœux du baptême et acceptent tout juste comme « licites » les humbles vœux faits « en vue d'éviter le péché ou de s'assurer quelque utilité temporelle », alors qu'ils rejettent comme « impies » les vœux sublimes portant sur de hautes pratiques de surérogation, qui ont l'ambition, disent-ils, d'honorer Dieu. Autant d'objections qui vont contre l'objet et le motif du vœu, et qui ont été suffisamment réfutées en leur lieu. Voir l'art. SURÉROGATOIRES *(Œuvres)*, t. XIV, col. 2830 sq. Leur interprétation du vœu, dit Suarez, *op. cit.*, tr. VI, l. I, c. 1, n. 3, Vivès, t. XIV, p. 754 sq., « va contre le sentiment commun des nations » chrétiennes, pour réhabiliter les mobiles intéressés de l'ancien paganisme; leur exégèse de Col., II, 18, ne tient compte ni du texte, ni du contexte. Voir ici l'art. SUPERSTITION, t. XIV. Chez eux, pas de véritable revendication ni de défense convaincue des droits de la liberté chrétienne, mais une haine solide contre toute l'institution ecclésiastique. Le concile de Trente s'est chargé de répondre aux protestants; mais il n'a fait que rappeler la doctrine courante. Denz.-Bann., n. 865, 979-980.

c. — *Chez les modernes*, incroyants ou tributaires d'une philosophie religieuse étrangère à la morale chrétienne, les deux griefs qu'ils font aux vœux, aux vœux privés, comme au célibat ecclésiastique et à la profession religieuse à vœux perpétuels, c'est de mettre de la nécessité dans certains de nos actes les plus généreux par ailleurs, et d'introduire une sorte d'immobilité dans des vies dont ils ne comprennent pas la permanente dignité...

b) Les réfutations. — Elles doivent naturellement s'adapter autant que possible aux faux points de vue des adversaires et à leurs arrière-pensées.

Beaucoup d'entre eux seraient plus sensibles à des arguments de faits qu'aux meilleures argumentations. On pourrait leur montrer, dans la vie de nos saints catholiques qui ont milité sous des vœux — si ces saints de toutes robes avaient pris soin de laisser des mémoires — qu'ils ont eu, comme les simples chrétiens, à se défendre parfois contre la terrible inconstance, contre la fatigue, l'ennui, la distraction ou contre la routine, qu'ils ont du moins trouvé dans leurs vœux un stimulant contre la tiédeur, cette « heureuse nécessité qui accule l'âme aux grandes actions », comme dit saint Augustin. Et puis ceux qui ne refusent pas à l'Église catholique le sens des valeurs religieuses devront se demander pourquoi la bonne moitié des saints canonisés durant les siècles écoulés depuis la Réforme ont été des prêtres ou des religieuses... Cf. P. Plus, dans *Dictionn. apolog. de la foi chrétienne* de d'Alès, art. *Vœu*, t. IV, p. 1032-1035.

Les arguments proprement théologiques sont toujours ceux de saint Thomas; mais ils devront être exprimés dans le langage de la *philosophia perennis*.

a. — Partons d'une saine notion de la liberté, « un des plus grands biens que l'homme ait reçu de Dieu : allons-nous en être privés par le lien du vœu? Non : la nécessité où se trouve ici-bas la volonté établie dans le bien ne diminue pas plus la liberté que l'impossibilité de pécher, comme on peut le voir en Dieu et dans les bienheureux ». A. 4, ad 1um. Comme on risque bien de ne pouvoir faire entendre aux adversaire cette « quasi-similitude » — voir ici Cajétan, *in h. loc.* — disons-leur simplement que la liberté vraie ne se définit pas comme le pouvoir de choisir entre le bien et le mal, ni même entre le meilleur et le permis — ce que s'interdit, en effet, celui qui fait un vœu — mais « comme la maîtrise avec laquelle nous nous déterminons à tel bien particulier : ce n'est aucunement la réduire que de s'obliger volontairement et librement à tel ordre d'actions déterminées, pour s'aider soi-même à bien vivre ». I. Mennessier, *op. cit.*, p. 379. La liberté du choix étant ainsi sauve à l'émission, la même liberté n'existe plus au moment de l'exécution : allons-nous parler de cette « nécessité de contrainte qui, en effet, rend l'acte involontaire et exclut la dévotion? Loin de là, dit saint Thomas, en sa langue intraduisible : *necessitas voti est per immutabilitatem voluntatis* », a. 6, ad 1um. Sur la part d'involontaire qui peut se glisser dans l'acte voué « par la crainte du mal et du châtiment », comparé à l'acte de celui qui n'a rien voué et ne peut être porté à donner « ce supplément facultatif que par le motif désintéressé de l'amour »... et, à la longue, « par un renouvellement fréquent de l'effort généreux », voir la note de Mgr d'Hulst, *Conférences de N.-D.*, 1892, p. 248-249. Sur la part de « tristesse et de répugnance de celui qui tient tout de même à demeurer fidèle à son vœu », cf. S. Thomas, a. 6, ad 2um, et *Cont. Gent.*, l. III, c. CXXXVIII.

b. — Passons à l'accusation d'immobilité que trop de chrétiens dressent comme un épouvantail autour des vœux de quelque importance. Par immobilité, parle-t-on d'inaction? Mais en fixant vers Dieu notre volonté nous lui offrons la faculté motrice de notre vie entière, nous lui donnons en bloc des actes successifs qui vont composer cette vie, aujourd'hui, demain, dans dix ans. Rien là d'inerte ou de paresseux, mais une résolution qui exalte notre élan vital en l'acculant aux choses parfaites. Et puis cette résolution ne nous arme-t-elle pas contre les tentations d'instabilité? Elles sont si naturelles, ces tentations, que saint Thomas semble surtout frappé par le caractère hardi, risqué, de la promesse. « Nul ne doit s'exposer au danger; or, c'est le cas de celui qui fait un vœu : ce qu'il pouvait avant le vœu omettre sans risques devient ensuite périlleux pour lui s'il manque à sa promesse. » Réponse : « Quand le péril vient de la chose même et parce qu'on la fait, *ex ipso facto*, par exemple d'un pont ruineux qu'on devrait passer, mieux vaut ne pas aller plus avant; mais si le danger ne vous guette que par votre propre défaillance à utiliser cet expédient, il n'en perd point pour autant ses avantages : ainsi est-il bien commode d'aller à cheval, bien qu'il soit dangereux de tomber de sa monture! Autrement, il faudrait laisser tout de suite tout ce qu'on fait de bien et qui peut d'aventure vous ménager quelque mauvaise surprise. Celui qui regarde le vent ne sème point, Eccl., XI, 4 », art. 4, ad 2um. Sans figure, celui qui, prudemment, s'est engagé dans la voie du vœu, n'a pas à se relâcher de sa première ferveur, mais il doit veiller activement *ne deficiat ab illo facto :* ce sera de sa faute s'il manque à son vœu : il aura changé son bon vouloir ». *Loc. cit.*

c. — Abordons enfin la question beaucoup plus délicate de l'amour de Dieu et de la générosité de ceux qui font des vœux. Théoriquement, cette promesse introduit plus d'amour dans nos vies et, avec les vœux héroïques, réalise la perfection de la charité; et cette réponse suffit. En fait, dans une vie morale parfaite, où l'homme tout entier serait acquis au bien, la note d'obligation disparaît entièrement devant quelque chose de plus profond, qui est l'attrait du bien et la charité pour celui qui le propose. Saint Thomas n'enseigne-t-il pas que « le Christ étant ce qu'il était n'avait point à faire de vœu, parce qu'il avait la volonté fixée dans le bien et la vision de Dieu »? A. 4, ad 3um. Et si les Pères grecs, saint Hilaire à leur suite, *In Psalm.*, CXLI, ont dit qu' « il avait fait vœu à son Père d'accomplir tout ce qui regardait le salut des hommes », c'est que leur notion du vœu, comme on l'a dit, mettait en relief l'aspiration plutôt que l'obligation : le vœu offrande d'action de grâces du Seigneur, venant en ce monde, « cette *devotio gestorum* a si bien inspiré tous ses actes, qu'ils sont apparus comme l'accomplissement parfait de ce désir qu'il avait d'honorer Dieu, *studio a se pro religione, quæ jurata sunt, hæc esse perfecta* ». *Loc. cit.*; cf. *In Psalm.*, XXI.

Mais ce *studium religionis* est loin d'être absent des vœux promesses que font les fidèles précisément pour répondre à l'appel du Christ et des saints et pour s'approprier les valeurs incarnées dans leurs exemples. Dans ces vœux comme dans toute consigne morale, « ce qu'il y a de premier, ce n'est pas l'obligation, c'est l'amour de la valeur; le sentiment de l'obligation naît quand le mouvement issu de cet amour rencontre une résistance interne : il traduit l'affirmation que cette résistance doit être vaincue... Il est vrai que, dans l'état où nous vivons actuellement, cette opposition existe toujours. L'obligation sera donc le premier fait moral qui nous frappe » dans le vœu : *promissio Deo facta de bono meliori.* « Mais l'analyse qui veut le rendre intelligible, montre qu'il repose sur quelque chose de plus profond » : *votum est*, disait Origène, *cum aliquid de nostris offerimus Deo.* Cf. de Montcheuil, *Dieu et la vie morale*, dans *Construire*, t. VI, p. 50. Aux origines du vœu public on peut appliquer ce que dit l'auteur sur « ces nouvelles valeurs généralement reconnues, qu'une société (l'Église) intègre dans ses conditions d'équilibre : elle met à leur service sa pression sur ses membres ». P. 39. Les vœux de religion, ces *testificationes boni propositi*, comme on les définissait au Moyen Age, ne deviennent-ils pas alors de ces « procédés nécessaires à tel état social et dont l'usage doit tomber quand ils ne sont plus indispensables »? IIa-IIæ, q. LXXXIX, a. 5 et ad 1um. Non, car « celui qui éprouve l'attrait d'une valeur morale sanctionnée par la société éprouve encore les résistances de l'égoïsme : il peut ratifier cette pression, non comme la raison de s'y attacher, mais comme le moyen de faire équilibre à ce qui la contrarie. Elle ne sera acceptée que si elle joue pour une valeur véritable », *op. cit.*, p. 39, cf. p. 51.

V. Dispense du vœu. — A ce chapitre important et fort pratique, qui en arrive à examiner la portée sociale du vœu, et son administration par la société naturelle ou la société spirituelle, nous ne pouvons donner que les proportions limitées d'un appendice, pour ne pas surcharger cette étude théologique de trop de considérations canoniques. Le Code de droit canonique énonce ces dispositions positives en trois mots : *Cessat votum... irritatione, dispensatione, commutatione*, can. 1311, à chacun desquels il consacre un canon : à l'irritation des vœux, le can. 1312; à la dispense, le can. 1313, qui renvoie au can. 1309 pour les vœux privés réservés au Saint-Siège, et aux can. 638, 640, 648 pour la dispense des vœux religieux; à la commutation des vœux, le can. 1314. C'est, en effet, sur ces répercussions sociales du vœu que l'autorité ecclésiastique exerce tout son empire.

1° *Fondement social.* — Du point de vue strictement théologique auquel nous nous tenons, toutes ces modifications fort diverses : annulation radicale, suspense, dispense, commutation du vœu se fondent uniquement sur ce fait que le vœu est une démarche privée qui trouve ses modalités, ses origines et ses conséquences dans le milieu social. L'obligation du vœu a sa source dans la libre volonté de l'individu; mais elle le dépasse moralement et socialement, puisqu'elle engage, non seulement sa fidélité envers Dieu, mais son comportement dans la société naturelle ou spirituelle dont il fait partie; « le vœu est, en effet, un des grands moyens que la religion emploie à faire régner les droits de Dieu dans l'humanité ». J. Didiot, *op. cit.*, p. 90. Ajoutons, en effet, que cette démarche privée répond à une institution, souvent à une pression sociale, que l'individu a reprise à son compte, pour ainsi dire, et utilisée à ses fins personnelles. Et dans ce cadre, c'est une loi privée qu'il s'est imposée de lui-même. Or, dit saint Thomas, « il semble que ce qui procède de la volonté particulière d'une personne donnée a moins de fermeté que ce qui émane de la volonté commune. Pourtant, en matière de loi, on admet qu'il y ait *dispensatio* par un homme. Il peut donc, semble-t-il, y en avoir même en matière de vœu ». IIa-IIæ, q. LXXXVIII, a. 10, *sed contra.* Naturellement, comme la loi, « qui tient sa force de la volonté commune » pour le bien commun, ne peut être suspendue que par l'autorité et non par l'individu lui-même, la promesse à Dieu ne peut être administrée que par l'autorité naturelle, en ce qui la concerne, ou spirituelle, pour tout ce qui concerne les droits de Dieu.

Cette autorité peut déclarer que la promesse entrave, *hic et nunc*, un plus grand bien, qu'elle n'existe pas de la part de telle personne, ou n'a pas son application opportune en tel cas.

2° *Espèces*. — 1. *L'irritation* d'un vœu, c'est-à-dire son annulation ou sa suspense, est le fait de celui qui a pouvoir dominatif, soit sur la volonté de celui qui a fait vœu, un enfant, une femme dans la famille, can. 1312, § 1, un religieux sous un supérieur, can. 1315, soit sur la matière du vœu, « quand l'accomplissement du vœu lui porte préjudice », can. 1312 § 2. Les deux cas avaient déjà été prévus par saint Augustin pour les mineurs, *Quæst. in Heptat.*, q. LVI, *P. L.*, t. XXXIV, col. 744; pour les gens mariés « qui ne peuvent vouer la continence *nisi ex consensu et voluntate communi* », *Epist.*, CXXVII, *ad Armentarium*, *P. L.*, t. XXXIII, col. 487; *Epist.*, CCXX, n. 12, *ad Bonifacium*, *ibid.*, col. 997; pour les biens de la famille, *Epist. ad Ecdiciam*, *ibid.*, col. 1078. Dans les deux cas, les vœux, dès leur origine, sont « empêchés par cette condition qui va de soi : si celui dont je dépends, moi ou mes biens, n'y contredit point ». A. 8. Pour les vœux privés des religieux, cf. a. 12, ad 2um. Voir aussi Suarez, *op. cit.*, p. 1088, qui conclut à un pouvoir de droit naturel. Saint Augustin avait dit aussi : *Hoc enim Deus voluit.*

2. *La dispense* est toute autre chose : c'est l'affranchissement d'un vœu qui était valide, sur lequel Dieu, et parfois des tiers, avait acquis des droits : ce ne peut être le fait que d'une autorité spirituelle qui, au nom de Dieu, prononce que tel vœu a cessé d'obliger. Cela suppose pouvoir de juridiction, can. 1309, 1313, et exige, au moins pour la licéité, a. 12, ad 2um, une juste cause : le bien de l'Église, ou de telle communauté ou de la personne dispensée, le danger de transgression, l'imperfection du vœu... Le pouvoir de dispenser est tellement le privilège de l'autorité sociale en tant que spirituelle qu'elle a tenu à faire exception pour les droits acquis d'un tiers, bénéfices temporels acceptés par lui principalement à son avantage. On pourrait rendre compte par cette exception du fait que le pouvoir soit réservé au Saint-Siège de dispenser des vœux de religion, contrats onéreux à l'égard d'un ordre religieux... Cf. Suarez, *op. cit.*, c. XV, n. 7, p. 1115. Tandis que la commutation consiste à remplacer une obligation par une autre généralement moins onéreuse, la dispense est la remise entière et définitive, faite au nom de Dieu, des obligations envers lui contractées. Après de longues controverses, l'avis unanime des théologiens c'est que le pouvoir de dispenser des vœux a été donné à l'Église avec le pouvoir des clefs, Matth., XVI, 19, ce pouvoir s'étendant à tous les liens spirituels qui ne sont pas insolubles de leur nature ou de droit divin. Mais « ce n'est pas une dispense à la loi naturelle qui oblige à tenir ses promesses envers Dieu; simplement, c'est un cas où cette loi ne s'applique plus, par suite de la rémission de la dette par Dieu ». Merckelbach, *op. cit.*, p. 738; cf. IIa-IIæ, q. LXXXVIII, a. 10, ad 2um, qui dit plus prosaïquement que « la décision de l'autorité spirituelle délimite ce qui tombait vraiment sous l'obligation d'une délibération humaine qui n'a pu tout passer en revue, *omnia circumspicere* ». Le rôle de l'Église est déjà assez grand dans la dispense des vœux : elle ne parle pas ici au nom de Dieu, mais, avec son agrément, elle décide dans le sens du bien commun de tout ce qui concerne l'ordre général de nos obligations morales. Elle s'interpose comme la mère de famille pour « dispenser, c'est-à-dire pour faire une répartition bien proportionnée ou pour adapter les ressources communes aux besoins de chacun », A. 10, corp. Elle use d'ailleurs de son pouvoir avec discrétion, et pour en atténuer les inconvénients moraux, elle procède souvent par voie de commutation.

3. *La solennité*. — Si l'Église peut ainsi adoucir les obligations de certains vœux, elle peut aussi, par contre, en « solenniser » certains autres, pour signifier par certains rites la gravité de l'engagement contracté, à savoir le vœu de continence du sous-diacre qui reçoit l'ordre sacré, et celui des religieux « dont elle a reconnu la profession comme solennelle ». Can. 1308, § 2. Sur la nuance qui subsiste entre les deux, cf. Billuart, *De voto*, diss. IV, art. 5, p. 967 de l'édit. de Paris, 1853.

a) Sa signification. — Elle n'est guère contestée, ni sa portée sociale : si l'Église a solennisé certains vœux, c'est qu'ils ont à ses yeux un caractère officiel et définitif qui établit les personnes dans un ministère essentiel ou un état de vie intéressant au plus haut point ses activités propres, non pas en vue d'activités cultuelles, comme les ordres sacrés, mais pour signifier leur état d'application au service de l'Église. *Suppl.*, q. XL, a. 2, ad 1um. Ce qu'exprime la solennité du vœu, c'est donc la valeur sociale particulière que l'Église lui reconnaît, comme engagement définitif.

b) Son essence. — Le mot est de Sanchez, qui situe très bien les trois positions des théologiens à cet égard : « elle consiste : 1) pour les uns dans une certaine bénédiction divine; 2) pour d'autres dans la donation actuelle de celui qui voue...; 3) pour beaucoup de théologiens, la solennité du vœu relève du seul droit ecclésiastique, encore que l'obligation même envers Dieu soit de droit naturel ». Sanchez, *In præceptis Decalogi*, t. II, l. V; cf. *De matrimonio*, l. VII, disp. XXV, n. 1. Pour découvrir la raison profonde de cette reconnaissance officielle, il était de toute prudence de se fier à la discipline de l'Église : c'est elle qui, en se développant, a résolu la question.

a. — Du temps des grands scolastiques, il n'y avait de vœux de religion que les vœux solennels : « par le vœu solennel on devient moine; par le vœu simple on promet de le devenir. » IIa-IIæ, q. CLXXXIX, a. 2, ad 1um. Il était naturel que saint Thomas ait cherché « l'obligation plus forte du vœu solennel », q. LXXXVIII, a. 7, ad 1um, dans ce qui distingue à première vue tous les vœux de religion des vœux privés. Cf. *Quodl.* VIII, a. 10; *Quodl.* III, a. 18 et surtout *In IVum Sent.*, dist. XXXVIII, q. II, a. 2, qu. 3. Il faut, pense-t-il, chercher la solennité du vœu *ex parte voventis*, car « la solennité de ces vœux tient à la donation de la chose même que l'on promet, si bien que, dans l'espèce, promesse et exécution ne font qu'un; tandis que la promesse de livrer *temporaliter* quelque jour ou pour quelque temps « par exemple un pèlerinage, cela ne peut être un vœu solennel ». *In IVum Sent.*, *loc. cit.*, ad 1um. « Le vœu solennel, *ex sui natura* », promesse gagée de son corps et de ses biens, emporte l'incapacité au mariage et le transfert en possession. *Ibid.*, ad 2um et 3um. Voir la démonstration juridique (et historique!) en sens contraire de Sanchez, *loc. cit.* Et puis surtout l'Église, par la bulle *Ascendente Domino* de Grégoire XIII († 1585), reconnaîtra qu'on peut être constitué dans l'état religieux par des vœux simples et que certains d'entre eux impliquent l'aliénation des biens et la nullité du mariage. La tradition totale de la personne n'est donc plus l'essence ou du moins l'apanage propre du vœu solennel; la mise à disposition immédiate est la caractéristique de tout vœu de religion.

b. — Mais ce qui donnait le plus de confiance aux défenseurs des vœux solennels de religion et le plus de tablature aux juristes, cf. Alain de Lille, cité par Raymond de Peñafort, *Summa*, l. I, c. IX, c'était la lettre d'Innocent III, insérée aux Décrétales : elle avouait que le « pape lui-même ne peut dispenser des

vœux de pauvreté et de chasteté des moines ». Cité q. LXXXVIII, a. 11, sed contra. Saint Thomas « crut devoir, dans la Somme, rendre raison de cette *indispensabilitas* par quelque chose qui fût soustrait à l'autorité de l'Église et donc par autre chose qu'une œuvre de l'homme, par une intervention divine qui dirimait le mariage et l'appropriation ». Cajétan, *In IIam-IIæ*, q. LXXXVIII, art. 10, où le texte parle, en effet, d'une « certaine consécration ou bénédiction spirituelle : aussi nul supérieur ecclésiastique ne peut faire que celui qui a émis un vœu solennel soit soustrait aux offices auxquels il a été consacré..., bien que certains juristes par ignorance, disent le contraire ». C'est pour saint Thomas un vœu consécration. Cette conclusion théologique venait de l'idée très haute qu'il se faisait de la donation totale du religieux : elle ne pouvait s'opérer, pensait-il, que par une reprise par Dieu de tout notre être, en sa racine productive elle-même : son corps, ses biens. Cf. Mennessier, p. 440. Conclusion en harmonie avec le droit canonique de l'époque, simple raisonnement néanmoins que les juristes du XIIIe siècle sentaient bien n'être pas le dernier mot de l'Église.

c. — Voilà, en effet, le grand juge en la matière, le pape, qui s'exprime ainsi par le décret *De voto* de Boniface VIII († 1303) : « Nous, considérant que la solennité du vœu a été inventée seulement par la constitution de l'Église... » Cité dans les Décrétales. Et, ce que l'Église a institué, elle peut le réglementer, comme l'ont fait Grégoire XIII et ses successeurs jusqu'à nous. Tellement que l'opinion s'est faite unanime entre les théologiens que l'Église est seule juge des conditions et sanctions à mettre au vœu solennel. *Solemne votum est si ab Ecclesia ut tale fuerit agnitum*, can. 1308, § 2. Est-ce à dire que cette « reconnaissance » officielle soit l'essence même du vœu solennel, comme le dit Sanchez? La question continue d'être controversée, car *aliud est solemnitas voti, aliud voti solemnis essentia*, comme disent subtilement les théologiens de Salamanque, tr. XX, disp. IV, n. 52 : à l'exemple du mariage, où l'Église déclare les conditions de validité sans pour autant lui conférer son caractère de contrat indissoluble, il apparaît plus probable qu'on peut continuer à reconnaître au vœu solennel une valeur particulière, étant « l'acte par lequel le religieux se consacre totalement à Dieu ». P. Janvier, *Confér. de N.-D.*, 1923, p. 348.

c) Sa dispense. — Mais dès là que l'Église a reconnu cette donation à Dieu comme spécialement définitive, garde-t-elle encore pour elle le droit d'en dispenser, comme l'admettent la législation et la pratique actuelles de l'Église? Oui, devons-nous dire, « parce que, si totale que soit notre donation, elle reste envers Dieu une obligation d'ordre moral contractée par le moyen d'une promesse : l'Église pourra en dispenser, comme de toute autre promesse faite à Dieu, s'il y a une raison légitime, dont elle sera juge au nom de Dieu ». I. Mennessier, *op. cit.*, p. 439. Ce serait toutefois plus manifeste encore si, comme l'insinue saint Thomas, q. LXXXVIII, a. 6, ad 3um, « la promesse est faite aux prélats de l'Église et tombe sous le vœu comme matière, c'est-à-dire si l'on fait vœu à Dieu dans la mesure même où l'on promet à l'Église son service », donc dans la mesure où celle-ci l'impose et l'accepte. Sur cette double *traditio*, voir P. Mercier, dans *Revue thomiste*, avril 1925. Le vœu solennel n'est pas un vœu conditionné, mais un vœu contrôlé : l'Église, ayant maîtrise sur l'économie des vœux de religion, peut déterminer elle-même la qualité de son acceptation, et remettre ensuite la donation qui lui a été faite à elle-même. Théorie subtile, peut-être, mais qui justifierait la place donnée ici à la question du vœu solennel dans la dispensation sociale des vœux : les vœux de religion sont bien, par leur essence profonde, une donation de l'homme à Dieu, comme on le verra à l'article suivant; mais la solennité donnée à certains d'entre eux est une institution ecclésiastique par quoi l'on promet à Dieu de servir l'Église selon ses intentions.

Ainsi la théologie du vœu, comme beaucoup d'autres thèses de théologie morale, tout en réservant leur place, à la suite de Suarez et de saint Alphonse, aux notations précises de la casuistique, gagnerait à développer son exposé des principes en s'inspirant de saint Thomas. Comme celui-ci ne néglige jamais, surtout en pareille matière, de marquer les connexions de la pensée théologique avec l'ascétisme du Moyen Age et la spiritualité des Pères de l'Église, c'est tout naturellement que s'opère, à ces hauteurs, l'harmonie désirée. L'enseignement du « Docteur commun » sait allier l'élan de la pensée grecque à la solidité de la doctrine des Pères latins.

Le texte expliqué est celui de la *Somme théologique*, IIa-IIæ, q. LXXXVIII, avec références au traité parallèle du Commentaire sur les Sentences, l. IV, dist. XXXVIII. Les textes patristiques afférents à chaque thèse ont été réunis sommairement par Suarez. Les anciens scolastiques ont traité du vœu à propos des empêchements de mariage, *In Sent., l. IV, dist. XXXVIII*; c'est le cas de saint Bonaventure, d'Albert le Grand, de Durand, etc... Grégoire de Valencia a disposé le sien en forme de Commentaire *in IIa-IIæ*, t. III; de même Cajétan, qui est le plus sûr interprète de la pensée de saint Thomas, qu'il développe dans des applications morales originales; Billuart, *De religione*, dissert. IV; Pègues, *Commentaire littéral de la Somme*. Les théologiens postérieurs ont fait des traités originaux : S. Antonin, *Summa major*, p. II, t. XI; Lessius, *De justitia et jure*, l. VII; Soto, *De justitia*, l. VII; Sanchez, *In præcept. Decal.*, tr. II. Suarez a placé son *De voto* dans son grand traité *De religione*, dont ce *tractatus IV* occupe 400 pages de l'édition Vivès, t. XIV, p. 750-1179; ajouter son *De voto* du t. XV, p. 820 sq. Après les moralistes modernes, La Croix, Busembaum, S. Alphonse de Liguori, *Theol. mor.*, l. III, n. 200 sq.; Lemhkuhl, *Theol. moral.*, p. I, tr. II, c. 3 sq.; Merckelbach, t. II, p. 728 sq.; Noldin, t. II, p. 210; Vermeersch, t. II, p. 162 sq., deux monographies : C. Kirchberg, *De voti natura, obligatione, honestate*, Munster, 1922, et celle du *Dictionn. apolog.*, avec un appendice apologétique du P. Plus. En français, signalons : J. Didiot, *La vertu de religion*, p. 323-393, Vittrant, *Précis de théol. morale*, t. II, p. 273 sq., et Jones, etc..., et surtout dans les *Conférences de Notre-Dame*, de Mgr d'Hulst, la 4e conférence du Carême 1893, p. 131-145 avec les notes; dans celles du P. Janvier, de 1923, la conférence sur l'état de perfection, p. 119-124 avec les notes techniques. Nous avons utilisé les notes, les renseignements techniques du R. P. L. Mennessier, dans son édition de la Somme théologique de la « Revue des Jeunes », Paris, 1931 : *La religion*, t. II, p. 373 sq. et 423 sq. Voir encore O. Lottin, *L'âme du culte*, 1920. Pour l'antiquité classique, voir l'art. *Votum* du *Dictionn. des antiq. grecq. et romaines* de Daremberg-Saglio.

P. SÉJOURNÉ.

VŒUX DE RELIGION. — Il importe de distinguer le vœu en général, considéré en lui-même et dans sa nature propre, et les trois vœux essentiels de religion, « dont l'harmonieuse synthèse constitue un ensemble *sui generis*, au régime de vie bien caractérisé. Cette distinction s'impose; car, à l'efficacité propre au vœu en tant que tel, s'ajoute l'efficacité spéciale à l'ensemble ». G. Lemaître, *Sacerdoce, perfection et vœux*, 1932, p. 55. L'Église ne contrôle que de très loin les vœux privés laissés à l'initiative de chacun, parce qu'ils n'engagent qu'une toute petite part de l'activité des fidèles; tandis que les vœux de religion ne se limitent pas à un objet déterminé : chacun d'eux a une quasi-universalité dans son objet, et, tous ensemble, ils « envahissent l'activité tout entière du religieux, et assujettissent pour toujours la personne même ». O. Lottin, *La vie spirituelle*,

janvier 1923, p. 40. Aussi bien les anciens théologiens ne s'en expliquaient jamais que dans le traité spécial *De statu religioso*, qui faisait partie lui-même du grand traité *Des états de vie*, *Sum. theol.*, IIa-IIæ, q. CLXXXIII-CLXXXIX; ces vœux, comme ils disent, sont en eux-mêmes des actes insignes de religion; mais, engageant toute la suite d'une vie humaine, ils font de cette vie ainsi consacrée un exercice systématique et professionnel de la vertu de religion; c'est pourquoi aussi les traités de morale font aux vœux de religion une place spéciale parmi les devoirs d'état particuliers aux religieux.

D'autres que des religieux — des prêtres séculiers — peuvent encadrer leur vie apostolique dans certaines obligations relevant des vœux de pauvreté et d'obéissance : ce sont là des vœux de vie parfaite; mais, tant qu'ils ne seront pas insérés eux-mêmes dans « les lois particulières d'une société religieuse », can. 488, ils ne seront pas approuvés par l'Église comme vœux de religion, can. 673. D'un autre côté, il est bien sûr que, dans un institut religieux, il y a autre chose que les trois vœux de religion; cependant, lesdits vœux utilisent si judicieusement tous les éléments de la perfection dite religieuse, ils représentent si adéquatement cette voie par excellence qui mène à la perfection de la charité et de ses œuvres, qu'on ne peut rien comprendre aux vœux de religion si l'on n'a pas présente à l'esprit la doctrine de l'Église touchant l'état religieux dans son ensemble. Ce qu'on voudrait faire ressortir ici, à propos des vœux de religion, ce sont les raisons ascétiques qui ont arrêté le choix de l'Église sur nos trois vœux essentiels et qui ont inspiré les règlements juridiques dont elle les entoure; on voudrait montrer l'accord profond, non seulement substantiel mais complet jusque dans les nuances, entre la doctrine de saint Thomas d'Aquin et ses sources scripturaires et traditionnelles. Mais la confrontation soulève une question de méthode.

I. QUESTION DE MÉTHODE. — 1° *Méthode classique.* — Elle consiste à prendre la vie religieuse telle qu'elle se trouve fixée actuellement par les lois de l'Église, avec ses trois vœux distincts qui en assurent la stabilité... Dans cette perspective, les textes scripturaires et patristiques que l'on cite en faveur des vœux de religion sont dotés d'un caractère normatif qu'ils sont loin d'avoir dans leur contexte. Dès que les canonistes veulent rendre raison de leur interprétation de tel ou tel vœu, par exemple Suarez dans son *De religione*, ils trouvent, dans la tradition, autant, sinon plus, d'objections que d'arguments.

2° *Méthode scolastique.* — C'est que, sans le dire toujours expressément, les anciens théologiens considéraient la vie religieuse comme sortie toute faite *ex institutione Apostolorum.* A ce défaut de perspective historique, ils suppléaient par la rigueur de leur méthode scolastique qui ne leur permettait pas d'aborder la question des vœux sans avoir préalablement traité des fins et des éléments de la vie religieuse, dont les vœux ne sont que le couronnement. Saint Bonaventure part d'une définition à lui de la perfection chrétienne, qui comporte à son degré supérieur « l'accomplissement des conseils spirituels opposés à la triple concupiscence... Or, ces exercices de vertus de surérogation se font soit par pure bonne volonté, soit à cause d'une obligation dérivant d'un vœu : ils entraînent alors perfection d'état ». *Apolog. pauperum*, c. III, n. 2, 11. Ainsi le Docteur séraphique définit l'état religieux par les vœux; mais il entend bien que les vœux eux-mêmes sont d'abord de « saints désirs inspirés par l'amour de Dieu et du prochain », *loc. cit.* Nous dirions que ce sont des aspirations au mieux qui adoptent à leur profit une institution officielle.

De même, saint Thomas d'Aquin étudie en cinq articles préliminaires la fin religieuse de l'état de perfection et les divers conseils évangéliques qui se présentent à l'âme religieuse, avant d'aborder la question des vœux de religion : *Utrum requiratur quod paupertas continentia et obedientia cadant sub voto.* IIa-IIæ, q. CLXXXVI, a. 6. Les articles préliminaires rappellent que la notion de vœu est commandée par celles de perfection et de conseils évangéliques. Autant de présupposés nécessaires à la présente étude : on ne peut rendre raison des vœux de religion sans ce détour sur le but même de la religion et sur l'ensemble des moyens à sa disposition. C'est en ces préliminaires que saint Thomas accueille bien des données traditionnelles. Même précaution dans tous ses ouvrages sur la question : dans le *De perfectione vitæ spiritualis*, il étudie la perfection même aux c. I-V, les « voies de perfection » et les conseils évangéliques aux c. VI-VIII, les « vœux correspondants » aux dits conseils dans les c. XI-XV, et l'état religieux dans la fin de l'opuscule, mettant ainsi bien en relief que les vœux de religion n'ont de valeur qu'en fonction de l'état religieux. C'est une abstraction qui frise le mensonge que de réduire le traité *De statu religioso* à un catéchisme des vœux.

3° *Méthode historique.* — Mais il est une troisième manière d'étudier les vœux de religion : canonistes et théologiens surtout ont intérêt à se mettre à l'école de l'histoire. Car les vœux, comme la vie religieuse, sont des données traditionnelles, justiciables comme les autres de la loi du progrès imprimé par l'Esprit-Saint à toutes les institutions de l'Église. Si l'état de perfection s'est développé dans les grands siècles chrétiens, les vœux qui en sont l'ossature se sont développés et solidifiés par le même mouvement de croissance : ce ne sont pas des supports rigides posés par le code évangélique sur quoi l'on aurait appuyé les diverses observances, mais ce sont des aspirations généreuses, qui se sont affirmées et sont devenues par la suite des lignes de résistance toujours vivantes et plastiques. Des offrandes gracieuses, dira-t-on, des « propos », des promesses pratiques aux chefs de communauté, ne sont pas des vœux? Ce ne sont pas nos vœux actuellement reconnus par l'autorité ecclésiastique; mais ce sont des vœux au sens ancien du mot, *votum est quum aliquid ex nostris offerimus Deo*, dit Origène. Voir l'art. précédent, col. 3190. Ce sont même des vœux publics, puisque l'autorité ecclésiastique de ces temps-là les admettait comme linéaments d'une vie de perfection. Demander à ces parfaits des promesses plus catégoriques, c'était les dérouter dès le début, parfois les dégoûter à tout jamais d'un idéal où ils ne voulaient aucune contrainte, comme dira l'*Histoire lausiaque.* Le vœu de ces « continents » n'était point encore apparu comme une obligation morale embrassant tout l'ensemble d'une vie religieuse, mais comme l'élan d'une âme fervente à la rencontre d'une invitation particulière du Christ, parmi d'autres conseils évangéliques qu'on laissait volontairement de côté. C'est ainsi que les Pères ont compris l'Évangile et l'on ne peut leur faire dire plus que cela : le vœu du moins consacrait à Dieu une part de la vie des parfaits chrétiens du IVe siècle.

Quant aux progrès de cette doctrine de perfection, ils sont flagrants durant les siècles suivants : l'histoire monastique, que nous souhaiterions d'ailleurs plus avancée sur certains points de doctrine, signale du moins les stades suivants :

Après l'idéal primitif de perfection concrétisé dans le martyre et la virginité, voici, au IVe siècle, la fuite au désert, qui est la réalisation d'une consigne nouvelle : la séparation du monde et l'apparition de la pauvreté chez les parfaits. Aux IVe et Ve siècles, un

grand examen de conscience s'institue sur les buts et les moyens de la vie parfaite : c'est l'amour de Dieu qui est le but, mais n'est-ce pas aussi la contemplation? ou encore la pénitence? Les moyens, ce sont les préceptes; mais surtout les conseils de Notre-Seigneur. La réalisation monastique mène à la conception religieuse de la vie parfaite et du vœu d'obéissance. Puis la systématisation théologique des trois vœux essentiels se fait tout au cours du Moyen Age.

Le renouveau d'idéal évangélique des ordres mendiants pose à nouveau la question de l'urgence des conseils évangéliques et de l'amplitude du vœu de pauvreté. La vie active dans les ordres nouveaux des XVI[e] et XVII[e] siècles suscite des suggestions toutes contraires dans l'interprétation des deux derniers vœux. De pareils *revivals*, à l'époque contemporaine, pourraient mener à reconsidérer les obligations essentielles de la vie apostolique, et les solutions hâtives rejetées par l'Église n'ont peut-être d'autre tort que d'avoir été prématurées.

En somme, l'institution séculaire de la vie religieuse avec ses trois vœux essentiels dits de religion est une réalisation qui ne sera jamais abandonnée désormais; mais c'est une réussite entre plusieurs possibles. Elle a grandi et s'est solidifiée au milieu des discussions des intéressés. Comme toutes les institutions ecclésiastiques, elle n'arrive jamais à épuiser l'idéal évangélique : à plusieurs reprises, il s'est produit des retours, enthousiastes ou réfléchis, vers les sources, ce qui devait amener des formes nouvelles de vie religieuse et des interprétations neuves, elles aussi, des trois piliers de la vie régulière.

4° *Méthode théologique.* — Ainsi prévenus, nous voyons plus clair dans la méthode des théologiens, en particulier dans celle de saint Thomas en sa *Somme théologique*, II[a]-II[æ], q. CLXXXVI : *De his in quibus religionis status consistit.* Dans son enquête préliminaire sur les buts et les éléments de cet état de vie qu'il appelle la vie religieuse, il semblerait indiqué d'insérer les données de la tradition sur la vie parfaite primitive avec ses tâtonnements et ses vœux embryonnaires, comme répondant au mieux à ces deux questions préalables exprimées en langage scolastique : Dans quel but faire des vœux? Où en chercher la matière appropriée? Nous examinerons donc :

1. *L'esprit religieux* des vœux et autres pratiques de la vie religieuse : a. 1 : *Utrum religiosorum status sit perfectus.* 2. *Les éléments des vœux* sont passés en revue à l'art. 2 : *Utrum religiosi teneantur ad omnia consilia.* 3. *L'objet précis* de chacun des trois conseils retenus fait l'objet des art. 3, 4, 5 : continence, pauvreté, obéissance. 4. *La consécration par les vœux* ne survient que comme le couronnement des enquêtes précédentes, a. 6 : *Utrum requiratur ad perfectionem religionis quod paupertas, continentia et obedientia cadant sub voto;* c'est par « ces trois vœux essentiels que s'achève l'état religieux », a. 7.

Ce sera aussi la division générale de cette étude, que nous compléterons, comme saint Thomas, a. 8, par quelques considérations théologiques, morales et canoniques sur les vœux de religion.

On y trouvera cet avantage, entrevu par saint Thomas, que cet ordre logique des idées représente l'ordre historique d'apparition des doctrines et des faits. Du point de vue spirituel, les vœux de religion apparaîtront pour chaque âme, non plus comme un devoir imposé du dehors, mais comme l'aboutissement normal des désirs et des démarches du religieux et du cheminement de la grâce en lui.

II. L'ESPRIT RELIGIEUX DES VŒUX. — 1° *Les anciennes conceptions de la vie parfaite.* — La première question de saint Thomas : « Est-ce que l'état des religieux est parfait? », a. 1, ramène cette distinction préalable, sans laquelle on ne comprendrait rien à nos vœux de religion, à savoir que l'état dit de perfection, ce n'est ni l'état de grâce, ni la perfection de la vie intérieure, qui « fondent bien la condition spirituelle d'un homme, mais au jugement de Dieu seul »; II[a]-II[æ], q. CLXXXIV, sed contra, corp.; or, cela n'est ni nécessaire, ad 1[um], ni suffisant pour constituer « l'état de perfection *per comparationem ad Ecclesiam.* Ce qui constitue, dans l'Église visible, la distinction d'états de perfection, c'est une condition habituelle de servitude spirituelle dans le comportement extérieur, *secundum ea quæ exterius aguntur* ». *Loc. cit.* Ce n'est même pas nécessairement un service effectif, car il y a des esclaves infidèles, mais « une obligation perpétuelle aux choses de la perfection ». *Loc. cit.* On voit tout de suite qu'on n'a pas pu parler d'une vie parfaite dans l'Église, sans envisager aussitôt des vœux qui liaient ces parfaits à leur profession. On voit aussi que ces vœux devaient être, non pas des vertus, non pas surtout la perfection intérieure acquise, mais des sacrifices contrôlables, des précautions imposées, des renoncements communs à tous ces parfaits.

Et puis la contribution des vœux apparut de plus en plus nécessaire au fur et à mesure que la « condition » des aspirants à la perfection devint une institution plus officielle dans l'Église. Or, dit saint Thomas, on peut considérer l'état de perfection « sous trois aspects : une aspiration directe à la charité, une situation à l'abri des soucis extérieurs, une donation enfin de toute la personne et de ses biens, en esprit de religion. Cf. II[a]-II[æ], q. CLXXXVI, a. 7. Chacun de ces états avait ses vœux à lui.

Admirons que saint Thomas ait mis, avant la synthèse proprement religieuse de la vie parfaite qui lui est personnelle, les deux premières conceptions qui lui sont présupposées et antérieures, logiquement et historiquement. Les trois points de vue sont, en effet, assez différents : le premier en fait une aspiration de la charité; le second un régime général de séparation d'avec le monde; le dernier, une donation en détail au service de Dieu. Mais les trois fins se commandent : c'est pour tendre à la perfection de la charité que le religieux dit adieu au siècle et qu'il fait enfin de toute sa vie un acte de religion, ce qui n'est possible que par les vœux.

Historiquement, avant de se limiter à une vie religieuse circonscrite de la sorte, la pensée chrétienne, dans sa ferveur première, ne s'est arrêtée à rien de moins qu'à ce qui constitue la fin dernière de nos vœux de religion : la perfection de la charité en actions : on faisait vœu de virginité, de martyre, et l'on était réputé « parfait ». Puis, par suite de contingences historiques, est survenue cette précaution négative et générale qu'était la séparation effective du monde, ce qui donne à cette forme dérivée de l'idéal primitif une teinte ascétique prononcée : l'anachorète se jurait de ne jamais quitter sa cellule et, avec ce *votum monasticum*, toutes ses inventions pieuses, tous ses exercices de pénitence et de contemplation prenaient figure de combat contre le démon et le monde. Ce n'est qu'après la floraison de la vie érémitique que se constitua la vie monastique avec son idéal plus spécifiquement religieux et ses vœux déterminés, dits justement vœux de religion.

Nous renonçons à suivre les développements historiques de ces deux premières disciplines, faites pour des âmes fortement trempées, parce que de tels vœux si ambitieux sont bien des vœux de vie parfaite, mais non des vœux d'une religion organisée; comme ce sont néanmoins les ancêtres des nôtres, on voudra bien ne pas les oublier tout à fait, de même que les théories des Pères sur le parfait service de Dieu

qui ont donné naissance à la synthèse thomiste qu'on va voir.

2° *Doctrine de saint Thomas.* — A l'encontre de saint Bonaventure, qui fait une si petite place à la vertu de religion, *Apol. paup.*, c. III, n. 20, dans la « perfection évangélique », saint Thomas fait de la religion la base de tout son enseignement sur l'état de perfection. « On appelle, dit-il, l'état de perfection la « religion », et ceux qui sont en cet état sont dits religieux ». Q. CLXXXV, a. 1, ad 2um. Ainsi un mot désormais courant, qui d'ailleurs résume toute la tradition du Moyen Age latin, est la première pierre d'un édifice probablement définitif. Dans cette question sur les éléments essentiels de l'état religieux, l'article de tête nous fait entrer de plain-pied dans la vertu de religion, vertu spéciale — *quædam virtus* — à objet précis, « par laquelle on présente — *aliquis exhibet* — quelque chose pour le service de Dieu et son culte », *op. cit.*, a. 1, « le culte ayant trait à l'excellence de Dieu..., et le service regardant la sujétion de l'homme : tel est le double but de tous les actes attribués à la vertu de religion ». IIa-IIæ, q. LXXXI, a. 2, ad 2um. Et la perfection d'état est, sinon atteinte, du moins en perspective dans toute sa précision d'assujettissement à Dieu : *Utrum religio importet statum perfectionis*, a. 1.

Nous ne dirons rien des restrictions que l'auteur apporte à ce rapprochement entre une vertu morale particulière et l'état de perfection : *religio importat statum perfectionis; ad perfectionem pertinet*, a. 1; *religio nominat statum perfectionis*, ad 3um, *secundum quod actus omnium virtutum referuntur ad Dei servitium religiosi dicuntur...*, ad 2um, sinon que c'est une synthèse théologique; c'est une vue de l'esprit, mais particulièrement heureuse, puisque « la religion, qui nous ordonne à Dieu est une vertu plus noble que toutes les autres qui nous ordonnent à l'égard des biens créés », *Quodl.* III, a. 13, ad 3um : aucune autre vertu morale ne peut à plus juste titre imposer sa loi à l'état de perfection, qui, lui aussi, nous ordonne à Dieu, et finalement nous y unit. Sur une systématisation des vœux en vue de l'apostolat, voir G. Lemaître, *Sacerdoce, perfection et vœux*, 1932, p. 48-92. Mais, puisque nous traitons des vœux de religion, appliquons-leur brièvement les observations de saint Thomas sur l'esprit religieux, ad 1um, qui pousse à cette donation totale de sa vie, *corp.*, de ses actes de vertus, ad 2um, de ses exercices divers, *sed contra*, en vue de la perfection intérieure, *corp.*, et selon certaines étapes, ad 3um : on y verra à qui s'adressent les vœux, ce qu'ils comptent régir en général et la note religieuse qu'ils impriment à leurs entreprises, la perfection qu'ils entendent procurer et les progrès qu'ils comportent.

1. *Candidats aux vœux.* — Ce sont tous ceux qui ont l'esprit vraiment religieux, non pas uniquement les « parfaits », ou les contemplatifs, comme le demandaient les conceptions primitives. Sans doute ne s'agit-il pas de cette religion essentielle dont parlait saint Augustin : « celle-là donne au culte de Dieu un certain nombre de choses, elle est de nécessité de salut », ad 1um. Mais, dans ce sentiment initial, « on se sent déjà lié à Dieu pour lui payer selon ses moyens son tribut de révérence », *Cont. Gent.*, l. III, c. CXIX, et cette orientation de la volonté vers le service divin, qui est à la portée de tous, dans tous les états de vie, en amènera une élite à donner davantage, d'abord par une offrande répétée et en détail de ses actes les uns après les autres, et puis par la donation en bloc de son activité entière. C'est par cette religion parfaite que « quelqu'un se destine entièrement, lui-même et ce qui est à lui, au culte divin : voilà qui relève de la perfection ». Ad 1um. Cet « empressement de la volonté à se livrer à tout ce qui peut avoir trait à ce divin service », IIa-IIæ, q. LXXXI, corp. et ad 1um, saint Thomas l'appelle dévotion, nom que nous réservons plutôt, depuis saint François de Sales, à la ferveur de la charité. Dans ce mot *devotio*, il y a le mot *votum* au sens ancien; mais à y regarder, dans cette dévotion empressée, qui n'est pas accompagnée nécessairement d'une promesse faite à Dieu, n'y a-t-il pas une anticipation des vœux, une aspiration vers les œuvres de conseil? Voilà les candidats aux vœux de religion : l'élite des serviteurs de Dieu.

2. *Domaine des vœux de religion.* — Il est universel, comme on vient de le dire, et par le fait la religion du serviteur de Dieu lui demande le don de sa personne; il fera peut-être d'abord un don de ceci ou de cela : mais après avoir donné son acte, le dévot « s'offre lui-même à Dieu pour le servir », *loc. cit.* Cf. Lessius, *De justitia et jure*, l. II, c. XXXVII, dub. 1. n. 1; Wiggers, *De jure et justitia*, tr. VIII. « On donne par antonomase le nom de religieux à ceux qui s'assujettissent totalement au service de Dieu. » Q. CLXXXVI, a. 1, corp. Aussitôt se dessinent des dispositions à sacrifier ses passions, « celles du cœur par le vœu de continence, les attraits multiples des commodités extérieures par le vœu de pauvreté, à soumettre enfin et surtout ses actions personnelles à un programme de perfection par le vœu d'obéissance ». *Op. cit.*, a. 7, ad 3um. S'il n'y a pas encore consécration formelle et publique, il y a déjà « sujétion totale », *mancipatio* au service du Maître. Et c'est parce que l'esprit religieux devance ainsi l'œuvre des vœux que l'Église a assisté si discrètement, durant tous les premiers siècles, à la floraison de ces bons propos, et maintenant encore à l'élaboration de nouvelles institutions sans vœux imposés...

3. *Utilisations des vœux.* — Elles deviennent bien plus diverses que dans l'idéal primitif ou la vie au désert. « Ce qu'il y a de commun en toutes les formes de vie religieuse, c'est le don total de soi-même au service de Dieu... Leur diversité tient aux manières diverses dont l'homme peut servir Dieu et aux façons différentes dont il peut s'y disposer. » Q. CLXXXVIII, a. 1. Les activités les plus variées se sont développées à l'ombre de la religion : sans parler des ordres purement contemplatifs qui y ont trouvé leur place toute faite, puisque l'acte propre de la religion c'est la prière, « de la vertu de religion relèvent encore la célébration des sacrifices et autres choses semblables, qui lui appartiennent en propre », comme manifestations extérieures; de là les ordres monastiques et les chanoines réguliers. Quant aux ordres actifs, malgré les résistances que cette assimilation rencontra au XIIIe et au XVIIe siècle, la doctrine leur faisait aussi leur place, puisque « les actes de toutes les vertus, en tant qu'on les ordonne au service et honneur de Dieu, deviennent, eux aussi, actes de religion... Ainsi se justifie l'appellation de religieux qu'on donne à tous ceux qui sont dans l'état de perfection ». Ad 2um. Les vœux essentiels doivent donc être assez généraux pour s'appliquer à toutes ces situations. Quant à ces vœux de racheter les captifs, de se dévouer au soin des malades, etc..., qui se sont ajoutés au cours des siècles aux trois vœux essentiels et qui étaient encore, malgré leur but utilitaire, des vœux de religion, *secundum quod referuntur ad Dei servitium*, *loc. cit.*, cf. q. CLXXXVIII, a. 2, avant de faire l'objet de vœux formels, ils furent de simples exercices de conseil, « des actes humains qui tirent de la fin » religieuse de leur auteur « leur spécification et leur nom. Donc ces actes religieux appartiennent à l'état de perfection », q. CLXXXVI, a. 1, *sed contra*; cf. q. LXXXI, a. 4, ad 1um; q. LXXXV, a. 3,

ad 1um, etc... C'étaient d'ailleurs des vœux complémentaires. Q. CLXXXVIII, a. 1, ad 3um. De tous on peut dire ce qu'on a dit des trois vœux de la vie religieuse : « C'est en somme la mise en détail d'un seul et même engagement fondamental, une *devotio* totale au service de Dieu. » O. Lottin, *Considérations sur la vie religieuse*, p. 30. L'ensemble est un holocauste, dit saint Thomas, *h. l.*

Voilà le genre de perfection externe que les vœux de religion sont propres à promouvoir : c'est ce que le code de Droit canonique appelle prudemment *perfectio status religiosi* : « Que tous les religieux, supérieurs aussi bien que subordonnés, gardent intégralement les vœux qu'ils ont émis... pour tendre ainsi à la perfection de leur état. » Can. 593.

4. *Climat des vœux.* — L'état religieux, qui avait dû sa naissance à la séparation du monde, ne devait pas oublier le climat de ses origines; mais, comme la séparation ne pouvait plus être totale, la religion se devait de défendre son autonomie par des lignes de résistance contre les attraits du monde. Elle l'a fait au moyen des vœux, qui sont par excellence « des exercices spécialement destinés à supprimer les obstacles à la parfaite charité; une fois ceux-ci écartés, à plus forte raison coupent-ils les occasions de péché qui entraîneraient la perte totale de la charité. Ainsi, par ricochet — *ex consequenti* — l'état religieux est le lieu le plus convenable pour la pénitence ». Ad 4um. De même encore les vœux essentiels de religion — s'ils ont un à-côté pénitentiel — sont principalement destinés à donner au religieux la solitude du cœur, le détachement des choses du monde, « la tranquillité à l'égard des sollicitudes du dehors ». A. 7. Ce climat étant indispensable, nous avons là une pierre de touche, un critérium des vœux à établir : ceux que l'Église retiendra auront pour but de défendre la vie religieuse « contre les sollicitudes de la fortune, de la famille, de l'activité propre », *loc. cit.*, et de faire de l'état religieux une suppléance du désert.

5. *Idéal des vœux.* — Donation totale de sa vie, état de séparation du monde, autant de fins prochaines que les vœux sont chargés d'assurer. Est-il aussi sûr qu'ils procureront la fin dernière de l'état religieux? « Car c'est en cela que consiste la perfection de l'homme, en son adhésion totale à Dieu par la charité; et à ce point de vue, la religion — et les vœux de religion — comporte cet état de perfection. » C'est tout à la louange de saint Thomas d'avoir maintenu la distance entre ces deux termes à comparer : la perfection intime et l'état de perfection, d'avoir laissé subsister le hiatus entre la religion et la charité. D'une part, en effet, c'est par l'intermédiaire d'actes de service que les vœux de religion, *reduplicative ut sic*, orientent l'âme vers Dieu. Parlons, si l'on veut, « d'union de religion comme d'une disposition prochaine et de moyen par excellence », A. Lemonnyer, *La vie humaine, ses formes, ses états*, p. 515. Mais n'allons pas plus loin : cette union à Dieu par les vœux de religion ne constitue pas la perfection elle-même, qui appartient à la charité. Il n'y a pas là de subtilité théologique : l'expérience suffit à rappeler qu'une âme religieuse peut « s'attacher à sa bonne observance », et s'arrêter à ses vœux et actes de religion sans pousser jusqu'à l'union de charité.

La présente théorie, d'autre part, si elle est plus prudente que les autres en ses réalisations, est tout aussi ambitieuse : les vœux de religion sont des moyens de procurer la perfection, parce que « du même élan qui porte l'âme à telle promesse et à telle activité, elle atteint Dieu même; la volonté ne la posant que pour honorer Dieu, elle ne s'arrête pas à son acte, mais passe par lui jusqu'à Dieu ». Suarez, *De virtute et statu religionis*, tr. I, l. I, c. III, n. 6. « Les vœux de religion s'affirment comme des moyens hors de pair, comme les moyens spécifiques à prendre, lorsqu'il s'agit pour une âme de se disposer à la parfaite charité et à ses œuvres... Ils assurent, dans toute la mesure réalisable ici-bas, l'entière disponibilité du cœur et de l'esprit pour la parfaite charité. » A. Lemonnyer, *op. cit.*, p. 569.

6. *Pédagogie des vœux.* — La théorie est, par le fait même, éminemment pédagogique : à l'inverse des théories anciennes qui n'admettaient, pour ainsi dire, que des parfaits à des vœux héroïques, ses vœux de religion s'adressent à tous ceux qui veulent par l'exercice systématique, professionnel, de la vertu de religion s'acheminer sûrement à la perfection de la charité. Cf. A. Lemonnyer, *op. cit.*, p. 516. Dès lá que « la religion désigne l'état de perfection comme le but entendu et poursuivi, *ex intentione finis*, il n'est point requis que toute personne qui est en religion soit parfaite, mais qu'elle tende á la perfection », *h. l.*, ad 3um. On ne saurait mieux laisser entendre que les vœux de religion sont une marche en avant, avec ses départs, ses étapes et ses dépassements.

III. ÉLÉMENTS DES VŒUX. — Après avoir étudié les trois fins conjuguées des vœux, il faut voir où l'esprit religieux, où la vie contemplative, où l'aspiration de la charité vont trouver les éléments de l'état de perfection. C'est, en gros, dans l'ensemble des préceptes et des conseils évangéliques. Mais, parmi ces moyens de perfection, quelle sera la matière appropriée des vœux? Si les préceptes de l'Évangile suffisent á assurer la vie parfaite, à quoi bon chercher ailleurs des obligations nouvelles? Si pourtant les conseils sont de quelque utilité, est-il possible de faire entre eux un choix officiel de trois vœux précis? Ne faudrait-il pas, au contraire, que les gens voués à la perfection poursuivissent indistinctement l'observance de tous ces préceptes, de tous ces conseils de perfection?

Ils ne manquent pas, en effet, les textes inspirés qui marquent pareille universalité et quelques docteurs de l'Église ou fondateurs d'ordres, dans un mouvement d'éloquence ou de ferveur religieuse, ont pu dire que tous les conseils évangéliques s'adressent indistinctement à toutes les âmes en quête de perfection. Par ailleurs, les Pères, et l'Écriture ellemême, nous mettent devant des situations concrètes, où bien des conseils ne s'imposent plus, même aux parfaits. La discussion de cette importante question préalable a été résumée à l'art. PERFECTION CHRÉTIENNE, t. XII, col. 1235-1244, du moins pour ce qui concerne l'ensemble des chrétiens. Mais la difficulté se présente plus instante pour ceux qui font profession de vie parfaite : il faudrait se demander si, eux du moins, ils ne sont pas tenus d'accomplir tout le bien qui se présente à eux et si, pour les religieux, il ne faudrait pas abandonner la distinction d'un bien obligatoire et d'un bien facultatif, s'ils ne devraient pas prendre pour eux toutes les recommandations de l'Évangile... Dès lors, à quoi bon ces consignes particulières « de continence, de pauvreté, d'abstinence et d'autres choses semblables, dont les règles religieuses ont fait un choix déterminé »? Q. CLXXXVI, a. 2. « On se demande avec hésitation », dira encore le concile de Vienne en 1312, « si les frères mineurs sont tenus par la profession de leur règle à tous les préceptes et conseils de l'Évangile ou bien aux seuls conseils proposés dans la règle *sub verbis obligatoriis*. C'est en ce dernier sens que nous décidons. » Bulle *Exivi de paradiso* du 5 mai 1312.

Saint Thomas avait répondu dans le même sens à la question CLXXXVI, a. 2 : *Utrum quilibet religiosus*

teneatur ad omnia consilia? Les trois objections, toutes prises de points de vue subjectifs, concéderont qu'un choix est possible; et le corps de l'article montrera que ce choix est nécessaire. Restera à décider sur quels éléments portera le choix des vœux.

1° *Le choix est possible.* — Ce qui semble l'interdire c'est la totalité de perfection que comportent les fins mêmes de la vie parfaite, qu'on la considère comme une aspiration de la charité, ad 2um, comme un adieu au monde, ad 3um, ou comme une donation religieuse, ad 1um.

1. *Les exigences de la charité parfaite.* — Le précepte absolu du Deutéronome, VI, 5, confirmé par le Sauveur, Matth., XXII, 40, comporte non seulement une totalité de l'amour, mais une totalité des œuvres que la charité doit entreprendre. Le mot de l'Ecclésiaste, IX, 40, avait été repris par saint Grégoire à l'adresse de « celui qui quitte le siècle : il doit faire tout le bien qu'il peut ». *In Ezech.*, l. II, hom. VIII, *P. L.*, t. LXXVI, col. 1060. Ce qui revient à dire que le religieux est tenu d'accomplir tous les conseils. Réponse : « Tous, religieux et séculiers, sont tenus en quelque manière de faire tout le bien possible. » Pour cette « perfection de la charité commandée à tous, voir A. Lemonnyer, *La vie humaine*, p. 505-556, et *Quodlibet* I, a. 14, sol. 2, 3. Pour le religieux, sur le plan de l'amour intérieur, il est tenu d'aimer et de désirer tous les conseils évangéliques, sous peine de « mépriser ce qu'il y a de mieux à faire, ce qui serait se raidir contre le progrès spirituel; et il faut bien dire que, dans ce domaine, on ne voit pas ce qui pourrait limiter les inventions de la charité et les raffinements ascétiques des meilleures âmes. Mais sur le plan de l'action, « quand il s'agit de faire, le religieux doit faire ce qu'il peut selon que le requiert la condition de son état ». *Op. cit.*, ad 2um. En matière d'œuvres de charité, comme en tout le reste, il faut que la prudence intervienne, ou comme l'appelle saint Benoît, la « discrétion, mère de toutes les vertus », *Regula*, c. 64; cf. c. 18, 20, 40, 49.

2. *Les exigences de la vie contemplative.* — De la part des anachorètes qui quittaient le monde, pareille attitude de surenchère n'était pas inouïe. Pourtant, à côté des exigences de la vie contemplative, qui s'accomoderait de vœux multipliés, il y a les exigences de la vie active et de la vie tout court : dès lors « il y a des conseils de choses, meilleures certes, mais plus spéciales, que l'on peut omettre sans que cette vie humaine se trouve pour cela engagée dans les embarras du siècle », ad 3um. Il y a une différence, que l'Évangile insinue, entre le conseil de la miséricorde et celui du jeûne, Matth., XXIII, 23; Luc., XI, 42. Cf. Cassien, *Collat. Patrum*, II, 2-4.

3. *Les exigences de la vie religieuse.* — « Celui qui fait profession d'un état n'est-il pas tenu à ce qui convient à son état? Oui », mais, plus modeste en ses débuts et plus précis dans sa marche, « celui qui entre en religion ne fait point profession d'être parfait, mais de s'étudier à le devenir, tout juste comme celui qui entre à l'école ne fait pas profession d'être savant. Ami de la perfection, écolier perpétuel, le religieux ne manque pas à sa profession pour n'être pas parfait, mais seulement s'il dédaigne la perfection où il doit tendre », et d'abord la formation religieuse qu'il reçoit en ce but, ad 1um. Son choix fait, entre les instituts, de celui qui « présente les exercices les mieux adaptés à la fin », q. CLXXXVIII, a. 6, la faculté ne lui est plus laissée de choisir ses observances, puisque ledit institut a « disposé organiquement les éléments divers concourant à la perfection de la charité ». *De caritate*, a. 11, ad 12um. C'est l'organisation séculaire des ordres religieux qui imposera l'adoption des vœux de religion.

2° *Entre conseils le choix est nécessaire.* — La distinction de sens commun entre préceptes et conseils tient en ce que « les préceptes concernent les œuvres dont l'accomplissement est nécessaire pour parvenir à la fin dernière, les conseils ne concernant que les œuvres qui permettent d'atteindre mieux et plus facilement cette fin ». Ia-IIæ, q. CVIII, a. 4; cf. *Cont. Gent.*, l. III, c. XXX. De là à dire que l'état de perfection consiste proprement dans les conseils, que c'est là que les vœux trouveront leur objet, la conclusion semble facile. Cependant la question n'est pas aussi simple; et pour en saisir les nuances, avant d'en venir à la solution harmonieuse de saint Thomas, il faudrait rappeler les divergences apparentes des autorités religieuses.

1. *Dans les religions étrangères.* — La distinction entre préceptes et conseils était impossible au sens où nous l'entendons : toutes les religions tant soit peu soucieuses des aspirations d'une élite étaient des codes de préceptes plus ou moins rigoureux, dominés par des principes assez élevés, dont le but était de former des parfaits; mais les pratiques destinées à la masse des croyants étaient données par les fondateurs comme des atténuations des principes, des pis-aller qu'il fallait racheter par des purifications et des transmigrations... De là cette prolifération de pratiques ascétiques dans les religions dualistes du proche Orient et d'Asie Mineure. Il n'y avait point de vœux, a-t-on noté, chez ces ascètes : n'est-ce point précisément parce qu'ils étaient inutiles et impossibles? leurs pratiques leur étant imposées par la lettre de leur loi religieuse.

Les Pères furent sans aucune indulgence pour ces « offrandes surérogatoires », Hilaire, *In Psalm.*, LXIV, n. 3, *P. L.*, t. IX, col. 414; cf. S. Jérôme, *Cont. Jovin.*, l. II, n. 11-17, *P. L.*, t. XXIII, col. 297; *In Matth.*, l. III, c. XIX, t. XXVI, col. 134; S. Chrysostome, *In Johan.*, hom. XXVII, c. 2, *P. G.*, t. LIX, col. 164; S. Augustin, *De continentia*, c. XII, n. 26, *P. L.*, t. XL, col. 362; *De civ. Dei*, l. VIII, c. II, t. XLI, col. 220. Sur la tentative du paganisme de déraciner l'idéal chrétien, et les réminiscences de l'ascétisme du désert, cf. P. Lagrange dans *Revue biblique*, 1927; I. Lévy, *La légende de Pythagore*, 1926; T. Lefort, dans *Muséon*, 1927, p. 65-74.

2. *Dans la Loi mosaïque.* — Les Pères disent qu'elle ne contenait pas de conseils, quitte à reprendre en détail par l'allégorie ce qu'ils avaient abandonné en bloc. S. Ambroise, *De Elia et jejunio*, c. IV-VII, *P. L.*, t. XIV, col. 697; S. Jérôme, *Epist.*, XXII, *ad Eustoch.*, n. 6; *Epist.*, CVII, *ad Lætam*, *P. L.*, t. XXII, col. 370, 920; *Cont. Jovin.*, l. II, n. 15, t. XXIII, col. 295; S. Basile, homil. I, *P. G.*, t. XXXI, col. 167; S. Augustin, *Confess.*, l. X, c. 31, *P. L.*, t. XLI, col. 310. Cependant, il ne faut pas oublier les suggestions du précepte de la charité, Deut., VI, 5 et Lev., XIX, 8, et les *mandata* des prophètes. Cf. Ia-IIæ, q. XCIX, a. 5.

3. *Dans le Nouveau Testament.* — *a) Préceptes et conseils.* — Voir là-dessus, t. II, col. 2321 sq., et t. III, col. 1177-1178. Pour les principes, tout est clair : il y a, dans les Évangiles et les Épîtres, dominés par le grand commandement de la charité, un ensemble de préceptes secondaires et de conseils, qui sont donnés, les uns et les autres, comme des moyens d'assurer la charité envers Dieu et le prochain : les conseils, *ex ipso modo loquendi*, se donnent comme des moyens secondaires et facultatifs. Cf. Jean Chrys., *In Matth.*, hom. LXIII, *P. G.*, t. LVIII, col. 604. Mais, entre ces deux extrêmes, que penser de ces œuvres héroïques de charité, comme le pardon tranquille et indéfini des injures, etc... Matth., V, 26, 39-42; VI, 25-34; Luc., XIV, 25-35. Cf. S. Thomas,

De perfect. vit. spirit., c. 10. Pour le précepte de l'amour des ennemis, cf. Ia-IIæ, q. cviii, a. 3, ad 4um. Pour le Discours sur la montagne, cf. *Christus*, p. 970. Du moins comprend-on que les docteurs de l'Église aient pu hésiter d'abord à faire le départ entre les conseils et les commandements.

b) Exemples du Christ. — L'Évangile est autre chose qu'un code de préceptes; c'est une histoire présentée comme un appel à l'imitation. I Pet., ii, 21. Beaucoup de Pères grecs ont vu dans l'imitation du Sauveur une obligation pour tous, Athanase, *Epist. ad Marcellinum*, c. xiii, *P. G.*, t. xxvii, col. 30, du moins « pour qu'on s'y efforce », S. Chrysostome, *Cont. oppugn. vit. monast.*, serm. iii, c. 16, *P. G.*, t. xlvii, col. 366, comme au « but le plus haut du renoncement parfait », donc des religieux, *Grandes règles*, c. vii et xliii, *P. G.*, t. xxxi, col. 1028. Imitons-la, du moins, dans ses plus humbles aspects, S. Nil., *De exercit. monast.*, c. 4; *De paupertate*, c. 42.

Les Pères latins distinguent avec plus de soin ce qui est « règle des mœurs », S. Augustin, *De vera relig.*, c. xvi, n. 31, *P. L.*, t. xxxiv, col. 135, le *quod agendum* et le *quo nitendum amore*, *De spiritu et littera*, c. iii, n. 5; *In Johan.*, hom. xv, n. 2; hom. xxiv, n. 2, *P. L.*, t. xxxv, col. 1593. Au Moyen Age, position curieuse de saint Bonaventure, *Apolog. paup.*, c. ii, n. 12; de saint Thomas, Ia-IIæ, q. cvi, a. 1, ad 1um. Pour l'École française, cf. Olier, *Introd. à la vie et aux vertus chrétiennes*, c. 4, p. 47; Pourrat, *La spiritualité chrétienne*, t. iii, p. 482-567.

c) La vie apostolique. — Il y avait encore autre chose dans le Nouveau Testament : les exemples des Apôtres et les recommandations que Jésus leur avait faites, Matth., x et *loc. parall.* Ce programme d'apostolat n'était-il pas un programme d'action pour les moines? Chrysostome, *Cont. opp.*, iii, c. 14; en sens contraire, *In Matth.*, c. x. S. Augustin y voit des concessions temporaires, des privilèges des ministres de l'Évangile, *De consensu Evang.*, l. II, c. xxx, *P. L.*, t. xxxiv, col. 1120. Ce n'est qu'au xiiie siècle que la « vie apostolique » fut érigée par saint François d'Assise en sa règle, et par saint Bonaventure, *Apol. paup.*, c. vii, n. 5, 9-16; c. xii, n. 22, en régime de vie parfaite, non sans susciter des conflits de doctrine. Ia-IIæ, q. cviii, a. 4, ad 4um.

4. *Chez les Pères.* — Ils trouvaient dans la tradition la plus ancienne deux expressions paraboliques pour mettre en valeur la voie des conseils sans déprécier la vie chrétienne ordinaire. La voie du bien comporte des adoucissements, *Didachè*, iii; mais il y a une voie angélique et supérieure : la virginité, S. Athanase, *Epist. ad Amund.* Et puis la parabole du semeur avec son fruit au centuple était appliquée à la vie ascétique déjà par Origène et saint Cyprien. Mais il fallait voir les choses de plus près : en face de cette vie chrétienne unique en ses aspirations vers l'amour de Dieu, et variée dans ses voies, les Pères ont mis l'accent tantôt sur l'unicité de but et des moyens essentiels : les préceptes, tantôt sur la variété des moyens secondaires, opposant préceptes et conseils.

La première attitude fut celle des Pères grecs en général, de saint Jean Chrysostome en particulier, en une œuvre de jeunesse, *Contra oppugn. vit. monast.*, l. III, n. 14, et même, quoique avec des nuances, *In Matth.*, hom. vii, n. 7; hom. lv, n. 6; hom. lxiii sur Matth., xvi, 24, *P. G.*, t. lviii, col. 604 : « Tous sont tenus à tout. » C'est encore le cas de saint Basile, avec plus de réserve, *Ascetica, Du renoncement au monde*, *P. G.*, t. xxxi, col. 627, et des théoriciens de la vie monastique, Théodoret, *In Ps.*, cxviii, ℣. 108; Nil, *De monast. exercit*, c. 4; *De vol. paupert.*, c. 42. Saint Basile exalte bien les « fruits de l'amour de Dieu demandé à tous », *loc. cit.*, col. 626, 907-918, et sait que « les préceptes exigent déjà la sainteté parfaite », col. 626; mais ce sont les « passionnés de l'idéal » qui prendront sur eux « la dette rigoureuse de l'amour de Dieu », et de l'amour du prochain, col. 916, 1200, et puis les conseils, *loc. cit.*, col. 627 : voilà « l'Évangile intégral », *Grandes règles, prol.*, *loc. cit.*, col. 892; cf. col. 924. Les conseils sont l'appoint presque indispensable des préceptes, col. 919, 920, 934, 1168. La vie monastique, qui est « l'école des préceptes divins, cultive en nous l'amour qu'on apprend sans maître (dans le monde), et le conduit méthodiquement à sa perfection » par le renoncement total des conseils. *Loc. cit.*, col. 907. Cf. saint Benoît, *Regula*, prologue, voir encore c. iv, v, vii, lxx, fin. Cf. A. Harnack, *Das Mönchtum, seine Ideale*, p. 7-8.

Les Pères latins, au lieu de considérer le programme unifié de l'Évangile où tout est pour tous, opposent volontiers la diversité des voies et moyens et superposent état à état. Ambroise, *De officiis minist.*, l. I, c. xi, n. 36, *P. L.*, t. xvi, col. 80; Jérôme, *Adv. Jovin.*, l. II, n. 6 et 17; *Adv. Vigilantium*, n. 14, *P. L.*, t. xxiii, col. 293, 315, 350; *Epist.*, cxx, *ad Hedibiam*, n. 1, *P. L.*, t. xxii, col. 993; Ambrosiaster, *In I Cor.*, vii, 29, *P. L.*, t. xvii, col. 180; Pélage, *Epist. ad Demetriadem*, i, c. 9, *P. L.*, t. xxiii, col. 1105; Augustin lui-même voit des *dona majora gratiæ* dans les états de perfection, *De bono conjugali*, n. 11 et 12; *De sancta virgin.*, n. 13-18, 19-21, *P. L.*, t. xl, col. 380, 383, 406. On parle dès lors en Occident de « voie meilleure », IVe conc. Tolède, de « vie parfaite ». Cf. Salvien, *Ad Ecclesiam*, n. 15; S. Grégoire, *In Evang.*, hom. xii, n. 3; hom. xxxiv, n. 15, *P. L.*, t. lxxvi, col. 1256. Cette doctrine simpliste avait donné au temps de la scolastique l'expression « état de perfection », que saint Bonaventure essaie d'annexer telle quelle, *Apolog. pauper.*, c. iii, n. 4; voir pourtant c. i, n. 9-10; c. ii, n. 6, 15. Pour préciser ces nuances, il faudrait pouvoir donner autre chose que ces quelques références.

5. *Synthèse de saint Thomas.* — C'est à la question clxxxvi, a. 2, dans le corps de l'article, qu'il montre que le religieux *doit* faire un choix « de certaines choses déterminées, à quoi il s'oblige » par ses vœux. *Sed contra.* En quelle région trouvera-t-il cette matière première de ses vœux de religion? Dans la zone des conseils, conclut-il selon la tradition latine; mais il fait droit aux vues des Pères grecs sur les préceptes et aux rappels de saint Basile et de saint Augustin en faveur du devoir fondamental de charité.

« Une chose appartient à la perfection à trois titres divers : ou essentiellement, ou à titre de conséquence, ou à titre de moyen. *Essentiellement*, et c'est le cas de la parfaite observance des (deux) préceptes de la charité. Ou à titre de *conséquence*, et c'est le cas des œuvres insignes qui se présentent comme la suite normale de la charité parfaite, par exemple bénir qui nous maudit, Luc., vi, 28, et autres choses semblables : ces œuvres-là, bien que le précepte demande que l'âme y soit préparée, à savoir qu'on les accomplisse quand la nécessité le requiert » d'une charité même élémentaire, « une charité surabondante va plus loin : elle s'y porte à l'occasion en dehors même du cas de nécessité », non plus sous l'injonction du précepte, mais par l'inclination de l'amour. « A titre de *moyen et de disposition* préalable d'autres éléments se rattachent à la perfection, tels que la pauvreté, la continence, l'abstinence, etc... », a. 2.

On devine tout de suite que nos vœux, comme l'état dit de perfection lui-même, prennent place uniquement parmi les moyens pour la perfection intérieure. Qu'on ait bien présente à l'esprit la distinction classique entre la perfection comme état de l'âme et la perfection comme état de vie. Étant

donné que l'état religieux est une technique expérimentale qui n'a d'autre ambition que de nous acheminer vers la perfection intérieure en nous aidant à consacrer à Dieu toute notre vie, c'est dans cette zone de nos activités extérieures, de toutes nos activités disponibles, dans cette modeste région des moyens pratiques de perfectionnement spirituel, que les vœux de religion trouveront leur moyen d'expression approprié, et non dans l'ordre de la charité intérieure ou dans celui des actes héroïques de charité. La déclaration du Docteur angélique est trop nette pour avoir besoin de commentaires :

« Il est bien vrai que la perfection même de la charité est la fin de l'état religieux; mais l'état religieux est un régime déterminé de vie, *quædam disciplina*, et un exercice pour parvenir à cette perfection. Ce but est recherché par les uns et les autres au moyen d'exercices divers, tout comme le médecin pour guérir peut user de différents remèdes. Or, il est bien évident que celui qui travaille pour une fin, c'est peut-être convenable, mais ce n'est pas nécessaire — *non ex necessitate convenit* — qu'il ait obtenu déjà cette fin », ni qu'il en ait tiré tous les fruits : « ce qui est requis c'est qu'il tende à cette fin par une voie particulière. Concluons donc » que : pour l'*essence* de la perfection, « celui qui assume l'état religieux n'est pas tenu de posséder la charité parfaite, mais d'y tendre et de s'employer à l'avoir ». C'est là la fin des vœux de religion, non leur matière : elle est bien plus modeste.

Pour les *conséquences* de la charité, « pour la même raison, le religieux n'est pas tenu d'accomplir en fait ces œuvres insignes qui en sont la suite », les fruits de l'amour de Dieu, dont parlait saint Basile. « Il est tenu cependant d'avoir l'intention de les accomplir : il manque à ce devoir celui qui les méprise. Ainsi donc il ne pèche point s'il ne les accomplit pas, mais bien s'il les méprise. » Là encore, c'est une fin idéale des vœux, mais ils ne doivent pas, en général, porter sur des actions héroïques qui conviennent à des saints. C'est la sagesse de saint Thomas d'avoir maintenu l'état religieux et ses vœux dans l'ordre des moyens qui « alimentent l'amour de Dieu » (S. Basile). Et encore tous les moyens ne sont-ils pas de mise, car, *parmi les moyens* eux-mêmes, le choix est nécessaire; « et, même en cela, pour la même raison » que l'état religieux est une discipline précise, « un religieux donné, *quilibet religiosus*, n'est pas tenu à tous les exercices par où l'on peut parvenir à la perfection, mais à ceux-là qui, précisément, lui ont été spécifiés, *taxata*, selon la règle qu'il a embrassée en sa profession ». A. 2. Les règles religieuses prescrivent les préceptes, ou plutôt les présupposent comme moyens nécessaires; leur domaine propre, ce sont les conseils, moyens accessoires, entre lesquels elles indiquent leur choix. A elles toutes, elles ont, semble-t-il, épuisé la matière; mais chacune d'elles a eu ses préférences.

Nous sommes ici aux antipodes du précepte général de la charité, dont l'étendue même faisait la souplesse : les règles religieuses doivent « taxer » les obligations secondaires, parce qu'elles sont immédiatement exigibles. Parmi les « bons usages qu'il ne faut pas corrompre », S. Basile, *Ascetica, Disc. inaug.*, *P. G.*, t. XXXI, col. 630, la règle monastique « discrète et claire », S. Grégoire, *Dial.*, l. II, c. XXXVI, détermine certains conseils destinés à devenir nos trois vœux de religion. On a dit les discussions désastreuses auxquelles donna lieu la règle de saint François, justement parce qu'il n'avait pas paru choisir.

IV. Objet précis des vœux de religion. — Avant de faire l'objet d'une détermination officielle par l'Église, comme le reconnaît ouvertement saint Thomas, les conseils évangéliques ont été laissés « à la responsabilité de chacun », Ia-IIæ, q. CVIII, a. 1; et puis, mis à l'essai et « proposés *in optione ejus cui dantur*, observance toute relative; finalement, ils ont été érigés en observance pure et simple par les institutions religieuses ». *Ibid.*, a. 4. Les promoteurs obéissent à leurs inspirations spirituelles et les sociétés réagissent parfois à des nécessités d'organisation. C'est l'Église qui en décide la nécessité pour « l'achèvement de l'état religieux », et c'est la théologie qui montre le bien-fondé de cette exigence : *Utrum continentia, paupertas et obedientia requirantur ad perfectionem religionis.* IIa-IIæ, q. CLXXXVI, a. 3, 4 et 5.

Le développement historique semble, en gros, s'opérer en trois étapes assez nettes : l'ascétisme primitif, qui met en vedette le conseil de continence; la vie érémitique, qui impose en plus le conseil de pauvreté; la vie cénobitique, qui ne se comprend pas sans l'obéissance.

1° *La continence.* — 1. *La tradition.* — Dès l'âge apostolique, on trouve la virginité volontaire, I Cor., VII, 25-40; Act., XXI, 9. Elle a pour panégyristes presque tous les anciens écrivains chrétiens. Cf. Mgr Wilpert, *Die gottgeweihten Jungfrauen*, 1892; H. Koch, *Virgines Christi*, dans *Texte und Unters.*, t. XXXI, fasc. 2, p. 59-112; F. Martinez, *L'ascétisme chrétien pendant les trois premiers siècles*, 1913.

a) C'est un état de vie. — Ou bien au sein même de la communauté chrétienne, sans signe distinctif, mais comme une classe parfaitement connue des autorités : en Syrie, cf. Ps.-Clément, *Epist.*, II, *ad virgines*, *P. G.*, t. I, col. 380 sq.; en Afrique, Tertullien, *De virginibus velandis;* S. Cyprien, *De habitu virginum*, jusqu'au milieu du IVe siècle, concile de Carthage, de 348, can. 3. Ou bien en parthénons séparés, dans les grandes villes de l'Orient chrétien. Cf. S. Athanase, *De virginitate*, c. XI, *P. G.*, t. XXVIII, col. 260; déjà Méthode d'Olympe († 311), *Banquet des dix vierges*, *P. G.*, t. XVIII, col. 38 sq.

b) C'est un état de perfection. — Il constitue un « ordre de sainteté », Origène, *In Matth.*, hom. XI, *P. G.*, t. XII, col. 591, un « abrégé de la perfection », Méthode, *op. cit.*, d'après Matth., XIX, 12; Apoc., XIV, 3-4; Cantic., VI, 7-8. Ce sont « les vierges de l'Église, *flos ille ecclesiastici germinis* », Cyprien, *op. cit.*, n. 3; « les vierges sages » de Matth., XXIV, 12. Luc., XII, 35; cf. Augustin, *De continentia*, c. VII, n. 17, *P. L.*, t. XL, col. 346. « Si la virginité est le point central de la vie ascétique, tous les autres éléments de la perfection s'y réfèrent, et lui doivent, d'une certaine façon, leur existence. » F. Martinez, *op. cit.*, p. 197; cf. Athanase, *op. cit.*, c. II, III, VII, col. 252 sq. Encore que la pauvreté ne soit pas effective, c. VI-XIII, elle doit pouvoir aller jusqu'à l'héroïsme, Augustin, *De virgin.*, c. XLI, LI, *P. L.*, t. XL, col. 420-424.

c) Ce sera un état religieux. — Grégoire de Nysse, *De virginitate*, conseille aux continents la modération des besoins, c. XII, l'obéissance, c. XXII, l'imitation des modèles, c. XXIV, pour fuir les excès, c. VII. Ambroise, *Epist.*, XLI, *P. L.*, t. XVI, col. 1115; Optat, *De schism. donat.*, l. II, c. XIX, t. XI, col. 973, Jérôme, *Epist. ad Sabianum*, c. V, t. XXII, col. 1198, Augustin, *op. cit.*, c. XLVI, recommandent la vie commune. Cf. S. Bonaventure, *De perfectione evang.*, l. III, c. III. Saint Thomas, q. CLXXXVI, a. 8, qui a lu *monasterio* où Augustin avait écrit *martyrio*, refuse à la virginité comme au martyre la stabilité exigée d'un état religieux. C'est un vœu essentiel, et ceux qui l'ont oublié, la *Regula communis* de saint Fructueux, et les ordres militaires, *op. cit.*, a. 4, ad 3um, ont eu des déboires. Mais ce n'est pas un vœu suffi-

sant par lui-même. Cependant, n'oublions pas le monachisme oriental, où la continence perpétuelle est l'élément le plus apparent de l'observance, le seul qui soit l'objet d'un vœu.

2. *Raisons théologiques.* — Elles sont fondées sur l'excellence de la vertu morale de chasteté; mais elles n'apparaissent distinctement que dans le prolongement de cette vertu, qui est la continence parfaite.

a) C'est à propos justement du mariage que Notre-Seigneur, Matth., xix, 10-12, et saint Paul, I Cor., vii, 32-33, ont été amenés à préciser ces trois avantages du conseil de virginité, tels que plus tard les auteurs spirituels les ont développés; mais déjà, dans les deux textes en question, au jugement des meilleurs exégètes modernes, P. Allo, *Première épître aux Corinth.*, p. 162 sq., les trois avantages de cette continence consentie pour Dieu sont marqués nettement et dans le même ordre : libération des soucis matériels (S. Paul), en particulier des périls de la vie conjugale, Matth., xix, 10; plaire au Seigneur (S. Paul), comprendre son désir, Matth., xix, 11; service de son royaume, « de tout ce qui regarde le Seigneur ». L'une et l'autre recommandation visaient la continence volontaire, non la chasteté vouée.

b) Parmi les Pères, deux courants se font jour : l'un plus mystique et tributaire de saint Paul, qui exalte, voire exagère l'efficacité de la virginité pour la charité, S. Jean Chrysostome, *Epist. ad Olymp.*, c. ii; *De virginitate*, c. x, *P. G.*, t. xlviii, col. 540, 563, au risque d'en diminuer « les avantages pratiques pour le siècle présent », S. Augustin, *De sancta virgin.*, c. xiii, *P. L.*, t. xl, col. 431; l'autre courant, plus réaliste, plus près, semble-t-il, de Matth., xix, 12, insiste, non sans excès de langage et même de doctrine, sur les incommodités, les mécomptes et les embarras du mariage, Tertullien, saint Basile, saint Grégoire de Nysse, *op. cit.*, saint Ambroise en ses quatre livres sur la virginité, de 377, 378, 392 et 393; ou bien sur les dangers de la sensualité. S. Jérôme, *Cont. Vigil.*, c. xvi, *P. L.*, t. xxiii, col. 252. Au Moyen Age latin, c'est ce caractère défensif de la continence qui est développé, avec des réminiscences de saint Augustin sur la concupiscence de la chair. S. Anselme, *De concordia...*, q. iii, c. 13. Saint Bonaventure capte les deux enseignements, *De perfect. evang.*, l. III, c. i, n. 2-4, 6; c. ii.

c) Le Docteur angélique s'est tenu également éloigné de l'optimisme des uns et du pessimisme des autres, IIa-IIæ, q. clxxxvi, a. 4, en se plaçant sur le terrain délimité de « l'état religieux qui requiert la suppression des choses qui empêchent l'homme de se porter entièrement au service de Dieu : or, l'usage du mariage se révèle ici comme un obstacle : à cause de la violence du plaisir charnel et de son influence retardatrice, à la longue, sur l'intention parfaite d'aller à Dieu; et puis à cause des soucis qu'apporte au chef de famille le soin de son épouse et de ses enfants ». *Intentio ad Deum*, et *cogitatio de his quæ sunt Dei*, voilà bien les deux buts de tous les ordres religieux : aux uns comme aux autres, le vœu de continence est nécessaire comme condition préalable, *removens, prohibens :* « ce serait présomption pour les faibles d'entreprendre sans cela le travail de leur perfection », ad 2um; mais aussi comme moyen « d'achever sa sanctification, car la pureté du corps et de l'esprit se conserve par la continence », *sed contra*. Il n'y a plus rien là de l'attitude conquérante, quelque peu provocatrice, des anciens panégyristes de la virginité.

Le vœu religieux de chasteté atteint-il directement les actes internes? Voir *Normæ*, c. 129 et S. Congr. Relig., décret du 15 mai 1891, exposés dans *Ami du clergé*, 1920, p. 637.

2° *La pauvreté* — Le conseil est donné par Notre-Seigneur au jeune homme riche, Matth., xix, 16-29; Marc., x, 17-27; Luc., xviii, 18-27, symbole de toutes les âmes qui « veulent être parfaites », et, comme pour le conseil de continence, dans un contexte qui en montre le caractère novateur : l'Ancien Testament ne l'avait pas connu, cf. Prov., xxx, 9; Eccl., vii, 15; Eccli., xi, 14; xiii, 23; xxxi, 7, et S. Jean Chrysostome, *In Hebr.*, hom. xviii, n. 2, *P. G.*, t. lxiii, col. 140. Le même conseil est répété, dans un autre contexte, Luc., ix, 57-62, à l'intention de ceux qui veulent se donner à l'apostolat, Matth., vi, 25-34; cf. Matth., iv, 19-22. Perfection personnelle, facilité pour le travail apostolique, voilà déjà deux buts distincts pour le même conseil; et ce n'est pas encore la perfection religieuse...

Le renoncement volontaire aux biens de la fortune, en effet, peut s'entendre de diverses façons, depuis le renoncement en esprit à l'attrait des biens temporels jusqu'au renoncement effectif à la propriété ou à l'usage de ces biens, à l'usage personnel ou bien même à la possession collective. Le conseil de pauvreté a pris successivement toutes ces formes au cours des siècles chrétiens. Cf. M. von Dmitremski, *Die christliche freiwillige Armut vom Ursprung der Kirche bis zum XII. Jahrhundert*, c. iii, sq., Berlin, 1913. Les raisons qu'on en a données, tout en se référant au conseil du Christ, sont fort diverses, puisque le renoncement intérieur est une vertu essentielle, tandis que certains raffinements qu'on y a apportés par la suite ne peuvent s'autoriser que d'une conception particulière. « Il y a cette différence entre renoncer à tout et tout abandonner que renoncer convient à tout le monde, puisque cela permet d'user licitement des biens que l'on possède, l'âme demeurant tendue vers le ciel, tandis que tout abandonner est, au contraire, le lot des parfaits. » Glose citée, Bonaventure, *Apol.paup.*, c. viii, n. 23.

1. *Développement historique.* — Après une réalisation de la première heure en la communauté de Jérusalem, Act., ii, 44, où individus et familles, iv, 36; vi, 1, mettaient volontairement leurs biens en commun, iv, 32, réalisation exclusive et éphémère de la pauvreté collective, il paraît que le conseil de pauvreté a été laissé en veilleuse durant les premiers siècles. Saint Cyprien est obligé de rappeler les vierges à la pauvreté essentielle et de les rassurer sur le lendemain. *De opere et eleemosynis*, c. xi et xii. *P. L.*, t. iv, col. 610. Commodien se dit *mendicus Christi, Inst.*, ii, 39; mais dans quelle mesure? Clément d'Alexandrie interprète la réponse de Jésus au jeune homme riche dans le sens du bon usage des richesses. *Quis dives salvetur? P. G.*, t. ix, col. 607. Origène pourtant connaissait des ascètes « qui échangeaient les richesses pour la pauvreté afin de devenir parfaits ». *In Matth.*, tract. VIII. Athanase, après saint Méthode, recommande aux vierges de « se purifier de l'amour de l'argent, si elles veulent aimer Dieu ». *De virginitate*, c. vii, mais simplement pour se libérer « des soucis des biens, qui restent en leur possession », c. iii. *P. G.*, t. xxviii, col. 252 sq. « Il y a tant de cupidités dans le monde! et les chrétiens se font mendiants. Pourquoi? Pour obéir à l'inspiration de l'Esprit. Ne voit-on pas souvent une jeune fille, à la veille de ses noces, se réfugier dans la virginité (et son accompagnement de vie pauvre)? N'est-il pas fréquent le cas du personnage en vue à la cour, qui dit adieu à sa fortune et à sa dignité? » S. Cyrille de Jérusalem, *Catech.*, xvi, c. 19, *P. G.*, t. xxxiii, col. 944. Sur cette seule pratique de la pauvreté, Origène édifie tout un programme de vie parfaite, une des plus belles pages qu'il ait léguée à la tradition monastique : « Comment est-il possible

que celui qui a vendu ses biens devienne parfait, c'est-à-dire orné de toutes les vertus? » *In Matth.*, hom. xv, c. xxi; *P. G.*, t. xiii, col. 1301. Réalisations sporadiques cependant, et dont on ne sait ni l'ampleur, ni l'austérité, ni le caractère définitif. Bien souvent, semble-t-il, des fonctionnaires ou de riches héritières se contentaient d'abandonner leurs places, de liquider leurs immenses propriétés, et de se retirer dans un de leurs domaines en distribuant leurs revenus aux églises. S. Jérôme, *Epist.*, cviii, n. 15 et 30, *P. L.*, t. xxii, col. 802.

a) Chez les Pères du désert. — L'observance de la pauvreté ne devait être imposée et organisée en vie religieuse qu'avec le monachisme et d'abord avec l'érémitisme. C'est saint Antoine, en effet, qui prend à la lettre le conseil évangélique, Matth., xix, 21 : il se dépouille de tout ce qu'il possède et refuse plusieurs fois de revenir sur sa décision, *Vita Antonii*, c. ii-iii, v, xi-xii. Son exemple et ses paroles entraînent de nombreux disciples au désert, *ibid.*, c. xvii, xix, lxxxvii. Cependant ce renoncement initial, qui constitue un état de pauvreté quasi imposé par la situation, doit s'accompagner, pour les ermites, d'un constant esprit de pauvreté dans le soin de leur vie quotidienne. S. Macaire, *Epist. ad filios*, c. ii, xvii. Ce n'est qu'avec saint Pacôme et le cénobitisme que la pauvreté religieuse devient un dépouillement codifié. *Regula Pachomii*, trad. par S. Jérôme, *P. L.*, t. xxiii, n. xlix, lxxxi, xcvii, cvi, cxiii, cxxv, etc..., cités dans P. Resch, *Les maîtres égyptiens*, p. 73-74. Les successeurs de Pacôme devront veiller à ce que les monastères ne deviennent pas trop riches. *Op. cit.*, p. 75. Nulle part cependant, au long de ces prescriptions administratives, on ne trouve de rappel explicite d'un vœu intérieur ou public de pauvreté. Le dépouillement des biens terrestres est une institution à laquelle on se soumet pour le bon ordre. Cassien, *Instit.*, l. IV, c. xiii. Il est curieux, à ce propos, de remarquer la minutie des mainteneurs « de la discipline du monastère », quand ils ne se sentent pas soutenus par la force vivante et souple d'un vœu personnel. Cf. Horsiesi, *Doctrina de institutione monachorum*, c. 21-26, c. 39, *P. G.*, t. xl, col. 870-890. Des moines, voire des *præpositi*, qui avaient abandonné d'un coup leur fortune, tentaient de s'approprier petit à petit les pauvres choses à leur usage. C'est peut-être pour assurer la pratique d'une pauvreté plus stricte que, chez les moines de saint Martin, « les frères ne possédaient rien en propre », mais, de plus — ce qu'on ne put jamais obtenir des moines d'Asie Mineure — « personne d'entre eux ne pouvait vendre ni acheter, comme font beaucoup de moines. Nul autre art que l'écriture n'était exercé par les frères. Ils mangeaient tous ensemble, et c'était un crime d'être habillé délicatement ». Sulpice-Sévère, *Vita Martini*, c. x, *P. L.*, t. xx, col. 166. Règlement sévère que Sulpice compare, avec quelque regret, à l'ordonnance plus souple des cénobites lériniens d'au delà du Rhône, Césaire, *Regula*, 1-3, 15. La discussion des deux thèses apparaît chez les Pères.

b) Chez les Pères grecs. — Saint Basile revint de son voyage d'étude dans l'Orient monastique, en 358, avec l'idée très nette de tempérer la discipline régimentaire des monastères d'Égypte par un régime paternel de désappropriation surveillé par l'abbé : le dépouillement est celui d'un fils dans sa famille. Pas de pauvreté totale : avec un sens averti des réalités et des possibilités, il ne veut pas que ce renoncement soit une occasion de prodigalité et de dissipation inutile pour tous. « Vendez vos biens et faites l'aumône, Luc., xii, 23. J'estime pour mon compte que celui qui, pour obéir à ce conseil, abandonne ses biens, ne doit pas se désintéresser de la somme recueillie, mais la recueillir avec soin et l'administrer en toute piété, soit par lui-même, s'il en a la science et les moyens, soit par des représentants choisis avec grand discernement. » *Grandes règles*, c. viii, *P. G.*, t. xxxi, col. 935. Mais la difficulté ne lui échappe pas : en somme « le péril est aussi grand d'abandonner sa fortune à ses proches, de la confier au premier venu, ou de la gaspiller soi-même », *loc. cit.* Le moine basilien gardait un pécule; seulement il ne pouvait rien utiliser pour soi : « Celui qui prétend s'approprier quelque chose se met en dehors de l'Église de Dieu et de la charité du Seigneur. » *Petites règles*, c. lxxxv, cf. c. xxix, xxxi, xcviii, ccvi, ccvii et xcii-xciii. Le milieu est assez difficile à tenir; et pourtant c'est bien là, pense-t-il, la mesure conseillée par l'Évangile : « La parole du Christ, Matth., xi, 28, nous exhorte à rejeter le poids des richesses excessives en les distribuant aux pauvres et à nous débarrasser des péchés par l'aumône. Celui qui veut, pour obéir au Christ, mener une vie pauvre et tranquille, ne doit pourtant pas compter sur une existence de tout repos : il faut qu'il s'éprouve lui-même et s'exerce » à la pauvreté. *Ascetica, Du renoncement au monde et de la perfection spirituelle*, *P. G.*, t. xxxi, col. 625. Il devra veiller par lui-même à la modestie de son vêtement et à la frugalité de sa table. *Grandes règles*, c. xxii-xxiii; *Petites règles*, c. clxviii. Mais l'idéal est bien de « quitter tous les soucis de ce monde. Celui qui n'a même pas le droit de s'inquiéter du nécessaire, comme du vivre et du vêtement, pour quelle raison pourrait-il se laisser accrocher aux soucis de la richesse, qui empêchent de fructifier la semence jetée en nous par le cultivateur de nos âmes? » *Grandes règles*, c. vi, *P. G.*, t. xxxi, col. 922. Parfois enfin certaines dispositions de saint Basile prennent valeur de droit : au monastère, la propriété n'existe pas; il n'y a pas d'emploi qui tienne. *Petites règles*, c. cvi; cf. Cassien, *Instit.*, l. II, c. iii.

Saint Nil († 430), moine au Sinaï et collecteur original des sentences des Pères du désert et des Pères de l'Église, prend à ceux-ci l'idée de la pauvreté en esprit, c'est-à-dire de la désaffection des richesses; il emprunte aux premiers l'idéal de la désoccupation extérieure, de l'éloignement habituel de toute occupation absorbante. *De voluntaria paupertate*, c. i, *P. G.*, t. lxxix, « Je ne voudrais pas qu'on croie que la privation de fait de toute propriété se fasse facilement et sans peine », c. ii, ce qui va contre certaines exagérations des orateurs chrétiens. Cependant, il est plus strict que la plupart d'entre eux : « Il y a trois voies de pauvreté : la pauvreté effective, la pauvreté moyenne et la pauvreté opulente, entre lesquelles les avis sont partagés suivant les inclinations diverses », c. xiii, et suivant la part que l'on y donne au travail lucratif et aux commodités de la vie. « La pauvreté des saints », à savoir celle d'avant la chute, celle du désert, des prophètes et des moines d'Égypte, consiste « à vivre pour son âme seule et pour Dieu, sans aucun souci du corps », avec la part de travail manuel strictement compatible avec la vie de recueillement. « Au-dessus de celle-ci, la pauvreté moyenne a bien de l'utilité, parce qu'elle convient à nos temps et aux nécessités matérielles : elle s'impose les soins nécessaires pour son entretien, donnant au travail juste le temps qu'il faut pour se procurer le nécessaire », c. xxix. Mais la pauvreté opulente, qui est évidemment celle de beaucoup de moines de son temps, « se donne tout entière aux occupations serviles, travaillant la terre, faisant du commerce, bien au delà de ses besoins, pour ne pas paraître inférieure aux gens du monde ». Quoi de commun entre ces moines pourvus et ceux qui ne possèdent

rien? C. xxx. Ces vues judicieuses prétendaient harmoniser les directives des Pères du désert avec celles de saint Basile. Mais elles sont notablement plus sévères que celles de saint Benoît, ou du moins celles de la tradition bénédictine. Cf. *De monastica exercitatione*, c. VI-XII. L'auteur s'élève d'ailleurs avec force contre les moines paresseux et mendiants, c. VIII, et conseille de se défaire du premier coup de tous ses biens. *De monast. exercit.*, c. XLIII, *P. G.*, t. LXXIX, col. 774.

Théodoret place « le mépris des richesses et la pauvreté volontaire au rang des plus hautes vertus », *In I Cor.*, c. XIII, 3; mais « c'est une doctrine de perfection; et le Christ a enseigné que, sans cette perfection, on peut obtenir la vie éternelle; seulement il a exhorté à se faire, dans la pauvreté, une vie exempte de tracas ». *In II Cor.*, VIII, 13.

Jean Chrysostome regardait la pauvreté volontaire comme une éminente vertu chrétienne. Mais, comme il affecte de joindre toutours au précepte le conseil, rapprochant ainsi la discipline des fidèles de celle des moines, il passe insensiblement de « l'acceptation joyeuse », Hebr., x, 34, de la pauvreté occasionnelle à celle de la pauvreté religieuse. Car « le Christ enseigne la perfection par ces mots : Si tu veux être parfait, vends tout ce que tu as. Et ce qu'il dit, il le montre en ses œuvres et en ses disciples. Aspirons donc à ce bien de la pauvreté ». *In Hebr.*, hom. XVIII, n. 3. Puis, passant à la pauvreté effective : « Voyez, dit-il, comme il est plus facile d'y pratiquer la vertu : elle préserve de l'orgueil », *ibid.*, hom. II, n. 5, et des occasions de péché; elle favorise la mortification de la chair, *ibid.*, hom. XVIII, n. 2; elle brave « la proscription et la condamnation, elle pousse à la confiance en Dieu », *ibid.*, « elle gagne une plus grande récompense que la richesse avec de petites choses », hom. II, n. 5; « c'est un port tranquille, la palestre et l'école de la sagesse », *In Matth.*, hom. XC, n. 3; « sages philosophes que ceux qui, dans la fournaise de la pauvreté, sont réjouis de la rosée céleste », *ibid.*, hom. IV, n. 12; hom. XLVII, n. 4. Qu'on tienne compte enfin de la valeur apologétique de la pauvreté chez les « serviteurs de Dieu », *In Matth.*, hom. XV, n. 9; hom. XXXII, n. 4 et 5; hom. XC, n. 4; hom. XLVII, n. 2 et 3, et l'on aura une somme de la pauvreté théorique et pratique, qui ne se perd point en considérations mystiques mais insiste sur le caractère libérateur de cette vertu. On ne voit pas d'ailleurs que la discipline religieuse de la pauvreté fût plus sévère chez l'évêque de Constantinople que chez l'évêque de Césarée : il faut que les moines gardent par devers eux de quoi faire l'aumône. *In Matth.*, hom. VIII, n. 4-5, *P. G.*, t. LVII, col. 55 sq.; *Contra detrahentes*, l. III, c. XIV, t. XLVII, col. 367.

Nous ne serions pas étonnés qu'on nous prouve quelque jour que la désappropriation individuelle ait été imposée au VI[e] siècle seulement et pour peu de temps, aux moines de Constantinople et des grands centres... par les lois impériales, *Code Justinien*, *De monachis*, l. IV, novelle V, tit. V, peut-être sous une influence latine.

c) Chez les Pères latins. — Même discrétion chez saint Ambroise, *De officiis*, l. I, c. XI, n. 36 : « Saint Paul demande de considérer les besoins des personnes qui donnent. Elles donneront, dit-il, avec mesure, parce qu'il conseille des imparfaits : il n'y a que les imparfaits à ressentir de l'angoisse en se dépouillant de leur argent », *ibid.*, l. I, c. XXX, n. 151; mais, en somme, ils pourront ainsi secourir plus de gens et plus longtemps : « La mesure à tenir est de pouvoir faire chaque jour le bien que l'on fait et de ne pas enlever aux nécessiteux le fruit perdu en générosités. » *Ibid.*, l. II, c. XVI, n. 76 et 78. Prudence toute romaine dont on n'a à craindre aucune décision extrême : « Dieu ne veut pas — *scilicet ex necessitate præcepti*, paraphrase saint Thomas — Dieu ne veut pas qu'on répande d'un seul coup ses ressources, mais qu'on les dispense; à moins que parfois l'on n'imite Élisée, qui tua ses bœufs et nourrit les pauvres de ce qu'il avait, pour se débarrasser de tout souci domestique! » *De officiis*, l. I, c. XXX, *P. L.*, t. XVI, col. 60 sq. Or, on sait qu'Ambroise avait applaudi à la décision de ces nouveaux pauvres : Mélanie et Pinien, et qu'il avait encouragé Paulin et Therasia, les « heureux mendiants », à braver les fureurs des patriciens. *Epist. ad Savinum*, *P. L.*, t. XVI, col. 1178.

De même, saint Hilaire ne semble encourager que « la chasteté et le jeûne », non la pauvreté, *In Psalm.*, XLIV, *P. L.*, t. X, col. 414; cependant Sulpice-Sévère nous apprend qu'il approuva la retraite austère de Martin à Ligugé. A saint Jérôme on ne saurait demander une telle modération de langage : « Suivez nu le Christ nu! » *Epist.*, CXXV, n. 20, *ad Rusticum monachum*, *P. L.*, t. XXII, col. 1085, à l'imitation d'Antoine et de Malchus, ces hommes d'une époque héroïque où l'Église n'avait pas, « par les richesses, diminué en vertus ». *Vita Malchi*, n. 1. Mais, à écouter de sang-froid les invectives qu'il adresse aux « moines qui veulent être plus riches qu'ils n'étaient dans le siècle », *Epist.*, LX, n. 11, et les éloges qu'il donne aux vierges opulentes qui « au lieu de bâtir, comme d'autres, des églises aux chapiteaux dorés, dépensent leurs revenus à vêtir le Christ dans les pauvres... », *Epist.*, CXXX, n. 14, ne semblerait-il pas que, pour cet apôtre de l'ascétisme, « le comble de la vertu soit de distribuer peu à peu ses biens avec une telle confiance qu'on en vienne à mourir sans laisser un denier »? *Epist.*, CVIII, *ad Eustochium*, de façon à « se libérer des richesses qui ne peuvent aller de pair avec la vertu ». *Epist.*, LVIII, *ad Paulinum*, *P. L.*, t. XXII, col. 580 sq. Sans doute, Vigilance exagère, *Adv. Vigilantium*, n. 14, *P. L.*, t. XXIII, col. 350; et « la vertu parfaite est de tout vendre et de le distribuer aux pauvres, afin de voler avec le Christ aux choses du ciel, libre et dégagé », *Epist.*, CXXX, n. 14, t. XXII, col. 1118. Mais les exigences de la pauvreté sont pour Jérôme, avant tout négatives. Voir pourtant, *Epist.*, XIV, *ad Heliodorum*, n. 6, col. 351.

Ce sont peut-être les docteurs mystiques, à la suite de saint Augustin et de saint Grégoire, qui sont les plus exigeants en matière de pauvreté religieuse. Saint Augustin qui, au temps de sa conversion, avait professé que « l'homme parfait est au-dessus des besoins, qu'il use des biens, s'il en a, et sait par ailleurs s'en passer », *De beata vita*, c. IV, n. 25, *P. L.*, t. XXXII, col. 970, lui qui revendique à l'occasion « pour les saints le droit de conserver quelques ressources », *De opere monach.*, c. V, n. 6, t. XL, col. 553, il impose à ses moines et à ses religieuses l'abandon de leurs biens au profit de la communauté, *De opere mon.*, c. XVI, n. 19, col. 564. Pourquoi? Parce que, pour eux comme pour tous les chrétiens, les richesses sont source d'avarice, d'orgueil et de préoccupations. Mais aussi parce que « l'espoir d'acquérir ou de garder les biens temporels empoisonne la charité, et que la charité s'accroît quand la cupidité diminue : la perfection, c'est que la cupidité disparaisse tout à fait. De plus, la cupidité est la racine de toute crainte et la charité parfaite l'exclut ». *Liber LXXXIII Quæstionum*, c. XXXVI, n. 1, t. XL, col. 25. Cause et signe de la charité, l'esprit de pauvreté doit aller jusqu'à se dépouiller de ce qu'on a, *incorporata divellere, velut membra præscindere*. *Epist. ad Paulinum*, *P. L.*, t. XXXIII, col. 818.

Saint Grégoire reprendra à l'usage des moines cette dialectique de l'amour consumant. *Moral. in Job*, l. I, c. v, n. 6; l. V, c. xi, n. 17; l. VIII, c. xxvi, n. 30; l. X, c. xii, n. 4; *P. L.*, t. LXXV, col. 525 sq. Il recommande d'assurer la « sécurité de la pauvreté » individuelle par le désintéressement des moines et des monastères : *In Evang.*, l. II, hom. XL, n. 7. Il admet, comme saint Benoît, que le monastère ait des biens-fonds en suffisance, cf. dom L. Lévêque, *Saint Grégoire et l'ordre bénédictin*, p. 190; mais il se montre sévère pour les religieux qui, « ayant reçu la perfection de l'âme, doivent être insensibles à ce qu'ils ont méprisé ». *In Ezech.*, hom. vi, n. 10. Il est plein de promesses pour « ceux qui atteignent le sommet de la perfection en triomphant du superflu ». *Moral. in Job*, l. II, c. LII, n. 84. Il admire la pauvreté de l'abbé Isaac, qui avait fondé un monastère « en refusant toutes les propriétés qu'on offrait à son usage, disant : « Un moine qui cherche la propriété sur la terre n'est pas un moine »; ce moine mendiant évoquait déjà la figure de saint François d'Assise. *Dialog.*, l. III, c. xiv, *P. L.*, t. LXXVII, col. 244-246.

C'est pourtant dans le sillage de ces mystiques, un peu en marge de saint Benoît, que surgirent ces mouvements réformés vers une pauvreté collective plus grande. Saint Pierre Damien se réclamera des « édits des Pères antérieurs à saint Benoît ». *De perfect. monach.*, c. vi, *P. L.*, t. CXLV, col. 300.

Ces théories, assez diverses, sont en relation avec les diverses législations religieuses. Car, « même lorsqu'il s'agit des vœux essentiels, la chasteté mise à part, l'obéissance et la pauvreté sont comprises et pratiquées dans chaque ordre d'une façon un peu spéciale ». D. Delatte, *Commentaire sur la règle de S. Benoît*, p. 445.

d) Chez les fondateurs d'ordres. — Ils eurent aussi leurs mystiques et leurs réalisateurs. Ceux-ci disaient avec saint Benoît : Soyez pauvres parce que vous devez obéir en tout; les autres, avec saint Bernard et saint François, diront : Si vous n'êtes pas pauvres en tout, vous ne pouvez aimer comme il faut Dieu et le prochain.

a. Saint Benoît de Nursie. — Il était, ici tout au moins, en harmonie préétablie avec celui qu'on a donné comme son inspirateur, l'auteur mystérieux de la *Regula Magistri*, c. 87; en sa règle à lui, il préconise une conception très stricte de la pauvreté individuelle, la fonde sur des principes d'ordre, d'obéissance, énoncées dans une formule juridique : « Que personne n'ait la témérité... d'avoir quelque chose en propre, aucune chose absolument, puisqu'il ne leur est pas même permis d'avoir en leur pouvoir ni leur corps, ni leur volonté », fondements de tout droit de propriété. *Regula*, c. XXXIII. La donation de la personne entraîne extinction de ses droits : *accessorium sequitur principale;* mais le principal, c'est l'obéissance. En contre-partie « tous doivent recevoir également le nécessaire », avec référence à Act., IV, 32 et 35. Il prévoit des privations éventuelles, c. XL, XLVIII, comme aussi, par compensation, des adoucissements passagers du régime, accordés par le Père de la famille, c. XLI, LIV, et des accroissements possibles de la propriété monastique, c. LVII. Saint Bède voit en cette pauvreté à l'abri du besoin « une réédition de la vie de l'Église primitive et une anticipation de la vie du siècle à venir où tout sera commun ». *Liber retract., in Act.*, IV, 32; *In Luc.*, l. IV, c. LIV.

b. Saint Bernard, fidèle sur ces différents points à la lettre de la règle, était assez peu soucieux de la tradition bénédictine parce qu'il se sentait la mission de lui infuser un esprit nouveau, celui de l'idéal de Cîteaux et de sa *scola primitivæ Ecclesiæ*, *Exord. magn. ord. Cist.*, dist. I, c. II, *P. L.*, t. CLXXXV, col. 998. Le but tout mystique de la pauvreté religieuse ne serait rien de moins que de restaurer en l'âme la charité par l'expulsion de la volonté propre et du *proprium consilium : Huic contraria est recta fronte caritas. Porro communis voluntas caritas est. Serm.*, *P. L.*, t. CLXXXIII, col. 286 et 289. Entendons par là que, pour atteindre à cette « volonté commune » à nous et à Dieu, il faut tout d'abord « une sévère discipline des nécessités du corps qui nous détournent de Dieu », *De præcepto*, l. XX, c. LX, t. CLXXXII, col. 893; cf. t. CLXXXIII, col. 347 et 600; puis, une réduction impitoyable de tout superflu, même un peu en deçà des limites moyennes de la nécessité, pour se libérer d'un fardeau dangereux et faire la charité avec les biens ainsi économisés, biens que Dieu a voulus, communs à tous les hommes. *De diligendo Deo*, c. 8, n. 93; cf. *Apolog.*, XII, c. XXVIII-XXIX, t. CLXXXII, col. 987 et 915-916. Sur cette systématique particulière, voir É. Gilson, *La théologie mystique de saint Bernard*, 1934, p. 73 et c. III; sur son ascèse de la pauvreté religieuse, cf. *Sermo in festo omnium sanct.*, n. 8; *Declam.*, II, n. 2; III, n. 3; VII, n. 7; IX, n. 9; *In Ps.*, XC, serm. VIII, n. 12. Sur l'idée de pauvreté, communication des biens communs, voir le précédent d'Hildebert du Mans, *P. L.*, t. CLXXI, col. 892.

c. Saint Bonaventure peut être choisi comme interprète des aspirations qui se firent jour au XIII[e] siècle vers une pauvreté plus sévère que celle des anciens bénédictins et plus durable que celle des cisterciens, dont la pauvreté bienfaisante finit par être submergée sous les possessions. Chez le Docteur séraphique, « le point de vue économique et social de la pauvreté n'est pas négligé, dans le régime austère des ordres mendiants, ni non plus le haut idéal de pauvreté religieuse de saint François. Mais il a une vue plus exacte des conditions pratiques de la vie... On voit comment il était désigné pour rétablir l'équilibre au sein de l'ordre des frères mineurs, que troublaient des excès en sens opposés ». P. Jean de Dieu, O. C., *Œuvres spirit. de S. Bonaventure*, t. IV, préface, p. 15. Voici comment il définit la pauvreté des ordres mendiants : « Il y a deux manières de faire profession parfaite de pauvreté : l'une, en renonçant à la possession privée ou personnelle de tout bien temporel : on y vit de ce qui n'est pas à soi, mais est commun par un droit de possession auquel plusieurs participent; l'autre, en renonçant à toute propriété en particulier ou en commun : on y vit de ce qui est à autrui. » *Apologie des pauvres*, c. VII, n. 4. La pauvreté franciscaine enfin comporte « l'indigence extrême des véritables pauvres, ni argent, ni mobilier, un seul vêtement », *ibid.*, n. 5. La première observance est utile pour exterminer le mal (avarice, orgueil, occasions du péché), pour exercer à une vertu parfaite (épreuve de la vertu, conservation de la vertu éprouvée,...) et pour assurer la possession de la joie intérieure (par la sécurité extérieure, l'espoir de la récompense et la consolation intérieure), c. IX. Quant à la pauvreté des mendiants, spécialement orientée à faire accepter la prédication de l'Évangile, elle trouve ses raisons particulières en ce que « le Sauveur observa lui-même et fit observer par ses apôtres cette forme de pauvreté, et aussi parce qu'elle a une perfection d'une prérogative spéciale, enfin parce que le Christ l'a conseillée à ceux qui voudraient marcher sur leurs traces ». C. VII, n. 5 sq. On voit que le théologien doit modifier son ordre de bataille : ses arguments sont pris uniquement de la vie apostolique, pauvreté qui n'est pas de précepte, comme on l'a dit précédemment, col. 3250, et dont la portée religieuse fut contestée par un certain nombre de Pères.

Toutes ces pauvretés sont belles : celle, tout apostolique aussi, de saint Gaëtan de Thiène, celle des trappistes comme celle des capucins; elles ont toutes à l'origine une raison historique qui leur a donné leur caractère propre : plus austères quand elles visent à rappeler à un monde jouisseur l'idéal de l'Évangile, plus mitigées quand elles prétendent seulement à éliminer de la vie religieuse l'élément sollicitude qui est dans la propriété le vrai et continuel danger, comme l'avait noté Bède le Vénérable, *In Luc.*, c. XII, 34.

2. *Raisons théologiques.* — Quand on lit attentivement le long article, IIa-IIæ, q. CLXXXVI, a. 3, que saint Thomas a consacré à la pauvreté religieuse, on y trouve, avec un écho bien net des discussions menées alors autour des ordres mendiants, un soin particulier de ne jamais dépasser la mesure. « Je ferai remarquer, avec saint Thomas, que la pauvreté n'est point la perfection, mais un instrument de la perfection, cf. q. CLXXXVIII, a. 7, ad 1um, et que la plus belle pauvreté n'est pas la plus grande, mais bien celle qui est le mieux adaptée à la perfection, à l'ensemble de la vie religieuse et à la fin spéciale de la famille religieuse à laquelle on appartient... Et il peut se faire que la sollicitude, qui est le danger de la propriété, se glisse plus facilement dans les ordres où l'on a de façon plus radicale renoncé à toute propriété conventuelle, mobilière ou immobilière. » Dom P. Delatte, *Notes de vie spirituelle*, p. 378. Examinons donc, en cet exposé de saint Thomas tout en nuances, l'essence de la pauvreté religieuse, et ses différents aspects suivant les familles religieuses.

a) L'essence de l'engagement. — C'est la désappropriation de fait. Là où la pauvreté apparaît le plus indispensable, ce n'est plus, comme pour la continence, sous son aspect primitif d'élan de charité, mais sous son aspect dérivé de séparation du monde. Or, les richesses sont des choses du monde; et c'est leur possession de fait, plus encore que leur désir, qui attache le cœur et réclame nos soins; donc « la première chose à faire, c'est d'accepter la pauvreté volontaire, et de vivre sans rien en propre ».

b) Divers aspects de l'engagement. — *a. L'entrée en religion.* — « Elle vous oblige à tout laisser là, ce qui est une gêne et une angoisse... Angoisse pour les faibles; mais ils n'y sont pas tenus. » Ad 1um.

b. Le régime de pauvreté qu'on fait au religieux serait, d'après la Sagesse de l'Ancien Testament, un danger spirituel. Rép. : C'en est un pour les pauvres du siècle; mais, pour le religieux, ce régime est volontaire; quant au péril temporel, il n'est pas à craindre « pour qui a abandonné ses biens afin de suivre le Christ; il peut se fier à la divine Providence », ad 2um.

c. La mesure du détachement n'est pas pour le religieux une question de juste milieu : il doit être total, puisque c'est la vertu qui l'exige. Aussi bien, il s'y est décidé « selon la droite raison ». Ad 3um. Quant à l'austérité de la désappropriation à lui imposer, c'est à la « droite raison » de créer des régimes de pauvreté différents, adaptés par l'Église aux fins spéciales des ordres religieux.

d. Les formes diverses. — La sagesse antique avait déclaré que « la richesse doit utiliser ses ressources à procurer le bonheur » de la vie contemplative, mais surtout de la vie active. Aristote, *Morale à Nicom.*, l. I, c. V; l. X, c. VII-VIII. Il y a, dans l'ad 4um des notations fort délicates du Docteur angélique : elles vont, sur ce plan précis de l'organisation utilitaire de la vie religieuse, à distinguer la pauvreté des contemplatifs de celle des ordres actifs. « La pauvreté convient, en effet, pour ce qu'il y a de plus essentiel dans la vie apostolique, IIIa, q. XL, a. 3, ad 1um; mais, pour la plupart des formes de l'action, elle est, au contraire, un moyen peu adapté dans les ordres religieux actifs : seul l'essentiel de la pauvreté volontaire peut être gardé, parce que l'usage des ressources employées par chacun des membres pour les œuvres dont il est chargé reste soumis, d'une manière ou d'une autre, à l'autorisation des supérieurs. » D. Lallement, *La pauvreté évangélique*, dans *Cahiers thomistes*, 1929, p. 94. C'est à chaque religieux de savoir comment, dans son ordre, on entend le vœu de pauvreté.

e. Le complément nécessaire. — C'est la charité à conserver, ce qui demandera, non seulement la pauvreté effective, mais l'esprit de pauvreté, même pour les religieux qui ont des ressources à leur disposition. Ad 4um, fin.

f. Les adoucissements. — Les Pères grecs, on l'a vu, avaient parlé avec éloge « des pénitents qui se servaient de l'aumône comme d'un remède », Chrysostome, *In Hebr.*, hom. IX, et saint Grégoire, *In Ezech.*, hom. XX, y avait vu un sacrifice, donc une religion. « Aussi bien faut-il penser qu'à cette donation totale il y a des diminutifs qui s'en rapprochent comme le particulier du général. »

g. Les dispositions canoniques. — C'est par un rapprochement avec le vœu de chasteté qu'on a précisé, au XIIIe siècle, que le vœu simple de pauvreté enlève au religieux l'usage de ses biens et que le vœu solennel lui enlève tout droit de propriété, rendant invalide tout exercice de ce droit. Can. 579-583. Ne sont pas objets du vœu les choses qui ne sont pas appréciables en argent, comme la réputation, des reliques, etc... Mais les manuscrits composés par un religieux depuis ses vœux ne peuvent être aliénés s'ils représentent quelque valeur monnayable. On viole le vœu de pauvreté en disposant des biens en son propre nom, en retenant des choses à l'insu de son supérieur, en en usant au delà du temps fixé, en faisant des cadeaux, des prêts, des donations. Cependant la permission du supérieur peut assez souvent être présumée.

On commet un péché grave quand il s'agit d'une valeur qui, en cas de vol, constituerait une matière grave; il faut toutefois une plus forte somme quand c'est un profès simple qui dispose de choses qui sont sa propriété. Un religieux restitue par son travail, son économie, ou bien il demande ou est prêt à demander condonation.

3° *L'obéissance.* — Ce dernier conseil est, à vrai dire, celui qu'on a le plus de peine à trouver dans l'Évangile, sous une forme tant soit peu appropriée à la vie religieuse. Ce qu'on y trouve d'aussi pressant qu'un conseil précis, c'est l'exemple du Christ obéissant à son Père, IIa-IIæ, q. CLXXXVI, a. 5, *sed contra*, et son exhortation générale à le suivre; « le conseil d'obéissance est inclus dans cette imitation », a. 8, ad 1um. C'est aussi — mais il y en avait tant d'autres — une réalisation insigne du précepte : *Si quis non odit animam suam. De perfect. vit. spir.* En fait, ce sont les institutions monastiques, disons cénobitiques, qui ont monnayé ce conseil sous la forme de soumission à un supérieur religieux. Cf. S. Ambroise, *De pœnit.*, l. II, n. 96, *P. L.*, t. XVI, col. 520; *Epist.*, II, n. 26, col. 886; S. Benoît, *Regula*, IV, 10.

1. *Développement historique.* — Peu d'exemples avant le cénobitisme. Saint Antoine affecte de lui donner le caractère d'une assistance mutuelle entre disciples vieux et jeunes, *Vita Antonii*, c. 16, 22. Dans les cercles érémitiques de Scété, c'est cette direction continue de l'ancien qui fut érigée en règle de vie parfaite. Cf. P. Resch, *Les maîtres égyptiens...*, p. 203. Ce n'est qu'avec saint Pacôme que le supérieur reçoit un droit absolu et permanent à l'obéissance, *Vita Pachomii*, c. 19, 37, 78, 80; *Monita*

Pachomii, l. 10-17, *P. L.*, t. xxiii, col. 82-85; *Reguta P.*, c. 30, dans la traduction de saint Jérôme; Rufin de même voit l'obéissance chez les moines, *Hist. monach.*, c. 31, *P. L.*, t. xxi, col. 452; et les *Vitæ Patrum* latines mettent la « soumission aux Pères au-dessus de tout », citées par Hildebert du Mans, *Serm.*, cxix, *P. L.*, t. clxxi, col. 883. Cf. W. Bousset dans *Zeitschrift für K. G.*, 1923, p. 9.

a) En Orient. — Les Pères grecs, nous semble-t-il, n'ont guère vu dans l'obéissance de l'Évangile que l'obéissance à Dieu, qui est donnée comme une liberté de l'âme, non comme une servitude; ils ont beaucoup moins célébré l'obéissance aux hommes, qui est, pour eux, une nécessité peut-être, mais non un moyen de progrès spirituel. C'est que le monastère lui-même n'est pas tant une institution, une organisation juridique qu'un organisme mystique : par conséquent, l'obéissance, « ce n'est pas une unité formelle et juridique, c'est une union dans la liberté, dans l'amour, dans l'unanimité ». N. Berdiaef dans *Cah. de la nouv. journée*, 1927, p. 16-17. « L'obéissance, c'est lorsque tous partagent les mêmes travaux et les mêmes peines, pour avoir part aux mêmes joies. » S. Jean Chrysost., *Adv. oppugn. vit. monast.*, l. III, n. 11, *P. G.*, t. xlvii, col. 360. Aussi, dans ce livre, et dans les vingt homélies où Chrysostome célèbre la vie monastique, il parle « de la virginité, de la pauvreté, des jeûnes et autres pratiques sublimes », mais jamais de l'obéissance. *In Matth.*, hom. i, n. 5; hom. lxix, n. 3-4, etc... L'obéissance existe cependant, mais elle ne se fait sentir que quand reparaît la mauvaise nature. *De virgin.*, c. 10-11, *P. G.*, t. xlviii, col. 540; cf. *De b. Abraham*, n. 1; *In Ps.*, xliv, n. 11. Or les fondateurs de cette vie parfaite sont des hommes d'expérience qui en connaissent les difficultés.

Saint Basile a, là-desssus, de brèves mais fortes recommandations appuyées sur l'exemple du Sauveur, *Petites règles*, c. 12, 65. Mais, sauf la question bien secondaire pour lui de l'emploi du temps, qui est réservée à l'autorité régulière, toute l'ascèse monastique est affaire de libre choix : « Hâte-toi d'imiter les anciens et n'attends pas d'être instruit dans le détail. » *Ascetica*, *P. G.*, t. xxxi, col. 628. « Cherche un homme qui soit le guide sûr de ta vie,... non pas un de ces vaniteux... » *Loc. cit.*, col. 627. A ce maître de ton choix, « fais-toi une règle » d'obéir, c'est-à-dire « de ne rien faire contre ses avis. Tout ce qui se fait sans lui est une sorte de vol et de sacrilège ». *Loc. cit.*, col. 630. Le conseil d'obéissance ainsi compris peut aller loin sans doute; mais il n'est pas encore organisé en discipline religieuse.

Pour saint Nil, l'obéissance, c'est la fidélité aux inspirations de Dieu, *Epist.*, l. I, ep. ccxli, c'est l'obéissance aux frères, *De volunt. paupert.*, c. 62; l'obéissance religieuse consiste « à faire preuve d'humilité et à rejeter loin de soi la volonté propre », mais en matière spirituelle plutôt que pour la conduite extérieure, « en se laissant persuader par ceux qui ont l'expérience en ces matières », *Epist.*, l. I, ep. cccvii, et non pas nécessairement par les archimandrites, qui ne sont guère que des économes.

On a voulu trouver en saint Nil, il est vrai, la première mention de l'obéissance *perinde ac cadaver*. La comparaison s'y trouve, en effet, mais l'auteur la regrette, pour ainsi dire, et la corrige aussitôt : « Combien il faut d'expérience et de prudence aux supérieurs qui conduisent leurs sujets au trophée de la céleste vocation; car, dans ce combat, si les âmes tombent, elles se relèvent difficilement. Il faut que le constructeur soit un homme pacifique... Mais, quand on aura trouvé de tels maîtres, ils demandent des disciples qui renoncent à eux-mêmes et à leurs propres volontés et qui soient plutôt tout semblables à des cadavres, afin que, telle l'âme dans le corps fait ce qu'elle veut sans résistance de sa part, ainsi le maître puisse mettre en œuvre sa science spirituelle dans ses disciples souples et obéissants. » *De monast. exercit.*, c. xli. « Est-ce que ceux qui ont commis leur salut au soin d'autrui ne soumettront pas leurs convenances et leurs propres raisonnements à l'art de celui qui s'y connaît? » C. xlii. Belle image de cette obéissance unanime dont on parlait plus haut. Sur cette notion chez saint Théodore Studite, cf. *Epist.*, x; *Vita*, c. xxxi; *Testamentum; De præposito; Præcepta fratribus data.*

Saint Jean Climaque en revient à l'obéissance des moines pacômiens : « Avant l'entrée en religion, étudions, examinons avec soin notre guide, éprouvons-le, pour ainsi dire, sur toute la ligne; une fois entrés dans le stade de la piété et de l'obéissance, nous ne jugerons plus du tout notre supérieur... L'obéissance est une abdication éminemment judicieuse du jugement propre. » *Scala paradisi*, gr. iv. Il semble que l'obéissance ne vise que la vie spirituelle.

Enfin, aucun règlement ecclésiastique grec n'a pensé à protéger le vœu d'obéissance par une promesse de stabilité. Théodore Studite, résumant toute la législation antérieure, reconnaît le danger de renvoyer une moniale, parce qu'elle retournera dans le siècle, perdant « sa stabilité », c'est-à-dire « le lien indissoluble » qui l'unit au Christ, mais il admet deux cas de changement d'obédience, l'un reconnu par saint Basile, l'autre par les saints Pères : ce n'est plus un *dissidium* mais une *dispensatio*, *quando anima moribus difficitis ad atiam congregationem transire delegerit. Epist.*, cxcvi. Pour saint Basile, voir *Grandes règles*, c. 36; *Constit. monast.*, c. 21, *P. G.*, t. xxxi, col. 1393-1402. Pour le décret de Chalcédoine, can. 4, voir Mansi, *Concil.*, t. vii, col. 382. Cf. Cassien, *Instit.*, l. VII, c. ix.

b) En Occident. — L'obéissance est non seulement mieux organisée, mais elle est célébrée comme la force principale du cénobitisme, et comme la première vertu des moines. *Prima apud cœnobitas confœderatio est obedire majoribus et quidquid jusserint facere.* S. Jérôme, *Epist.*, xxii, *ad Eustochium*, n. 35, *P. L.*, t. xxii, col. 419. L'obéissance n'est pas une nécessité, c'est une qualité, une dignité, et l'on ne choisit pas son supérieur. Avec saint Jérôme, c'est dans un monde nouveau que nous entrons, le monde romain : « Aucun art ne s'apprend sans maître. Chez les abeilles, il y a des reines; chez nous, un empereur, un juge par province..., un évêque en chaque Église. Ainsi tu dois vivre dans le monastère sous la discipline d'un seul Père et dans la compagnie de beaucoup de frères : l'un t'apprendra le silence, l'autre la douceur. Révère le supérieur du monastère comme un maître, aime-le comme un père. Crois que tout ce qu'il te prescrit est bien. » *Epist.*, cxxv, *ad Rusticum monachum*, n. 15, col. 1080. Les exemples d'obéissance que saint Jérôme emprunte au passé monastique, *op. cit.*, n. 13, sont, sans doute, du genre de ces humiliations familières aux premiers Pères d'Égypte, cf. Cassien, *De instit. cœnob.*, l. IV, c. x, xxiii, xxvii, xxix, t. xlix, col. 162, 183, 186, 189. Et les exemples plus récents ne sont pas tout à fait encore l'obéissance monastique. *Epist.*, cxix, n. 5, t. xxii, col. 964. Mais les principes sont nets : le monastère est une armée où chaque moine a sa consigne, *toc. cit.*; cf. *Tract. de obedientia* et *Tract. de psalm.* cxv, *Anectoda Mareds.*, t. iii, p. 399 et 218.

Saint Augustin donne à l'obéissance une note plus familiale : « Obéissez à votre supérieure comme à une mère, en tout respect, de peur d'offenser Dieu en elle.

C'est à elle de corriger les négligences », *Epist.*, cxxi, n. 15, *P. L.*, t. xxxiii, col. 364. C'est pour sauvegarder le bien de l'obéissance, « racine et mère de toutes les vertus », qu'il recommande de ne pas changer de supérieur, n. 4, anticipation du vœu de stabilité de saint Benoît. Quant à l'étendue et à la nature des obédiences données, les arguments invoqués donnent l'impression que le *præpositus* de saint Jérôme, et surtout le *pater monasterii* de saint Augustin, sont presque uniquement des maîtres de l'art spirituel, où leur interprétation se montre d'ailleurs fort personnelle. Cf. les textes cités par la *Regula monach. S. Hieronymi*, *P. L.*, t. xxx, col. 323. Dans le cours ordinaire de la vie, ils avaient la charge d'assurer la mise en train « d'un genre de vie qu'on ne connaît pas encore », c'est donc un peu le rôle d'un maître des novices, et à veiller au règlement des controverses touchant une règle assez peu circonstanciée.

La vraie note de l'obéissance chez les moines d'Occident, ce n'est ni Cassien, ni Fulgence de Ruspe qui nous la donnent, c'est saint Césaire; c'est l'école de Lérins, en particulier les *Sermons* de Fauste de Riez, qui font de l'obéissance la principale vertu monastique, *Serm.*, ii, n. 3; qui associent indissolublement la trilogie : obéissance, humilité, charité, n. 5; qui étendent son domaine aux actes de piété, à tous les supérieurs et à tous les âges de la vie : *Nihil obedientiæ præponat, sive junior, sive senior est. Nullus senior tam indoctus illi appareat ut putet quod non deceat obedientia quæ Deum decuit. Serm.*, vii, *P. L.*, t. lviii, col. 874, 875, 886. (Cf. Sulpice-Sévère : *Hæc cænobitarum prima virtus est, parere alieno imperio. Dialog.*, I, c. x, *P. L.*, t. xx, col. 190.) L'obéissance est nécessaire à la solidité d'une maison religieuse : « Les vents ont soufflé sur la maison qui ne se trouve pas fondée sur l'obéissance, et elle est devenue une ruine immense. » *Loc. cit.*, col. 885.

Mais elle n'est pas encore imposée, semble-t-il, à chaque religieux par un vœu spécial, ni par la stabilité dans un monastère : « Ne pas obéir et vouloir s'éloigner [du monastère], c'est faire doublement le jeu du démon. » *Loc. cit.*, col. 884. Il fallait mentionner ce stade transitoire de l'obéissance religieuse. On en trouverait de nombreux témoignages dans la littérature monastique de cette époque. Cf. Bergmann, *Études de la litt. homilétique de la Gaule méridionale aux Ve et VIe siècles*, Leipzig, 1898; dom Morin, *Saint Césaire d'Arles.* Ainsi les sermons attribués à saint Eucher donnent à l'obéissance le fondement de l'humilité et de la componction, *Exhortatio ad monachos*, n. 3, *P. L.*, t. l, col. 860; ils fustigent les transfuges, col. 861; ils insistent sur « la stabilité et la persévérance », *Serm.*, iv, col. 842; mais nulle part ils ne font appel à une promesse antérieure de stabilité. Une autre échappatoire à l'obéissance, c'était la permission donnée aux anciens d'habiter dans des cellules solitaires et de se faire leur régime de mortifications. Eucher, *Laus eremi*, t. l, col. 701-712. Même remarque pour les monastères irlandais, où les retraites au « désert » étaient fréquentes, ainsi que les migrations lointaines. La règle de saint Colomban, peut-être en réaction contre ces tendances, commence et finit par des consignes d'obéissance jusqu'à la mort. C. i et x. En 506, le concile d'Agde, can. xxxviii, Mansi, t. viii, col. 331, se fait l'écho de saint Césaire qui ne recevait personne au monastère « qu'à la condition qu'il y persévérât jusqu'à la mort ». *Reg. ad mon.*, c. i; *Reg. ad virg.*, c. i; Règle de S. Aurélien, c. i. Voilà enfin les recommandations changées en promesses plus ou moins solennelles. Mais il semble bien que saint Benoît ait, le premier, résolu de lier par un vœu formel le moine à son monastère : c'est la persévérance, mais dans un même milieu, *in monasterio*, prol.; au point qu' « il ne soit plus permis de sortir du monastère», c'est-à-dire « de secouer le joug » de l'obéissance en cherchant un autre supérieur, c. lviii; c'est donc une « promesse de persévérance dans la stabilité », *loc. cit.*, et de la « stabilité dans l'assemblée des frères », c. iv, c'est-à-dire dans la vie commune : c'est la meilleure explication des deux conditions de l'obéissance monastique : *stabilitas et conversatio morum*, c. lviii, la stabilité s'opposant à la « gyrovagie », et la vie commune s'opposant à l'anachorétisme qui se met, lui aussi, en marge de l'obéissance. Exégèse un peu semblable de Bernard du Cassin, citée par dom P. Delatte, *Comm. sur la règle de saint Benoît*, p. 445. Sur la doctrine de saint Anselme touchant la stabilité, voir la dissertation d'Adam de Saint-Victor, *P. L.*, t. clviii, col. 1095-1099, et *Epist.*, l. II, ep. xxiii, col. 1174. Cf. O. Lottin, *Considérations sur la vie religieuse et la vie bénédictine*, p. 64-69.

Avec saint Benoît, comme l'observe G. de Vendôme, l'obéissance devient le principal devoir du moine. L'esprit d'obéissance est à base de mortification — c'est « le labeur de l'obéissance », prol. — et d'humilité; « les meilleurs dans l'obéissance » seront finalement « les plus humbles ». C. ii. Aussi l'humilité a-t-elle pour premiers degrés, avec la crainte de Dieu, et l'abnégation personnelle, l'obéissance jusqu'à la mort et jusqu'à l'héroïsme, c. vii; « le premier degré de l'humilité, c'est l'obéissance immédiate, *non trepide, non tepide, non tarde aut cum murmure vel responso nolentis* ». C. v. L'obéissance monastique doit être permanente et universelle : il n'y a guère de chapitres de la règle bénédictine où l'abbé n'ait son mot à dire. On a vu plus haut que le bien de l'obéissance doit être protégé par la stabilité et la vie commune.

Sur tous ces points, la tradition monastique occidentale est unanime et immuable, depuis Alcuin, *Epist.*, cxxxvii, ccxxiii, clxxxiv, jusqu'à saint Anselme, *Epist.*, l. III, ep. xlix, l; l. IV, ep. cix, cxi, *P. L.*, t. clix, col. 80 et 260. Geoffroy de Vendôme, *Epist.*, l. IV, ep. xxxi et xxxv; *Sermo* xi, précise que, « sans la permission de son supérieur, le religieux ne peut faire même des choses bonnes ». *P. L.*, t. clvii, col. 170, 172, 174-176, 279, 706. Hildebert du Mans décrit le domaine de l'obéissance : « Ils montent par la colline de l'obéissance à la montagne de la perfection : voie facile, voie plus courte, voie indispensable. Le vivre, le vêtement, les démarches, l'appétit, la voix, la prière, l'exhortation, la lecture, tout est soumis au jugement d'autrui », *Sermo* l; encore faut-il qu'ils obéissent de bon cœur, *Sermo* cxviii, *P. L.*, t. clxxi, col. 589 et 882. Sur la soumission du jugement, S. Anselme, *P. L.*, t. clix, col. 80 et 161.

Les motifs invoqués par les auteurs spirituels varient avec l'ampleur et la considération grandissantes accordées au conseil évangélique. Les Pères d'Orient font valoir l'inexpérience du novice et la docilité requise pour apprendre l'art spirituel : l'obéissance est affaire de prudence personnelle, *Interroga patrem tuum et dicet tibi*, Deut., xxxii, 7; « Les matelots obéissent au pilote », S. Nil, *De monast. exerc.*, c. xlii, *P. G.*, t. lxxix, col. 773, ce qui peut ne s'appliquer qu'à la direction spirituelle. Les Pères latins, on l'a vu, font appel à des raisons de bon ordre conventuel, qui visent ainsi, et avant tout, dirait-on, la discipline extérieure. Avec la mystique de l'obéissance, vertu principale du religieux, ils mettent en avant des motifs d'ascèse et des applications mystiques de

l'Écriture : « Faire sa volonté, c'est le fait du roi; faire par obéissance ce qui vous déplaît, c'est le lot du moine. » S. Anselme, *loc. cit.*, col. 81, 171. « Le Christ a porté la croix de l'obéissance », Hildebert, *Sermo* CXXII, *P. L.*, t. CLXXI, col. 897; « la charité est la racine des vertus, l'humilité en est la conservatrice et l'obéissance l'excitatrice », *Sermo* CXXII, col. 901. « Il faut obéir au supérieur comme à Dieu même, et ne pas se contenter de cette soumission imparfaite telle qu'elle est contenue dans les limites de notre vœu. » S. Bernard, *De præcepto et observ.*, c. VI, n. 12; c. IX, n. 19, 21, *P. L.*, t. CLXXXII, col. 868-871. C'est au supérieur à veiller à ne pas dépasser ces limites, col. 867. C'est que saint Bernard fait entrer l'obéissance religieuse dans sa systématique de la charité parfaite : l'obéissance libère la volonté en lui rendant sa spontanéité primitive; car « la nature a fait tous les hommes égaux ». *In Cantic. cantic.*, serm. XXIII, n. 6, *P. L.*, t. CLXXXVIII, col. 887. Cf. É. Gilson, *op. cit.*, p. 73 sq. Pour saint Anselme, l'obéissance est aussi une valeur spirituelle, parce que la volonté propre est source de tout mal. *Hom. in Evang.*, l. II, hom. XXXII, n. 1.

2. *Raisons théologiques.* — Saint Bonaventure, *De perfect. evang.*, l. III, après avoir traité de l'obéissance en droit naturel et dans la religion chrétienne, « où tous les fidèles obéissent à un seul », met l'obéissance des religieux en dépendance de la « perfection évangélique » : les douze raisons qu'il en apporte et les treize objections qu'il résout montrent bien combien la question de l'obéissance était agitée au XIII[e] siècle; mais elles vont pour la plupart à préconiser la vie régulière en général, arg. 8, 10, 11, 12, voire la direction spirituelle, le bon ordre des communautés. *Op. cit.*, c. III. Cependant l'accumulation des arguments tirés des exigences de la vie intérieure laisse le lecteur hésitant sur les intentions secrètes du Docteur séraphique, car, « encore moins que la pauvreté volontaire et la continence, la pratique du conseil d'obéissance religieuse ne paraît pas être une condition nécessaire, un moyen indispensable de perfection ». Cf. ici PERFECTION CHRÉTIENNE, t. XII, col. 1249.

Aussi saint Thomas se place-t-il résolument sur le terrain ferme de l'institution religieuse, telle que sept siècles de pratique l'avaient forgée, et il le définit avec une rigidité dans les termes qu'il n'avait pas crue nécessaire pour les autres vœux, a. 3 et 4. Ici, I[a]-II[æ], q. CLXXXVI, a. 5, il précise que « c'est une discipline déterminée, et puis un exercice tendant à la perfection ». Les deux expressions : *disciplina vel exercitium* ne sont pas synonymes : la discipline instruit progressivement, l'exercice dirige par une pratique continuelle cette tendance active. Mais c'est bien ainsi que l'Église entend désormais la vie religieuse : ce mot de moine, qui suggérait au Pseudo-Denys de si belles élévations sur la vie contemplative « face à l'aimable perfection de Dieu », *De hier. eccles.*, c. VI, ce mot de moine s'était chargé, depuis saint Benoît jusqu'au concile de Latran de 1215, de tout ce qui fait un religieux : « Qui dit vie monastique dit vie de sujétion et d'apprentissage. » *Grat.*, caus. VII, q. I, cap. *Hoc nequaquam.* « Elle comporte un chef et un maître, un maître qui instruit, un chef qui commande l'ouvrage. »

a) Nature de l'engagement. — Comme toute discipline pratique, elle comporte une théorie et des exercices : « Ceux qui s'instruisent et s'exercent pour parvenir à une fin doivent suivre la direction de quelqu'un, qui leur donne, comme il l'entend, l'instruction et l'exercice du métier, de l'école; ainsi faut-il que les religieux, dans les choses qui concernent la vie religieuse, soient soumis à l'instruction de quelqu'un et à son commandement; c'est cela l'obéissance. » A. 5. Rien de plus net; plus d'échappatoires. Les législateurs grecs avaient parlé d'obéissance à propos de l'instruction des jeunes moines; ici on en parle aussi à propos de l'emploi pratique et journalier des instruments de perfection. Ils avaient parlé d'obéissance à un maître de son choix; on déclare tout net qu'il faut obéir à un supérieur, qui a ses idées sur le chemin à suivre; c'est celui d'une vie religieuse *secundum regulam*, mais aussi *secundum superioris arbitrium*.

b) Modalités de l'engagement. — *a. Sa matière propre.* — Ce ne sont pas les commandements de Dieu, qui sont intimés à tous par les chefs spirituels et temporels, mais bien « les choses qui regardent l'exercice de la perfection : c'est donc une obéissance universelle », ad 1[um], que celle du religieux qui ajoute aux consignes essentielles des obédiences de surcroît.

b. Ses sujets. — Ce sont tous les religieux : « les commençants, pour qu'ils parviennent à la perfection; les parfaits, qui seront les plus empressés à obéir pour se maintenir par là dans les œuvres de la perfection ». Ad 2[um].

c. Les exemptions. — Elles ne sont qu'apparentes : déjà Denys avait soumis ses moines isolés aux évêques, au moins pour des directives générales, *loc. cit.*; saint Thomas leur subordonne aussi les ermites du Moyen Age, et au pape les prélats réguliers exempts. Ad 3[um]. Cf. can. 627 pour les religieux nommés évêques ou cardinaux.

d. Les limites. — Celles-là sont réelles : « Le vœu d'obéissance a bien une certaine universalité, s'étendant à la conduite de toute la vie d'un homme; mais il ne s'étend pas à tous les actes particuliers de cet homme : d'abord pas à ceux qui ne regardent pas l'ordre religieux, à savoir le service de Dieu et du prochain, par exemple à des actes indifférents qui ne tombent ni sous le vœu, ni sous (la vertu) d'obéissance; il ne s'étend même pas à certains actes contraires à la religion; le cas n'est pas le même que pour le vœu de continence qui exclut tous les actes (d'incontinence) contraires à la perfection religieuse. » Ad 4[um].

Il y aurait beaucoup à dire pour traduire en règles morales et juridiques les principes théologiques donnés ici. Rappelons seulement que la vertu d'obéissance s'étend beaucoup plus loin que le vœu; et que le vœu, si on le considère comme une charge, doit être allégé en comptant sur les bons offices de la vertu d'obéissance, ce vœu oblation des anciens Pères. Celle-ci a, dans son ressort, tout ce qui contribue à la bonne marche de la communauté, conformément à sa règle et à ses constitutions, tandis que le vœu lui-même ne s'applique rigoureusement qu'aux ordres qui concernent l'observation essentielle des constitutions et qui sont exprimés par précepte formel ou de façon équivalente, ordres qui ne seront donnés que rarement et en matière grave. *Normæ*, n. 135-136. Bien des « choses contraires à la religion », comme une infraction individuelle aux constitutions, seront donc laissées volontairement par les supérieurs en dehors des ordres qu'ils donnent « au nom de la sainte obéissance », d'autant que, dans plusieurs ordres religieux proprement dits et dans la généralité des congrégations religieuses, les commandements ordinaires des supérieurs, même faits sous une forme qui semblerait imposer une obligation, n'obligent point par eux-mêmes, sous peine de péché même véniel : leur violation qui va d'ordinaire contre l'esprit d'obéissance, l'humilité, le détachement, le bon ordre, le bon exemple, ne va pas contre le vœu, à moins qu'il n'y ait en même temps mépris formel de l'autorité. *Normæ*,

n. 136-137; Vermeersch, *De religiosis*, n. 297-299. Notons, pour le principe, que pourraient être commandés par le supérieur « certains actes contraires à la religion », mais alors ils ne rentreraient ni dans le vœu, ni dans la vertu d'obéissance; dans le doute, néanmoins, la présomption est en faveur du supérieur. De même pour l'appréciation morale de l'infraction, dont la gravité est celle du vœu en général, voir l'article précédent, col. 3221; mais d'ordinaire un supérieur religieux ne donne d'ordre formel que pour une chose grave. Enfin, le vœu de religion, partie d'une discipline extérieure, ne réclame proprement que l'exécution extérieure de l'ordre donné; mais l'adhésion volontaire, qui en fait un acte méritoire, comme va le dire saint Thomas, est requis par la vertu d'obéissance.

e. La soumission de volonté. — Il ne faut pas obéir par force, ce qui rendrait l'acte involontaire et sans mérite; mais la « nécessité conséquente à l'obéissance est affaire de volonté libre, en ce sens que l'homme veut obéir, encore que peut-être il ne voudrait pas faire la chose commandée, s'il la considérait en elle-même. C'est par là justement qu'il plaît à Dieu, en se soumettant à la nécessité de faire certaines choses qui *secundum se* ne lui plaisent pas », ad 5um. « L'obéissance aux lois doit sans doute, pour être méritoire, procéder d'un mouvement intérieur du libre arbitre. Mais le but de la loi est suffisamment réalisé par la simple prestation extérieure de ce qu'elle ordonne. » Si pourtant on soumet sa volonté au commandement *ut imperatum*, ce sera déjà une obéissance intérieure de la part du sujet que cette décision intime : « Je veux obéir. » O. Lottin, *Considérations sur l'état religieux...*, p. 76. Sur l'obéissance à contre-cœur, voir les utiles réflexions de Cajétan, *in h. loc.*

f. La soumission de l'intelligence. — « Il est impossible à l'inférieur de renier son jugement théorique en le soumettant au jugement théorique et pratique du supérieur. Mais lui serait-il impossible, tout en maintenant sa conviction théorique, de répudier son jugement pratique personnel? » O. Lottin, *op. cit.*, p. 79. Non, d'abord en empêchant que son jugement ne devienne une idée-force, et puis en reconsidérant ce jugement théorique, à la lumière de ce fait nouveau qui est le jugement tout aussi prudent de son supérieur; enfin en substituant à son propre jugement pratique, qui peut resurgir, un principe qui soit une « raison d'obéir »; tel ce principe d'ordre moral : « Il est bon de ne pas me faire l'esclave de ma décision personnelle, et de suivre les ordres du représentant de Dieu qui m'en demande le sacrifice », *op. cit.*, p. 81, ne serait-ce que pour « m'exercer », comme dit saint Thomas, en bridant un peu mes initiatives. Cf. *Ami du clergé*, 1913, p. 283. Sur l'usage et l'abus des humiliations dans certains instituts, voir dom P. Delatte, *Comment. de la règle de S. Benoît*, p. 104.

Les Pères grecs avaient, dans ce sens, préconisé l'unanimité, ce qui n'est ni toujours possible, ni désirable. Cf. *Ami du clergé, ibid.*, p. 284. Saint Benoît, plus pratique, ordonne d'obéir « au jugement et commandement d'un autre », et cela, « sans murmurer, même dans son cœur ». *Regula*, c. 5, cf. c. 3. Les auteurs monastiques, suivant leur tempérament, avaient insisté sur le dressage par l'obéissance, ou sur la méthode de persuasion, qui obtient l'obéissance intérieure. Sur ce dernier point, il y a quelques nuances entre dom Delatte, *op. cit.*, p. 102-103, dom Marmion, *Le Christ idéal du moine*, p. 161, et Mgr Hedley, *Retraite*, c. 19, p. 212.

Chez les frères prêcheurs, on avait entendu dans le même sens Humbert de Romans, *Vœux et vertus dans l'état religieux*, p. 23; sainte Catherine de Sienne, *Dialog.*, CLVIII, etc.

La caractéristique de saint Ignace est de traiter le point avec ampleur et à fond. Déjà, en sa lettre 112, il avait montré les motifs et les mérites de cette conformité de jugement; en la lettre 136, il avait spécifié les hiérarchies de l'obéissance, et en la lettre 150 distingué trois degrés de perfection en cette vertu. Mais la lettre 304 du 26 mars 1553 aux jésuites portugais est un vrai traité sur la question de l'obéissance : elle doit être surnaturelle à trois degrés : l'obéissance d'exécution, celle de volonté, celle enfin de jugement, laquelle est possible par l'humilité, nécessaire pour cinq raisons... Ces directives trouvent leur intérêt principal lorsqu'une chose prescrite par le supérieur apparaît illicite, ou du moins moins bonne et moins utile : alors l'ordre du supérieur introduit un élément nouveau, qui donne à la chose commandée une excellence pratique qu'elle n'avait pas. Cf. l'article du R. P. Lavaud, O. P., *L'obéissance relig. d'après saint Ignace de Loyola*, 1929, p. 82-98, suivi du texte de la lettre; P. Giraud, *De l'esprit et de la vie de victime dans l'état religieux.*

V. Consécration par le vœu. — C'est à dessein que nous parlons du vœu au singulier, tout comme saint Thomas se demande s'il est nécessaire que tombent sous le vœu, *cadant sub voto*, la pauvreté, la continence et l'obéissance pour la perfection de la religion. IIa-IIæ, q. CLXXXVI, a. 6. En effet, avant d'apparaître dans leur distinction de vœu de continence, etc..., et même longtemps après, le « vœu de religion » embrassait cumulativement ces trois promesses comme essentielles au dit état religieux. Allons plus loin : le vœu primitif de virginité, le renoncement au monde attachaient pareillement les continents et les anachorètes à tout l'essentiel de nos trois vœux.

1° *Développement historique.* — A chacune des trois époques de la vie religieuse, les documents fort divers dont nous disposons permettent d'importantes observations sur le développement des vœux, sur les destinataires des promesses, et sur leur objet. Tout d'abord, les vœux de religion, qui, dans notre conception actuelle de l'état religieux, en sont comme la mise en détail en trois chapitres indispensables, sont apparus bien plutôt comme un moyen unique, cumulatif, pratique, d'assurer la garde d'un état de vie selon les conseils évangéliques. De même, c'est après de longs siècles de vie monastique que les promesses religieuses, le « vœu de religion », reçues jusque-là par les autorités officielles, ont été enregistrées comme des promesses faites à Dieu de suivre les trois conseils, essentiels désormais à toute institution religieuse. Ces réserves sont nécessaires pour comprendre comment le vœu a pu apparaître de si bonne heure en des organisations si rudimentaires.

1. *Dans l'ascétisme primitif.* — Malgré les conseils de retraite donnés aux ascètes par Clément d'Alexandrie, *Quis dives salvetur?*, c. XXXVI, *P. G.*, t. IX, col. 641; par Origène, *In Levitic.*, hom. XI, n. 1, *P. G.*, t. XII, col. 629; par Tertullien, *De virgin. velandis*, c. III, *P. L.*, t. II, col. 891; malgré les précautions prises pour le recrutement ou l'admission des continents et des vierges, ce qui suppose que ces personnes concluaient un « pacte mutuel, συνεπήθησαν », S. Épiphane, *Hæres.*, c. LXVII, n. 2, *P. G.*, t. XLII, col. 173 : il fallait que leur continence fût protégée par un vœu. C'est déjà le sens que donne à la virginité des filles du diacre Philippe, Polycrate d'Éphèse, dans Eusèbe, *Hist. eccles.*, l. V, c. XXIV. De la « foi violée » des veuves, I Tim., V, 12, saint Jean Chrysostome, *In I Tim.*, hom. XV, dit que « c'est un pacte qui exige la vérité : après s'être vouées à Dieu, elles lui ont menti et l'ont méprisé; elles ont violé le pacte ».

Les textes du IIe siècle ne sont pas aussi nets; mais, quand les apologistes révèlent aux païens que, chez

les chrétiens, « les continents, instruits dès l'enfance dans la discipline du Christ, demeurent purs jusqu'à la vieillesse », Justin, *I Apolog.*, xv, « dans l'espoir d'être plus unis à Dieu », Athénagore, *Legatio pro christianis*, c. 33, on peut bien penser qu'il y a à l'origine une promesse perpétuelle, Justin, *I Apol.*, xxix. D'ailleurs, au siècle suivant, Clément d'Alexandrie enseigne ouvertement que « le propos, ἡ πρόθεσις, de celui qui s'est lui-même mutilé doit demeurer de façon à ne pas déchoir ». *Strom.*, l. III, c. xii. Le texte grec de Clément semble permettre à celui qui « tombe et transgresse sa règle de perfection » la ressource du mariage; mais cette indulgence ne contredit pas l'idée d'une promesse antérieure. Celle-ci avait, pour Origène, la valeur d'une *professio religionis. In Num.*, hom. ii, n. 11, *P. G.*, t. xii, col. 591. Elle était publique : « Nous vouons à Dieu de le servir en toute chasteté, nous prononçons de nos lèvres et nous jurons de châtier notre chair. » *In Levit.*, hom. iii, n. 4, *P. G.*, t. xii, col. 428. C'est l'analogue du vœu de naziréat, Méthode, *Convivium, passim.*, *P. G.*, t. xviii, col. 38, 82, 102, 134. Cf. Ps.-Clément, *Epist. ad virgines*, *P. G.*, t. i, col. 380-382.

Bien plus, il était officiellement reconnu par l'Église, ou plutôt par certaines Églises bien organisées, attentives à protéger ceux qui « veulent demeurer ἐν ἁγνείᾳ ». *Epist. ad Polycarpum*, c. v, *P. G.*, t. v, col. 724. Non seulement l'Église s'en glorifie, mais elle reconnaît cette promesse et en sanctionne la violation par la pénitence publique. Cyprien, *De habitu virg.*, c. iv, *P. L.*, t. iv, col. 455-456; *Epist.*, lxii (iv, Hartel), c. ii, *ibid.*, col. 366 et 370. L'Église romaine a des bénédictions liturgiques pour les veuves et les vierges et des règlements officiels de vie pour tous les continents. *Traditio apostolica* d'Hippolyte, cf. Hippolyte, *Fragment. in Jeremiam*, *P. G.*, t. x, col. 627. On ne comprendrait pas de pareilles promotions, toutes semblables aux ordinations des lecteurs et des diacres, sauf qu'il n'y a ici « ni sacrifice, ni ministère », si l'Église n'avait exigé et reconnu la promesse de virginité ou de viduité. Qu'après cela, on soit dans l'ignorance des rites primitifs de la consécration, de la *velatio* par exemple, et du genre de vie religieuse imposé par les différentes Églises, cela importe peu à la réalité du vœu de chasteté.

On a fait aussi une difficulté de la solution indulgente de saint Cyprien et de son concile de Carthage au sujet de vierges infidèles : *Intercedendum est cito talibus ut separentur dum adhuc separari possunt innocentes... Si virgines incorruptæ inventæ fuerint, accepta communicatione, ad ecclesiam admittantur... Si autem perseverare nolunt vel non possunt, melius est ut nubant. Epist.*, lxii (iv, Hartel), c. ii et iv, *loc. cit.* Cette décision nous semble plus large qu'on ne l'attendrait de cet âge héroïque; on en a conclu que « la preuve n'existe pas d'un vœu public de virginité pour les ascètes et pour les vierges avant le commencement du ive siècle. De même que l'exercice de la virginité est volontaire, son abandon, en cas de nécessité, est libre. S'il existe des peines pour la violation du « propos » de virginité, le mariage contracté n'en est pas moins légitime et valide, et ceci dit tout ». H. Leclercq, *Dict. d'arch. chrét. et de liturg.*, art. *Cénobitisme*, t. ii, col. 3082. En réalité, cette solution de Cyprien soulève de multiples questions sur la matière, la forme et le destinataire de la promesse de virginité au iiie siècle, et sur le pouvoir dispensateur dans l'Église d'Afrique. Il est démontré que l'objet principal du vœu de virginité était alors, aux yeux des chrétiens comme des païens, la sauvegarde de l'intégrité corporelle : *op. cit.*, c. iii, col. 367-370, l'objet principal restant sauf, le vœu demeure et la vierge sera réintégrée dans l'Église, à condition de ne pas retomber, c. iv. Par contre, sur la force, la perpétuité et la valeur religieuse d'une telle promesse, jamais aucun docteur de l'Église ne se montrera plus formel que l'évêque de Cartage : *Ex fide se Christo dicaverunt, et... ita fortes et stabiles præmium virginitatis exspectent... qui se semel castraverunt propter regnum cœlorum*, c. iv et v. Si donc il reconnaît, en cas de nécessité, la validité d'un mariage subséquent, c'est que l'évêque se reconnaît le droit de dispenser du vœu de chasteté perpétuelle; on pourrait dire que cette discipline propre à l'Église d'Afrique, maintenue même au temps de saint Augustin, *De bono viduitatis*, n. 13-14, *P. L.*, t. xl, col. 438-439, s'inspirait de la conception particulière de saint Cyprien touchant les droits de l'Église en matière de sacrements, d'ordinations et de dispensations spirituelles. Mais l'indulgence des évêques d'Afrique, de saint Augustin surtout, pourrait aussi tenir au fait qu'en ce pays et en d'autres, à cette époque, le bénéficiaire, pourrait-on dire, du vœu de continence était l'Église; c'était donc à l'Église de préciser le degré d' « émulation », comme dit saint Augustin, *loc. cit.*, qu'elle devait apporter à conserver au Christ des vierges chastes.

Au reste, le cas classique de la vierge voilée infidèle à son vœu a été résolu dans le sens de la nullité du mariage aussi bien par saint Cyprien, *loc. cit.*, que par saint Jérôme. *Adv. Jovin.*, l. I, c. xiii, *P. L.*, t. xxiii, col. 229; saint Basile, *Epist.*, cic, c. 18, *P. G.*, t. xxxii, col. 720; saint J. Chrysostome, *De virgin.*, *P. G.*, t. xlvii, col. 312; le concile de Carthage de 401; Innocent Ier, *Epist. ad Victricium*, c. 12. Sur le cas de la vierge non voilée, *ibid.*, c. 13, qu'on peut assimiler à un vœu simple de virginité, on en a appelé à Tertullien. *Ami du clergé*, 1911, p. 13-16. Cf. P. Braida, *Dissertatio in S. Nicetam*, *P. L.*, t. lii, col. 1087. La vierge non voilée pouvait contracter mariage, nous disent les papes Innocent et Sirice; mais saint Césaire demanda au pape Symmaque la suppression de cette tolérance. Les sanctions canoniques n'impliquaient-elles pas, au jugement de ces Églises, la violation d'un vœu également canonique?

Son nom d'ailleurs le disait; on l'appelait, non seulement *propositum*, qui met l'accent sur sa liberté, mais *professio*, qui en marque le caractère public, voire même *pactum* et *conventio*, ce qui exprime, mieux même que le mot *votum* de cette époque, l'idée d'une promesse acceptée. On pensera à ces « fils du pacte », ascètes répandus dans les villages chrétiens de Mossoul, dont parle Aphraate, *Demonstratio* vi, dans *Patrol. orient.*, t. iv.

2. *Dans le cénobitisme égyptien.* — Après une floraison si apparente des vœux, on pourrait croire qu'ils auraient donné des fruits abondants dans les monastères d'Égypte munis d'une série d'observances. Il n'en fut rien, et ce fut justement la multitude, la variété et la difficulté de ces pratiques de pénitence qui interdit d'en faire des vœux spéciaux. Il y avait néanmoins un engagement général, très caractéristique de cette seconde période : c'était « la renonciation au monde, ἀποταξία », qui n'eut d'abord qu'un aspect négatif, celui de ne plus reprendre la vie séculière. Il impliquait sans doute la promesse de garder la continence, et d'y adjoindre progressivement une forte dose de jeûnes et de mortifications. Mais, en prenant l'habit des anachorètes, on vouait avant tout ce *votum monasticum* sans formule précise.

C'est avec saint Macaire, *Regula*, c. 23, et saint Pacôme, *Vita*, c. 3, *Acta sanct.*, mai, t. iii, p. 303, « quand on se fut acheminé doucement vers la pratique en commun de l'ascèse, vers l'institution cénobitique », c'est alors que l'institution même imposa à tous ses obligations et que le « renoncement » devint pratiquement le vœu de garder tels usages de

tel monastère. La tentation fut pour quelques moines de vouer tel et tel point de cette règle. Pacôme s'y montrait peu favorable. Schenoudi d'Atripé n'eut qu'un succès limité quand il voulut imposer à ses moines insubordonnés une promesse solennelle et écrite, ce qui était pousser d'un coup à l'extrême l'obligation du vœu. « Convention. Je jure devant Dieu dans son saint lieu : Je ne veux souiller mon corps en aucune manière; je ne veux pas voler... » Vœu d'obéissance, a-t-on dit; plutôt vœu de continence et promesse bilatérale, διαθήκη, d'observer de concert les commandements de Dieu. Cf. Leipoldt, *Schenuta von Atripé*, Leipzig, 1903, p. 100, 195-196. La violence du caractère de Schenoudi n'est pas la seule raison de son insuccès : dans son milieu, l'acquiescement volontaire à des directives, non écrites mais vivantes, avait plus de saveur que l'obéissance jurée à Dieu, fût-elle attestée dans les archives.

En somme, la pratique des vœux ne semble pas avoir été commune, non seulement en Égypte, mais dans tout le monde chrétien aux premières décades de l'institution cénobitique. Pallade ne la signale que pour la blâmer. *Histoire lausiaque*, prol., p. 12, l. 10-14, édit. Butler, Cambridge, 1898; mais il parle pour les anachorètes. Une réprobation toute pareille, et qui surprend davantage parce qu'elle s'adresse à des cénobites, se lit dans Pomerius : « Nous devons faire abstinence et jeûner, mais sans nous soumettre à la nécessité de jeûner, de peur que nous fassions désormais sans dévotion une chose qui doit se faire de plein gré. » *De vita contemplativa*, l. III, c. XXIV, *P. L.*, t. LIX, col. 470.

Ainsi Cassien restait dans la ligne des anciens Pères, et peut-être même avec quelque regret, quand il répétait avec l'abbé Pynuphe : *Melius est enim, secundum Scripturam, non vovere quempiam quam vovere et non reddere. De cœnob. instit.*, l. IV, c. XXXIII, *P. L.*, t. XLIX, col. 194.

3. *Dans le cénobitisme grec.* — L'admission dans le monastère, après des épreuves préalables assurant la maturité de la délibération et la fermeté du propos, devenait définitive par un engagement qui avait la valeur d'un vœu solennel. « Quiconque viole sa profession doit être regardé comme ayant péché contre Dieu, comme sacrilège, dérobant à Dieu ce qu'il lui a consacré. »

De toutes façons, la profession est un acte définitif et irrévocable. S. Basile, *Grandes règles*, XIV; cf. *Constitutiones monast.*, c. XXII, *P. G.*, t. XXXI, col. 949 et 1401; S. Jean Chrysostome, *Adhort.*, II, *ad Theodorum lapsum*, *P. G.*, t. XLVII, col. 309. « Au sacrilège [de l'apostasie], les frères ne doivent jamais ouvrir la porte », dit saint Basile, *loc. cit.* Cette perpétuité du vœu entraîne, sinon encore la stabilité dans le monastère, du moins la fixité dans l'état monastique, écartant ainsi les principaux inconvénients de l'instabilité. S. Nil, *Epist.*, XXXII.

« Cette profession religieuse, a-t-on écrit, porte sur la chasteté, la pauvreté, l'obéissance. » En réalité, autant qu'on peut le voir, le vœu monastique ne portait expressément que sur la virginité, à l'ancienne manière, et secondairement sur la vie monastique *in genere*, qui comportait toujours et partout une dose à peu près semblable de pauvreté, de prière, de mortifications, d'obéissance. Tout cela était voué, semble-t-il, sur le même plan, ou plutôt *secundum regulam*, où les jeûnes, par exemple, étaient bien plus en vedette que l'obéissance. On vouait un genre de vie, non pas une règle fixe ou les *constitutiones* de tel ou tel chef de monastère : quand une réforme ou le relâchement survenait, le moine basilien avait la ressource d'assurer la garde de son vœu sous une autre obédience. S. Nil, *Epist.*, LXXI. Plus précisément encore le vœu basilien se faisait en deux temps : on « convenait » d'une observance avec un monastère, on promettait devant « des témoins » de l'observer, *Petites règles*, c. 15, *P. L.*, t. XV, col. 498-499, et puis « cette *pactorum confessio* était offerte à Dieu comme un don consacré », *loc. cit.* : c'était là le véritable vœu, comme on l'a dit ci-dessus, art. VŒU, col. 3200 : l'oblation à Dieu d'une promesse aux hommes. Cf. L. Clarke, *S. Basil*, p. 107-109.

4. *Dans le cénobitisme occidental.* — C'est encore le mirage de trois vœux distincts qui fait hésiter ici les meilleurs esprits : « Dans les anciennes règles latines, écrit dom Butler, *Le monachisme bénédictin*, p. 130, aucune trace de ces vœux : pour saint Augustin, les références données par Pourrat, *Spiritualité chrétienne*, t. I, p. 264, ne prouvent point surtout que les trois vœux de religion fussent établis. » On cherche sur une fausse piste. Nous n'avons d'ailleurs qu'à jalonner la vraie : ce qu'on trouve, en Occident comme ailleurs, c'est un vœu unique à valences multiples : *Homo Dei nomine consecratus et Deo votus, in quantum*, etc... S. Augustin, *De civit. Dei*, l. X, c. VI, *P. L.*, t. XLI, col. 283. De ce « renoncement à Satan, à son siècle, à sa pompe et à ses œuvres », saint Jérôme parle comme d'un vœu général de religion. *Epist.*, CXXX, *ad Demetriadem*, c. 7, englobant avec le *sacrum virginitatis propositum*, c. 19, des éléments de pauvreté, c. 14, et d'obéissance, c. 19, *P. L.*, t. XXII, col. 1113.

De là, ces expressions significatives de *propositum sanctitatis*, Sirice, *Epist.*, I, *ad Himerium;* Mansi, *Concil.*, t. III, col. 657; *propositum monachi*, ou *professio*, S. Léon, *Epist.*, II, *ad Rusticum; Vita Fulgentii*, *P. L.*, t. XLV, col. 117; *religionis professio*, Salvien, *Ad Ecclesiam*, l. II, c. III, n. 12; concile d'Arles (452); de Tours (461); Mansi, t. VII, col. 881 et 946. « Dans saint Césaire, dit-on encore, pas de vœux formels, mais une résolution personnelle de persévérer : avec ou sans vœu, l'acte de se donner à la vie monastique fut de tout temps regardé comme obligatoire. » R. Butler, *loc. cit.* Mais, sauf le mot, c'était cela le « vœu de religion », cf. *Regula ad monachos*, c. 1; Malnory, *Saint Césaire d'Arles*, p. 249-250, et même le vœu perpétuel et solennel. Quant au vœu bénédictin, il est bien connu par le texte de la règle, c. 58 : encore que saint Benoît ne connaisse pas le mot de vœu, il parle d'une promesse, à l'abbé, comme faisait saint Basile, mais prononcée *coram omnibus*, « en présence de Dieu et de ses saints ». *Loc. cit.* Et de cette promesse, qui est un vœu, on fera une *petitio*, c'est-à-dire « une formule écrite et signée contenant tout à la fois une demande d'admission, une promesse solennelle de fidélité, et l'acte juridique qui témoigne à jamais des engagements contractés ». D. Delatte, *op. cit.*, p. 439. Cette pétition était donc, en rigueur de termes, une convention « au nom des saints (du lieu) et de l'abbé du moment »; c'était, en ordre inverse, les deux actes de la profession basilienne. Actuellement d'ailleurs, c'est la lecture de la charte *coram Deo* qui constitue la profession bénédictine. Elle porte toujours sur « la stabilité, l'obéissance et la *conversio morum* ». *Loc. cit.* « Si saint Benoît ne fait point émettre aux siens les vœux explicites de chasteté et de pauvreté, c'est qu'ils se trouvent renfermés dans la promesse de garder les mœurs et le mode de vie du monastère, *conversio morum.* » D. Delatte, p. 278. Si on lit selon le texte critique, édit. Butler, p. 140, *conversatio morum*, avec le sens de vie en commun, comme on l'a admis plus haut, il faudrait dire que le moine bénédictin ne voue que l'obéissance avec ses deux modalités cénobitiques. La réduction à l'unité sera beaucoup plus nette encore aux VIII[e] et IX[e] siècles, quand tout un groupe de monastères supprimera soit l'obéis-

sance, soit la *conversatio morum* devenue inintelligible. Butler, p. 131-132. Il n'y avait d'ailleurs aucun doute que le « vœu monastique », comme disaient les sacramentaires et les conciles du temps, ne comportât la chasteté et une certaine dose de pauvreté et d'obéissance, *secundum regulam;* mais justement la règle donnait à l'abbé un tel pouvoir d'interprétation que certains d'entre eux dispensaient, dit le pape Innocent III, trop facilement de toute pauvreté. La règle des chartreux, celles des chanoines réguliers et des carmes ont pris la formule bénédictine; au XIIIe siècle encore, la profession des dominicains ne mentionnait que l'obéissance, tandis que la règle de saint François semblait étouffer les trois vœux de la profession sous de multiples recommandations touchant à la vie intérieure.

Tout irait donc mieux en disant clairement que l'état religieux se fondait sur un unique vœu de vivre selon la règle, ce qui comportait nos vœux actuels. Le travail de systématisation — car c'en est un, et qui exigeait de la réflexion — s'est opéré pendant quatre siècles, et l'on en trouve les acquisitions dans les œuvres didactiques, ascétiques et polémiques du IXe au XIIIe siècle, ainsi que dans les sermonnaires de ces temps-là : il serait curieux d'en montrer les progrès. D'une façon très générale, on a commencé par analyser la règle des moines et leur vie avec ses pratiques d'importance diverse; et les notions de pauvreté, de chasteté et d'obéissance émergèrent tout naturellement du détail des observances. On peut comparer, à ce sujet, les commentaires de plus en plus nets de Bède, de Pierre Damien et de saint Bernard avec celui de saint Jérôme sur Matthieu, XIX, 27-29, celui-ci, à juste titre, n'y voyant guère que « la séparation d'avec sa famille », *In Matth.*, l. III, et les auteurs monastiques faisant surgir du texte la pauvreté, Bède, *In nat. S. Benedicti;* Pierre Damien, *De contemptu sæculi*, c. III, *P. L.*, t. CXLV, col. 253-254, enfin l'obéissance, S. Bernard, *Serm. de verbis Domini : Ecce nos*, sermon qui est plutôt de l'abbé Geoffroy de Vendôme. Cette exégèse *ad usum religiosorum* a été condensée par saint Thomas, q. CLXXXVI, a. 6, ad 1um, avec cette remarque judicieuse « qu'il n'y est pas fait mention de vœu ».

Mais voilà qu'au XIe et au XIIe siècle de nouveaux instituts se fondent, les uns très austères, qui ajoutent à la règle bénédictine de nouveaux engagements, d'autres fort humbles qui ont les usages monastiques sans les vœux correspondants, par exemple les béguines, d'autres qu'on nomme les ordres militaires, qui n'ont pourtant ni le vœu de pauvreté, ni toujours le vœu de chasteté. Il était urgent de préciser les vœux inclus dans le *votum monasticum*, pour décider si les nouvelles institutions réalisaient un état vraiment religieux. Cela ne se fit pas sans des polémiques, dont le grand avantage fut du moins de mettre en plein relief nos trois vœux de religion. Plusieurs excellents théologiens ne veulent cependant reconnaître comme vœu que la chasteté; d'autres seulement l'obéissance : « Nous avons voué l'obéissance, c'est-à-dire que nous avons juré de vivre sous tel régime. » Hugues de Saint-Victor, *Expositio in regul. S. Augustini*, c. 11, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 920. C'est pourtant sur cette règle si peu explicite de saint Augustin, et pour l'expliciter, que vient s'insérer, chez les ermites de Saint-Augustin, au XIIe siècle, la mention distincte des trois vœux de pauvreté, de chasteté et d'obéissance. Le pape Innocent III, en 1202, fit bénéficier de cette explicitation la règle bénédictine, restée à son imprécision originelle dans sa lettre à l'abbé de Subiaco : « La garde de la chasteté et le renoncement à la propriété sont des annexes essentielles de la règle monastique. » Citée dans la Décrétale de Grégoire IX, *De statu monachorum*, cap. *Cum ad monasterium.*, III, 35. Tout était plus clair désormais, et les ordres mendiants pouvaient venir : ils n'y changeraient rien. Le vœu qui fait le religieux est unique, si l'on veut; il forme un tout et il se prononce en une fois; mais il vaut pour trois vœux distincts et essentiels, les autres vœux n'étant qu'accessoires pour constituer un ordre religieux. La trilogie d'Hildebert du Mans († 1133) n'est sans doute qu'approchée : « La sainteté religieuse s'établit sur trois piliers préétablis par le Seigneur Jésus, à savoir la charité fraternelle, la communauté des biens, *communis substantia*, et l'humble obéissance; et l'obéissance est le principal des trois. » *Sermo* CXVIII, *P. L.*, t. CLXXI, col. 880; mais, par ses hésitations mêmes à délaisser la charité et l'humilité, c'est un bon témoin de ce délicat travail d'approche vers notre trilogie classique.

2° *Développement théologique.* — On pourra être assez bref, parce que la doctrine à exposer se ramène pour une part à celle de l'utilité du vœu en général, telle qu'on l'a donnée à l'art. VŒU, d'après les Pères et les théologiens. C'est même à cet avantage privé, pour ainsi dire, des vœux de religion que s'attache saint Bonaventure, *De perfectione evangelica*, l. III, c. II, corp. et obj. 10-19 : n'est-ce pas présomptueux de faire de tels vœux ? n'est-ce pas fermer la voie du salut aux faibles que de les obliger à faire cette promesse?... Mais il y a un aspect social des vœux de religion qui est beaucoup plus important : aussi avons-nous dit que les Pères et les auteurs ascétiques avaient insisté sur ce fait capital que le vœu crée un état officiel dans l'Église, que les trois éléments de chasteté, de pauvreté et d'obéissance y sont requis, et qu'enfin l'un de ces éléments : la virginité, ou la pauvreté, ou l'obéissance y établissent tour à tour leur prééminence. C'est aussi les trois considérations complémentaires que développe saint Thomas, q. CLXXXVI, a. 6, 7, 8 : le vœu est essentiel à l'état religieux, a. 6; les trois vœux ensemble ont un caractère plénier de perfection, a. 7; l'un d'eux, le vœu d'obéissance, y prend un caractère dominateur, a. 8, qui explique qu'on s'en soit contenté durant des siècles, parce qu'il impliquait les deux autres.

1. *Le vœu est constitutif de l'état religieux.* — Ce qu'on a dit à l'article précédent sur l'avantage du vœu, qui est d'affermir la volonté, IIa-IIæ, q. LXXXVIII, a. 4, corp., et sur l'avantage que prend la chose vouée, d'être un acte de religion offert avec sa racine volontaire et d'une volonté confirmée dans le bien, a. 6, prend une valeur singulière quand il s'agit d'offrir à Dieu, non plus un acte de passagère générosité, mais sa vie entière. Le vœu apparaît alors seulement comme une démarche quasi indispensable. « A la rigueur, on pourrait concevoir un état de vie religieuse moyennant le seul engagement que l'on prendrait à l'égard de soi-même; car, par ce bon propos, on assurerait déjà une certaine stabilité au genre de vie que l'on embrasserait. Toutefois cette stabilité manquerait à la fois d'uniformité et de fixité. » O. Lottin, *op. cit.*, p. 25. Il ne faut pas condamner d'emblée comme insuffisant ce bon propos, car il fut à la base — sous le nom même de vœu, tel que l'entendait Origène, *De oratione*, c. XIV — de plusieurs institutions éphémères, du genre du gnostique chrétien de Clément d'Alexandrie, *Stromates*, l. VII, c. XII, n. 78, 7, *P. G.*, t. IX, col. 509; cf. col. 481; voir encore Origène, *In Matth. comm.*, tr. VIII, *P. G.*, t. XIII, col. 890. Sans aller si loin, on la retrouve à la naissance de différents ordres religieux, à l'époque de la Renaissance, et l'un d'eux a subsisté sous cette forme, libre de vœux : c'est l'Oratoire de saint Philippe Néri et de Bérulle, dont Bossuet a si bien saisi

l'esprit : « Là une sainte liberté fait un saint engagement; on obéit sans dépendre, on gouverne sans commander... La charité opère un si grand miracle. » *Oraison funèbre du P. Bourgoing.* Cette conception — tout à fait catholique, faut-il le dire — coïncide fort bien avec un courant d'idées que l'on a senti se développer en France, en Angleterre, en Amérique au XIXe siècle. Ces directives, faites de confiance réciproque, s'appliquent particulièrement bien à des associations religieuses à tendances intellectuelles ou apostoliques, là où la vie de l'esprit, les libres initiatives de l'apostolat demandent plus d'aisance.

Mais, enfin, ce ne sont pas là, aux yeux de l'Église, des instituts religieux : le Code canonique appelle ainsi « une société approuvée par l'autorité ecclésiastique légitime, dont les membres, selon les lois propres à leur société, émettent des vœux *perpétuels ou temporaires* mais alors renouvelables à leur échéance », can. 488, § 1. Saint Thomas d'Aquin entendait à son époque des ordres à vœux solennels. Aujourd'hui encore ces vœux solennels sont nécessaires pour constituer ce que l'on appelle « un ordre religieux » et confèrent à leurs membres le titre de « réguliers », can. 488, § 2 et 7; mais les vœux simples des « congrégations religieuses » suffisent pour que l'on soit engagé dans l'état religieux. *Loc. cit.* Les privilèges des ordres à vœux solennels sont-ils purement nominaux? Il ne le semble pas, puisque les monastères de moniales de France et de Belgique ont été autorisés à demander au Siège apostolique « de pouvoir émettre des vœux solennels ». S. C. des Réguliers, déclar. du 4 juin 1923, cité dans Janvier, *Conférences de N.-D.*, 1923, p. 349. De toutes façons, puisque l'Église a juridiction dans ce domaine de l'état religieux, elle demande que l'émission des vœux soit un acte *public* dont elle puisse connaître.

a) Dans son essence, « l'état religieux est condition stable de perfection, qui requiert qu'on s'oblige aux choses de la perfection ». C'est une tendance, rien de plus, mais qui doit d'autant plus s'affirmer par une attache solide à des moyens de perfectionnement moral. Or, par ce que nous avons dit aux trois articles précédents, « il est manifeste qu'à la perfection de la vie chrétienne se rapportent la chasteté, la pauvreté et l'obéissance ». L'Église a approuvé constamment ces trois voies de perfection. « Et c'est pour cela que l'état religieux requiert que chaque religieux s'oblige par vœu à ces trois choses. » A. 6, corp. C'est bien certainement l'Église qui a exigé, pour reconnaître officiellement cet état de perfection, que chaque membre de la congrégation se lie par une promesse formelle faite à Dieu. Mais combien cette disposition est sage!

b) Dans sa durée, en effet, cet état est permanent, il embrasse des actes multiples échelonnés sur des années; mieux encore, d'après l'enseignement de saint Grégoire et des auteurs monastiques, non seulement on promet à échéance, comme dans un vœu ordinaire, mais on livre sur l'heure toute une part de son activité; saint Thomas dit même : toute sa vie, parce qu'il parle des ordres à vœux perpétuels. Et donc « il faut que tout ce qu'il a promis à Dieu, le religieux le réalise sur-le-champ; or, un homme ne peut livrer actuellement toute sa vie à Dieu, parce qu'elle n'est pas simultanée, mais successive : il ne peut donc le faire que par l'obligation du vœu », ad 2um, qui, elle, est actuelle et toujours le demeure. L'homme, fatigué du quotidien, du provisoire, ramasse autant qu'il peut toute sa vie en un acte, et cet acte de donation se continue autant que sa vie elle-même.

c) Dans sa totalité du moment. — Dans une vie parfaite mais sans vœu, « il y a encore, parmi les biens qu'il nous est loisible de ne pas livrer, notre propre liberté, qui est pour tout homme le bien le plus cher; aussi lorsque, spontanément, l'homme se dépouille par le vœu de la liberté qu'il a de se dispenser d'œuvres qui regardent le service de Dieu, ce sacrifice est très agréable à Dieu ». Ad 3um. La religion gagne donc par le vœu de faire un dernier et capital sacrifice. On comprend du reste que la charité n'y perd point en sa spontanéité de chaque instant : sans doute, « parmi nos bons services, avait dit saint Augustin, ceux-là nous sont plus chers, que nous aurions la liberté de ne pas rendre, et que nous donnons cependant par motif d'amour ». *De adulter. conjug.*, l. I, c. XIV. Mais le vœu, qui fait bon marché de notre liberté morale, ne peut s'accomplir qu'en offrant de multiples actes libres, qui peuvent, eux aussi, devenir des actes de charité. C'est cependant, comme dit Bossuet, cette sauvegarde un peu ombrageuse des susceptibilités de l'amour qui inspire les instituts sans vœux. Cf. Mgr d'Hulst, *Confér.* de *N.-D.*, 1893, p. 248.

Une fois fait cet examen général de la pauvreté, de la chasteté et de l'obéissance en tant que vœu, étudions-les dans leur objet propre en fonction de l'état religieux.

2. *Les trois vœux se complètent en un tout.* — D'une façon universelle, les théologiens affirment que les vœux de pauvreté, de chasteté et d'obéissance sont de l'essence de l'état religieux, et que l'on est religieux au sens formel du mot dès lors que l'on a prononcé ces trois vœux en des conditions qu'ils déterminent. Cela signifie que les multiples instituts, pourvu qu'ils s'astreignent à prononcer ces trois vœux essentiels, sont vraiment des instituts religieux. Ces trois vœux sont requis, mais ils suffisent. Dans certains ordres, on prononçait un quatrième vœu, celui par exemple de racheter les captifs, d'évangéliser les noirs, etc... Mais, en vérité, ces obligations étaient implicitement comprises par les anciens ordres dans les trois autres vœux, seuls essentiels. Voyons donc comment il se fait que, à eux trois, il couvrent toutes les fins de la vie religieuse, tous ses exercices, toutes les vertus de l'âme, toutes les passions de la vie.

a) Le tout des fins religieuses. — La démonstration de saint Thomas, q. CLXXXVI, a. 7, est fort connue et assez souvent reprise, mais avec des retouches ou des omissions qui font soupçonner qu'on ne l'a pas saisie dans son ampleur théologique et psychologique. Cf. Lemonnyer, *op. cit.*, p. 520; O. Lottin, *op. cit.*, p. 24. C'est, en effet, à l'universalité des buts religieux que nos trois vœux sont nécessaires et suffisants. Ne craignons point d'élargir la question à toutes les finalités de l'état religieux : essentiellement, c'est une donation de toute la vie en sacrifice de religion; mais, éminemment, c'est aussi un régime de vie qui met à l'abri des inquiétudes du monde, selon la forme défensive qu'il avait prise au IVe siècle et encore au XIe; finalement, ce n'est rien de moins que l'idéal primitif réglementé par l'Église, à savoir « un exercice déterminé pour tendre à la perfection de la charité ». C'est surtout ce point de vue primordial que l'on voudrait voir parfois mieux exposé, avec les tempéraments que l'expérience et la réflexion théologique ont dictés à saint Thomas : parce qu'il a jugé plus logique de considérer avant tout l'état de perfection comme une institution de l'Église réglée sur la vertu morale de religion, il ne s'est pas interdit pour cela de replacer, comme l'avaient fait d'emblée les Pères de l'Église, cette institution dans l'ordre surnaturel de la charité et de la contemplation mystique : ici la religion parfaite, la *devotio*, comme il dit, devient dévotion au sens actuel du mot, c'est-à-dire une direction amoureuse vers Dieu et vers nos frères de toutes nos activités humaines. Cf. O. Lottin, *op. cit.*, p. 19, et *L'âme du culte, passim.* Considérés à ce point de vue, nos trois vœux de religion appa-

raissent comme nécessaires d'abord à l'exercice de la charité intérieure, la seule chose qui importe après tout dans une vie humaine. G. Lemaître, *op. cit.*, p. 58-61.

En somme, c'est à un triple point de vue que les trois vœux viennent mettre le sceau à l'état religieux. D'abord, en tant qu'exercice de perfection de l'amour de Dieu, « cet état requiert que l'on se débarrasse de ce qui pourrait empêcher l'affectivité, *affectus*, l'amour de l'âme, de tendre totalement à Dieu, en quoi consiste la perfection de la charité ». A. 7. Si on laissait la charité parfaite à sa ferveur, elle se disperserait peut-être sur des objets inférieurs; mais elle trouve son compte dans les trois vœux de religion, qui la délivrent des affections de second ordre qui l'entravent et risquent de la brider plus ou moins complètement. Ces entraves de trois sortes, ce n'est pas autre chose que la triple concupiscence dont parlait saint Jean, I Joa., II, 16, entendues au sens « de l'amour des délectations des sens, de la cupidité des biens extérieurs, et du déséquilibre de la volonté humaine ». *Loc. cit.* Cette ordination intime de la charité vers Dieu n'est sans doute procurée que d'une façon médiate par des obligations aussi externes que les trois vœux de religion : mais c'est déjà un grand point qu'ils détachent l'âme de toutes ces séductions qui risqueraient de la captiver.

Les deux autres points de vue nous sont plus familiers, parce que plus modestes; et l'utilisation des trois vœux à leur service est facile à prouver : ils dégagent la vie des préoccupations du monde : soucis de la famille, des richesses et de sa propre conduite, point de vue négatif encore; et enfin, point de vue positif de religion, ils président à la donation totale au service de Dieu et du prochain des biens de notre corps, des biens extérieurs à nous, enfin de ce bien de l'âme, la volonté.

b) Le tout des vertus chrétiennes. — « La perfection de la vie chrétienne, dira-t-on, consiste bien plus dans les vertus intérieures que dans des actes extérieurs... On comprendrait donc mieux que les vœux de religion portent sur de tels actes intérieurs de contemplation, d'amour de Dieu et du prochain, etc..., plutôt que sur la pauvreté, etc... » Il n'est pas inouï d'entendre suggérer des vœux d'oraison mentale, d'abandon à la volonté de Dieu, etc... Mais, le vœu est un moyen pour tout cela, dit saint Thomas : « ordonné premièrement comme à sa fin à la perfection de la charité, dont relèvent tous les actes intérieurs des vertus, il facilite ces actes d'humilité, de patience », d'abandon, d'esprit intérieur. Dans ces vertus-là, les vœux de religion « trouvent leurs fins, non leur objet ». Ad 1um. A bien y regarder, ne sont-ils pas la source permanente de tous les dévouements, de toutes les saintetés?

c) Le tout des observances religieuses. — Qu'on les prenne toutes les unes après les autres, elles sont ordonnées aux trois vœux, non plus comme des fins, mais comme des moyens : « pensons aux macérations qui conservent le vœu de continence, ou bien au travail manuel qui se réfère à la pauvreté; quant aux observances plus actives : l'étude, la visite des malades, ce sont des expressions particulières du vœu d'obéissance ». Ad 2um. Il y a, dans cette systématisation, une part de convention : en fait, les règles religieuses n'ont pas été rédigées en vue d'assurer la garde des vœux de religion, et en droit les obligations des vœux ne s'étendent point à toutes leurs prescriptions; mais toutes s'y rapportent.

d) Le tout des activités humaines. — Distinguons actions et passions : les premières réglées par l'obéissance, les secondes par les vœux de pauvreté et de chasteté, qui ont donc bien leur rôle particulier dans « l'achèvement de l'état religieux ».

Cette dernière remarque nous fait toucher du doigt ce qu'il y a de systématique dans toutes les théories qui veulent ramener à l'unité d'un seul vœu la trinité des vœux de religion. Saint Thomas, dont la profession dominicaine inspirait les préférences, a voulu montrer que « le vœu d'obéissance est le principal des trois vœux », q. CLXXXVI, a. 8, parce qu'il offre à Dieu ce qu'il y a de meilleur en nous, et qu'il englobe les deux autres d'une certaine façon; au vrai, parce qu'il donne sa dernière note caractéristique à l'institution religieuse. D'autres théologiens, à l'imitation des anciens Pères, ont fait la même synthèse en faveur de la chasteté parfaite : *Beati mundo corde...* On l'a fait aussi très heureusement en fonction de la pauvreté. Cf. O. Lottin, *op. cit.*, p. 28-29. Cf. S. François de Sales, *Entretiens spirituels*, c. VIII : *De la désappropriation et dépouillement de toutes choses.*

VI. L'OBLIGATION CRÉÉE PAR LES VŒUX. — Comme l'institution même du vœu religieux, son domaine et son degré d'obligation sont l'œuvre de l'Église, qui peut même modifier ses décisions sur certains points. De même qu'elle détermine la bénédiction qu'elle entend donner aux choses saintes, aux autels, aux images, aux vases sacrés, et qu'elle spécifie les règles de respect à tenir à leur égard, qu'elle peut enfin modifier les conditions de leur consécration, par exemple pour les calices, can. 1305, § 2, elle se réserve de préciser la portée de cette bénédiction qu'elle donne aux vœux de religion. Certaines règles sont sans doute immuables, parce qu'elles tiennent à l'idée même du vœu en général : caractère personnel de l'obligation, gravité générale de l'infraction d'une promesse faite à Dieu; on a dû donner la plupart de ces règles à l'art. VŒU, col. 3182. Là même, on a dit que l'émission des vœux de religion est soumise à des conditions particulièrement strictes pour le degré de connaissance du contenu du vœu, et pour le genre de crainte, « grave et injuste », qui rend nul un vœu solennel ou même simple; cependant on a dû distinguer entre l'invalidité au for interne, et la validité au for externe, et c'est là une distinction importante pour les vœux de religion qui ont un caractère social et officiel plus que tous les autres. Quant à l'interprétation morale de chacun des trois vœux, on a cru plus commode de la donner ici à la suite de chacun des conseils de chasteté, de pauvreté et d'obéissance; nous n'y reviendrons pas. Mais il faut montrer maintenant en une seule fois comment plusieurs de ces précisions tiennent à la distinction capitale entre vœu et vertu, laquelle vient logiquement ici, et se ramène, elle aussi, à la distinction du for interne et du for externe. C'est sur ce dernier terrain que les décisions de l'Église et les règles religieuses sont maîtresses et juges des opportunités. Si plus d'une règle ancienne est tombée en désuétude, c'est justement parce qu'elle prétendait régenter la vertu; ce qui concerne notre comportement intérieur proprement dit n'a pas à figurer dans un règlement pour le for externe. C'est à cette doctrine de saint Thomas qu'on en revient de plus en plus dans les Congrégations romaines. Si l'on veut, par exemple, avoir l'explication de la déclaration du 15 mai 1891 supprimant de certaines constitutions la mention des actes internes contre la chasteté, qu'on relise la curieuse phrase du Docteur angélique : *de voto continentiæ, per quam (virtutem) excluduntur actus omnino perfectioni religionis contrarii*, q. CLXXXVI, a. 5, ad 4m.

A cette question de l'obligation propre au vœu de religion, il consacre les deux articles 9 et 10 de la présente question CLXXXVI : dans les deux, il se place précisément au point de vue négatif du péché contre le vœu; mais il est facile de compléter son enseignement actuel par tout ce qu'il a dit à la q. LXXXVIII,

a. 4, 5, 6, sur le mérite du vœu et de l'œuvre vouée, comparée à celle qui ne l'est pas. Voir l'art. Vœu, col. 3226. Deux comparaisons complémentaires éclairent cette question du péché contre le vœu : 1. entre les œuvres du religieux, quelles sont celles qui vont précisément contre le vœu? « Est-ce que le religieux, en transgressant des points de règle, pèche toujours mortellement? » a. 9; — 2. de l'œuvre mauvaise d'un religieux et de celle d'un séculier dans le même genre de péché, laquelle est la plus grave? a. 10.

1° *Étendue de l'obligation du vœu.* — A priori, on ne peut pas croire qu' « une transgression quelconque de la règle religieuse soit toujours un péché mortel, ce qui ferait de l'état religieux, à cause de la multitude des observances, le plus périlleux de tous ». *Sed contra*, a. 9. La loi religieuse, comme toute loi, ne doit pas obliger toujours sous peine de mort. Ad 2um. Il faut donc en revenir à ce qu'on a dit plus haut du caractère externe ou directif des vœux de religion, a. 7, ad 1um et 2um, et distinguer dans la règle deux domaines.

1. Ce qui est la fin de ladite règle, à savoir les choses qui regardent les actes des vertus, actes extérieurs que la règle peut rappeler, pour atteindre la perfection intime de telle vertu; et là-dessus, le religieux est à la même enseigne que le séculier : « pour les choses qui tombent sous le précepte pour tous les fidèles, péché mortel; pour ce qui dépasse pour tous la nécessité de précepte », par exemple les actes insignes des vertus de charité, de pénitence, etc..., « pas de péché grave, à moins qu'il n'y ait mépris de ces consignes, ce qui serait renoncer à tendre à la perfection », a. 9, corp. : renoncer formellement à ce qui est la raison d'être des vœux de religion serait une faute plus grave encore que l'infraction passagère à l'un de ces vœux : ce serait, en effet, aller contre la charité et la perfection propre à son état de vie, contre telle vertu, voire contre tout progrès spirituel; ce serait même renoncer à l'observation fructueuse de ses vœux et en mettre en péril l'observation tout court; mais ce ne serait pas, en rigueur de termes, une faute contre les vœux, ni contre la vertu de religion.

2. « D'une autre façon sont contenues, dans la règle, des choses qui regardent l'exercice extérieur, comme sont toutes les observances extérieures », domaine propre de la perfection religieuse, *ea quæ exterius aguntur*, les seules choses dont l'Église se fait législateur et juge. Or, « parmi ces exercices extérieurs, il y a des points auxquels le religieux est obligé par son vœu de profession », donc au nom de la vertu de religion : « les directives principales de ce vœu sont très nettes : la pauvreté, la chasteté et l'obéissance; tout le reste des observances est ordonné à cela; et, à cause de cela », puisque ce sont les points essentiels de la législation religieuse, « la transgression de ces trois vœux entraîne péché mortel ». Il s'agit, d'après saint Thomas, de péchés externes contre la pauvreté, la chasteté et l'obéissance : mais ces trois domaines déterminés sont de façons fort diverses commandés par chaque vœu : alors que le vœu de chasteté s'étend aussi loin que la vertu de continence parfaite, et qu'il interdit, selon la définition théologique, l'œuvre de chair, ni plus ni moins, le vœu d'obéissance ne s'applique, comme la vertu d'obéissance proprement dite, qu'aux choses commandées par le supérieur; quant au vœu de pauvreté, comme il n'a pas pour le régler une vertu spéciale — la pauvreté n'étant pas une vertu pour saint Thomas — ce sont les vertus annexes de justice, de libéralité, de désintéressement, qui fixent assez largement les limites que le religieux doit garder. Aussi bien, les règles religieuses, si expéditives sur le chapitre de la chasteté, ont dû donner des directives détaillées conformes aux fins de leur ordre sur la pauvreté et l'obéissance.

Rappelons enfin que les vœux de religion — comme le vœu en général, voir l'art. précédent — sont des obligations graves *ex genere suo*, mais comportent légèreté de matière et défaut de connaissance ou de consentement parfaits : *Religiosus peccatum duplex committit, contra virtutem scilicet et contra religionem; si prius sit veniale, ita etiam de secundo dicendum erit.* Gury, *Casus conscientiæ*, t. II, p. 74, 75, 65. Cf. Vermeersch, *De religiosis*.

3. « Les autres infractions à la règle », celles qui portent sur les points secondaires ordonnés à la garde des vœux, « ne comportent point de péché mortel, sinon à cause du mépris de la règle, parce que ce mépris va directement contre la profession, par laquelle on a voué la vie régulière, ou encore à cause du précepte qu'en ferait le supérieur..., parce que ce serait agir alors contre le vœu d'obéissance ». *Op. cit.*, a. 9, corp. On ne saurait être plus net pour décharger le religieux de fautes graves imaginaires : sauf les trois points particuliers dont il s'est fait une obligation personnelle, il n'a, tout comme les séculiers, qu'à pratiquer les vertus chrétiennes et à remplir ses devoirs d'état. Il y a sans doute deux écueils à éviter :

a) le *mépris* formel, qui, de soi, s'étend à toutes ces précautions et équivaut à un renoncement à cette « vie régulière qui est l'essence même des trois vœux », ad 1um : car, qui dit mépris dit « contravention à la règle par la volonté de se soustraire à sa sujétion ». Ad 3um.

b) « la simple *désobéissance*, au contraire, vient d'une cause particulière : désir désordonné, colère, etc...; bien que, à force de se répéter sur un même point, elle dispose au mépris de cette prescription, c'est tout de même très différent du mépris total ». Ad 3um.

Ces distinctions ne sont point prises d'Aristote, mais des auteurs ascétiques, comme saint Anselme, Geoffroy de Vendôme, Rupert de Deutz etc., aux endroits cités plus haut. Eux-mêmes étaient tributaires d'une longue tradition monastique qui avait interprété « la loi monastique sous laquelle on veut militer », *Reg. monach.*, c. 58, dans le sens large d'une vie régulière, *vivere secundum regulam;* cf. D. Rothenhausler, dans les *Beiträge* de D. Herwegen, III, p. 20-22, 1912; D. P. de Puniet, *La spiritualité bénédictine*, dans *Cahiers thomistes*, 1928, p. 667. La règle de saint François devait être interprétée par le concile de Vienne en ce sens que « les seuls conseils évangéliques d'obéissance, de chasteté, de pauvreté, avaient force obligatoire, ainsi que les autres proposés dans la règle *sub verbis obligatoriis* ». Bulle *Exivi de paradiso* du 5 mai 1312 : « Mais il est encore plus prudent que la règle spécifie, comme on le fait en certains ordres, que l'on fait profession d'obéissance *secundum regulam :* de cette façon, on ne va contre sa profession qu'en transgressant ce qui est donné dans la règle sous forme de précepte; les autres omissions sont péché véniel. Dans la règle des frères prêcheurs, c'est encore mieux; une telle transgression *ex suo genere* n'entraîne aucune faute, ni mortelle, ni vénielle, mais une peine déterminée. » Ad 1um. Voir là-dessus Lemonnyer, *La vie humaine*, p. 522. Les gens du dehors s'étonneront de la discrétion des législateurs religieux; mais les théologiens seront d'avis qu'on doit assurer aux religieux le maximum du vœu : toutes les fois qu'ils obéissent à leurs constitutions, ils font acte de la vertu de religion; avec un minimum de risques : quand on enfreint la règle, on pèche rarement de ce seul fait, et généralement pas contre le

vœu, mais « par négligence ou passion », ad 1um, comme le font les laïcs dans l'accomplissement de leurs devoirs d'état.

2° *Gravité de l'obligation du vœu.* — Les anciens Pères n'avaient point présentes à l'esprit ces limitations postérieures du domaine des vœux; ils en pressentaient pourtant la nécessité quand ils vantaient la sécurité de l'état religieux, qu'ils comparaient à « un port tranquille loin de la tempête de la vie séculière », saint Grégoire, *Epist. ad Leandrum; In Job, prolog.* Mais voici que les docteurs plus récents, relisant saint Augustin, *Epist.*, LXVIII, mettent une sourdine, ou du moins une contre-partie, à leurs éloges. Bien certainement, dit saint Anselme, « il a grand tort le clerc qui pense qu'il est mieux pour lui de vivre pieusement sous l'habit clérical que de s'imposer la charge insupportable de la vie monastique...; qu'il sache bien qu'il est plus difficile de garder la sainteté par libre volonté au milieu des séculiers que de la garder sous une discipline dans les cloîtres des moines ». *Epist.*, l. II, ep. XII, *P. L.*, t. CLVIII, col. 346. Seulement, ajoute-t-il, « une fois le vœu fait, il doit, de toute nécessité, garder son bon propos de se comporter saintement, s'il veut échapper à la damnation de l'apostat et aux mesures de contrainte que l'Église exercera, s'il est récalcitrant ». *Cur Deus homo*, l. II, c. I, t. CLVII, col. 403. En ce dilemme se résume toute la direction spirituelle du Moyen Age; on faisait circuler dans les monastères des florilèges où figuraient les lettres élogieuses de saint Cyprien à ses vierges consacrées à côté de celle du Pseudo-Ambroise à la vierge tombée... Chaque directeur insistait sur l'un ou l'autre point suivant son tempérament et les besoins de l'heure, les uns préférant, « une fois rappelé en peu de mots le jugement des déserteurs *cum timore et pavore debito*, tourner leurs auditeurs vers les joyeuses promesses du Sauveur », S. Bède, *Hom. XIII in natali B. Benedicti Biscopi;* d'autres ramenant sans cesse les menaces de l'Écriture contre les vœux violés et les faux serments. Rupert, *In Eccl.*, V, 3-4, *P. L.*, t. CLXVIII, col. 1243. Une chose était trop certaine : c'est que la négligence des vœux de religion causait un scandale énorme dans la société chrétienne des XIIe et XIIIe siècles. Après Hugues de Saint-Victor, *De sacramentis*, c. III, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 521, Pierre Lombard distinguait ainsi le vœu des laïcs du vœu de religion : « le vœu privé, lorsqu'il est violé, est un péché mortel; mais le vœu solennel violé est un péché et un scandale. » *Sent.*, l. IV, dist. XXXVIII, *P. L.*, t. CXCII, col. 932. Tout cela était juste, mais demandait une mise au point. On pourrait en dire autant des attaques, comme des apologies, dont les vœux de religion sont l'objet de nos jours. Cf. Hugon *Les vœux de religion*, Lethielleux, 1920; P. Janvier, *Conférences de Notre-Dame*, 1923, p. 119-124; Mgr d'Hulst, *Confér.*, 1893, p. 250 sq.

1. « Le péché commis par un religieux, enseigne saint Thomas, q. CLXXXVI, a. 10, peut être plus grave que le péché de même espèce commis par les séculiers, pour trois raisons :

a) S'il va contre le vœu de religion; ainsi la fornication, ou le vol, de la part d'un religieux, n'est pas seulement une faute contre le précepte de la loi divine : c'est un péché contre la vertu de religion.

b) S'il pèche par mépris de la perfection intérieure à laquelle il doit tendre, ou bien de la règle qui en est la voie, « parce que, ce faisant, il se montre plus in- « grat envers Dieu et ses bienfaits, lui qui est élevé « à l'état de perfection ».

c) Le péché du religieux peut être plus grand à cause du scandale, parce que plus de gens ont les yeux sur lui. »

2. La contre-partie, c'est que le religieux qui pèche, mais qui évite à la fois le mépris — s'il a agi par faiblesse ou ignorance — le scandale — s'il a fauté dans le secret — et qui ne va pas contre le vœu, mais contre une vertu chrétienne ou un point secondaire de sa règle, « ce religieux pèche plus légèrement que le séculier *in eodem genere peccati :* son péché véniel est absorbé par la multitude des bonnes œuvres qu'il fait; et d'un péché mortel, il se relève plus facilement, d'abord par la bonne intention qu'il garde d'aller à Dieu; malgré cette interruption d'un moment, elle reprendra facilement son premier état; et puis par le soutien de ses confrères... Le mépris caractérisé n'est pas l'explication normale des péchés du religieux; mais ceux qui en arrivent là deviennent les pires de tous et tout à fait incorrigibles ». Ad 3um.

Ajoutons, en terminant ces réflexions sur les conditions subjectives qui sont faites aux vœux de religion, que les risques de chute ne doivent pas faire oublier les chances de réussite dont les entourent la vie religieuse et les grâces d'état qu'elle leur assure. En somme, les vœux de religion, plus encore que les vœux privés, sont un beau risque à courir : « Si le danger ne vous guette que par votre défaillance possible en cette affaire, celle-ci n'en perd point pour autant ses avantages : s'il y a danger pour qui tombe de sa monture, n'empêche qu'il est bien utile d'aller à cheval. Ou bien alors il faudrait laisser là tout ce qu'on veut faire de bien et qui d'aventure peut nous exposer à quelque risque : « Celui qui regarde « d'où vient le vent ne moissonnera jamais. » Eccl., XI, 4, IIa-IIæ, q. LXXXVIII, a. 4, ad 2um. « Pour certaines âmes qui, par tempérament, ne seront que sublimes ou misérables, l'état de perfection est une question de vie ou de mort éternelle, et c'est par les vœux qu'elles entrent dans cet état : elles leur doivent leur salut. » Janvier, *Confér.*, 1923, p. 124.

A ceux qui s'engagent sur cette voie, l'Église assure un honneur religieux : « L'honneur n'est dû, sans doute, proprement et véritablement, qu'à la vertu : mais parce que les vœux, qui sont des biens extérieurs, servent d'instruments à certains actes de vertu, en conséquence, leur dignité même demande qu'un certain honneur leur soit rendu, et surtout de la part de la foule qui ne reconnaît guère que la dignité extérieure. Il ne convient donc pas que les religieux renoncent à l'honneur qui s'adresse à Dieu et aux êtres saints dans leurs personnes au titre de la vertu qu'ils professent; qu'ils renoncent seulement à l'honneur donné à leur excellence extérieure. » Q. CLXXXVI, a. 7, ad 4um.

Pour le but que nous nous proposions, nous avons pris pour guide, tout au long de cette étude, la *Somme théologique* de saint Thomas, IIa-IIæ, q. CLXXXVI, avec les commentaires de Cajétan, de Billuart et du R. P. Lemonnyer, *La vie humaine, ses formes, ses états*, édition de la Somme de la *Revue des Jeunes*, 1925. Les anciens et nouveaux commentaires des bénédictins sur la *Règle de saint Benoît*, édit. Butler, nous ont fourni les principales références aux textes des Pères et des écrivains monastiques. Il nous restait à les grouper en fonction des trois vœux selon les indications de Mgr Wilpert, *Virgines Christi*, dans *Texte und Unters.*, t. XXXI, fasc. 2; E. Martinez, *L'ascétisme chrétien pendant les trois premiers siècles*, Beauchesne, 1913; E. Resch, *Les maîtres égyptiens*, Beauchesne, 1924; M. von Dmitrewski, *Die christliche freiwillige Armut vom Ursprung der Kirche bis zum XII. Jahrhundert*, Berlin, 1913. Pour la doctrine de saint Bonaventure, nous avons utilisé l'opuscule du P. Jean de Dieu, *Les écrits spirituels de saint Bonaventure*, traduction faite sur l'édition critique de Quaracchi. Voir encore O. Lottin, *Considérations sur l'état religieux et la vie bénédictine*, 1941; G. Lemaître, *Sacerdoce, perfection et vœux*, 1932; J. Rivière, *Saint Basile*, 1923; H. Leclercq, art. *Cénobitisme* du

Dictionn. d'archéol. chrét. et de liturg., t. II, col. 3090 sq.; R. P. Lavaud, *L'obéissance religieuse...*, dans *Vie spirituelle*, 1929; d'Hulst, *Conférences de Notre-Dame*, 1893; Janvier, *Conférences de Notre-Dame*, 1923; Vermeersch, *De religiosis*.

P. Séjourné.

VOISIN (Joseph de), conseiller au parlement de Bordeaux, puis prêtre et prédicateur du prince de Condé, mort en 1685. Très versé dans les langues orientales, il a écrit de nombreux ouvrages, entre autres une *Théologie des juifs*, Paris, 1650, in-8° (en latin), mais il est surtout connu par sa traduction française du missel romain : *Le missel romain, selon le règlement du concile de Trente*, etc..., Paris, 1660, 1 vol. in-12, 1668; 6 vol. in-12. L'Assemblée du clergé en interdit la lecture sous peine d'excommunication par décision du 7 décembre 1660; cette décision fut confirmée par arrêt du conseil en date du 16 janvier 1661; le pape Alexandre VII condamna également l'ouvrage la même année. L'intention de Joseph de Voisin était de faire dire la messe en français.

Moréri, *Le grand dictionnaire historique*, 1759, t. x, p. 696-697; Michaud, *Biographie universelle*, t. XLIV, p. 48; Fabricius, *Catalogue des auteurs qui ont écrit pour et contre la vérité de la religion chrétienne*, p. 594; Peignot, *Dictionnaire critique... des principaux livres condamnés au feu*, t. II, Paris, 1806, p. 184; Morin, *Exercitationes biblicæ*, p. 291; H. Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, t. IX, 1932, p. 178-179.

Jacques Mercier.

VOIT Edmond, de la Compagnie de Jésus (1707-1780). — Né à Neustadt-sur-la-Saale, le 27 septembre 1707, il entra dans la Compagnie le 11 juillet 1727. Il commença par professer la philosophie à Wurzbourg, puis la théologie à Bamberg, en 1746-1747. Rentré à Wurzbourg, il y enseigne l'Écriture sainte, puis la morale, avant d'être pendant onze ans recteur du noviciat de Mayence. Le 21 mars 1771, il est nommé provincial du Rhin-Supérieur, et meurt à Neustadt-sur-le-Hardt, le 29 octobre 1780.

Son professorat de philosophie l'a amené à écrire une *Veritas philosophiæ peripatetico-christianæ ex contrariis doctrinis elucescens*, in-4°, Wurzbourg, 1740. — Exégète, il a composé un *Exercitium hebraicum quo ex Veteris Testamenti textu originali contra Judæos ostenditur pluralitas personarum divinarum et unitas naturæ divinæ*, in-8°, *ibid.*, 1748. Mais c'est surtout son enseignement de moraliste qui lui a donné quelque notoriété : une *Theologia moralis* parut d'abord, *ibid.*, 1750, en un seul volume in-8°, puis en deux volumes en 1754 et 1757. L'œuvre prend sa forme définitive en 1760 : *Theologia moralis ex solidis probatorum authorum principiis et variorum casuum fictorum et factorum resolutionibus*; pars Iª : *De conscientia, legibus, fide, spe ac caritate, præceptis Dei et Ecclesiæ*, in-8°, 780 p.; pars IIª : *De sacramentis in genere et specie, item de censuris ecclesiasticis et irregularitatibus*, 1078 p. Il ne manquait à cette théologie morale, pour être complète, que le traité *De actibus humanis;* il fut ajouté dans une édition parue à Bassano, 1766, 2 vol., 592-671 p., qui fut rééditée à Rome la même année, et à Wurzbourg en 1769. Ces éditions ne devaient pas épuiser le succès de l'ouvrage. Le XIXe siècle en a vu paraître plusieurs autres, à Turin, 1833, à Rome, 1838, à Ancône, en 1841. La France connaîtra à son tour l'ouvrage du P. Voit : *Theologia moralis, editio duodecima, accurate emendata cui accedunt notæ amplissimæ, accommodatæ juri gallico, cura et studio domini Mín. Gauthier, et tractatu prodromo de Actibus humanis, syllabo definitionum atque aliis plurimis accessionibus locupletata*, 2 vol. in-8°, XXVII-626 et 719 p., Paris, 1843; réédition à Lyon en 1850. Dix ans plus tard, la *Theologia moralis* reparaissait encore à Wurzbourg; sur les entrefaites il s'en publiait en espagnol une traduction, Madrid, 1852. On voit que, pendant plus d'un siècle, la théologie en question a contribué à former nombre de prêtres en divers pays. Au jugement de Gury, elle est d'un probabilisme modéré, et les solutions casuistiques qu'elle donne seraient dans l'ensemble recommandables; on y désirerait seulement une exposition plus nette et un ordre plus méthodique.

Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, t. VIII, col. 893-894; Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. V, col. 234.

É. Amann.

VOL. — Cette étude sur le vol ne comprendra pas toutes les questions qui intéressent le sujet, mais seulement celles qui ne sont pas spécialement traitées dans d'autres articles du *Dictionnaire*. C'est ainsi que nous ne nous occuperons que de la nature de ce péché, donc de sa définition et de sa malice, et des causes qui autorisent certaines apparences de vol, tandis que nous écarterons la coopération au vol et l'obligation de restituer les choses volées. Voir les art. Coopération et Restitution. I. Notion. II. Malice (col. 3285). III. Causes pouvant autoriser la soustraction du bien d'autrui (col. 3295).

I. Notion du vol. — Comme le sait tout théologien, vol, voler, voleur se disent en latin *furtum*, *furari*, *fur*, dont les étymologistes font remonter l'origine, non aux mots *furvum*, *fuscum* comme le pense Isidore de Séville, *Etym.*, l. X, *P. L.*, t. LXXXII, col. 378, et comme l'adopte saint Thomas, IIa-IIæ, q. LXVI, a. 5, pour la raison que le vol se commet volontiers la nuit quand il fait sombre, mais au grec φώρ signifiant voleur et dérivant de la racine φέρω d'où sort le verbe latin *ferre* au sens d'enlever, emporter. Le mot français *vol* en son sens secondaire d'enlèvement du bien d'autrui vient sans doute du latin *volare* qui signifie se mouvoir en l'air au moyen d'ailes; mais c'est par un singulier détour qu'à la fin du XVIe siècle il s'introduisit dans la langue et qu'il évinça peu à peu les termes alors en usage *rober*, *larroner*, *embler*. Le *Dictionnaire de la langue française* de Littré enseigne que *voler*, après *embler*, a d'abord traduit le verbe actif *involare* qui se disait du faucon ou autres rapaces chassant les oiseaux, puis bientôt du chasseur chassant au faucon; finalement *voler* prit la signification dérivée et figurée de dérober ou d'enlever injustement.

1° *Définition.* — Les définitions qu'on donne du mot *vol* sont assez souvent restreintes et excluent des injustices que le bon sens populaire et la langue honnête qualifient de vol. Il est explicable que les formules d'un code pénal s'ingénient à différencier telle violation de biens matériels de telle autre injustice de même ordre, et qu'ainsi l'article 379 du code pénal français doive s'entendre strictement et uniquement du délit de soustraction frauduleuse de la chose d'autrui sans pouvoir s'étendre aux délits de rapine, d'escroquerie ou de contrat frauduleux. Mais il est permis de s'étonner que des définitions théologiques restent attachées à la substance de la définition de saint Thomas : *occulta acceptio rei alienæ*, q. LXVI, a. 3, laquelle ne touche que le larcin commis furtivement, en cachette et sans violence, et ne comprennent pas le concept de *rapine* ou vol commis publiquement et avec violence. Au temps de saint Thomas on avait de graves raisons de séparer vol et rapine et de condamner celle-ci plus sévèrement, parce que le brigandage seigneurial était la plaie sociale de l'époque, à laquelle il fallait remédier même par le moyen de la théologie. Il n'y a pas lieu aujourd'hui d'appuyer sur cette distinction, tandis qu'il nous paraît opportun et avantageux d'élargir la définition en y introduisant, non seulement la

rapine, mais encore deux grands vices de nos jours, l'escroquerie et la malhonnêteté à ne pas rendre le bien du prochain.

En conséquence, nous proposerions la définition suivante, plus large et moins juridique, donc proprement morale : *le vol est l'action de s'approprier le bien d'autrui par la soustraction volontairement injuste de ce bien.*

1. C'est *l'action de s'approprier le bien d'autrui* en en privant le légitime propriétaire par une prise de possession.

a) Le voleur, personne privée ou morale, par ses seuls moyens ou en recourant à la coopération d'auxiliaires, par ruse ou par violence, s'empare de biens matériels sur lesquels une autre personne, privée ou morale, jouit, avec ou sans actuelle possession, du droit de propriété, soit de plein domaine, soit de domaine partagé comme usage, usufruit, servitude. Ces biens sont ordinairement corporels, comprenant des immeubles ou des meubles, en particulier de l'argent, des bijoux, des livres, des animaux, des récoltes, d'autres objets; ils peuvent être des biens incorporels ou droits de créance. Ces biens sont *soustraits* au propriétaire.

b) En plus de l'enlèvement du bien à son maître, est requise, comme élément essentiel du vol, l'intention qu'a le voleur *de s'approprier le bien enlevé*, donc de s'en assurer pour toujours la propriété et ainsi d'en user, d'en jouir, d'en disposer en maître au détriment du propriétaire qu'il a dépouillé de ses droits et de la possession de fait. Aussi ne considérera-t-on pas comme vol le fait de s'emparer du bien étranger dans l'intention, non de se l'approprier, mais de le détériorer ou de le détruire, ni surtout dans l'intention de le soustraire pour quelque temps au possesseur afin de lui causer de la peine ou de l'embarras.

L'intention de s'approprier le bien d'autrui est suivie, pour qu'il y ait vol, d'*une prise de possession*, laquelle se présente sous une triple forme : la soustraction proprement dite ou *ablatio*, l'action de recevoir l'objet des mains du possesseur ou *acceptio*, et l'acte de ne pas rendre une chose due ou *retentio*.

La forme la plus ordinaire du vol et qui vient tout d'abord à la pensée est l'*ablatio* ou l'enlèvement hors des mains du légitime possesseur, qu'il en soit le maître ou simplement le détenteur à titre de dépositaire, de locataire, d'emprunteur. Il se fait par ruse ou fraude, à l'insu du propriétaire, du moins au moment même du vol; c'est le vol au sens strict selon saint Thomas que suivent encore de nombreux théologiens comme Lehmkuhl, Noldin, Vermeersch. Il se commet également de façon ouverte sous les yeux du possesseur et du public, et même par violence, exercée non seulement sur les choses par l'effraction, mais sur les personnes détenant le bien. La violence sera morale, employant des menaces qui font céder la volonté du possesseur, ou physique au moyen de la force matérielle qui vient à bout de la résistance et s'empare de l'objet.

La seconde forme, *acceptio*, se sert de mille ruses pour amener parfois le simple possesseur, mais surtout le propriétaire à mettre lui-même le voleur en possession de la chose convoitée. Le maître s'en dessaisit volontairement, trompé qu'il est par un mensonge et très souvent par les perspectives d'un gain fictif qu'on a fait miroiter à ses yeux, ou terrorisé par la menace de dénonciation ou d'autres maux effroyables tels que le déshonneur. Nous sommes ainsi en présence de l'*escroquerie* et du *chantage*, qui extorquent à des âmes naïves ou craintives des sommes parfois très considérables. C'est la forme des grands vols, des brigandages internationaux qui mettent à contribution des pays entiers, des fraudes sur une large échelle qui enrichissent certains commerces et industries aux dépens d'innombrables acheteurs.

La troisième forme est à la portée des gens malhonnêtes les moins habiles; la force d'inertie vient au secours de leur intention injuste, souvent aussi l'inattention, l'inexpérience et la faiblesse de leur victime. Pour voler, ils se contentent de conserver, avec la volonté de ne pas rendre, l'objet d'autrui que jusque-là ils détenaient justement comme trouveurs, dépositaires, emprunteurs, débiteurs. C'est le vol par *retentio* de ceux qui, très volontairement et sans raison valable, ne rendent pas les objets trouvés ou empruntés, ne sont pas fidèles à l'exécution des contrats, ne soldent pas leurs dettes, se refusent à payer le prix convenu, prétendent s'acquitter en mauvaise monnaie, etc. Voir DÉTENTION, t. IV, col. 640-641.

2. Pour qu'il y ait péché de vol, à l'appropriation matérielle doit s'ajouter l'élément formel *d'injustice volontaire.*

Le maître du bien est privé contre son gré de son strict droit de propriété; il est *rationabiliter invitus.* Qu'il ait conscience ou non de la soustraction et du dommage matériel qu'elle lui a causé, son intention raisonnable et ferme est de ne pas renoncer à ses droits à moins que des droits supérieurs ne puissent lui être opposés. Il proteste ou du moins est censé protester, non précisément contre la manière extraordinaire et impolie, contre le sans-gêne de l'enlèvement, contre les ruses de l'extorsion, mais bien contre l'appropriation même de sa chose par une personne qui n'y avait aucun droit, donc contre l'injustice.

Le péché formel, cela va sans dire, ne sera commis que si le sujet s'appropriant la chose d'autrui a conscience de l'injustice de son acte et qu'il l'ait opéré librement. Sans quoi le vol, subi par le propriétaire, ne serait, de la part du voleur, qu'un péché matériel, commis de bonne foi et sans culpabilité, du moins tant que la bonne foi ne sera pas troublée et qu'il ne deviendra pas possesseur de mauvaise foi. En termes théologiques, l'*animus injustus* est nécessaire.

2° *Espèces de vol.* — Le commentaire de la définition nous a fait connaître les trois espèces de vol du chef de la forme que revêt l'appropriation injuste du bien d'autrui. Il n'est pas à propos d'exposer les procédés typiques employés par les voleurs et escrocs de profession, pour en faire une autre catégorie d'espèces de vol; l'ouvrage de F. Nicolay, *Histoire des croyances, superstitions, mœurs, usages et coutumes*, t. III, p. 356-389, en donne un tableau pittoresque. La connaissance des délits variés de vol ou autres méfaits semblables, sanctionnés par le code pénal français, n'est pas non plus indispensable au théologien.

Mais il importe de distinguer les deux espèces morales du vol, le vol simple qui n'a qu'une malice spécifique et le vol qualifié qui en contracte plusieurs.

1. *Le vol simple*, quelles que soient les circonstances physiques qui l'accompagnent, est celui qui ne rend coupable que d'une seule malice spécifique, celle de l'injustice matérielle *ex capite detentionis*, donc de l'injustice *de se lucrosa* ou matériellement profitable à celui qui l'a commise. Pour être plus précis, considérons comme vol simple celui qui n'est affecté que de cette seule malice grave, et faisons abstraction d'une malice secondaire qui ne serait que légère, ainsi que nous l'expliquerons plus bas.

2. *Le vol qualifié* est celui qui, en raison de circonstances morales changeant l'espèce de péché, contracte en plus de la malice objective une ou plusieurs autres malices spécifiques circonstancielles; ne faisons que mentionner les malices qui résulteraient de fins ou intentions spéciales.

Sous cet aspect de malice multiple, il nous faut considérer la rapine ou brigandage et le vol sacrilège. Par la *rapine*, dit saint Thomas, *non solum infertur alicui damnum in rebus, sed etiam vergit in quamdam personæ ignominiam sive injuriam. Et hoc præponderat fraudi vel dolo, quæ pertinent ad furtum*, q. LXVI, a. 9. Dans le vol commis avec violence, à main armée, se trouvent donc deux malices spécifiques d'injustice, l'une objective d'injustice matérielle et l'autre circonstancielle d'injustice personnelle et corporelle. Le *vol sacrilège*, constitué par l'enlèvement injuste de biens d'Église, sacrés en raison de leur destination au culte divin, est tout à la fois une injustice réelle et un péché contre la religion ou une profanation, grave de sa nature. A ce propos, les auteurs se demandent si le vol d'une chose privée, commis dans un lieu saint, entraîne à cause de cette circonstance la malice du sacrilège. On sera en pleine sécurité en suivant Lugo, *De justitia*, disp. XVI, n. 19, qui dénie à cette circonstance le caractère de *speciem mutans*, bien qu'elle puissé être aggravante. Il en serait autrement si l'objet avait été officiellement confié à l'Église et que celle-ci en eût accepté la garde; car alors la chose lui appartiendrait d'une certaine façon, et l'Église serait responsable de sa perte et du tort fait à son propriétaire.

II. MALICE DU VOL. — Après l'exposé du principe nous essaierons de déterminer la quantité nécessaire pour la gravité du vol; enfin nous nous arrêterons brièvement à la question assez compliquée des petits vols ou *furtula*.

1° *Le vol est un péché contre la justice qui de sa nature est mortel.* — C'est là le principe qu'il est aisé d'expliquer et de démontrer quant à deux points, l'espèce infime du péché et sa gravité.

1. L'analyse du concept de vol, si superficielle qu'elle soit, fournit sans peine une idée fort claire de sa malice spécifique, de la *species infima*, selon le terme théologique, à laquelle il faut l'attribuer. En allant de l'espèce générique d'injustice jusqu'à celle qui n'a au-dessous d'elle que des actes concrets nettement distincts d'autres péchés contre la même vertu de justice, le vol se présente tout d'abord comme opposé à la justice commutative par la violation des droits stricts d'une personne privée, puis, d'une manière plus déterminée, comme injustice qui fait tort à autrui en le privant indûment de la propriété d'un bien matériel, enfin comme damnification injuste qui se complète par l'*usurpation du bien*. Nous arrivons ainsi à la détermination de la malice objective du vol, à laquelle la forme de la soustraction ne change rien, ainsi que saint Thomas le fait remarquer : *detinere id quod alteri debetur camdem rationem nocumenti habet cum acceptione*, IIa-IIæ, q. LXVI, a. 3, ad 2um; cf. a. 5, ad 2um; et il est permis d'ajouter que l'*acceptio* comprend non seulement l'action de s'emparer mais aussi celle d'extorquer et d'escroquer.

Le point de vue auquel se place saint Thomas et qui lui fait établir une distinction spécifique entre le vol et la rapine l'amène à voir dans le larcin une malice particulière d'opposition à la droiture : *ratione doli seu fraudis quam fur committit occulte et quasi ex insidiis rem alienam usurpando*, q. LXVI, a. 6. Cette malice, nous la reconnaissons tout comme celle de la violence personnelle contenue dans la rapine. Avec cette différence toutefois qu'étant légère, du moins généralement, la malice de dol et de fraude n'affecte pas considérablement la malice objective, comme le dit d'ailleurs saint Thomas : *Occultatio est simplex circumstantia peccati. Et sic diminuit peccatum : tum quia est signum verecundiæ, tum quia tollit scandalum, ibid.*, a. 3, ad 1um. Ainsi pratiquement on peut n'en pas tenir compte, tandis que la violence, grave de sa nature, fait de la rapine un vol qualifié qu'il est obligatoire d'accuser comme tel au confessionnal. Pourtant, il n'est pas impossible que la ruse, en elle-même ou socialement, pas seulement en tant que cause du tort injuste, soit gravement coupable et revête une malice spécifique mortelle plus grave que celle de l'injustice; mais l'escroc n'en aura pas conscience et sera plutôt tenté de s'en glorifier.

Qu'en plus de l'espèce infime d'injustice le vol implique une *violation de la charité et de la justice sociale*, il n'est pas besoin d'y insister. D'accord avec saint Paul qui, expliquant la loi, conclut que l'observation en est contenue dans l'exercice de la charité et donc que la désobéissance au septième précepte est également un défaut d'amour fraternel, Rom., XIII, 9-10, saint Thomas déclare : *Omne nocumentum alteri illatum ex se charitati repugnat, quæ movet ad volendum bonum alterius.* Q. LIX, a. 4. D'autre part, il n'hésite pas à affirmer que le vol blesse la justice sociale : *Si passim homines sibi invicem furarentur, periret humana societas*, q. LXVI, a. 6. Ces deux malices entrent certainement dans la nature spécifique du péché de vol; mais elles en font tellement partie intégrante que la déclaration distincte au tribunal de la pénitence en est superflue, même si le voleur avait eu très explicitement cette double intention mauvaise.

2. Le vol est un péché *mortel de sa nature*, indépendamment des circonstances morales graves qui l'accompagneraient; ou mieux, avec la précision théologique, il est mortel *ex genere suo*, pouvant être véniel en raison de la légèreté de matière.

a) Il est *mortel*, violant gravement l'ordre divin, détournant l'homme de sa fin suprême et entraînant pour lui la ruine de la vie spirituelle ainsi que la mort éternelle. C'est ce que prouvent la révélation et la raison, chacune dans la mesure de sa compétence.

Non furtum facies, Ex., XX, 15 : tel est le septième précepte promulgué par Moïse au Sinaï. Rien que cette origine montre que le vol est un grave désordre; il est la violation de l'ordre divin, social et moral, dont le décalogue est l'expression. La loi évangélique en a confirmé l'interdiction. Au jeune homme désireux de la vie éternelle Jésus recommande tout d'abord l'observation des commandements parmi lesquels il cite expressément le septième : « Tu ne déroberas pas », Matth., XIX, 18; la fidélité à ce précepte est donc condition de vie éternelle. Jésus enseigne en plus que la malice du vol, comme celle de l'homicide et de l'adultère, vient du cœur avant de se manifester dans le fait d'une usurpation frauduleuse ou violente. Matth., XV, 19. Saint Pierre proclame que la société chrétienne ne doit pas compter de voleurs qui donneraient scandale en subissant la peine de leur délit : *Nemo autem vestrum patiatur ut homicida, aut fur, aut maledicus aut alienorum appetitor*, I Petr., IV, 15. S. Paul complète la doctrine en déclarant que, pas plus que les autres sortes de criminels, les voleurs et les rapaces n'hériteront du royaume des cieux, I Cor., VI, 9 et 10; eux et leurs pareils ne sont pas dignes d'être membres de l'Église, royaume de Dieu sur terre, et plus tard ils n'entreront pas en possession du royaume céleste. Texte qui enseigne clairement que le vol est un péché mortel excluant de la béatitude et méritant la damnation éternelle.

Sur ce point, la doctrine de l'Église a toujours été explicite, surtout aux époques où vols et rapines étaient pratiqués par les foules séditieuses et révoltées ou par les puissants de la terre. Qualifiant le vol comme mortel de sa nature, elle a aussi combattu les doctrines subversives de la propriété privée et veillé à écarter de la théologie des opinions laxistes.

Ainsi furent proscrites les propositions suivantes : *Rem auferre alienam non esse peccatum mortale, etiam domino invito;* c'est l'erreur du chanoine Zaninus de Solcia condamnée par Pie II dans la lettre *Cum sicut*, 14 nov. 1459, n. 8, Denz.-Umberg, n. 717 h. Plus tard, Innocent XI rejeta plusieurs propositions de théologiens laxistes, dont nous nous contentons de citer la première : *Permissum est furari, non solum in extrema necessitate, sed etiam in gravi*, Decret. S. Off., 2 mars 1679, n. 36, Denz.-Bannw., 1186; cf. n. 37-39, Denz.-Bannw., n. 1187-1189.

La raison reconnaît pleinement la malice du vol. Si profond est le sentiment des droits de la propriété privée que, pour toutes les consciences, même les plus frustes et les moins éclairées, le vol après le meurtre est l'injustice par excellence; l'idéal de ces natures inférieures est de n'avoir ni tué ni volé. La raison, nourrie de réflexion et basée sur la philosophie, n'a pas besoin d'en démontrer la malice à grand renfort d'arguments. Saint Thomas se contente des preuves les plus simples : *propter contrarietatem ad justitiam quæ reddit unicuique quod suum est*, Iª-IIæ, q. LXVI, a. 5; et il conclut que le vol est un péché mortel parce que contraire à la charité, q. LXVI, a. 6, qui exige que nous voulions et fassions du bien à notre prochain.

b) Tout vol pourtant n'est pas concrètement un péché mortel. Il ne l'est que si la matière est grave, mais il est véniel si la matière volée n'est pas considérable. Selon l'expression théologique, il est mortel *ex genere suo*, donc admettant légèreté de matière.

Pour le moment, laissons de côté la question ardue de la limite entre matière grave et matière légère. Bornons-nous à constater que le sentiment général s'accorde avec la théologie pour dire qu'il y a de petits vols, qui ne sont que des péchés véniels.

Saint Thomas en admet certes la légèreté de matière, mais on avouera que sur ce point il raisonne tout à l'opposé d'un casuiste. A l'article 6, il objecte : *inconveniens videtur quod pro furto alicujus parvæ rei, puta unius acus vel unius pennæ, aliquis puniatur morte æterna.* Il répond ad 3um, d'abord d'une manière générale : *illud quod modicum est ratio apprehendit quasi nihil;* il faut que la chose volée soit de peu de valeur et puisse être tenue pour rien, c'est la première condition. Toutefois, il semble bien que le saint docteur réclame encore deux conditions : du côté du voleur, qu'il n'y ait pas intention de commettre une injustice, et du côté du volé qu'il n'y ait pas sentiment d'avoir subi un tort injuste : *in his quæ minima sunt homo non reputat sibi nocumentum inferri; et ille qui accipit potest præsumere hoc non esse contra voluntatem ejus cujus est res.* En effet, il ajoute sans aucune obscurité : *si tamen habeat animum furandi et inferendi nocumentum proximo, etiam in talibus minimis potest esse peccatum mortale, sicut et in solo cogitatu per consensum.* Q. LXVI, a. 6, ad 3um. La seconde condition pour que le vol soit péché véniel est donc qu'il n'y ait pas d'*animus injustus*, ce qui n'a lieu que si l'intention demeure dans les limites d'une matière peu considérable.

Suarez fait remarquer que le vol, tout en se rapportant à une matière grave, peut être véniel en raison d'une advertance imparfaite : *Quidam enim*, observe-t-il, EX CONSUETUDINE *ita sunt propensi et veluti determinati ad furandum, ut rem auferant priusquam perfecte advertant quid agant. Idem fieri potest ex* VEHEMENTIA TENTATIONIS, *præsertim in festinatione, ubi non conceditur deliberatio. De justitia et jure*, sectio II, c. XII, dub. VI, 28. Il importe que cette observation n'échappe pas aux confesseurs, non seulement quant aux cleptomanes et aux voleurs de profession, mais aussi quant aux voleurs d'occasion; il est vrai que la question change d'aspect quand il s'agit du devoir de la restitution.

2° *Détermination de la matière grave.* — Le vol étant péché grave de sa nature et admettant légèreté de matière, il nous faut aborder le problème éminemment casuistique de la fixation de la matière du péché mortel. Deux points sont à examiner : les règles posées par les théologiens, et la justification de ces règles.

1. *Règles posées par les théologiens.* — Pour fixer les limites, en matière de vol, entre péché mortel et péché véniel, les théologiens se sont ingéniés, non sans difficulté, à déterminer la quantité de tort injuste nécessaire pour qu'il y ait péché grave. Or, comme le tort matériel non seulement va au détriment du propriétaire dépouillé, mais, à partir d'une certaine valeur, nuit encore à la société dont les membres souffrent solidairement chaque fois que l'ordre est profondément troublé, il s'ensuit tout d'abord que la frontière entre matière grave et matière légère varie selon que le tort est considéré exclusivement sous l'aspect privé ou encore sous l'aspect social. Ainsi, à la base du jugement sur la gravité du vol, interviendra parfois l'appréciation des deux intérêts, privé et public.

a) C'est de *l'intérêt privé* qu'avant tout il faut tenir compte. Mais la droite raison interdit de prendre une même mesure pour apprécier la gravité des torts causés à différentes personnes. En effet, le même tort matériel est très souvent inégalement ressenti par plusieurs victimes, gravement par l'un, plus légèrement par d'autres. Ce n'est donc pas la seule valeur marchande de l'objet volé ou la seule valeur d'achat des sommes monnayées qui sera le critère obligatoire de la gravité ou de la légèreté du péché. Ce critère n'est pas absolu, et le tort se mesure encore à d'autres échelles qui sont des circonstances générales de temps et de lieu, et surtout les circonstances de personnes en raison de leur situation économique et de leurs dispositions de propriétaires plus ou moins *inviti*.

L'état économique général du temps et du pays entre évidemment en considération, et comme il est soumis à d'incessantes variations ainsi que la valeur de l'argent, la gravité du tort sera fixé, selon les époques, à un taux plus ou moins élevé.

Aux époques de civilisation matérielle moins développée, la théologie déterminait comme matière grave une quantité qui nous paraît médiocre. Au XIIIe siècle, la matière grave commençait à huit deniers, pouvant monter à douze, c'est-à-dire un sou, et saint Thomas lui-même, comme matière légère, ne cite que la valeur d'une aiguille ou d'une plume *(penna)*. Suarez, à la fin du XVIe siècle, établissait la limite entre un réal de vingt deniers et deux réaux. Pour la seconde moitié du XVIIIe, nous sommes mieux renseignés par saint Alphonse qui a minutieusement relevé les opinions de nombreux théologiens. Nous nous contentons de résumer cette page de sa *Theologia moralis*, l. III, n. 527 : selon la situation du volé, l'appréciation des théologiens commence à un demi-réal s'il s'agit de pauvres, monte à deux réaux pour les terrassiers, à cinq ou six pour les gens à l'aise, à un florin valant quatre à six réaux pour les riches, à un *aureus* ou à un ducat valant trois florins pour les magnats et les communautés opulentes. Au n. 528, le saint docteur donne son sentiment personnel qu'il exprime dans la monnaie napolitaine.

Toutes ces indications restent, pour nous, assez vagues, vu l'impossibilité de nous représenter exactement la valeur relative et le pouvoir d'achat de ces différentes monnaies. Nous y voyons un peu plus clair au XIXe siècle durant lequel la situation économique fut suffisamment stable. En France, la

matière grave moyenne était généralement fixée à un écu de cinq francs, tandis qu'elle était plus élevée dans les pays riches tels que les États-Unis d'Amérique et l'Angleterre, mais plus basse dans des pays moins fortunés tels que l'Italie, l'Espagne et surtout les colonies.

Passons au xx[e] siècle, où très rapidement, surtout après la guerre de 1914 à 1918, la valeur de la monnaie diminuant, les théologiens se voient contraints de hausser en compensation la limite de la matière considérable, tant la limite pour les différentes catégories de volés que la limite moyenne qui est celle des artisans, des ouvriers spécialisés ou des commerçants ordinaires et qui est applicable aux cas où la situation de fortune du volé est inconnue. Que si le voleur n'ignore pas la fortune de sa victime, certains théologiens se plaisent à préciser la quantité nécessaire selon qu'il s'agit d'un pauvre vivant d'aumônes, d'un ouvrier journalier, d'un ouvrier spécialisé, d'un employé, d'artisans et de commerçants à leur compte, de propriétaires ou rentiers à l'aise, de riches commerçants ou industriels, de maisons ou sociétés puissantes.

On est tenté de n'attribuer que peu de valeur à ces appréciations, changeant fatalement à chaque édition. Aussi vaut-il mieux s'appuyer sur un principe déjà communément admis au XVIII[e] siècle et qu'il est facile d'exprimer en francs de la valeur du moment : est matière grave ce qui suffit et est requis pour l'entretien journalier de chacun selon sa condition. Chacun, en effet, qu'il soit pauvre, ou ouvrier, ou employé, ou commerçant, ou rentier, les richissimes exceptés, regardera comme grave le tort le privant de ce qui lui est nécessaire pour son entretien d'une journée. Accidentellement, on descendra en dessous de cette mesure, si l'objet volé, même de minime valeur, est indispensable pour le travail qui assurerait le gain de la journée. C'est dans ce sens qu'il faut comprendre l'exemple classique du vol d'une aiguille et d'une bobine de fil.

En revanche, la marge s'élargit dans les circonstances indiquant que le propriétaire ressent moins le tort qui lui a été fait par le vol, qu'il est *minus invitus* selon le terme théologique. Ces circonstances, qui causent la présomption d'une moindre résistance à l'injustice, tiennent aux relations personnelles entre voleur et volé, ainsi entre époux, parents et enfants, maîtres et domestiques, et à l'objet lui-même qui se trouve tout à la fois sans protection et en grande quantité, comme les récoltes en plein champ, les carrés de charbon à la mine.

Il est patent qu'entre gens vivant en communauté en raison de la parenté il y a une certaine communauté de biens à côté des biens propres à chacun; ce qui fait que vols entre époux, enfants et parents, sont moins vivement ressentis et assez facilement pardonnés, et qu'en conséquence l'*animus invitus* du volé et l'*animus injustus* du voleur ne se révèleront qu'à partir d'une quantité plus considérable. Les théologiens n'hésitent pas, généralement, à la doubler. — Quant aux gens de maison, ils sont moins indulgents, et ils n'admettent la nécessité d'une valeur plus grande que pour les aliments ordinaires que le personnel se ferait une habitude de prendre en surplus contre le gré des patrons, mais la rejettent s'il s'agit d'aliments ou autres objets de luxe ou de grand prix; à cet égard, les vols des domestiques sont à apprécier de la même façon que s'ils étaient commis par des étrangers.

Ordinairement, on admet aussi une échelle plus élevée pour juger de la gravité du vol d'objets exposés sans protection aux mains de tout le monde. Le propriétaire ne peut s'attendre à ce que son bien soit intégralement respecté, car il connaît la nature humaine des passants dont beaucoup ne résisteront pas à la tentation; et ayant fait le calcul et le sacrifice de pertes qu'il croit inévitables, il ne sera vraiment *invitus* que contre des soustractions très considérables par grands vols ou trop multipliées en petits vols. En conséquence, la matière à péché mortel ira jusqu'au double de la quantité ordinaire.

b) La justice sociale a aussi son mot à dire pour déterminer la quantité nécessaire à un péché mortel. En d'autres termes, il faut, dans l'appréciation du tort, tenir compte de l'intérêt commun. On comprend aisément que le tarif de l'intérêt public est de soi plus élevé que celui de l'intérêt privé du volé, car la société ne commence à être troublée que par des vols très graves. Aussi les théologiens ont-ils établi à côté de la gravité relative une autre mesure, celle de la gravité absolue, au delà de laquelle, quel que soit le propriétaire lésé et dût-il même être compté parmi les *ditissimi* comme l'État, les grandes banques, les richissimes maisons de commerce, et ainsi ne subir qu'un dommage supportable, il y aura néanmoins matière à péché mortel.

Comment fixer cette limite absolue? La difficulté paraît encore plus grande que pour la gravité relative; car comment apprécier le tort fait à la justice sociale? Le sentiment des citoyens les plus prudents variera à l'infini et ne s'entendra que sur la nécessité d'une quantité plus grande. Les théologiens, pendant le XIX[e] siècle, ont suivi la règle de saint Alphonse qui fixait la matière grave à deux ou trois *aurei* de la valeur de cinq francs. Mais bientôt on monta jusqu'à une et même deux pièces d'or équivalant chacune à un louis d'or, une couronne, une livre, cinq dollars; nous croyons qu'aucun théologien n'osera guère dépasser la valeur de cent francs-or. A ces déterminations essentiellement variables, préférons une règle générale, analogue à celle de la gravité relative : est matière absolument grave ce qui est requis pour l'entretien d'un homme de situation moyenne pendant toute une semaine. Cette règle a été suggérée par la *Nouvelle Revue théologique*, 1926, p. 132, et elle nous paraît sage et raisonnable.

2. *Justification de ces règles.* — Ces règles casuistiques ont besoin d'être justifiées et défendues contre quelques difficultés d'ordre soit général, soit spécial.

L'objection qui se présente tout d'abord ironisera volontiers : « Puisqu'en volant à quelqu'un le gain d'une journée, disons 200 francs du commencement de 1945, je commets un péché mortel, vais-je conclure que ce ne sera que péché véniel de voler 198 francs à un employé de condition pareille? » Répondre : Votre objection n'a pas le sens commun, ne saurait satisfaire. La réponse de Suarez est meilleure; pourtant, vu la position des théologiens modernes, elle ne fait que reculer la difficulté. « Il y a encore péché mortel, dit-il, si la différence est tellement minime qu'elle équivaut à rien; *quæ enim parum distant, nihil distare videntur.* » Par exemple 20 centimes de notre monnaie de 1945 pratiquement ne sont guère que 0, puisque actuellement, un timbre excepté, on n'achète rien avec 20 centimes. Une fois hors de ce quasi-rien, nous restons perplexes devant le problème : y a-t-il encore matière grave ou est-ce déjà matière légère, si l'objet volé a une valeur de 198 ou 196 ou 194 francs? L'objection n'est donc pas négligeable; essayons d'y répondre d'abord d'une façon générale puis par des arguments propres à la vertu de justice.

a) C'est là une difficulté qui se rattache au problème de la quantité morale et de ses limites; problème qui ne se mesure pas géométriquement ou arithmétiquement, mais qui ne peut être résolu que moralement, donc prudemment et au moyen de va-

leurs variables, laissées à la libre et raisonnable appréciation des hommes sages. C'est la question des frontières entre le bien et le mal, entre le mal mortel et le mal véniel, entre la certitude morale et le doute. Frontières qui, tout à la fois, sont nettes et indécises : elles ne se situent pas à un point précis comme celui de l'ébullition de l'eau à 100°, mais souvent sur une ligne idéale ou mieux sur une bande plus ou moins large. Au-dessus de cette bande, l'action est certainement permise ou n'est que véniellement défendue; en dessous, elle est défendue sous peine de péché mortel; mais au sujet de ce qui se trouve sur la largeur de la bande, on entendra différentes opinions.

b) Quand il s'agit de justice, le problème se complique du fait qu'il touche à des valeurs matérielles qui se chiffrent à des sommes exactes et qu'il faut transposer sur le plan moral. La morale se voit obligée de baser ses conclusions sur des données arithmétiques, mais elle ne pourra y arriver prudemment qu'en prêtant à ces données arithmétiques un rôle moral, au besoin un rôle même pastoral. S'agissant du vol, ce rôle pratique des règles sur la gravité de la matière peut être considéré sous un double aspect, psychologique et pénitentiel : rôle psychologique qui vise à arrêter le voleur au moins avant le péché mortel; rôle pénitentiel fixant au service du confesseur une norme au delà de laquelle il devra refuser l'absolution. On conviendra que ce double rôle ne manque pas d'importance.

Le rôle psychologique des limites déterminant la matière grave du vol est d'arrêter avant le péché mortel le croyant tenté de prendre le bien d'autrui. C'est l'avertissement du danger grave, le signal du bord de l'abîme, le poteau indiquant la ligne qu'il ne faut pas dépasser sous peine de perdre la grâce sanctifiante et de commettre le péché mortel. Toute conscience chrétienne, sans doute, pénétrée de l'esprit de l'Évangile, devrait reculer devant tout péché caractérisé et par conséquent devant toute injustice, ne serait-ce que le tort d'un centime. Malheureusement, tous les baptisés n'ont pas cette délicatesse, et tout au moins il est souhaitable de les faire reculer devant le péché mortel. C'est pour ces consciences élastiques que les frontières ont été fixées. De même que Dieu fait de l'enfer un épouvantail d'une terrible réalité, ainsi la théologie casuiste, à la fin d'éviter des désordres sociaux graves ainsi que des ruines spirituelles, essaie-t-elle de marquer la frontière entre péché mortel et péché véniel. Est-elle, aux yeux de Dieu, plus éloignée ou plus proche, cela importe assez peu. Du moins, beaucoup, qui n'hésiteraient pas devant de petits larcins, reculeront devant un vol mortel; quant aux autres, qui n'ont plus de conscience, la casuistique n'a pas à s'en occuper. La règle remplira son rôle psychologique : plus d'un qui n'est pas scrupuleux en fait d'honnêteté, s'arrêtera tout de même devant le signal avertisseur.

Le rôle psychologique des règles établies par la théologie est complété par leur rôle pénitentiel ou pastoral au service du confesseur; ce qui fait leur justification.

Il n'est pas inutile de rappeler que, pour juger de la conscience de son pénitent, le confesseur n'a pas besoin d'une certitude absolue concernant la gravité des fautes ou des dispositions du pénitent. Ainsi, en matière de vol, lui suffira-t-il de connaître, par l'aveu du voleur, que la somme se tenait dans les environs de la quantité fixée comme matière grave, pour juger qu'il y a eu péché mortel d'injustice; quelques francs de moins ne modifieront pas son jugement, à moins que d'autres éléments n'interviennent. D'ailleurs, que le confesseur, toujours faillible, se trompe dans le sens de la sévérité ou de l'indulgence, cela n'est d'aucune conséquence fâcheuse quant à la valeur du sacrement : jugé mortel quand il est véniel, ou véniel quand il est mortel, le péché est remis par l'absolution, pourvu que le pénitent en ait eu un regret surnaturel.

Le confesseur a besoin d'une règle fixant la matière grave surtout en ce qui concerne une autre de ses fonctions, celle d'imposer la restitution du bien volé. Quel est son devoir, si le pénitent, pouvant le faire, s'obstine à ne pas restituer? La doctrine théologique, sur ce point, est très nette : si le tort certainement n'est que léger, l'absolution ne peut être refusée pourvu que, par ailleurs, le pénitent soit bien disposé; si le tort est jugé comme certainement grave, le refus d'absolution est de rigueur. Pour le juger tel, le confesseur n'a pas pleine liberté d'appréciation; les théologiens approuvés lui fournissent une règle, à laquelle il doit se conformer. Il a certes le droit de suivre les théologiens moins sévères, mais il ne lui est pas loisible d'absoudre le voleur refusant sans motifs de restituer une somme dépassant *au jugement de tous* la limite de la matière grave.

3° *Question des furtula.* — C'est là une question qui reste parfois enveloppée d'obscurités dans les manuels de théologie; il importe donc de la déterminer avec précision avant d'en essayer la solution.

1. *État de la question.* — Elle peut se résumer en ces termes : entre plusieurs petits vols dont chacun a été ou sera un péché véniel, y a-t-il *coalescentia* possible, c'est-à-dire union des quantités volées en sorte que leur somme, si elle est considérable, puisse constituer matière à péché mortel avec, comme conséquence, l'obligation grave de restituer? Le problème est posé surtout depuis qu'Innocent XI a condamné comme scandaleuse et dangereuse la proposition suivante : *Non tenetur quis sub pœna peccati mortalis restituere quod ablatum est per pauca furta, quantumcumque sit magna summa totalis*, 2 mars 1679, n. 38, Denz.-Bannw., n. 1188.

Établissons d'abord qu'il s'agit de petits vols moralement distincts, ayant chacun sa malice propre selon les principes de la distinction numérique des péchés. En effet, si au contraire plusieurs vols n'étaient que les exécutions partielles mais se succédant sans interruption morale d'une seule et même intention injuste, le problème de la *coalescentia* ne se poserait pas, ou plutôt il serait déjà résolu d'une façon parfaite. Ainsi, celui qui, voulant enlever un double quintal de farine et ne le pouvant en une seule fois, s'y prend à vingt reprises au cours d'une journée, ne commet pas vingt *furtula*, mais moralement un seul vol.

Cette première supposition faite, il y a lieu de se demander si un total considérable de petits vols s'étendant sur un temps assez long peut faire conclure à une grave culpabilité. Le problème ne se présente certainement pas sous un aspect arithmétique, bien que cet élément matériel soit essentiel à la solution. Il faut qu'à l'élément matériel du total considérable des torts injustes vienne s'adjoindre, comme dant tout acte humain, l'élément formel de l'intention mauvaise de l'agent, ici l'*animus injustus* du voleur avec une advertance au moins confuse de ce total. L'addition des quantités doit être faite et aboutir à une somme considérable de dommages. Toutefois, ce n'est pas au confesseur ou au théologien à faire cette opération après coup; elle a été faite avec plus ou moins d'exactitude par le voleur qui a approuvé les mauvaises suggestions de sa cupidité et par cette intention a lié les uns aux autres les petits vols déjà commis ou à commettre plus tard. Encore faut-il qu'il y ait possibilité de faire cette opération d'arithmétique morale, en d'autres

termes de lier moralement les différents vols; ce qui n'a pas lieu s'ils sont séparés par de trop grandes distances. Il fallait rappeler ce principe, parfois oublié, du traité des actes humains. Donc pour qu'il y ait *coalescentia*, deux conditions sont nécessaires : somme considérable des torts obtenue par addition, lien moral unissant les petits vols.

2. *Solution de la question.* — Les deux conditions requises se réalisent en trois cas, à savoir : la volonté formée d'avance d'arriver à un profit considérable au moyen de *furtuta;* la volonté de ne pas restituer le produit considérable de petits vols auparavant commis; la coopération formelle, avec médiocre profit, à un vol considérable.

a) Le cas le plus simple de la *coalescentia* des *furtuta* est celui de l'intention de se procurer un profit injuste considérable au moyen de petits vols répétés plus ou moins fréquemment. D'avance ou à partir d'un certain moment, le voleur a visé un total et a déjà fixé en quelque sorte le nombre et la valeur des termes de cette frauduleuse addition. C'est le cas de la caissière désireuse d'une fourrure de prix, du commis ayant envie d'une bicyclette neuve, des deux employés voulant, en vue de leur prochain mariage, se monter en ménage à peu de frais, qui décident de prendre des marchandises par petites quantités ou de l'argent par petites sommes, jusqu'à ce qu'ils aient le moyen de s'acheter les objets désirés. Ou bien, c'est le commerçant qui, s'étant fixé dix années de travail pour faire fortune et prévoyant ne pouvoir y arriver en restant honnête, est résolu de commettre tous les jours toutes les petites injustices possibles au détriment de tous ses clients.

Comment juger ces petits vols dont chacun est et reste un petit vol distinct des précédents et des suivants? Il y a union entre eux dès le commencement ou à partir d'un certain moment; les voleurs les ont unis par leur volonté de commettre une injustice grave. Mais à quel moment le péché grave a-t-il été commis? Distinguons entre péché interne et péché externe. *In affectu* le péché interne d'injustice grave a été commis sitôt la décision prise; péché qui se renouvelle chaque fois que se répétera la résolution d'injustice grave, surtout s'il y avait eu rétractation et remords suivis d'une nouvelle faiblesse. Extérieurement, le péché de vol ne sera mortel qu'au moment où le voleur aura conscience d'avoir atteint la quantité qu'il considère comme grave, même si ce premier total est encore au-dessous de la somme convoitée. Au contraire, le péché de vol ne deviendra pas extérieurement grave, si le voleur, volontairement ou non, s'arrête avant la matière grave.

b) Le second cas de *coalescentia* est celui de l'intention de retenir et de ne pas restituer le produit considérable de petits vols commis auparavant. Calculant, intentionnellement ou par hasard, les petits vols commis antérieurement et en faisant l'addition, le voleur constate qu'il a atteint ou même dépassé une quantité considérable. Si alors il se décide à garder tout ce qu'il a pris ou emprunté sans avoir jamais eu l'intention de rendre ou acheté avec l'intention de ne jamais payer, cette décision établit une *coalescentia* entre les vols précédents et distincts. Ce lien moral les unit et en fait un vol considérable, pourvu toutefois qu'il y ait possibilité morale de les lier et qu'ils ne soient pas séparés par un trop grand espace de temps. Ainsi, un vieil employé retraité, réfléchissant sur les torts causés à sa maison en cinquante années de service et en faisant l'addition, arrive à un total d'environ cinquante francs-or. Entre ces petits vols de marchandises, argent, articles de bureau, etc..., la liaison morale ne peut se faire, car il y a eu de longues interruptions; les petits vols restent petits vols sans s'agglomérer en un vol gravement coupable.

Au contraire, les deux conditions étant remplies, les petits vols antérieurs viennent faire une masse considérable devant la conscience du voleur : s'il se décide à tout garder, il se rend coupable d'un péché intérieur grave; si, en fait, il ne restitue pas quand il en a les moyens, le péché de vol devient un vol effectif grave. Ainsi en est-il du jeune employé qui, sans plan, vole chaque jour au magasin tout ce qui lui tombe sous la main, le consomme ou le dépense; après six mois, il constate qu'il a volé pour une somme de 1 500 francs, c'est à ce moment que, selon sa décision, il pourra y avoir *coalescentia* de ses *furtuta.*

c) La coopération formelle à un vol considérable est le troisième cas de *coalescentia*, bien que les parts des complices soient insignifiantes, donc au-dessous de la matière grave. La formule elle-même indique les conditions de la *coalescentia :* il est supposé que la part du butin pour certains complices a été relativement minime et au-dessous de la matière grave, mais leur coopération au vol et à tout le vol a été formelle, donc volontaire et libre, et même accompagnée de la connaissance de l'importance de l'affaire projetée et exécutée. Un péché intérieur de vol grave a été certainement commis, car la coopération formelle en principe fait encourir la responsabilité sur tout le dommage. Quant au péché extérieur, cela dépendra de la nature de la coopération plus ou moins immédiate, et la question du devoir de la restitution devra se résoudre d'après les règles si compliquées de la solidarité.

3. *Questions particulières.* — Deux questions secondaires peuvent se poser au sujet des *furtula :* est-on autorisé à fixer la matière grave du total au-dessus de la quantité grave moyenne? qu'en est-il si les *furtuta* ont été commis au détriment de plusieurs personnes?

a) Les théologiens sont à peu près d'accord pour admettre le principe d'une quantité plus considérable comme matière à péché mortel quand il s'agit de *furtuta.* La raison en est que le maître est censé moins *invitus* pour un tort qui lui est fait par l'enlèvement répété de petites quantités que pour un dommage d'égale grandeur fait en une seule fois; en fait, le tort est moins vivement senti d'autant que, souvent, le volé ne s'aperçoit pas de tous ces petits vols. Aussi, généralement, les auteurs exigent-ils, pour le péché mortel, la quantité de 150 % de la matière grave commune, donc la moitié en plus; quelques-uns vont jusqu'à doubler la quantité grave moyenne. Nous serions volontiers de ce dernier sentiment quant au péché extérieur; toutefois, le péché grave intérieur est commis quand la volonté a consenti au tort grave même si la matière est moindre. Noldin, n. 409 sq., distingue entre les cas, et il n'admet une quantité plus élevée que pour le second cas, et la rejette pour le premier et le troisième.

b) Si les *furtula* ont été commis au détriment de plusieurs personnes, il faut, croyons-nous, considérer tout d'abord le détriment que chacune a subi. S'il est grave dans le sens donné plus haut, nulle difficulté n'existe quant au péché contre la justice commutative et la grave obligation de restituer. Mais si le tort n'est que léger à l'égard de nombreuses personnes, qui sont par exemple les clients d'un commerçant trop cupide, et que le total soit absolument grave, deux difficultés se présentent. Y a-t-il péché grave contre la justice commutative? Nous ne le pensons pas et nous ne voyons que des vols légers et une grave violation de la justice légale. En conséquence, l'obligation de restituer ne peut être elle-même grave, mais elle se partage en autant d'obligations légères qu'il y a eu de volés.

III. Causes qui autorisent des soustractions du bien d'autrui. — Il est des actions qui apparemment sont des vols en ce qu'elles soustraient ses biens à autrui contre son gré, ordinairement à son insu, et qui, cependant, ne sont pas injustes sans être nécessairement de tout point légitimes. Elles sont de soi permises, parce que le propriétaire doit être considéré comme *irrationabiliter invitus* et que, selon l'axiome bien connu, *irrationabiliter invito non fit injuria;* celui qui soustrait le bien étranger et se l'approprie ne fait qu'user de son strict droit à l'enlèvement du bien d'autrui, il peut donc y avoir des causes excusantes; la théologie en nomme deux : l'une assez rare qui est l'indigence ou nécessité; l'autre, trop tentatrice, la compensation occulte. Mais il faut s'attendre à ce que la légitimité de ces actions dépende de conditions bien déterminées.

1° *La nécessité comme cause excusante.* — Donnons l'état de la question, marquons à quelles conditions la nécessité autorise la soustraction du bien d'autrui; suivront quelques conclusions pratiques.

1. *État de la question.* — La circonstance qui peut donner lieu à l'appropriation légitime du bien d'autrui contre le gré du propriétaire ou du possesseur est l'indigence ou nécessité matérielle, mais uniquement, comme s'exprime la théologie, la nécessité extrême ou quasi-extrême, à l'exclusion de la nécessité grave ou commune. En plus de cette condition préalable, d'autres tenant à la nature de la chose soustraite sont encore requises pour que l'appropriation du bien d'autrui soit légitime.

a) Saint Thomas pose la question, IIa-IIæ, q. LXVI, a. 7, dans les termes suivants : *Utrum liceat furari propter necessitatem.* Un moment de réflexion suffit pour remarquer que le titre de l'article est mal formulé; car, à proprement parler, la nécessité n'est pas une cause excusante ni surtout, comme on serait tenté de le dire par abus de langage, une circonstance légitimant le vol. Saint Thomas d'ailleurs corrige ad 2um le titre incorrect : le nécessiteux ne vole pas le bien d'autrui quand il s'en empare pour se nourrir en cas de nécessité; il use d'un droit en prenant ce qui lui appartient et n'a pas à plaider les circonstances atténuantes ni à s'excuser.

Il prend le bien d'autrui, ou mieux ce qui, avant son état de nécessité et l'occasion qu'il a de s'en emparer, était le bien d'autrui; et il le soustrait à celui qui en était jusque-là le légitime propriétaire pour subvenir à une très grave nécessité matérielle. C'est devenu son bien, sans que, plus tard, il ait l'obligation d'indemniser le précédent propriétaire. Et pourtant celui-ci est *invitus* ou est supposé *invitus :* il proteste, il se plaint, il ne cède qu'à la force et menace d'exiger des dédommagements; mais il ne l'est que déraisonnablement et injustement.

b) Il est donc supposé qu'il n'y a qu'apparence de vol, cette apparence étant supprimée par des circonstances bien déterminées. Celles-ci se présentent sous deux chefs, d'abord la circonstance préalable d'une nécessité matérielle extrême ou quasi-extrême, puis deux autres concernant la chose soustraite, c'est-à-dire la condition de ne pas enlever plus que la nécessité ne le réclame et celle de ne pas léser l'ordre de la charité envers celui qu'on a l'intention de priver de son bien.

2. *Ces conditions ont besoin de justification,* mais après l'explication qu'elles méritent.

a) Seule la nécessité extrême ou quasi-extrême, à l'exclusion d'une nécessité simplement grave ou commune, peut rendre légitime l'occupation du bien d'autrui.

Par nécessité matérielle on entend ici un état corporel ou matériel comportant des déficiences et des dangers ou inconvénients pour la vie elle-même, la santé, l'intégrité des membres, l'entretien, les aises et le confort, la liberté légitime, auxquels le sujet est dans l'impossibilité de subvenir actuellement par lui-même, où il ne peut s'aider que par le secours d'autrui et, d'une façon plus précise, dans la question qui nous occupe, par le moyen du bien d'autrui. Est ainsi écarté le cas plus large de l'aumône par secours matériel et par service personnel; et n'est envisagé que celui d'un secours matériel dont le nécessiteux lui-même s'emparera en l'absence et à l'insu ou contre le gré du maître de l'objet susceptible de subvenir à son indigence. Il s'agit donc d'un cas particulier où la charité, ayant l'obligation d'intervenir et de porter secours, n'a pas conscience de cette obligation ou refuse de la remplir.

La théologie morale distingue quatre degrés de nécessité temporelle, qui sont extrême, quasi-extrême, grave et commune.

Est extrême la nécessité qui, faute de secours matériels, comporte sans aucun doute un danger grave et imminent pour la vie, la santé, l'intégrité des membres, la légitime liberté; la nécessité quasi-extrême répond à la même situation avec la différence que le danger de perdre ces grands biens n'est pas absolument certain mais seulement très probable. La définition laisse deviner que pareilles nécessités ne se présenteront que rarement, d'autant que nous excluons le cas de secours volontaire et charitable. Mentionnons l'exemple de celui qui, faute d'un morceau de pain qu'il n'a pas le moyen d'acheter et qu'on lui refuse, est sur le point de tomber en faiblesse, ou d'affamés qui, durant une famine, prendront ce qu'ils trouveront dans les champs; de celui qui, pour échapper à des ennemis qui le poursuivent injustement à mort, s'empare d'une bicyclette ou d'une automobile, ou qui, grièvement blessé, use du même moyen pour se rendre à l'hôpital.

Au contraire, la nécessité grave et la nécessité commune ne comprennent directement que la déficience de biens et d'avantages matériels. Ainsi se trouve en nécessité grave celui qui, sans secours d'autrui, est sur le point de perdre sa situation ou sa fortune; les pauvres ordinaires, dont ni la vie ni la santé ne sont directement en danger, sont à considérer comme en cas de nécessité commune parce que, sans secours d'autrui, ils sont privés des aises et des commodités ordinaires de la vie.

Pour prouver le droit du nécessiteux de s'emparer de la chose d'autrui, saint Thomas établit un principe très net : *in necessitate sunt omnia communia,* IIa-IIæ, q. LXVI, a. 7, puis il en fait l'application au cas particulier de l'occupation du bien d'autrui. L'ordre naturel institué par la divine Providence veut que les biens matériels servent aux nécessités des hommes. Or, la répartition de ces biens entre les hommes par le droit humain n'empêche pas qu'il n'y ait obligation de subvenir aux besoins de tous. C'est ainsi que, tout d'abord, se prouve le devoir de l'aumône librement accompli par ceux qui ont du superflu en faveur de ceux qui manquent. Mais en cas d'urgente nécessité, l'indigent a le droit de s'emparer ouvertement ou clandestinement de ce qui lui est nécessaire pour subvenir à ses besoins. C'est la Providence et la nature qui lui en confèrent le droit. — Dans ce conflit entre le droit du propriétaire qui, selon saint Thomas, est entré en possession de son bien en vertu des dispositions du droit positif humain, et le droit naturel du nécessiteux à sa vie et à des biens supérieurs, c'est ce dernier qui prévaut, et le possédant qui s'oppose au droit naturel et providentiel de l'indigent ne peut être qu'*irrationabiliter invitus.*

Toutefois, pareil droit ne s'acquiert ni dans la nécessité grave ni dans la nécessité commune : un tel nécessiteux n'a même pas un droit strict à l'aumône ni donc, à plus forte raison, à l'occupation du bien d'autrui contre le gré du maître. Il a d'autres moyens pour subvenir à son indigence tels que le travail, des assurances, l'intervention de l'État, des œuvres de charité. Ce sont d'ailleurs des nécessités fréquentes dans la société, à toutes les époques, et ce serait une cause de troubles graves si chaque indigent était ou se croyait autorisé à atténuer ses besoins sur le compte des autres et par une reprise sur les riches. Enfin la doctrine de l'Église n'a pas voulu reconnaître un droit aussi exorbitant, et le pape Innocent XI a condamné la proposition suivante : *Permissum est furari, non solum in extrema necessitate, sed etiam in gravi*, S. Off., 2 mars 1679, n. 36, Denz.-Bannwart, n. 1186.

b) Pourtant le droit de l'indigent en extrême nécessité est subordonné à deux restrictions de droit naturel, dont il doit tenir compte sous peine de manquer à la justice commutative.

En occupant le bien d'autrui, il ne faut pas dépasser soit en quantité soit en qualité ce qui est moralement requis pour sortir actuellement de l'extrême nécessité. Pratiquement cela signifie tout d'abord que, si un repas suffit pour subvenir à l'indigence, on n'est pas autorisé à faire des provisions, et surtout que, si l'usage temporaire du bien d'autrui est suffisamment efficace pour écarter l'urgence du grave danger, donc si c'est d'un bien non consomptible qu'on s'est emparé, on devra se contenter de cette simple occupation et rendre l'objet, tel que la bicyclette, sitôt le danger passé et la nécessité surmontée.

Cette conclusion est évidente. En effet, les droits de l'indigent sont à la mesure de sa nécessité et n'entament les droits du propriétaire que dans cette même mesure. Or, sitôt les besoins de l'indigent satisfaits, les droits du propriétaire, quand ils sont divisibles, reprennent leur valeur; pour cette part d'usage non indispensable au nécessiteux le maître devient *rationabiliter invitus.*

L'autre restriction concerne l'ordre de la charité qui prime en faveur du possesseur quand il s'agit de droits à la vie, à la santé, à la liberté. En d'autres termes, si le nécessiteux, pour se tirer d'affaire en s'emparant du bien d'autrui, mettait celui-ci dans l'extrême situation où il se trouvait lui-même, interviendrait la règle dirimant les conflits de droits : le droit du propriétaire à sa vie, à sa santé, à sa liberté est supérieur aux mêmes droits de l'indigent, et celui-ci ne pourrait s'emparer légitimement du bien d'autrui qu'avec son libre consentement. En effet, *scienti et consentienti non fit injuria*, mais ce consentant aurait eu le droit d'être *rationabiliter invitus.*

3. *Quelques questions pratiques* touchant le sujet, le mode et l'objet d'occupation.

a) Jusqu'ici nous avons supposé que l'indigent lui-même s'emparait du bien d'autrui. Mais les circonstances ne voudront-elles pas qu'en raison de sa détresse il soit dans l'incapacité de se procurer le secours nécessaire et qu'un tiers, malgré son intention secourable, se voie lui aussi dans l'impossibilité d'apporter l'aide actuellement urgente. En pareil cas, le principe reste le même, et l'indigent garde son droit d'occuper le bien d'autrui par l'intermédiaire d'une tierce personne. Celle-ci, toutefois, ne sera autorisée à le faire que si elle ne peut subvenir à l'extrême nécessité par ses propres biens; autrement le principe *omnia sunt communia* prend une autre forme, celle de l'aumône obligatoire qu'il n'est pas licite de mettre à la charge d'un absent qui, lui, n'est pas actuellement touché par le précepte de la charité.

b) Une petite question se pose au sujet des procédés à employer pour que l'occupation soit complètement légitime. Si le maître du bien est présent au moment où se produit le cas d'indigence, la prudence tout au moins exige que le nécessiteux fasse connaître son extrême besoin et sollicite l'aumône volontaire, avant de recourir à l'occupation contre le gré du propriétaire. Si, au contraire, le propriétaire est absent, il est de toute convenance de l'avertir de l'emprunt forcé ou de l'occupation forcée qu'on a fait de sa chose.

c) Quant à l'objet deux problèmes subsidiaires sont soulevés par les théologiens.

Premièrement, l'indigent a-t-il le droit de s'emparer d'objets de valeur ou de réclamer de fortes sommes d'argent, par exemple dans le but de sauver sa vie au moyen d'une coûteuse opération? S'en emparer pour en faire sa propriété, et pas seulement pour en user transitoirement, n'est certainement pas permis. Le devoir de l'aumône ne va pas jusque-là et le propriétaire lui-même n'est pas obligé de s'imposer des frais extraordinaires pour sauver sa vie; il n'y a donc aucune raison d'exiger de lui l'abandon de ses biens de grande valeur. C'est à la communauté qu'incombe le devoir de secourir, par des lois sociales, ces grandes misères, et l'État qui la représente doit, de plus en plus, légiférer de telle façon que les biens de la terre répondent à leur finalité providentielle de subvenir aux besoins de tous. Telle est la solution pratique du problème, bien qu'il y ait une certaine controverse entre les auteurs.

Une dernière discussion divise les théologiens : le nécessiteux est-il obligé de rendre la valeur de la chose occupée, si plus tard il est en état de le faire? Les uns sont pour l'affirmative, parce que, disent-ils, il n'avait besoin que d'un emprunt; d'autres sont d'un sentiment contraire parce que, ne possédant pas, au moment de sa détresse, l'objet nécessaire ni n'ayant les moyens de se le procurer, en l'occupant pour subvenir à son besoin, il l'a fait véritablement sien et, en conséquence, ne peut être tenu d'en rendre plus tard la valeur. Ce sentiment nous agrée davantage, et nous pensons qu'il ne peut y avoir pour lui tout au plus qu'une obligation de convenance, d'équité, et non de stricte justice.

2° *La compensation occulte.* — Donnons-en la définition, établissons les conditions pour sa complète légitimité et ajoutons une brève conclusion d'ordre pastoral.

1. *Définition.* — Elle peut se définir : l'acte d'un créancier de s'approprier clandestinement la chose d'autrui qu'à bon droit il prétend lui être due en justice.

Matériellement, elle peut revêtir une des trois formes du péché de vol, en s'opérant surtout par soustraction proprement dite, mais aussi par acception frauduleuse des mains du propriétaire ou encore par rétention d'une chose due. Elle porte donc extérieurement les apparences du vol. D'un côté, quelqu'un enlève le bien d'autrui avec l'intention formelle de s'en emparer pour en faire sa chose, en user et en jouir comme un propriétaire, et non pas pour récupérer un objet prêté ou loué qui serait resté sien. De l'autre, le spolié avait tous les titres pour se regarder comme le maître légitime de ce bien et, au moment où celui-ci lui a été soustrait, il n'était pas à ses yeux chose empruntée ou louée mais véritablement sa propriété. Aussi est-il *invitus* quant à son enlèvement et, s'il en constate la disparition, il se déclarera volé.

Pourtant ce ne sont là qu'apparences de vol en raison de deux circonstances spécifiques qui modifient la nature morale de l'acte : la valeur de l'objet

enlevé est véritablement due en justice à celui qui s'en est emparé et celui-ci a des raisons graves de le soustraire d'une manière clandestine. A ces deux conditions, l'acte devient légitime et il peut être permis ou au moins toléré.

2. *Conditions pour la légitimité de la compensation occulte.* — Ces deux conditions méritent d'être précisées et expliquées; toutes deux sont nécessaires, la première pour que l'acte de se compenser ne soit pas une injustice, la seconde afin que son caractère d'enlèvement clandestin ne fasse pas manquer aux convenances, à la charité et à la justice légale ou justice commune comme l'appelle saint Thomas, qui touche à cette question dans sa réponse ad 3um de l'article 5.

a) Sous peine d'être un vol, *la compensation ne doit d'aucune façon violer la justice commutative ni même exposer à la violer.* Le soustracteur du bien d'autrui prétend sans doute être créancier et il se croit dans son droit en reprenant soit l'objet qu'il dit sien par exemple en vertu d'un titre d'héritier ou de légataire, soit surtout la valeur d'une dette qu'on refuse de lui payer et dont il a créance en vertu d'un titre de contrat de travail ou d'une injustice commise à son détriment. Toutefois, avant de recourir à la compensation pour rentrer dans sa créance, il doit veiller à ne léser en rien les droits stricts du débiteur ou d'une tierce personne; autrement sa prétendue compensation n'est qu'une injustice.

Or, les théologiens marquent qu'en matière de compensation occulte on peut commettre une injustice et ainsi rendre illégitime la compensation de quatre façons. Premièrement, parce que cette prétendue dette n'était pas due en stricte justice commutative, mais n'était qu'une dette improprement dite de convenance, de charité, de gratitude; de ce chef serait injuste, par exemple, la compensation prise sous prétexte qu'un patron n'a pas accordé les étrennes habituelles. Deuxièmement, si la dette réelle et due en vertu de la justice commutative n'était pas encore exigible, mais n'arrivait à échéance que plus tard, par exemple qu'après la majorité du bénéficiaire d'un contrat de promesse. Troisièmement, quand l'obligation de payer ou la dette n'est que probable, à plus forte raison si elle est positivement douteuse; ce cas se présente assez souvent et la tentation peut être forte de se contenter, en matière de compensation, de raisons peu sérieuses, comme celle, par exemple, d'un salaire insuffisant. Enfin, il est évident que la compensation est injuste si la valeur enlevée dépasse le montant de la dette réelle; l'injustice se mesurera alors à l'excédent de la compensation sur la dette. Il faut encore ajouter le cas où la compensation risquerait de violer le droit d'une tierce personne, que ce droit vise un objet matériel ou un objet idéal comme la réputation. Il ne saurait être permis de recourir à la compensation avec la prévision que le fait de la soustraction aura pour effet de diriger les soupçons sur une personne déterminée et de lui faire tort dans ses biens ou dans son honneur.

Ce n'est qu'en observant exactement ces conditions que la compensation pourra être tolérée, et qu'on sera autorisé à considérer le débiteur privé de son bien comme *irrationabiliter invitus.* Mais encore faut-il, pour que la compensation soit parfaitement légitime, qu'intervienne la seconde condition.

b) Celle-ci consiste dans la justification du recours anormal qu'est la soustraction clandestine du bien d'autrui. En effet, une compensation de dette ne peut se faire que si elle est prévue et autorisée par la loi. En dehors de ce cas, le recouvrement d'une dette se servira des moyens réguliers tels que des réclamations, au besoin réitérées, près du débiteur, ou même l'envoi d'une sommation et la menace d'un procès; il ne doit pas en être autrement dans une société policée.

Or, laissant de côté ces moyens normaux ou ne croyant pas à leur efficacité, surtout après les avoir inutilement essayés, le créancier se fait justice à soi-même, non pas par une violence sur la personne du débiteur, mais clandestinement d'une façon assez habile pour que le dépouillé ne s'en doute pas ou du moins ignore qui lui a enlevé son bien. En agissant ainsi, le créancier viole, sinon la justice commutative, du moins les convenances et la justice légale : « il usurpe le jugement au sujet de sa chose parce qu'il n'a pas observé l'ordre légal. » S. Thomas, *op. cit.*, a. 5. Pour justifier cette façon clandestine et incorrecte, il lui faut des raisons graves en plus de l'impossibilité de recouvrer sa créance, comme la nécessité de rentrer en possession de son bien, la quasi-certitude de ne pas attirer les soupçons sur une autre personne. A ces conditions, la compensation occulte pourra être légitime.

3. *Conclusion d'ordre pastoral.* — Confesseurs et pasteurs doivent être particulièrement prudents quand ils sont consultés au sujet d'une compensation occulte. Les principes expliqués plus haut sont d'un maniement délicat et, pour éviter le danger de conseiller ou d'autoriser des actions injustes, le pasteur réglera sa manière d'agir d'après la distinction *ante factum* et *post factum.*

Ante factum, il déconseillera généralement la compensation occulte, à moins que les circonstances du cas ne soient très nettes et que les conditions ne soient certainement remplies, donc justice évidente du créancier, obstination injuste du débiteur, dommage pour le créancier à rester passif.

Post factum, il examinera prudemment le cas de conscience. Si la justice a été observée et que des raisons graves justifiaient ce moyen irrégulier, il pourra approuver. Si la première condition a été remplie mais non la seconde, il montrera qu'il y a eu péché mais tolérera le fait accompli et n'obligera pas à restitution; mais si la justice a été violée, il ne manquera pas de faire la monition convenable et d'obliger à la restitution en cas de dommage grave.

S. Thomas, *Summa theologica*, IIa-IIæ, q. LXVI; S. Alphonse, *Theologia moralis*, l. III; tous les manuels de théologie morale.

P. Chrétien.

VOLONTAIRE. — Un des caractères essentiels de l'acte humain est d'être volontaire. Une étude sur le « volontaire » est donc un complément indispensable des études sur l'acte humain, t. I, col. 339 et sur la moralité de l'acte humain, t. X, col. 2459 sq. — I. Notions générales. II. Divisions (col. 3304). III. Volontaire direct et volontaire indirect (col. 3305). IV. L'involontaire (col. 3309).

I. Notions générales. — 1° *Nature du volontaire.* — 1. *Définition.* — Le volontaire est un acte procédant de la volonté, éclairée par la connaissance préalable du bien recherché, *cujus principium est intra, sed cum additione scientiæ.* S. Thomas, *Sum. theol.*, Ia-IIæ, q. VI, a. 1. Le nom seul indique que cet acte procède de l'appétit rationnel. *Ibid.*, a. 2, ad 1um. Par cet acte, la volonté, appétit rationnel, tend vers un bien qu'elle cherche efficacement à se procurer.

2. *Ce que n'est pas le volontaire.* — Vouloir efficace, absolu, complet, le volontaire se distingue donc de la simple velléité ou vouloir inefficace. S. Thomas, *ibid.*, q. XIII, a. 5, ad 1um; IIIa, q. XXI, a. 4; Scot, *In IIum Sent.*, dist. VI, q. I.

Ce vouloir, d'inspiration rationnelle, se distingue de l'instinct des animaux, S. Thomas, Ia-IIæ, q. VI,

a. 2, et des mouvements purement spontanés, réactions naturelles de la sensibilité à la présentation d'un bien qui l'excite. On n'élimine pas pour autant du domaine du volontaire les éléments sensitifs et moteurs qui, dans les mouvements dits volontaires, constituent un mécanisme souvent inconscient déclenché dans l'organisme humain par l'acte de la volonté. Loin de nier la complexité de ces éléments physiologiques et mécaniques sur lesquels la psychologie expérimentale a raison d'insister, la psychologie rationnelle demande simplement qu'on place à leur origine l'acte spécifique de la faculté supérieure, le « fiat » de la volonté, vouloir conscient tendant vers un bien connu et désiré.

3. *Volontaire et voulu.* — L'effet voulu peut, par extension, être appelé volontaire, parce qu'il résulte d'un acte de la volonté. Mais le souci d'éviter les confusions exige qu'on distingue « volontaire » et « voulu ». Par rapport au volontaire qui est toujours un acte positif, le voulu peut prendre un aspect positif ou un aspect négatif : positif, s'il procède de la volonté effectivement, d'une manière soit immédiate, soit médiate; négatif, si la volonté s'abstient intentionnellement d'apporter obstacle à l'effet produit, bon ou mauvais. Ainsi le péché d'omission suppose toujours dans la volonté un acte positif : vouloir omettre, bien que, dans l'effet, il prenne un aspect négatif. Voir ici t. XII, col. 154.

4. *Volontaire et libre.* — Le volontaire n'est pas nécessairement le « libre ». Volontaire est le genre; libre est l'espèce. Cf. M.-S. Gillet, *Les actes humains*, trad. de la *Somme*, édit. de la *Revue des Jeunes*, Paris, 1926, notes 3-6 et Appendice II, § 2, p. 450-451. La volonté ne peut s'attacher à un bien déterminé que parce qu'elle y trouve, concrétisée en un objet particulier, la raison du bien en général qui est le motif suprême et nécessaire de tous ses choix. Relativement au bien en général, le volontaire est nécessaire et pas libre. Voir Liberté, t. IX, col. 663. Le volontaire libre ne peut porter que sur les moyens; c'est le domaine de l'élection, voir t. IV, col. 2242. On ne saurait donc admettre la distinction subtile de Cl. Piat, affirmant la liberté de l'acte volontaire même relativement au bien en général, parce que, dit cet auteur, cette tendance vers le bien en général procède de la nature et non de la nécessité. *La liberté*, Paris, t. II, *Le problème*, p. 262-267. Il faut éviter, par une confusion entre nécessité d'exercice et nécessité de spécification, de ressusciter, même sous une forme anodine, l'erreur janséniste prétendant que le volontaire nécessaire, dès là qu'il procède de la nature, est libre et engage la responsabilité. Cf. Prop. 3, Denz.-Bannw., n. 1091; Jansénisme, t. VIII, col. 485-491.

Toutefois, pratiquement, les moralistes confondent volontaire et libre, et c'est avec cette acception que nous l'envisagerons dans la suite.

2° *Conditions fondamentales du volontaire libre.* — Bien qu'à la rigueur ces conditions s'appliquent aussi au volontaire nécessaire, elles apparaissent avec plus de relief dans le volontaire libre. Elles découlent de la définition qu'on a donnée plus haut.

Tout d'abord, le volontaire doit procéder d'un principe qui s'y rapporte intrinsèquement : il ne peut procéder que de la volonté et d'une volonté portée effectivement et par sa tendance naturelle vers l'objet désiré. Ainsi la volonté qu'a Dieu de permettre le péché ne fait pas que Dieu veuille le péché : le péché lui-même ne procède pas de la volonté divine. Ensuite l'acte volontaire doit être précédé de la connaissance intellectuelle du bien recherché et le volontaire n'existe que dans la limite où existe cette connaissance.

De ces deux conditions, les moralistes tirent la conclusion suivante qui est à la base de la moralité des actes humains : un acte ne sera vraiment volontaire que s'il est posé en connaissance de cause, cette connaissance portant à la fois sur l'acte lui-même et ses circonstances et sur sa valeur morale. Mais cette connaissance peut être plus ou moins parfaite et comporter toute une gamme de nuances, depuis l'inconscience qui s'éveille à peine dans les mouvements indélibérés de notre affectivité jusqu'à l'advertance parfaite d'une conscience distincte, en passant par les lueurs plus ou moins confuses d'une conscience encore mal éclairée. Sur l'advertance et les actes semi-délibérés, voir Péché, t. XII, col. 229. Les limites de cette prise de conscience, étant les limites du volontaire libre, seront aussi les limites de la responsabilité morale.

3° *Causes influant sur le volontaire.* — Les remarques précédentes obligent à étudier ces causes : les unes influent sur le volontaire immédiatement, d'autres d'une façon médiate ou plus éloignée.

1. *Influence immédiate.* — Cette influence immédiate peut s'exercer soit sur l'élément de connaissance prérequise, soit sur l'élément proprement volontaire. — *a)* Sur l'élément de *connaissance*, les moralistes notent l'influence de l'*ignorance* et de l'*erreur*, auxquelles se ramène le *préjugé*, qui est une opinion, le plus souvent fausse, adoptée sans examen. Voir ici Ignorance, t. VII, col. 735 sq.; cf. Péché, t. XII, col. 194 (voir le péché d'ignorance, col. 185; le péché d'erreur, col. 187). — *b)* Sur l'élément de *volonté*, on note l'influence de la *crainte*, voir Crainte et responsabilité, t. III, col. 2011-2014; — des *passions*, voir Péché, col. 195, et Concupiscence, t. III, col. 803 et surtout 809 sq., Passions, t. XI : les passions et la volonté, col. 2221-2225; responsabilité personnelle, col. 2225-2232; le péché de passion comparé au péché d'habitude consentie et entretenue, col. 2226-2232; l'utilisation de la passion dans la moralité, col. 2232; — de la *violence*, voir Violence, t. XV, col. 3086.

2. *Influence médiate.* — Cette influence peut revêtir un triple caractère : personnel, familial, social. — *a)* Au point de vue *personnel*, l'influence des *habitudes* contractées, bonnes ou mauvaises, est considérable et souvent prépondérante. Développant la facilité de l'acte, l'habitude en diminue le caractère volontaire et méritoire ou déméritoire, sauf si cette habitude est et reste actuellement consentie. Voir Habitude, t. VI, col. 2016-2018 et Vertu, t. XV, col. 2766 sq. Sur la responsabilité morale des mauvaises habitudes, voir ce mot, t. VI, col. 2016. Le *tempérament* et le *caractère* exercent aussi une grande influence sur le volontaire, en incitant la volonté à accueillir complaisamment les tendances plus ou moins innées qui peuvent être un adjuvant soit pour le bien soit pour le mal. Il faut en juger comme on juge de l'influence des passions en général. Enfin, certains états pathologiques, dénotant un déséquilibre intérieur de l'organisme ou une perte plus ou moins accentuée de l'usage des facultés supérieures, doivent ici retenir l'attention. Citons les *aboulies*, les *manies irrésistibles*, la *neurasthénie*, le *scrupule*, l'*hystérie*, l'*épilepsie*, le *sommeil hypnotique*, les *idées fixes*, etc. Leur action délétère a été beaucoup étudiée depuis plus d'un demi-siècle, spécialement au point de vue de la responsabilité morale des malades et des moyens d'y remédier. Tandis que certains psychiatres se laissent encore influencer par leur déterminisme et jugent qu'il ne peut plus être question ici de volonté libre et de responsabilité, d'autres estiment qu'il semble impossible, à la lumière des dernières découvertes de psychiatrie et des conclusions de la psychologie expérimentale, de soutenir plus longtemps cette irrespon-

sabilité totale chez les malades psychiques. Voici, à ce sujet, la conclusion avertie d'un auteur contemporain :

Il y a, bien entendu, des troubles d'une violence telle qu'ils influencent toute la vie psychique et empêchent radicalement l'exercice de la volonté libre. Dans ces cas, il ne peut être question de responsabilité. Par contre, il y a des troubles dont l'influence sur la vie psychique est minime, de telle sorte que l'exercice de la volonté n'en est pas empêché mais seulement diminué; il est impossible, en ce cas, de nier radicalement la libre détermination. Remarquons encore que certains troubles psychiques se limitent à une certaine catégorie d'actes et laissent dès lors subsister assez de liberté pour que les autres soient très certainement imputables. En outre, certains malades psychiques ne subissent que des troubles intermittents; en dehors de ces moments, l'exercice de la volonté reste entier. Il est donc faux de prétendre que les malades psychiques sont toujours irresponsables de leurs actes... Dans maints cas, non seulement la rééducation de la volonté est parfaitement possible, mais encore le malade agit consciemment et avec sa raison. J.-H. Bless, *Traité de psychiatrie*, tr. fr., p. 45-46.

Sur les méthodes à suivre pour rendre à la volonté son autonomie morale, on consultera les auteurs qui ont envisagé la possibilité de ce relèvement : André Thomas, *Psychothérapie*, Paris, 1912; Pierre Janet, *Les médications psychologiques*, Paris, 1919, et *La médecine psychologique*, Paris, 1924; Familler, *Pastorat-psychiatrie*, Fribourg-en-B., 1898, et *Grundlagen der Seelenstörüngen*, *ibid.*, 1906; S. Weber, *Zwangsgedanken und Zwangszustände in pastoral psychiästrischer Beurteilung*, Paderborn, 1903; Schlöss, *Propädeutik der Psychiatrie*, Vienne 1908; Raymond, O. P., *Le guide des nerveux et des scrupuleux*, Paris, 1911; Arnaud d'Agnel et Dr Espiney, *Direction de conscience, Psychothérapie des troubles nerveux*, Paris, 1922; P. Eymieu, *Le gouvernement de soi-même*, Paris, 1910, t. I et surtout II; Drs Capellmann et W. Bergmann, *La médecine pastorale*, tr. fr., Paris, 1926, p. 177-205 (du Dr Capellmann, *Selbstbefreiung aus nervösen Leiden*, Fribourg-en-B., 1919); R. Vittoz, *Traitement des psychonévroses*, Paris, 1921; R. de Sinéty, *Psychopathie et direction*, Paris, 1924; J.-H. Bless, *Traité de psychiatrie, psychopathologie morale*, Bruges, 1938; Dr Henri Bon, *Précis de médecine catholique*, Paris, 1936, c. XXI et XXIII, etc.

b) Le point de vue personnel se complète fréquemment du point de vue *familial*, en raison du phénomène de l'*hérédité*. L'hérédité fournit le plus souvent l'explication première des maladies et des tendances ci-dessus indiquées. En un sujet où règne encore tant d'incertitude, il semble avéré que les tendances des parents se transmettent aux enfants avec une facilité d'autant plus grande que ces tendances dépendent plus étroitement de l'organisme. En sorte qu'en matière d'hérédité morbide, physique ou mentale, c'est la prédisposition physiologique à la maladie ou à la psychose qui est transmise. Les dispositions innées des parents se transmettent fréquemment, les dispositions acquises, rarement ou même, selon certains auteurs, jamais. La transmission du caractère est incertaine; la similitude de caractère peut être simplement le résultat de l'éducation. Sur les différentes sortes d'hérédité, directe, médiate ou atavique, collatérale, convergente, voir Bless, *op. cit.*, p. 23. Les prédispositions transmises par l'hérédité ne suppriment pas, mais diminuent simplement le volontaire dans les actes. Peut-être, en certains cas, lorsque l'usage de la raison est totalement suspendu, la propension au mal, héritée des parents, devient irrésistible, mais c'est l'exception : « L'homme, héritant des modes de sentir et de penser de ses pères, est sollicité à vouloir et, par suite, à agir comme eux. Cette hérédité des impulsions et des tendances constitue pour lui un ordre d'influences internes au milieu desquelles il vit, mais qu'il a la faculté de juger et de vaincre. Elles n'entraînent pas plus que les autres circonstances internes ou externes la suppression, l'anéantissement du facteur personnel (quelle qu'en soit la nature), la nécessité irrésistible des actes. » Th. Ribot, *L'hérédité psychologique*, 4e éd., Paris, 1895, p. 324. La plupart des auteurs admettent que l'éducation peut corriger, tout au moins dans une large mesure, les tendances héréditaires. Cf. Guyau, *Éducation et hérédité*, Paris, 1889, p. 16-32, 70-90.

c) Le *milieu social* exerce, lui aussi, une influence considérable sur le volontaire, soit dans le sens du bien, soit dans le sens du mal. Par les habitudes et coutumes reçues, et dont elle nous imprègne pour ainsi dire à notre insu, la société facilite notre éducation dans le sens de la morale courante. *Exempla trahunt.* Elle peut être un sentiment efficace de l'honnêteté professionnelle et civique, grâce au respect des obligations imposées par la vie en commun. On voit de quel secours, dans l'orientation des volontés vers le bien, sera l'influence des milieux sociaux, famille, école, profession, cité, Église. Mais on peut craindre aussi les pires perversités, quand l'orientation des volontés s'exerce en un sens contraire à la saine morale individuelle, familiale, professionnelle, civique ou religieuse. Comme c'est l'éducation qui joue ici le rôle prépondérant, c'est principalement sur la connaissance du bien à accomplir que porte l'influence de la société.

Conclusion. — Toutes ces considérations nous amènent à conclure qu'en vue de donner à son vouloir une direction conforme aux exigences de la vraie morale, l'homme est tenu de cultiver son intelligence dans le sens du vrai, voir Vérité, et sa volonté dans le sens du bien. Pour que la volonté ne devienne pas le jouet des influences délétères venant de l'intérieur comme de l'extérieur, il est nécessaire qu'elle cherche toujours et de plus en plus à trouver et à garder la pleine possession et maîtrise de soi-même. Pour cela, gouverner ses tendances, résister à l'influence mauvaise d'autrui; tels sont les deux principaux devoirs de l'homme à l'égard de sa volonté. Cf. Mgr Dupanloup, *De l'éducation*, 7e éd., Paris, 1866, t. I, p. 89-402; t. II, p. 108-484, 547-599; H. Spencer, *De l'éducation*, tr. fr., 7e éd., Paris, 1888; Marion, *Leçons de psychologie appliquée à l'éducation*, Paris, 1895; Dr P.-E. Lévy, *L'éducation rationnelle de la volonté*, 4e éd., Paris, 1904; J. Guibert, *La formation de la volonté*, Paris, 1903; G. Dwelshauvers, *L'exercice de la volonté*, Paris, 1935, etc...

II. Divisions. — Outre la distinction établie ci-dessus entre le volontaire nécessaire et le volontaire libre, les moralistes proposent un certain nombre de divisions, dont l'usage est courant en théologie.

1° *Volontaire parfait et volontaire imparfait.* — Cette distinction est commandée par le degré de connaissance ou de consentement libre qu'on trouve dans l'acte volontaire. Les actes répréhensibles, provoqués par une passion violente, une crainte soudaine, la découverte inattendue d'une infidélité, manquent trop la plupart du temps de l'advertance, du consentement nécessaire pour qu'ils soient parfaitement volontaires; ils ne le sont que d'une manière imparfaite, avec toutes les nuances que peut comporter la gamme des imperfections.

2° *Volontaire absolu (simpliciter) et volontaire relatif (secundum quid).* — Souvent on confond cette distinction avec la précédente. Cf. Prümmer, *Manuale theologiæ moralis*, t. I, n. 53; Tanquerey, *Theologia moralis fundamentalis*, t. II, n. 129. Interprétation plausible. Toutefois, tout en conservant une identi-

fication générique, l'usage donne à cette seconde distinction une signification plus spéciale. On considère alors la situation d'une volonté placée en face de deux décisions, dont l'une s'impose à la volonté absolument et sans discussion possible (c'est le volontaire *simpliciter*) et dont l'autre, conséquence nécessaire de la première, ne s'impose que malgré le désir contraire de la volonté, qui s'y résout à regret, uniquement pour permettre l'autre décision (volontaire *secundum quid*). La navigateur, en pleine tempête, veut sauver sa vie et, pour y parvenir, il sacrifie à regret sa cargaison. Sauver sa vie, c'est là le volontaire absolu; sacrifier la cargaison, c'est le volontaire relatif.

3° *Volontaire explicite et volontaire interprétatif.* — Le volontaire explicite existe quand le consentement de la volonté intervient expressément sur l'objet proposé par l'intelligence. Le volontaire interprétatif ne présuppose aucun consentement élicite de la volonté; mais le consentement est cependant comme inclus dans la tendance naturelle de la volonté, en raison de l'extrême convenance de l'objet à son égard, de sorte que, mise en présence de cet objet, la volonté donnerait certainement son consentement. En l'absence du père, un fils fait en son nom et à son profit un marché extrêmement avantageux; s'il était présent, le père donnerait certainement son consentement à l'opération : volontaire interprétatif. Voir cependant une interprétation légèrement différente dans saint Thomas, *De veritate*, q. xv, a. 4, ad 10um et Suarez, *De voluntario*, disp. IV, sect. III, n. 2 sq.

4° *Volontaire exprès (positif) et volontaire tacite (négatif).* — Le volontaire exprès est manifesté extérieurement et c'est ce qui le distingue du volontaire explicite qui peut se contenter d'être intérieur. Le volontaire tacite n'est pas exprimé extérieurement, mais il est formulé intérieurement; il est donc explicite et par là se distingue du volontaire interprétatif. Toutefois volontaire interprétatif et volontaire tacite sont dits en droit volontaires *présumés*. De là, l'axiome reçu : « Qui se tait est présumé consentir. » En soi, le silence ne signifie ni consentement ni opposition; aussi, en chaque cas particulier doit-on chercher à éclairer son jugement d'après les circonstances. Qui se tait en matière à lui favorable est censé y consentir; en matière défavorable, le silence n'est pas considéré comme un acquiescement, sauf s'il y a obligation et possibilité de parler. Ainsi, prendre un objet à son propriétaire qui n'y contredit pas n'est pas voler, parce que le consentement du propriétaire est légitimement présumé en raison de son silence, à moins que ce silence ne soit le résultat de la crainte ou de la violence. Enfreindre l'ordre établi, au vu et au su du supérieur qui ne proteste pas alors qu'il le devrait et le pourrait, n'est plus enfreindre cet ordre, car le consentement du supérieur est légitimement présumé. Voir d'autres applications juridiques du même principe dans Ballerini-Palmieri, t. I, n. 32-36.

5° *Volontaire actuel, virtuel, habituel.* — Cette distinction est posée en raison de l'influence exercée sur l'effet par l'acte volontaire. Sous cet aspect, le volontaire s'identifie avec l'*intention* qu'on a de poser cet acte. Voir INTENTION, t. VII, col. 2268 et 2271 sq. et VIRTUEL, t. XV, col. 3097.

6° Enfin le volontaire peut être *direct* ou *indirect*, ce que certains auteurs dénomment également volontaire en soi ou volontaire dans sa cause, *in se vel in causa*. Cette distinction, en raison de son importance et de ses applications, mérite une attention plus particulière.

III. VOLONTAIRE DIRECT ET VOLONTAIRE INDIRECT. — 1° *Terminologie.* — Trois formules sont ici à rapprocher : volontaire direct et indirect, volontaire en soi et dans sa cause, volontaire positif et négatif. Ballerini conçoit le volontaire *in causa* comme possédant une extension plus considérable que le volontaire indirect, ce dernier comportant simplement l'omission de ce qui pourrait empêcher l'effet indirectement produit, le volontaire *in causa* pouvant comporter un acte positif. *Op. cit.*, n. 37. Tanquerey paraît avoir mis parfaitement au point cette terminologie d'apparence hésitante.

1. Est volontaire *en soi* ou *directement* ce que la volonté se propose immédiatement et expressément soit comme fin, soit comme moyen. Ainsi est volontaire en soi la mort d'un ennemi que l'homicide se propose comme but de sa vengeance, ou le meurtre du voyageur que le voleur se propose comme moyen de s'emparer de son argent.
2. Est volontaire *dans la cause* ou *indirectement* ce qu'on ne se propose de réaliser ni comme fin ni comme moyen, mais qu'on prévoit comme devant résulter d'une action directement voulue et qui, en conséquence, est en quelque manière imputable à cette action. Ainsi le lecteur curieusement imprudent lit un ouvrage dangereux, prévoyant à la suite de cette lecture l'éclosion en son esprit de doutes contre la foi : par le fait même, indirectement ou dans leur cause, il veut éprouver ces doutes. Mais l'effet peut être volontaire dans sa cause doublement : *positivement*, si l'on *fait* une action, dont on prévoit l'effet qui en doit résulter; *négativement*, si l'on *omet* l'action, en prévoyant l'effet résultant de cette omission. Ainsi celui qui voit flamber une maison et ne fait rien pour éteindre l'incendie alors qu'il pourrait le faire veut indirectement et négativement cet incendie. Tanquerey, *op. cit.*, n. 214 A.

Pratiquement donc, les trois formules peuvent être retenues comme synonymes.

2° *Le problème de la moralité du volontaire indirect.* — Nous résumons ici Tanquerey, *loc. cit.* L'effet indirectement volontaire ne peut être imputable à celui qui en a posé la cause que dans la mesure où il a été prévu et voulu : tel est le principe général indiscutable dont il est impossible de se départir.

L'effet *bon* sera donc réputé volontaire si l'agent qui en aura posé la cause indirecte l'a prévu et voulu tout au moins confusément. S'il ne l'a pas prévu, cet effet ne peut être réputé volontaire, même indirectement et dans sa cause. Mais le problème du volontaire indirect se pose surtout à l'égard de l'effet *mauvais*, dont l'agent *peut* être rendu responsable dans la cause, s'il l'a prévu et en quelque sorte par là même voulu. On peut d'ailleurs envisager deux hypothèses : l'effet mauvais, volontaire dans sa cause, est le résultat d'un acte directement voulu et posé avec le concours d'autres agents volontaires, c'est alors le cas de la *coopération*, voir ce mot, t. III, col. 1762-1770; — ou bien il est le résultat d'un acte directement volontaire, posé sans le concours de personne, et c'est là, à proprement parler, qu'est le problème de la moralité du volontaire indirect ou *in causa*.

Il faut, de plus, observer qu'il existe toujours une obligation générale de justice, ou de charité, ou de religion, ou de quelque autre vertu, de s'abstenir de tout acte qui, quoique non mauvais en lui-même, est cependant prévu comme devant se produire en connexion avec un effet mauvais. Toutefois, cette obligation n'est pas stricte au point d'empêcher l'attitude simplement *permissive* à l'égard de l'effet mauvais, soit que le bien commun commande une telle attitude, soit qu'il soit parfois impossible d'agir autrement.

Le problème de la moralité du volontaire indirect revient donc à celui-ci : *Quand un effet mauvais, prévu au moins confusément, peut-il être permis sans que, pour autant, celui qui l'a provoqué en puisse être rendu responsable?*

3° *Solution du problème.* — La solution est double. On doit d'abord indiquer quand l'effet mauvais est imputable; ensuite, quand il ne l'est pas.

1. *L'effet mauvais est imputable.* — L'effet mauvais, volontaire simplement dans sa cause, est moralement imputable quand trois conditions sont remplies : *a)* Il faut que l'agent ait prévu au moins confusément cet effet, qu'il ait pu et dû le prévoir. Pour la prévision, il suffit d'un soupçon fondé; mais ici l'expérience de ce qui se produit ordinairement est le guide le plus sûr. Cf. saint Thomas, Iª-IIæ, q. xx, a. 4. Il faut, de plus, a-t-on dit, que l'agent ait pu et dû prévoir cet effet. Un médecin, un juge, un prêtre, conscients de l'insuffisance de leur science professionnelle, sont responsables des effets mauvais dont ils poseront la cause, par suite de l'insuffisance de leur science. Par contre, le cas d'ivresse fortuite ne laisse pas supposer que l'homme ivre ait pu se rendre compte, même confusément, des fautes qu'il commettrait sous l'empire de la boisson. Le cas de Noé est classique. — *b)* Il faut que l'agent ait eu la possibilité de ne pas poser la cause. Qui agit sous l'empire de la contrainte ne peut être rendu responsable de l'effet mauvais résultant indirectement d'un acte qu'on l'a obligé à poser. A l'impossible nul n'est tenu. — *c)* Il faut enfin que l'agent soit tenu d'empêcher ce mauvais effet. S'il n'existe sur ce point aucune obligation, on ne voit pas comment sa responsabilité pourrait être engagée : à l'égard de l'effet indirect l'agent, en ce cas, tolère simplement, sans vouloir. Il est mieux cependant que des circonstances ambiantes indiquent la licéité d'une telle tolérance.

Quand ces trois conditions sont réunies, l'effet mauvais, bien qu'indirectement voulu, est vraiment imputable et le péché est commis dès l'instant où est posée la cause, même si, en raison d'une intervention étrangère ou d'un simple accident fortuit, l'effet mauvais en se réalise pas. Il est d'ailleurs assez difficile de juger de la gravité de ces fautes volontaires simplement dans leur cause : tout dépend de la certitude et de la netteté de la prévision. Peut-être faut-il souvent excuser de péché mortel même en matière grave ceux qui, par insouciance et légèreté d'esprit, n'ont qu'une prévision fort confuse des suites peu édifiantes de leur conduite. Cf. *Ami du clergé*, 1898, p. 1121-1129.

2. *L'acte mauvais n'est pas imputable.* — Est réputé licite un acte, en soi bon ou indifférent, d'où résulte un effet double, l'un, bon, l'autre, mauvais, mais à condition que le bon effet ne soit pas obtenu par un moyen en soi mauvais, qu'il existe une raison proportionnellement grave et que le but poursuivi soit honnête. Donc, quatre conditions :

a) Que l'acte soit en soi bon ou indifférent. — Jamais un acte mauvais en soi ne sera licite.

b) Que le bon effet ne soit pas obtenu par un moyen en soi mauvais. — On peut préserver sa vie en tuant un injuste agresseur : un meurtre accompli dans ces conditions n'est pas considéré comme un acte mauvais en soi. Mais on ne peut sauver la vie de la mère en tuant le fœtus, car cet homicide direct est mal en soi.

c) Qu'il existe une raison proportionnellement grave. — Il faut, en effet, que le bien qu'on envisage compense et au delà le mal qu'on provoque indirectement. Comment juger de la proportion du bien au mal? Ce jugement doit tenir compte de toutes les circonstances conditionnant ces effets. Tanquerey retient ici quatre considérations :

a. — Il ne faut pas considérer l'avantage ou l'inconvénient qui se produira dans un cas particulier, mais celui qui résulterait pour la société si une telle action était généralement permise ou défendue. A certains actes on ne saurait trouver une raison suffisante si on les considérait uniquement dans un cas particulier; la raison suffisante n'apparaît que si on envisage l'universalité des cas, en vue du bien de toute la société. L'auteur donne ici l'exemple du meurtre d'un injuste agresseur quand aucun autre moyen n'existe de défendre sa propre vie : la sécurité de la vie en société est attachée à la licéité d'un tel acte. — *b.* — Il faut considérer la gravité de l'effet mauvais : plus grand est le mal prévu, et plus sérieuse doit être la raison excusante. Pour repousser un injuste agresseur en lui infligeant la mort, une raison plus grave est requise que pour l'arrêter par une simple blessure non mortelle. — *c.* — Il faut encore considérer l'influence de l'action sur l'effet bon ou mauvais. Le bien doit compenser le mal, dans la proportion où l'acte posé agit effectivement sur la production de l'effet mauvais. Toutes choses égales d'ailleurs, la cause physique agit sur l'effet plus que la cause morale, la cause immédiate plus que la cause médiate, la cause *per se* plus que la cause *per accidens*, la cause positive plus que la cause négative. En bref, plus la connexion est nécessaire entre la cause et l'effet, et plus la raison de poser une telle cause doit être sérieuse. — *d.* — Il faut enfin considérer le droit ou le devoir qu'on peut avoir de poser l'acte initial. Le médecin ou le prêtre, prévoyant de graves tentations à la suite d'une lecture jugée nécessaire à l'exercice de leur profession, pourront se contenter d'une raison moindre que le lecteur simplement curieux qui veut consulter les mêmes livres.

d) Que le but poursuivi soit honnête. — En posant un acte d'où résulte indirectement un effet mauvais, on ne doit ni désirer ce mal, ni s'y complaire et y applaudir quand il s'est produit; on doit prendre à son égard une attitude purement permissive, analogue à celle de Dieu qui, pour un plus grand bien, permet le péché.

Si ces quatre conditions sont remplies, l'effet mauvais, indirectement provoqué, devient *moralement involontaire.*

Ces principes permettent, dans une certaine mesure du moins, de porter un jugement objectif sur la guerre moderne et ses méthodes. Tout d'abord, l'issue des guerres dépendant aujourd'hui presque uniquement de la supériorité d'une force matérielle dans laquelle sont absorbées toutes les énergies vitales de la nation (la guerre totale) et qui s'affirme par des destructions et des ruines considérables, on peut se demander si les sacrifices imposés par une telle conception pourront jamais être le moyen de procurer à la nation même victorieuse des avantages compensateurs de tant de désastres matériels et souvent moraux. Ensuite, les destructions massives de ponts, de voies ferrées, d'usines de guerre, de camps d'aviation, de dépôts de munitions, de magasins militaires, etc..., tous ouvrages situés à proximité ou quelquefois même à l'intérieur des villes, ne va pas sans entraîner des pertes excessives de vies humaines et de biens privés. Sans doute, la première considération relevée ci-dessus doit être retenue : il faut juger de ces destructions, non pas en raison des inconvénients qu'elles comportent au moment même où elles se produisent, mais en fonction du bien général qui peut en résulter ultérieurement. Mais les moyens employés pour parvenir à cette fin légitime ont-ils été suffisamment considérés en fonction de la connexion très étroite qui reliait la cause posée aux effets indirects, non voulus, mais prévus (troisième considération)? Cette connexion a-t-elle éte rendue aussi faible que possible en prenant toutes les précautions nécessaires pour écarter dans la plus large mesure les effets désastreux, indirects mais cependant très certains, qui ne pouvaient manquer de se produire? Question de fait sans doute et qui veut faire abstraction du droit, mais question qui se pose cependant en l'occurence.

IV. L'involontaire. — 1° *Définition.* — Dans un sens plus large, l'involontaire est l'acte qui ne procède pas de la volonté; cf. saint Thomas, *De malo*, q. iii, a. 8. Dans un sens plus strict, c'est l'acte auquel s'oppose la volonté. Saint Thomas fait observer que cet involontaire, dès qu'il est conscient, doit engendrer dans l'âme un sentiment de tristesse. *Loc. cit.*

Deux éléments sont requis pour le volontaire, consentement de la volonté, connaissance de l'intelligence. C'est donc sous ce double aspect qu'un acte peut être dit involontaire : ou bien parce que l'acte est imposé à la volonté contrairement à son inclination et à son désir (c'est le cas du fidèle qui serait entraîné malgré lui à l'autel d'une idole); ou bien parce que l'acte de la volonté procède d'une ignorance (c'est le cas du chasseur tuant un homme tout en croyant abattre une bête fauve). Noldin, *De principiis theologiæ moralis*, n. 44.

2° *Divisions.* — On pourrait appliquer à l'involontaire les mêmes divisions qu'au volontaire. Il suffit de relever ici les deux principales.

1. *Involontaire négatif ou privatif et involontaire positif.* — L'involontaire négatif ou privatif existe quand la volonté n'a formulé aucun acte à l'égard de l'objet; l'involontaire positif existe quand la volonté fait acte d'aversion ou de non-vouloir. On voit que l'involontaire privatif pourrait être identifié au non-volontaire. Certains auteurs cependant font, avec saint Thomas, *loc. cit.*, une distinction. Serait involontaire négatif l'acte posé sous l'influence d'une ignorance de l'objet. Si la volonté avait été éclairée, elle n'aurait pas donné son consentement. Serait simplement non volontaire l'acte posé sous l'influence d'une ignorance de l'objet, mais que la volonté, mieux éclairée, accueille avec plaisir. Saint Thomas donne comme exemple de non-volontaire l'adultère commis par suite d'une erreur de personne mais dont, après coup, le coupable se réjouit. Les moralistes disent que l'involontaire est fait *ex errore*, le non-volontaire, *cum errore*.

2. *Involontaire parfait et involontaire imparfait.* — Le premier existe quand la volonté repousse pleinement et, autant qu'il est en elle, efficacement l'objet qui lui est présenté. Le second suppose dans la volonté une certaine hésitation. Des tentations contre la foi, la charité, la chasteté, qui sont repoussées sans hésitation, sont parfaitement involontaires; mais imparfaitement involontaires sont celles qu'on rejette avec hésitation et négligence.

S. Thomas, *Sum. theol.*, Ia-IIæ, q. vi et les commentateurs de cette partie de la *Somme*, mais notamment Suarez, qui a fait de son commentaire un traité spécial, *Tractatus de voluntario et involuntario*, dans *Opera omnia*, Vivès, Paris, t. iv, p. 157-271; Salmanticenses, *De principiis moralitatis*, c. i, n. 9-21, dans *Cursus theologiæ moralis*, Venise, 1764, t. i; Billuart, *De actibus humanis*, dissert. I-III.

Parmi les auteurs modernes, Ballerini-Palmieri, *Opus theologicum morale*, Prato, 1889, tract. I, c. ii, n. 17-53; Lehmkuhl, *Theologia moralis*, Fribourg-en-B., 1923, t. i, n. 3-26; Marc, *Institutiones morales alphonsianæ*, Rome, 1891, t. i, n. 271 sq., 313 sq.; Prümmer, *Manuale theologiæ moralis*, Frib.-en-B., 1923, t. i, n. 48-62; cf. 63-98; Noldin, *De principiis theologiæ moralis*, Insprück, 1941, l. II, q. i, a. 2, n. 42-44; cf. a. 4, n. 47-62 et, en général, tous les manuels à la question des actes humains. Une mention particulière est due au manuel de Tanquerey, *Synopsis theologiæ moralis*, 10e éd., Paris, 1936, t. ii, n. 116, 125-134, 138-181, dont les exposés sont remarquables de précision et d'actualité.

A. Michel.

VOLONTARISME. — Le mot « volontarisme » a été consacré par l'usage pour désigner en philosophie la prééminence de la volonté sur l'intelligence dans la détermination du bien ou dans la recherche de la vérité. La thèse volontariste n'est pas uniquement philosophique; elle a de profondes répercussions en théologie. C'est à ce titre qu'on l'étudie ici : I. En Dieu. II. Dans l'âme humaine (col. 3317).

I. Le volontarisme en Dieu. — Il s'agit principalement de savoir si la moralité est issue uniquement du commandement divin, si la discrimination du bien et du mal dépend d'un choix arbitraire de Dieu. Accessoirement, on se demande si la volonté divine détermine à son gré la vérité. On retracera d'abord l'histoire des opinions, pour en faire ensuite la critique.

1° *Histoire des opinions.* — 1. *Abélard.* — Dans l'histoire de la théologie catholique, il semble qu'Abélard soit à l'origine du volontarisme. Mais son volontarisme est plutôt une réponse à une difficulté qu'une thèse exposée pour elle-même. Il s'agit de la peine positive du feu infligée en enfer aux enfants morts sans baptême. Telle était, on le sait, l'opinion jadis professée par saint Augustin. Voir ici t. ii, col. 367. Abélard accueille cette opinion qu'il puise dans un texte attribué à l'évêque d'Hippone, *De fide ad Petrum*, regula xxvii, *P. L.*, t. xl, col. 774. Il concède qu'une telle condamnation, si elle émanait d'un juge humain, serait inique. Mais, venant de Dieu, on ne peut la juger telle : « Jamais, dit-il, on ne peut appeler mal ce qui est l'effet de la juste volonté de Dieu. Car nous ne pouvons discerner le bien du mal, que parce que le bien est conforme à la volonté et répond au bon plaisir de Dieu. Ainsi certains actes qui, par eux-mêmes, paraissent très mauvais et, pour autant, répréhensibles, peuvent être accomplis sur l'ordre du Seigneur. » Et Abélard cite des exemples : le pillage des biens égyptiens par les Hébreux, le massacre des coupables s'étant compromis avec les les femmes madianites, etc... Et il conclut : « Il est donc évident que toute discrimination du bien et du mal doit être reportée au bon plaisir de la divine providence, qui dispose à notre insu toutes choses pour le mieux. Rien, en conséquence, ne doit être réputé bien ou mal, sinon ce qui est conforme ou opposé à cette volonté parfaite. » Et la conclusion finale est que, bien que nous ne puissions pas comprendre la peine infligée aux enfants morts sans baptême, il faut confesser que cette peine est juste. *In epist. ad Rom.*, l. II, c. v, *P. L.*, t. clxxviii, col. 869.

2. *Duns Scot.* — La position de Scot est philosophiquement plus ferme. Son système, en effet, se caractérise par la primauté et l'indépendance de la volonté à l'égard de l'intelligence. Voir t. iv, col. 1880. Par rapport aux choses extérieures à Dieu, rien ne peut faire obstacle à son indépendance et à sa liberté. Des préceptes divins, Scot fera donc deux parts. Les préceptes de la première table qui se rapportent à Dieu considéré dans sa nature sont, comme Dieu lui-même, nécessaires et s'imposent d'une façon immuable. C'est le droit naturel strict. Les préceptes de la seconde table, relatifs à nous-mêmes et au prochain, sont, comme nous, contingents et Dieu, en toute rigueur, pourrait les modifier. Ils constituent le droit naturel large. *In IIIum Sent.*, dist. XXXVII, q. i, n. 8. dans *Opera omnia*, Lyon 1639, t. vii, p. 898; cf. dist. XXXI, n. 12, p. 673. Cf. Landry, *La philosophie de Duns Scot*, Paris, 1922, p. 264-265. Certains faits rapportés par l'Écriture justifient cette distinction : Dieu a commandé l'homicide (Abraham), a permis le mensonge (Judith), a autorisé le vol (les Hébreux pillant les Égyptiens), a toléré la polygamie inaugurée par Lameth. Or, un précepte qui s'affirmerait dans ses termes absolument vrai et nécessaire, quelle que soit la façon dont apparaissent cette vérité et cette nécessité, aurait une priorité réelle sur l'action de la volonté et Dieu lui-même n'y pourrait jamais contrevenir sans que sa volonté accuse un manque de justice et de droiture. Si Dieu a permis le

mensonge et ordonné le meurtre, c'est que ces deux actes n'ont de malice qu'en raison de la prohibition générale qu'en a faite Dieu. *In III^um Sent.*, dist. XXXVIII, n. 5, p. 919.

Par le point de vue historique, Scot rejoint Abélard; mais chez Scot, l'explication n'intervient que pour mettre en meilleur relief la thèse fondamentale : enseigner qu'une moralité absolue, inhérente à des choses contingentes, puisse s'imposer à la volonté divine, ce serait équivalemment admettre que cette volonté doive nécessairement et simplement être déterminée par les choses qu'elle pourrait vouloir (par ses *volibitia)* en dehors de Dieu lui-même. Or, la volonté divine n'est déterminée que par elle-même et ne peut vouloir les choses autres que d'une manière contingente et absolument libre. Dist. XXXVII, schol., p. 879. Cf. É. Gilson, *La philosophie au Moyen Age*, Paris; 1922, t. II, p. 80.

En ce qui concerne les idées des choses en Dieu (les possibles), Duns Scot admet que ces idées, en tant que simples possibles, sont des créations véritables de l'intelligence divine. Voir ici t. IV, col. 1879. La volonté n'intervient que pour faire de ces idées les représentations vraies des êtres que Dieu appelle à l'existence. Mais alors cette vérité est contingente comme les êtres eux-mêmes. *In I^um Sent.*, dist. III, q. IV, n. 20, t. V, p. 490; cf. dist. XXXV, n. 12, p. 1251-1252. Cf. Landry, *op. cit.*, p. 318, 319. Position intermédiaire entre celle de saint Thomas, pour qui les possibles préexistent en quelque sorte à la connaissance que Dieu a de son essence, et celle de Descartes qui fera des idées éternelles un produit direct de la volonté divine .Voir plus loin.

3. *L'école nominaliste.* — Scot admettait encore entre les attributs divins une distinction formelle, t. IV, col. 1875-1876; l'école nominaliste n'admet aucune distinction, même de simple raison. C'est là le point de départ métaphysique d'où dérive le volontarisme nominaliste, beaucoup plus accentué que celui de Scot.

La position d'Occam a été retracée à NOMINALISME, t. XI, col. 763. A l'intérieur de Dieu, si l'on peut s'exprimer ainsi, l'entendement divin ne se distingue pas de la volonté parce qu'il est la volonté même. Pour les œuvres *ad extra*, on peut admettre une certaine direction de la volonté par l'entendement, en raison même de la liberté de la volonté et de la contingence des effets. Rappelons ici la conclusion de M. Vigneaux :

> Pour Occam, la volonté divine est dirigée dans la mesure où elle peut l'être. Elle n'a aucun privilège sur l'entendement. Quand on pense au seul entendement divin, il faut penser qu'il est Dieu, en son acte indépendant de tout le reste; de même, quand on pense à la seule volonté divine, elle est Dieu et rien ne la précède; quand on pense à l'entendement et à la volonté à la fois, il faut concevoir qu'en Dieu ils sont un. La doctrine occamiste de l'entendement et de la volonté est dominée par cette pensée qu'en Dieu tout est également parfait et absolument simple. *Ibid.*, col. 763.

On ne saurait pour autant parler d'arbitraire, puisque ce que Dieu fait est par là même juste, *eo ipso quod ipse vult bene et juste factum est. In I^um Sent.*, dist. XVII, q. III, F.

De ces affirmations de principe, à la rigueur compatibles avec la stricte orthodoxie, Occam, par une logique trop absolue, tire une conclusion déconcertante pour la piété chrétienne, conclusion qu'on lui a reprochée au procès de 1326. C'est l'article 5, ainsi conçu : *Odire Deum potest esse actus rectus, in via et a Deo præceptus.* Voir ici, t. XI, col. 894.

C'est du même principe nominaliste que découle l'affirmation de Jean de Mirecourt, également censurée : *odium proximi non est demeritorium nisi quia prohibitum a Deo temporaliter.* De la liberté avec laquelle Dieu crée, dans l'âme, intellection, volition, sensation, comme il le veut et l'entend, il suit, dit le même auteur, que « Dieu par lui seul peut faire que l'âme haïsse le prochain et Dieu sans démériter ». Art. 27 et 31. Voir t. XI, col. 899.

Avec la même énergie, Biel affirme l'indépendance absolue de la divine volonté. Le principe est toujours qu'aucune distinction, même de simple raison, ne saurait exister entre intelligence et volonté divines. Par conséquent, la volonté divine n'a besoin d'aucune aide; elle n'est tenue à aucune règle extérieure : « Que Dieu ne puisse rien faire contre la droite raison, c'est la pure vérité; mais la droite raison, en ce qui concerne les œuvres extérieures, est la volonté divine. Celle-ci n'a aucune autre règle qu'elle-même à laquelle elle doive se conformer; mais la divine volonté est la règle de toutes les choses contingentes. Ce n'est pas parce que quelque chose est droit et juste que Dieu le veut; mais parce que Dieu le veut, c'est droit et juste. » Voir dist. XVII, q. I, a. 3, coroll. I, K. Voir ici, t. XI, col. 764. Cette dernière affirmation restera courante chez les théologiens du début du XVe siècle.

4. *Gerson.* — Parmi ces théologiens, le chancelier Gerson tient une place éminente. Nous citons d'après l'édition d'Anvers, 1706. La position de Gerson est objectivement résumée par Ellies du Pin, dans la préface de cette édition. *Gersoniana*, l. IV, t. I, p. CV. Gerson accepte pleinement les deux principes du nominalisme : d'une part, la souveraine liberté et indépendance de la volonté divine par rapport aux choses créées, *Contra vanam curiositatem*, lect. I, t. I, col. 92 AB; d'autre part, négation de toute distinction, même simplement formelle à la façon de Scot, entre les attributs divins. *Ibid.*, lect. II, consid. V^a et VII^a, col. 100 D-101 A, 103 C; *De vita spirituali animæ*, lect. II, III, t. III, col. 14 B, 26 A.

Dans ce dernier texte, Gerson se demande s'il faut théoriquement identifier la droite raison (l'intelligence) et la volonté en Dieu; mais, ajoute-t-il, « il est certain que, dans les préceptes moraux, la droite raison n'a pas priorité sur la volonté : Dieu ne veut pas donner ses lois à la créature raisonnable parce que la droite raison a jugé auparavant qu'il le fallait; c'est plutôt le contraire ». La conclusion s'impose, celle que nous avons trouvée chez Biel : « Dieu ne veut pas que les choses extérieures soient parce qu'elles sont bonnes, à la façon de la volonté humaine attirée par la présentation du bien vrai ou apparent; c'est le contraire, les choses extérieures sont bonnes parce que Dieu les veut telles, à tel point que s'il voulait qu'elles ne fussent pas ou fussent autres, cela serait également bien. » *De consolatione theologiæ*, part. I, t. I, col. 147 A. De telle sorte — et c'est ainsi que Gerson interprète l'affirmation étrange d'Occam, — même la haine de Dieu pourrait, les circonstances étant changées, n'être plus intrinsèquement mauvaise. *De vita spirituali animæ*, lect. I, coroll. 10, t. III, col. 13 C. Toute la rectitude morale de la volonté humaine résulte donc de sa conformité, de la conformité de ses actions et de ses omissions à la loi divine et à la règle qu'elle pose. Id., *ibid.*, D.

Cependant, quand Gerson quitte le domaine de la spéculation et en vient aux conseils pratiques de la vie spirituelle, il expose la soumission à la volonté divine telle que nous l'avons entendu de la bouche de saint Thomas, voir VOLONTÉ, col. 3349. Voir *Explicatio : Fiat voluntas tua*, t. III, col. 355-366; cf. *De directione seu rectitudine cordis, consideratio* VII-X, *ibid.*, col. 469-470.

5. *Pierre d'Ailly.* — La conception de Pierre d'Ailly

s'inspire certainement des mêmes principes nominalistes. Voir ici t. I, col. 651. Que la volonté divine soit le principe de toute obligation, le cardinal de Cambrai le répète à satiété : « Rien n'est péché de soi, le péché n'existe que là où la volonté divine porte une interdiction. » *Principium in Ium Sent.* Et il développe cette pensée : « La volonté divine est une cause très efficace qui appelle à l'être ou au devenir. De même est-elle aussi la loi qui oblige, parce qu'elle exige qu'une chose soit faite ou non en tel sens. » Et encore : « Dieu veut que l'homme encore voyageur soit obligé à avoir la charité, obligé à ne pas mentir, obligé à ne pas haïr Dieu et le prochain. Et ainsi de suite pour beaucoup d'autres choses. C'est par suite de cette volonté qu'on est obligé à quelque chose et autrement personne ne pécherait. »

Est-ce à dire qu'en citant la parole étrange d'Occam Pierre d'Ailly la fasse sienne ? L. Salembier le laisse supposer. Textes vérifiés, je n'en suis pas convaincu. Cette étrange proposition avait alors son ère de célébrité. Jean de Mirecourt et Holkot l'avaient, eux aussi, avancée. Voici comment d'Ailly s'exprime : « Si Dieu ne peut évidemment pas ne pas vouloir l'obéissance de sa créature (ce serait se nier soi-même), il n'est pas évident qu'il ne puisse l'obliger à le haïr. Certains estiment que cela est impossible de puissance ordonnée, mais non de puissance absolue. » *Principium, ibid.*, 3a concl. Mais plus loin, q. XIV, a. 3, il discute cette proposition et lui oppose l'opinion contraire de Maître Grégoire (de Rimini).

Quant au « pur protestantisme » qu'aurait professé d'Ailly avant la lettre, en enseignant qu'il n'y a « pas d'actes essentiellement méritoires ou déméritoires, tout mérite venant de la libre acceptation ou du libre refus de Dieu », il semble qu'une appréciation plus objective s'impose. Pierre d'Ailly reste fidèle aux conceptions nominalistes de la justification, voir t. XI, col. 769 sq. Mais l'acceptation de Dieu ne supprime pas, du côté de la créature, un mérite véritable, principalement dû à l'activité libre de l'homme. Il faut aussi faire la part des hypothèses envisagées par rapport à la puissance absolue de Dieu, voir col. 764. Enfin la gratuité de la prédestination, q. XII — Dieu n'accordant pas la vie éternelle en raison des mérites, bien qu'il exige des mérites de la part des prédestinés, tout au moins dans l'économie de sa puissance ordonnée — est une thèse spécifiquement catholique.

6. *Descartes.* — Il est difficile de ne pas trouver un écho de la thèse nominaliste dans les réponses aux sixièmes objections de Descartes. Voir le texte complet t. IV, col. 546. Une simple comparaison des idées ou des textes mettra ce fait en évidence :

Thèse de Scot
(ci-dessus, col. 3311).

Enseigner qu'une moralité absolue, inhérente à des choses contingentes, puisse s'imposer à la volonté divine, ce serait équivalemment admettre que cette volonté doive, nécessairement et simplement, être déterminée par les choses qu'elle pourrait vouloir en dehors de Dieu lui-même. Or, la volonté divine n'est déterminée que par elle-même et ne peut vouloir les choses autres que d'une manière contingente et absolument libre.

Texte de Descartes.

Il répugne que la volonté de Dieu n'ait pas été de toute éternité indifférente à toutes les choses qui ont été faites ou qui se feront jamais, n'y ayant aucune idée qui représente le bien ou le vrai, ce qu'il faut croire, ce qu'il faut faire ou ce qu'il faut omettre, qu'on puisse feindre avoir été l'objet de l'entendement divin avant que sa nature ait été constituée telle par la détermination de sa volonté.

Texte de Biel (col. 3312).

Ce n'est pas parce que quelque chose est droit et juste que Dieu le veut, mais parce que Dieu le veut, c'est droit et juste.

Texte de Descartes.

Ce n'est pas pour avoir vu qu'il était meilleur que le monde fût créé dans le temps que dans l'éternité, qu'il a voulu le créer dans le temps ; et il n'a pas voulu que les trois angles d'un triangle fussent égaux à deux droits parce qu'il a connu que cela ne pouvait se faire autrement, etc.

Texte de Gerson (col. 3313).

Dieu ne veut pas que les choses soient parce qu'elles sont bonnes... ; les choses sont bonnes parce que Dieu les veut telles, à tel point que s'il voulait qu'elles ne fussent pas ou fussent autres, ce serait également bien.

Texte de Descartes.

Mais, au contraire, par ce qu'il a voulu créer le monde dans le temps, pour cela il est ainsi meilleur que s'il eût été créé dès l'éternité ; et d'autant qu'il a voulu que les trois angles d'un triangle fussent nécessairement égaux à deux droits, pour cela, cela est maintenant vrai, et il ne peut pas être autrement.

Édit. Adam-Tannery, t. IX, p. 232-233.

Il est vraisemblable qu'il y a eu influence réelle, indirecte sans doute, de la philosophie nominaliste et scotiste sur la pensée de Descartes. On n'a pas ici à en rechercher les intermédiaires. Mais Descartes va plus loin que les nominalistes. Ce n'est pas seulement dans le domaine du bien, c'est dans le domaine du vrai que la volonté divine est toute-puissante. Pour Descartes, rien n'échappe au principe de causalité ; cf. *Secondes réponses : Axiomes et notions communes*, I, t. IX, p. 127. La création des idées éternelles est ainsi la conséquence logique de sa conception d'un Dieu, cause de lui-même : « Si la toute-puissance de Dieu est telle qu'il s'engendre en quelque sorte soi-même au sein de son essence et, pour s'exprimer en termes théologiques, non seulement en tant que Fils, mais même pour ainsi dire en tant que Père, à bien plus forte raison doit-il avoir engendré des vérités qui, compréhensibles pour notre intellect et par conséquent finies, doivent dépendre encore plus complètement de lui qu'il n'en dépend lui-même. » Ét. Gilson, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Paris, 1930, p. 231. Le volontarisme de Descartes est d'autant plus intransigeant qu'il a pris lui-même la précaution d'en exclure toute priorité, même de simple raison, de l'intelligence sur la volonté : « Je dis qu'il a été impossible qu'une telle idée (du bien ou du vrai) ait précédé la détermination de la volonté de Dieu par une priorité d'ordre ou de nature ou de raison raisonnée, ainsi qu'on la nomme dans l'école. » *Réponses aux sixièmes objections, loc. cit.*

La pensée de Descartes s'affirme plus nette encore, s'il était possible, dans sa réponse (en latin) à Arnauld, au sujet de l'impossibilité prétendue de concevoir le vide. Après avoir affirmé qu'on peut attribuer au vide ou à l'espace qu'on imagine tel les dimensions propres de l'espace, Descartes ajoute :

En recourant (pour expliquer le vide) à la puissance divine, que nous savons infinie, nous lui attribuons un effet qui, à la réflexion, n'apparaît pas contradictoire, c'est-à-dire inconcevable. Il me semble, en effet, qu'on ne peut jamais dire qu'une chose soit impossible à Dieu, puisque *toute la règle du vrai et du bien dépend de sa toute-puissance* : je n'oserais donc pas affirmer que Dieu ne puisse faire qu'une montagne soit sans vallée, ou que deux et un ne fassent trois. Je dis simplement que j'ai reçu de lui un esprit tel que je ne puis concevoir une montagne sans vallée, ou un et deux ne totalisant pas trois, etc. Lettre DXXV, du 26 juillet 1618, t. V, p. 223-221.

2° *Appréciation.* — On peut considérer la thèse du volontarisme divin en fonction des objections qu'elle prétend résoudre et en elle-même.

1. *La thèse volontariste en fonction des objections à résoudre.* — Nous avons constaté que les théologiens volontaristes, depuis Abélard jusqu'à Pierre d'Ailly, ont enseigné cette conception avec la préoccupation de répondre aux objections tirées de l'Écriture. Il semble donc difficile de parler ici de doctrine ferme, enseignée pour elle-même. L'apologétique comporte souvent des aspects discutables que, mieux informé, le défenseur de la foi chrétienne s'empresse de modifier. C'est le cas de la thèse d'Abélard. Si Abélard avait écrit cent ans plus tard, la lettre d'Innocent III à Ymbert d'Arles aurait vraisemblablement apaisé ses scrupules touchant la peine du péché originel. Cf. Denz.-Bannw., n. 410.

Le volontarisme de Scot apparaît comme un élément subsidiaire de la solution proposée, bien plus qu'il ne l'inspire. En effet, la distinction entre droit naturel strict et droit naturel large, entre les lois de la première table et celles de la seconde, laisse pressentir un accord possible avec la solution communément présentée. Voir ici Loi, *caractère immuable et dispense*, t. IX, col. 881-882. Si Occam, Biel, Gerson et d'Ailly affirment sans restriction que la volonté divine est la règle du bien et du mal, non seulement en tant qu'elle prescrit ou défend, mais encore en tant qu'elle détermine ce qui est bien ou ce qui est mal; s'ils ne distinguent pas, comme Scot, les préceptes de la première table et ceux de la seconde, le droit naturel strict et le droit naturel large, il n'en est pas moins vrai que tous sans exception proclament que le choix auquel s'arrête la volonté divine ne saurait être qualifié d'arbitraire. Occam, qui était allé le plus loin en cette voie, affirme que tout ce que Dieu fait est par là même juste.

On ne saurait admettre cependant que la haine de Dieu, connue comme telle, puisse, par la volonté divine, devenir un acte bon ou même simplement non déméritoire. Aussi est-ce à juste titre qu'avaient été retenues comme dignes de censure la proposition d'Occam et celle de Jean de Mirecourt. On remarquera toutefois que ces auteurs n'ont jamais envisagé cette étrange hypothèse comme réalisable par la puissance ordonnée de Dieu. C'est toujours *de potentia absoluta* qu'ils en parlent. Nous sommes donc en droit de conclure que le volontarisme étendu à la puissance absolue de Dieu est étranger à l'explication des faits relevés dans la sainte Écriture, ces faits relevant nécessairement de la puissance ordonnée de Dieu.

En sorte que, finalement, dépouillée de sa prétention apologétique, le volontarisme est réduit à n'être qu'une opinion philosophique, discutable au premier chef.

2. *La thèse du volontarisme considérée en elle-même.* — *a) Part de vérité.* — Le volontarisme semble avoir raison lorsqu'il s'agit de formuler, en morale, le principe premier de l'obligation et de la responsabilité. Quelles que soient les discussions théoriques possibles sur ce point, il est permis d'adopter la position prise par le cardinal Billot, *De Deo uno*, th. III, § 3. Voir également ses articles dans les *Études*, 20 août 1920. La thèse est reprise et brillamment défendue par le P. Nivard, art. *Responsabilité* dans le *Dict. apol. de la foi cath.*, t. II, col. 941 sq. : « L'obligation parfaite de la loi naturelle ne peut être valablement acceptée sur la simple dictée de la raison autonome (Kant); — ou sur la seule constatation de ce qui s'accorde avec la nature raisonnable; — ou avec l'ordre objectif des choses (Vasquez-Gerdil); — ou sous la seule poussée des inclinations de la nature profonde (Janet et quelques auteurs récents); — mais uniquement sur la manifestation naturelle des volontés divines connues comme telles. » C'est la thèse énoncée par saint Thomas lui-même : « La conscience n'oblige pas par sa vertu propre, mais par la vertu du précepte divin; car la conscience n'impose pas de faire quelque chose parce que cela lui paraît obligatoire, mais parce que cela est commandé par Dieu. » *In II*um *Sent.*, dist. XXXIX, q. III, a. 3, ad 3um. Cf. *De veritate*, q. XVII, a. 3.

Sans doute, cette position paraît ruiner la preuve assez populaire de l'existence de Dieu par le sentiment de l'obligation morale (ce qui n'est pas d'ailleurs exact : elle la transforme simplement en preuve par l'ordre moral); mais elle semble néanmoins conforme au bon sens même : « Car la notion d'obligation suppose évidemment la connaissance préalable de celui qui peut nous obliger, surtout lorsqu'il s'agit de cette obligation absolue, imprescriptible, inévitable, contre laquelle rien en ce bas monde ne peut prévaloir et qui est l'obligation propre à la loi morale. Or, celui qui oblige ainsi ne peut être que Dieu. Donc, avant que ne soit connu Dieu, l'existence de la loi et de l'obligation morale ne saurait être connue et la voix de la conscience, si tant est qu'elle se fasse entendre, n'est qu'une imagination vaine et sans consistance. » Billot, *loc. cit.* Et l'auteur de conclure : « Dans l'impératif de la conscience considéré en lui-même, pas de droit véritable; pas de proportion surtout entre le mode catégorique de cet impératif et ce qu'on pourrait en concevoir comme le principe. La froide raison condamne tout cela et n'y voit rien de plus qu'un moyen d'épouvante, un préjugé, une impression purement subjective et qu'il faut mépriser. Ainsi donc,... antérieurement à la connaissance de Dieu, premier principe et fin dernière, il est impossible d'avoir l'idée de loi et d'obligation de conscience... » *Ibid.*, trad. de l'*Ami du clergé*, 1923, p. 296.

Une seconde concession à faire au volontarisme concerne les lois divines positives, dans la mesure où ces lois ne constituent pas une simple ratification de la loi naturelle. La volonté divine pourrait ici créer, non seulement l'obligation, mais le caractère moral, bon ou mauvais, de l'acte commandé ou prohibé. Nous en avons deux exemples dans le Décalogue. « Tu ne te feras pas d'images taillées... Souviens-toi du jour du sabbat pour le sanctifier. » Ex., XX, 4, 8. La prohibition du culte des images et la sanctification d'un jour par semaine ne relèvent pas de la loi naturelle. Ici, le mal est tel parce qu'il est défendu, le bien est tel, parce qu'il est commandé.

b) L'erreur volontariste. — L'erreur du volontarisme est d'avoir fait de la volonté divine, en excluant le concours de l'intelligence, la règle dernière de toute discrimination entre le bien et le mal. Une telle prétention fournit un fondement sérieux au reproche d'arbitraire porté contre la thèse volontariste. Appréciant la position de Descartes, Leibniz conclut avec raison qu'une telle opinion « déshonore » Dieu. *Théodicée*, § 184-185. Voir Volonté, col. 3355.

Nous ne pouvons raisonner sur Dieu que par notre connaissance de l'âme humaine et par l'analogie de la foi. Or, la psychologie accorde la priorité à l'intelligence sur la volonté, *nihil volitum nisi præcognitum*. Pour vouloir une chose, il faut la connaître : l'intelligence précède et éclaire la volonté. De plus, le mystère de la Trinité montre que la procession selon l'intelligence a une priorité de nature sur la procession selon la volonté. Ces deux constatations suffiraient à donner une base solide à la doctrine communément reçue d'un exemplarisme précédant d'une priorité de raison le vouloir divin. Dieu connaît dans son essence, par sa science de simple intelligence, tous les êtres possibles et les enchaînements nécessaires ou contingents de leurs rapports réciproques. L'ordre moral est un de ces rapports et si cet ordre marque une liaison essentielle et nécessaire entre les êtres et

leurs actes, la volonté divine ne fait que constater ces liaisons et les rend, à l'extérieur, obligatoires. Dieu, étant le Bien souverain, ne peut pas ne pas vouloir que ses créatures raisonnables et libres échappent à l'obligation du bien moral.

Or, nous pouvons être assurés qu'un tel ordre moral existe dans l'exemplarisme divin, répondant à la nature même des choses, et avant toute intervention de la volonté de Dieu. Rien qu'en considérant la nature raisonnable ordonnée vers le vrai et vers le bien, ou encore la marche normale de la société humaine, on saisit facilement la nécessité et l'existence d'un certain ordre moral, droits et devoirs réciproques, parce que ce sont là des relations essentielles de la nature raisonnable, laquelle, sans ces relations, serait un tissu de contradictions. C'est là ce que les théologiens thomistes appellent la moralité considérée *initiative et fundamentaliter*. Mais ces relations essentielles, dont notre esprit saisit la nécessité et l'existence, manqueraient de fondement et de caractère obligatoire, s'il n'existait pas un être qui soit le prototype, l'idéal de l'ordre auquel tout homme doit se conformer s'il veut demeurer dans la moralité : prototype idéal, à la fois cause exemplaire — et d'abord cause exemplaire — et cause efficiente, transformant, en le rendant obligatoire, le bien *rationnel* en bien formellement *moral*.

En bref, la morale naturelle ne se réduit pas à des commandements divins. Au lieu de rapporter, comme Descartes l'a fait, les essences en général à la volonté divine, « Leibniz a vu la vérité en faisant de l'*entendement* divin le lieu des essences, et du *vouloir* divin la source des existences... Si donc on nous pose cette question : le fondement du devoir est-il en Dieu, oui ou non? nous répondrons : il est en Dieu comme en son dernier support; mais son support immédiat est l'ordre des relations, l'ordre des fins ». Mgr d'Hulst, *Carême 1891, 4e conférence*. Cet ordre des relations et des fins trouve lui-même son fondement en Dieu, mais à ne connaître que le support immédiat de la moralité qu'il constitue, on n'est pas encore lié par la conscience de l'obligation, mais on peut en soupçonner l'existence. Toute cette doctrine est résumée par Gonet en cette proposition : *Si enim lex æterna, subindeque omnes aliæ leges tollerentur, mendacium non esset malum morale nec peccatum FORMALITER et COMPLETIVE* (voilà le « moral »), *sed FUNDAMENTALITER et INITIATIVE, quia esset contrarium naturæ rationali* (voilà le « rationnel ») *et ex se ac ex sua natura aptum, ut prohiberetur a legibus, si ponerentur. De vitiis et peccatis*, n. 66; cf. Salmanticenses, *ibid.*, disp. VII, dub. I, n. 11.

Cette position sauvegarde à la fois le caractère rationnel de la morale naturelle et en même temps son fondement divin, tout en éliminant les excès du volontarisme. Sauvegarder le caractère rationnel de la morale naturelle tout en en montrant le fondement divin, ce n'est pas, quoiqu'on en ait dit, ouvrir les voies à la constitution d'une morale laïque, c'est-à-dire d'une morale sans Dieu.

II. Le volontarisme dans l'ame humaine. — On peut l'étudier : 1° Dans l'ordre strictement moral; 2° Dans l'ordre psychologique, avec ses répercussions morales et religieuses.

1° *Le volontarisme éthique de Kant.* — Bien que la conception morale de Kant relève spécifiquement de la philosophie, il est nécessaire d'en retracer ici brièvement les éléments constitutifs et de montrer comment le volontarisme, transposé sur le plan de l'éthique, est inconciliable avec les principes de la morale catholique. L'article Kant a renvoyé à ce sujet au livre de Victor Delbos, *La philosophie pratique de Kant* (2e édit., Paris, 1925). C'est le c. IV de la deuxième partie de cet ouvrage qu'on résumera ici à grands traits.

1. *Exposé.* — Pour Kant, ce qui est bien, c'est la bonne volonté et la bonne volonté est celle qui agit uniquement par devoir. Elle n'agit pas pour atteindre une fin ou pour réaliser un objet de désir; elle agit par une maxime indépendante de toute fin et de tout objet de cette sorte. La bonne volonté ne se laisse déterminer que par la loi morale. Kant toutefois n'exclut pas d'une façon absolue l'acte accompli avec inclination vers une fin déterminée, si cette fin rentre dans la perspective du devoir.

La loi morale devient le mobile de nos actes par le sentiment du respect que nous avons pour elle. Ce respect n'est pas provoqué par des impressions sensibles; il est engendré par la loi et il a la loi pour objet; il est un produit spontané de la raison et nullement le fondement de la moralité. Ainsi donc, « puisque la volonté doit s'abstraire et de la considération des fins et de l'influence des inclinations, il ne peut rester pour la déterminer, objectivement, que la loi, subjectivement, que le respect pour cette loi » (p. 343).

En son concept pur, la volonté est la faculté d'agir selon la représentation des lois. Dans un être en qui raison et volonté ne feraient qu'un, les actions seraient subjectivement et objectivement nécessaires, la volonté ne choisissant jamais que ce que la raison, dégagée de toute influence extérieure, considérerait comme pratiquement nécessaire. Mais, parce que la volonté humaine est soumise à des mobiles sensibles, à des conditions subjectives qui ne s'accordent pas toujours avec les lois objectives, il faut que les lois objectives s'imposent à la volonté comme une contrainte, un commandement : c'est là l'*impératif catégorique* du devoir.

Les impératifs hypothétiques ne déclarent une action pratiquement nécessaire que comme un moyen en vue d'une fin; ils forment les règles de l'habileté, ils sont les conseils de la prudence. En opposition avec ces impératifs hypothétiques il y a l'impératif catégorique qui représente l'action comme nécessaire objectivement et bonne en soi, sans rapport à une condition ou à une autre fin. Cet impératif catégorique trace les règles de la moralité, lie la volonté à la loi et implique par lui-même que la maxime, c'est-à-dire le principe subjectif de notre action, soit conforme à cette loi. Or, le caractère de la loi, c'est : 1° l'universalité : « Agis comme si la maxime de ton action devait par ta volonté être érigée en loi universelle de la nature »; 2° le respect de la valeur absolue de la personne humaine : « Agis de telle sorte que tu traites l'humanité aussi bien dans ta personne que dans la personne de tout autre toujours en même temps comme une fin et jamais simplement comme un moyen »; 3° l'autonomie : on doit obéir à la loi uniquement parce que c'est la loi. C'est ici surtout qu'apparaît le volontarisme éthique : le devoir, parce que c'est le devoir, sans chercher dans d'autres considérations la justification de ce devoir.

2. *Appréciation.* — *a) Au point de vue rationnel.* — La morale kantienne se présente avec une austérité qui fait impression et ne manque pas de grandeur. Devant elle, le penseur catholique éprouve un sentiment de respect. Mais il s'agit de savoir si elle est fondée en raison.

Ne voulant justifier sa morale par aucune considération de bien ou de bonheur, Kant ne peut qu'imposer l'impératif catégorique sans le démontrer. « Il fait, comme l'écrit F. Rauh, œuvre de logicien, d'analyste, et n'étudie pas l'idée d'obligation dans ses relations mouvantes avec les choses. » *L'expérience morale*, Paris, 1937, p. 27-28.

Ne pouvoir démontrer le bien-fondé de l'impéra-

tif catégorique est déjà une grave lacune : ne pourrait-on pas soupçonner la volonté de formuler la loi d'une manière arbitraire? Comment reconnaître qu'une action est susceptible d'être érigée en loi universelle? Il faudrait recourir à l'expérience et l'expérience peut être un critérium trompeur : ne fournit-elle pas des lois morales universelles s'inspirant du plaisir, de l'intérêt ou de l'égoïsme? En bref, aucun fondement solide ne peut être logiquement assigné à l'impératif catégorique. Mais, d'autre part, pour imposer sans discussion possible sa conception formaliste, Kant devrait prouver que tout autre fondement moral est impossible à concevoir. Or, cette preuve est loin d'être faite : la morale de l'eudémonisme, christianisée par saint Thomas, se présente comme un système cohérent et satisfaisant pour l'esprit, à condition toutefois qu'on ne se ferme pas, par une critique destructive, le champ de la métaphysique. Cf. *Sum. theol.*, Ia-IIæ, q. II, III; *Cont. Gent.*, l. III, c. XXV-XXXVII.

Cette critique destructive fait le vice radical de la morale volontariste de Kant, puisque l'auteur s'est interdit, par la *Critique de la raison pure*, de pénétrer dans le domaine des réalités. Ne pouvant plus arriver jusqu'à Dieu, Kant essaie de construire une morale purement rationnelle, et la morale rationnelle elle-même, simple éthique naturelle, ne peut se passer de Dieu comme fondement dernier.

Kant le sent si bien lui-même qu'il est obligé de sortir, par voie d'expédient, de la contradiction dans laquelle son criticisme l'enferme. Il est contraint de promulguer la liberté, la vie future, Dieu lui-même comme des *postulats* du devoir. C'est au nom de la morale et non de la connaissance spéculative que nous demandons qu'ils soient. Ces postulats sont objets, non de science, mais de croyance ou de foi. « Nous raisonnons comme Kant, dit encore Mgr d'Hulst. Nous remontons comme lui de l'impératif absolu de la conscience à la réalité de l'être absolu qui, seul, peut fonder l'obligation. Mais nous le faisons plus légitimement, parce que nous n'avons pas commencé par infirmer d'avance tous nos raisonnements en confinant notre raison dans le cercle infranchissable des conceptions subjectives et *a priori*. » *Conférences de Notre-Dame*, carême 1892, p. 424.

Ces notes philosophiques très sommaires doivent être complétées : on consultera les ouvrages et articles spéciaux sur la morale kantienne. Une bonne mise au point est à prendre dans le *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, art. *Criticisme kantien*, t. I : *Exposé de la morale*, col. 742-747; *Critique*, col. 755, 757. Les nombreuses références qu'on y trouvera suffisent amplement.

b) Au point de vue théologique. — Ici, le volontarisme kantien est condamnable sous plusieurs rapports. Son point de départ, la négation de toute connaissance des réalités en soi, est atteint par la réprobation dont Pie X frappe l'agnosticisme dans l'encyclique *Pascendi*, Denz.-Bannw., n. 2072. De plus, il est impossible de tenir l'existence de Dieu, la vie future, la liberté humaine comme de simples postulats, objets de croyance et non de connaissance rationnelle. Le concile du Vatican a défini comme un dogme de foi la possibilité de parvenir par les lumières naturelles de la raison à une connaissance certaine de Dieu, et Pie X, dans le serment antimoderniste, a déclaré que cette connaissance certaine était acquise par voie de raisonnement en partant des choses crées. Denz.-Bannw., n. 1785 et 1806, 2145. L'immortalité de l'âme et une vie future sont aussi objet de démonstration rationnelle, *ibid.*, n. 1627, note 2; voir ici BAUTAIN, t. II, col. 482 et TRADITIONALISME, t. XV, col. 1350. La liberté de l'âme est également une vérité naturelle démontrable, *ibid.*, n. 1650.

Enfin, directement contre la morale strictement rationnelle de Kant, on doit invoquer la condamnation par Pie IX des propositions 3 et 4 du *Syllabus*, Denz.-Bannw., n. 1703-1704. Voir ici SYLLABUS, t. XIV, col. 2891. Indirectement, on peut en appeler à la condamnation par Alexandre VIII du péché philosophique. Voir PÉCHÉ PHILOSOPHIQUE, t. XII, col. 255 sq.

2° *Le volontarisme psychologique.* — Transposée dans le domaine de la psychologie, la thèse volontariste a des répercussions sur le problème de la foi et dans l'appréciation de la moralité des actes.

1. *Exposé.* — Descartes explique l'assentiment intellectuel du jugement par l'influence de la volonté : « Par l'entendement seul, je n'assure ni ne nie aucune chose, mais je conçois seulement les idées des choses que je puis assurer ou nier. » *Quatrième méditation*, t. IX, 1, p. 45. C'est la volonté qui juge, qui affirme ou qui nie : « Toutes les façons de penser que nous remarquons en nous peuvent être rapportées à deux générales, dont l'une consiste à apercevoir par l'entendement et l'autre à se déterminer par la volonté. Ainsi, sentir, imaginer et même concevoir des choses purement intelligibles ne sont que différentes façons d'apercevoir; mais désirer, avoir de l'aversion, assurer, nier, douter sont des façons différentes de vouloir. » *Principes de la phil.*, I, n. 32; cf. n. 34, 35, t. IX, 2, p. 39-40. On trouve des assertions similaires dans V. Brochard, *De l'erreur*, Paris, 1879, c. VI, *De la croyance*, p. 95 sq.

Poussée à l'extrême, la thèse volontariste rejoint l'agnosticisme. Pour Kant, voir ci-dessus, les choses en soi ne pouvant être objet de connaissance, l'existence de Dieu, la liberté, l'immortalité de l'âme deviennent de simples postulats de la morale et objets, non de science, mais de foi ou de croyance. L'école néocriticiste (Lequien, Renouvier, Secrétan), en suivant la voie tracée par Kant, aboutit à un véritable fidéisme. Pour Renouvier, aucune vérité ne s'impose par elle-même; erreur et vérité sont également nécessaires; aucune certitude n'existe en nous que nous n'en soyons l'auteur par une intervention de notre volonté libre. Cf. *Essai de critique générale*, 2e essai, *Psychol. rationnelle*, Paris, 1875, t. I, p. 307; t. II, p. 92.

Le pragmatisme contemporain a encore accentué le fidéisme. W. James s'efforce de montrer que « la connaissance et la logique pure ne constituent pas les seules forces qui, en fait, engendrent les croyances », et ainsi, même en droit, « notre nature personnelle possède non seulement la faculté légitime, mais encore le devoir d'exercer un choix entre les propositions qui lui sont soumises, toutes les fois qu'il s'agit d'une véritable alternative dont la solution ne dépend pas uniquement de l'entendement ». *La volonté de croire*, tr. fr., Paris, 1916, p. 31. Cette position se comprend mieux quand on se souvient que le pragmatisme de James est surtout une orientation religieuse. Mais il est aussi — et c'est ici que le volontarisme sous-jacent apparaît — une théorie de la vérité. Cf. *Le pragmatisme*, tr. fr., 1911, p. 64-65. Selon l'opinion traditionnelle, la vérité est dans l'accord de l'idée avec la réalité. Mais, pour James, cet accord ne doit pas se concevoir comme une « copie du réel », faisant de la vérité « une relation toute statique, inerte ». L'idée *devient* vraie en s'expérimentant. L'idée est vraie dans la mesure où elle paie : ainsi, parce que « le soleil du matérialisme se couche dans un océan de désillusions », et que la croyance spiritualiste a pour objet un monde plein de promesses, c'est cette dernière qui est vraie. *Op. cit.*, p. 183-195. L'idée vraie est donc avant tout un instrument pour l'action. Et cela est vrai aussi bien dans le domaine

de l'expérience psychologique que dans celui de l'expérience religieuse.

Le pragmatisme a été étendu au domaine de l'expérience scientifique avec le « conventionnalisme » de H. Poincaré, et le nominalisme scientifique très radical d'É. Le Roy. Nous n'avons pas d'ailleurs à nous étendre sur ces conceptions philosophiques. Les conclusions qu'É. Le Roy a tirées de son pragmatisme relativement à la conception religieuse du dogme ont été étudiées ailleurs, voir Dogme, t. iv, col. 1584. Voir aussi *Dict. apol. de la foi cath.*, art. *Dogme*, t. i, col. 1129, 1132-1143.

2. *Discussion.* — La thèse volontariste peut être examinée au triple point de vue philosophique, psychologique, théologique.

a) Philosophiquement, elle appelle de graves réserves : « Le plus grand dérèglement de l'esprit, a dit Bossuet, c'est de croire les choses parce qu'on veut qu'elles soient et non parce qu'on a vu qu'elles sont en effet. » *Connais. de Dieu...*, c. i, § 16. Sans doute, il faut « vouloir la vérité », mais vouloir la vérité n'est pas vouloir qu'elle soit telle ou telle, selon notre préférence, c'est, au contraire, être disposé à l'accepter quelle qu'elle soit. C'est là un devoir de loyauté et de droiture d'esprit qui s'impose. Voir Vérité.

b) Psychologiquement, la thèse volontariste renferme une grande part de vérité. Cet aspect psychologique a été étudié dans sa complexité à l'art. Croyance, t. iii, col. 2364 sq., spécialement col. 2377. Sur la théorie de « L'Action », de M. Blondel, voir Expérience religieuse, t. v, col. 1841 sq. Dans l'art. Croyance, on notera tout particulièrement l'influence de la volonté sur l'habitude et par l'attention : « La volonté, a écrit Pascal, est un des principaux organes de la créance, non qu'elle forme la créance, mais parce que les choses sont vraies ou fausses de la façon dont on les regarde. » Fragm. 39. L'attention volontaire peut se faire complaisante aux arguments favorables aux idées qu'on veut imposer, comme elle peut se détourner des objections susceptibles de les combattre. On peut ici parler de « certitudes libres », en raison de la facilité avec laquelle notre liberté nous détourne de leur considération. Le cas peut se présenter sous différents aspects, voir Croyance, col. 2378-2388.

c) Théologiquement, la thèse volontariste a des répercussions considérables dans le domaine de la foi et de la morale. C'est donc d'une façon indirecte, en raison de ces répercussions, que le volontarisme psychologique a été l'objet de discussions dans ce Dictionnaire.

Sur le *fidéisme*, on se reportera aux articles Foi, t. vi, col. 171 sq.; Bautain, t. ii, col. 482; Bonnetty, *ibid.*, col. 1024. Le *pragmatisme*, qui est à la base de l'expérience religieuse comme source de la vérité, a été discuté à Expérience religieuse, t. v, col. 1828 sq. Sur le *sentimentalisme* issu du moralisme kantien (Kant, Schleiermacher, etc...), voir Dogme, t. iv, col. 1582 et surtout Expérience religieuse, t. v, col. 1797; sur le *symbolo-fidéisme* des modernistes, *ibid.*, col. 1801 sq. Mais, par contre, on a montré tout l'appoint qu'en matière de connaissance dogmatique le pragmatisme pouvait apporter, quand on ne le considère plus comme un facteur exclusif, mais simplement comme un facteur subordonné de la connaissance, *ibid.*, col. 1837 sq.

Le volontarisme psychologique (influence de la volonté sur la croyance) a des répercussions en morale en ce qui concerne l'ignorance, l'erreur, le préjugé. L'ignorance vincible et, à plus forte raison, l'ignorance affectée proviennent souvent de la volonté. On se reportera à Ignorance, t. vii, col. 735 sq.; Péché, t. xii, col. 194.

Aucune étude particulière n'existe, à notre connaissance, sur le volontarisme considéré en Dieu, en dehors des commentaires des théologiens sur la *Somme théologique*, Ia-IIæ, q. xciv, a. 5 : *Utrum lex naturalis possit pati mutationem aut dispensationem?* On se référera surtout à Billuart, *Tract. de legibus*, diss. II, a. 4.

Sur les conséquences du volontarisme moral ou psychologique les articles auxquels on a renvoyé donnent la bibliographie nécessaire. Au point de vue plus directement apologétique, on consultera avec profit les articles correspondants du *Dict. apol. de la foi catholique : Agnosticisme*, t. i, col. 28, mais surtout à partir de la col. 66; *Dogme*, t. i, col. 1127-1143; *Loi divine*, t. ii, col. 1917 sq.; *Modernisme*, § iv, *Foi et dogme*, t. iii, col. 618 sq.; *Expérience religieuse*, t. i, col. 1846 sq. Le volontarisme métaphysique d'Herbart et de Schopenhauer, dont on n'avait pas à s'occuper ici, a été étudié à Dieu, t. iv, col. 1270.

A. Michel.

VOLONTÉ. — Cet article correspond à l'art. Science et, par conséquent, comme la science, la volonté sera étudiée sous un triple aspect théologique : 1° Volonté de Dieu; 2° Volonté des anges et des âmes séparées; 3° Volonté en Jésus-Christ. Un bref appendice donnera surtout des références aux articles où la volonté humaine a été étudiée en elle-même et dans ses rapports avec la volonté divine.

I. VOLONTÉ DE DIEU. — I. Existence et nature. II. Objet (col. 3327). III. Corollaire : l'optimisme (col. 3336). IV. Divisions (col. 3347). V. Attributs (col. 3349). VI. Appendice : La volonté salvifique universelle (col. 3356).

I. Existence et nature. — 1° *Existence.* — L'existence d'une volonté en Dieu ne peut être conçue dans l'hypothèse moniste d'une force spirituelle ou matérielle, d'où, par une nécessité aveugle, émanerait le monde visible. Voir Dieu, *Monisme et idéalisme*, t. iv, col. 1265 sq.; Matérialisme, *Matérialisme et monisme*, t. x, col. 315 sq.

Sans être expressément définie, l'existence d'une volonté en Dieu est une vérité catholique nettement exprimée dans la déclaration du concile du Vatican : « La Sainte Église catholique, apostolique et romaine croit et confesse qu'il y a un seul Dieu, vrai et vivant, Créateur et Seigneur du ciel et de la terre, *infini dans son intelligence et sa volonté.* » *De fide cath.*, c. i, Denz.-Bannw., n. 1782.

Cette doctrine est proposée par l'Écriture, confirmée par la tradition, logiquement affirmée par la raison.

1. *Écriture.* — *a) Ancien Testament.* — L'Ancien Testament montre que Dieu a voulu créer le monde, Gen., i, 3, 6, 9, 11, etc., et spécialement l'homme, i, 26. La volonté de Dieu se manifeste aussi dans la législation imposée aux Hébreux, Ex., xx, 2-17; 23-26. Parfois il est fait appel à la volonté miséricordieuse de Dieu, par exemple quand Abraham intercède en faveur de Sodome, Gen., xviii, 23-33; Dieu, d'ailleurs, ne veut pas la perte du pécheur, mais qu'il vive, Ez., xviii, 23; xxxiii, 11. L'Écriture atteste encore la volonté du Dieu annonçant et préparant l'ordre providentiel qui doit aboutir à la rédemption des hommes. Gen., xxviii, 13-15. C'est rempli de ces pensées que le psalmiste proclame la puissance et la munificence de la volonté divine dans ses œuvres. Ps., cxxxiv, 23; cf. ps. cx, 2; cii, 7. Enfin on ne saurait passer sous silence la belle prière de Mardochée : « Seigneur, Roi tout-puissant, toutes choses sont soumises à votre pouvoir et il n'est personne qui puisse faire obstacle à votre volonté, si vous avez résolu le salut d'Israël. » Esther, xiii, 9.

b) Nouveau Testament. — La volonté divine est affirmée soit dans l'unité de la nature, soit dans chacune des trois personnes.

Dans le *Pater*, le Christ nous apprend à dire à Dieu :

« Que votre volonté soit faite », Matth., vi, 10. Saint Paul rappelle que ce que Dieu veut, c'est notre sanctification, I Thess., iv, 3; et il nous invite à nous transformer par le renouvellement de l'esprit, afin d'éprouver quelle est la volonté de Dieu. Rom., xii, 2. D'ailleurs, le c. ix de l'épître aux Romains esquisse le rôle de la volonté divine dans notre élection et notre prédestination. Rom., i, 15-18.

A plusieurs reprises, le Christ manifeste qu'il entend faire la volonté du Père, Joa., vi, 38; Matth., xxvi, 39; Luc., xxii, 42. C'est par un acte de sa volonté personnelle qu'il accomplit ses miracles, cf. Matth., viii, 3, qu'il révèle les mystères connus de lui seul et du Père, Luc., x, 12, qu'il demande au Père de maintenir l'union entre lui-même et ses disciples. Joa., xvii, 24.

2. *Tradition.* — *a) Les Pères.* — L'enseignement des Pères sur la volonté divine doit être recueilli surtout à propos des problèmes connexes, toute-puissance, liberté, création, voir ce mot, t. iii, col. 2140 sq., volonté salvifique, antécédente et conséquente, etc., ou bien encore dans l'exposé du problème trinitaire de la seconde procession, *secundum voluntatem*, voir PROCESSIONS DIVINES, t. XIII, col. 657; TRINITÉ, t. XV, col. 1808. Aussi la plupart des auteurs jugent inutile d'insister sur la doctrine des Pères touchant le seul fait de l'existence d'une volonté en Dieu.

Il est bon toutefois de faire observer qu'indépendamment des questions connexes, les premiers Pères, dans leurs recommandations morales, ont insisté sur la nécessité de se conformer à la volonté divine et d'observer ses commandements. Voir *Didachè*, i, 5; iv, 13; viii, 2 (le « fiat voluntas tua » du *Pater*); *Epist. Barnab.*, ii, 5, 10 (rappelant Is., i, 11-13; ps. L, 19); x, 2 (cf. Deut., iv, 1, 5); Clément, *I Cor.*, xxxiii, 8; xxxiv, 5; xli, 3; xlix, 6; lxi, 1; cf. xlii, 2 (le bel ordre de la volonté de Dieu); *II Cor.* (homélie pseudo-clémentine), iv, 2 (rappelant Matth., vii, 21, en l'abrégeant : pratiquer la justice est substitué à « faire la volonté du Père »); v, 1, cf. vi, 7; viii, 4; x, 1, cf. xiii, 2; xiv, 1.

Dans plusieurs de ses lettres, saint Ignace d'Antioche fait mention de la volonté divine : suscriptions des épîtres. *Eph.; Rom.; Trall.*, i, 1; *Smyrn.*, i, 1; xi, 1; *Polyc.*, viii, 1. Voir aussi l'épître de Polycarpe *ad Phil.*, i, 3; ii, 2 et le *Martyre de S. Polycarpe*, i, 1; vii, 1. Saint Clément enseigne que notre élection à la vie chrétienne et à la sanctification est l'effet, non de nos œuvres, mais de la volonté divine. *I Cor.*, xxxii, 3, 4.

Les Pères rappellent aussi la puissance de cette volonté : « Rien d'impossible à Dieu, sauf le mensonge... Il fait tout quand et comme il veut et rien ne passe de ce qu'il décrète. » Clément, *I Cor.*, xxvii, 2, 6. Voir Aristide, *Apol.*, n. 4, *P. G.*, t. xcvi, col. 1109 AB; S. Irénée, fragm. v et vi, *P. G.*, t. vii, col. 1231 BC; S. Hippolyte : « Dieu n'a fait que ce qu'il a voulu faire », *Philos.*, l. X, n. 32, 33, t. xvi *c*, col. 3447 A et C; cf. *Adv. Noetum*, c. viii, t. x, col. 816 AB. On rencontre des affirmations analogues chez Clément d'Alexandrie, *Protrept.*, c. iv, n. 63, t. viii, col. 164 A et son disciple Origène, *De principiis*, l. I, c. v, 3; l. II, c. viii, 3; III, c. iv, 6 (il s'agit de la volonté du Créateur), t. xi, col. 158-159; 221-223; 339-340, etc. De là une domination souveraine de Dieu sur le monde : cf. Théophile d'Antioche, *Ad Autol.*, i, n. 4, t. vi, col. 1029 AB. C'est le sens qui ressort de toutes les *regulæ fidei* rapportant à Dieu l'existence de tous les êtres.

On sait que le gnosticisme avait obscurci, sinon nié, cette dernière vérité. Contre la conception gnostique de Ptolémée, saint Irénée a précisé le concept chrétien de la volonté divine : intelligence et volonté ne sont pas deux êtres distincts et séparés, car c'est le même et unique Dieu qui, « en même temps qu'il a pensé, a réalisé ce qu'il a pensé; et, en même temps qu'il l'a voulu, a pensé ce qu'il a voulu; pensant ce qu'il veut, voulant quand il pense... » *Cont. hær.*, I, xii, 2, *P. G.*, t. vii, col. 574 A. Cette volonté divine, Irénée l'appelle « la substance de toute chose », non certes au sens de certains panthéistes modernes, mais parce que c'est d'un acte de la volonté divine que toutes choses créées ont reçu l'être. *Ibid.*, II, xxx, 9, col. 822 A. Ainsi la volonté divine les maintient dans l'être, *ibid.*, xxxiv, 2, col. 835 C; n. 3, col. 836 A, et les domine, n. 4, col. 837 A.

b) Documents du magistère. — La croyance en la volonté divine, si fortement marquée dans les écrits des premiers Pères de l'Église, a laissé son empreinte dans les documents du magistère, même en dehors de toute controverse.

Les premières formules conciliaires n'emploient pas le mot « volonté » pour confesser l'unité d'action des trois personnes de la Trinité. La formule *Clemens Trinitas* emploie une expression qu'on retrouve fréquemment ensuite : *una virtus, una potestas.* Denz.-Bannw., n. 17. Le symbole de Pastor (Ier concile de Tolède) proclame les trois personnes indivisibles *virtute et potestate. Ibid.*, n. 19. Le concile romain de 389 porte l'anathème contre ceux qui n'accordent pas au Saint-Esprit la même puissance qu'au Père et au Fils, can. 1, *ibid.*, n. 59; cf. can. 24, n. 82. Le concile de Braga de 561 affirme les trois personnes *unius substantiæ, et virtutis ac potestatis*, can. 1, n. 231, qu'on retrouve avec une légère variante au XIe concile de Tolède, *unius majestatis atque virtutis*, n. 275. Entre temps, le concile du Latran de 649 reconnaît aux trois personnes « une seule déité, nature, substance, vertu, puissance, royauté, autorité, *volonté*, opération, etc ». *Ibid.*, n. 254. Le XIe concile de Tolède lui-même fait intervenir, dans l'œuvre de l'incarnation, l'unique volonté des trois personnes : le Fils est envoyé, non seulement par le Père et le Saint-Esprit, ... mais encore par lui-même : la raison en est dans l'inséparabilité, non seulement de volonté, mais d'opération, de toute la Trinité, *ibid.*, n. 285. Le symbole de foi de saint Léon IX, dont le texte provient des *Statuta Ecclesiæ antiqua*, précise l'ancienne formule en proclamant, dans la Trinité, « la déité... d'une seule et même volonté, puissance et majesté », Denz.-Bannw., n. 343, formule reprise par Clément IV et imposée à Michel Paléologue, qui la lit au IIe concile de Lyon. *Ibid.*, n. 461. Le concile du Vatican, dans sa déclaration, est donc l'écho d'une tradition authentique.

Les documents conciliaires parlant expressément de la volonté divine à propos de la Trinité sont extrêmement rares : le dogme évite les explications de la théologie. La *Fides Damasi*, pour expliquer la génération du Fils, enseigne que le Père engendre le Fils, *non voluntate, nec necessitate, sed natura.* Denz.-Bannw., n. 15. Un second document est l'expression peu heureuse relevée par Benoît II dans un écrit de saint Julien et dont l'orthodoxie fut défendue par les XVe et XVIe conciles de Tolède : *voluntas genuit voluntatem. Ibid.*, n. 294, 296. Voir, t. xv, col. 1188, 1206; et TRINITÉ, col. 1705.

Une troisième série de documents est relative à la controverse monothélite. Ces documents, à l'exception des deux lettres d'Honorius Ier, Denz.-Bannw., n. 251, 252, affirment deux volontés dans le Christ, la volonté divine et la volonté humaine. Voir lettre de Jean IV pour disculper Honorius, n. 253; concile du Latran de 649, can. 10, 13, 14, 16, 18, *ibid.*, n. 263, 266, 267, 269, 271; lettre dogmatique de saint Agathon, *ibid.*, n. 288; IIIe concile de Constantinople, n. 291, 292; Symbole de saint Léon IX, n. 344;

décret *pro Jacobitis* du concile de Florence, n. 760; profession de foi imposée aux Maronites par Benoît XIV, n. 1465.

3. *Raison.* — Saint Thomas conclut de l'existence de l'intelligence en Dieu à l'existence de la volonté. *Sum. theol.*, Ia, q. XIX, a. 1. De l'avis des meilleurs commentateurs, sa présentation de l'argument revêt dans la Somme une forme quelque peu obscure. Le P. Sertillanges a su présenter plus clairement le raisonnement du Maître. De même que l'intelligence, quand elle ne possède pas encore le vrai, tend naturellement vers ce vrai qui est son bien propre, ainsi, à l'égard d'un bien que l'intelligence a saisi d'une manière purement *intentionnelle*, il est nécessaire que s'établisse une tendance, un appétit naturel vers la possession réelle de ce bien; cette tendance est la volonté. Et de même que l'intelligence se repose dans la vérité possédée, ainsi la volonté jouit dans la possession du bien qu'elle a atteint. Voilà pourquoi en Dieu il est nécessaire qu'il y ait volonté, parce qu'il y a intelligence. Mais, s'empresse d'ajouter saint Thomas, comme l'intelligence divine est son être même, ainsi en est-il de son vouloir. Le mot de « vouloir » *(velle)* est employé ici de préférence à « volonté », car ce n'est pas seulement la faculté, c'est aussi son acte qu'il faut, en Dieu, identifier avec l'être divin : « Il n'y a en Dieu que Dieu; en égrenant péniblement les attributs du premier Principe, nous balbutions Dieu. » Sertillanges, *Dieu*, t. III (*Somme théologique*, édit. de la *Revue des Jeunes*), Paris, 1935, p. 275, note 10.

Cet argument fondamental sert d'appui à de multiples raisons connexes, développées par saint Thomas dans le *De veritate*, q. XXIII, a. 1 et dans le *Cont. Gentes*, l. I, c. LXXII, et que l'on peut grouper autour de ces deux considérations centrales : 1° Dieu, souverain bien et se connaissant comme tel, ne peut pas ne pas se vouloir lui-même; 2° Dieu, ayant communiqué aux créatures le bien de l'existence, n'a pas pu ne pas avoir eu la volonté de leur donner ce bien. Voir le commentaire de Sylvestre de Ferrare sur ce c. LXXII de la *Somme contre les Gentils.*

2° *Nature.* — Le principe qui doit diriger la spéculation théologique touchant la nature de la volonté divine est l'identité du vouloir divin et de l'être même de Dieu. Toute imperfection doit donc être éliminée. Les conclusions que nous en allons tirer représentent plus spécialement la doctrine thomiste, dont s'écarte en quelques points secondaires l'école scotiste, voir DUNS SCOT, t. IV, col. 1880 sq., et, d'une manière plus accentuée, l'école nominaliste, voir t. XI, col. 759 sq.

1. *Perfection absolue de la volonté divine.* — Aussi, en premier lieu, doit-on dire que la volonté divine, dont l'acte éternel a produit dans le temps toutes les perfections créées, contient en elle-même toutes les perfections possibles, à un degré éminent, et sans mélange d'aucune des imperfections inhérentes aux volontés créées. Ou mieux, puisque la volonté divine s'identifie avec Dieu, elle est absolue. Seules peuvent donc être transportés dans la volonté de Dieu les affections et sentiments qui, essentiellement, ne renferment aucune imperfection; par exemple, l'amour du bien, la joie de sa possession, ou même la haine du mal. Mais toute affection supposant un bien absent ou la menace d'un mal imminent ne peut convenir à Dieu. Donc, en Dieu, pas de désir, pas d'espérance, pas de tristesse ni de crainte, ni de colère. Si la sainte Écriture prête ces sentiments à Dieu, c'est par anthropomorphisme (par métaphore, dit saint Thomas), uniquement en raison de la similitude des effets : de même que les hommes en colère infligent une punition, ainsi les châtiments infligés par Dieu font dire qu' « Il est en colère ». Pareillement les effets de sa miséricorde comparés aux rigueurs dont il menace les pécheurs font dire qu' « il se repent ». S. Thomas, Ia, q. XIX, a. 7, ad 2um; cf. *Cont. Gent.*, l. I, c. LXXXVIII.

2. *Immutabilité du vouloir divin.* — S'identifiant avec l'être divin, le vouloir divin est immuable : aucune succession n'est concevable dans les décrets divins. Nonobstant la diversité des objets du vouloir divin, qui se déroulent dans la continuité du temps, le vouloir divin lui-même qui commande cette diversité est toujours et de toute éternité sans changement possible. La théologie explique comment l'immutabilité du vouloir divin s'accorde avec la liberté de Dieu, voir CRÉATION, t. III, col. 2139, avec nos actes libres, voir LIBERTÉ, t. IX, col. 669-674; PROVIDENCE, t. XIII, col. 1014-1015, avec le miracle, voir ce mot, t. X, col. 1832, avec l'efficacité de la prière, voir PROVIDENCE, col. 1019. Rappelons ici simplement que tout ce qui est changement et signe de liberté se tient du côté des créatures, prévues et voulues par Dieu de toute éternité. Dans cet enchaînement des choses et des événements, prévus et voulus par Dieu, trouvent place les interventions libres des créatures, prières, mérites et autres actions destinées à provoquer la bienveillance divine. Cf. Ia, q. XIX, a. 7; *Cont. Gent.*, l. III, c. XCI, XCVI, XCVIII; *De veritate*, q. XII, a. 2, ad 3um.

L'immutabilité du vouloir divin comporte donc une différence essentielle avec le fatalisme des Orientaux et des stoïciens. Voir FATALISME, t. V, col. 2095. Dans le fatalisme, tout est soumis à un destin aveugle *(fatum)* qui ne tient aucun compte des activités humaines. L'immutabilité que la doctrine catholique professe relativement à la volonté divine n'exclut ni la providence, ni le jeu de la liberté humaine dans le gouvernement de cette providence, voir PROVIDENCE, t. XIII, col. 1014 sq.

3. *Volonté infinie.* — C'est l'expression dont se sert le concile du Vatican. Cette infinité lui vient de son identité absolue avec l'essence divine. Dieu est volonté, comme il est amour; cf. I Joa., IV, 8, 16. La raison de cette identité absolue est la simplicité divine : Dieu est son vouloir, sa volonté, son amour, comme il est sa sagesse, son intelligence, sa propre connaissance; il est cela, non par quelque chose de surajouté, mais par son être même. On peut appliquer aux perfections de l'activité divine ce que le concile de Reims (1148), can. 1, dit des attributs de l'être divin. Denz.-Bannw., n. 389. C'est en raison de cette identité de la volonté infinie de Dieu avec l'être divin que le XVe concile de Tolède a défendu l'orthodoxie de l'expression : *voluntas genuit voluntatem.*

L'infinité de la volonté divine fait logiquement conclure à sa toute-puissance. Voir plus loin.

4. *Volonté indépendante de tout autre être.* — Autre conséquence : son indépendance absolue à l'égard de toutes les réalités extérieures. La volonté divine ne saurait agir sous l'influence d'un désir de posséder un bien que Dieu n'aurait pas encore : aucun bien n'existe que Dieu, l'être souverainement parfait, ne possède d'une manière suréminente. On ne peut donc trouver en la divine volonté qu'amour de complaisance, de bienveillance, d'amitié; et seule la divine essence peut, à l'égard de la volonté de Dieu (selon notre mode de concevoir les choses), exercer une influence de cause finale ou de cause efficiente ou quelque autre influence que ce soit : « L'objet de la divine volonté est sa bonté même, identique à son essence. Puisque la volonté de Dieu est l'essence divine elle-même, cette volonté n'est pas mue par autre chose que par soi (si toutefois on peut parler de mouvement dans l'intelligence et le vouloir divin). C'est en ce sens que Platon, *Phèdre*, 245 *d*, a dit du premier Principe qu'il *se meut* lui-même. » S. Thomas, Ia, q. XIX, a. 1, ad 3um.

C'est pourquoi il est impossible de trouver une cause à la volonté divine : « De même que Dieu par un seul acte voit tout dans son essence, ainsi par un seul acte il veut tout dans sa bonté. Par là, comme en Dieu l'intelligence de la cause n'est pas cause de l'intelligence de l'effet, mais que l'effet est vu dans sa cause; ainsi, vouloir la fin n'est pas en Dieu cause qu'il veuille les moyens; mais il veut que les moyens s'orientent vers la fin. En d'autres termes, Dieu veut que ceci soit pour cela; mais il ne veut pas ceci à cause de cela. » Iª, q. XIX, a. 5. Ainsi, tout en affirmant que la volonté divine n'a pas d'autre cause qu'elle-même de ses déterminations, on ne supprime pas pour autant l'enchaînement des causes secondes à leurs effets, « car Dieu voulant que l'effet soit en raison de sa cause, tout effet qui présuppose un autre effet dépend non seulement de la volonté divine, mais d'un autre être encore. » *Ibid.*, ad 3um.

II. OBJET. — L'objet de la volonté de Dieu, comme celui de la science, est double : Dieu lui-même, objet principal, formel et nécessaire; les êtres en dehors de Dieu, objet secondaire, matériel et libre.

I. OBJET PRIMAIRE : DIEU LUI-MÊME. — 1° *Existence.* — Le concile du Vatican l'affirme nettement : « Dieu s'aime lui-même nécessairement. » *De fide cath.*, c. I, can. 5 (§ 2), Denz.-Bannw., n. 1805. Vérité tellement évidente après ce qui a été dit de la volonté divine en général, qu'il est inutile d'insister. Dieu est le souverain Bien, et c'est dans la possession parfaite de ce bien que Dieu manifeste son être : *Deus caritas est.* Toute la tradition est là pour affirmer que Dieu s'aime : la personne du Saint-Esprit n'est-elle pas l'Amour substantiel de Dieu et le terme de la procession selon la volonté? Aucun égoïsme d'ailleurs en cet amour de soi : s'aimer, pour Dieu, n'implique pas une préférence, puisque l'amour, en Dieu, est la source et le principe de tout amour, Dieu étant le souverain Bien, souverainement aimable. Ne pas s'aimer serait pour Dieu vouloir ne pas être : *Deus caritas est.*

2° *Mode : Dieu se veut et s'aime nécessairement.* — Ici, aucune liberté. Comme Dieu est nécessairement, il est amour et amour de soi nécessairement. D'ailleurs, aucune volonté ne saurait avoir de liberté à l'égard de son objet adéquat et pleinement proportionné, car un tel objet est pour la volonté la raison qui la détermine à vouloir tous les autres biens. Ainsi la volonté humaine est mue par le bien en général; c'est toujours sous l'aspect de bien que des objets particuliers l'attirent. Or, en Dieu la divine bonté est l'objet adéquat, parfaitement proportionné, de la divine volonté. Donc Dieu ne peut pas ne pas vouloir sa propre bonté. Bien plus, le vouloir divin s'identifiant avec l'être divin, la volonté de Dieu ne peut être qu'un acte éternel d'amour à l'égard de son objet primaire et adéquat. Cf. S. Thomas, *Cont. Gent.*, l. I, c. LXXIV; cf. Iª, q. XIX, a. 1, ad 3um; q. XX, a. 1.

II. OBJET SECONDAIRE. — Ce sont tous les êtres que Dieu a créés, qu'il a voulus et aimés pour lui-même, mais qu'il a appelés librement à l'existence. A ces trois vérités, explicitement professées par le concile du Vatican, sess. III, *De fide catholica*, c. I et can. 5 (§ 2 et 3); cf. Denz.-Bannw., n. 1783, 1805, on devra ajouter ici, à défaut de l'art. OPTIMISME, annoncé à CRÉATION, un corollaire, établissant que Dieu n'a pas dû nécessairement créer le meilleur monde, absolument parlant. Les textes du concile se trouveront à CRÉATION, t. III, col. 2034-2035.

1° *La volonté divine est à l'origine de tous les êtres sans exception.* — Dans sa partie positive, l'art. CRÉATION a rappelé que la doctrine chrétienne de la création doit s'entendre d'une production à partir d'un néant absolu, et cela par la seule puissance divine : autorité de l'Écriture, col. 2042-2057; des Pères, col. 2057-2082; des théologiens à partir du XIIIe siècle, col. 2082-2984. La scolastique cherche à établir que le principe des choses ne saurait être multiple : pas de dualisme, et c'est Dieu seul qui est, des choses existantes, à la fois cause efficiente, finale et exemplaire, col. 2084-2085. Dieu est créateur exclusif, col. 2110. C'est dans la causalité efficiente qu'intervient la volonté divine pour jouer son rôle; la science divine suffit à justifier l'exemplarisme divin : elle éclaire, mais la volonté réalise. Col. 2129-2131. Sur le rôle de la volonté divine dans la providence, voir ce mot, t. VIII, col. 1010.

Telles sont les grandes lignes de la doctrine. Certains aspects, où la volonté est plus directement intéressée, ont été mis en relief par saint Thomas.

1. *Nécessité de l'intervention de la volonté dans l'acte créateur.* — Il semble qu'ici saint Thomas ait la préoccupation d'éliminer la thèse d'Abélard faisant reposer l'activité divine sur une nécessité de nature et non sur la volonté. *Cont. Gent.*, l. II, c. XXIII; *De potentia*, q. I, a. 5; q. III, a. 15; Iª, q. XIX, a. 4. Sur la doctrine d'Abélard, prop. 7, Denz.-Bannw., n. 374, voir ABÉLARD, t. I, col. 46. Dans la *Somme théol.*, saint Thomas réduit à trois les arguments d'où il conclut qu' « il y a nécessité d'affirmer que la volonté de Dieu est la cause des choses et que Dieu agit par sa volonté et non pas une nécessité de nature » : *a)* Raison tirée de la finalité à imposer aux causes agissant par nature : il faut, en effet, qu'un agent intellectuel et volontaire les précède, afin de prédéterminer la fin que ces causes doivent poursuivre; *b)* Raison tirée de l'efficacité des causes naturelles, toujours déterminées à la production du même effet. Or, Dieu est l'Être transcendant, contenant toute perfection d'être; il ne peut donc agir par nécessité de nature, mais, s'il produit des effets déterminés, la détermination de ces effets ne pourra provenir que de sa science et de sa volonté; *c)* Raison tirée du rapport de la cause à l'effet : la cause première, intelligence infinie, ne peut contenir ses effets qu'intelligiblement; les effets doivent donc en procéder d'une manière conforme aux exigences d'une nature intellectuelle, c'est-à-dire par décision de la volonté. Dans la *Somme théol.*, l'argument d'autorité est Sap., XI, 25; dans *Cont. Gent.*, ps. CXXXIV, 6; Eph., I, 11. Textes bien choisis.

2. *Les êtres individuels, objet de la volonté divine.* — Dieu ne veut pas seulement les êtres créés sous une raison générale, en se voulant lui-même comme principe de tout bien participé; mais son vouloir s'attache aussi à toutes les particularités déterminant chaque bien pris individuellement. Chacune de ces particularités est aussi, en effet, une participation du Bien souverain et par conséquent ne peut exister que si la volonté divine l'a décrétée. Si une seule de ces particularités échappait à la volonté divine, il faudrait dans l'ordre de l'univers faire une part au hasard. *Cont. Gent.*, l. I, c. LXXVIII. Comme la science divine, la volonté de Dieu porte sur tous les détails dont le bien souverain, qui s'identifie avec l'essence de Dieu, est l'exemplarisme transcendant. Cf. PROVIDENCE, t. XIII, col. 1012-1014.

3. *La volonté de Dieu porte sur les êtres futurs.* — Éternelle comme l'être divin, la volonté de Dieu coexiste à tout le temps et à toutes les parties du temps, dans lesquelles elle a décrété l'apparition successive des êtres créés. Peu importe donc que, par rapport à nous, certains effets de la divine volonté n'existent pas encore; par rapport à Dieu, ils sont présents, comme tout le temps, dans sa continuité, est présent à son éternité. *Cont. Gent.*, l. I, c. LXXIX; cf. c. LXVI; *Sum. theol.*, Iª, q. XIV, a. 13; *De veritate*, q. II, a. 12. Voir ÉTERNITÉ, t. V, col. 912 sq.

La volonté de Dieu porte même sur les futurs libres. Cette vérité incontestable, admise par tous les théologiens catholiques, reçoit cependant des explications différentes selon les différentes écoles. Ces solutions ont été exposées soit à Liberté, t. ix, col. 672-674, soit à Science de dieu, t. xiv, col. 1612-1618, soit à Providence, t. xiii, col. 1014-1015; cf. Prémotion, *ibid.*, col. 67-69. Les futurs sur lesquels porte la volonté divine sont même en nombre infini. Voir Science, col. 1605. Cf. S. Thomas, Ia, q. xiv, a. 12.

4. *La volonté de Dieu et le mal.* — Le problème du mal pose plus d'une question touchant le rôle qu'y peut avoir la volonté divine. Les principes de solution ont été rappelés à Mal, t. ix, col. 1697-1699; et les solutions apportées à Providence, t. xiii, col. 1017-1019. On n'ajoutera donc ici que quelques précisions. Voir également plus loin la solution du problème du mal dans la doctrine de l'optimisme.

Tout d'abord, on suppose exclue l'hypothèse absurde du dualisme, admettant un principe souverain du mal. Voir l'exposé de cette erreur à Mal, col. 1680-1689 et les principes de sa réfutation, *ibid.*, col. 1699. Cf. Manichéisme, *ibid.*, col. 1872. Ensuite, il faut admettre que la plupart des maux d'ordre physique et moral sont la suite du péché originel, lequel a introduit dans la nature humaine un déséquilibre qu'avait voulu corriger le Créateur. Le péché est ainsi devenu la cause prochaine de bien des maux, que Dieu n'aurait pas voulu, même d'une volonté indirecte ou permissive, si l'homme lui avait été fidèle. Voir plus loin, *Volonté antécédente et volonté conséquente.* Enfin, à la base de toute discussion, il faut placer la distinction entre le mal *physique* et le mal *moral*, le « mal métaphysique », imaginé par Leibniz, n'étant pas autre chose que la limitation exigée par la nature même des êtres finis. Le mal physique est constitué par un désordre dans la nature physique des êtres : par exemple, dans la nature extérieure, les tremblements de terre, les inondations, les naufrages, etc.; dans la nature sensible de l'homme, la souffrance physique et morale, la maladie, la mort elle-même. Le mal moral est le défaut de moralité, privant l'homme de la possibilité d'atteindre sa fin dernière, parce qu'il introduit en sa volonté un désordre qui l'en détourne : d'un mot, c'est le péché.

a) La volonté divine ne saurait porter sur le *mal* lui-même qui n'est pas une réalité, mais simplement la privation d'un bien dû à la nature d'un être et exigé par cette nature. Ce mal ne peut donc exister par lui-même, mais suppose un bien qui en est le sujet. Dieu ne peut donc vouloir directement aucun mal puisque sa volonté ne peut porter que sur un bien participant de sa fécondité inépuisable.

b) S'il s'agit du mal *physique*, on doit dire que Dieu le veut, mais d'une manière simplement indirecte, en raison d'un bien à sauvegarder. Le mal physique étant la privation d'une perfection due à la nature physique d'un être, cette privation a pour raison d'être la perfection qu'il s'agit précisément de sauvegarder. Les maux physiques que l'homme doit supporter, soit dans la nature extérieure, soit dans sa propre sensibilité, proviennent toujours du jeu normal des lois physiques ou physiologiques. Pour supprimer les maux, il faudrait, en définitive, supprimer les lois elles-mêmes, ces lois qui sont la condition même de l'existence du monde et de tout le bien qui s'y trouve. Dieu veut la conservation de ce bien et, la voulant, il veut aussi, mais d'une manière simplement indirecte, les privations partielles et individuelles qui résultent du choc de certains effets particuliers correspondant, chacun pris à part, au jeu normal des lois. Pour éviter ces effets, il faudrait que Dieu intervienne incessamment, à coup de miracles : ce qui est contraire à la sagesse même de Dieu et au bon gouvernement du monde. Voir plus loin, *Puissance absolue et puissance ordonnée.* La pensée de saint Augustin sur ce point est très nette, voir Mal, col. 1692 sq. Sur la nature du mal d'après saint Thomas, voir *ibid.*, col. 1696 sq.

Mais, de plus, des considérations d'ordre moral viennent encore justifier les décrets de la volonté divine : « La douleur, qui contrarie l'inclination de la nature sensible, ne laisse pas de coopérer efficacement au maintien ou au rétablissement de l'ordre universel, parce qu'elle apporte un appui au commandement divin (en rappelant l'homme au sentiment de sa condition réelle et de l'hommage qu'il doit à son Créateur) et un exercice de la vertu. » A. d'Alès, art. *Providence*, dans le *Dict. apol.*, t. iv, col. 436, où l'on trouvera le développement de cette double idée. Ajoutons que le mal physique peut tenir une grande place dans l'ordre de la providence surnaturelle. Par les souffrances chrétiennement supportées et par la mort acceptée avec foi et résignation, le croyant sait qu'il est configuré aux souffrances mêmes et à la mort de son Rédempteur, que par là il acquiert des mérites immenses et se prépare dans l'autre vie un bien infiniment supérieur à ceux dont il est privé ici-bas et qu'enfin ses souffrances et sa mort s'ajoutent pour ainsi dire aux satisfactions offertes par le Christ pour obtenir ici-bas la conversion des pécheurs et l'extension du règne de Dieu.

Il convient de mettre en relief un point souvent laissé dans l'ombre. Dans l'ordre providentiel, choisi et réalisé par la volonté divine, on ne doit pas établir un lien de finalité entre le mal physique et le bien. Ce que Dieu veut, c'est l'ordre providentiel dans l'ensemble de bien qu'il représente : le mal n'est voulu qu'accidentellement, parce qu'il se trouve englobé dans la série des biens voulus directement. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, Ia, q. xix, a. 9, ad 1um; *In Ium Sent.*, dist. XLVI, q. i, a. 2 et 3; dans ce dernier article, saint Thomas note que le mal physique ne concourt pas en soi à la perfection de l'univers, mais qu'il peut accidentellement apporter un élément à cette perfection. On ne saurait donc dire que Dieu veut ce mal *pour* le bien qui en résulte. C'est ce bien que Dieu veut et, par là, d'une manière simplement indirecte, il veut le mal qui en est, pour ainsi dire, la condition préalable.

c) S'il s'agit du mal *moral*, on doit dire que Dieu ne le veut en aucune façon, ni directement, ni indirectement. Il le permet simplement. Dieu pourrait vouloir indirectement le mal moral si ce mal était joint nécessairement à un bien plus grand que le bien dont nous prive le péché. Or, ce bien plus grand est inconcevable, car le péché est un mal tel qu'il détruit, pour la créature qui s'en rend coupable, le souverain Bien lui-même. Dieu ne veut donc le mal moral que d'une volonté permissive. Cf. conc. de Trente, sess. vi, can. 6, Denz.-Bannw., n. 816. La volonté permissive n'est pas à concevoir de la part de Dieu comme une attitude en quelque sorte négative; c'est une volonté positive de permettre le mal moral; c'est positivement vouloir ne pas empêcher le péché d'être commis par la volonté rebelle mais libre de la créature. A moins de vouloir instaurer un ordre de choses en dehors des voies normales, la nature défectible faiblissant en fait chez plusieurs, il faut conclure que Dieu, tout en pouvant empêcher le mal moral, n'est pas tenu de l'empêcher et, en fait, le tolère. La liberté, avec son défaut naturel de faillibilité chez l'homme encore voyageur, serait en fait violentée et anormalement gouvernée si Dieu ne tolérait pas en certaines créatures le péché.

Le concile de Soissons, en 1140, proscrivit cette proposition d'Abélard : « Que Dieu ni ne doit ni ne peut empêcher le mal. » (Prop. 8, Denz.-Bannw., n. 375.) Il pourrait l'empêcher, car le mal n'est pas un rival ou un égal de Dieu qui existe nécessairement. « Comment pourrait-il l'empêcher? Soit en ne créant pas les êtres exposés à pécher ou capables de pécher; soit en leur accordant des secours tellement abondants qu'ils deviendraient, en fait, impeccables, comme le fut la sainte Vierge Marie; soit en leur communiquant dès leur premier instant la vision béatifique, qui les riverait pour toujours au souverain Bien. Il n'est pas tenu de l'empêcher. La créature raisonnable, naturellement faillible, portant un libre arbitre qui est de lui-même sujet aux fluctuations, ne peut devenir impeccable qu'en vertu d'un don purement gratuit... Dieu n'est aucunement tenu d'accorder ce qui est gratuit et extraordinaire et de produire des créatures impeccables... Si Dieu devait empêcher le mal sous toutes ses formes, il serait obligé de ne pas créer les êtres dont il prévoit d'avance la perversité; et ainsi la malice de la créature limiterait la puissance du Créateur... » E. Hugon, *Les vingt-quatre thèses thomistes*, Paris, 1922, p. 274-275.

La raison de la volonté divine permissive du mal moral, c'est le bien qui résulte effectivement du mal permis (voir la doctrine de saint Augustin, art. Mal, *loc. cit.*) : le bien de la liberté humaine qui peut faillir sans doute, mais qui peut aussi permettre à l'homme, avec le secours de la grâce, de s'élever très haut dans la sainteté. Le péché lui-même a son rôle à jouer dans le développement du plan providentiel dans le sens du bien. La foi catholique montre quel bien supérieur peut résulter du mal moral : le péché de l'homme a été l'occasion de l'incarnation *(o felix culpa !)*, de l'institution de l'Église et des sacrements, de tout cet ensemble de causes susceptibles d'amener l'homme à une haute perfection morale; sans persécutions, pas de martyrs; sans infidèles, pas de missionnaires : « c'est dans le secours et le remède apportés aux misères morales de toutes sortes que s'épanouissent dans tout leur charme les plus beaux dévouements des enfants du Christ, et c'est en fonction des luttes d'ici-bas que nous aurons une Église triomphante, une humanité glorieuse des combats qu'elle aura soutenus... » E. Hugueny, *Critique et catholique*, t. II, p. 102.

d) Notre considération doit encore s'arrêter sur le mal *de peine*. A la fin de son article sur la volonté de Dieu et le mal (Iª, q. IX, a. 9), saint Thomas envisage le « mal de peine », c'est-à-dire la punition infligée par Dieu pour rétablir l'ordre moral violé par le péché; et il explique le rôle de la volonté divine à l'égard de la peine exactement comme à l'égard du mal physique : Dieu veut directement le bien qui y est attaché. « En voulant la justice, il veut la peine du coupable. »

Cette assimilation est très importante pour bien comprendre le dogme de la réprobation et éviter d'une part les excès des prédestinatiens, des calvinistes et des jansénistes, d'autre part les déficiences des pélagiens et semipélagiens. Sans descendre dans le détail des nuances qui séparent les écoles catholiques, on doit dire que la réprobation, selon notre mode de concevoir, comporte pour ainsi dire deux actes de la volonté divine : le vouloir permissif du péché, le vouloir de la restauration de l'ordre moral. La réprobation est donc la volonté qu'a Dieu de permettre le péché et *ensuite* d'infliger, pour le péché, la peine de la damnation. Dieu ne *pré*-destine personne au mal, mais, conséquemment au péché permis et prévu, il veut le châtiment du pécheur pour rétablir l'ordre moral violé. Sur le rôle de la volonté divine dans la prédestination, voir Prédestination, col. 3009-3010.

Toutefois, tant que le pécheur vit sur terre, la justice n'oblige pas la volonté divine à lui infliger le mal de peine. Ce qu'on a dit plus haut des raisons qui justifient la volonté permissive de Dieu relativement au mal moral doit nous éloigner d'une conception étroite et mesquine d'un Dieu *tenu* à proscrire et à punir le péché. Certes, Dieu proscrit et punit le péché. Mais sa providence admirable et sage sait en tirer le bien et faire resplendir la bonté et la miséricorde à côté de la justice. On ne saurait établir de comparaison entre l'obligation qu'ont les hommes de fuir le péché et de le combattre et la situation de Dieu par rapport à ce même péché.

Il y a encore cette différence entre Dieu et l'homme, que l'homme n'est pas innocent, s'il laisse commettre le péché qu'il peut empêcher, et que Dieu qui, le pouvant empêcher sans qu'il lui en coûtât rien que de le vouloir, le laisse multiplier jusqu'à l'excès que nous voyons est cependant juste et saint; *quoiqu'il fasse*, dit saint Augustin (*Op. imperf.*, l. III, 23, 24, 27, *P. L.*, t. XLV, col. 1256, 1257), *ce que, si l'homme le faisait, il serait injuste*. Pourquoi, dit le même Père, si ce n'est que les règles de la justice de Dieu et celles de la justice de l'homme sont bien différentes? Dieu, poursuit-il, doit agir en Dieu et l'homme en homme. Dieu agit en Dieu, lorsqu'il agit comme une cause première, toute-puissante et universelle, qui fait servir au bien commun ce que les causes particulières veulent ou opèrent de bien ou de mal; mais l'homme, dont la faiblesse ne peut faire dominer le bien, doit empêcher tout le mal qu'il peut.

Telle est donc la raison profonde par laquelle Dieu n'est pas obligé d'empêcher le mal du péché... Comme donc il ne peut s'ôter à lui-même ni le pouvoir d'empêcher le mal, ni celui d'en tirer le bien qu'il veut, il use de l'un et de l'autre par des règles qui ne doivent pas nous être connues, et il nous suffit de savoir, comme dit encore saint Augustin (*loc. cit.*, c. XXIV) que, *plus sa justice est haute, plus les règles dont elle se sert sont impénétrables.* Bossuet, *Défense de la Tradition et des saints Pères*, l. XI, c. IV.

e) Enfin, le péché comportant un acte positif de la volonté humaine, on doit se demander quelle part la volonté divine a dans l'*acte* du pécheur. Question traitée à Péché, t. XII, col. 202-205; Prémotion, t. XIII, col. 71-76. Voir *Ami du clergé*, 1928, p. 771-779.

Conclusion. — Par rapport à son objet, la volonté divine peut être conçue selon un parallélisme très étroit avec la science divine. Son objet primaire, comme celui de la science, est l'essence divine, Vérité suprême par rapport à la science, Bonté souveraine par rapport à la volonté. C'est donc là l'objet propre, adéquat et qui, pour ainsi dire, spécifie la volonté divine : d'où l'appellation théologique d'objet *formel*. L'objet secondaire de la volonté, comme celui de la science, ce sont tous les êtres en dehors de Dieu. La connaissance de ces êtres n'ajoute aucune perfection nouvelle à Dieu qui est indépendant d'eux et les atteint dans l'exemplarisme de son essence; de même, en appelant à l'existence d'autres êtres, la volonté divine n'en retire aucune perfection nouvelle; elle leur communique seulement, et librement, une participation de bien souverain. L'objet secondaire de la science et de la volonté est donc purement *matériel*. Sur un seul point, le parallélisme ne peut être soutenu. Alors que les possibles sont objet de la science divine, ils ne sauraient être atteints par la volonté, dont l'objet secondaire est constitué par les seuls êtres réels.

2° *Les êtres existant en dehors de Dieu sont voulus et aimés de Dieu pour lui-même.* — Cette vérité générale a été exposée à propos de la création. La création représente, en effet, la totalité des effets extérieurs, objet secondaire de la volonté divine. Voir Création, t. III, col. 2163-2166. On a noté que Dieu lui-même est la fin principale de la création, col. 2167. Par conséquent, il veut les êtres autres que lui pour lui-même, col. 2167. Les ayant voulus ainsi, il les aime prin-

cipalement pour lui-même, mais cependant secondairement il les aime pour eux-mêmes; en ce sens qu'il veut, en les appelant à manifester sa propre gloire et sa bonté, procurer le bonheur de ses créatures raisonnables. Voir Gloire de Dieu, t. vi, col. 1887 et Création, col. 2168-2169 et 2171. « On ne peut aimer d'amitié que les créatures raisonnables, parce qu'elles sont seules capables d'aimer en retour... En ce qui concerne Dieu, les créatures sans raison ne peuvent s'élever ni jusqu'à l'aimer, ni jusqu'à partager sa vie d'intelligence et de bonheur. Aussi Dieu ne peut aimer ces créatures d'un amour d'amitié; mais il les aime d'un amour pour ainsi dire de désir, en les ordonnant soit au bien des créatures raisonnables, soit à son propre bien, non certes qu'il en ait besoin, mais à cause de sa bonté et de notre utilité : on peut désirer quelque chose pour soi et pour d'autres. » S. Thomas, Ia, q. xx, a. 2, ad 3um.

Il suffira d'apporter ici quelques compléments relatifs à l'amour que Dieu porte, de la façon qui vient d'être dite, à ses créatures.

1. *Existence de cet amour.* — On pourrait accumuler les textes de l'Écriture en ce qui concerne l'amour de Dieu pour les justes : Jer., xxxi, 3; ps. x, 7; cxlv, 8; Joa., iii, 16; xiv, 21, 23; Rom., v, 5, 8; I Joa., iv, 9, 10, 16, 19. Les témoignages des Pères seraient tellement nombreux qu'il est inutile d'insister. Cf. Petau, *De Deo*, l. VI, c. ii; Thomassin, *De Deo*, l. III, c. xxii sq. L'argument rationnel dont use saint Thomas doit être mis en relief. On ne saurait, dit-il, concevoir une volonté, « appétit intellectuel », sans le désir de réaliser le bien qu'elle veut. « Nul ne désire quelque chose, sinon un bien qu'il aime. La haine ne s'adresse qu'à ce qui se montre contraire à ce qu'on aime et il est tout aussi évident que la tristesse et les autres mouvements du même genre se réfèrent à l'amour comme à leur premier principe. Il faut donc en conclure qu'en tout être où il y a volonté ou appétit, il doit y avoir de l'amour; car, le principe supprimé, tout le reste disparaîtrait. Or, on a montré qu'il y a en Dieu de la volonté; il faut donc affirmer de l'amour en lui. » Mais cet amour doit être conçu tel qu'il convient à Dieu : amour sans passion et sans émotion, et qui n'implique en Dieu aucun désir d'un bien qu'il ne posséderait pas encore. Ia, q. xx, a. 1 et ad 1um.

2. *Toutes les créatures, sans exception, sont objet de cet amour.* — « Vous aimez toutes les créatures et vous ne haïssez rien de ce que vous avez fait; si vous aviez haï une chose, vous ne l'auriez pas faite, et quel être pourrait subsister si vous ne le vouliez, pourrait être conservé si vous ne l'aviez appelé à l'existence? » Sap., xi, 24-25. L'être de chaque chose est un bien; or, la volonté de Dieu est cause de toute chose; c'est donc équivalemment affirmer que « toute chose n'a d'être et de perfection que dans la mesure où elle est voulue de Dieu. A tout être existant Dieu veut donc un bien réel et, puisque vouloir un bien c'est aimer, Dieu, de toute évidence, aime tout ce qui existe ». A cet argument général saint Thomas ajoute une remarque importante : « L'amour de Dieu pour les créatures ne peut être assimilé à l'amour que nous portons à un être aimé. Notre amour présuppose en son objet la bonté, vraie ou supposée, qui nous attire; mais l'amour que Dieu porte aux créatures « est la « cause qui infuse et crée la bonté dans les êtres ». Et, puisque l'acte de volonté divine est éternel, c'est de toute éternité que Dieu aime tous les êtres créés qu'il a connus de toute éternité dans son essence. » *Sum. theol.*, Ia, q. xx, a. 2 et ad 2um.

3. *Toutes les créatures ne sont pas aimées également.* — Éliminons tout d'abord la conception anthropomorphique de différents degrés d'amour dans la volonté divine elle-même. L'acte divin est unique et ne saurait comporter de degrés. Ce n'est là d'ailleurs qu'une application entre cent des rapports de Dieu aux créatures : dans l'actualité infiniment simple du vouloir divin se trouve, du côté des effets eux-mêmes, une multiplicité marquant la virtualité multiple du pouvoir et de l'amour que nous pouvons concevoir en Dieu. Ainsi, en envisageant le problème du côté de Dieu, « dans l'acte même de sa volonté..., Dieu n'aime pas un être plus que les autres, car ils les aime tous d'un vouloir simple et toujours égal à lui-même. Les degrés d'intensité de l'amour divin ne peuvent se mesurer qu'en considérant les biens plus ou moins grands que Dieu veut accorder à ses créatures et, sous cet aspect, il apparaît bien que Dieu a aimé et aime certaines créatures plus que les autres ». *Ibid.*, a. 3. Le *Sed contra* (citation large), emprunté à saint Augustin, *In Joannem*, tract. CX, n. 5, *P. L.*, t. xxxv, col. 1923, résume bien la doctrine catholique : « Dieu aime tout ce qu'il a fait; mais, il aime les créatures raisonnables plus que les autres et, parmi les créatures raisonnables, il préfère celles qui sont membres de son Fils unique et, par-dessus toutes, il aime son Fils unique. »

Dieu aime-t-il toujours davantage les meilleures? C'est l'objet de l'art. 4. Matière en apparence complexe, en raison de multiples affirmations scripturaires, où il semble que la réponse affirmative soit discutable. Saint Thomas, en effet, n'apporte pas moins de cinq objections fondées toutes, sauf la dernière, sur l'Écriture. La réponse affirmative doit cependant être maintenue. C'est dans l'ad 4um et l'ad 5um qu'il faut chercher le principe de solution. De même qu'on distingue volonté antécédente et volonté conséquente, voir plus loin, on doit distinguer amour antécédent et amour conséquent. D'un amour antécédent Dieu aime toujours absolument la créature la meilleure; mais, d'un amour conséquent, il peut aimer davantage une créature actuellement moins parfaite, mais qu'ultérieurement il rendra plus parfaite. Cf. Janssens, *De Deo uno*, t. ii, p. 302. C'est ainsi que saint Thomas interprète Luc., xv, 7 (Il y aura plus de joie au ciel pour un seul pécheur qui fait pénitence que pour quatre-vingt-dix neuf justes qui n'ont pas besoin de pénitence) : « Toutes choses égales d'ailleurs, l'innocence est meilleure et Dieu l'aime davantage...; mais, si Dieu se réjouit de la conversion du pécheur pénitent plus que de la persévérance du juste, c'est parce que le plus souvent les pécheurs se relèvent avec plus de crainte du mal, plus d'humilité et plus de ferveur. » Ad 4um. Pareillement le pécheur prédestiné que Dieu sait devoir se convertir est actuellement, dans son péché, moins aimable et moins aimé que le juste qui faillira et finalement se damnera; mais prévoyant son repentir et son salut, d'un amour conséquent à cette prévision, Dieu l'aime davantage. Ad 5um.

3° *Dieu a voulu les êtres librement.* — Le dogme de la liberté divine, dans l'acte créateur qui appelle à l'existence les êtres distincts de Dieu, a été suffisamment établie à Création, col. 2140 sq. Les thèses opposées d'Abélard, Wiclif, Luther, Bucer, Calvin, et de certains auteurs modernes ont été rappelées, col. 2142-2143. On indiquera ici pour mémoire les documents du magistère réprouvant ces thèses : concile de Sens, contre Abélard, prop. 7, Denz.-Bannw., n. 374; Jean XXII, proscrivant les erreurs d'Eckart, prop. 1, *ibid.*, n. 501; concile de Constance condamnant Wiclif, prop. 27, *ibid.*, n. 607; concile de Florence, au décret *pro Jacobitis*, *ibid.*, n. 706; Pie IX indiquant parmi les erreurs günthériennes les oppositions au dogme de la liberté divine, *ibid.*, n. 1655; enfin définition du concile du Vatican, *ibid.*, n. 1783, 1805. On a noté le

double aspect de cette liberté, liberté d'exercice : Dieu peut librement créer ou ne pas créer, col. 2144; liberté de spécification : Dieu peut librement réaliser tel ordre de choses ou tel autre ordre, col. 2146. Aux affirmations positives de l'art. Création, il convient d'ajouter ici l'explication scolastique concernant le fait et le comment de la liberté divine.

1. *Le fait de la liberté divine.* — Deux arguments méritent d'être relevés. — *a)* Saint Thomas, Iª, q. xix, a. 3, part de l'idée du « nécessaire ». Est absolument nécessaire ce qui, par sa seule analyse, apparaît clairement appartenir au sujet dont on l'affirme : il est nécessaire absolument qu'un nombre soit pair ou impair. Est hypothétiquement nécessaire ce qui, étant donnée telle supposition, ne peut pas ne pas être : *si* Socrate est assis, il est nécessaire qu'il soit assis.

Ainsi il est absolument nécessaire que Dieu se veuille lui-même, car le souverain Bien, objet primaire et formel de la volonté divine, n'est autre que Dieu lui-même. Mais les êtres créés, Dieu ne les veut que parce qu'il les oriente vers lui-même comme vers leur fin. Or, les êtres créés ne sont pas des moyens nécessaires pour atteindre le Bien souverain, qui est par lui-même parfait, peut subsister indépendamment de tout ce qui n'est pas lui-même et ne saurait être accru d'aucune perfection par l'addition d'un bien créé. Donc, aucune nécessité absolue ne s'impose à Dieu de vouloir les êtres créés, de vouloir ceux-ci plutôt que ceux-là. Cependant, à supposer que Dieu ait décrété d'appeler à l'existence tel ou tel être, il est nécessaire hypothétiquement qu'il veuille ces êtres, sa volonté étant immuable.

Cet argument fondamental est repris sous différents aspects dans la *Sum. cont. Gent.*, l. I, c. lxxxi, plus abondamment c. lxxxii. Cf. *De veritate*, q. xxiii, a. 4.

b) Dans le *De potentia*, q. i, a. 5, on trouve un autre argument. C'est toujours l'idée du nécessaire, mais appliqué ici à la cause agissante. Un être qui agit par nécessité de nature ne peut pas se déterminer lui-même à sa fin, car, s'il le pouvait, il pourrait agir ou ne pas agir, ce qui est contraire à notre hypothèse. Cet être est donc l'instrument d'un autre être : telle, la flèche lancée par l'archer. De Dieu, on ne saurait parler ainsi : Dieu n'a aucune influence supérieure à lui pour lui imposer un but d'action. Si Dieu était incliné par nature à autre chose qu'à lui-même, il faudrait savoir d'où lui vient cette inclination; en tout cas, il ne serait plus le premier, la source universelle, l'Inconditionné, l'Absolu que réclame sa prééminence. Faire agir Dieu par nécessité de nature en ce qui concerne les êtres qui se distinguent de lui, c'est supposer que l'univers est une émanation naturelle de Dieu; le panthéisme ou l'athéisme est sous-jacent à une telle théorie.

2. *Le comment de la liberté divine.* Nous ne pouvons nous former un concept analogique de la liberté divine qu'en partant de la notion de notre propre liberté, pour en éliminer tout d'abord les imperfections, pour affirmer ensuite, dans la mesure où nous pouvons balbutier des choses divines, le mode infiniment parfait, selon lequel le vouloir éternellement actuel de Dieu a fait sortir du néant des effets contingents.

Deux imperfections essentielles à notre liberté sont à éliminer de la liberté divine. — *a)* La première concerne la possibilité de nous détourner du Bien souverain et de placer notre fin dernière dans des biens apparents; ou bien encore, tout en gardant notre orientation essentielle à notre véritable fin, de dévier, en choses secondaires, de cette orientation, et d'agir non contre l'ordre, mais en dehors. Péché mortel ou péché véniel. C'est là la liberté de contrariété, qui nous permet de choisir le mal comme le bien. Ce défaut doit être éliminé des bienheureux qui, jouissant de la vision intuitive, s'attachent au souverain Bien d'une manière indéfectible.

b) La seconde imperfection, que rien ne peut corriger dans les créatures, c'est que la liberté réside dans la volonté, en tant qu'elle est en puissance seulement de vouloir tel ou tel acte. La volonté créée ne peut donc se terminer à des vouloirs différents que par des actes différents. C'est là la condition essentielle de l'être potentiel, limité et soumis au changement. Il faut, en effet, que la volonté créée passe de la puissance à l'acte; de plus, elle est toujours limitée par la détermination qu'elle a prise; enfin elle est soumise au changement, ayant pris une orientation, qui l'empêche d'en prendre une autre laquelle cependant eût été possible.

Ces deux imperfections doivent être éliminées de Dieu. En Dieu, on l'a déjà dit, aucune liberté par rapport au souverain Bien qui est sa propre bonté. En Dieu, aucune potentialité : la liberté divine ne peut consister que dans l'éminence du divin vouloir, capable à son gré, sans aucun changement en son être, de se diriger vers ses objets secondaires de la manière qui lui plaît. En Dieu enfin, l'acte libre n'est pas, comme chez les créatures, une opération procédant de la volonté d'une manière contingente; il est le vouloir même, nécessaire et immuable, par lequel Dieu se veut lui-même, mais se terminant ultérieurement de façon absolument libre à l'être ou au non-être d'un bien contingent et participé. Il est impossible, en effet, d'ajouter ou de diminuer quoi que ce soit à cette actualité de l'être ou du vouloir divin. Il faut donc concevoir le vouloir divin comme nécessaire dans sa réalité physique, nécessaire même dans le terme intentionnel aboutissant à son objet primaire, mais non nécessaire dans le terme intentionnel aboutissant à l'objet secondaire. En bref, la liberté divine consiste simplement en ceci qu'à l'acte divin, en soi éternel, nécessaire et immuable, répond dans le temps un terme qui existe, alors qu'il aurait pu ne pas exister ou qu'un autre objet aurait pu être voulu de Dieu. Ce n'est donc pas, à proprement parler, dans l'essence divine comme telle que se situe la liberté de Dieu, mais dans le rapport des différents termes de son activité à l'intention de sa volonté créatrice : les êtres créés, termes contingents de cette activité, auraient pu être produits ou non, être tels ou différents de ce qu'ils sont. De toute éternité ce choix libre est fait. Billot fait opportunément remarquer qu'on ne saurait concevoir la liberté divine comme constituée par un élément extrinsèque à Dieu. Le rapport de contingence que possèdent les êtres créés relativement au Créateur implique en Dieu un acte libre très réel, l'*intention* de la volonté créatrice. *De Deo uno et trino*, Prato, 1910, p. 237, note 2. Le P. Garrigou-Lagrange précise cette explication : *entitas actus liberi Dei est quidem Deo intrinseca, sed ejus defectibilitas est solum extrinseca. De Deo uno*, Paris, 1938, p. 402. Voir, du même auteur, *Dieu, son existence et sa nature* (6e éd.), p. 427-440; 590-672. Cf. Chr. Pesch, *Prælect. dogm.*, t. ii, n. 310; Van der Meersch, *De Deo uno et trino*, Bruges, 1928, n. 470.

III. Corollaire : l'optimisme. — Puisque Dieu crée les êtres par bonté, on peut se demander si ce motif ne l'oblige pas à choisir, parmi tous les ordres possibles, l'ordre le meilleur. C'est la question esquissée à l'art. Création, col. 2150 et qu'il faut exposer ici plus complètement. On rappellera tout d'abord les diverses opinions émises par les philosophes; on apportera ensuite l'enseignement de la théologie catholique.

1° *Les opinions.* — 1. *Dans l'antiquité.* — *a)* Platon est, par excellence, le représentant de l'optimisme. Dieu est le Bien; il a fait le monde par bonté :

Disons la cause qui a porté la suprême ordonnance à produire et à composer cet univers : il était bon. Celui qui est bon n'a aucune espèce d'envie. Exempt d'envie, il a voulu que toutes choses fussent, autant que possible, semblables à lui-même. *Timée*, 29 *e*. Celui qui est parfait en bonté n'a pu et ne peut rien faire qui ne soit très bon. Il trouva que de toutes les choses visibles il ne pouvait tirer aucun ouvrage qui fût plus beau qu'un être intelligent et que dans aucun être il ne peut y avoir d'intelligence sans âme. En conséquence, il mit l'intelligence dans l'âme et l'âme dans le corps; et il organisa l'univers de manière à ce qu'il fût l'ouvrage le plus beau et le plus parfait. *Ibid.*, 30 *b*. Cf. *Lois*, 904.

La bonté de Dieu qui a présidé à l'origine du monde suit ce dernier dans son développement; elle constitue la providence. *Lois*, 902. Mais que devient le problème du mal dans cette hypothèse? Platon le résout, comme le fera plus tard Leibniz, par le fait de la limitation nécessaire des êtres finis : « Le monde ne peut être que le meilleur possible, car il est une image; s'il ne contenait aucun mal, il s'identifierait avec son modèle. » *Timée*, 25 *d*. « Si puissante qu'ait donc pu être dans l'organisation du monde l'action de la Pensée sur la Nécessité, la détermination ou la mesure de l'Illimité par la Limite doit cependant, ainsi que le suggère la fin du *Philèbe*, s'accomplir avec d'autant moins d'exactitude que l'on descend davantage dans l'échelle des êtres... L'œuvre du monde qui a été faite aussi bonne que possible, mais dans laquelle l'Autre ne s'est laissé accommoder au Même que sous la contrainte, cesse de se rappeler « l'enseignement qu'elle a reçu de l'Ouvrier qui fut son père ». *Pol.*, 273 *b*. Robin, *Platon*, Paris, 1925, p. 227-229. L'objection du mal disparaît ainsi. Ce n'est pas telle ou telle partie du monde qu'il faut considérer et dans laquelle telle ou telle défectuosité apparaît; c'est l'ensemble : « Toi-même, chétif mortel ... tu ne vois pas que toute génération se fait en vue du tout..., que l'univers n'existe pas pour toi, mais que tu existes pour l'univers. Tout médecin, tout artiste dirige ses opérations vers un tout et tend à la plus grande perfection du tout. Il fait la partie à cause du tout, et non le tout à cause de la partie; si tu murmures, c'est faute de savoir comment ton bien propre se rapporte à la fois et à toi-même et au tout, suivant les lois de l'existence universelle. » *Lois*, 903. Solution bien proche de la solution chrétienne. On a parlé du « pessimisme » de Platon, Piat, *Platon*, Paris, 1906, p. 290. Ce pessimisme n'est autre que le sentiment de « l'incurable insignifiance de notre condition terrestre. ». Ce sentiment ne contredit pas la doctrine de l'optimisme général; il nous incite seulement à organiser au mieux notre condition et à préparer la délivrance finale.

b) L'optimisme stoïcien part d'un principe différent. Le Dieu des stoïciens n'est pas un Dieu distinct du monde; c'est la nature qui est Dieu, esprit répandu partout dans le monde et qui, pour ainsi dire, en parcourt toutes les parties. Cf. Sénèque, *De beneficiis*, IV, VII; *Quæst. natur.*, II, XLV. Même indication chez les apologistes chrétiens : Lactance, *Div. inst.*, l. VII, c. III, *P. L.*, t. VI, col. 741 sq.; Origène, *Cont. Celsum*, l. VI, 71, *P. G.*, t. XI, col. 1405 BC. La doctrine stoïcienne apparaît comme une sorte de panthéisme, plus exactement un cosmothéisme ou un « cosmopolitisme », patrie commune et des dieux et des hommes, comme dit Cicéron, *De legibus*, I, 7, en somme une divinisation du monde. Ce qui n'empêche pas les stoïciens de développer les preuves de l'existence de Dieu (consentement universel et causes finales) et d'affirmer la providence, le monde ayant été fait pour l'homme. Cf. Cicéron, *De natura deorum*, II, 49; 62 sq.

C'est parce que le monde est une manifestation de la divinité que le bien doit en être la règle, le mal l'accident. Il y a nécessaire harmonie entre la nature et le vrai ou le bien. La conception du Destin chez les stoïciens est bien supérieure à celle d'Héraclite. Le Destin des stoïciens est un principe fixe d'optimisme, installé au sein de choses, une raison de confiance dans l'univers. Cf. É. Bréhier, *Chrysippe*, Paris, 1910, p. 178-179. L'optimisme stoïcien repose donc, « non sur la conscience directe et immédiate de l'origine divine du monde et de nous-mêmes, mais dans l'assurance que, cette origine divine étant donnée, tous les événements extérieurs seront le plus conformes qu'ils puissent être aux intérêts de l'homme. » Id., *ibid.*, p. 205-206. Cf. Alexandre d'Aphrodise, *De fato*, dans H. von Arnim, *Fragmenta veterum stoicorum*, t. II, Leipzig, 1903, n. 324.

En face du mal, dont il est impossible de nier l'existence, Chrysippe aurait tenté de justifier la providence dans un écrit intitulé : *Qu'il n'y a rien à reprendre et à blâmer dans l'univers*, Περὶ τοῦ μηδὲν ἔγκλητον εἶναι μήδε μεμπτὸν ἐν τῷ κόσμῳ. Cf. Plutarque, *De repug. stoic.*, 37 (von Arnim, t. II, n. 359). Le mal, dans la nature, n'est qu'un accident et ne survient que par accession, κατὰ παρακολούθησιν; cf. Aulu-Gelle, *Noctes Atticæ*, VII, 1 (voir Arnim, t. II, n. 1170); Marc-Aurèle, *Pensées*, VI, 36, affirme dans le même sens que les maux sont des ἐπιγεννήματα μετὰ τῶν σεμνων καὶ κάλων, des excroissances du beau et du bien : « Ce n'est pas, disent les stoïciens, l'intention de la nature de rendre les hommes sujets aux maladies; mais créant un grand nombre de choses belles et utiles, il s'est trouvé qu'un certain nombre d'incommodités étaient liées à celles-là, *alia simul agnata incommoda.* » Aulu-Gelle, *loc. cit.* La théologie catholique a retenu la part de vérité contenue dans cette conception : d'une volonté *antécédente*, Dieu ne veut que le bien; d'une volonté *conséquente*, il veut indirectement ou il permet le mal. Voir ci-dessus, col. 3329 et plus loin, col. 3366. Mais, pour les stoïciens, le Bien, sous la conduite du Destin, doit finalement triompher. Après la conflagration du monde, un retour éternel doit le renouveler et faire que tout devienne esprit : divinisation, transfiguration, optimisme symbolisent ici la rigueur et la constance dans la volonté divine qui mène le monde. C'est là le dernier mot de la théorie optimiste des stoïciens, une assurance contre le changement et l'instabilité. Cf. Bréhier, *op. cit.*, p. 157-158; 205-214. Sur l'optimisme des stoïciens, voir Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, t. III, p. 135 et surtout 170-174.

c) Philon, tout en admettant dans l'ensemble la philosophie stoïcienne, cf. Bréhier, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, Paris, 1908, p. 84-85 (le *Logos*), p. 158-159 (le *Cosmos*), semble avoir transposé l'optimisme stoïcien de l'ordre naturel sur le plan moral. Pour Philon, le monde est distinct de Dieu et du Logos, cf. Bréhier, *op. cit.*, p. 70 sq.; 84 sq. Considéré comme être moral, le monde pratique le culte et la philosophie : « Il est convenable que celui qui est consacré au père du monde s'introduise avec son fils au culte du générateur. » *De Mon.*, I, 1. Comme le Logos, le monde est fils de Dieu, fils cadet sans doute et moins parfait. Philosophe, le Cosmos doit jouir d'une joie éternelle, au sommet de la hiérarchie des êtres parfaits. *Quæst. in Gen.*, I, 57. Comme le Logos, le monde, par lui-même et par ses parties, est vengeur des méchants : parties terrestres et célestes du monde s'unissent pour faire la guerre à l'injuste, sans lui laisser aucun espoir de salut. *Ibid.*, I, 71. Philon en apporte une preuve :

Dieu, dans les plaies d'Égypte, emploie successivement pour punir les Égyptiens tous les éléments. *Vita Mos.*, I, 96; II, 53. C'est dans ce pouvoir bienfaisant du monde, que Philon s'assimile l'optimisme stoïcien : « Le monde ou la nature joue le rôle de la puissance bienfaisante de Dieu; c'est pourquoi toutes les parties du monde sont formellement dénommées la grâce de Dieu, c'est-à-dire la puissance bienfaisante. » Bréhier, *op. cit.*, p. 171. En envisageant la nature comme puissance législatrice, donnant un idéal de conduite, Philon s'assimile tout le « cosmopolitisme » stoïcien : le monde est une grande cité, μεγαλόπολις; il use de la loi la meilleure que Dieu ait faite. *Quæst. in Ex.*, II, 22; cf. *De Josepho*, 6; *De Mon.*, I, 1. Voir Martin, *Philon*, Paris, 1907, p. 210-211, et note 7. En conclusion, c'était donc chose exigée par l'ordre que le plus grand des ouvrages reçût du plus grand des artistes la souveraine perfection. Cf. *De plant. Noe*, 2; *De conf. ling.*, 20; *De Abrahamo*, 13.

d) Plotin résume le meilleur de ces conceptions en expliquant la doctrine de l'optimisme par l'Ame du monde. Le Premier-Né de Dieu est le Logos, Verbe, Intelligence, centre dans lequel s'unissent toute les idées des choses sensibles. L'Intelligence, à son tour, engendre l'Ame qui développe en une multitude de puissances distinctes toutes les formes qu'enveloppait l'Intelligence. Cette âme répond au Dieu des stoïciens; elle crée l'espace et le temps et disperse les idées dans le corps du monde qu'elle anime. « Mais l'être engendré ne se sépare pas entièrement de l'être auquel il doit l'existence; il se tourne vers la perfection plus haute dont il émane, il aspire à se confondre de nouveau en elle. C'est ainsi que le Fils se tourne vers le Père, l'Ame vers le Fils et toutes choses vers l'Ame. A la procession de Dieu répond la *conversion* vers Dieu. Le monde est le meilleur qui puisse être, puisque le principe de toute existence est le Bien, et que l'imparfait s'efforce de remonter à la perfection plus haute dont il émane; puisque ainsi tout vient du Bien et s'efforce vers le Bien. » Janet et Séailles, *Hist. de la phil.*, Paris, 1942, p. 993-994. Quelques textes des *Ennéades :*

L'ordre (de l'univers) est conforme à l'Intelligence, sans provenir d'un dessin réfléchi... A le prendre tel qu'il est, il est admirable de voir que, si l'on avait pu user de la réflexion la plus parfaite, cette réflexion n'aurait pu trouver mieux à faire que ce que nous connaissons. III, II, 14.

Devant le mal, peut-on dire que tout est bien ainsi, que tout est le mieux possible? En tout cela (ce mal), ce n'est pas l'âme qui se plaît, mais son ombre, l'homme extérieur qui gémit, se plaint et remplit tous les rôles sur ce théâtre à scènes multiples qu'est la terre entière... Les larmes et les gémissements ne sont pas nécessairement l'indice de maux véritables. Les enfants pleurent et se lamentent pour des maux sans réalités. III, II, 15.

L'inégalité des êtres est conforme à la nature. La raison de l'univers suit de l'âme universelle et cette âme suit de l'Intelligence. Or l'Intelligence est non un seul être, mais tous les êtres... Il faut donc diversité; des êtres de premier rang, de second rang et ainsi de suite selon les dignités. Considérez à quelle distance ce produit est de son principe et pourtant c'est une merveille. III, III, 3.

Ennéades, t. III, Paris, 1925, p. 40-41; 51-52.

On le voit, le problème du mal est résolu à la façon de Platon. L'imperfection des êtres est l'origine première et unique du mal dans l'œuvre, admirable par ailleurs, du monde.

2. *Au Moyen Age.* — L'optimisme au Moyen Age est une doctrine propre à Abélard et sous-jacente aux prop. 7 et 8, condamnées au concile de Sens. Voir ici Abélard *(Propositions condamnées d')*, t. I. col. 46. Sur ce point, Abélard se déclare expressément le disciple de Platon. *Introd. ad theol.*, l. III, § 5; *P. L.*, t. CLXXVIII, col. 1094 A; cf. *Theol. christ.*, l. V, col. 1324 CD. Les deux propositions condamnées, tout en exprimant substantiellement la pensée de l'auteur, n'en font pas suffisamment saisir les nuances. Abélard avoue éprouver les plus grandes difficultés à concevoir que Dieu puisse faire plus ou mieux qu'il ne fait, ou même faire autre chose que ce qu'il fait : n'est-ce pas là, en effet, faire injure à sa bonté souveraine? Cette bonté ne peut faire que le bien. Si donc elle ne le fait pas alors qu'elle le pourrait, ou si elle s'arrête dans sa réalisation, comment ne pas accuser Dieu de jalousie ou d'iniquité? L'opinion de Platon est donc la seule solution possible. Col. 1093 D-1094 A. Voir aussi *Theol. christ.*, *loc. cit.* De là la première proposition : *Quod ea solummodo possit Deus facere vel dimittere, vel eo modo tantum, vel eo tempore, quo facit et non alio.* Denz.-Bannw., n. 374. Abélard n'ignore pas les objections faites à sa thèse. Mais il pense faire face à toutes les difficultés en expliquant l'impossibilité où se trouve Dieu d'agir autrement, non par rapport à un ordre de choses théoriquement différent, mais parce que Dieu ne saurait déroger à la dignité de sa nature. A l'action divine doit être toujours assignée une cause raisonnable, et donc Dieu se doit d'accomplir toujours ce qui est juste et de ne jamais faire ce qui est contre la justice. Col. 1095 CD. *Cum id tantum Deus facere possit quod eum facere convenit, nec eum quidquam facere convenit quod facere prætermittat, profecto id solum eum posse facere arbitror quo quandoque facit.* Col. 1098 CD. Dans sa rétractation, Abélard demeure quelque peu vague sur ce premier point : *Deum ea solummodo posse facere credo, quæ ipsum facere convenit;* quoiqu'il ajoute : *et quod multa facere potest, quæ nunquam faciet.* Col. 107-108.

Le problème du mal est résolu par le même principe. Si Dieu devait et pouvait empêcher le mal, et qu'il ne l'empêchât pas, ne devrait-on pas l'accuser de coopérer au mal et de consentir à nos péchés? Mais le bien doit provenir du mal. Saint Augustin l'affirme et l'Évangile déclare qu'il faut que les scandales arrivent. Matth., XVIII, 7. Dieu doit donc s'en tenir à l'ordre excellent fixé par lui et dans lequel le mal trouve sa place. Par raison, non d'impuissance absolue, mais d'opportunité, de conformité à l'ordre, Dieu ne doit et ne peut empêcher ce mal. Col. 1098 AB. D'où la seconde propostiion : *Quod Deus nec debeat nec possit mala impedire.* Denz.-Bannw., n. 375. Sur ce point la rétractation est plus nette : *Mala Deum impedire frequenter fateor, quia non solum effectum malignantem prævenit, ne quod volunt possint, verum etiam voluntates eorum mutat, ut a malo quod cogitaverant penitus divertant.* Col. 107-108.

On trouve la réfutation de l'optimisme abélardien dans la *Disputatio adv. Abælardum*, *P. L.*, t. CLXXX, col. 318-322; Robert Pulleyn, *Sent.*, l. I, c. XV, t. CLXXXVI, col. 709 : cf. col. 1020; Hugues de Saint-Victor, *De sacramentis*, I, part. IIa, c. XXII, t. CLXXVI, col. 214; *Summa Sententiarum*, c. XIII, *ibid.*, col. 69.

Abélard avait aussi présenté le Saint-Esprit comme l'âme du monde. Réminiscence néo-platonicienne. Cf. *Introd. ad theol.*, l. II, § 17, col. 1080 sq.; *Theol. christ.*, l. I, col. 1144 sq. Plusieurs de ses disciples partent de cette affirmation pour aboutir à un véritable panthéisme : Bernard de Chartres, dans son traité *De expositione Porphyrii*, place avant toutes choses, Dieu, l'ineffable. Le Νοῦς est son intelligence en laquelle résident les idées éternelles, formes exemplaires de tout ce qui existe. Du Νοῦς se dégage par une sorte d'émanation l'âme du monde qui donne au monde sa forme et son unité. Le Νοῦς est le Verbe; l'Ame du monde, le Saint-Esprit. Cf. Victor Cousin, *Œuvre inédites d'Abélard*, Paris, 1836, t. I, p. 628 sq. Guillaume de Conches tombe dans les mêmes erreurs. Voir ici, t. I, col. 51. Cf, Guillaume de Saint-Thiéry,

De erroribus Guillelmi de Conchis, *P. L.*, t. CLXXX, col. 333, et TRINITÉ, col. 1712. On retrouvera plus tard des conceptions analogues chez Scot Érigène, Amaury de Bène, David de Dinant. TRINITÉ, col. 1725. Dieu s'identifiant avec le monde, c'est la suppression du problème du mal, à la façon soit des stoïciens, soit de Spinoza.

3. *Dans les temps modernes.* — Les principaux représentants de l'optimisme sont Malebranche et Leibniz. Il faut également faire une place, en un sens très différent, à Spinoza, dont les principes montrent que le panthéisme est susceptible d'enfanter le pessimisme aussi bien que l'optimisme.

a) Malebranche. — Quelques lignes ont été consacrées au sens général de l'optimisme de Malebranche, t. IX, col. 1785. Mais la doctrine de ce philosophe sur ce point doit recevoir ici des indications plus complètes.

Le point de départ de l'optimisme, chez Malebranche, est peut-être cette réflexion de Descartes à propos de l'erreur : « Il n'y a point de doute que Dieu n'ait pu me créer tel que je ne pusse me tromper; il est certain aussi qu'il veut toujours ce qui est meilleur; m'est-il donc plus avantageux de faillir que de ne point faillir? » Et Descartes de répondre d'une part que notre intelligence « n'est pas capable de comprendre pourquoi Dieu fait tout ce qu'il fait », et d'autre part que « la même chose qui pourrait peut-être, avec quelque sorte de raison, sembler fort imparfaite, si elle était toute seule, se rencontre très parfaite de sa nature si elle est regardée comme partie de tout cet univers. » *Méditation IV*, édit. Adam et Tannery, t. IX, p. 44. Deux réponses empruntées à saint Augustin, par l'intermédiaire du P. Gibieuf; cf. É. Gilson, *La liberté chez Descartes et la théologie*, Paris, 1913, p. 226 sq.

Mauvaises raisons pour Malebranche. Cf. *3e lettre* en réponse au l. I des *Réflexions* d'Arnauld, dans *Recueil de toutes les Réponses du P. Malebranche à M. Arnauld*, Paris, 1709, t. III, p. 273. Tout en affirmant la bonté de Dieu et la perfection de son œuvre, il ne faut pas nier le désordre réel qui s'y trouve. En rétablissant les causes finales que Descartes avait semblé éliminer, cf. *Principes de philosophie*, III, a. 3, t. IX, p. 104, Malebranche explique ce que Descartes renvoyait, sans affirmer les connaître, aux secrets desseins de Dieu : « Voici l'ordre des choses : tout est pour les hommes; les hommes pour Jésus-Christ et Jésus-Christ pour Dieu. » *Tr. de la Nature et de la Grâce*, a. 3, additions, Amsterdam, 1680, p. 298. Dieu a voulu faire son ouvrage le meilleur possible : « Plus un ouvrage est parfait, mieux il exprime les perfections de l'ouvrier et il lui fait d'autant plus honneur que les perfections qu'il exprime plaisent davantage à celui qui les possède; ainsi Dieu veut faire son ouvrage le plus parfait. » *Entretiens* IX, § 10. Mais même le monde le plus parfait implique le désordre, puisque ce désordre, nous le constatons :

Que signifie ce mot « parfait »? Que l'ouvrage divin répond pleinement aux fins de son auteur. « Dieu a vu de toute éternité tous les ouvrages possibles, et toutes les voies possibles de produire chacun d'eux, et comme il n'agit que pour sa gloire, que selon ce qu'il est, il s'est déterminé à vouloir l'ouvrage qui pouvait être produit et conservé par des voies qui, jointes à cet ouvrage, doivent l'honorer davantage que tout autre ouvrage produit par tout autre voie. *Entretiens*, IX, § 10, édit. Genoude, t. II, 1837, p. 210. Énumérer les défauts de l'univers, c'est ne considérer qu'un élément de la perfection; il est certain que Dieu aurait pu les effacer, mais il aurait troublé la simplicité de sa conduite, il aurait multiplié des volontés particulières : l'ouvrage, pour être plus correct, aurait été moins divin. H. Gouhier, *La philosophie de Malebranche et son expérience religieuse*, Paris, 1926, p. 82.

Si Dieu empêchait, par des volontés particulières, les défauts et les maux de se produire, c'est alors qu'on l'en pourrait rendre responsable : Dieu ne veut pas le désordre; il ne le fait pas; il le permet, déclare Malebranche. Mais il faut bien comprendre cette permission.

Dieu ne *permet* rien selon l'idée que l'usage a attachée au mot de *permettre;* il fait tout, les monstres aussi bien que les corps les mieux formés; le mouvement du bras d'un assassin, aussi bien que celui d'une personne qui fait l'aumône, parce qu'il obéit sans cesse aux lois qu'il a établies, non pour favoriser le mal, mais pour faire faire le bien; non pour produire des monstres et les irrégularités dont le monde est rempli, mais pour former un ouvrage aussi parfait qu'il le puisse être par rapport à la simplicité des voies qui le produisent. *Réponse à une Dissertation de M. Arnauld...*, c. III, § 16, dans *Recueil...*, t. II, p. 283.

« En comparant l'ouvrage avec la simplicité des voies par lesquelles il est produit », cf. *Recherche de la vérité*, l. II, c. VII, § 3, édit. des *Classiques Garnier*, p. 174, on doit trouver que le monde, tel qu'il est, avec ses imperfections et ses défauts, est le plus conforme à la sagesse du Créateur, le plus digne de lui. Voir le développement de cette idée dans Gouhier, *op. cit.*, p. 82-87.

Reste l'explication de la liberté divine. Arnauld objectait à Malebranche que, si Dieu choisit nécessairement l'œuvre la plus conforme à sa sagesse, il n'est plus libre. La réponse de Malebranche distingue, dans la liberté divine, deux moments. Avant la décision : pleine liberté d'indifférence (ce que nous avons appelé liberté d'exercice) : Dieu « n'est pas essentiellement créateur », mais « il veut avec une liberté parfaite et une entière indifférence créer le monde ». *Entretiens*, XIII, § 2, p. 170. Mais la décision de sa volonté une fois prise, il semble que Dieu choisisse nécessairement, entre tous les desseins que sa sagesse lui découvre, celui qui est le meilleur. Dieu ne pourrait choisir les manières les moins sages ou les moins dignes de ses attributs. Cf. *3e lettre* en réponse au l. I des *Réflexions* ..., 1re objection, p. 240-241. Aussi, l'incarnation est-elle au premier plan des desseins divins : « Quoique Dieu, comme se suffisant à lui-même, ait été libre de ne point agir au dehors et par conséquent de ne point incarner son Verbe, il ne lui a pas été indifférent, supposé le dessein de se communiquer à nous et de nous donner avec justice, pour récompense, une béatitude surnaturelle, il ne lui a pas été, dis-je, indifférent de ne pas mettre Jésus-Christ à la tête de son ouvrage. » *Réflexions sur la prémotion physique*, § 23, Paris, 1837 (éd. Genoude), t. II, p. 420. Si le choix du meilleur n'est pas indifférent à Dieu, la liberté de spécification n'existe donc pas en Dieu? Il semble bien qu'on doive tirer cette conclusion des formules peu nettes de Malebranche, car la toute-puissance de Dieu obéit nécessairement à sa sagesse. Dieu est tout-puissant, parce que rien d'extérieur à lui ne peut l'empêcher de réaliser ses desseins : « Il est tout-puissant en ce sens qu'il fait tout ce qu'il veut et que rien n'est capable de lui résister; mais il n'est pas tout-puissant en ce sens qu'il puisse agir par des voies qui ne soient pas les plus sages ». *1re lettre* en réponse au l. I des *Réflexions*, § 4, *Recueil...*, t. III, p. 61. *Dieu peut tout ce qu'il veut; mais il ne veut pas tout ce qu'il peut* : cette formule de M. Gouhier, p. 90 — que la théologie catholique accepte pleinement — situe bien l'équivoque dont s'entoure l'optimisme de Malebranche. Il s'agit de trouver une échappatoire dans la doctrine reçue de la *puissance ordonnée* de Dieu. Voir plus loin, col. 3347.

On a remarqué que l'explication de Malebranche laisse sans réponse le grave problème du mal moral par rapport à la volonté divine.

b) Leibniz. — C'est à propos de Leibniz, semble-t-il, que le mot « optimisme » a été employé pour la première fois par les jésuites de Trévoux, rédacteurs des *Mémoires pour l'histoire des sciences et des beaux-arts*, dans le compte rendu de la *Théodicée* de Leibniz. Cf. *Vocabulaire* de Lalande, t. II, p. 544.

C'est pour répondre aux objections de Bayle, tirées de l'existence du mal, que Leibniz proposa dans la *Théodicée*, sa doctrine de l'optimisme. Bayle posait en principe que « les bienfaits communiqués aux créatures ne tendent qu'à leur bonheur. Dieu ne doit donc pas permettre qu'ils servent à les rendre malheureuses ». Leibniz corrige ce principe : « Il n'est pas vrai à la rigueur que les bienfaits de Dieu tendent uniquement au bonheur des créatures. Tout est lié dans la nature. Dieu a plus d'une vue dans ses projets. La félicité des créatures raisonnables est un des buts où il vise; mais elle n'est pas tout son but, ni même son dernier but. Le malheur de quelques-unes peut arriver par concomitance. » (§ 119).

Au lieu de considérer toutes choses séparément, il faut les considérer dans leur ensemble, dans leurs actions et réactions réciproques : « Quand on détache les choses, les parties de leur tout, le genre humain de l'univers, les attributs de Dieu les uns des autres, la puissance de la sagesse, il est permis de dire que Dieu peut faire que la vertu soit dans ce monde sans aucun mélange de vice. Mais puisqu'il a permis le vice, il faut que l'ordre de l'univers l'ait demandé » (§ 124). « Ce qui est désordre dans la partie est ordre dans le tout. » (§ 128)

Le problème du mal ne saurait être résolu par un dualisme de principes premiers, principe du bien et principe du mal : « Le mal ne vient que de la privation; le positif n'y entre que par concomitance » (§ 153). Il faut aussi exclure les hypothèses qui sépareraient en Dieu la puissance de sa bonté et de sa justice (§ 75), cherchant la distinction du bien et du mal dans un décret arbitraire de Dieu, ce qui serait « déshonorer » Dieu. Leibniz, en passant, rejette l'opinion cartésienne attribuant à la volonté divine la création, non seulement du bien, mais du vrai (§ 184-185). Voir VOLONTARISME. La véritable explication du mal suppose un système qui, s'insérant entre la nécessité absolue et la liberté absolue en Dieu, préconise une nécessité morale pour Dieu de choisir l'ordre qui, dans son ensemble, est le meilleur.

Il y a dans l'intelligence divine une infinité de mondes possibles, dont chacun n'est soumis qu'au principe de contradiction. Les idées présentes à l'esprit divin forment une infinité de combinaisons selon tous leurs rapports logiques. Il est donc faux de dire avec Hobbes et Spinoza qu'il n'y a de possible que ce qui est réel. Entre tous ces mondes possibles, quel est celui que Dieu fera passer à l'être par un acte de sa volonté? « La suprême sagesse, jointe à une bonté qui n'est pas moins infinie qu'elle, n'a pu manquer de choisir le meilleur. » Dieu crée donc par une sorte de nécessité morale, par un acte de sa volonté conforme à son intelligence, le meilleur des mondes possibles, celui qui réalise la plus grande somme de perfection. Notre univers est d'abord possible, c'est-à-dire soumis au principe de contradiction; mais il est réel, il n'a mérité l'existence que parce qu'il satisfait en outre au principe de raison suffisante. Si Dieu choisit de tous les possibles le meilleur, d'où vient donc le mal? Le mal, répond Leibniz, a son principe, non dans la volonté divine, mais dans la nature des choses. La création du parfait est impossible, parce qu'elle implique contradiction. Toute créature est donc nécessairement imparfaite. Dieu ne veut pas le mal; il veut la réalité du monde. D'une façon générale, Dieu veut toujours *antécédemment* le bien; il ne veut le mal que *conséquemment*, en tant qu'il est comme imposé par le bien, dont il est la condition. L'homme qui demande la suppression de tel ou de tel mal ne se rend pas compte qu'il demande à changer le meilleur des mondes possibles. N'oublions pas en effet que tout ce qui est possible n'est pas *compossible* (possible en même temps), et que, tout étant lié et prédéterminé dans l'univers, rien ne peut être changé que tout ne soit changé en même temps. Se représenter un monde qui, d'ailleurs semblable au nôtre, en différerait par tel ou tel détail, si insignifiant qu'il soit, c'est pure chimère.

Cet exposé d'ensemble, emprunté à Janet et Séailles, *op. cit.*, p. 1040, résume bien la pensée leibnizienne. C'est en fonction de ces principes que doit être résolu le problème du mal. La raison fondamentale du mal, qu'il soit moral (le péché) ou physique (la souffrance), c'est l'imperfection, la limitation essentielle des créatures, que Leibniz appelle « mal métaphysique » (§ 21). Les rapports de la volonté divine au mal sont exprimés comme dans la théologie catholique : Dieu ne veut *absolument* ni le mal physique ni le mal moral; mais il peut vouloir *relativement* le mal physique « comme moyen »; il *permet* le mal moral comme « condition sine qua non » (§ 26). Sur le concours de Dieu à l'acte du péché, Leibniz reprend la thèse catholique : Dieu est cause de ce qu'il y a de réalité positive dans le péché, sans être cause des bornes imposées à l'action humaine par la volonté du pécheur.

L'optimisme de Leibniz ne consiste donc pas à nier le mal, mais à le situer dans l'ordre meilleur voulu par Dieu. Cet ordre peut n'être pas actuellement le meilleur, mais « il se pourrait que l'univers allât toujours de mieux en mieux, si telle était la nature des choses qu'il ne fût point permis d'atteindre au meilleur d'un seul coup » (§ 202).

Leibniz reprend les objections de Bayle contre l'optimisme : le meilleur comporterait « d'autres dieux », ce qui est une erreur et une impossibilité (§ 200); il exigerait que les parties soient meilleures comme le tout, ce qui est inexact quand ces parties sont relatives au tout (§ 212-213); l'optimisme limite la puissance divine, ce qu'on ne peut soutenir : « Le meilleur ne saurait être surpassé en bonté et on ne limite pas la puissance de Dieu en disant qu'il ne saurait faire l'impossible » (§ 226). Au fond, une seule objection est sérieuse; c'est celle qui a fait tomber Abélard dans l'erreur et hésiter Malebranche : la liberté divine, supprimée par le fait que Dieu est obligé de choisir le meilleur. Leibniz pense y répondre en parlant de la nécessité *morale* où Dieu se trouve de se conformer à l'ordre de sa sagesse (338-360). Cette nécessité morale montre au contraire, dit-il, la souveraine perfection de la liberté divine.

Les mêmes principes permettent à Leibniz de répondre facilement aux difficultés tirées de la prescience, de la providence divine et même de la « création continuée ». Sur ce dernier point, voir § 383-400. Cf. Janet et Séailles, *op. cit.*, p. 864-872. Sur l'optimisme leibnizien, voir quelques pages dans Cl. Piat, *Leibniz*, Paris, 1915, p. 269-271; lire surtout, p. 270, la note 1.

c) Spinoza et le panthéisme allemand du XIXe siècle. — Il peut paraître paradoxal de prononcer le nom de Spinoza à propos de l'optimisme. On entend simplement montrer comment le panthéisme, dont Spinoza a fourni la première formule consistante, précisément parce qu'il accentue le déterminisme auquel doit obéir l'action divine, fournit à ses défenseurs l'occasion d'affirmer des tendances à l'optimisme ou, par une réaction commandée par la constatation du mal en ce monde, au pessimisme. Quelques brèves indications suffiront.

Pour Spinoza, sa conception de Dieu l'amène à concevoir que de ce Dieu, sans aucun changement dans son essence, sans trouble dans son repos éternel et sa paix, procède une longue suite de modes, qui constituent le monde extérieur. Dieu produit ainsi

toutes choses sans les vouloir, sans les aimer, par une sorte de nécessité intérieure. Il ne peut pas ne pas les produire, et il les produit même sans les connaître d'avance. *Éthique*, III, 6, édit. Gebhardt, t. II, p. 89. Cette production ne répond pas à une fatalité aveugle qui commanderait du dehors l'activité divine : la nécessité avec laquelle Dieu produit toutes choses est intérieure à sa nature et indépendante de quoi que ce soit : partant, c'est une « nécessité libre ».

Le monde est donc, pour Spinoza, non le produit d'un fatalisme radical — il a toujours protesté contre cette conception trop logique de son système — mais le résultat d'un déterminisme très réel, auquel aucune créature, pas même l'homme, ne peut se soustraire. C'est pourquoi, « au point de vue de la nature, chaque chose, considérée en elle-même, est aussi bonne qu'elle peut l'être, puisque déterminée par les lois nécessaires de l'être ». Voir SPINOZA, t. XIV, col. 2499. Mais au point de vue moral, il semble difficile de parler de « bien » ou de « mal » dans une doctrine qui enseigne que « les hommes ainsi que les autres êtres agissent par la nécessité de la nature ». *Éth.*, V, 10, t. II, p. 288. Spinoza rejette cependant cet amoralisme. Il admet que nous avons « le pouvoir d'ordonner et d'enchaîner les affections du corps..., de concevoir une conduite droite de la vie..., de développer en nous la connaissance de la vérité qui nous permettra de nous unir à Dieu plus étroitement et de nous détacher de notre corps ». *Éth.*, V, 4, 10, *ibid.*, p. 283, 287; cf. *Court Traité*, II, c. XX, t. I, p. 164. Mais, en définitive, quelle sera la nature de l'effort personnel requis pour s'élever au degré supérieur de connaissance et réaliser notre progrès moral? L'effort, dans le système de Spinoza, n'est que l'essence actuelle de la chose elle-même, et cet effort ne dépend pas de l'homme, il est la conséquence naturelle de l'évolution cosmique. Cf. P. Siwek, *Spinoza et le panthéisme religieux*, Paris, 1937, p. 146-160; 266-274. Le panthéisme de Spinoza est peut-être, comme on l'a dit, « un sommet ». Mais c'est un sommet à double pente, dont l'une s'incline vers un optimisme illusoire, avec l'idéalisme de Fichte, de Schelling ou de Hegel, et l'autre, vers le pessimisme d'un Schopenhauer.

Les systèmes de ces auteurs impliquent tous, en effet, sous des aspects divers et avec des formules différentes, un panthéisme analogue à celui de Spinoza. Pour Fichte, Dieu ou plutôt le divin fut d'abord conçu comme l'ordre intelligible ou moral qui domine le monde sensible et phénoménal, ordre existant par lui-même, absolument premier, *das absolute Erste*. Mais ensuite, par une évolution métaphysique qui le rapproche de Plotin, Fichte a présenté cet ordre moral comme simplement absorbé dans le divin, Dieu étant l'un et l'Absolu dont l'esprit humain n'est que la conscience et la révélation.

Comme Fichte, Schelling professe un panthéisme idéaliste. En soi, l'Absolu, Dieu, est tout; le monde, rien. D'où le nom d'*acosmisme*, proposé par Fichte lui-même. Le monde qui est le fini tirerait son origine d'une chute ou d'une défection hors de l'Absolu, *in einer Entfernung, einem Abfall von dem Absolute.* Ainsi, si le mal est dans le monde, la faute n'en est pas à l'Absolu, mais au monde lui-même qui, au lieu de demeurer dans l'Absolu, a voulu (?) s'en séparer. A moins d'établir une contradiction en Dieu — l'Absolu se détachant de lui-même — cette doctrine semble ressusciter le dualisme antique. Voir Bréhier, *Schelling*, Paris, 1912, p. 199 sq.

Hegel présente un système peut être plus cohérent, mais aussi difficile à saisir. On en a exposé les grandes lignes religieuses à propos de la Trinité, voir ce mot, col. 1788. Le principe de tout est l'Idée (thèse), laquelle s'extériorise, s'oppose à elle-même et devient la Nature (antithèse); puis, revenant sur elle-même, elle se connaît, prend conscience d'elle-même et devient l'Esprit (synthèse). Quelle que soit la valeur objective à accorder à cette conscience de l'Idée par l'Esprit, il reste vrai que, comme Fichte et Schelling, Hegel propose un système d'où, en soi, le mal devrait être exclu, puisque l'Absolu, l'Idée sont perfection, source de lumière et de vérité.

Si Spinoza devait fatalement aboutir à la négation du bien et du mal, ces trois philosophes, voulant expliquer par l'Absolu et l'Infini l'existence du relatif et du fini, posent à nouveau le problème du mal sans y apporter de solution. Schopenhauer et Hartmann voudront le résoudre, mais en descendant la pente opposée. A l'Idée qui s'extériorise, Schopenhauer substitue une Volonté qui s'objective et produit cette illusion qu'est le monde, un monde qui, l'expérience quotidienne nous l'apprend, est « le plus mauvais des mondes possibles... ». De l'optimisme, nous passons ainsi brusquement au pessimisme, sans pouvoir l'expliquer davantage. Cf. Ruyssen, *Schopenhauer*, Paris, 1911, c. IX, p. 279 sq. La superposition de l'Inconscient qu'Hartmann a faite à la thèse de Schopenhauer est purement et simplement la négation de toute explication rationnelle. Le canon 5 (2) du c. I de la constitution *De fide catholica* atteint tous ces systèmes.

En voulant concilier le dogme chrétien de la création avec les tendances de la philosophie moderne, Günther a penché vers l'optimisme négateur de la liberté divine dans l'œuvre du monde. Cf. Kleutgen, *Theologie der Vorzeit*, t. I, n. 579, 580. Pie IX a signalé expressément ce point dans sa lettre *Eximiam tuam*, Denz.-Bannw., n. 1655. Rosmini n'est pas indemne de tout reproche. Voir sa prop. 18, ici t. XIII, col. 2937.

2° *L'enseignement commun de la théologie catholique.* — Dans le précédent exposé des doctrines qui admettent un Dieu personnel et créateur du monde, on est frappé des nombreux traits de ressemblance que ces doctrines présentent avec l'enseignement authentique de l'Église, spécialement en ce qui concerne la bonté divine, en vue de laquelle Dieu agit en créant le monde, et la cause du mal, qu'on peut considérer comme un simple accident dans l'ordre du monde, comme la condition du bien, condition indirectement voulue ou simplement permise par un Dieu très bon et très sage. En quoi donc ces systèmes s'écartent-ils de la vérité? Uniquement sur un point — mais un point grave, qui ne tend à rien de moins qu'à nier la liberté divine : la nécessité, tout au moins morale, où Dieu serait, s'il se décide à créer, de choisir l'ordre le meilleur et le plus parfait.

Cette liberté de spécification, les Pères de l'Église — exception faite peut-être d'Origène qui a soutenu le retour final au bien de tous les êtres raisonnables — l'ont unanimement enseignée. Voir ici t. III, col. 2141.

Saint Thomas a bien précisé le point où les partisans de l'optimisme ont dévié de la vérité en tirant de la bonté et de la sagesse divine une conclusion qui ne s'imposait pas. Sans doute, Dieu ne peut rien faire qui ne soit conforme à sa sagesse et sa bonté. Ce sont là des motifs qui entrent toujours dans les décisions divines. Cf. Iª, q. XXI, a. 4. Mais de ce que sagesse et bonté divines ne sont jamais absentes des décisions divines, il ne s'ensuit pas que la volonté toute-puissante de Dieu soit orientée par elles en un sens unique. Une telle affirmation impliquerait que la cause des décrets divins doive être cherchée en dehors de la volonté de Dieu. Or il faut tenir fermement qu'on ne peut assigner de cause à la volonté divine, sinon la volonté elle-même qui ne fait qu'un avec la bonté et la sagesse. Iª, q. XIX, a. 5. Voir ci-dessus, col. 3327. Mais la bonté, la sagesse divines

sont infinies tout comme la volonté divine elle-même et par conséquent elles dépassent infiniment le nombre et les perfections des créatures, quelles qu'elles soient. Dieu pourrait donc créer des choses autres que celles qu'il crée ou supérieures à ce qui existe : « Dieu peut faire infiniment au delà de ce que nous demandons et concevons » (Eph., III, 20).

De toute évidence, Dieu ne peut pas faire qu'une chose soit autre ou meilleure que ne le comporte sa nature : l'homme ne peut pas être ange. Mais en dehors de l'essence qui est fixe et ne comporte ni moins ni plus, il y a les qualités des êtres, leurs rapports entre eux, par exemple : la vertu, la science, l'amitié, la justice. Et, à l'égard de ces biens, Dieu peut à coup sûr faire les choses meilleures qu'elles ne sont. Aux partisans de l'optimisme *absolu*, saint Thomas oppose l'argumentation suivante : l'idée d'un monde meilleur que celui qui existe ne renferme pas de contradiction. Ce monde meilleur est donc possible et s'il est possible, il était réalisable par la toute-puissance divine. Toutefois, Dieu ayant arrêté son choix sur le monde actuellement existant, il semble contraire à sa bonté ainsi qu'à sa sagesse de supposer qu'il n'ait pas tiré le meilleur parti possible des éléments dont ce monde est composé. Telle est la thèse de l'optimisme *relatif*, communément admise par les théologiens. D'une manière concise et nette, saint Thomas marque la différence des deux optimismes. Il se demande si Dieu pouvait faire mieux *(melius)* qu'il n'a fait, et il répond : « Si mieux est pris *substantivement*, oui; si mieux désigne seulement un *adverbe*, non. » I^a, q. XXV, a. 6, ad 1um. Autrement dit, Dieu pouvait réaliser un monde meilleur; cependant, avec les éléments dont est constitué ce monde, il ne pouvait faire mieux.

L'optimisme absolu ne mérite par lui-même aucune note théologique; il n'est erroné que dans la mesure où il compromet la liberté divine.

IV. Divisions. — Selon notre manière d'ordonner la volonté divine relativement à ses objets, on peut introduire dans cette volonté six distinctions virtuelles : 1° Volonté nécessaire et libre; 2° Volonté simple et ordonnée; 3° Volonté antécédente et conséquente; 4° Volonté absolue et conditionnée; 5° Volonté efficace et inefficace; 6° Volonté de bon plaisir et de signe.

1° *Volonté nécessaire et volonté libre.* — Cette distinction se rapporte à l'objet primaire et à l'objet secondaire de la divine volonté. Dieu se veut nécessairement comme il se connaît nécessairement. Quant aux autres êtres, il les veut librement, et c'est dans le décret libre de sa volonté qu'il les connaît nécessairement. Cf. *Sum. theol.*, I^a, q. XIX, a. 2 et 3; *Cont. Gent.*, l. I, c. LXXX-LXXXIII; l. III, c. XCVII; *De veritate*, q. XXIII, a. 4; *De potentia*, q. I, a. 5, etc. Voir ci-dessus col. 3327, et Science de Dieu, t. XIV, col. 1610-1611.

2° *Volonté simple et volonté ordonnée.* — Cette distinction se rapporte à la volonté libre; elle est esquissée par saint Thomas, I^a, q. XIX, a. 5, ad 3um et plus nettement proposée, *Cont. Gent.*, l. I, c. LXXXVII. Dieu veut d'une volonté simple tout ce qui se rapporte immédiatement à la fin des créatures; mais tout ce qui est moyen pour atteindre cette fin est voulu d'une volonté ordonnée à cet effet. La volonté simple n'a d'autre fondement que la liberté divine; la volonté ordonnée implique non seulement la liberté, mais la sagesse, la sainteté, l'immutabilité. Cf. *Cont. Gent.*, l. III, c. XCVII. Dieu voulant la fin d'une volonté simple, veut d'une volonté ordonnée que les moyens s'orientent vers la fin.

3° *Volonté antécédente et volonté conséquente.* — Cette distinction a de profondes racines dans la tradition patristique. Elle répond à la préoccupation de sauvegarder la volonté salvifique universelle de Dieu tout en maintenant sa volonté de punir ceux qui, par leur faute, auront manqué leur salut éternel. Voir Volonté salvifique, col. 3356.

4° *Volonté absolue et volonté conditionnée.* — Deux termes si clairs qu'ils ne nécessitent pas d'explication. La volonté absolue se réalise sans dépendance d'aucune condition : Dieu a voulu créer le monde d'une volonté absolue. La volonté conditionnée voit sa réalisation subordonnée à une condition préalable : ainsi Dieu ne peut vouloir la glorification de ses élus que s'ils sont ornés de la charité. Cette distinction ne coïncide pas avec la distinction précédente de volonté antécédente et de volonté conséquente : c'est, en effet, en considérant l'objet voulu lui-même qu'on peut distinguer volonté antécédente et volonté conséquente; c'est en considérant la *manière* de vouloir cet objet qu'on distingue volonté absolue et conditionnée.

Ainsi, la volonté salvifique antécédente est une volonté conditionnée, puisque sa réalisation dépend de la fidélité des hommes à la grâce divine; la volonté conséquente est une volonté absolue, puisque Dieu, ayant permis le péché, le punit sans qu'aucune condition puisse l'arrêter. Mais ce serait à tort qu'on voudrait ramener toute volonté absolue à la volonté conséquente. Tandis que la peine n'est infligée qu'en raison du péché — donc non en vertu d'une intention première et directe de Dieu — l'élection des prédestinés et la volonté de les glorifier est indépendante de toute condition et ne dépend que du libre choix de Dieu : il y a donc ici une volonté, ni antécédente, ni conséquente, mais absolue cependant. Cf. Billot, *op. cit.*, thèse XXVIII, au début.

La volonté absolue a une efficacité nécessaire; mais cette efficacité n'entraîne pas la nécessité de son effet. Si la volonté divine rendait nécessaires les choses qu'elle veut c'en serait fait de la liberté humaine.

> La volonté divine est d'une efficacité souveraine; elle fait que ce qu'elle décrète non seulement s'accomplit, mais s'accomplit de la manière que Dieu le veut. Or Dieu veut que certaines choses se produisent d'une manière nécessaire, d'autres d'une manière contingente... Aussi a-t-il adapté à certains effets des causes nécessaires..., à d'autres, des causes contingentes... Les effets voulus par Dieu ne sont donc pas contingents parce que leurs causes prochaines sont contingentes; mais, parce que Dieu a voulu ces effets contingents, il leur a préparé des causes contingentes. I^a, q. XIX, a. 8.

Ainsi la liberté humaine est respectée parce que, selon saint Thomas, la volonté divine, en tant que cause suprême et souverainement efficace, non seulement fait nos actes, mais les fait libres. Cf. I^a, q. LXXXVII, a. 1, ad 3um; *Perihermeneias*, l. I, leçon XIV; *Cont. Gent.*, l. I, c. LXXXV; l. II, c. XXIX, XXX; *De veritate*, q. XXIII, a. 5; *De malo*, q. XVI, a. 7, ad 15um; *Quodl.*, XI, q. III; XII, q. III, ad 1um.

5° *Volonté efficace et volonté inefficace.* — Les divisions précédentes permettent de mieux comprendre comment la volonté divine doit être dite efficace et peut être dite, sous un certain rapport, inefficace.

En soi, la volonté de Dieu est nécessairement efficace, car il est impossible qu'un décret divin ne se réalise pas. Une volonté absolue de Dieu est donc toujours efficace.

On ne peut parler de volonté inefficace qu'en un cas; c'est quand une volonté conditionnée de Dieu ne se réalise pas en raison de la volonté libre de la créature, laquelle, Dieu le permettant, s'oppose à la condition nécessaire à la réalisation de la volonté divine. Ainsi Dieu veut le salut de tous les hommes, à la condition que les hommes soient fidèles à la loi divine.

Cette condition faisant défaut, en raison de l'infidélité des pécheurs, la volonté salvifique demeure inefficace.

Cependant toute volonté conditionnée n'est pas nécessairement inefficace, car la condition peut être réalisée par la volonté divine elle-même. Ainsi Dieu n'accorde la gloire éternelle qu'aux mérites des saints; mais sa volonté, par la grâce efficace, fait acquérir aux saints les mérites qui seront couronnés : *tanta est erga homines bonitas (Dei), ut eorum velit esse merita, quæ sunt ipsius dona. Conc. Trid.*, sess. v, c. xvi; cf. can. 32; Denz.-Bannw., n. 810, 842. Le texte de saint Augustin, auquel se réfère tacitement le concile, est celui-ci : *Cum Deus coronat merita nostra, nihil aliud coronat quam munera sua. Epist.*, cxciv, n. 19, *P. L.*, t. xxxiii, col. 880.

D'ailleurs, même quand la volonté divine, par le fait de la résistance du pécheur, demeure sous un rapport inefficace, elle garde encore toute son efficacité relativement à la fin dernière, la gloire de Dieu, qui sera, par la justice, finalement réalisée.

6° *Volonté de bon plaisir et volonté de signe.* — La volonté de bon plaisir est la volonté réelle, increée, existant en Dieu et dans laquelle Dieu se complaît (de là le nom) : cette volonté même que l'on a divisée en volonté antécédente et en volonté conséquente. La volonté de signe n'est que la manifestation extérieure, créée, dans laquelle nous pensons trouver l'expression de la volonté réelle de Dieu. On l'appelle volonté de Dieu par métonymie ou par métaphore.

On énumère communément cinq signes de la volonté divine : la *défense* qui interdit de faire quelque chose; le *précepte* qui, au contraire, impose un acte jugé nécessaire par le supérieur; le *conseil*, simple avis émané du supérieur ou d'une personne sans autorité suffisante, suggérant une décision sans l'imposer; l'*opération*, par laquelle Dieu lui-même, agissant extérieurement, montre ce qu'il attend de nous; enfin la *permission*, par laquelle Dieu ou un supérieur n'empêchent pas de faire quelque chose (bien ou mal). Les deux derniers signes concernent le présent; les trois premiers, l'avenir.

On peut se demander quels sont les rapports de la volonté de signe à la volonté de bon plaisir. Une volonté de signe ne coïncide jamais avec la volonté de bon plaisir, c'est la permission qui tolère le mal qu'elle ne peut empêcher et qu'elle réprouve. Une volonté de signe coïncide toujours avec la volonté de bon plaisir : c'est l'opération de Dieu, Dieu ne pouvant se contredire. Enfin, le précepte, la défense, le conseil peuvent parfois coïncider, parfois ne pas coïncider avec la volonté de bon plaisir : tel, le précepte donné par Dieu à Abraham de tuer son fils. Dans les cas où la volonté de signe ne coïncide pas effectivement avec la volonté de bon plaisir, elle n'est dite volonté de Dieu que métaphoriquement. Cf. Billuart, *op. cit.*, dissert. VIII, a 5.

Conclusion. — Sommes-nous obligés de conformer notre volonté à la volonté divine et comment? Cf. Iª-IIæ, q. xix, a. 3; *De veritate*, q. xxiii, a. 7. La réponse affirmative s'impose : il faut toujours vouloir, sinon ce que Dieu veut, du moins ce qu'il veut que nous voulions. En prenant pour règle les défenses, les préceptes et les conseils divins, on peut être assuré de vouloir et de ne pas vouloir ce que Dieu veut que nous voulions et ne voulions pas : et telle doit être notre conformité au vouloir divin, bien que nous ne soyons peut-être pas assurés d'une conformité absolue de l'objet de notre vouloir avec l'objet du vouloir de Dieu : la volonté divine n'a-t-elle pas pour nous des mystères impénétrables? Cf. Billot, *op. cit.*, th. xxix, *in fine*.

V. Attributs. — Certains attributs divins doivent être rapportés plus spécialement à la volonté de Dieu, soit dans l'ordre moral, soit dans l'ordre de l'action *ad extra*.

1° *Dans l'ordre moral.* — Selon les règles rappelées à Attributs divins, t. i, col. 2226-2227, on ne saurait transférer en Dieu les affections qui, bien que dénotant une certaine perfection, renferment cependant des éléments d'imperfection : telles, la tristesse, la crainte, l'obéissance, le courage même. Si parfois l'Écriture attribue à Dieu ces vertus, c'est par anthropomorphisme, en raison, comme on l'a déjà dit, de la similitude des effets.

Trois vertus de la volonté humaine, perfections simples, doivent être transférées formellement à la volonté divine : la sainteté, la justice, la miséricorde. Elles comportent d'ailleurs quelques vertus annexes.

1. *La sainteté.* — Que Dieu soit saint, l'Écriture l'atteste expressément, voir Sainteté, t. xiv, col. 841-842. Cette sainteté est essentielle en Dieu, précisément parce que la volonté divine veut nécessairement le Bien souverain qu'est Dieu lui-même. Mais elle se manifeste aussi dans les décisions libres de cette volonté souveraine, toujours pleinement conformes aux exigences du Bien souverain. Par là, elle est la règle suprême de toute sainteté. Cf. Janssens, *De Deo uno*, t. ii, p. 366-367. Ainsi sont réalisés en Dieu les deux éléments de la sainteté : pureté, fermeté. Cf. S. Thomas, IIª-IIæ, q. lxxxi, a. 8. En Dieu, l'immutabilité est garantie de la fermeté.

Lessius énumère six différences entre la sainteté divine et la sainteté des créatures. En Dieu, sainteté essentielle, subsistante, infinie en intensité et en extension, sans diminution ni accroissement possible, dépassant infiniment toute sainteté créée, dont elle est cause efficiente, exemplaire, formelle, finale. *De perfect. moribusque divinis*, l. VIII, c. ii.

Quelques affirmations de l'Écriture paraissent contredire cette sainteté de la volonté divine dans ses rapports avec les créatures : l'ordre donné par Dieu aux Hébreux de dépouiller les Égyptiens lors de leur départ, Ex., iii, 22; l'endurcissement du Pharaon, voulu par Dieu, *ibid.*, iv, 21; la volonté du Christ de parler en paraboles pour n'être pas compris, Matth., xiii, 13; le préjudice injuste causé au propriétaire des porcs noyés à Gérasa, *ibid.*, viii, 32, etc. Difficultés de solution facile, donnée par tous les commentateurs.

A la sainteté de Dieu on peut rattacher la beauté divine. Cf. Franzelin, *De Deo*, thèse xxx; P. M. Garénaux, *La beauté de Dieu et son amabilité*, Tournai, 1910; H. Krug, *De pulchritudine divina*, Fribourg-en-B., 1902; F. Ould, *The Beauty of God*, Londres, 1923.

2. *La justice.* — Sur la notion de la vertu de justice, voir t. viii, col. 2001. La justice est une vertu propre à la volonté, col. 2004, vertu en laquelle on distingue la justice commutative et la justice distributive, col. 2011.

a) Dieu est juste. — Vérité de foi, clairement enseignée dans l'Écriture et la tradition.

a. *Écriture.* — Les psaumes sont de fait remplis d'affirmations relatives à la justice de Dieu : vii, 10, 12; ix, 8; x, 7; xxx, 2; xxxii, 5; xxxiv, 24; xxxv, 7; xxxvi, 6; xxxix, 11; xliv, 8; l, 16; lx, 13; lxx, 19; lxxi, 1; xci, 16; xcv, 13; xcvii, 2; xcviii, 4; cii, 6, 17; xc, 7; cxi, 3; cxv, 5; cxviii, 123, 137, 142, 164. Voir aussi Job, xxxiv, 10, 11; Jer., xxiii, 6; xxxiii, 16; Prov., xxiv, 12; Sap., xii, 15. Cf. Nötscher, *Die Gerechtigkeit Gottes bei den vorexilischen Propheten*, Munster, 1915.

Dans le Nouveau Testament, Dieu est appelé juste, Joa., xvii, 25; Apoc., xvi, 5-7, et la justice apparaît dans ses jugements : Matth., xvi, 27; cf. v, 12; xii, 26; x, 42; Rom., ii, 62 sq.; iii, 24 sq.; Gal., vi, 8; II Cor., ix, 6; Hebr., vi, 10 et surtout II Tim., iv, 8.

b. — *Tradition.* — La croyance chrétienne apparaît dans la controverse antignostique. Les Pères démontrent qu'il n'y a pas dualisme ni opposition entre le Dieu de l'Ancien Testament et le Dieu du Nouveau; c'est le même Dieu également juste. Cf. S. Irénée, *Adv. hær.*, l. III, c. xxv, n. 2-3; l. IV, c. xl, n. 1-2, *P. G.*, t. vii, col. 968-969, 1112-1113; Clément d'Alexandrie, *Strom.*, l. IV, c. xxiv, *P. G.*, t. viii, col. 1361-1364; Origène, *De principiis*, l. II, c. v, n. 1 sq.; c. x, *P. G.*, t. xi, col. 203 sq., 233 sq.; Tertullien, *Adv. Marcionem*, l. I, c. xxv-xxvi; l. II, c. xi-xii; *De resurrect. carnis*, c. xiv, *P. L.*, t. ii, col. 276-278; 298-299 (édit. de 1844); *De test. animæ*, l. II, *ibid.*, t. i, col. 611-612. Lactance montre comment la colère de Dieu est une métaphore exprimant sa justice offensée. *De ira Dei*, c. iv sq., *P. L.*, t. vii, col. 86 sq.

Ces témoignages d'une période où la doctrine était controversée suffisent amplement. La croyance en la justice divine est déjà passée explicitement dans les symboles de foi. Le symbole des apôtres rappelle que Jésus, Dieu et homme, reviendra pour juger les vivants et les morts, Denz.-Bannw., n. 2, 6; formule qu'on retrouve dans le symbole d'Épiphane, n. 13; dans le symbole de Nicée, n. 54; dans le symbole de Nicée-Constantinople, n. 86 etc. Mais l'idée de la juste rétribution est plus accentuée dans la formule *Fides Damasi*, n. 16 et dans le symbole *Quicumque*, n. 40.

La liturgie s'inspire de cette foi. Dans le *Te Deum*, nous disons à Dieu le Fils : *Judex crederis esse venturus;* et, dans le *Dies iræ : Creatura, judicanti responsura..., Quando judex est venturus... Judex ergo cum sedebit.* Toute la liturgie des défunts s'inspire de cette pensée, non moins d'ailleurs que de celle de la miséricorde.

b) Quelle justice est la vertu de Dieu? — a. *Commutative.* — La justice commutative, qui rendrait Dieu débiteur d'autrui, ne peut pas convenir à la volonté divine, sinon par analogie. Dieu ne doit rien à personne. Cf. Rom., xi, 35. Toutefois, parce que Dieu, dans l'application de la justice distributive, garde toujours l'égalité de proportion entre la récompense et le mérite, le châtiment et la faute, « un certain mode de justice commutative se trouve en Dieu par rapport à la créature ». S. Thomas, *In IV*^um^ *Sent.*, dist. XLVI, q. i, a. 1; IIa-IIæ, q. lxi, a. 4, ad 1um. Cf. Billot, *op. cit.*, p. 257; Kleutgen, *De ipso Deo*, n. 598.

b. *Distributive.* — Par contre, la justice distributive se trouve très formellement en Dieu, soit qu'on considère l'ordre naturel, Dieu donnant à chaque être ce que requierent sa nature et la bonne ordonnance de l'univers, soit qu'on considère l'ordre surnaturel, Dieu rémunérant chacun selon ses œuvres. Cette justice peut être formellement en Dieu, car elle ne comporte aucune dépendance de Dieu à l'égard des créatures; par la justice distributive, en effet, Dieu n'est redevable qu'à l'ordre posé par lui-même. Cf. S. Thomas, Ia, q. xxi, a. 1, ad 3um; Ia-IIæ, q. cxiv, a. 1, ad 3um; *In lib. de div. nominibus*, c. viii, lect. iv. — Cette justice distributive peut être dans l'ordre soit des récompenses, soit des châtiments.

Dans l'ordre des récompenses, c'est une justice *rémunératrice*, que le dogme de la vie éternelle suffirait à établir comme vérité catholique. Cf. Matth., xxii, 12; xxv, 34-40; cf. v, 12; I Cor., ix, 24; Col., iii, 24; II Tim., iv, 7.

Dans l'ordre des châtiments, c'est la justice *vindicative*, suffisamment établie par le dogme de l'enfer. Cf. Matth., xxv, 41-46. D'une manière plus générale, voir Deut., xxxii, 41; Sap., xi, 17; Jer., xxxii, 18; Rom., xii, 19. Bien plus, la justice vindicative ne sera vertu dans les volontés humaines que dans la mesure où le « vengeur » agira au nom et par l'autorité de Dieu, Rom., xiii, 1-4.

C'est d'ailleurs d'une manière très libre que Dieu exerce la justice vindicative à l'égard du coupable : la miséricorde intervient souvent et Dieu, tout au moins par les peines temporelles infligées ici-bas, a en vue l'amendement du pécheur. De plus, souvent les souffrances affligent les hommes, non pour les punir, mais pour les éprouver. Telle est la leçon qui se dégage de l'histoire de Job, de l'épreuve dont Tobie fut victime, des paroles du Christ à propos de l'aveugle-né, Joa., ix, 2. Voir, à ce sujet, la condamnation des prop. 72 et 73 de Baïus et de la prop. 70 de Quesnel. Denz.-Bannw., n. 1072, 1073; 1420.

On notera au sujet de la justice divine la doctrine erronée d'Hermès, t. vi, col. 2296, condamnée par le bref *Dum acerbissimas* de Grégoire XVI, Denz.-Bannw., n. 1620; erreur rectifiée par Schell d'une façon insuffisante, puisque cet auteur restreint l'objet de la justice vindicative de Dieu en enfer aux seuls coupables du péché contre le Saint-Esprit. Cf. *Gott und Geist*, t. ii, Tubingue, 1896, p. 618, 619. Cf. Kleutgen, *Theol. der Vorzeit*, t. iii, p. 416; Janssens, *op. cit.*, p. 327-328.

A la vertu de justice on peut rattacher en Dieu la *véracité*, voir ici Vérité, col. 2683, et la fidélité (cf. Num., xxiii, 19; II Tim., ii, 13; Tit., i, 2; Hebr., x, 23). Il est possible d'identifier en Dieu justice et vérité, car si « la vérité consiste dans une exacte correspondance entre l'intelligence et les choses », la justice de Dieu, « qui établit dans les choses un ordre conforme aux conceptions de la sagesse qui est sa loi, est bien nommée vérité ». S. Thomas, Ia, q. xxi, a. 2. Cf. ps. xxiv, 10; xxxix, 11, 12; lvi, 4; cxiii *(b)*, 2, où vérité, mis en regard de miséricorde, a une signification de fidélité fondée sur la justice. Certains auteurs rapportent à la justice le *zèle*, qu'on peut définir « l'amour incitant la justice à faire son œuvre ». Sous cet aspect, on peut l'attribuer à Dieu; cf. ps. lxviii, 10; cf. Joa., ii, 17. En raison de ce zèle, Dieu est appelé parfois « le Dieu jaloux » : Ex., xx, 5; Num., xxv, 11; Ez., xxiii, 25; xxxviii, 19; Joel, ii, 18. Voir le *Catéchisme du concile de Trente*, part. III, c. ii, q. xxix. Cf Heinrich, *Dogm. Theologie*, t. i, p. 750; Janssens, *op. cit.*, p. 354-357.

Dans son ouvrage, *De perfectionibus moribusque divinis*, l. XIII, *De justitia et ira Dei*, Lessius énumère dix œuvres divines qu'il faut spécialement rapporter à la justice : le châtiment des anges rebelles; la punition du péché d'Adam, le cataclysme du déluge; la sévère répression de certains crimes (Sodome et Gomorrhe, Coré, Dathan et Abiron, les plaies d'Égypte, les massacres ordonnés par Dieu au cours de l'histoire des Hébreux); les épreuves envoyées au peuple élu en raison de ses infidélités; au point de vue spirituel, la soustraction des grâces; la passion et la mort du Christ, les peines du purgatoire, le jugement universel, et les convulsions multiples qui le précéderont.

3. *La miséricorde.* — La miséricorde (*miseria* et *cor*) est le sentiment qu'éprouve un cœur compatissant en face de la misère d'autrui. Un tel sentiment ne saurait exister en Dieu sous la forme d'un mouvement passionnel; mais Dieu est dit miséricordieux en raison des allègements qu'il apporte aux créatures dans la misère. Source de toute bonté, lui seul peut réparer les défauts de bonté qui créent la misère. S. Thomas, Ia, q. xxi, a. 3. Tournély a noté opportunément que la miséricorde doit exister en Dieu, à la fois pour manifester la liberté divine dans la diffusion de la bonté, et pour permettre à la liberté humaine de faire appel, le cas échéant, à la bonté divine. *Præl. theol., De Deo*, q. xviii, a. 4, concl. 1.

L'Écriture proclame fréquemment la miséricorde de Dieu. Ex., xxxiv, 6 sq.; Ps., cii, 8, cf. 4, 6, 13, 17; cxliv, 8 et surtout le ps. cxxxv, où la seconde partie de chaque verset chante l'éternelle miséricorde de Dieu.

Il est inutile d'insister sur les innombrables textes des Pères et sur les formules liturgiques magnifiant

la miséricorde de Dieu. On devra surtout observer que la foi en la miséricorde de Dieu a dû se préserver, dans les premiers siècles, de deux excès contraires : la rigueur novatienne, voir t. xi, col. 839, présentant aux croyants un Dieu cruel (erreur renouvelée dans les temps modernes par tous ceux qui, comme Hartmann, en raison du dogme de l'enfer éternel, accusent Dieu d'une odieuse tyrannie); — le miséricordisme, erreur de tous ceux qui, à toutes les époques, ont renouvelé l'hérésie origéniste du salut universel ou du moins ont adouci outre mesure les rigueurs des peines infernales. Voir ici Enfer, t. v, col. 74-76; Jérome (Saint), t. ix, col. 980-981; Mitigation des peines, t. x, col. 2005-2007. Cf. A. Lehaut, *L'éternité des peines de l'enfer dans saint Augustin*, Paris, 1912, première partie.

Les vertus qu'on peut rapprocher de la miséricorde sont : la *libéralité*, Dieu agissant non pour sa propre utilité, mais seulement parce qu'il est bon, S. Thomas, Iª, q. xliv, a. 4, ad 1um; la *magnificence*, qui amplifie encore la libéralité, soit dans l'ordre naturel, soit dans l'ordre surnaturel (incarnation, eucharistie), cf. Ex., xv, 11; I Par., xxix, 11 et fréquemment dans les psaumes; la magnificence divine est apparue dans la transfiguration, II Pet., i, 17; la *longanimité*, mélange de *patience* et de *magnanimité*, cf. Ps., cii, 8; Rom., ii, 4; xi, 22; II Pet., iii, 15; la *patience*, dont le Christ a été un parfait exemple dans sa passion, II Thess., iii, 5; la *mansuétude*, dont Dieu fait constamment preuve à l'égard des pécheurs, cf. Matth., v, 45; la *clémence*, s'exerçant à l'égard des inférieurs, et dont la liturgie, au jour de l'Ascension, chante les bienfaits à l'égard de nos crimes (hymne des vêpres et des laudes); la *piété* qui, aux vertus précédentes, ajoute la tendre affection qui unit les membres de la même famille (parabole de l'enfant prodigue, du bon Samaritain), la *suavité*, la *bénignité*, l'*humanité*, la *grâce*. Voir, sur toutes ces vertus, d'heureux développements, avec application à la vie spirituelle, dans Janssens, *op. cit.*, p. 356-363.

Parmi les œuvres de miséricorde, Lessius énumère tout d'abord l'incarnation, puis la doctrine céleste apportée par le Christ au monde; l'exemple de toutes les vertus donné par le Christ; notre libération du péché et de la mort éternelle; notre adoption comme fils de Dieu; le trésor inépuisable de pardon par le moyen des sacrements; le mystère de l'eucharistie; enfin, tous les bienfaits d'ordre plus particulier qui nous viennent de la providence naturelle ou de la religion du Christ. *Op. cit.*, l. XII, *De misericordia Dei*.

Enfin, saint Thomas (a. 4) met en relief une vérité fondamentale dans l'économie chrétienne : dans toutes les œuvres divines, la miséricorde se mêle à la justice. Dieu ne doit rien aux créatures; tout ce que celles-ci possèdent leur vient de sa bonté. Il est donc logique que ce point de départ se retrouve par une influence prépondérante dans tout le reste. Ainsi la miséricorde divine accroît la mesure des bienfaits comme elle diminue la rigueur des châtiments. Voir Mitigation des peines, t. x, col. 1998.

2° *Dans l'ordre de l'action ad extra : la toute-puissance.* — En parlant de la puissance divine, il ne peut être question que d'une puissance active, ordonnée à l'action, et d'une puissance parfaite s'identifiant avec l'essence divine et avec son propre acte. Il est clair que Dieu, créateur du monde, ne peut agir *ad extra* que s'il a « la puissance active à un titre souverain ». Cf. *Sum. theol.*, Iª, q. xxv, a. 1; cf. *Cont. Gent.*, l. I, c. xvi; l. II, c. vii; *De potentia*, q. i, a. 1; q. vii, a. 1. Cette puissance est nécessairement infinie, puisqu'elle s'identifie avec l'acte pur qu'est Dieu, *Sum. theol.*, *loc. cit.*, a. 2; elle est donc une *toute-puissance*.

1. *La toute-puissance divine.* — Le dogme de la toute-puissance divine est expressément énoncé, dans les symboles primitifs : *Credo in Deum omnipotentem;* cf. Denz.-Bannw., n. 2, 6, 13, 15, 39 *(non tres omnipotentes, sed unus omnipotens)*, 54, 86; et dans les formules déprécatives de la liturgie, *Omnipotens sempiterne Deus.* Dogme défini au IVe concile du Latran, c. i, Denz.-Bannw., n. 428 et au concile du Vatican, sess. iii, c. i, *ibid.*, n. 1782-1783.

La sainte Écriture est formelle. Dans l'Ancien Testament Dieu est appelé plus de soixante-dix fois *El Shaddaï*, c'est-à-dire le Dieu tout-puissant; d'autres formules présentent un sens analogue, exaltant la puissance irrésistible de Dieu dans ses œuvres, principalement dans la création. Cf. Gen., xvii, 1; xviii, 14; Ex., xv, 3; Esther, xiii, 9; Job, xlii, 2; Eccl., xviii, 4, 5; Ps., xxxii, 6, 9 (cf. Apoc., iv, 11). Dans le Nouveau Testament : Luc., i, 37, 49; II Cor., vi, 18; I Tim., vi, 15; Apoc., i, 8; xix, 6. Le Christ lui-même proclame que tout est possible à Dieu, Matth., xix, 26; Marc., x, 27; xiv, 36.

Les témoignages patristiques pourraient être cités en nombre considérable. Contentons-nous tout d'abord des règles de foi : S. Irénée, *Adv. hær.*, l. I, c. x, n. 1; cf. c. xxii, n. 1, *P. G.*, t. vii, col. 549 A, 669 A; Tertullien, *De præscript.*, c. xiii, *P. L.*, t. ii, col. 26 B; *De virg. velandis*, c. i, *ibid.*, col. 889 A; Origène, *De principiis*, præf., n. 4, *P. G.*, t. xi, col. 117 A; Novatien, *De Trinitate*, c. i, *P. L.*, t. iii, col. 913 A. Ensuite, des affirmations très nettes contre le dualisme, la toute-puissance divine étant à l'origine de toutes choses, même de la matière : Aristide, *Apol.*, n. 4, 5, *P. G.*, t. xcvi, col. 1109 sq., 1121 A, C; Théophile d'Antioche, *Ad Autol.*, l. I, n. 4, *ibid.*, t. vi, col. 1029 AB; Tertullien, *Adv. Hermog.*, c. viii; cf. xvi, xvii, *P. L.*, t. ii, col. 204 B, 211-212; Lactance, *Div. inst.*, l. II, c. ix; l. VII, c. xxi, *P. L.*, t. vi, col. 297 A sq.; 800 B sq.; S. Augustin, *Cont. Felicem manich.*, l. II, c. xviii, *ibid.*, t. xlii, col. 547; *De civ. Dei*, l. V, c. x, n. 1, t. xli, col. 152. Voir aussi, se rapprochant de l'affirmation précédente : S. Irénée, *Fragm.*, vi, *P. G.*, t. vii, col. 1231 C; Clément d'Alexandrie, *Protrept.*, c. iv, n. 63, *ibid.*, t. viii, col. 161 B-164 B; Origène, *De princ.*, l. I, c. ii, n. 10; l. II, c. ix, n. 6, *ibid.*, t. xi, col. 138 C, 230 AB. Même les démons sont sous la dépendance de la toute-puissance divine, *Dial. de recta in Deum fide*, sect. iii, n. 9, *ibid.*, t. xi, col. 1800 A. — Enfin, quelques textes d'une portée générale et absolue : pour Tertullien, Dieu peut tout, *De resurr. carn.*, c. xi, *P. L.*, t. ii, col. 809 A; du dogme de la toute-puissance, Origène déduit celui de la Providence, *In Gen.*, hom. iii, n. 2, *P. G.*, t. xii, col. 175 BC; Cyrille de Jérusalem place Dieu au-dessus de tous par sa puissance, πάντων δυνατώτερος, *Cat.*, iv, n. 4, *P. G.*, t. xxxiii, col. 460 A; Grégoire de Nysse rejette de Dieu toute impuissance, *Or. catech.*, c. i, *ibid.*, t. xlv, col. 13-16; cf. *In Hexaemeron*, *ibid.*, t. xliv, col. 69. Pour saint Augustin, la toute-puissance divine est confessée par tous : on peut nier le Christ, on ne saurait nier la toute-puissance divine. *Serm.*, ccxl, n. 2, *P. L.*, t. xxxviii, col. 1131; cf. S. Pierre Chrysologue, *Serm.*, cxli, *ibid.*, t. lii, col. 578 B; Cassiodore, *De anima*, c. ii, *ibid.*, t. lxx, col. 1287 A. Voir aussi l'art. Création, t. iii, col. 2059 sq.

2. *Notion philosophique de la toute-puissance divine.* — Mais que signifie exactement l'expression : « Dieu peut *tout* »? Le seul sens acceptable est que Dieu peut *tout le possible*, c'est-à-dire toute chose dont l'existence n'implique pas contradiction. Il est possible que Socrate soit assis; mais il est contradictoire qu'il soit à la fois assis et debout. Dieu ne peut pas réaliser les contradictoires, ou, plus exactement, ce sont les contradictoires qui ne peuvent être réalisées : « Si Dieu pouvait faire ce qui est impossible, il ne serait plus tout-puissant. » S. Augustin, *Serm.*, ccxiii, n. 1, *P. L.*, t. xxxviii, col. 1060-1061. « L'impossible est (pour Dieu) une marque, non d'infirmité, mais de puissance et de majesté. » S. Ambroise, *Epist.*, l, n. 1, *ibid.*, t. xvi (1880), col. 1205 B. Plus expres-

sément : « Il est souverainement puissant Celui qui peut tout ce qui est possible; sa puissance n'est pas diminuée parce qu'il ne peut pas l'impossible. Pouvoir l'impossible ne serait pas pouvoir, mais ne pas pouvoir. » Hugues de Saint-Victor, *De sacram.*, l. I, c. XXII, *ibid.*, t. CLXXVI, col. 216 BC; cf. S. Anselme, *Proslog.*, c. VII, *ibid.*, t. CLVIII, col. 230 BC. Mais il faut de plus que ce possible, pour devenir le terme d'une réalisation divine, puisse constituer par lui-même une réalité positive. Or le mal est, par lui-même, non une réalité, mais une privation. Donc faire le mal est impossible à Dieu. Voir ci-dessus, col. 3329. Il est enfin trop évident que le possible dont il est ici question n'est pas seulement ce qui effectivement est possible à une créature. La création d'un être, la justification d'une âme sont choses impossibles à une créature, mais possibles à Dieu.

De ces principes, saint Thomas tire quelques conclusions : 1° Le péché est impossible à Dieu, Iª, q. XXV, a. 3, ad 2um; 2° Dieu ne peut faire qu'une chose passée n'ait pas été, *ibid.*, a. 4; 3° Dieu peut agir autrement qu'il ne fait, a. 5; voir ci-dessus la liberté de la volonté divine; 4° Dieu peut faire meilleures les choses qu'il a faites, a. 6; voir ci-dessus la question de l'optimisme, col. 3346.

3. *Puissance absolue et puissance ordonnée.* — La puissance absolue de Dieu *(soluta ab ordinis præsentis decreto)* est celle qui *peut réaliser* tout ce que la sagesse divine peut proposer et la volonté divine exécuter; la puissance ordonnée est celle qui *réalise* effectivement ce que la sagesse divine a proposé et que la volonté divine a décidé d'exécuter dans l'ordre présent. Cette puissance ordonnée est *ordinaire* quand elle réalise les choses selon les lois ordinaires de la nature (la naissance d'un enfant) ou de la grâce (justification de l'âme par le baptême), ou *extraordinaire*, quand elle procède en dehors des lois ordinaires (miracles). De puissance absolue, Dieu aurait donc pu faire autre chose que ce qu'il a fait; de puissance ordonnée, il n'a pu faire que ce dont sa volonté a décrété la réalisation. Ces deux manières de concevoir la puissance divine ne doivent donc pas être séparées ni de la sagesse, ni de la bonté, ni de la justice divine. Concevoir la puissance absolue, abstraction faite de la sagesse, de la justice, de la sainteté de Dieu, c'est tomber dans l'erreur janséniste qui admet que, de puissance absolue, Dieu puisse condamner un juste à l'enfer. Un tel acte de la volonté divine ne serait concevable que si la sagesse ou la justice de Dieu y trouvaient leur compte; ce qui n'est pas. Cf. S. Thomas, *In IIIum Sent.*, dist. I, q. II, a. 3; Billot, *op. cit.*, p. 309-310; Hervé, *Manuale*, t. II, n. 134.

Avec beaucoup de sagesse, saint Thomas déclare qu' « en Dieu la puissance et l'essence, la volonté et l'intelligence, la sagesse et la justice sont une seule et même chose; de sorte que rien ne peut être dans sa puissance qui ne soit dans sa volonté et dans sa sage intelligence. » Iª, q. XXV, a. 5, ad 1um. Ce principe permettra de résoudre la difficulté qui a égaré les volontaristes dans leur définition des rapports de la liberté divine avec les lois de la raison et de la morale. Voir VOLONTARISME, col. 3316. Voir aussi la conception nominaliste de la puissance absolue et ordonnée, t. XI, col. 764.

Est-il besoin, en terminant, de réfuter le sophisme de Stuart Mill déclarant que Dieu n'est pas tout-puissant, puisqu'il emploie les causes secondes pour atteindre les fins qu'il se propose? L'Être tout-puissant ne devrait-il pas atteindre ces fins sans passer par des intermédiaires? *Essais sur la Religion*, tr. fr., Paris, 1875, p. 163-165. Dieu, certes, peut très bien, d'une manière extraordinaire, sans passer par les causes secondes, produire certains effets voulus par lui : c'est le cas des miracles. Mais normalement il doit à sa sagesse — et c'est même là une marque de puissance — d'observer le cours ordinaire des choses en adaptant aux effets voulus des causes proportionnées. Il y a même une manifestation plus grande de la toute-puissance divine dans la production et l'adaptation de ces causes secondes que dans la production immédiate des effets. Cf. A. Tanquerey, *Synopsis theol. dogm.*, t. II, n. 552.

Le dogme de la toute-puissance divine doit produire en notre âme un double effet : « nous humilier sous la main toute-puissante de Dieu, afin d'être élevé au temps marqué », cf. I Pet., V, 6; exciter en nous une confiance absolue en Dieu : « Je puis tout en celui qui me fortifie. » Phil., IV, 13.

On consultera S. Thomas, *Sum. theol.*, Iª, q. XIX, XX, XXI et XXV, et les textes correspondants de ses autres ouvrages, ordinairement indiqués dans les bonnes éditions, notamment *Cont. Gent.*, l. I, c. LXXII-XCVIII et *De veritate*, q. XXIII, ainsi que les grands commentateurs, Cajétan, Sylvestre de Ferrare, Gonet, Suarez, Billuart, etc., et les traités *De Deo* des théologiens modernes, spécialement Kleutgen, Billot, Franzelin, Buonpensiere, Lépicier, Muncunill, Van Noort, Chr. Pesch, Piccirelli, de San, Stentrup, Janssens, Van der Meersch, et les manuels de Diekamp-Hoffmann, Hugon, Hervé, Tanquerey, Bartmann, Schwetz, Scheeben, etc.

Études plus spéciales : Suarez, *De libertate divinæ voluntatis*, opusc. theol. IV, dans *Opera omnia* (Vivès), t. XI, p. 393 sq.; D. Ruiz, *De voluntate Dei et propriis actibus ejus*, Lyon, 1630; S. Bersani, *De voluntate Dei* (comm. sur la Somme *Contre les Gentils*, l. I, c. LXXII-LXXXVIII), dans le *Divus Thomas*, de Plaisance; F.-A. Blache, *La liberté divine*, dans la *Revue de philosophie*, 1927, p. 237 sq.

Pour la partie positive, voir Petau, *Theologica dogmata, De Deo Deique proprietatibus*, l. X, c. IV, V; D. Ruiz, *op. cit.*, disp. XIX, sect. 5 et 6; XX, sect. 1, 6, 7; Franzelin, *op. cit.*, thèse L.

VI. APPENDICE : LA VOLONTÉ SALVIFIQUE UNIVERSELLE. — Ce problème, capital au point de vue de l'idée qu'on doit se faire de la providence, peut être envisagé sous deux aspects qui se complètent : 1° Le dogme catholique; 2° Les doctrines théologiques.

I. LE DOGME CATHOLIQUE. — 1° *La sainte Écriture.* — 1. *L'Ancien Testament.* — Dans la promesse du Rédempteur futur, Gen., III, 15, aucune restriction n'est apportée. Quand Dieu se réserve un peuple de choix, les nations infidèles ne sont pas écartées : Dieu, en effet, dit à Abraham : « Toutes les familles de la terre seront bénies en toi. » Gen., XII, 2-3; cf. XXII, 18. Sans doute, la suite de l'Histoire sainte montre que « l'appel de Dieu s'est spécialisé dans l'élection d'Israël; mais l'objet des promesses divines est une Rédemption messianique, à laquelle les Gentils eux-mêmes participeront ». L. Capéran, *Le problème du salut des infidèles*, essai historique, Toulouse, 1934, p. 3. Si matérielle et si terrestre que paraisse souvent l'enveloppe des anciennes prophéties du royaume messianique, il n'en ressort pas moins que les conquêtes du Messie futur doivent aboutir à une conversion spirituelle des peuples. Cf. Is., II, 1-12; XVIII, 7; XIX, 21-22; Zach., II, 11; VI, 15; VIII, 20-23; XIV, 16-21. Voir surtout Is., XLV. Cet aspect de l'universalisme messianique a été mis en relief dans la deuxième partie d'Isaïe, où Israël est représenté comme la lumière des peuples, devant rassembler « toutes les nations et toutes les langues » pour les amener à la connaissance du seul vrai Dieu. Is., LX, 1 sq.; LXVI, 18, 23. Le Juste, Serviteur de Jahvé, « justifiera beaucoup d'hommes » et sera établi « la lumière des nations, pour faire arriver le salut jusqu'aux extrémités de la terre. » Is., LIII, 11, XLIX, 6; cf. XLII, 6; XLIX, 8.

Ce salut universel se réalisera sans doute surtout à l'âge messianique, dans et par l'Israël régénéré, circoncis de cœur (Jer., IV, 4), qui se prépare et doit

naître. Mais déjà l'appel divin trouve, même au temps des anciens prophètes, des échos chez les peuples infidèles. L'histoire de Job, la conversion de Ninive par la prédication de Jonas, plus d'un trait emprunté au prosélytisme des Juifs de la captivité le montre clairement.

Les psaumes messianiques reflètent les mêmes perspectives. Le salut est annoncé à toutes les nations jusqu'aux extrémités de la terre. Ps., xcvi, 1-3; lxvi, 2-3; lxxxvi, 4-7. Toutes les familles de la terre se tourneront vers Dieu et lui rendront gloire. Ps., xxi, 28; lxxxv, 9. Ces prophéties, ouvrant au genre humain tout entier des perspectives de salut, témoignent à leur façon de la volonté qu'a Dieu de sauver tous les hommes.

Cette idée s'affirme avec plus de consistance, quand Dieu déclare « ne pas vouloir la mort du pécheur, mais qu'il vive » et se convertisse. Ez., xxxiii, 11; cf. xviii, 27, 28. Dieu pardonne, quand il voit le pécheur pénitent : peut-il ne pas aimer toutes ses créatures? Sap., xi, 24-25; cf. xii, 18-20.

2. *Le Nouveau Testament.* — *a) Les évangélistes.* — L'universalité du salut apporté aux hommes par le Messie est au premier plan de la prédication de Jésus. Jésus, en effet, est venu fonder sur la terre un royaume spirituel qui doit s'étendre au delà des frontières de Palestine. Cf. Matth., viii, 5 sq. L'infidélité des Juifs sera l'occasion de manifester ce transfert du royaume aux nations de l'Orient et de l'Occident : c'est la conclusion des paraboles des vignerons homicides, id., xxi, 33-46, et du festin nuptial, id., xxii, 2-11. D'ailleurs, l'Évangile doit être prêché à toutes les nations, id., xxiv, 14, et avant de remonter au ciel le Christ en donne l'ordre formel aux apôtres, id., xxviii, 19; cf. Marc., xvi, 15-16; Luc., xxiv, 46-47; Act., i, 8.

Saint Jean fait écho aux synoptiques. Le Verbe est la lumière venue en ce monde pour éclairer tout homme; si les siens ne l'ont pas reçu, il a donné à tous ceux qui l'ont reçu le pouvoir de devenir enfants de Dieu, Joa., i, 9, 11-12. La suite de l'évangile confirme la leçon du prologue : Jésus est l'Agneau qui porte les péchés du monde, i, 29; Dieu a tant aimé le monde qu'il a donné son Fils unique pour sauver tous ceux qui croient en lui, iii, 6; cf. iv, 30-40; xvii, 12, etc. Dans sa 1re épître, saint Jean dira nettement que Jésus est « propitiation pour nos péchés; non pas seulement pour les nôtres, mais pour ceux du monde entier. » ii, 2.

A la lumière de cette affirmation de saint Jean, il est plus conforme à la vérité de donner un sens universaliste à la rédemption dont saint Matthieu affirme qu' « un grand nombre » seront bénéficiaires, λύτρον ἀντὶ πολλῶν. Voir également l'affirmation du sang « répandu pour un grand nombre (περὶ πολλῶν) en rémission des péchés. » Matth., xxvi, 28; cf. Marc., xiv, 24.

b) Saint Paul. — Avec saint Paul, on aborde plus directement la doctrine de la volonté salvifique universelle. L'Apôtre met en relief le salut apporté à toute l'humanité pécheresse par Jésus-Christ, le nouvel Adam. Ici encore, le parallélisme nous oblige à identifier, quant au sens, οἱ πολλοί, beaucoup, la multitude, et πάντες, tous.

Si par le péché d'un seul homme, beaucoup (οἱ πολλοί) sont morts, bien plus abondamment, par la grâce d'un seul homme, Jésus-Christ, la grâce et le don de Dieu se sont répandus sur un grand nombre (εἰς τοὺς πολλούς)... Comme donc c'est par le péché d'un seul que tous les hommes sont tombés dans la condamnation (εἰς πάντας ἀνθρώπους εἰς κατάκριμα), ainsi c'est par la justice d'un seul que tous les hommes reçoivent la justification de la vie (εἰς πάντας ἀνθρώπους εἰς δικαίωσιν ζωῆς). Car de même que par la désobéissance d'un seul homme beaucoup (οἱ πολλοί) ont été constitués pécheurs, de même aussi, par l'obéissance d'un seul, beaucoup (οἱ πολλοί) sont constitués justes (Rom., v, 15, 18-19).

Cette universalité de la rédemption indique clairement que le Christ est venu en ce monde pour sauver les pécheurs, I Tim., i, 15; qu'il a été livré pour nos péchés, Rom., iv, 25; pour nous tous, *ibid.*, viii, 32; qu'il est mort pour nous, *ibid.*, v, 9; pour nous tous, II Cor., v, 15. Ainsi nous sommes justifiés dans son sang, Rom., v, 9; cf. Col., i, 14 et il est le sauveur de tous les hommes et principalement des fidèles, I Tim., iv, 10. Par là se manifeste le plan de la restauration de l'humanité : « Il a plu (au Père) que toute plénitude habitât en lui et, par lui, de se réconcilier toutes choses (τὰ πάντα), pacifiant, par le sang de sa croix, soit ce qui est sur la terre, soit ce qui est dans les cieux (εἴτε τὰ ἐπὶ τῆς γῆς, εἴτε τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς). Col., i, 19-20; cf. Eph., i, 9-10.

S'il a plu au Père de chercher, par le sang du Christ, cette réconciliation universelle, c'est donc que la bienveillance divine s'étend à tous sans exception et que Dieu, autant qu'il est en lui, veut le salut de tous. Saint Paul l'affirme nettement dans la première épître à Timothée, ii, 1-5.

Avant tout, je demande instamment qu'on offre des prières, des demandes, des supplications, des actions de grâces pour tous les hommes..., afin que nous menions une vie tranquille et paisible, en toute piété et honorabilité. Cela est bon aux yeux de Dieu notre Sauveur *qui veut que tous les hommes soient sauvés et parviennent à la connaissance de la vérité :* car unique est Dieu, unique aussi notre médiateur entre Dieu et les hommes, Jésus-Christ homme, *qui s'est donné comme rançon pour tous* (ἀντίλυτρον ὑπὲρ πάντων).

On a souligné dans le texte les mots indiquant l'extension universelle de la volonté salvifique de Dieu; Dieu veut le salut de tous les hommes, et il faut l'entendre de tous sans exception, « puisque l'exception n'est pas indiquée et qu'elle est, au contraire, exclue par l'emphase du discours et par le mot « tous » quatre fois répété ». F. Prat, *La théologie de saint Paul*, 6e éd., Paris, 1912, t. ii, p. 118. Toute interprétation limitative ou restrictive doit donc être éliminée. Le salut est voulu pour tous; la connaissance de la vérité, pour ceux qui en sont capables. Et la raison nous en est donnée, c'est celle qu'on a rappelée tout à l'heure : le Christ, médiateur unique, s'offrant en rançon *pour tous.* Et précisément cette raison montre que saint Paul se place dans l'hypothèse du péché originel : « Il enjoint actuellement de prier pour tous les hommes; il affirme que Dieu présentement veut le salut de tous les hommes et que Jésus-Christ, une fois pour toutes, est mort pour tous les hommes. » Prat, *op. cit.*, p. 120.

La volonté salvifique, exprimée ici par saint Paul, ne doit pas être confondue avec le *propos divin* (πρόθεσις), c'est-à-dire le décret absolu qui se réalise certainement et ne dépend pas des mérites de l'homme, cf. Rom., viii, 28; Eph., i, 11; iii, 11; II Tim., i, 5; ni avec le *bon plaisir* (εὐδοκία), qui indique une bienveillance gracieuse et ne s'applique jamais à la permission du mal, cf. Eph., i, 5, 9; Phil., ii, 13; II Thess., i, 11, etc.; ni avec le *conseil* (βουλή), sagesse éclairant les décisions de la volonté divine, Dieu « opérant toutes choses selon le conseil de sa volonté », Eph., i, 11; cf. Heb., vi, 17; Act., xiii, 36; xx, 27 (discours de saint Paul). La volonté salvifique est une volonté réelle, non absolue puisqu'elle ne se réalise pas nécessairement : on peut à bon droit l'appeler « volonté de désir ». Cf. I Thess., iv, 3; I Tim., ii, 4; Rom., ix, 22.

c) Saint Pierre. — Dès ses premiers discours aux Juifs, Act., ii-iv, saint Pierre avait, d'une façon suffisamment claire, prêché l'universalité de l'appel au

salut, ce salut devant être réalisé en Jésus, l'unique médiateur. Act., III, 20-25; IV, 11-12. Mais, plus nettement apparaît cette universalité dans la vision dont fut favorisé le chef des apôtres avant la conversion du centurion Corneille. Act., X-XI. Aussi Pierre reconnaît-il « que Dieu ne fait pas acception de personnes ». Act. x, 34. Enfin, dans sa seconde épître, il avertira les chrétiens que « le Seigneur ...agit patiemment..., ne voulant pas même que quelques-uns périssent, mais que tous recourent à la pénitence ». III, 9.

Conclusion. — Ces textes nous amènent à conclure que la volonté salvifique de Dieu, tout en concernant les fidèles (cf. I Tim., IV, 10), s'étend également aux pécheurs que Jésus est venu appeler spécialement (cf. Matth., IX, 13; Luc., V, 32), et même aux infidèles, c'est-à-dire à tous les hommes sans exception (cf. I Tim., II, 1-6). Toutefois l'universalité de l'appel n'empêchera pas qu'un certain nombre, peut-être un grand nombre, ne répondront pas à cet appel et manqueront le bonheur du ciel. Notre-Seigneur le laisse entendre à maintes reprises et le déclare nettement dans le tableau anticipé qu'il fait du jugement dernier. Matth., XXV, 41, 46. Saint Paul énumère les catégories de pécheurs qui ne posséderont pas le royaume de Dieu. I Cor., VI, 9-10; Gal., V, 19-21. Les textes qui se rapportent à ce sujet sont trop connus pour qu'il soit utile d'insister. Mais l'apparente contradiction entre l'universalité de l'appel divin et la défection d'un certain nombre d'hommes pose un redoutable problème à la théologie : cette volonté salvifique est-elle bien sincère et comment l'accorder avec le fait de la damnation d'un nombre peut-être considérable de pécheurs?

2° *La tradition patristique.* — La difficulté se trouve ici résolue d'une manière tout à fait simple. C'est l'infidélité à Dieu en effet qui entraîne les pécheurs à leur perte : ils refusent la pénitence. Mais Dieu veut sincèrement leur salut et la rédemption offerte par le Christ a eu effectivement une valeur universelle. C'est autour de ces deux pensées fondamentales : volonté salvifique, valeur universelle de la rédemption, que se cristallise l'enseignement des Pères.

1. *Aux Ier et IIe siècles.* — Dans l'épître aux Corinthiens, saint Clément rappelle que la conversion des Ninivites montre que même les infidèles, par la pénitence, peuvent obtenir le salut, VI; que le sang du Christ, répandu pour notre salut, offre au monde entier la grâce de la pénitence, VII; cf. XII, 7. Malgré les difficultés de la pénitence, voir ici t. VI, col. 2283, le *Pasteur* d'Hermas enseigne que « Dieu est rempli de longanimité et veut que l'appel adressé par son Fils ne soit pas fait en vain. » *Sim.*, VIII, XI, 1. Le sang du Christ fut répandu pour nos péchés, *Barn.*, V; le rôle du Christ fut de réparer les péchés du monde; le Fils de Dieu fut le prix de notre rédemption, *Epist. ad Diogn.*, IX; Jésus-Christ est mort pour nos péchés, *Polyc.*, I; sur le caractère universel de la rédemption chez saint Ignace d'Antioche, voir t. VII, col. 704.

Rédemption universelle, c'est aussi l'enseignement de saint Justin, voir ici t. VIII, col. 2265, surtout dans *Dial.*, LXXXVIII, 4 et C, 4-6, col. 2268-2269. Le Verbe exerce son influence salutaire, même par la seule droite raison, sur les païens eux-mêmes; cf. *I Apol.*, V; XLVI; *II Apol.*, VIII, *P. G.*, t. VI, col. 336 B; 397 C; 457 AB. On trouve une allusion expresse à l'appel du Christ aux pécheurs, Marc., II, 17, et à la volonté salvifique universelle de Dieu, I Tim., II, 4, dans un fragment du *De resurrectione*, col. 1584 D-1585 C. Saint Irénée exprime pareillement l'universalité de l'appel au salut et la possibilité pour tous d'y parvenir. Voir t. VII, col. 2489-2490.

2. *Au IIIe siècle.* — A Rome, saint Hippolyte reprend la thèse de Justin de l'illumination par le Verbe de ceux qui ont vécu avant le Christ. Le Verbe ne rejette aucun de ses serviteurs, n'a horreur d'aucun homme comme indigne des mystères divins; il désire et veut le salut de tous. *De Antichristo*, 2, 3, *P. G.*, t. X, col. 728, 732. A Alexandrie, Clément d'Alexandrie enseigne que tous les hommes appartiennent au Christ « qui les a tous pareillement appelés », ὁ πάντας μὲν ἐπ'ἴσης κέκληκώς, *Strom.*, VII, II, *P. G.*, t. IX, col. 409 C, bien qu'il ne soit encore le Sauveur que de ceux qui ont cru en lui. Col. 412 B. Mais, comme Justin et Hippolyte, Clément admet que, de tout temps, le Verbe a agi pour le salut des hommes, *Protrept.*, I, *P. G.*, t. VIII, col. 61 C-64 A. Origène est plus explicite encore : « Après de nombreux prophètes, ... le Christ est venu corriger le monde entier. » *Cont. Cels.*, l. IV, n. 9, *P. G.*, t. XI, col. 1037 D. « Dieu n'a jamais opposé sa volonté à la justification des hommes; il l'a toujours eue à cœur ». *Ibid.*, n. 7, col. 1037 A. Le Christ a travaillé et souffert pour tous. *Ibid.*, l. I, n. 32, col. 721 B. Sur la valeur universelle de la rédemption chez Origène, voir ici t. XI, col. 1543. Dans son commentaire sur Rom., IX, 21, Œcumenius cite un fragment de Méthode d'Olympe : « Non pas que Dieu fasse ceux-ci bons et rende mauvais ceux-là. Nullement; toutes les œuvres de Dieu sont bonnes et, pour ce qui est de lui, c'est-à-dire selon son conseil et sa volonté, il désirerait que tous soient bons, fervents et fidèles. » *P. G.*, t. CXVIII, col. 576 C.

3. *Au IVe siècle.* — Désormais les témoignages abondent en faveur de la volonté salvifique universelle et souvent, chez les Pères grecs, avec une formule stéréotypée : « *Autant qu'il appartient à Dieu*, tous sont sauvés, tous sont appelés. »

a) Les Pères grecs. — Sans préciser leur pensée en ce qui concerne la volonté salvifique universelle de Dieu, Eusèbe de Césarée et saint Athanase affirment, l'un et l'autre, que la Providence n'a jamais abandonné personne : Dieu sauve tous ceux qui se proposent de le servir, Eusèbe, *In Is.*, LXV, n. 11-12, *P. G.*, t. XXIV, col. 512 B; suffisante était, dans l'homme, la grâce de la ressemblance avec Dieu pour faire connaître le Dieu Verbe et, par lui, son Père. S. Athanase, *De incarn. Verbi*, 12, *P. G.*, t. XXV, col. 116. Voir le développement de ces idées dans Capéran, *Le problème du salut des infidèles*, essai historique, Toulouse, 1934, p. 78-83. D'ailleurs, saint Athanase proclame ouvertement l'universalité de la rédemption du Christ. *De incarn. Verbi*, 20, 21, col. 132 B; 132 C; 133 B.

Commentant ces paroles : *Quoniam ira in indignatione ejus* (ps. XXIX, 6), saint Basile déclare que la peine est infligée selon un juste jugement de Dieu. Mais « la vie est dans sa volonté » : Dieu, en effet, « veut que tous soient participants à sa vie ». Les maux ne viennent pas de sa volonté; mais Dieu les inflige en raison de la culpabilité des pécheurs. *In ps. XXIX*, 4, *P. G.*, t. XXIX, col. 313 C. Cf. *Regulæ brevius tract.*, 248, t. XXXI, col. 1248 C D.

Saint Cyrille de Jérusalem : « Dieu aime souverainement les hommes et leur a ouvert, non une ou deux, mais de nombreuses portes d'entrée dans la vie éternelle, afin que tous, autant qu'il est en lui, puissent en jouir sans que rien les en empêche. » *Cat.*, XVIII, n. 31, *P. G.*, t. XXXIII, col. 1052 C-1053 A.

Après avoir rappelé, selon le mot de l'Apôtre, que « Dieu veut le salut de tous les hommes », saint Grégoire de Nysse dit que, si les uns se sauvent et si les autres périssent, la faute n'en est pas à la volonté divine, mais au libre choix de ceux qui reçoivent la parole (de Dieu), *Adv. Apoll.*, n. 29, *P. G.*, t. XLV, col. 1188.

Quand saint Jean Chrysostome cite I Tim., II, 4, il l'explique en marquant que la perte de ceux qui manquent leur salut trouve sa raison, non dans la volonté divine, mais dans la volonté humaine à qui Dieu ne fait pas violence. Cf. *Hom. de ferendis reprehensionibus*, n. 6, *P. G.*, t. LI, col. 144. La volonté divine qui punit les impies n'est pas la volonté première, ce désir véhément que Dieu avait de les sauver. *In ep. ad Eph.*, hom. I, n. 2, t. LXII, col. 13. Voir plus loin. Le même saint Jean Chrysostome, citant Joa., I, 9, se demande comment, en fait, tous les hommes n'ont pas accédé à la lumière : « Le Verbe, dit-il, éclaire tous les hommes autant qu'il est en lui... Sa grâce est répandue sur tous... mais s'il en est qui ne veulent pas jouir de ce don, il ne faut imputer qu'à eux-mêmes leur aveuglement. » Hom. VIII, n. 1, t. LIX, col. 65. Dans son commentaire sur l'épître aux Romains, hom. XVI, n. 5, si tous sont appelés au salut, dit-il, tous n'y parviennent pas, parce que tous ne veulent pas y parvenir, ὅτι μὴ πάντες προσελθεῖν ἠβουλήθησαν. Mais, pour ce qui est de Dieu, tous sont sauvés et appelés, ὡς τὸ γε αὐτοῦ μέρος διεσώθησαν ἅπαντες· καὶ γὰρ ἐκλήθησαν ἅπαντες; t. LX, col. 554; cf. n. 9, col. 561-562. En croix, le Christ a souffert et a prié pour sauver les pécheurs. Hom. *de cruce et latrone*, I, n. 2, 5, t. XLIX, col. 401, 405; II, n. 5, col. 415.

Saint Cyrille d'Alexandrie est tout aussi explicite. Reprenant le texte paulinien, il déclare que l'auteur de l'univers, essentiellement bon, « veut que tous les hommes soient sauvés et parviennent à la connaissance de la vérité ». Mais Dieu ne refuse en fait le salut qu'aux obstinés dans le mal. *In Is.*, l. II, t. III, *P. G.*, t. LXX, col. 428 A. Reprenant l'explication de Chrysostome sur Joa., I, 9, Cyrille affirme que le Fils illumine bien tout homme, mais que c'est la créature qui rejette la grâce. *In Joa.*, l. I (c. I, ℣. 10), *P. G.*, t. LXXIII, col. 148 CD. En sorte que, s'il ne fallait considérer que la volonté et la bonté de Dieu, tous les hommes devraient devenir ses fils et nul ne devrait être éloigné de la familiarité et amitié divines. *Ad reginas de recta fide*, or. II, n. 9, t. LXXVI, col. 1345 D.

Saint Isidore de Péluse rappelle, lui aussi, que « Dieu veut le salut de tous les hommes, même de ceux qui sont dans la fange du vice, et c'est là ce qui leur enlève toute excuse. » *Epist.*, l. II, ep. CCLXX, t. LXXVIII, col. 700 D. Œcumenius et Théophylacte, dans leur commentaire *In I Tim.*, II, 4, adoptent sans discussion l'interprétation universaliste, *P. G.*, t. CXIX (1881), col. 149 C; t. CXXV (1864), col. 32 D.

b) Les Pères latins. — Les premiers apologistes n'apportent aucune restriction à la thèse de l'appel universel des hommes au salut. Arnobe se borne à montrer que la volonté divine ne force personne à accepter les faveurs de sa bienveillance. *Adv. Gent.*, II, 66, *P. L.*, t. V, col. 910. Lactance, se plaçant en face des faits, estime que les moyens employés par Dieu pour faire parvenir les hommes à la vérité n'ont jamais fait défaut. *De div. inst.*, I, 5, 6; IV, 4, 6, 9, 15-20; VI, 13-26 *passim.* Voir le résumé de la pensée de Lactance dans Capéran, *op. cit.*, p. 74-78.

Commentant la parabole du festin, saint Hilaire note que l'invitation du père de famille ne comportait pas d'exception : elle aurait dû rendre bons ceux à qui elle s'adressait; c'est une méchanceté incorrigible qui déterminera la sélection des élus. *In Matth.*, XXII, 6, *P. L.*, t. IX, col. 1043 C; cf. *In ps. LXIV*, 5; *ibid.*, col. 415 C.

Saint Ambroise enseigne qu'à la suite du Christ on ne peut périr. *Enarr. in ps. XXXIX*, n. 20; *In ps. CXVIII*, serm. VIII, n. 57; serm. XIX, n. 39, t. XIV (1845), col. 1086 C; 1481 C; t. XV, col. 1318 C. Le Christ a donné à tous le moyen de recouvrer la santé; la miséricorde de Christ est manifestement enseignée à l'égard de tous; ceux qui périssent, périssent par leur négligence; ceux qui sont sauvés, le sont conformément à la décision du Christ « qui veut que tous les hommes soient sauvés et parviennent à la connaissance de la vérité. » *De Cain et Abel*, l. II, c. III, n. 11, t. XIV, col. 346 A. Cf. *In ps. XLVIII*, 2, col. 1155-1156.

L'Ambrosiaster commente dans le même sens le texte de l'épître à Timothée. *In I Tim.*, II, 4, *P. L.*, t. XVII, col. 466 C. Saint Jérôme adopte également la même exégèse. *In epist. ad Eph.*, l. I, c. I, n. 11, *P. L.*, t. XXVI, col. 455 : « Rien n'est plus juste, dit encore saint Jérôme, que de voir l'auteur de l'univers appeler d'une vocation égale ceux qu'il a engendrés en une condition égale. » *In Zach.*, XI, 8-9, t. XXV, col. 1503 A. Cf. *In Gal.*, I, 15; t. XXVI, col. 326 B.

4. *La pensée de saint Augustin.* — Elle a été rappelée ici, t. I, col. 2407. La question controversée est celle-ci : Augustin a-t-il varié dans sa doctrine? A-t-il, par réaction contre le semi-pélagianisme, passé de l'interprétation obvie et commune de I Tim., II, 4, à une interprétation restrictive de la volonté salvifique? Ou bien, à une situation nouvelle a-t-il voulu répondre par application nouvelle du texte de saint Paul à la volonté efficace de Dieu?

Avant 420, saint Augustin enseigne que le Christ a versé son sang rédempteur pour tous, puisqu'il sera le juge de tous. *Enarr. in ps. XCV*, n. 15, *P. L.*, t. XXXVII, col. 1236; même pour le traître Judas, *In ps. LXVIII*, serm. II, n. 11, t. XXXVI, col. 861. Mais l'affirmation que le Christ est mort pour tous se lit encore dans le *Cont. Julianum* (qui est de 421), l. VI, n. 8, où est commenté II Cor., V, 15, *P. L.*, t. XLIV, col. 825; bien plus, dans l'*Opus imperf. cont. Julianum* (429-430), la même interprétation du même texte se retrouve contre les pélagiens, pour les convaincre de l'existence du péché originel. Le Christ est donc mort pour tous sans exception; donc on peut en déduire la volonté salvifique universelle de Dieu, bien qu'en fait cette volonté ne soit pas toujours suivie d'effet, l. II, n. 63, 163, 174, 175, t. XLV, col. 1082, 1211, 1216-1217, 1217. Cf. *In Joan.*, tr. XII, n. 12, t. XXXV, col. 1470. Mais déjà, dans ces mêmes commentaires sur saint Jean, on rencontre certains textes où saint Augustin distingue le monde de la rédemption et le monde de la perdition; tr. LXXXVII, n. 2-4; CX, n. 2, col. 1853 sq., 1921. Cf. *Serm.*, CCXIX, t. XXXVIII, col. 1088. L'interprétation traditionnelle de I Tim., II, 4 se lit explicitement dans le *De spiritu et littera* (412), n. 58, t. XLIV, col. 238. Cf. *De cat. rudibus* (400), n. 52, t. XL, col. 345.

A partir de 420, étudiant directement I Tim., II, 4, saint Augustin restreint la portée du texte : « Dieu veut sauver tous les hommes qui en réalité se sauveront. » *Cont. Julianum*, l. IV, n. 42, 44, t. XLIV, col. 759, 760; cf. *De prædest. sanctorum* (428-429), n. 14, id., col. 971; *Epist.*, CXCIV (418), n. 6; CCXVII, 19, t. XXXIII, col. 876, 985. — Même interprétation dans l'*Enchiridion* (421), accompagnée de plusieurs autres, n. 103, t. XL, col. 280, notamment que Dieu veut sauver des hommes de toutes conditions et de toutes nations. Ou encore que Dieu veut sauver tous les prédestinés. *De correpl. et gratia* (426-427), n. 44, t. XLIV, col. 943 (sans préjudice d'autres interprétations possibles); ou encore que Dieu veut que nous voulions notre salut, *ibid.*, n. 47, col. 945. On retrouvera des interprétations similaires chez saint Fulgence. Voir plus loin.

L'hypothèse émise par certains auteurs — un changement réel dans la pensée de saint Augustin, fondé sur l'opinion d'une pluralité possible des sens scripturaires, cf. *Confess.*, l. XII, c. XVII, XXVI, t. XXXII,

col. 834, 840 — fait injure au génie du grand docteur et aux louanges que lui prodigue l'Église, précisément au sujet de la grâce. On a montré, t. I, col. 2408, à la lumière d'un texte de l'*Enchiridion*, qu'Augustin, dans la controverse semi-pélagienne, envisage la volonté divine précisément en tant qu'elle n'est plus conditionnelle, mais efficace. C'est, en germe, la distinction de la volonté antécédente et de la volonté conséquente. Cf. Faure, *In Enchirid. S. Augustini*, c. CIII, Naples, 1847, p. 195 sq. On sait que Prosper d'Aquitaine, disciple de saint Augustin, a fortement adouci en ce sens les formules bien plus dures de l'évêque d'Hippone. Voir ici PROSPER D'AQUITAINE, t. XIII, col. 847-849. Cf. Lionel Palland, *S. Prosperi Aquitani doctrina de prædestinatione et voluntate Dei salvifica; de ejus in Augustinismum influxu*, Montréal, 1937.

Le P. Wang Tch'ang Tche, S. J., s'inspirant d'une pensée émise par le P. de Lubac, cf. *Actes du IIe Congrès de l'Union missionnaire du clergé de France*, 1933, p. 40-41, reprend, en lui donnant une formule nouvelle, l'interprétation de la volonté salvifique restreinte aux prédestinés : « Le genre humain à travers le temps et l'espace constitue un tout physique avec ses multiples solidarités que les sciences modernes constatent de plus en plus. Mais ce tout physique, dans les desseins de son Créateur, n'est que la matière d'où s'élaborera un tout spirituel : le Christ total, chef et corps. Ce Christ total et parfait est prédestiné, chef et corps, par la même grâce et vit du même esprit... De ce point de vue du Christ total, l'interprétation de l'*Enchiridion* au sujet de la volonté salvifique n'apparaît plus comme une « restriction illégitime ». Elle prend une valeur véritable. *Omnes homines*, c'est pour Augustin tout le genre humain ramifié dans toutes ses particularités. *Ut omnes hominum omne genus humanum intelligamus per quascumque differentias distributum. Enchir.*, CIII, t. XL, col. 280. Et le véritable genre humain qui correspond parfaitement à l'intention divine, qui réalise la finalité suprême de la nature humaine, se trouve dans les élus, ces membres vivants du Christ. Dire que Dieu veut sauver tous les hommes, c'est dire qu'il veut sauver tous les élus. » *Saint Augustin et les vertus des païens*, Paris, 1938, p. 169.

Sur la pensée de saint Augustin, on consultera : Petau, *De Deo*, l. X, c. VII; Franzelin, *De Deo uno*, th. LI-LII; Faure, *Enchiridion de Fide, Spe et Caritate S. Aurelii Augustini... notis et assertionibus theologicis illustratum*, Naples, 1847, c. CIII; Hurter, *De Deo*, n. 118-121; Tixeront, *Hist. des dogmes*, t. II, p. 498-511; L. Capéran, *Le problème du salut des infidèles*, essai historique, 2e éd., Toulouse, 1935, c. IV; Odilon Rottmanner, O. S. B., *Der Augustinismus*, Munich, 1892; Otto Pfülf, S. J., *Zur Prädestinationslehre des hl. Augustinus*, dans *Zeitschrift für kath. Theol.*, 1893, t. XVII, p. 485-495; Ph. Huppert, *Der Augustinismus*, dans *Der Katholik*, 1893, t. I, p. 162-172; M. Jacquin, O. P., *La question de la prédestination aux Ve et VIe siècles : S. Augustin*, dans *Rev. d'hist. eccl.*, 1904, t. V, p. 265-283, 725-754; A. d'Alès, art. *Prédestination*, dans *Dict. apol.*, t. IV, col. 205-216.

5. *Après saint Augustin*. — Quelques noms méritent d'être encore relevés. Disciple fidèle d'Augustin, l'auteur du *De vocatione gentium* maintient le principe général de la volonté salvifique universelle. *De voc.*, l. II, c. II; cf. l. I, c. IX-XIII, *P. L.*, t. LI, col. 687-688; 657 sq. Mais il introduit, dans la solution du problème, une heureuse distinction : les *dona generalia* accordés à tous; les *dona specialia*, réservés aux privilégiés. L. II, c. XIX, col. 706 CD.

Envisageant la réalisation pratique de la volonté salvifique universelle, saint Léon proclame que Dieu « n'a jamais refusé sa miséricorde au genre humain » et qu' « il a pourvu au salut des hommes de diverses manières et en des mesures variées. » *Serm.*, LXXXII, c. II; XXIV, c. I, *P. L.*, t. LIV, col. 423 A, 203 C.

Fauste de Riez réagit contre l'interprétation outrée du système augustinien; contre Lucidus, il affirme qu' « enseigner que le Christ ne s'est pas incarné pour le salut de tous et n'est pas mort pour tous, c'est un sentiment que l'Église a en horreur. » *De gratia Dei et lib. arbitr.*, l. I, c. XVI, *P. L.*, t. LVIII, col. 808 D. Mais sa réaction dépasse les limites de l'orthodoxie. Voir ici t. V, col. 2104.

A l'inverse, saint Fulgence de Ruspe s'emprisonne dans les formules des dernières années d'Augustin et refuse de donner une portée universelle à I Tim., II, 4. *De verit. prædest.*, l. III, c. X, n. 15-21, *P. L.*, t. LXV, col. 659-662; cf. *Epist.*, XVII, *seu de Incarn.*, l. II, n. 61, *ibid.*, col. 489 B C; voir ici, t. VI, col. 972. Mais Fulgence se refuse à souscrire aux erreurs prédestinatiennes qu'il réprouve explicitement.

3° *Les documents du magistère*. — On comprend qu'en face des diverses interprétations de I Tim., II, 4 qui se font jour depuis saint Augustin, l'Église, dans ses documents officiels, se soit montrée prudente. Elle se contentera d'affirmer le dogme, tel qu'il ressort de la tradition antérieure à saint Augustin.

1. Ce dogme a été suffisamment affirmé par l'article du symbole de Nicée-Constantinople : *Qui propter nos homines et propter nostram salutem descendit de cælis...; crucifixus etiam pro nobis.* Denz.-Bannw., n. 86.

2. La controverse prédestinatienne, provoquée par le prêtre Lucidus, fut l'occasion, au concile d'Arles (475), d'une lettre signée de douze évêques, portant anathème à qui dira « que celui qui périt n'a pas reçu de quoi se sauver », can. 2; à qui dira « que le Christ n'est pas mort pour tous et ne veut pas que tous les hommes soient sauvés », can. 6. Mansi, *Concil.*, t. VII, col. 1000. Voir ici l'art. LUCIDUS, t. IX, col. 1022-1023.

3. Le IIe concile d'Orange, qui termine la controverse semi-pélagienne, ne parle pas explicitement de la volonté salvifique universelle. Il ne fait toutefois aucune allusion au particularisme de l'élection au salut et de la grâce. S'il proclame la nécessité de la grâce, même avant l'*initium fidei* (can. 5), il exclut formellement l'erreur qui enseigne la prédestination au mal. Voir la déclaration finale, Denz.-Bannw., n. 200.

4. Les controverses du IXe siècle provoquent deux déclarations conciliaires qui, sans avoir l'autorité suprême de définitions infaillibles, doivent cependant retenir notre attention : *a)* Le concile de Quierzy (853), contre Gottschalk, s'exprime ainsi : « Le Dieu tout-puissant veut que tous les hommes soient sauvés sans exception. Que certains se sauvent, c'est par le don de celui qui sauve, que certains périssent, c'est la faute de ceux qui périssent » (can. 3). « Il n'y a, il n'y eut, il n'y aura jamais aucun homme dont le Christ Jésus Notre-Seigneur n'ait assumé en soi la nature. De même, il n'y a, n'y eut, n'y aura jamais d'homme pour qui il n'ait souffert, bien que tous ne soient pas rachetés par le mystère de sa passion. Que tous ne soient pas rachetés par le mystère de sa passion, cela n'atteint aucunement la grandeur et l'abondance du prix, mais c'est uniquement le fait des infidèles et de ceux qui ne croient pas de cette foi qui agit par la charité. La coupe du salut humain, préparée pour notre infirmité par la vertu divine, contient de quoi être utile à tous, mais, si on ne la boit pas, elle ne guérit pas » (can. 4). Voir PRÉDESTINATION, t. XII, col. 2921. — *b)* Le concile de Valence (855), contre Jean Scot Érigène, est plus prolixe. On indique ici seulement quelques assertions plus directes, le texte intégral ayant été donné t. XII, col. 2923-2925. Can. 2 : « Personne n'est condamné par un préjugé de Dieu, mais pour l'avoir mérité par sa propre iniquité. Les mé-

chants ne périssent donc pas par impossibilité d'être bons, mais parce qu'ils n'ont pas voulu l'être et qu'ils sont, par leur faute, demeurés dans la masse de damnation par démérite originel ou même actuel. » Can. 3 : « Que certains aient été prédestinés au mal par la puissance divine, de telle sorte qu'ils ne puissent pas être autre chose [que méchants]..., comme le concile d'Orange, nous anathématisons avec horreur ceux... qui croient cette monstruosité. » Denz.-Bannw., n. 318, 319, 321, 322. — *c)* Au concile de Thuzey, qui régla définitivement le conflit doctrinal surgi entre les Pères de Quierzy et ceux de Valence, les évêques retiennent comme principe la doctrine de la volonté salvifique universelle : Dieu veut que tous les hommes soient sauvés; après la chute, il leur laisse le libre arbitre et, par la grâce, les met à même de vouloir, de commencer, de continuer et d'achever le bien. Voir les textes, t. XII, col. 2930.

5. Tout en condamnant certains aspects du prédestinatianisme de Calvin (sess. VI, c. XII, can. 15, 17), le concile de Trente n'envisage pas directement la question de la volonté salvifique. Deux affirmations cependant s'y rapportent.

a) Universalité de la rédemption : « Bien que [le Christ] soit mort pour tous (II Cor., v, 15), tous néanmoins ne reçoivent pas le bénéfice de sa mort », *ibid.*, c. III, Denz.-Bannw., n. 795.

b) Possibilité pour tous de faire leur salut. Le concile reprend la phrase de saint Augustin, *De natura et gratia*, n. 50, *P. L.*, t. XLIV, col. 271 : « Dieu ne commande pas de choses impossibles, mais en les commandant il avertit l'homme de faire ce qui est en son pouvoir et de lui demander ce qui dépasse ce pouvoir. » C. VI, n. 804. Sans doute, le concile restreint ici sa considération à l'homme justifié, mais l'assertion augustinienne a une portée générale, qui entre bien, d'ailleurs, dans la pensée exprimée par le concile au c. II, n. 794, le Christ étant venu racheter les juifs et les gentils.

6. La réprobation de certaines propositions jansénistes apporte enfin d'heureuses précisions sur l'universalité de la rédemption et la distribution de la grâce nécessaire au salut.

a) La cinquième proposition de Jansénius, condamnée par Innocent X : « Il est semi-pélagien de dire que Jésus-Christ est mort ou qu'il a répandu son sang généralement pour tous les hommes », Denz.-Bannw., n. 1096, est condamnée comme fausse, téméraire, scandaleuse; et, entendue en ce sens que Jésus-Christ serait mort seulement pour le salut des prédestinés, elle est déclarée impie, blasphématoire, calomnieuse, injurieuse à la bonté de Dieu et hérétique. Voir ici t. VIII, col. 493-494.

b) Quatrième et cinquième propositions condamnées par Alexandre VIII : « Jésus-Christ s'est offert à Dieu en sacrifice pour nous, non pour les seuls élus, mais pour tous les fidèles et pour eux seuls. » — « Les païens, les juifs, les hérétiques et gens semblables ne reçoivent aucune influence de Jésus-Christ; d'où vous conclurez fort bien que leur volonté est dénuée de tout recours et de toute grâce suffisante. » Denz.-Bannw., n. 1294, 1295. Voir ici t. I, col. 753.

c) D'autres précisions se tirent de la condamnation de plusieurs propositions de Quesnel par Clément XI. Tout d'abord les prop. 26, 27, 28, 29 qui restreignent indûment l'influence de la grâce nécessaire au salut. Ensuite les prop. 30, 31, 32 qui restreignent aux seuls élus l'influence des mérites et de la rédemption du Christ. Denz.-Bannw., n. 1376-1382. Voir ci-dessus UNIGENITUS *(Bulle)*.

II. LES DOCTRINES THÉOLOGIQUES. — S'emparant des données traditionnelles, la théologie s'efforce de résoudre les deux difficultés inhérentes au problème de la volonté salvifique universelle : 1° Comment concevoir en Dieu une volonté sincère de sauver tous les hommes, alors qu'un certain nombre d'entre eux manquent leur salut; 2° Quelles exigences la volonté sincère de sauver tous les hommes comporte-t-elle relativement à la distribution de la grâce.

1° *La volonté salvifique universelle est une volonté sincère.* — Cette première assertion suppose la distinction théologique de la volonté *antécédente* et de la volonté *conséquente*, distinction qu'on trouve déjà chez certains Pères et que les scolastiques et notamment saint Thomas ont utilisée. Toutefois, l'enseignement de saint Thomas n'a pu empêcher ses commentateurs d'y faire entrer des conceptions assez divergentes.

1. *Les Pères et la distinction des deux volontés.* — La première formule est celle de Tertullien distinguant en Dieu la bonté qui a la priorité de nature et la sévérité s'exerçant postérieurement selon les motifs qui la provoquent : *Bonitas Dei prior secundum naturam, severitas posterior secundum causam; illa ingenita, hæc accidens; illa propria, hæc accommodata; illa edita, hæc adhibita. Adv. Marc.*, l. II, c. XI, *P. L.*, t. II, col. 298 B.

Commentant Eph., I, 5 (*qui prædestinavit nos... secundum propositum voluntatis suæ*, κατὰ τὴν εὐδοκίαν τοῦ θελήματος αὐτοῦ), saint Jean Chrysostome explique le « propos » de Dieu dans le sens d'un « désir », ἐπιθυμία. « Ce propos, ce désir est une volonté précédente, τὸ θέλημα τὸ προηγούμενον. Mais il y a une autre volonté, ἔστι γὰρ καὶ ἄλλο θέλημα. La première est que ne périssent point ceux qui ont péché; la seconde est que périssent ceux qui ont fait le mal. » *In Eph.*, homil. I, n. 2, *P. G.*, t. LXII, col. 14.

La formule définitive est due à saint Jean Damascène : « Il faut savoir que Dieu, par sa volonté première et antécédente (προηγουμένως θέλει) veut que tous soient sauvés et rendus participants de son royaume. Car il nous crée, non pour nous punir, mais parce qu'il est bon, pour nous faire participer à sa bonté. Mais il veut que les pécheurs soient punis parce qu'il est juste. Cette volonté première et antécédente, τὸ μὲν πρῶτον προηγούμενον θέλημα, est dite aussi bon plaisir, εὐδοκία, et Dieu lui-même en est la cause; la seconde, conséquente et permissive, a sa cause dans notre conduite, τὸ δὲ δεύτερον ἑπόμενον θέλημα καὶ παραχώρησις, ἐξ ἡμετέρας αἰτίας... » *De fide orth.*, l. II, c. XXIX, *P. G.*, t. XCIV, col. 968. La terminologie est désormais consacrée. Cf. *Dial. cont. manich.*, n. 79, *ibid.*, col. 1577 BD.

2. *Les scolastiques; saint Thomas.* — Avant saint Thomas, les scolastiques, sans s'embarrasser de préciser la nature de la volonté salvifique, admettent généralement qu'elle est universelle. A cet universalisme, certains auteurs semblent, plutôt dans les mots que dans la réalité, apporter quelques restrictions, p. ex. Alexandre de Halès, *Sum. theol.*, Iª, q. XXXVI, memb. 2 (dans l'édition de Quaracchi, 1924, pars Iª, inquis. 1, tract. VI, q. III, tit. II, memb. 1, t. I, p. 372 sq., n. 273); saint Albert le Grand, *In Ium Sent.*, dist. XLVI, a. 1; saint Bonaventure, *In Ium Sent.*, dist. XLVI, a. 1, q. 1 (éd. de Quaracchi, t. I, p. 821 sq.). Saint Thomas, dans ses œuvres de jeunesse, enseigne très nettement une volonté salvifique universelle très sérieuse; dans les œuvres de maturité et notamment dans la *Somme* (voir très spécialement Iª, q. XIX, a. 9; q. XXII, a. 2; q. XXIII, a. 5, ad 3um), certains textes sembleraient favoriser une interprétation restrictive, telle que l'ont envisagée certains commentateurs, notamment Alvarez.

Quoiqu'il en soit, la distinction proposée par saint Jean Damascène est reprise par saint Thomas, à propos de l'efficacité de la divine volonté, Iª, q. XIX, a. 6:

« La volonté divine étant cause universelle à l'égard de toutes choses, il est impossible qu'elle n'obtienne pas son effet. Aussi ce qui semble s'écarter de la divine volonté dans un certain ordre y retombe dans un autre. Le pécheur, par exemple, autant qu'il est en lui, s'éloigne de la volonté divine en faisant le mal, mais il rentre dans l'ordre de cette volonté divine par le châtiment que lui inflige la justice. »

La grande objection est la volonté salvifique universelle qui est loin de s'accomplir. Dans l'ad 1um, saint Thomas rappelle tout d'abord les interprétations restrictives de saint Augustin, puis s'arrête à la distinction formulée par saint Jean Damascène :

Selon saint Jean Damascène, la parole apostolique s'entend de la *volonté* antécédente de Dieu, non de sa *volonté conséquente*. Et certes cette distinction ne concerne point la volonté divine elle-même, en laquelle il n'y a ni avant ni après; mais elle se prend du côté des choses que Dieu veut. Et, pour la comprendre, il faut se souvenir qu'une chose est voulue de Dieu pour autant qu'elle est bonne. Or, une chose qui à première vue, considérée strictement en elle-même, est jugée bonne ou mauvaise, peut ensuite, si on l'envisage en y ajoutant quelque particularité ou circonstance — et c'est là une considération *conséquente* — être jugée tout à rebours. Ainsi il est bon qu'un homme vive et, qu'on tue un homme, c'est un mal, à regarder les choses en elles-mêmes; mais si l'on ajoute, en parlant d'un certain homme, que c'est un homicide, que sa vie est un péril public, alors il est bon que cet homme meure, et c'est qu'il vive qui est un mal. On pourra dire, en conséquence, d'un juge équitable : A priori, d'une volonté *antécédente*, il veut que tout homme vive; mais, tout considéré, d'une volonté *conséquente*, il veut que l'homicide soit pendu. De même Dieu, *antécédemment*, veut que tout homme soit sauvé; mais *conséquemment*, [c'est-à-dire en conséquence de ce qui se passe], il veut que certains soient damnés selon que l'exige sa justice. Trad. Sertillanges, *Dieu*, t. III, p. 64-65.

Cette volonté antécédente, quand elle s'oppose à la volonté conséquente, serait mieux nommée « velléité » *(magis dici potest velleitas)*, parce qu'elle n'envisage l'objet voulu que sous un aspect particulier ne répondant pas aux conditions de sa réalité concrète. Toute l'imperfection d'une telle « velléité » doit être placée du côté de l'objet voulu et non du côté de Dieu, car la volonté antécédente n'est pas une velléité stérile; c'est une volonté efficace en son genre, en ce sens qu'elle prépare à tous les hommes, même aux enfants privés de l'usage de la raison, les moyens indispensables au salut. Mais, en ce qui concerne les adultes qui manquent leur salut, elle demeure conditionnée par le mauvais usage que ces réprouvés auront fait des grâces préparées par Dieu. Cf. *In Ium Sent.*, dist. XLVI, q. I, a. 1, ad 2um; *De veritate*, q. XXIII, a. 2. « Ainsi la volonté salvifique de Dieu est une volonté antécédente, parce qu'elle concerne l'homme uniquement considéré en sa nature spécifique. Elle est en quelque sorte fondée sur cette considération *première* de l'homme à qui Dieu a donné une nature ordonnée à la béatitude céleste. Mais la volonté divine, en tant qu'elle a pour objet l'homme revêtu de toutes les circonstances qui conditionnent son salut — et c'est là une deuxième considération de l'homme — est une volonté conséquente qui n'est pas universelle. » Diekamp-Hoffmann, *Manuale*, t. I, p. 259. Sur la portée métaphysique de la distinction des deux volontés relativement à la prédestination dans la doctrine thomiste, voir PRÉDESTINATION, t. XII, col. 2942 sq.

3. *Les théologiens postérieurs à saint Thomas.* — Le thème fondamental — volonté antécédente, volonté conséquente — est retenu. Mais il se développe en variations plus ou moins dissonantes.

Une première dissonance — de peu d'importance, semble-t-il — se fait entendre concernant la *nature* de la volonté antécédente. Certains scolastiques, de tendances d'ailleurs assez dissemblables, Hervé, Durand de Saint-Pourçain, Gabriel Biel, conçoivent la volonté salvifique universelle comme une volonté de *signe* et non de bon plaisir. Cf. De San, *De Deo uno*, t. II, p. 3. Et ils prennent l'exemple même apporté par saint Thomas, Ia, q. XIX, a. 11, ad 2um, du sacrifice d'Isaac commandé mais non voulu par Dieu. On remarquera que cette interprétation ne leur est pas exclusivement propre. On la trouve déjà chez Alexandre de Halès et saint Bonaventure, *loc. cit.*, et chez Duns Scot, *In Ium Sent.*, dist. XLVI, a. 1. On la retrouvera plus tard chez Cajétan, Bañez, Zumel et d'autres thomistes authentiques, dans leurs commentaires sur la *Somme*. La plupart des thomistes, Lemos, Alvarez, Gonzalez, Jean de Saint-Thomas, les Salmanticenses, Gonet, Billuart enseignent que la volonté antécédente est une volonté de *bon plaisir*. Cf. Garrigou-Lagrange, *De Deo uno*, p. 418-419. On a vu plus haut, col. 3358, que le P. Prat n'identifie la volonté salvifique ni avec le propos, ni avec le bon plaisir de Dieu, ni avec son conseil : la volonté salvifique est une volonté réelle, de désir, ne se réalisant que si l'homme répond à l'appel de Dieu. C'est tout à fait la conception moliniste.

Mais une autre dissonance — plus grave — concerne le *moyen terme* qui, dans la création et la marche de l'humanité, justifie la discrimination faite entre la volonté antécédente et la volonté conséquente. Cf. Franzelin, *De Deo uno*, p. 505.

a) École thomiste. — Les plus rigides parmi les thomistes placent le moyen terme discriminant volonté antécédente et volonté conséquente dans le bien universel, la beauté de l'ordre providentiel manifestant la gloire de Dieu dans sa miséricorde ou dans sa justice, cet ordre étant choisi antérieurement à toute prévision du péché, même originel. Dans cette opinion — qu'on pourrait qualifier de « supralapsaire » — la volonté salvifique antécédente concerne anges et hommes considérés dans leur individualité; mais la volonté conséquente les envisage dans leur relation avec l'ordre et la beauté de l'univers. Cette opinion d'Alvarez, de Jean de Saint-Thomas, des Salmanticenses, de Contenson, etc., cherche un point d'appui, comme on l'a déjà laissé entendre, en saint Thomas, *Sum. theol.*, Ia, q. XIX, a. 9; q. XXII, a. 2 et surtout q. XXIII, a. 5, ad 3um. — D'autres thomistes, moins rigides, et les augustiniens placent le moyen terme dans la perspective du péché originel : opinion « infralapsaire ». La volonté conséquente de Dieu considérerait ici les exigences et convenances de l'ordre providentiel conséquemment à la faute des premiers parents. C'est l'opinion de Gonet, de Gotti, de Massoulié, de Noris, etc. — Enfin, interprétant les textes de la *Somme* qui viennent d'être cités à la lumière d'autres textes de saint Thomas, *De veritate*, q. XXVIII, a. 3, ad 16um; *In Iam Tim.*, c. II, lect. 1a; *In Ium Sent.*, dist. XLVI, q. I, a. 1, une troisième opinion place le moyen terme non seulement dans l'ordre providentiel et dans la prévision du péché originel, mais encore dans la prévision du péché personnel de chaque homme pris en particulier (pour les enfants, le seul fait de l'état de péché originel). C'est l'opinion des anciens thomistes antérieurs au concile de Trente, Capréolus, Cajétan, Sylvestre de Ferrare et, plus tard, de Goudin, Graveson, Billuart, cf. PRÉDESTINATION, col. 2956, 2986; de nos jours, de Janssens.

Tous ces auteurs enseignent que la prédestination des élus relève, elle aussi, de la volonté antécédente de Dieu, d'une volonté toutefois non conditionnée, absolue, décrétant leur salut *ante prævisa merita*. Col. 2985. Ils notent également, pour sauvegarder le souverain domaine de Dieu, que, dans la perspective

de la réprobation négative, la permission du péché n'est pas postérieure à sa prévision : tout est voulu et prévu simultanément. Cf. col. 3013-3016.

b) École molinisle. — Autre est la conception moliniste de la volonté antécédente et de la volonté conséquente. Le moyen terme de la discrimination est ici la prévision du consentement « futurible » de la volonté à la grâce. L'explication du mot « futurible » a été donnée à MOLINISME, t. x, col. 2117. Il s'agit des futurs contingents ou libres « que toutes les causes secondes *réaliseraient...* si (Dieu) établissait tel ordre de choses et de circonstances ». Voir aussi PRÉDESTINATION, t. XII, col. 2973 et SCIENCE DE DIEU, t. XIV, col. 1612. Ainsi, de sa volonté antécédente — conditionnelle, parce que sa réalisation dépend du libre jeu de l'activité créée — Dieu veut que tous les hommes soient sauvés. Mais ils ne le sont pas tous parce que ses préceptes ne sont pas observés. Le pécheur qui s'écarte de la volonté de Dieu n'y échappe pas par ailleurs, car la volonté absolue par laquelle Dieu veut punir ceux qu'il prévoit devoir mourir en état de péché se réalise toujours. Une telle conception est très différente de la conception semi-pélagienne qui fait dépendre l'*initium salulis* de la volonté humaine. Molina, en effet, rappelle que « la prévision des moyens de salut pour chacun, dans l'hypothèse où il sera (plus exactement : serait) placé dans tel ou tel ordre de choses, ne relève pas de la science libre (science des simples possibles), mais de la science moyenne qui précède tout acte de volonté libre; il en conclut que l'ordre des moyens qui conduiront chaque prédestiné à sa fin n'est pas postérieur à l'élection qui, de la part de Dieu, est tout à fait libre », MOLINISME, col. 2120, 2122-2123. En bref, la prédestination reste absolument gratuite, car Dieu, tout en connaissant ce que *ferait* la volonté créée dans tel ou tel ordre de choses, reste libre de réaliser cet ordre ou de ne point le réaliser. Cf. SCIENCE DE DIEU, col. 1612.

Sur ce principe fondamental, fourni par la science moyenne, trois conceptions plus ou moins fidèles à la pensée de Molina, se sont greffées touchant le rôle de la volonté divine dans le salut des hommes. — Pour Suarez, Bellarmin, Coninck, Antoine, de Lugo, la prédestination relève de la volonté antécédente et absolue de Dieu, comme dans l'opinion thomiste. C'est une élection gratuite, sans égard à la prévision des mérites futurs ou futuribles. Mais, après cette prédestination à la gloire, Dieu fait usage de la science moyenne pour distribuer les grâces « congrues », s'assurant qu'en telles circonstances déterminées elles seraient efficaces. Voir CONGRUISME, t. III, col. 1125 sq.; PRÉDESTINATION, col. 2975 sq. La réprobation négative, qui correspond également ici à la prédestination, appartient à la volonté conséquente en tant qu'elle comporte l'exclusion du salut par la réalisation d'un ordre où la science moyenne montre que les secours, d'ailleurs suffisants, accordés aux damnés en vue de leur salut, resteront, par leur faute, inefficaces. Pour Suarez, comme pour les thomistes, la *non-élection*, ou réprobation négative, est antérieure aussi à la prévision des démérites. PRÉDESTINATION, col. 2977. — Pour Vasquez, Lessius, Petau, Tolet, saint François de Sales, Tournely et, de nos jours, Franzelin, Hurter, C. Mazzella, Pesch, etc., la prédestination et la réprobation appartiennent l'une et l'autre à la volonté conséquente; elles répondent l'une et l'autre à la prévision des mérites futurs des élus et des démérites des damnés, les uns et les autres connus, comme futuribles, par la science moyenne, avant le libre choix de Dieu touchant l'ordre à réaliser. Il semble que ce soit là la vraie pensée de Molina. MOLINISME, col. 2122 sq. — Une solution intermédiaire, qu'on voudrait mettre sous le patronage de Molina, voir PRÉDESTINATION, col. 2966, a été proposée par Billot, suivi de Van der Meersch, de Baetz, Orazio, Mazzella, etc.; la prédestination, quelle que soit la lumière apportée à l'intelligence divine par la connaissance des mérites futuribles des élus, relève uniquement d'un acte de volonté antécédente et absolue de Dieu, mais la réprobation n'existe que conséquemment aux démérites prévus et permis des damnés; elle relève de la volonté conséquente. Cf. PRÉDESTINATION, col. 2964-2975.

Malgré la divergence des opinions, tous les théologiens restent donc fidèles à la doctrine fondamentale de saint Jean Damascène et de saint Thomas : la volonté salvifique universelle, *en ce qu'elle a de conditionnel*, relève de la volonté antécédente.

2° *La volonlé salvifique universelle el la dislribulion de la grâce nécessaire au salul.* — Nous avons dit plus haut que « la volonté antécédente n'est pas une velléité stérile; c'est une volonté efficace en son genre, en ce sens qu'elle prépare à tous les hommes, même aux enfants privés de l'usage de la raison, les moyens indispensables au salut. » Quelles que soient leurs divergences d'opinions, les théologiens catholiques doivent donc tous admettre, contre Jansénius, que Dieu tout au moins a *préparé* les secours suffisants pour le salut de tous les hommes. Sinon, la volonté salvifique ne serait pas une volonté sincère : elle ne concerne pas la nature humaine considérée dans l'abstrait, mais des hommes vivants, sujets concrets, appelés, même après le péché d'Adam, à la vie éternelle. Cf. Garrigou-Lagrange, *De Deo uno*, p. 432. Mais, pour que la volonté salvifique soit vraiment agissante, il ne suffit pas, semble-t-il, que Dieu ait préparé les secours nécessaires au salut, il faut également qu'il les *confère* à tous et à chacun.

1. *Opinion reslriclive de cerlains thomisles.* — *a) Exposé.* — Certains thomistes ont enseigné jadis que, tout en préparant et en offrant à tous les grâces suffisantes nécessaires au salut, Dieu se réserve cependant de ne pas les conférer effectivement à certaines catégories d'hommes qu'il prévoit devoir résister à la grâce, ou encore qu'il veut punir de leurs péchés. Gonet, logique avec sa théorie « infralapsaire » discriminant volonté antécédente et volonté conséquente, voir ci-dessus, col. 3368, va même jusqu'à penser que Dieu refuse d'accorder effectivement ses grâces en punition du péché originel : *Deus non dat omnibus reprobis media seu auxilia ad salutem sufficienlia, sed plures illis privantur in pænam peccali mortalis aclualis vel originalis. Clypeus theol. thom.*, tract. V, *De prædest.*, disp. V, a. 5, § 2, n. 160. Et il donne comme exemples : les enfants morts sans baptême, les infidèles négatifs (auxquels souvent les secours nécessaires ne peuvent parvenir), les pécheurs obstinés et endurcis, ces derniers tout au moins pour un certain laps de temps de leur existence. *Ibid.*, § 6, n. 186. Sur ce dernier point, Gonet invoque l'autorité de Cajétan, *Jentacula Novi Teslamenli*, VIII, q. I et, avec moins de vérité, celle de Bellarmin, *De gratia el libero arbitrio*, l. III, c. VI. On peut ajouter Bañez, *In Iam*, q. XXIII, a. 3, sent. 10; Alvarez, *De aux. gratiæ*, disp. CXII, et d'autres thomistes de renom comme Zumel, Jean de Saint-Thomas, Ledesma, Lemos, Contenson, etc. Cf. Beraza, *De gratia*, n. 411-413.

Ces dures assertions soulèvent de graves difficultés, du moins en ce qui concerne les adultes pécheurs ou infidèles. Saint Thomas n'a-t-il pas écrit : « Dire qu'il y a un seul péché dont on ne puisse faire pénitence en cette vie, c'est avancer une erreur. » *Sum. theol.*, IIIa, q. LXXXVI, a. 1. A cette objection directe et difficile, Gonet, s'inspirant de Bañez, répond qu'il y a toujours *possibilité* de faire pénitence, dès lors que l'homme

peut recevoir la grâce suffisante, nécessaire à la pénitence, et que Dieu peut l'accorder. *Op. cit.*, n. 219. Il ne suit pas de cette possibilité que Dieu accorde en fait et surtout qu'il doive accorder cette grâce.

b) Discussion. — Quoique certains théologiens qualifient assez durement cette opinion, cf. Chr. Pesch, *De gratia*, n. 295, il est impossible cependant de la taxer d'erreur ou de témérité. Tout d'abord elle n'exclut ni tous les pécheurs endurcis, ni même tous les réprouvés, mais seulement quelques-uns d'entre eux, de l'action de la grâce suffisante. Ensuite, même à l'égard de ces abandonnés, elle respecte pleinement le dogme catholique de la possibilité de salut pour le pécheur encore en vie. Cette possibilité dépend, en effet, et de la bonne volonté du pécheur et de la grâce divine. Et précisément c'est parce que la bonne volonté fait défaut que la grâce divine fait elle-même défaut. Enfin l'on ne peut dire que ces pécheurs obstinés ont été sans grâce suffisante pour leur salut : « L'état de voie, dit fort à propos Bellarmin, *loc. cit.*, *sub fine*, ne requiert pas que le pécheur reçoive *à chaque instant* l'influence de la grâce prévenante, mais que, lorsque cette grâce lui est accordée, il puisse se convertir ou ne pas se convertir, et de plus, qu'il ne soit pas d'une façon certaine et absolue privé *pendant tout le cours de sa vie* du secours de Dieu et par là privé de toute espérance de salut. » Or, dans l'opinion de Gonet, les pécheurs obstinés et endurcis n'ont pas été privés, au cours de toute leur vie, de toute grâce suffisante au salut.

On peut expliquer de la même façon certaines expressions, d'apparence très dure, de saint Alphonse de Liguori, affirmant que la grâce de Dieu est refusée au pécheur, au jour où la mesure de ses péchés est remplie. Voir, dans les *Œuvres complètes* de saint Alphonse de Liguori, tr. Dujardin, Tournai-Paris, 1856, t. I, *Préparation à la mort*, XVIIIe considération : *Du nombre des péchés*, 1er point, p. 180-181; *ibid.*, XXIIIe considération : *Illusions que le démon suggère aux pécheurs*, 2e point, p. 240; *ibid.*, *Maximes éternelles*, Méditation pour le mardi, sur le péché mortel, 3e point, p. 415. Voir le résumé de cette thèse et son application dans l'*Ami du clergé*, 1923, p. 87 sq.; 347 sq.

Notons en passant que le rejet de l'opinion de Gonet comme improbable — aucun théologien ne la défend plus aujourd'hui — n'implique pas la probabilité d'une opinion diamétralement opposée, selon laquelle, même aux pécheurs obstinés et endurcis, Dieu, à tout instant et jusqu'à la fin de leur existence, confère des grâces tout au moins lointainement suffisantes au salut. Opinion soutenue au XVIIe siècle par Étienne Agard de Champs, S. J., contre les excès du jansénisme, sous le pseudonyme d'Antoine Richard, *De hæresi janseniana ab apostolica Sede merito proscripta, libri tres* (opus ante annos novem sub Antonii Ricardi nomine inchoatum), Paris, 1654, p. 180 sq. Avant le P. de Champs, d'autres théologiens l'avaient proposée, et Bellarmin la réfute, *loc. cit.*, medio, comme contraire à l'expérience. Le dogme de la grâce suffisante accordée aux pécheurs en vue de leur salut doit s'entendre, conclut-il, d'une grâce accordée *par intermittence, en temps opportun.* Aussi Suarez pense-t-il de son côté que la thèse de Gonet, déjà soutenue avant ce théologien par Henri de Gand, Tostat, Medina, Catharin, peut présenter un sens acceptable, à savoir que, par rapport à *certains pécheurs*, Dieu veut se comporter de telle sorte qu'il leur refuse, à cause de leurs péchés, les secours nécessaires au salut, bien qu'à d'autres, ayant des fautes semblables et peut-être plus graves, il ne refuse point les mêmes secours. Ces péchés, en effet, méritent une peine et il peut être utile, pour manifester sa justice et inculquer la terreur aux criminels, que Dieu applique *parfois* cette peine. Suarez, *De pænitentia*, disp. VIII, sect. II, n. 3-5; *in III^am p. Sum. S. Thomæ*, q. LXXXVI, a. 1.

2. *Doctrine aujourd'hui communément enseignée.* — Cette doctrine concerne soit les *adultes*, soit les *enfants* encore privés de l'usage de la raison et ceux qui doivent leur être assimilés.

a) Les adultes. — Leur situation a été examinée à GRACE, t. VI, col. 1595-1604, à la lumière des documents du magistère que nous avons rappelés plus haut. L'enseignement catholique peut être ainsi présenté en raccourci : Si Dieu accorde à tous, sans exception, les grâces nécessaires au salut, il ne les donne pas à tous d'une manière égale. Quelle différence entre les chrétiens et les infidèles! Et même entre chrétiens et chrétiens! Certaines âmes destinées à de grandes choses ont été comblées par Dieu : la sainte Vierge par exemple. Il n'y a aucune injustice à cela : Dieu ne doit sa grâce à personne; il la donne comme il le veut, non pas arbitrairement et par caprice, mais librement et selon les insondables desseins de sa providence.

Pour les *justes*, c'est une *vérité de foi* qu'ils reçoivent toujours de Dieu la grâce nécessaire pour persévérer dans la justice.

Les *pécheurs* reçoivent des grâces suffisantes pour se repentir et faire ensuite leur salut. Cette vérité est *de foi* pour les *pécheurs ordinaires;* elle est certaine pour les *pécheurs obstinés*, qui s'endurcissent dans leur vie de péché. Mais la grâce accordée par Dieu n'est pas de tous les instants ni toujours immédiatement suffisante : la conversion, ordinairement du moins, ne s'effectue que peu à peu, lorsque le pécheur a accepté les premières grâces. Ce principe général a reçu de Suarez quatre précisions non négligeables : 1° Dieu donne au pécheur la grâce suffisante, mais sans lui accorder une grâce excitante qui touche continuellement et toujours son âme; 2° Dieu, autant qu'il est en lui, ne refuse pas au pécheur la grâce excitante, mais il la lui confère en temps opportun; 3° la grâce excitante extérieure est accompagnée d'une grâce intérieure; 4° A l'excitation intérieure ne peuvent être assignés avec certitude des moments déterminés; toutefois deux assertions grandement probables peuvent être formulées. Tout d'abord, il existe un temps où la pénitence est absolument nécessaire pour le salut, c'est, pour le fidèle en état de péché mortel, l'heure de la mort : à cet instant, il est très vraisemblable, même en l'absence de toute excitation externe à la pénitence, que Dieu s'adresse au cœur du pécheur et que la grâce ne fait jamais défaut à ce pécheur, à cet instant suprême. En dehors de ce cas extrême, on ne voit plus d'époques où la grâce soit plus nécessaire au pécheur qu'en d'autres temps de sa vie. Toutefois il est croyable qu'en toute occasion opportune d'accomplir une bonne œuvre, la grâce de Dieu ne fera pas défaut à cet homme. *De gratia*, l. IV, c. X, n. 2-9.

Aux *infidèles*, Dieu ne refuse pas la grâce nécessaire au salut. On distingue toutefois les infidèles *positifs* et les infidèles *négatifs*. Les premiers sont ceux qui, après avoir professé la religion chrétienne, l'ont rejetée ou qui, l'ayant connue, n'ont pas voulu l'embrasser. Ils rentrent dans la catégorie des pécheurs obstinés. Les seconds sont ceux qui n'ont jamais connu la religion chrétienne. Même à ceux-ci Dieu accorde des grâces de conversion, au moins *lointainement suffisantes* qui, s'ils y répondaient, leur permettraient de parvenir peu à peu au salut. Sur les moyens extraordinaires de salut, mis par Dieu à la disposition des infidèles, voir L. Capéran, *Le problème du salut des infidèles*, essai théologique, Toulouse, 1934, p. 102-142; INFIDÈLES *(Salut des)*, t. VII, col. 1739; 1912-1929.

b) Les enfants. — Leur situation a été examinée à Baptême *(Sort des enfants morts sans)*, t. II, col. 376 sq., surtout 377. Toutefois sur ce point précis, deux additions seront utiles :

a. — Certains auteurs estiment que, si la grâce du baptême ne parvient pas à certains enfants, c'est *toujours* la faute de quelqu'un. Solution inacceptable, parce qu'exagérée et, partant, fausse. Peut-on admettre que, là où la loi chrétienne du baptême n'est pas suffisamment promulguée, le baptême puisse encore être suppléé par un remède de nature ou un acte religieux analogue à la circoncision des Juifs? Cf. Perrone, *De baptismo*, n. 135. Question longuement exposée et débattue dans l'*Ami du clergé*, 1922, p. 725-735. En toute hypothèse, la réponse de Billot, *De Deo uno*, th. XXVII, § 2, reste pertinente : « Par eux-mêmes, les petits enfants sont tout à fait incapables de pourvoir à leur salut. Il suit donc que la volonté antécédente de Dieu ne saurait prévoir, pour les petits enfants, comme elle le prévoit pour les adultes, un moyen suffisant de salut mis à leur disposition personnelle. La volonté salvifique de Dieu à leur égard doit donc s'expliquer différemment : Dieu veut le salut des enfants autant que les causes secondes ne s'opposeront pas à l'application du sacrement de la régénération, lequel a été préparé pour tous d'une façon générale. Certains théologiens voudraient restreindre aux causes libres seules ces causes secondes dont dépend la possibilité d'appliquer aux enfants le sacrement de baptême : dans cette opinion, aucun enfant ne mourrait, privé de la régénération spirituelle, sans qu'intervienne une faute humaine, distincte du péché d'Adam, ou tout au moins une négligence plus ou moins grave soit des parents soit d'autres personnes. Mais une telle restriction (difficilement conciliable, semble-t-il, avec les faits) ne paraît pas nécessaire. On dirait peut-être avec plus de vérité que la volonté divine est que le remède du salut soit appliqué aux enfants, dans la mesure où ne s'y opposent pas soit les libres décisions des hommes, *soit le cours régulier de la nature*... Dieu veut leur salut, à condition cependant que ceux au soin desquels sont confiés les petits enfants ne manquent pas à leur devoir et que par ailleurs il ne soit pas nécessaire de faire des miracles pour éloigner les empêchements provenant des causes physiques... Vouloir le salut des enfants sous ces conditions, c'est le vouloir vraiment, encore qu'une telle volonté ne s'étende pas jusqu'au choix de moyens extraordinaires et moins convenables. Ainsi on dit qu'un père veut vraiment la santé de son fils malade, encore qu'il ne le veuille qu'en tant qu'elle peut être obtenue par les moyens ordinaires et habituels » (p. 245-246). Cf. Garrigou-Lagrange, *De Deo uno*, p. 434-435.

b. — Pour sauvegarder la volonté salvifique universelle à l'égard des petits enfants, il n'est donc pas nécessaire de recourir à des moyens extraordinaires : purification de leur âme par un baptême de désir répondant soit à la foi des parents (hypothèse de Cajétan), soit à un acte de foi et de charité, personnel et pour ainsi dire miraculeux des enfants eux-mêmes (Klee), soit aux souffrances de la mort qui agiraient à la façon du martyre (Schell), etc. Ces hypothèses, dont il est peut-être possible théoriquement d'envisager le non-répugnance, pratiquement et normalement s'opposent à la croyance et à la discipline de l'Église. En voir la discussion détaillée dans l'*Ami du clergé*, 1931, p. 497 sq.; 1938, p. 337 sq.; 1948, p. 32 sq.

Conclusion. — Si le dogme de la volonté salvifique s'impose sans discussion possible à la conscience chrétienne, l'application concrète de cette vérité générale à l'ensemble des hommes qui ont vécu, vivent et vivront jusqu'à la fin du monde est enveloppée de beaucoup de mystère et d'obscurités. Les décisions de l'Église ont posé certains jalons, qui nous permettent d'éliminer des conceptions incompatibles avec la bonté et la justice divines; mais, en pareille matière, vouloir des précisions serait s'exposer à faire fausse route. On évitera donc, en parlant de la volonté salvifique, les formules trop rigoureuses, qui voudraient imposer à la miséricorde divine les conclusions de la logique humaine, les formules trop larges, où l'imagination et le sentiment se substituent trop souvent à la saine théologie. On évitera surtout de passer, sans marquer la nuance, du domaine de la volonté antécédente à celui de la volonté conséquente, s'exposant ainsi à transformer l'universalisme de l'appel en un universalisme de réalisation ou d'élection absolument répréhensible. Si vague soit-elle, l'assertion du concile de Trente reste la pierre de touche de l'orthodoxie : « Bien que le Christ soit mort pour tous, tous ne reçoivent pas le bénéfice de sa mort, mais seulement ceux à qui est communiqué le mérite de sa passion. » Sess. VI, c. IV.

I. Erreurs opposées au dogme. — Le dogme de la volonté salvifique universelle est mis en péril par l'exagération de l'universalisme, voir Enfer, t. v, col. 87-89. Il est nettement contredit, en sens inverse, par tous ceux qui professent l'hérésie du prédestinatianisme. Tout d'abord au Ve siècle, le prêtre Lucidus, voir ce mot, t. IX, col. 1020, avec la bibliographie, col. 1024. Au IXe siècle, Gotescalc, voir Prédestination, t. XII, col. 2901 sq. Au XIVe siècle, Thomas Bradwardine, voir Augustinisme *(Développement historique de l')*, t. I, col. 2536-2538; Thomas Bradwardine, t. XV, col. 765 sq. Au XVe siècle, Wicleff, voir ce mot, et Augustinisme, t. I, col. 2541. Au XVIe siècle, Luther et Calvin, voir t. I, col. 2542, mais surtout Luther, t. IX, col. 1283 sq.; Calvinisme, t. II, col. 1406 sq. Enfin, au XVIIe siècle, Jansénius et les jansénistes, voir Jansénisme, t. VIII, col. 431-448; Prédestination, t. XII, col. 2959-2963.

II. Tradition patristique. — Petau, *De Deo*, l. X, c. IV-V; *De incarnatione*, l. XIII, c. I-XIV; Thomassin, *De Deo Deique proprietatibus*, l. VIII-X; Passaglia, *De partitione divinæ voluntatis*, Rome, 1851; Franzelin, *De Deo uno*, th. XLVII-LIII; De Augustinis, *De Deo*, th. XXXVI-XXXVII; De San, *De Deo uno*, t. II, n. 11-17; Capéran, *Le problème du salut des infidèles*, 2e éd., Toulouse, 1934 (Essai historique).

III. Exposé théologique. — S. Thomas, *Sum. theol.*, Ia, q. XIX, a. 6; *Cont. Gent.*, l. III, c. CLIX; *De veritate*, q. XXIII, a. 2; *In Ium Sent.*, dist. XLVI, q. I, a. 1; *In epist. ad Hebr.*, c. XII, lect. 3; *In epist. Iam ad Timoth.*, c. II, lect. 1. Les commentateurs de la Somme, Ia, q. XIX, a. 6, mais spécialement Billuart, *De Deo*, dissert. VII, a. 5-8. Parmi les auteurs récents, Chr. Pesch, *De Deo uno*, n. 321 sq.; Janssens, *De Deo uno*, t. II, p. 256 sq.; Billot, *De Deo uno*, th. XXVII; Garrigou-Lagrange, *De Deo uno*, p. 412-435; Scheeben, *Dogmatik*, t. IV, p. 163 sq. et, en général, les traités *De Deo uno*. On consultera également le traité *De gratia* du P. Lange, S. J., p. 525-556 (thèse 25), et la thèse de P. Mannens, *Disquisitio in doctrinam S. Thomæ de voluntate Dei salvifica et de prædestinatione*, Louvain, 1883.

A. Michel.

II. VOLONTÉ DES ANGES. — Les données positives concernant la volonté des anges ont été, dans l'ensemble, rappelées à l'art. Ange, t. I, col. 1189. La doctrine des Pères, col. 1202 sq., fait voir un réel progrès dans la conception du rapport de la volonté angélique au bien suprême après l'épreuve. Saint Augustin est vraisemblablement le premier qui ait précisé la doctrine catholique de la fixation de la volonté angélique, soit dans le bien, soit dans le mal, col. 1204. Cette doctrine catholique a sa répercussion dans les explications fournies au XIIe siècle, col. 1223-1224, et surtout chez les grands scolastiques. On a donc étudié le rôle de la liberté et de la grâce pour ce qui est de la fixation des anges dans leur état définitif, col. 1227, avec les modalités propres à chaque école, col. 1229, 1235-1237. L'obstination des démons a reçu un complément d'explication à Démons, t. IV, col. 403-404,

ainsi que leur mode d'action pour induire les hommes en tentation et les faire tomber dans le péché, cf. TENTATION, t. xv, col. 122-123 et PÉCHÉ, t. XII, col. 207 sq.

Ces éléments supposés, on s'efforcera ici de faire une brève synthèse, mettant en relief surtout la doctrine thomiste. I. Existence et nature de la volonté angélique. II. Mouvement de cette volonté vers le bien ou le mal (col. 3375). III. Rôle de la volonté des anges ou des démons dans leurs rapports avec les autres esprits, avec les hommes et avec les êtres matériels (col. 3380). IV. Applications à l'âme séparée (col. 3383).

I. EXISTENCE ET NATURE DE LA VOLONTÉ ANGÉLIQUE. — Voir *Somme théologique*, Iª, q. LIX.

1° *Existence.* — L'Écriture atteste que les anges sont doués de volonté libre, car les uns ont péché et les autres sont restés fidèles à Dieu. II Pet., II, 4; Jud., 6; Matth., XVIII, 10. De plus, l'Écriture attribue aux anges des affections propres à la volonté : joie et désir pour les bons anges, Luc., XV, 7, 10; I Pet., I, 12; crainte et colère pour les mauvais, Jac., II, 19; Apoc., XII, 12.

Il est d'ailleurs conforme aux principes de la philosophie que, dans les créatures spirituelles, la volonté complète l'intelligence. Si l'argument vaut pour Dieu, voir-ci-dessus, col. 3325, il vaut également pour l'ange. *Sum. theol.*, Iª, q. LIX, a. 1. Mais, tandis qu'en Dieu la volonté s'identifie avec l'essence divine, dans l'ange la volonté se distingue et de l'essence et de l'intelligence; de l'essence, car la volonté angélique ne pourrait s'identifier avec l'essence qu'à la condition de l'avoir pour objet immédiat et nécessaire; or, c'est vers le bien suprême que l'ange est naturellement porté; de l'intelligence elle-même, car le mouvement de l'intelligence, qui s'assimile l'objet qui est le vrai, est différent du mouvement de la volonté qui tend vers l'objet qui est le bien. *Ibid.*, a. 2.

2° *Nature.* — 1. *Cette volonté est libre.* — L'a. 3 le démontre doublement : tout d'abord d'une manière indirecte en rappelant que la liberté est un élément primordial de la dignité humaine; donc l'ange, supérieur à l'homme, doit *a fortiori être libre;* ensuite, directement, on aboutit à la même conclusion en gravissant l'échelle des êtres : les êtres inférieurs ne se meuvent pas et sont mus; les animaux sans raison se meuvent, mains instinctivement et sans liberté; les êtres rationnels se meuvent, mais librement. Toutefois l'homme doit chercher et raisonner pour découvrir le bien que son intelligence présentera à sa volonté; l'ange, au contraire, grâce à sa connaissance intuitive, va droit au but sans tâtonnement.

2. *Perfection de cette liberté.* — Aussi la liberté de l'ange est-elle en soi bien plus parfaite que celle de l'homme : proportionnée à la puissance supérieure de l'esprit pur, elle en partage la simplicité d'être et d'action. Il faut donc en éliminer toute passion proprement dite soit irascible, soit concupiscible. Si l'amour, la joie, la charité doivent être attribués aux anges, il faut concevoir ces sentiments comme des mouvements purement spirituels, sans modification organique. La fureur et le désir ne peuvent être attribués à l'ange que métaphoriquement en raison des effets produits. La tempérance et la force ne seront également attribuées à la volonté angélique que d'une manière toute métaphorique, en raison de la similitude des effets. *Ibid.*, a. 4.

II. MOUVEMENT DE CETTE VOLONTÉ VERS LE BIEN OU LE MAL. — La volonté angélique peut-elle demeurer sans exercer aucun acte? Étant donné la nature purement spirituelle de l'ange, il ne le semble pas et, de fait, la théologie catholique explique « la voie » des anges par un double acte d'intelligence et de volonté; le premier dès l'instant de leur création, pour recevoir les dons de la grâce qui les orientaient vers la béatitude, le second pour adhérer à Dieu, leur fin surnaturelle, ou se séparer de lui. Ces deux actes correspondent à deux mouvements de la volonté, le premier nécessaire dans son élan naturel, le second libre, méritoire ou déméritoire du bonheur céleste.

1° *Le premier mouvement de la volonté angélique.* — 1. *L'élan naturel et spontané vers Dieu.* — Il est psychologiquement impossible que la volonté, dont l'objet est le bien, n'ait pas une tendance naturelle vers ce bien. C'est ainsi que Dieu s'aime nécessairement. Voir col. 3327. Or l'ange se connaît d'une manière intuitive et immédiate; il s'attache donc naturellement au bien de sa propre nature ainsi connu et saisi : « Étant immatériel, l'ange est, par son essence, forme intelligible toujours en acte et donc, par son essence, il se connaît et, par voie de conséquence, il s'aime toujours actuellement. » S. Thomas, *Sum. theol.*, Iª, q. LVI, a. 2. Cet amour de soi-même a commencé dès le premier instant et dure sans interruption, mesuré qu'il est par l'éviternité en ce qu'il a d'immuable et de fixe. Voir ÉTERNITÉ, t. v, col. 914. Il semble bien que cet acte d'amour naturel de soi-même soit nécessaire, non seulement quant à sa spécification — ce que tous admettent, voir Cajétan et Suarez — mais encore quant à son exercice, comme l'enseignent, à l'encontre de ces deux auteurs, Bañez, Tanner, Grégoire de Valencia, Sylvius, Vasquez, etc., dans leurs commentaires sur la Somme, Iª, q. IX, a. 3. Cf. Suarez, *De angelis*, l. III, c. IV, n. 1.

Ce mouvement de la volonté angélique se prolonge nécessairement vers Dieu. C'est en effet en se connaissant soi-même par sa propre essence que l'ange connaît Dieu, son essence étant l'image et le reflet de Celui qui l'a faite. C'est aussi en s'aimant soi-même que l'ange est irrésistiblement porté vers Celui qui est la raison suprême de tout bien et qu'il aime naturellement plus que lui-même. S. Thomas, *op. cit.*, a. 5, Et ce mouvement spontané de la volonté vers Dieu, bien souverain, explicitement saisi comme tel dans la connaissance que l'ange a de lui-même, est également un mouvement nécessaire et quant à sa spécification et quant à son exercice, selon l'opinion bien plus probable de Bañez, contraire à celle de Suarez, *op. cit.*, c. V, n. 4 et 8. Il faut aussi conclure que, se connaissant et s'aimant soi-même toujours actuellement, l'ange connaît Dieu et l'aime toujours actuellement de cet amour spontané, naturel et nécessaire. Et cet acte d'amour naturel est, lui aussi, mesuré par l'éviternité.

Toute proportion gardée, il faut également admettre dans la volonté angélique un mouvement d'amour naturel et spontané à l'égard des autres anges en raison de leur communauté de nature. Les hommes, créatures intellectuelles, participent eux aussi, quoique à un degré moindre, à cet amour naturel des anges. Mais ce mouvement d'amour n'est pas nécessaire quant à son exercice, car les autres créatures, même intellectuelles, ne sont pas constamment présentes à l'intelligence angélique. Et même, quant à sa spécification, cet amour n'est nécessaire qu'autant qu'il est inspiré par la communauté de nature. Des circonstances extrinsèques peuvent le détourner de son objet et le transformer en mouvement de haine, comme c'est le cas des démons à l'égard des anges fidèles et des hommes. *Sum. theol.*, Iª, q. LX, a. 4.

Nota. — Le mouvement naturel et nécessaire de la volonté angélique par rapport au bien qui lui est essentiel ne supprime pas pour autant, à l'égard d'objets accidentels qui se présentent comme des moyens d'atteindre ce bien, des mouvements proprement électifs, c'est-à-dire complètement libres. Ces mouvements relèvent des variations accidentelles qui s'ajoutent à

ce qu'il y a d'immuable substantiellement dans l'éviternité. Voir Éternité, t. v, col. 913-914.

2. *Dès le premier instant un acte d'amour surnaturel s'est greffé sur le mouvement d'amour naturel dans la volonté angélique.* — L'opinion, aujourd'hui commune dans l'École, voir t. i, col. 1240, est que tous les anges, sans exception, furent élevés à l'état surnaturel à l'instant même de leur création, qui fut également l'instant de leur sanctification. Et ainsi puisque tous, sans en excepter ceux qui devaient tomber, ont reçu dans ce premier instant la grâce avec son cortège des vertus, il faut bien que leur volonté ait été, tout au moins à cet instant, orientée vers Dieu par un acte d'acceptation des dons surnaturels. Cet acte, en raison du mouvement naturel et nécessaire qui en formait l'élément pour ainsi dire matériel, était en quelque façon indélibéré; et cependant il contenait une réelle liberté dans le fait de l'acceptation, sous la motion divine, de l'ordre surnaturel. « Ainsi tous les anges, sans exception, ont accompli, sous la motion de Dieu, un premier acte nécessairement bon. Et parce qu'ils agissaient, étant élevés par la grâce à l'ordre surnaturel, en tant qu'êtres surnaturels, ce premier acte bon a été nécessairement méritoire. Mais, ...tout en étant méritoire et par conséquent libre, ce premier acte n'était pas un acte qui les fixait définitivement : il leur restait d'accepter expressément ou de refuser les biens surnaturels que Dieu leur offrait. Ce n'est que par ce nouvel acte d'acceptation ou de refus qu'ils devaient être mis en demeure de correspondre pleinement au premier mouvement venu de Dieu et qui, après les avoir portés à Dieu comme auteur de la nature, devait les porter à Lui comme auteur et consommateur de la grâce. » Th. Pègues, *Commentaire littéral de la Somme théologique*, t. iii, n. 583. Quelles que soient donc les controverses qui divisèrent jadis les théologiens sur l'instant du péché des mauvais anges, il semble bien que la seule manière de concilier le péché angélique et la bonté du Créateur soit de réserver le premier instant de la voie des anges à un acte bon et surnaturel de leur volonté, encore que cet acte n'ait pas eu la délibération et la liberté parfaites qui devaient fixer leur sort éternel. Une telle conception répond mieux aux textes scripturaires qu'on applique non sans arbitraire aux démons, Is., xiv, 12 sq.; Ez., xxviii, 11 (?), et surtout Joa., viii, 44. Cf. Janssens, *De Deo creatore et de angelis*, p. 824 sq.; H. de Lubac, *Surnaturel*, Paris, 1946, p. 210-212.

2° *Le second mouvement de la volonté angélique, méritoire ou déméritoire du bonheur du ciel.* — C'est l'enseignement courant que la volonté angélique, dans un acte méritoire ou déméritoire, s'est attachée à Dieu ou détachée de Lui. Ce fut là, disent la plupart des théologiens, le second instant de « la voie » des anges. Comment un tel acte put-il se produire chez des créatures aussi parfaites que les anges? On a rappelé à Démons, t. iv, col. 395 sq., les affirmations générales de saint Thomas et d'autres théologiens au sujet du péché des mauvais anges; mais il est utile de préciser ici, du point de vue thomiste, la psychologie de la volonté pervertie des anges déchus. On verra par là le peu de probabilité à accorder aux autres systèmes.

Il faut poser en principe qu'aucune créature intellectuelle, si parfaite soit-elle, ne saurait être par nature absolument impeccable, parce qu' « il n'y a que la volonté divine qui soit la règle de son acte, n'étant pas ordonnée à une fin supérieure ». Affirmation traditionnelle, que, sous une forme ou une autre, accueillent tous les anciens théologiens et que saint Thomas propose, *Sum. theol.*, Ia, q. lxiii, a. 1. Mais l'ange, naturellement faillible, ne pouvait cependant pas pécher *dans l'ordre naturel*. Cf. *De malo*, q. xvi, a. 3; Th. Pègues, *Commentaire littéral*, t. iii, p. 561-562. Voir également J. de Blic, *Saint Thomas et l'intellectualisme moral*, dans *Mélanges de science religieuse*, Lille, 1944, p. 241-280, et même H. de Lubac, *op. cit.*, p. 231-249. Et, s'il avait été confiné dans cet ordre, la perfection de son intelligence et de sa volonté l'eût préservé de toute faute. C'est donc dans l'ordre surnaturel que saint Thomas cherche l'explication du péché des anges. Ia, q. lxiii, a. 1, ad 3um. La raison en est simple. L'ordre surnaturel, pour l'ange comme pour l'homme, s'origine à la révélation, c'est-à-dire à la manifestation de vérités supérieures à l'intelligence créée. Inévidentes par elles-mêmes, ces vérités sont objet de foi. L'intelligence y adhère, mais déterminée par un acte libre de la volonté. C'est dans ce jeu combiné du libre arbitre et de l'adhésion de l'intelligence à une vérité surnaturelle que se trouve, pour l'ange, impeccable dans l'ordre naturel, une possibilité de résistance coupable à la vérité et de mouvement désordonné de l'appétit rationnel.

Mais quel fut, chez l'ange révolté, la raison immédiate de la résistance à la vérité et du désordre qui suivit cette résistance? Il ne saurait être ici question d'ignorance ou d'erreur; aucun défaut d'ordre naturel ni d'ordre surnaturel n'existant dans le principe de la connaissance angélique. La raison initiale de la perversion de la volonté angélique fut *un manque d'attention*. « Il suffit, dit saint Thomas, que l'ange ait manqué de considérer ce qui, pour lui, constituait la règle et l'ordre. » *De malo*, q. xvi, a. 2, ad 4um. Ce manque de considération constituait une faute, parce qu'il était le point de départ d'un choix de sa volonté. En sorte, conclut Gonet, que « l'ange n'a pas péché précisément parce qu'il n'a pas considéré la loi divine qui lui interdisait d'aimer sa béatitude naturelle en dehors de tout ordre et relation à Dieu, principe et fin de l'ordre surnaturel, mais en ce qu'il a aimé sa propre béatitude naturelle et s'y est complu sans faire attention à la loi de l'ordre surnaturel. Toute la malice du péché angélique est donc contenue dans cette inconsidération, ou plutôt dans ce jugement inconsidéré... » *De angelis*, disp. XIII, n. 138. Le péché d'orgueil des anges fut donc un acte positif de leur volonté, recherchant leur bonheur naturel à l'exclusion du bonheur surnaturel offert par Dieu.

A l'opposé, les bons anges, acceptant dans un acte de foi et d'amour de soumettre leur bonheur naturel à la règle surnaturelle de la grâce, ont fait par là même une adhésion pleine et entière à l'ordre que Dieu voulait réaliser en eux.

3° *Conséquences.* — 1. *Fixation de la volonté dans le bien ou dans le mal.* — *a) La confirmation dans le bien* est, chez les anges fidèles, un effet immédiat de la vision béatifique. Attachée au Bien souverain qu'est Dieu, la volonté angélique, dans un acte toujours identique à lui-même — « un instant qui ne passe ni ne s'écoule », dit saint Thomas, *Cont. Gent.*, l. IV, c. lxii — ne pourra jamais s'en détacher. Voir Intuitive *(Vision)*, t. vii, col. 2389-2391 et Impeccabilité, *ibid.*, col. 1275. A cette raison psychologique s'ajoute une raison d'ordre physique : la mesure de cet acte béatifiant qui est l'éternité participée. Cf. Gonet, *De angelis*, disp. VI, a. 1, n. 1 sq.

Cette confirmation dans le bien ne rend pas les esprits bienheureux indifférents au bien accompli ou au mal commis sur terre et dont ils ont connaissance. Mais cette connaissance est appréciée sous l'angle de la vision bienheureuse. Voir t. vii, col. 2393. Les sentiments de miséricorde, de compassion, de pitié n'existent dans les esprits purs (et les âmes séparées) que par manière d'élection dans la volonté et non de passion dans la sensibilité. Cf. saint Thomas, *Suppl.*, q. xciv, a. 2.

b) L'obstination dans le mal reçoit des explications assez différentes en raison des divergences d'auteurs par rapport aux principes psychologiques qui dominent le problème. Voir Ange, t. i, col. 1229. Tandis que les théologiens étrangers à la pure pensée thomiste ne trouvent à l'obstination des démons qu'une raison extrinsèque, la soustraction de la grâce divine, saint Thomas, tout en acceptant cette soustraction, *De veritate*, q. xxiv, a. 10; *De malo*, q. xvi, a. 5, montre qu'elle est, non le principe, mais l'effet de l'obstination de la volonté angélique dans le mal. Id., *ibid.* La psychologie thomiste des esprits purs fournit à l'obstination une raison intrinsèque, qui dispenserait de tout autre argument. Le choix, que le démon a fait de son « moi » comme fin dernière de préférence à la fin surnaturelle que Dieu lui offrait, oblige désormais sa volonté à rapporter tout à cette fin égoïste. Le choix de la fin dernière est, en effet, la raison suprême et impérative des autres choix. Quand l'ange rebelle s'est choisi lui-même comme sa propre fin dernière, tous ses choix, même libres quant à leur exercice, sont désormais, quant à leur spécification, commandés par cet amour égoïste et coupable. Ainsi le démon pèche en tous ses actes, *Cont. Gent.*, l. IV, c. xcv; cf. Ia-IIæ, q. lxxxix, a. 4; Jean de Saint-Thomas, *De angelis*, disp. XXIV, a. 2, n. 31. Tous les sentiments qu'il pourra éprouver, par manière d'élection et non de passion, seront empreints d'une malice foncière, haine de Dieu et du salut des âmes.

Cette raison intrinsèque de l'obstination ne saurait être admise par les disciples de Scot ou même de Suarez, qui considèrent que la volonté angélique reste libre dans tous ses actes sans exception : un seul acte de révolte ne saurait donc fixer l'ange et lui interdire la possibilité du repentir et de la conversion. Cf. Ange, col. 1236-1237. L'axiome de saint Jean Damascène : « La chute est aux anges ce que la mort est à l'homme », rappelé par saint Thomas, *De malo, loc. cit.*, pour indiquer que d'un seul acte libre l'ange parvient à son terme, ne trouve pas son application dans la doctrine scotiste ou suarézienne. Voir t. iv, col. 403-404, la réponse à une instance de Vasquez. De plus, l'éviternité mesure l'acte même de la volonté pervertie des anges rebelles : le choix de la fin dernière, mesuré par cette éviternité, demeure immuable : pas d' « après » pour rectifier le choix fait « avant ».

La douleur ne saurait corriger l'obstination de la volonté de l'ange damné. En effet, à l'égard

du sentiment de sa propre excellence, de la volonté de la rechercher exclusivement, du rejet de la gloire et des biens surnaturels qu'il aurait pu obtenir par la grâce..., l'ange avait un jugement si arrêté que la peine de l'enfer, loin de le modifier, le rendrait plutôt plus obstiné encore... Quand l'ange pécha et refusa par orgueil la grâce divine, il a vu lui-même très clairement qu'il péchait et se rendait digne de la damnation. Comment aurait-il ignoré ce que les hommes eux-mêmes savent?... Mais ce qu'il a voulu absolument et efficacement, à savoir demeurer dans sa propre excellence sans dépendre en aucune sorte du bienfait spécial de la grâce divine, cela, il l'a toujours et toujours efficacement voulu et il le veut encore; il le veut, nonobstant la damnation encourue, qu'il n'a pas pu ni voulu rejeter, puisqu'il ne l'ignorait pas en péchant. Jean de Saint-Thomas, *op. cit.*, n. 36.

Ainsi, dit saint Thomas, le criminel, à qui on enlève les moyens de commettre l'homicide qu'il désire, souffre de son impuissance, mais ne change pas pour autant sa volonté criminelle.

Tel est l'aboutissement logique de la psychologie thomiste : l'ange étant d'une nature qui ne procède pas par voie de raisonnement et de volitions changeantes, mais par mode d'intuition et de volonté permanente, doit persévérer immuablement dans l'adhésion au bien surnaturel ou dans son aversion.

2. *Psychologie de la volonté angélique dans les peines de l'enfer.* — *a) Peine du dam.* — Voir t. iv, col. 6. Les anges, se connaissant et s'aimant eux-mêmes d'une connaissance et d'un amour spontanés et toujours actuels, connaissent Dieu et l'aiment d'une manière également toujours actuelle. Et, connaissant Dieu comme le bien suprême, ils l'aiment plus qu'ils ne peuvent s'aimer eux-mêmes. Mais cet élan spontané et conforme à la nature demeure un acte *indélibéré* de la volonté. C'est donc par une nécessité psychologique que l'ange est ainsi porté vers Dieu. Cet amour naturel et nécessaire subsiste chez l'ange déchu; il est la raison toujours actuelle de son activité naturelle, quant au vouloir et au désir. De là, dans l'esprit réprouvé, résulte comme un double mouvement contradictoire : d'une part, cet esprit est irrésistiblement porté par toutes ses tendances naturelles vers la béatitude et, sous ce rapport, il aime Dieu plus que lui-même d'un acte d'amour indélibéré; d'autre part, son obstination libre et volontaire dans le mal, choisi comme fin dernière, l'oblige à se détourner de ce Dieu qui est l'unique source de béatitude et qui seul pourrait satisfaire son intense désir de bonheur. Se connaissant d'une manière immédiate et parfaite, il saisit d'un seul coup ses besoins, ses aspirations, sa destinée, l'objet vrai de sa béatitude et aussi les obstacles insurmontables qu'il apporte lui-même à l'assouvissement de son désir de bonheur et à l'obtention de la vraie félicité. Tout cela est connu d'une manière aussi intime que l'esprit est intime à lui-même, puisque c'est par sa propre essence qu'il se connaît. Ainsi, par la peine du dam, expliquée selon la psychologie thomiste, une contradiction substantielle, un déchirement intime et touchant à sa vitalité essentielle s'établit dans l'ange réprouvé : il tend vers Dieu et il s'éloigne de Dieu : c'est le déchirement le plus atroce qu'on puisse imaginer, puisque l'esprit s'y oppose à lui-même dans l'acte qui devrait faire son bonheur.

b) Peine du feu. — Ici encore, la volonté joue le rôle principal. Seule la psychologie thomiste paraît donner une explication suffisante de l'action du feu infernal sur les esprits. Voir t. v, col. 2231-2232. D'après saint Thomas, l'esprit damné est enchaîné par le feu, dans ses puissances et tout particulièrement dans sa volonté. En tant qu'instrument de la justice de Dieu, le feu a la puissance de retenir, de renfermer en lui-même l'esprit réprouvé et de l'y maintenir appliqué. C'est ainsi qu'il est afflictif pour cet esprit; il lui rend impossible le libre exercice de sa volonté, l'empêchant d'agir où il veut et comme il veut. La douleur ne désigne chez le démon qu'un acte de la volonté, un effort de la volonté contre ce qui est ou ce qui n'est pas; contre ce qui est à l'encontre de cette volonté perverse; contre ce qui n'est pas et que désire cette volonté dépravée. Voir l'explication de l'*alligatio* thomiste à Feu de l'enfer, *loc. cit.*

III. Role de la volonté des anges dans leurs rapports avec les autres êtres. — 1° *Rapports des anges entre eux.* — Les relations des anges entre eux peuvent se résumer en trois points : illumination, locution, influence réciproque.

D'après saint Thomas, seuls les anges supérieurs peuvent éclairer les inférieurs et leur communiquer ainsi des connaissances que les inférieurs n'ont pas ou n'ont que confusément. Aussi, seuls les supérieurs peuvent-ils « illuminer » les inférieurs. *Sum. theol.*, Ia, q. cvi. Mais, par contre, tout ange, même un inférieur, peut parler à un autre ange, et même à Dieu, pour lui communiquer ses pensées. *Ibid.*, q. cvii.

Quelles que soient les divergences de détail qui séparent ici les théologiens sur ce sujet, voir t. i,

col. 1242-1245, la part prépondérante en ces communications d'ordre nécessairement tout spirituel doit être attribuée à la volonté. Toute illumination est une locution. Or, pour qu'un ange puisse manifester sa pensée à un autre, il faut que l'ange qui parle dirige vers l'autre, par sa volonté, la pensée qu'il veut manifester, et que l'autre ange, par un acte de sa volonté, se dispose à la recevoir. Saint Thomas, q. CVI, a. 1-2. Telle est l'explication fondamentale, à laquelle se superposent les hypothèses les plus subtiles des théologiens. Cf. Suarez, *De angelis*, l. II, c. XXVI-XXVII; l. VI, c. XI-XII; Billuart, *De angelis*, dissert. VII, *De locutione et illuminatione angelorum*.

Par rapport à Dieu, la locution des anges s'explique par un mouvement analogue de leur volonté manifestant à Dieu leurs louanges et leur pensée intime. *Ibid.*, q. 3.

Par rapport aux autres anges, la locution dépendant de la volonté de celui qui parle parvient à l'ange interpellé qui veut bien l'accueillir, quelle que soit la distance locale qui pourrait séparer les deux anges, et sans que d'autres puissent intercepter la communication. Telle est du moins la conclusion tirée par saint Thomas du principe général, a. 4 et 5.

Quant à l'influence d'un ange sur un autre, elle ne saurait s'expliquer à la façon de l'influence divine s'exerçant par une motion sur la volonté créée; elle est simplement le résultat d'une illumination plus intense et de la présentation d'un objet désirable. Q. CVI, a. 2. C'est par ces principes qu'on peut expliquer l'influence de saint Michel sur les bons anges et celle de Lucifer sur les mauvais. Cf. q. LXIII, a. 7.

Les démons, en principe, ont conservé toutes les prérogatives naturelles de la nature angélique. Iª, q. LXIV, a. 1. Mais leur volonté corrompue est obstinée dans le mal, et leur puissance est, en beaucoup de ses manifestations possibles, liée par Dieu soit directement, soit par l'intermédiaire de la peine du sens. Cf. saint Thomas, Iª, q. LXIV, a. 3; *Suppl.*, q. LXX, a. 3.

2° *Rapports des anges avec les hommes.* — L'action volontaire de l'ange, dans le sens du bien comme du mal, peut s'exercer sur l'âme et sur le corps de l'homme.

1. *Sur l'âme.* — Saint Thomas envisage une quadruple influence : sur l'intelligence, la volonté, l'imagination, les sens, q. CVI, a. 1-4. L'analyse de ces quatre aspects de l'action angélique sur les facultés cognitives de l'homme ramène essentiellement cette action à une influence exercée primordialement sur les sens et sur l'imagination, toute connaissance humaine ayant son principe dans la sensation ou l'image. Ce qui peut se faire d'une double manière : ou par mode de manifestations extérieures, ou par mode de représentations imaginatives. *De veritate*, q. XI, a. 2; *De malo*, q. XVI, a. 12. Le premier mode implique une certaine intervention extraordinaire de l'ange, le second lui convient en propre. C'est en agissant sur l'imagination que l'ange provoque naturellement des pensées dans l'intelligence de l'homme. Ce qui n'empêche pas que l'ange puisse également « fortifier » (l'expression est de saint Thomas) l'intelligence humaine, non certes en lui conférant un surcroît de vertu intellective, mais (comme l'Angélique Docteur l'explique à propos de l'illumination angélique, q. CVI, a. 1) en adaptant plus parfaitement à la puissance de l'intelligence humaine l'objet à saisir. C'est ainsi que, par ses explications, le maître aide son disciple à faire acte d'intelligence beaucoup plus excellemment qu'il n'aurait pu le faire laissé à lui-même.

L'intelligence subtile de l'ange lui fait deviner le processus des réactions de l'intelligence sur la volonté humaine. Il peut ainsi exercer sa puissance sur nos facultés affectives pour y éveiller, s'il est bon, des attraits pour le bien, s'il est mauvais, des tentations troublantes. Mais l'action de l'ange ne fait que *disposer* la volonté humaine à l'élection par mode de *persuasion :* jamais, dans le cours normal de l'existence humaine, la volonté angélique n'aura assez d'emprise sur notre volonté pour la contraindre pour ainsi dire nécessairement au bien ou au mal. La liberté humaine, parfois peut-être diminuée, comme dans le cas des obsessions prolongées, demeure suffisante pour engager notre responsabilité. Cf. *Sum. theol.*, Iª, q. CV, a. 4; q. CVI, a. 2.

Toutefois, par une permission spéciale de Dieu, la volonté diabolique peut se substituer entièrement à la volonté humaine dans le cas d'une possession complète. Mais alors l'irresponsabilité du possédé dérive primordialement de ce qu'il n'est plus maître même de son corps.

2. *Sur le corps.* — Sans aller jusqu'à la possession complète, le démon peut violenter extérieurement l'homme dans son corps et provoquer des troubles dans sa santé physique. Dans la possession, l'action sur le corps amène fréquemment des troubles dans les organes avec des répercussions dans les facultés supérieures. Obsession physique et possession impliquent la possibilité pour la volonté angélique d'agir directement sur les êtres matériels. Cf. ci-dessous, 3°.

Voir, pour le développement de cette doctrine générale : ANGE, t. I, col. 1246 (S. Thomas), 1247 (Scot et Suarez); DÉMONS, t. IV, col. 405; DÉMONIAQUES, *ibid.*, col. 409 sq. Sur le rôle du démon dans la tentation, PÉCHÉ, t. XII, col. 207; TENTATION, t. XV, col. 122-123. Sur l'obsession psychologique et physique, POSSESSION DIABOLIQUE, t. XII, col. 2645-2646; sur l'explication de la possession, *ibid.*, col. 2642-2643. Sur l'influence bienfaisante des anges gardiens, voir ANGE, t. I, col. 1246.

3° *Les anges et les êtres matériels.* — Les explications précédentes reposent toutes sur une base primordiale. Si l'on veut combler la distance qui sépare l'esprit pur de l'homme, créature composée d'esprit et de corps, mais dont l'esprit ne peut agir et recevoir d'impressions que par le corps, il faut affirmer, pour la volonté angélique, la possibilité d'appliquer sa puissance à la matière créée. Esprit pur, n'ayant pas de corps naturellement uni, Iª, q. LI, a. 1, l'ange peut cependant attacher sa puissance à la matière, mouvoir ainsi les corps et parfois même, avec la permission de Dieu, se donner à lui-même un corps ayant l'apparence de la vie, sans vie organique réelle, a. 2 et 3. C'est en appliquant ainsi volontairement son activité à un corps ou à un lieu que l'ange est dit présent à ce corps ou à ce lieu et, d'après saint Thomas, sa puissance d'action n'est pas nécessairement absorbée en un seul endroit. Un ange peut ainsi être présent simultanément en plusieurs endroits, q. LII, a. 1 et 2, tout comme, sous certaines conditions, plusieurs anges peuvent conjointement appliquer leur activité au même objet. C'est donc par un mouvement local imprimé à la matière, soit inorganique, soit vivante, que se réduit finalement l'influence des anges, bons ou mauvais, sur les corps et, par le corps humain et ses organes, sur l'âme. C'est l'explication proposée à POSSESSION DIABOLIQUE, t. XII, col. 2642-2643, explication qu'il faut reprendre pour rendre raison objectivement (ce qui ne supprime pas d'ailleurs l'explication subjective) des apparitions d'anges, voir APPARITION, t. I, col. 1687; qui est sous-jacente aux prodiges préternaturels, angéliques ou démoniaques, voir MIRACLE, t. X, col. 1835-1836, et qui, enfin, apporte une interprétation plausible aux bouleversements ou catastrophes attribués aux démons; cf. Job, I, 16, 19. Voir également saint Thomas, Iª, q. LI, a. 2; q. CXI, a. 3; *De potentia*, q. VI, a. 6; *In IIum Sent.*, dist. VIII, q. I, a. 2; *Expositio in librum beati Job*, c. I, lect. 3.

IV. Applications a l'ame séparée. — L'âme séparée doit être assimilée, quant à la connaissance et au vouloir, aux esprits purs. Mais cette assimilation ne saurait être étendue à son activité sur les êtres matériels.

1° *La volonté des âmes séparées.* — La mort place l'âme dans l'état de *terme.* Voir ici Mort, t. x, col. 2492. Tout comme l'esprit pur, l'âme séparée connaît, non par abstraction, mais par intuition. Ce caractère intuitif de la connaissance dans l'au-delà explique l'immobilité psychologique des âmes séparées quant au choix de leur fin dernière. Si, dans cette vie terrestre, il est possible de modifier nos choix relativement à la fin dernière elle-même, c'est que notre âme ne saisit cette fin que par l'intermédiaire des connaissances sensibles qu'elle acquiert par le corps et qui sont essentiellement mouvantes et changeantes. Mais l'âme séparée, comme l'esprit pur, en se connaissant directement soi-même, s'attache irrévocablement au bien, vrai ou apparent, qu'elle aura choisi librement comme bien souverain : son acte de volonté sur cet objet ne peut plus se modifier. On ne saurait donc admettre, du moins comme loi providentielle ordinaire, « une prétendue illumination spéciale que les âmes recevraient de Dieu au moment de leur séparation du corps, grâce à laquelle elles se convertiraient intimement et parfaitement au Créateur et seraient ainsi justifiées et sauvées ». Note de l'*Osservatore romano*, 6 mars 1936, au sujet de la mise à l'Index d'un ouvrage enseignant *ex professo* cette théorie. Normalement, à l'heure de la mort, le choix est fait : les élus ont choisi Dieu, leur âme demeurera donc irrévocablement fixée en cet amour; les damnés, de préférence à Dieu, ont choisi leur propre moi : à l'heure de la séparation de l'âme et du corps, leur volonté est et reste fixée dans ce choix égoïste. Voir Mort, col. 2494; *Ami du clergé*, 1932, p. 130-140; 1933, p. 756-761, et la note reproduite de l'*Osservatore*, 1936, p. 369.

A cet immobilité psychologique s'ajoute, en raison de l'éviternité qui mesure le choix de la fin dernière, l'immobilité physique. La volonté du damné, immuablement fixée dans le choix égoïste ne dispose pas d'un second instant pour se reprendre : « La peine des damnés, dit saint Thomas, ne serait pas éternelle s'il y avait possibilité de tourner leur volonté vers le bien : il serait inique de punir éternellement là où il y aurait bonne volonté. » *Cont. Gent.*, l. IV, c. xciii. En passant du purgatoire au paradis, la volonté de l'âme séparée reste immuablement fixée dans le bien; mais à la durée de l'éviternité se substitue celle de l'éternité participée.

2° *L'activité des âmes séparées.* — L'état normal exige que l'âme soit unie au corps pour agir sur les choses extérieures. Dans l'état de séparation, cette action lui devient impossible. L'esprit, on l'a vu, ne peut être quelque part que par son action. Or l'âme séparée du corps n'a plus son instrument naturel pour atteindre les divers lieux ou objets matériels; elle ne peut donc agir ni en ces lieux ni sur ces objets. Sa présence en enfer, au purgatoire, au paradis ne peut s'expliquer que parce que cette âme est intellectuellement déterminée à connaître uniquement les choses et les êtres qui sont dits constituer le lieu que lui assigne la justice divine. Voir Purgatoire, t. xiii, col. 1313.

Ne pouvant agir sur les corps, les âmes séparées, à la différence des esprits purs, sont incapables par elles-mêmes d'une manifestation sensible qui les mette en relation avec les vivants. On ne peut cependant a priori nier la possibilité de telles manifestations. Les âmes glorifiées doivent vraisemblablement posséder, en raison de leur gloire même, la faculté de se manifester comme les anges. Mais ni les âmes du purgatoire, ni les âmes de l'enfer n'ont naturellement ce pouvoir. Dieu seul peut, transitoirement et pour des motifs dignes de sa sagesse, le leur communiquer. Voir Purgatoire, col. 1313-1314.

Sur la volonté des anges et les questions connexes ici abordées, on consultera saint Thomas, *Sum. theol.*, Iª, q. lix-lx, li-liii, lxii, a. 1-2, 7-10; lxiii, a. 1-2, 5-7; lxiv, a. 2; cvi-cvii; cx-cxi; cxiv; *Sum. cont. Gent.*, l. I, c. lxvii-lxviii; *In IIum Sent.*, dist. IV, VII-VIII; *De malo*, q. xvi, a. 2-6, 9-12; *De potentia*, q. vi, a. 4-10; les commentateurs de la Somme, mais très spécialement les Salmanticenses, Jean de Saint-Thomas, Gonet et Billuart, dans leurs traités *De angelis;* Suarez, *De angelis*, l. III-IV, VI-VIII.

Parmi les traités modernes, C. Mazzella, *De Deo creante*, n. 249 sq.; Chr. Pesch, *De Deo creante et elevante*, n. 356 sq.; F. Pignatoro, *De Deo creatore*, thèse ix sq.; Van Noort, *De Deo creatore*, n. 100 sq., et surtout L. Janssens, *De Deo creatore et de angelis*, en suivant les questions sus-indiquées de la *Somme théologique.*

Th. Pègues, *Commentaire littéral de la Somme théologique*, t. iii, p. 181 sq.; t. v, p. 341 sq.; card. Lépicier, *Le monde invisible*, Paris, 1931; card. Billot, *De novissimis*, p. 12-19; *ibid.*, *La Providence de Dieu...*, dans les *Études*, 20 août 1923, et une série de consultations dans l'*Ami du clergé*, 1922, p. 293-296, 714-717; 1925, p. 71-72, 437-444; 1927, p. 450; 1931, p. 250, 396; 1932, p. 130-140; 552; 1933, p. 378, 756-761; 1934, p. 104; 1936, p. 436, 476; 1937, p. 362, 553. On confrontera également les positions prises d'une part par le P. J. de Blic, *Saint Thomas et l'intellectualisme moral à propos de la peccabilité de l'ange*, dans *Mélanges de science religieuse*, Lille, 1944, p. 241-280, et d'autre part par le P. H. de Lubac, *Surnaturel*, Paris, 1946, 2e partie, *Esprit et liberté dans la tradition théologique*, p. 187-321. Le P. de Lubac admet une tradition théologique concernant la peccabilité de l'ange dans l'ordre naturel. Voir, du P. de Blic, différentes notes : *Peccabilité du pur esprit et surnaturel*, dans *Mélanges...*, 1946, p. 162; *Quelques vieux textes sur la notion d'ordre surnaturel*, éd., p. 359-362.

A. Michel.

III. VOLONTÉ EN JÉSUS-CHRIST. — Une étude sur la volonté en Jésus-Christ n'est plus à faire ici : on la trouve, en effet, aux articles : Constantinople *(IIIe concile de)*, Monothélisme, Théandrique *(Opération)* et surtout Jésus-Christ. Ce travail de présentation consistera donc uniquement à coordonner les textes de ces articles. I. Existence en Jésus-Christ de deux volontés, divine et humaine; leur harmonie. II. Perfections de la volonté humaine (col. 3385). III. Rôle de la volonté humaine du Christ dans l'économie de la rédemption, *ibid.* IV. Conclusion, *ibid.*

I. Les deux volontés en Jésus-Christ. — 1° *L'existence de deux volontés en Jésus-Christ.* — 1. *Fondement scripturaire.* — Dans l'Évangile, voir Jésus-Christ, t. viii, on voit en Jésus une volonté humaine distincte de la volonté divine, un vouloir humain distinct du vouloir divin, col. 1160; on admire l'énergie de cette volonté, col. 1161, l'amour qu'elle manifeste envers Dieu le Père et envers les hommes, col. 1161-1162, particulièrement à l'égard des disciples de Jésus et de sa famille, col. 1163-1164.

2. *Définition du dogme des deux volontés dans le Christ.* — *a) Occasion de cette définition :* le monothélisme et ses différentes espèces, t. x, col. 2307. — *b) Étapes historiques de l'hérésie, ibid.*, col. 2316, avec les références indiquées à Constantinople *(IIIe concile de)*, t. iii, col. 1259-1266; Honorius, t. vii, col. 93-132; Martin Ier, t. x, col. 182-194; Maxime de Chrysopolis *(Saint)*, *ibid.*, col. 1923, et, depuis la publication de l'article sur le monothélisme, Sergius, t. xiv, col. 1923 et Sophrone de Jérusalem, *ibid.*, col. 2379-2383. — *c) Condamnation du monothélisme.* Voir t. x, col. 2321, et t. iii, col. 1266-1273 (texte et commentaire du décret du IIIe concile de Constantinople).

2° *Harmonie des deux volontés.* — 1. *La doctrine.* —

En plus de Monothélisme, col. 2321-2322, voir Théandrique *(Opération)*, t. xv, col. 205, mais surtout 208-212; Jésus-Christ, col. 1309.

2. *Solution des difficultés.* — Les textes de Marc., xiv, 36 et de Luc., xxii, 42, t. viii, col. 1310-1312.

II. Perfections de la volonté humaine. — 1° *Sainteté.* — De la sainteté substantielle et accidentelle du Christ, t. viii, col. 1274-1289, cf. col. 1158, dérive, dans sa volonté humaine, l'impeccance, col. 1289-1290, bien plus, l'impeccabilité, col. 1290-1293, lesquelles libèrent la volonté humaine de Jésus de toute blessure de la concupiscence, col. 1293-1295. Voir aussi Impeccabilité, t. vii, col. 1278-1280.

2° *Liberté.* — 1. Sainteté et impeccabilité ne suppriment pas dans la volonté du Christ la *liberté*, t. viii, col. 1295 sq. — 2. Toutefois — et c'est une perfection — le Christ *ne jouissait pas de la liberté de faire le mal*, par conséquent il n'était pas libre de désobéir à un précepte formel de Dieu : *conciliation de la liberté du Christ avec le précepte de mourir* imposé par Dieu, *ibid.*, col. 1297-1308 . — 3. Le *mérite* du Christ, col. 1325-1327.

3° *Puissance.* — 1. Puissance *propre*, *ibid.*, col. 1313-1314. — 2. Puissance *instrumentale*, col. 1314-1315. — 3. *Objet* de cette puissance : monde extérieur, miracles, grâce pour l'ensemble des hommes, col. 1315-1323.

III. Rôle de la volonté humaine du Christ dans l'économie de la rédemption. — 1° *Principes généraux.* — Les *défauts nécessaires* à une rédemption par la souffrance et la mort sur la croix, t. viii, col. 1328. Cf. La *sensibilité* du Christ, *ibid.*, col. 1155-1156.

2° *La volonté du Christ et sa passibilité.* — 1. Le Christ a *pris volontairement les défauts de la passibilité*, col. 1328; cf. col. 1316, pouvoir de Jésus sur son propre corps. — 2. Il a *librement* voulu *souffrir*, col. 1332, encore que cette souffrance soit *naturelle* en un corps passible. — 3. Il a voulu subir en son âme les *passions naturelles d'ordre sensible*, col. 1329, en quoi il n'y a aucune contradiction avec les exigences de la vision béatifique, col. 1330-1332. Cf. Rédemption, t. xiii, col. 1967-1975.

IV. Conclusion. — La volonté du Christ intervenant dans tous ses rapports soit avec le Père, soit avec l'humanité rachetée, on devra en étudier l'exercice dans : 1° la *sujétion* du Christ comme homme à son Père, col. 1332-1333; voir son humilité, col. 1139, son obéissance, col. 1159-1160; 2° la *prière* du Christ, col. 1333-1335; 3° le *sacerdoce* du Christ, col. 1335; 4° la *médiation* du Christ, col. 1341-1347, se continuant dans le corps mystique dont il est le *chef*, col. 1350, et dans l'humanité dont il est le *roi*, col. 1355.

A. Michel.

IV. APPENDICE : LA VOLONTÉ HUMAINE. — I. Notions générales. II. Références.

I. Notions générales. — 1° *Existence.* — Que l'homme soit doué d'une volonté et d'une volonté libre, ce sont là des vérités relevant de l'enseignement catholique à plusieurs titres. Tout d'abord on pourrait faire appel aux décisions concernant la volonté humaine et la liberté du Christ, à la fois Dieu et homme, voir ci-dessus : Volonté en Jésus-Christ. De plus, l'homme étant une créature composée de corps et d'âme, XV[e] conc. de Tolède, Denz.-Bannw., n. 295; IV[e] concile du Latran, n. 428; conc. du Vatican, n. 1783, son âme est rationnelle et intellectuelle (spirituelle), conc. de Chalcédoine, n. 148; II[e] conc. de Constantinople, can. 4, n. 216; conc. du Latran de 649, can. 2, n. 255; III[e] conc. de Constantinople, n. 290; IV[e] conc. de Constantinople, n. 338; Symbole de foi de Léon IX, n. 344; Décrétale d'Alexandre III, n. 393; Profession de foi imposée aux vaudois par Innocent III, n. 422; IV[e] conc. du Latran, n. 429; conc. de Vienne contre Olieu, n. 480; V[e] conc. du Latran, n. 738. Toutes ces déclarations furent faites pour sauvegarder en Jésus-Christ la vérité de l'incarnation. Mais s'emparant de ces données relevant de la foi, la philosophie en tire cette conclusion que l'âme intellectuelle et raisonnable doit être douée de volonté et de liberté, la volonté libre étant dans la créature spirituelle la conséquence nécessaire de l'intelligence. Enfin, l'affirmation d'une volonté humaine est incluse dans les définitions ou déclarations concernant la liberté et la responsabilité de l'homme, malgré l'influence du péché originel ou encore sous l'impulsion de la grâce efficace. Voir ici Liberté, t. ix, col. 768 sq.; Grace, t. vi, col. 1662 sq.

2° *Nature.* — Il importe donc, au point de vue catholique, de sauvegarder, dans la volonté humaine, la nature spirituelle, sans laquelle il ne saurait être question de liberté et de responsabilité. Cette préoccupation s'impose d'autant plus au théologien catholique que la psychologie moderne et contemporaine s'est efforcée de ramener la volonté à une forme supérieure du désir (Condillac) ou des tendances affectives (Wundt, Rignano), ou à un résultat final de tout un complexe de réactions de l'organisme physiologique (Ribot, Bain, Spencer) ou même à une simple obéissance passive aux influences des impératifs collectifs (D[r] Blondel). On consultera sur ces divers systèmes les manuels de psychologie. Ni le désir, ni la tendance affective, ni les réactions de l'organisme, ni l'influence de la société, qui peuvent préparer, mais ne constituent pas l'acte volontaire, ne sauraient expliquer la volonté elle-même. Il n'est pas même exact de prétendre, comme Spinoza l'a fait, que, dans l'ordre spirituel, la volonté n'est que la force propre aux idées : le rôle qu'elle peut remplir dans l'affirmation de nos jugements, voir Croyance, t. iii, col. 2377 sq., et Volontarisme, col. 3321, loin de justifier son identification avec l'intelligence, l'en différencient au contraire expressément.

La volonté est une faculté *sui generis*, capable de se déterminer, par un choix libre, entre plusieurs décisions contradictoires ou contraires ou simplement divergentes. Elle renferme un facteur spécifiquement psychologique et spirituel, où la personnalité humaine s'affirme nettement. Les auteurs auxquels il a été fait allusion sont loin de nier ce facteur, mais ils tentent de l'expliquer sans tenir suffisamment compte du caractère spirituel et libre de la volonté humaine.

II. Références. — Ces références concernent les études parues dans le Dictionnaire sur la volonté humaine considérée : 1° en elle-même; 2° dans ses rapports avec Dieu.

1° *En elle-même.* — 1. *Son pouvoir d'élection*, quant aux moyens : voir Élection *(Acte humain)*, t. iv, col. 2244. — 2. *Sa liberté* dans l'exercice de ce pouvoir : Liberté, t. ix, col. 655-669. — 3. *Sa liberté et la responsabilité morale*, *ibid.*, col. 681-684; Péché, t. xii, col. 201-205; Acte humain, t. i, col. 342-345. Voir aussi : Moralité de l'acte humain, t. x, col. 2459 sq.; Volontaire, t. xv, col. 3300-3309; Jansénisme, t. viii, col. 364 sq.; 417 sq.

2° *Dans ses rapports avec Dieu.* — Il s'agit de la conciliation des déterminations libres de la volonté humaine avec : 1. *La prescience divine :* Liberté, col. 669-672; Providence, t. xiii, col. 990-992; 1015-1016; Molinisme, t. x, col. 2116-2122; Science de Dieu, t. xiv, col. 1601 sq.; surtout à partir de 1607. — 2. *La volonté divine :* Liberté, col. 672-674; Providence, col. 1010-1011; 1016-1017; Molinisme, col. 2120; Science de Dieu, *loc. cit.* — 3. *La prédestination :* Liberté, col. 674-678; Molinisme, col. 2122-2132; Prédestination (partie scolastique), t. xii,

col. 2935 sq. — 4. *La grâce efficace :* Liberté, col. 678, cf. Suffisante *(Grâce)*, t. xiv, col. 2732; Prédestination, *loc. cit., passim;* Molinisme, col. 2138-2139; Prémotion physique, t. xiii, col. 64-67. — 5. *Le concours divin :* voir ce mot, t. iii, col. 781, ou Prémotion physique, col. 67-77. — 7. *La causalité divine dans le péché :* Péché, col. 202-205; Prémotion, col. 71-76.

On consultera aussi Calvinisme, t. ii, col. 1400, 1406; Jansénisme, col. 380 sq.; 424 sq.; 431 sq.; Prédestinatianisme, t. xii, col. 2803 sq.

A. Michel.

VOLTAIRE (François-Marie Arouet de), écrivain français (1694-1778). — I. Vie. II. Principales œuvres philosophiques et religieuses (col. 3400). III. Idées (col. 3444). IV. Influence (col. 3467).

N.-B. Les renvois seront faits à l'édition Moland (cf. col. 3400), le chiffre romain indiquant le volume, le chiffre arabe la page, ces deux chiffres toujours entre parenthèses.

I. Vie. — *I. Voltaire avant la royauté de Ferney.* — Voltaire, né à Paris, le 21 novembre 1694, ne fut guère qu'à soixante ans le « roi Voltaire » et ne donna guère avant 1753, comme but suprême à son action, la lutte contre l'*Infâme*.

1° *Jusqu'au séjour en Angleterre* (1694-1726). — Rien dans sa famille ne prédestinait à sa royauté littéraire antichrétienne François-Marie Arouet, qui prendra, en 1718, le nom de Voltaire, anagramme d'Arouet l(e) j(eune). De cette bourgeoisie qui tendait à la noblesse de robe, son père, notaire au Châtelet, puis, en 1701, payeur aux épices, puis receveur à la Chambre des comptes, voulait faire de lui un avocat au Parlement. Il avait confié aux jansénistes de Saint-Magloire son fils aîné, Armand; il confia le cadet — pourquoi ce revirement? — aux jésuites de Louis-le-Grand. Sur la famille de Voltaire, cf. Desnoiresterres, *Voltaire...*, t. i, Paris, 1871 et G. Chardonchamp, *La famille de Voltaire. Les Arouet*, in-8°, Paris, 1911. Les jésuites donnèrent à cet élève bien doué une forte culture littéraire, qui fit sa puissance. Dans leur collège, il connut aussi des amis, qui lui rendirent de grands services à des moments difficiles : d'Argental, les deux d'Argenson, Cideville. Mais ses maîtres ne réussirent pas à lui infuser une foi à toute épreuve. Quelle formation religieuse eût tenu devant l'éducation que recevait, en dehors du collège, le jeune Arouet de son parrain, l'abbé de Châteauneuf, qui l'introduisait alors chez Ninon de Lenclos, et dans la société des vieux libertins du Temple? Cf. Rationalisme, t. xiii, col. 733. Si le P. Lejay ne tint pas à Voltaire le propos connu : « Tu seras l'étendard du déisme en France », du moins, ses maîtres le qualifièrent d'*insignis nebulo.* L'intérêt aidant, Voltaire se montra reconnaissant à leur égard. Mais « il dira les pires choses en leur temps, sur la Société de Jésus, son esprit de corps, son orgueil, son esprit de domination ». J.-R. Carré, *Voltaire philosophe*, i, *L'homme et l'œuvre*, dans *Revue des cours et conférences*, 30 avril 1938, p. 103; et il applaudira à leur suppression.

A sa sortie du collège, 1711, loin de se prêter aux vues de son père, il versifie, aspire à devenir un nouveau Chaulieu dans la haute société du temps, subit l'influence de Fontenelle, id., *ibid.*, ii, 15 mai 1938, p. 193-194, étudie Lucrèce. Pour l'assagir, après quelques fredaines, son père l'envoie à La Haye, à la suite de l'ambassadeur Châteauneuf, frère de l'abbé. Quelques mois après, décembre 1713, en raison de l'aventure Desnoyers, cf. F. Allizé, *Voltaire à La Haye*, dans *Revue de Paris*, 15 nov. 1922, p. 321-343, il est renvoyé à Paris; mais il a appris à connaître Bayle.

Revenu à Paris, il se dérobe à la chicane où son père veut l'enrôler, retrouve la société du Temple où, à côté des vieux libertins, dont le grand prieur revenu d'exil, il rencontre des jeunes gens comme lui, le futur président Hesnault, Caumartin, Sully. Après 1718, il fera des séjours chez Bolingbrocke et subira son influence. Enfin en 1722, d'un voyage à La Haye et à Anvers, il rapportera cette certitude que le luxe né du vice vaut mieux pour un État qu'une discipline d'austérité. Tout l'achemine ainsi vers l'abandon des doctrines traditionnelles.

Entre temps, il a acquis un renom littéraire, mais non sans aventures. En 1714, il doit se réfugier en province, chez les Caumartin, pour une satire, le *Bourbier* (x, 75); en 1716, deux autres sur le régent et la duchesse de Berry (x, 237 et 473) le feront exiler de Paris; le 17 mai 1717, le *Regnante puero* (i, 296), qui est de lui, et les *J'ai vu* (i, 195), qui étaient de Le Brun, lui vaudront la Bastille jusqu'au 18 avril 1818. Mais, à cette date, il sera devenu « une sorte de personnage dans la république des lettres ». Le 18 novembre, *Œdipe* achèvera de le poser.

Œdipe renfermait déjà des vers inquiétants. L'*Épître à Julie*, qui deviendra en 1732 l'*Épître à Uranie* ou le *Pour et le contre* (ix, 358 sq.), est nettement antichrétienne. Cette disposition s'affirme encore dans le *Poème de la Ligue ou Henri-le-Grand*, 1723, qui deviendra la *Henriade*, 1728 (viii, 43-253). En avril 1726, un ecclésiastique signalera Voltaire comme « prêchant le déisme à découvert » et traitant « de contes » l'Ancien Testament. Toutefois il est encore plus libertin de mœurs et de paroles que vraiment détaché de ses croyances.

2° *Voltaire en Angleterre* (1726-1729). — Ses succès littéraires, sa fortune le grisent; il se croit l'égal des grands qu'il fréquente. Son affaire avec le duc de Rohan lui est une déconvenue. Enfermé à la Bastille, le 17 avril 1726, il en sort le 2 mai sur sa promesse de passer en Angleterre. Cette déconvenue aidant, avec certains de ses contemporains, sous l'influence de Bolingbrocke, qui vit au château de la Source en grand seigneur dégagé de toute croyance, de l'ambassadeur Stair, qui, voulant créer en France, à coup d'argent, une opinion hostile aux Stuarts, a vu en lui un merveilleux agent de propagande, Voltaire voit dans l'Angleterre, citadelle de l'antipapisme, patrie de Locke et de Newton, la terre promise de la raison et de la liberté. Cf. F. Baldensperger, dans *Rev. cours, conf.*, 15 juillet 1934, p. 621-626, et *Voltaire anglophile avant le séjour d'Angleterre*, dans *Revue de littérature comparée*, 1929, p. 509 sq.

En Angleterre, Voltaire lira beaucoup, verra tous les milieux, tories ou wighs, sera l'hôte de Bolingbroke, revenu d'exil, de Falkener, un négociant de la cité, entretiendra Swift et Pope. Mais il indisposera les réfugiés français par ses propos irréligieux, ses hôtes par ses indiscrétions. Il aura même ses déceptions : la liberté de la presse n'est pas telle qu'il a espéré, et ce n'est pas sans raison qu'il vit surtout dans la banlieue de Londres, Cf. F. Baldensperger, *Intellectuels français hors de France*, ii, *Voltaire chez les mylords*, *Rev. cours, conf.*, 15 janv. 1935, p. 227 sq.

Il revint d'Angleterre quelque peu en fraude, mars 1729. « En partant pour l'Angleterre, dit F. Morley, *Voltaire*, in-8°, Londres, 1874, cité par G. Lanson, *Voltaire*, in-12, Paris, 1906, p. 6, Voltaire était un poète; en revenant, il était un sage. » Dans la réalité, quand il prit contact avec les penseurs et les déistes anglais, ses idées étaient faites, orientées à tout le moins. Eux-mêmes, formés par les mêmes maîtres que lui, Fontenelle et surtout Bayle, « reconnurent en lui un des leurs », encore qu'entre leur déisme chrétien et son déisme critique il y ait bien des différences. Mais son séjour auprès d'eux l'affermit

dans ses idées, l'amena à en préciser quelques-unes, à en redresser d'autres, et « surtout il prit en Angleterre de quoi coordonner toutes ses aspirations non par un système mais par une méthode. » G. Ascoli, *Voltaire*, III, *Rev. cours, conf.*, 30 avril 1934, p. 144.

Il publie à Londres, en 1728, la *Henriade*, et en 1731, l'*Histoire de Charles XII*. De Londres, il ameute Paris par le *Temple du goût* (cf. *Le temple du goût*, édition critique par E. Carcassonne, Paris, 1938). Enfin, il rapportera d'Angleterre l'idée des *Lettres anglaises* avec quelques matériaux utiles.

Sur son séjour en Angleterre voir, en plus des travaux cités, Desnoiresterres, *loc. cit.*; Churton Collins, *Bolingbroke and Voltaire in England*, in-8°, Londres, 1886; *Voltaire, Montesquieu and Rousseau in England*, in-8°, Londres, 1908, traduit par P. Deseille, in-12, Paris, 1911; E. Sonet, *Voltaire et l'influence anglaise*, in-8°, Rennes, 1926; E. Audran, *L'influence française dans l'œuvre de Pope*, in-8°, Paris, 1931.

3° *Du séjour en Angleterre au séjour à Berlin* (1729-1750). — 1. *Vie errante* (1729-1735). — Revenu à Paris, finalement avec autorisation, il se remet à publier de petits poèmes compromettants : *Lettre des deux parts* (XXII, 63 sq.), où il attaque partisans et adversaires de la bulle *Unigenitus; Élégie sur la mort de Mlle Lecouvreur, célèbre actrice*, 1730 (IX, 309) — le curé de Saint-Sulpice avait refusé la sépulture ecclésiastique à cette maîtresse de Maurice de Saxe; *Ode sur le fanatisme*, 1732 (VIII, 487), dédiée à Madame du Châtelet; *La mule du pape*, 1733 (IX, 573), où il montre Jésus repoussant la tentation et son vicaire y succombant. Le scandale fut à son comble, quand parurent, en France, les *Lettres philosophiques*, 1734 (XXII, 82-189); l'auteur s'enfuit en Hollande. Revenu en mars 1735, il fit circuler des chants de la *Pucelle*, s'enfuit encore, mais à Lunéville, et finalement à Cirey-sur-Blaise, chez Mme du Châtelet, sa maîtresse depuis 1733.

Dans l'intervalle, Voltaire donne au théâtre : *Brutus*, 1730 (II, 311); *Ériphyle*, 1731 (*ibid.*, 461); et, le 13 août 1732, *Zaïre* (*ibid.*, 533), qui humanise *Polyeucte* et connaît un succès d'émotion.

2. *A Cirey chez Mme du Châtelet* (1735-1744). — Années de vie mondaine et de travail. De travail scientifique : la belle Émilie est férue de géométrie, de physique newtonienne, de métaphysique leibnitzienne. Voltaire, qui a mis au net ses idées métaphysiques, nullement leibnitziennes, dans son *Traité de métaphysique*, 1734 (XXII, 189-231), que Mme du Châtelet tient sous clef par prudence, s'adonne aux sciences avec elle, sous la direction de Maupertuis. Rapproché alors du parti philosophique, il paraît avoir été de ceux qui virent dans la science un moyen d'éliminer la croyance. Il publia donc : 1738, *Éléments de la philosophie de Newton* (XXII, 397); *Défense du newtonianisme* (XXIII, 74); *Lettre à M. de Maupertuis sur les éléments de la philosophie de Newton* (XXXV, 2 sq.); 1740, *Exposition du livre des Institutions physiques* (de Mme du Châtelet), *dans laquelle on examine les idées de Leibnitz* (XXIII, 129 sq.). Plus tard, il publiera encore dans l'ordre scientifique : 1748, *Dissertation sur les changements arrivés en notre globe et sur les pétrifications* (XXIII, 219); 1768, *Les singularités de la nature* (XXVII, 125) et *Les colimaçons du R. P. L'Escarbotier, par la grâce de Dieu, capucin indigne, prédicateur ordinaire et cuisinier du grand couvent de la ville de Clermont-en-Argonne* (XXVII, 213).

A côté, il donne : *Alzire* (III, 369), jouée le 27 janvier 1736, publiée avec une préface, « l'apologétique de Tertullien », écrit-il à Thiériot, le 1er mars 1736 (XXXIV, 43), car il s'y défend d'être irréligieux; *Mahomet*, joué à Lille en avril 1741, à Paris le 9 août 1742 (IV, 107). Il publie, en 1736, le *Mondain* (X, 83), qui déchaînera une tempête. Voltaire fuira en Belgique, en Hollande; mais, de Bruxelles, J.-B. Rousseau répandra le bruit que Voltaire, à Paris, a été condamné à la prison perpétuelle, et, qu'à Liège, il a eu des difficultés pour avoir enseigné l'athéisme. Voltaire feint alors de gagner l'Angleterre et revient à Cirey. Il y publiera les *Discours sur l'homme*, 1748 (IX, 378). Il aura à ce moment deux vilaines histoires : l'une avec l'éditeur des *Lettres philosophiques*, Jore de Rouen; l'autre avec le peu recommandable Desfontaines, dont les *Observations périodiques sur les écrits nouveaux* ne rendent pas à ses œuvres l'hommage auquel il se croit un droit, pour un service rendu. Contre Desfontaines, il s'abaisse à publier, novembre 1738, le *Préservatif* (XXII, 372), qu'il attribue, c'est vrai, au chevalier de Mouchy. Le 12 décembre, Desfontaines répondra par l'injurieuse *Voltairomanie ou Lettre d'un jeune avocat*, in-12, Paris, 1738. Voltaire le poursuivra en justice, « mais, dit G. Ascoli, *Voltaire*, V, dans ibid., 31 mai 1924, p. 312, le lieutenant de police a beau donner raison à Voltaire, le public juge que le nom du poète est « dégradé ». Voir Desnoiresterres, *op. cit.*, t. II, c. IV, *ad finem* et V, *passim*.

Or, dès 1736, le prince royal de Prusse, élève de réfugiés français, désirant être formé à la littérature classique par un héritier des classiques, suppliait Voltaire de venir auprès de lui. Voltaire était ravi, mais n'osait quitter Mme du Châtelet. Une longue correspondance, flatteries d'un côté, adulations de l'autre, s'engage. A la mort du Roi-Sergent, 1740, plusieurs et Voltaire le premier s'imaginent que le poète va être appelé à partager non les divertissements intellectuels du prince, mais les responsabilités du pouvoir. Frédéric II pourtant ne lui fit jamais d'ouvertures politiques. Il y eut entre eux à ce moment d'obscures tractations à propos d'un *Anti-Machiavel*, œuvre humanitaire, que Frédéric II, prince royal, a confié à Voltaire pour le revoir et le faire imprimer et que, roi, il voudrait empêcher de paraître. Voltaire fit si bien que deux éditions de l'ouvrage parurent en 1741 à La Haye et à Londres, sous ce titre : *Anti-Machiavel ou Essai de critique sur le Prince de Machiavel, publié par M. de Voltaire*.

De 1740 à 1742, ils se verront plusieurs fois. En 1743, Voltaire ira à Berlin avec la mission officielle de regagner Frédéric II à l'alliance française. Il échouera. Cf. duc de Broglie, *L'ambassade de Voltaire à Berlin*, dans *Revue des Deux Mondes*, 1er avril 1884.

3. *A Paris et à la cour de Lunéville* (1744-1750). — Cependant, Mme du Châtelet, pour le détourner de Berlin, l'a fait rentrer en grâces à Versailles, les circonstances aidant. Fleury est mort le 29 janvier 1743; Mme d'Étioles, qu'il a connue, devient la Pompadour; ses amis, les d'Argenson, sont ministres; *Mérope* (IV, 199), a eu un succès sans précédent le 20 février 1743; son *Ode sur les événements de 1744* (la maladie du roi à Metz) (IX, 430), son *Poème de Fontenoy*, 1745 (VIII, 383), sa comédie-ballet, *La princesse de Navarre* (IV, 271), représentée aux noces du dauphin, 23 février 1745, plaisent à la cour. Il est nommé historiographe du roi, gentilhomme de la chambre; il entre même à l'Académie, ce à quoi il aspire depuis 1732, car c'est une sécurité et ce à quoi le roi et le parti dévot ont mis jusque là leur veto. Il a désarmé le roi; il désarme le parti dévot par sa fameuse lettre au P. La Tour, 7 février 1746, où il attaque les *Provinciales* (XXXVI, 421), et en dédiant sa tragédie de *Mahomet* à Benoît XIV. Des pamphlets attaqueront son élection. Cette fois encore, il en poursuivra les auteurs avec acharnement et l'on aura l'affaire Travenol et les *Voltairiana*.

« Cette situation brillante, Voltaire, avec un peu de complaisance et quelque usage des cours, l'eût aisément conservée. Mais plein de lui-même..., il commettra de fréquentes maladresses. » Après une incartade au jeu de la reine, octobre 1747, il ira se cacher à Sceaux chez la duchesse du Maine et aboutira à Lunéville, à la cour de Stanislas. C'est là que, le 10 septembre 1749, mourra Mme du Châtelet, après avoir mis au monde une fille de Saint-Lambert.

4° *Le séjour à Berlin* (1750-1753). — Cette mort rend à Voltaire sa liberté. D'autre part, rien en France ne le satisfait. Il aspire à jouer les premiers rôles et la cour, même en ses meilleurs jours, ne le traite pas autrement qu'un bel-esprit. Par dépit, malgré Mme Denis, sa nièce et sa maîtresse, malgré ses amis qui se défient, après avoir donné, le 12 janvier 1750, *Oreste* (v, 9) et, le 8 juin, *Rome sauvée* (v, 199), il répond à l'appel de Frédéric II. Il arrive à Potsdam le 10 juillet 1750.

Il en repartira le 26 mars 1753. De juillet à novembre 1750, ce sera de l'enchantement. Le roi lui a donné le titre de chambellan et des insignes, assuré des pensions, même un douaire de 4 000 livres pour Mme Denis, si elle le rejoint. Dès novembre, il déchante. Il a découvert un roi qui ne sacrifie à la philosophie qu'à ses heures, qui entend n'être pas traité en égal, qui l'enferme dans les fonctions de correcteur et qui au fond le méprise. Lui-même d'ailleurs se met dans ses torts. Se croyant sûr de Frédéric et son égal, il aura des imprudences d'attitude et de langage. Il spéculera, malgré le roi, avec le juif Hirsch, qui le vole : tout un scandale. Il aura avec Lessing, jeune, qui le sert un moment, une affaire que Lessing ne lui pardonnera pas; il s'aliénera les huguenots réfugiés par ses propos irréligieux, l'équipe intellectuelle française qui entoure Frédéric par ses insolences : il s'en prend à Baculard d'Arnaud, à La Beaumelle, à Maupertuis, mais derrière ce président de l'Académie des sciences de Berlin il se heurte au roi. La *Diatribe du docteur Akakia* (xxiii, 560), qu'il publia, malgré une promesse signée, fin 1752, provoqua la rupture définitive. Masquant tant qu'il peut sa déconvenue et, à grand peine, sous le prétexte d'aller aux eaux de Plombières, le 26 mars 1753, il quitte Potsdam, avec Mme Denis.

Si l'on en croit H.-A. Korff, *Voltaire in literarischen Deutschland des* XVIII. *Jahrhunderts*, 2 vol. in-8°, Heidelberg, 1918, la France sortit diminuée de l'aventure, tant le représentant le plus authentique de la culture française étala d'outrecuidance et de défauts. Pour lui-même, si « auprès de Frédéric II, quoi qu'en ait dit Brunetière, *Études critiques*, i, Paris, 1888, p. 237, il ne se perfectionna pas dans l'art de mentir sans scrupule, de prolonger et de soutenir le sarcasme », étant depuis longtemps maître en cet art, de son contact avec Frédéric II et ses commensaux, gens « décidés à tirer les voiles de tous les sanctuaires », Lanson, *op. cit.*, p. 83, il sortit affranchi de toute contrainte, avec la claire vue du but: la lutte contre l'*Infâme* — le mot apparaît pour la première fois dans une lettre du roi en 1759, cf. Desnoiresterres, *op. cit.*, t. vi, p. 251, mais il est antérieur; Voltaire y fait allusion dans une lettre du 6 décembre 1757 à d'Alembert (xxxix, 318), entendant par là « la superstition », c'est-à-dire l'Église catholique. « Écraser l'*inf.*, écrira-t-il au même le 23 juin 1760; il faut la réduire à l'état où elle est en Angleterre. » (xl, 437) — avec la résolution de mener jusqu'à la victoire ce combat, avec la pleine possession des moyens. « De Berlin, il emportait trois moyens d'une puissance redoutable, le conte, le dialogue, la facétie. C'est avec eux surtout qu'il travaillera pendant les vingt dernières années de sa vie à faire sauter les institutions et les croyances », Lanson, *ibid.*

Tout en ne s'aimant pas, Voltaire et Frédéric II ne pouvaient se passer l'un de l'autre. Dès 1757, ils reprendront leur correspondance.

A Berlin, il écrivit l'*Orphelin de la Chine* (v, 306), *Micromégas*, 1751 (xxi, 105), il publia le *Siècle de Louis XIV*, 1751 (xiv et xv), l'*Essai sur les mœurs*, qui courra, dès 1753, dans les deux volumes intitulés *Abrégé de l'histoire universelle*. Il entreprit enfin les *Annales de l'Empire*.

Sur le rôle diplomatique de Voltaire auprès de Frédéric II, pendant la guerre de Sept ans, cf. duc de Broglie, *Voltaire avant et pendant la guerre de Sept ans*, Paris, 1898, et P. Calmette, *Choiseul et Voltaire*, Paris, 1902.

II. FERNEY. LE ROI VOLTAIRE ET LA LUTTE CONTRE L'INFAME. — 1° *De Francfort à Ferney* (1753-1758). — Arrêt à Colmar, d'octobre 1753 à novembre 1754, coupé par un séjour à Senones auprès de dom Calmet et par un autre à Plombières. Voltaire se fixerait à Colmar, en attendant mieux, mais les jésuites viennent d'y faire brûler sur la place publique les œuvres de Bayle et les *Lettres juives* de d'Argens. Cf. *Lettres* du 20 février 1754 à M. le comte d'Argenson, du 24 à d'Argental (xxxviii, 172 et 175). Où aller? A Berlin? Il y retournerait volontiers. En mars, il y a envoyé un *Mémoire justificatif;* il a imploré l'intervention de la sœur préférée du roi, la margrave de Baireuth, cf. à Mme la margrave de Baireuth, 22 septembre 1753 (xxxviii, 127). De Berlin, rien n'est venu. A Paris? Il le voudrait plus encore, mais Louis XV n'y veut pas de ce Français devenu « Prussien ». La publication à La Haye par le libraire Néaulme de son *Abrégé de l'Histoire universelle*, où il ne ménage ni les rois ni les prêtres, le compromet plus encore. Il insinue que cette publication et les passages incriminés sont de Frédéric; c'est en vain. L'accueil que lui fait à Lyon le cardinal de Tencin le fixe : il ira en Suisse. Pour l'hiver, il loue une maison à Lausanne; pour l'été, il achète les « Délices » aux portes de Genève, tournant la loi qui interdit à tout catholique « de respirer l'air du territoire ».

Entre Genève, qui tient à sa religion, et qui, estimant que la religion doit commander la vie, a, par les arrêtés des 18 mars 1732 et 5 décembre 1739, interdit toute représentation sur son territoire, et Voltaire qui entend avoir son théâtre et ne pas renoncer à la guerre religieuse, il y aura bientôt des difficultés. En mars 1755, il fera jouer *Zaïre* aux Délices et tout le Conseil de Genève assistera en pleurs à la représentation. Il monte ensuite l'*Orphelin de la Chine*, mais le Consistoire s'émeut et, le 31 juillet, le Grand conseil rappelle Voltaire au respect de la loi. Il transporte son théâtre à Lausanne, mais Berne, de qui relève Lausanne, proteste. Il tente d'arriver à ses fins par l'article *Genève*, au t. vii de l'*Encyclopédie*, qu'il a suggéré à d'Alembert et où, pour flatter les pasteurs, d'Alembert vante, les opposant au clergé romain, « leurs mœurs exemplaires et leur culte si simple » et finalement « leur rationalisme socinien », mais aussi où Genève était invitée à établir chez elle la comédie. Cf. ici t. i, col. 707. Résultats : une *Déclaration du clergé de Genève*, s'élevant contre l'éloge du socinianisme, 10 février 1758, qui « justifiait entièrement d'Alembert » au dire de Voltaire, et plus tard, les *Lettres de la montagne* de Rousseau. Cf. ici t. xiv, col. 107-108.

Dans l'intervalle, la *Pucelle* (ix, 30), 1755, a scandalisé Genève et Voltaire a irrité la Rome protestante au sujet de Calvin. Au chapitre 138 de l'*Essai sur les mœurs* (xi, xii, xiii), publié, là même, en 1755, Voltaire avait fustigé Calvin à propos de Servet.

Personne n'avait protesté. Or, peu après, il écrivait dans le *Mercure de France* : « Ce n'est pas un petit progrès de la raison humaine que l'on ait imprimé à Genève, avec l'approbation publique, que Calvin avait une âme atroce avec un esprit éclairé. » Vainement, il demande à Thiériot de déclarer cette lettre falsifiée et de substituer « trop austère » à « atroce », les Génevois sont blessés. Il achète donc la terre de Ferney, au pays de Gex, à une demi-lieue de Genève, novembre 1758, et il loue à vie au président de Brosses le comté de Tournay. Sa ladrerie et sa mauvaise foi lui créeront avec de Brosses les pires difficultés; il s'en vengera en l'empêchant d'entrer à l'Académie.

Durant cette période, Voltaire donne à l'*Encyclopédie* les articles *Esprit*, 1754, *Idole*, 1757, et publie le *Poème sur le désastre de Lisbonne*, 1756 (IX, 470).

2° *A Ferney. Le roi Voltaire* (1758-1778). — Indépendant, grâce à une énorme fortune, âprement acquise et gérée, grâce aussi aux asiles proches l'un de l'autre qu'il s'est ménagés en France et en terre génevoise, entouré d'une petite cour où figurent Mme Denis, les secrétaires Collini, puis Wagnières, un jésuite, qui lui a demandé asile après la dispersion de l'ordre, le P. Adam, une petite parente de Corneille, Marie Corneille, Mlle de Varicourt, plus tard Mme de Villette, quelques Génevois assidus, le médecin Tronchin qui le soigne, ayant des vassaux, Voltaire sera pendant vingt ans, à Ferney, une puissance européenne. On s'en rend compte au nombre des étrangers qui viennent le saluer et ce sera, à Ferney, une sorte de scandale, quand le comte de Falkenstein, le futur Joseph II, passera près de là, sans s'arrêter. On s'en rend compte aussi à la correspondance de Voltaire : « 6 250 lettres au moins partiront de Ferney ». Lanson, *op. cit.*, p. 160.

De Ferney, sûr de l'impunité, centre de l'esprit européen, il va prendre la tête du combat que le parti philosophique mène contre l'Église, ses croyances et son autorité, contre les corps qui la soutiennent du dehors : la Sorbonne, le Parlement, la cour. « Sa correspondance avec d'Alembert, écrit J.-R. Carré, *rev. cit.*, 15 mai 1938, p. 208, est le monument le plus étonnant de cette lutte contre « l'Infâme »; elle montre que l'assaut n'a pas cessé une heure et elle est le commentaire très libre de la grande bataille que Voltaire mène du dehors pour appuyer les combattants du dedans, tenus à plus de prudence. » Le 13 février 1758, il a écrit à M. de Tressan : « Tous les philosophes devront se réunir. Les fanatiques et les fripons forment de gros bataillons et les philosophes dispersés se laissent battre en détail. » (XXXIX, 397.) C'est lui qui assume la tâche de les unir dans la lutte.

Ses armes sont : 1° sa correspondance où « éclatent et bouillonnent toutes les passions, haines, rancunes, affections de l'homme », Lanson, *op. cit.*, p. 160; 2° ses innombrables petits écrits qui remplissent un gros volume de l'édition Moland, et même plus. « Tous les jours, dit J.-R. Carré, *loc. cit.*, partent de Ferney un conte, une facétie, un sermon, un abrégé historique, un commentaire plus que libre des Écritures, et toujours, des textes courts, portatifs, mais qui donnent à réfléchir plus que de gros volumes. » Voici de courts pamphlets de dix à vingt pages, variés par la manière et par le ton : *Relation du bannissement des jésuites de la Chine*, 1768 (XXVII, 1); *Entretiens chinois*, 1768 (XXVII, 19); *Conseils raisonnables à M. Bergier pour la défense du christianisme*, 1768 (XXVII, 35); *Profession de foi des théistes*, 1768 (XXVII, 55); *Discours aux confédérés catholiques de Kaminiecka*, 1768 (XXVII, 75); *Épître aux Romains*, 1768 (XXVII, 83); *Remontrances du corps des pasteurs du Gévaudan à Antoine-Jacques Rustan, pasteur suisse à Londres*, 1768 (XXVII, 106); *Instructions à Antoine-Jacques Rustan*, 1768 (XXVII, 117); *Les droits des hommes et les usurpations des papes*, 1768 (XXVII, 193); *Les colimaçons du P. Lescarbotier*, 1768 (*ibid.*, 21-301); *Le sermon des Cinquante*, 1762 (XXIV, 438); les cinq *Homélies prononcées à Londres par le pasteur Bourne*, 1765-1769 (XXVI, 315, 329, 338, 349, et XXVII, 559); *Sermon prêché à Bâle... par Josias Rassette*, 1768 (XXVI, 581); *Sermon du rabbin Akib*, 1771 (XXIV, 277); *Instruction du gardien des capucins de Raguse à frère Pediculoso partant pour la Terre Sainte*, 1768 (XXVII, 301); *Canonisation de saint Cucufin, frère de Ascoli, par le pape Clément XIII et son apparition au sieur Aveline, bourgeois de Troyes...*, 1767 (XXVII, 419); *Lettres à M. Foucher de l'Académie des Belles-Lettres*, 1749 (XXVII, 431, 434, 436); *Le cri des nations*, 1769 (XXVII, 565). — Voici des traités plus longs de quatre-vingts à cent pages sur des sujets d'histoire, de philosophie, de controverse : les *Extraits des sentiments du curé Meslier*, 1762 (XXIV, 294); les *Questions sur les miracles*, 1765 (XXV, 358); *les Questions de Zapata* (XXVI, 173) et *Le philosophe ignorant*, 1766 (XXVI, 47); *l'Examen important de milord Bolingbroke*, 1767 (XXVI, 195); *la Profession de foi des théistes* (XXVII, 55) et le *Discours de l'empereur Julien*, 1768 (XXVIII, 10); *Collection d'anciens évangiles ou monuments du premier siècle du christianisme, extraits de Fabricius, Grabius et autres savants par l'abbé B****** (XXVII, 439); *Dieu et les hommes par le docteur Obern* (XXVIII, 129); les *Lettres d'Amabed*, 1769 (XXI, 435); les *Lettres de Memmius à Cicéron*, 1771 (XXVIII, 438). — Voici des *Dialogues et entretiens philosophiques*, entre *La Raison humaine et la Sagesse divine* (XXIX, 181); *Un sénateur et un chrétien, sur les dogmes* (XXVIII, 711); *Marc-Aurèle et un récollet* sur la Rome ancienne et la Rome des papes (XXIII, 479); *Lucien, Érasme et Rabelais*, sur leurs facéties (XXV, 339); *Galimatias dramatique ou dialogue entre gens qui professent diverses sectes et veulent tous avoir raison* (XXIV, 75); *Entre Épictète et son fils sur les énergumènes* ou *Dernières paroles d'Épictète à son fils* (XXV, 125); *Un catoyer et un homme de bien*, sur l'Ancien et le Nouveau Testament (XXIV, 528); *Le douteur et l'adorateur*, sur la religion chrétienne, Jésus et les Apôtres (XXV, 129); *Le dîner du comte de Boulainvillers*, sur la religion chrétienne (XVI, 531); *Entre l'empereur de la Chine et le frère Rigolet, au sujet de la religion chrétienne et du bannissement des jésuites de la Chine* (XXVII, 3); *Un mandarin et un jésuite*, même sujet (*ibid.*, 19); *Les dix-sept Dialogues entre A. B. C., traduits de l'anglais par M. Huet où A. B. C.* (XXVII, 311). — Voici un conte, *Candide ou l'optimisme*, 1759 (XXI, 137). — Voici des poèmes : *Le précis de l'Ecclésiaste* (IX, 485); *Cantique des cantiques*, 1759 (IX, 496). — Voici des épîtres en vers : *A Boileau* (X, 397) et *A l'auteur du livre des Trois imposteurs*, 1769 (X, 402), où il fait le bilan de son action religieuse. — Et, dominant le tout, voici le *Dictionnaire philosophique*, 1764, devenu en 1769 la *Raison par alphabet*, et qui s'annexera de 1770 à 1772 les *Questions sur l'Encyclopédie*.

Il excite en même temps le zèle des « philosophes », principalement des encyclopédistes. Il était à Potsdam lorsque l'*Encyclopédie* commença de paraître. Il applaudit à l'œuvre, « le plus grand et le plus beau monument de la nation et de la littérature », lettre à d'Alembert, 9 déc. 1755 (XXXVIII, 319); il s'en proclame « le partisan le plus déclaré ». A d'Argental, 26 février 1758 (XXXIX, 409). Sans en être le chef responsable, il la suit de près. Cf. *Lettres* à d'Alembert (*ibid.* et *passim*). Il voudrait faire d'elle une machine de guerre contre « l'Infâme » de première valeur : il déplore « l'ineptie de plusieurs articles »; on les dirait « du vieux Mercure galant », à d'Argental, *lettre citée;* ne ménageant rien ni personne : « les petites orthodoxies

de certains articles de métaphysique et de théologie (lui) font bien de la peine », à d'Alembert, 24 mai 1758 (*loc. cit.*, 211). « Pendant la guerre des parlements et des évêques, les gens raisonnables ont beau jeu. » Au même, 13 novembre 1756 (*ibid.*, 131). Après qu'en janvier 1758, à la suite des difficultés provoquées par l'article *Genève*, d'Alembert fut sorti de l'affaire et que l'*Encyclopédie* fut menacée, en attendant qu'en mars 1759 le privilège lui soit retiré, Voltaire eût voulu voir les encyclopédistes, Diderot à leur tête, en appeler à l'opinion, en se refusant à continuer ou à reprendre « un ouvrage nécessaire » et qui « comptait trois mille souscripteurs ». En 1766, découragé par ses propres difficultés à Genève, par les traverses des encyclopédistes, il leur proposera de se réfugier chez Frédéric II, au pays de Clèves, au château de Moyland. Là, ils poursuivraient le combat « pour la raison et pour la vraie religion », en équipe et non en ouvriers dispersés, sans avoir à craindre un roi, un parlement, un clergé. Les invités se dérobèrent. Sur l'ensemble, voir R. Naves, *Voltaire et l'Encyclopédie*, in-8°, Paris, 1938.

Toutes ces années, également, il a malmené ceux qui combattent son parti. S'il n'attaque pas directement l'avocat Moreau, auteur de deux *Mémoires pour servir à l'histoire des Cacouacs*, 1757, et l'abbé de Saint-Cyr, auteur du *Catéchisme et décisions des cas de conscience à l'usage des Cacouacs*, in-16, Cacopolis (Paris), 1738, il s'en préoccupe dans sa *Correspondance*.

A partir de 1760, il s'en prend aux Pompignan, au poète d'abord qui, le 10 mars, a attaqué le parti philosophique. Il le submerge sous des libelles très courts mais très mordants : les *Quand* (XXIV, 111), les *Car* (*ibid.*, 261), les *Ah! Ah!* (*ibid.*, 263)...; il l'attaque dans les satires, la *Vanité* (X, 114), *Un Russe à Paris* (X, 118), dans les épigrammes, *Savez-vous pourquoi Jérémie...;* toutes pièces que Morellet réunira dans le *Recueil des facéties parisiennes*, avec une *Préface* de Voltaire. Cf. Desnoiresterres, *op. cit.*, V; A. Praviel, *Une victime de Voltaire*, dans *Correspondant*, du 25 septembre 1925. Il s'en prit ensuite à l'évêque du Puy, plus tard archevêque de Vienne, qui, depuis 1752, dans ses *Questions sur l'incrédulité*, in-12, Paris; en 1754, dans la *Dévotion réconciliée avec l'esprit*, in-12, Montauban; puis, en 1759, dans l'*Incrédulité convaincue par les prophéties*, 3 vol. in-12, Paris, attaquait les philosophes. A son *Instruction pastorale sur la prétendue philosophie des incrédules modernes*, in-4°, Le Puy, 1763, Voltaire répondra par l'*Instruction pastorale de l'évêque d'Alétopolis* (XXV, 1), et par deux *Lettres d'un quaker à Jean-George Lefranc de Pompignan* (XXV, 5; 141).

En 1767, en pleine affaire Calas, le *Bélisaire*, surtout en raison du c. XV, qui déclarait superflues la révélation et la foi en Jésus-Christ, et réclamait la tolérance civile, est condamné par la Sorbonne, cf. *Censure de la Faculté de théologie de Paris contre le livre qui a pour titre Bélisaire*, in-12, Paris, qui relève dans l'ouvrage 37 propositions erronées, et par Christophe de Beaumont dans un mandement du 24 janvier 1768. Voltaire prend donc à partie, dans la satire *Les trois empereurs en Sorbonne* (X, 154), le syndic Riballier qui a dénoncé le roman et le professeur Ceger, auteur d'un *Examen du Bélisaire de Marmontel*, s. n. d. a., in-8°, Paris, 1767, puis, dans une *Lettre de l'archevêque de Cantorbéry à l'archevêque de Paris* (XXVII, 577), Christophe de Beaumont et, en 1769, dans sa tragédie les *Guèbres ou la tolérance* (VI, 505), tous les ennemis du *Bélisaire*. Cette tragédie était si violente qu'il ne put obtenir qu'elle fût représentée. Il la publia, précédée d'un *Discours historique et critique* qui en montrait l'esprit dans ces deux vers, séparant la religion du gouvernement : « Je pense en citoyen, j'agis en empereur, je hais le fanatique et le persécuteur. » Acte V, scène VI; et la morale, dans ceux-ci : « Que chacun dans sa loi cherche en paix sa lumière, mais la loi de l'État est toujours la première. » *Ibid.*

Mais il est féroce quand il s'agit de lui-même. Alors, il attaque l'homme autant que les idées et « si, le plus souvent, il n'a pas le beau rôle, du moins, est-ce lui qui frappe le plus fort et qui met les rieurs, sinon les sages, de son côté ». G. Ascoli, *Voltaire*, X, *op. cit.*, p. 713. On le voit avec Élie Fréron, 1718-1776. Celui-ci, sans s'intimider ni s'emballer jamais, ne cessera dans les *Lettres de la comtesse*, 1745-1746, les *Lettres sur quelques écrits du temps*, 1749-1753, l'*Année littéraire*, 1754-1776, de faire une critique judicieuse, de ton modéré, des philosophes et surtout de Voltaire. Voltaire lui déclara, à la lettre, une guerre à mort. Il attaqua sans pitié l'homme et l'écrivain, sous le nom de Vadé dans le *Pauvre diable*, voir plus haut, de Hume dans la comédie de l'*Écossaise*, 1760 (V, 421), de La Harpe dans la *Guerre civile de Genève*, 1768 (IV, 507). Plusieurs fois, il fit emprisonner Fréron à la Bastille, ou supprimer les revues dont il vivait. Fréron mourra le 10 mars 1776, en apprenant la suppression, sur les démarches de Voltaire, de l'*Année littéraire*. Cf. Ducros, *Les encyclopédistes*, in-8°, Paris, 1900, p. 284 sq.

D'un autre côté, il aide à tout ce qui diminue l'Église. Il dénonce « les serpents appelés jésuites et les tigres appelés convulsionnaires » à la vindicte des amis de la raison. A Mme d'Épinay, 25 avril 1760 (XL, 363). Il se sert de leurs controverses pour rendre ridicules et odieux les dogmes et les questions théologiques. En 1759, il oblige les jésuites d'Onex à rétrocéder aux frères Crassy un bien, régulièrement acquis d'ailleurs par eux, mais pendant la minorité de ces Crassy. Il applaudit aux mésaventures de la Compagnie de 1758 à 1773. Il la rend responsable de l'assassinat de Joseph Ier, roi de Portugal, et il applaudit à la nouvelle que le Père Malagrida a été roué pour ce crime. A Mme de Lutzelbourg, 28 décembre 1759 (XL, 266). Il dit les jésuites « banqueroutiers et condamnés en France, parricides et brûlés à Lisbonne ». A d'Argence de Dirac, 28 octobre 1761 (XLI, 496). Il félicite La Chalotais de son réquisitoire contre eux. A M. de La Chalotais, 17 mai 1762 (XLII, 106). Il n'a qu'une crainte : c'est que la disparition des jésuites ne favorise les jansénistes. Il hait ceux-ci plus encore que ceux-là. « Que me servirait d'être délivré des renards si on me livrait aux loups? » A La Chalotais, 3 novembre 1762 (XLII, 280). La solution « complète » serait « qu'on envoyât chaque jésuite dans la mer avec un janséniste au cou ». A M. de Chabanon, 21 décembre 1767 (XLV, 460).

Ses difficultés avec Genève ne firent que s'accroître, malgré son intervention à propos des Calas et des Sirven. Il déteste en effet « les pédants de Calvin » et eux acceptent de moins en moins son théâtre et son impiété. Un moment, il triomphera dans la question du théâtre. Il fera jouer la comédie non seulement à Ferney, mais encore à Châtelaine, aux portes de Genève. Il profitera de l'intervention de la France dans les troubles de Genève pour imposer un théâtre à la Rome calviniste, 1766. La première pièce jouée fut *Tartufe*. Mais le 5 février 1768, un incendie détruisait ce théâtre. Ses écrits irréligieux lui nuisaient d'autre part. Il faisait l'impossible pour qu'on ne pût les lui attribuer. En 1755, il réussit à empêcher le libraire Grasset de publier, à Genève, sous son nom, la *Pucelle;* il réussit moins bien à Lausanne, en 1758, pour la compromettante *Guerre littéraire ou Choix de pièces polémiques de M. de Voltaire*. Cf. *Lettres* à M. Bertrand, des 30 janvier et 10 février 1759 (XL, 21 et 33);

à M. de Brenles, des 8 et 20 février (*ibid.*, 32 et 42); à M. de Haller, 18 février (*ibid.*, 36). Il se vit attaqué par le pasteur Jacob Vernet, auteur avec Turrettin d'un *Traité de la religion chrétienne*, 10 vol. in-8°, Genève, 1730-1788, dont le t. VIII défend contre l'*Essai sur les mœurs* certaines preuves du christianisme, auteur aussi de *Lettres à M. de Voltaire*, in-8°, La Haye, 1757, à propos du même ouvrage, de treize *Lettres critiques d'un voyageur anglais sur l'article Genève*, 6 vol. in-8°, Utrecht, 1766. Voltaire publiera contre lui, en 1761, un *Dialogue entre un prêtre et un ministre*, le second de ses deux *Dialogues chrétiens* ou *Préservatif contre l'Encyclopédie* (XXIV, 134), le ridiculisera dans la satire l'*Hypocrisie*, 1766 (X, 137), dans la *Guerre civile de Genève*, 1768 (IX, 507), après l'avoir pris à partie dans une de ses *Lettres sur les miracles*, sous le nom de Robert Covelle (XXV, 407). Voltaire s'aliéna ainsi le corps des pasteurs, et même la bourgeoisie. Et quand, en 1762, la condamnation de l'*Émile* et du *Contrat social* eut donné corps à Genève à des divisions latentes, et surtout, après qu'en 1764, devant l'indignation des pasteurs et de la bourgeoisie, le Grand conseil eut condamné, « comme impie et destructeur de la révélation », le *Dictionnaire philosophique*, il intervint dans les luttes intérieures de la cité contre « les loups » huguenots et « les bonnets carrés » de la bourgeoisie, soutenant les êtres les moins recommandables comme « M. le fornicateur » Covelle, horloger du nom de qui il signera plusieurs de ses pamphlets. Cf. *Rapport de M. de Montpéroux*, représentant officiel de la France à Genève. Cité par F. Baldensperger, *op. cit.*, p. 584. C'est à ce moment qu'il pensera à Moyland. Il se vengera de ses ennemis génevois par la tragédie des *Scythes*, 1766, et par le poème satirique la *Guerre civile de Genève*, 1768; cf. F. Baldensperger, *Voltaire contre la Suisse de Jean-Jacques : la tragédie des Scythes*, dans *Revue des cours et conférences*, 15 juillet 1931, p. 673 sq., et en attirant à Ferney, où lui-même a fondé une fabrique de montres, les meilleurs ouvriers de la cité.

Le plus illustre ennemi de Voltaire fut Rousseau. Ils sont bien ensemble jusqu'en 1756. Ne servent-ils pas la même cause? En 1755, Rousseau fait aux Génevois l'éloge de Voltaire; il lui envoie aux Délices son *Discours sur l'inégalité* et Voltaire répondra par la lettre railleuse mais aimable du 30 août 1755 (XXXVIII, 446); cf. ici t. XIV, col. 105-106. Plus tard, Voltaire regrettera encore que Rousseau fût devenu « un faux-frère ». Les hostilités commencèrent avec la *Lettre sur la Providence* du 18 août 1756, ici t. XIV, col. 106, qui répondait au *Désastre de Lisbonne*. Voir plus loin, col. 3420. Voltaire ne ripostera qu'en 1759, par *Candide*, mais, dans l'intervalle, l'article *Genève* et la *Lettre à d'Alembert sur les spectacles*, ici t. XIV, col. 107, ont achevé la scission. La *Lettre sur la Providence*, tenue secrète par Rousseau, ayant été publiée en 1760, peut-être par Voltaire, Rousseau s'excusera d'une indiscrétion, où il n'est pour rien, par une *Lettre* du 17 juin (XL, 422-423), qui est une véritable déclaration de guerre. Cf. *Confessions*, l. X, et *Lettre* de Voltaire à Mme d'Épinay, 14 juillet 1760 (XL, 460). A partir de ce moment, bien que Voltaire, si du moins on l'en croit, ait offert à Rousseau dès 1759 un asile sur son domaine, Rousseau, chassé par Genève puis par Berne, verra la main de Voltaire dans toutes ses mésaventures. De son côté, Voltaire déversera sur lui les plus violentes injures dans sa *Correspondance*, dans sa brochure, le *Sentiment des citoyens*, ici t. XIV, col. 121-122, s'y vengeant d'un passage des *Lettres de la montagne*, Ire partie, lettre V, où Rousseau s'étonne que lui, chrétien, soit persécuté à Genève, tandis que ces messieurs de Genève entourent de prévenances, le chef des philosophes antichrétiens, l'auteur du *Sermon des cinquante*, et il désigne Voltaire. Dans la *Guerre civile de Genève*, celui-ci accusera celui-là des pires méfaits religieux, des pires tares physiques et morales. Pas un livre de Rousseau ne paraîtra qu'il n'en oppose un, qui est une critique ironique et malveillante : à la *Nouvelle Héloïse*, les *Lettres critiques sur la Nouvelle Héloïse ou Aloïsia de J.-J. Rousseau, citoyen de Genève*, par le marquis de Ximenès, in-8°, s. l., 1761 (XV, 146); au *Contrat social*, les *Idées républicaines*, in-8°, s. l. (Genève?), s. d. (1762) (XXIV, 413); à la *Profession de foi*, le *Sermon des cinquante*. Voltaire approuvera cependant certaines pages de la *Profession de foi*, y retrouvant ses idées. Cf. *Notes inédites de Voltaire sur la Profession de foi*, publiées par B. Bouvier dans les *Annales de J.-J. Rousseau*, 1905, p. 272-284. On attribuera aussi à Voltaire la *Lettre au docteur Pansophe*, in-12, Londres, 1766 (XXVI, 17-19), qui parut en anglais et en français, les deux textes en regard; cf. Brunetière, *Voltaire et J.-J. Rousseau*, dans *Revue des Deux Mondes*, 10 juillet 1887, p. 208 sq. En 1770, Rousseau voulut souscrire à la statue que désiraient élever à Voltaire ses admirateurs. L'offre ne fut pas acceptée. Cf. A. Feugère, *Rousseau et son temps. La Lettre à d'Alembert. La querelle de Rousseau et de Voltaire*, dans *Revue des cours et conférences*, décembre 1932.

C'est à Ferney encore que Voltaire devint pratiquement « l'apôtre de la tolérance » et un redresseur de torts. Il avait toujours réclamé la liberté de la parole, de la presse, de la conscience; en 1756, il était intervenu — sans succès — en faveur de l'amiral Byng, condamné à payer de sa vie l'échec de Port-Mahon; mais c'est en 1762, l'année du *Sermon des cinquante*, avec l'affaire Calas qu'il entre dans ce rôle. Jean Calas, un huguenot de Toulouse, a été condamné à mort par le parlement de cette ville et exécuté le 9 mars, comme ayant étranglé son fils Marc-Antoine, qui voulait se faire catholique. Voltaire a d'abord vu là un drame du fanatisme huguenot et il en plaisante. A M. Le Bault, 22 mars 1762 (XLII, 69). Mais, sous la pression de réformés, par antipathie pour les parlements, dans le désir aussi de montrer à quelles injustices aboutit le fanatisme, il prend le parti des Calas et à force de *Lettres*, de *Mémoires*, d'intrigues, par le *Traité sur la tolérance*, in-8°, 1763 (XXV, 13) — mis à l'Index, le 3 février 1766 — il fait casser par le Conseil du roi l'arrêt de Toulouse, 4 juin 1764, réhabiliter Jean Calas, 9 mars 1765, sentences que n'enregistrera jamais le parlement visé, du côté de qui n'est peut-être pas l'erreur judiciaire. Cf. H. Robert, *Les grands procès de l'histoire*, Ire série, in-16, Paris, 1922, p. 269 sq.; M. Chassaigne, *L'affaire Calas*, in-12, Paris, 1929. Ce fut ensuite l'affaire Sirven, toute semblable. Près de Castres, dans la nuit du 3 au 4 janvier 1764, on trouva dans un puits le cadavre d'une jeune huguenote, Élisabeth Sirven, qui, elle aussi, parlait de se faire catholique. Ses parents qui s'enfuient ont été pendus en effigie, à Mazamet, le 1er septembre. Voltaire les fera réhabiliter par le parlement de Toulouse, le 25 novembre 1771. Dans l'intervalle, en 1766, il publiera un *Avis au public sur les parricides imputés aux Calas et aux Sirven* (XXV, 516). Cette même année, il s'occupe du jeune libertin La Barre, qui, ayant l'habitude d'insulter aux croyances de ses compatriotes, a été condamné à une mort cruelle par le tribunal d'Abbeville, sentence confirmée par le parlement de Paris, pour avoir affecté de ne pas saluer une procession et mutilé, affirma-t-on, un crucifix sur un pont. Le parti philosophique, Voltaire en premier lieu, était compromis dans l'affaire. Ne devait-on pas brûler avec le cadavre le *Dictionnaire philosophique*, les *Lettres sur les miracles*, les *Discours de l'empereur Julien*, trouvés chez l'accusé. Si Voltaire

ne sauva pas La Barre, il aida du moins son complice, d'Étallonde, qui avait fui. Cf. à d'Alembert, à Damilaville, 1er juillet 1766 (XLIV, 323 et 324), à Morellet, 7 juillet (*ibid.*, 330), à Richelieu, 19 août (*ibid.*, 391); *Relation de la mort du chevalier de La Barre*, par M. Cass*** (Cassen), avocat au Conseil du roi (Voltaire), 1764 (XXV, 510-516); *Le cri du sang innocent*, 1775, suivi de *La procédure d'Abbeville*, 1775 (XXXIX, 375). Cf. Chassaigne, *Le procès du chevalier de La Barre*, in-8°, Paris, 1920; Busson, *Les apôtres de la tolérance*, dans *Revue de métaphysique et de morale*, 1918, p. 707 sq.

Il s'occupa aussi des affaires de droit commun, Martin, de Bar, 1767, Montbailly, 1770, d'où la *Méprise d'Arras*, in-8°, Lausanne, 1771 (XXVIII, 425); de la douteuse affaire Morangiès, 1772-1777, d'où : *Déclaration de M. de Voltaire, sur le procès entre M. de Morangiès et les Verron*, 1773 (XXIX, 25-32); *Précis du procès...* (*ibid.*, 66-84); de l'affaire de Lally-Tallendal, d'où *Fragments sur l'Inde* (*ibid.*, 85-212).

En 1766, il publia son *Commentaire sur le livre des délits et des peines* (de Beccaria) *par un avocat de province*, in-8°, s. l. (Genève); en 1769, son *Histoire du Parlement de Paris par M. l'abbé Big...* (Bigorre), 2 vol. in-8°, Amsterdam, que la peur lui fera désavouer en hâte, *Lettres* du 5 juillet 1769 à Marin, secrétaire de la librairie (XLVI, 367); du 9 à Lacombe qui est à la tête du *Mercure* (*ibid.*, 373); du 21 à d'Argental (*ibid.*, 389). La réforme de Maupeou le sauva. De la même époque et se rattachant aux mêmes idées datent un *Essai sur les probabilités en fait de justice*, in-8°, s. l. (Genève), 1772; ses *Nouvelles probabilités en fait de justice*, *ibid.*; le *Prix de la justice et de l'humanité*, 1777 (XXX, 533-586). Cf. E. Marmonteil, *La législation criminelle dans l'œuvre de Voltaire*, in-8°, Paris, 1902.

On a vu son action contre les jésuites d'Ornex. Vers la même époque, il s'en était pris à un de leurs amis, le curé de Moëns, Ancian, qui exigeait des vassaux de Voltaire les redevances auxquelles il avait droit. Deux ans après, janvier 1761, ce même curé était compromis dans une rixe suivie de mort; Voltaire s'acharna contre lui, au nom de la justice et des droits des hommes. Il obtint peu. En 1776, grâce à Turgot, il affranchit, à son propre avantage d'ailleurs, le pays de Gex de certaines charges. A partir de 1770, en dix écrits et en de multiples démarches, le tout inauguré dans une requête *Au roi en son conseil. Pour les sujets du roi qui réclament la liberté de la France contre des moines bénédictins, devenus chanoines de Saint-Claude, en Franche-Comté*, il attaque les droits de mainmorte, qu'exercent les chanoines de Saint-Claude, héritiers des bénédictins du Jura, sur « les serfs du Jura ». Battu devant le parlement de Besançon, août 1775, il s'efforcera d'obtenir un édit du roi libérant « douze mille esclaves de six pieds de haut de vingt petits chanoines ivrognes ». Lettre à Turgot, 17 mai 1777 (L, 225).

Dès 1757, Catherine II l'avait appelé à Saint-Pétersbourg. Il entretiendra avec elle une correspondance dont il sera fier, malgré les meurtres de Pierre III et d'Ivan VI. Déjà, pour plaire à l'impératrice Élisabeth, il avait entrepris, au mécontentement de Frédéric II, une *Histoire de la Russie sous Pierre le Grand*, dont le t. I, s. l. (Genève), parut en 1759. Le second, s. l. (Genève), parut en 1763. Voltaire louera beaucoup Catherine II de son *Instruction sur le code* qui assurait une certaine tolérance en Russie. Voir *Lettres* à d'Alembert, 4 février 1763 (XLII, 371), à M. Pictet, septembre (*ibid.*, 584-585).

III. LES DERNIÈRES ANNÉES. LE RETOUR A PARIS ET LA MORT EN 1778. — Depuis longtemps, Voltaire se disait mourant. C'était un moyen de défense. Quand il ne put plus douter que sa fin approchât, il poursuivit avec autant, sinon plus de vigueur, sa guerre contre l'Infâme, comme le prouvent les *Dialogues d'Évehmère*, Londres (Amsterdam), 1777 (XXX, 465), son *Histoire de l'établissement du christianisme*, qu'il laisse en portefeuille, la publication qu'il fit à Genève de l'*Éloge et Pensées de Pascal* (de Condorcet). *Nouvelle édition, corrigée et augmentée de XCIV dernières remarques*, par M. de V., in-8°, Paris (Genève), 1778. Cf. ici, t. XI, col. 2192-2193. L'abbé Guénée, ayant publié en 1769 ses *Lettres de quelques juifs*, in-8°, Paris, et ayant réédité cet ouvrage en 1771, 1772 et 1776, Voltaire y répondra encore par *Un chrétien contre six juifs*, in-8°, La Haye (Genève), 1777.

Il n'est pas d'ailleurs en bons termes avec l'évêque d'Annecy, Biord. Il a eu avec lui des difficultés à propos de l'église de Ferney qu'il a fait démolir et rebâtir de sa propre autorité avec l'inscription *Deo erexit Voltaire*, à propos aussi d'une croix ancienne qu'il a fait abattre sous prétexte qu'elle gênait la perspective, et de ses Pâques qu'il fait — comme déjà à Colmar en 1754 — en 1768, en l'église de Ferney avec un cérémonial grotesque; en 1769, dans son lit, sous prétexte de maladie, mais en y ajoutant, cette fois, une série d'actes notariés, dont le dernier fut, le 15 avril, une profession de foi catholique.

Il répétait qu'il se plaisait à Ferney. Mais Paris lui manquait, dont il était exilé depuis vingt ans. Comptant sur une cour mieux disposée, cédant aux appels du parti qui se sent en baisse, prétextant la représentation d'*Irène*, il arrivait à Paris, le 10 février 1778. Tous, sauf Louis XVI, qui ne lève pas l'interdiction, orale il est vrai, de son prédécesseur, lui font un triomphe. Le 30 mars, à la représentation d'*Irène*, c'est son apothéose. Il est reçu à la loge des Neuf-Sœurs et élu président de l'Académie. Dans l'intervalle, il a failli mourir. Craignant d'être après sa mort « jeté à la voirie comme la pauvre Lecouvreur », il a reçu un ex-jésuite, aumônier des Incurables, Gaultier, qui subordonne l'absolution à une rétractation (L, 371 sq. et *passim*). Voltaire lui en écrit une, à sa manière, insuffisante par conséquent. Les choses en restèrent là. Voltaire mourra le 30 mai, *furiis agitatus*, dira son médecin Tronchin, cf. Maynard, *op. cit.*, p. 614-619; Desnoiresterres, *op. cit.*, t. VI, p. 341-386; A. Baudrillart, *Les derniers moments de Voltaire*, dans *Revue apologétique*, 1905-1906, p. 448-449, sans s'être réconcilié avec l'Église et laissant à son secrétaire Wagnière une profession de foi théiste.

L'archevêque de Paris et le curé de Saint-Sulpice refusèrent à sa dépouille la sépulture ecclésiastique. L'évêque d'Annecy avait interdit, d'autre part, de l'inhumer dans l'église de Ferney. Son neveu Mignot, conseiller-clerc au Parlement, abbé de Scellières en Champagne, emporta subrepticement le cadavre dans cette abbaye et le fit inhumer dans la chapelle, ce que blâma l'évêque de Troyes. A Paris, les cordeliers refusèrent de célébrer pour Voltaire le service que l'Académie leur demandait pour chacun de ses membres défunts; les desservants de l'église, exempte cependant, des chevaliers de Malte firent de même. Une pompe funèbre à la loge des Neuf-Sœurs remplaça le service religieux le 28 novembre.

II. PRINCIPALES ŒUVRES PHILOSOPHIQUES ET RELIGIEUSES DE VOLTAIRE. — Il y a, d'après G. Lanson, *op. cit.*, p. 223, trois éditions qui comptent des *Œuvres complètes* de Voltaire : 1° l'édition de Beaumarchais, dite de Kehl, « la Vulgate de Voltaire » : *Œuvres complètes de Voltaire*, 70 vol. in-8° et 92 vol. in-12, Kehl, 1784 et 1785-1787; 2° l'édition Beuchot, *Œuvres complètes de Voltaire*, 50 vol. in-8° et 2 volumes de *Tables*, Paris, 1828-1840; 3° l'édition Moland, reproduction de l'édition Beuchot, avec des adjonctions, surtout

dans la *Correspondance*, 50 vol. in-8° et 2 volumes de *Tables*, Paris, 1883. C'est l'édition citée ici. Quelques œuvres séparées ont des éditions critiques.

1° *Les premières œuvres.* — Après quelques petites pièces insignifiantes, Voltaire se révèle disciple des libertins du Temple, mais épicurien plutôt encore qu'incrédule. Voir : l'*Épître à M. l'abbé Servien, prisonnier au château de Vincennes*, 1714 (x, 217-218); l'*Épître à M. le prince de Vendôme*, 1717 (*ibid.*, 240); l'*Épître à M. l'abbé de Bussy*, 1716 (*ibid.*, 237).

Cette année même, à côté de la note d'épicurisme, apparaît la note d'incrédulité, dans l'*Épître à Mme de G...* (*ibid.*, 237). « Votre esprit éclairé pourra-t-il jamais croire d'un double Testament la chimérique histoire. » « Le plaisir est l'objet, le devoir et le but. La voix de la Nature est sa première voix (de Dieu); elle parle plus haut que la voix de nos prêtres. » L'on peut encore cependant relever dans son œuvre comme une perplexité devant le problème religieux. Dans son *Épître aux mânes de Génonville* (*ibid.*, 265), il se demande : Notre esprit « naît avec nos sens... Périrait-il de même? » Et il conclut : « Je ne sais, mais j'ose espérer que Dieu conserve pour lui le meilleur de notre être. »

2° Dans *Œdipe* (ii, 7), l'incrédulité se fait âpre. Derrière les dieux, il vise le Dieu chrétien, celui du jansénisme du moins. Comme lui, les dieux ont des exigences qui martyrisent la nature, ils poursuivent les humains pour des crimes qu'ils leur ont fait commettre. Se souvenant de l'*Histoire des oracles*, Voltaire fait dire à l'un de ses personnages : « Au pied du sanctuaire, il est souvent des traîtres qui... font parler les destins. Ne nous fions qu'à nous. » Act. ii, 5. Les prêtres sont à redouter, donc à combattre : « Nos prêtres ne sont pas ce qu'un vain peuple pense; notre crédulité fait toute leur science. »

3° *L'Épître à Julie*, 1722, écrite pour Mme de Ruppelmonde qui, au milieu d'une vie dissipée, se pose le problème religieux, ou, peut-être, pour lui-même. Cette Épître, perdue aujourd'hui, est devenue, retouchée sans doute, l'*Épître à Uranie* ou le *Pour et le contre*, 1732 (ix, 308). Nouveau Lucrèce, Voltaire veut « arracher leur bandeau aux superstitions ». S'inspirant des *Trois façons de penser sur la mort* de Chaulieu, il proteste cependant qu'il ne parlera pas « en épicurien uniquement soucieux de s'affranchir de la loi morale », mais à la lumière de la raison. Que voit-il dans le sanctuaire? Un Dieu — le Dieu du jansénisme encore — un Dieu, qui n'est pas un père, comme le demande notre cœur; il est cruel : il nous a donné des cœurs coupables, pour avoir le droit de nous punir; inconséquent : il crée l'homme et il s'en repent; il le fait périr par le déluge et il « tire de la poussière une race pire encore »; il a « noyé les pères » et il « meurt pour les enfants ». Le Rédempteur? Comment le croire Dieu? Il est de race juive, « race odieuse »; il connaît « les infirmités de l'enfance »; « vil ouvrier », Il prêche trois ans et périt du dernier supplice. Si encore son sang, le sang d'un Dieu, nous sauvait! Mais, toujours inconséquent et cruel, « ayant versé son sang pour expier nos crimes, il nous punit de ceux que nous n'avons point faits », autrement dit, « de l'erreur d'un premier père ». Dieu frappe ceux qui ne savent pas, parce qu'il l'a voulu, « qu'autrefois le fils d'un charpentier expira sur la croix ». Le cœur dit que Dieu est tout autre et Voltaire conclut, disant à Dieu : « Je ne suis pas chrétien, mais c'est pour t'aimer mieux. » C'est là le *Contre*.

Le *Pour* est bref. L'on fait valoir, dit Voltaire, « le Christ puissant et glorieux », vainqueur de la mort, annoncé par les prophètes, glorifié par ses martyrs et par ses saints, qui promet et console. Vraiment, « si sur l'imposture il fonde sa doctrine, c'est un bonheur encor d'être trompé par lui ». A Uranie de choisir; mais la religion naturelle s'impose à qui réfléchit. « La sagesse éternelle l'a gravée dans nos cœurs »; elle répond aux exigences de Dieu; elle nous conduit à la vertu et « Dieu nous juge sur nos vertus, non sur nos sacrifices ».

4° *La Ligue ou Henri le Grand*, in-8°, Genève (Rouen), 1723, qui deviendra la *Henriade*, 1728 (viii, 43-263). Voltaire en avait conçu l'idée auprès de Caumartin, l'avait dédiée au roi en 1720, mais le privilège lui avait été refusé. Il en donna donc une édition clandestine en 1723. En Angleterre, il y ajouta un 10e chant, en modifia les 6e et 7e, par vengeance, y substitua partout au nom de Sully celui de Mornay. Ce fut la *Henriade*. Il en fit précéder l'apparition par un ouvrage intitulé *An Essay upon the civil wars of France. And also upon the Epick poetry*, Londres, 1726, traduit en français en deux ouvrages en 1728, le premier, *Essai sur les guerres civiles en France*, par l'abbé Granet, le second, *Essai sur la poésie lyrique*, par l'abbé Desfontaines. De la *Henriade*, Voltaire donnera, en 1728, à Londres, par souscription une édition de luxe, in-4°, dédiée à la reine et une édition plus simple, in-8°.

Envoyant la *Henriade* au P. Porée, Voltaire lui écrivait : « Je vous supplie de m'instruire si j'ai parlé de la religion comme je le dois » et dans son *Idée de la Henriade*, la préface du poème, il se vante d'avoir parlé avec une précision rigoureuse de la Trinité : « La puissance, l'amour avec l'intelligence, unis et divisés, composent son essence », ch. x, v. 623-625; de l'eucharistie : « Le Christ, de nos péchés victime renaissante, de ses élus chéris nourriture vivante, descend sur les autels... et nous découvre un Dieu sous un pain qui n'est plus. » *Ibid.*, 489-493. Cela n'empêche pas la *Henriade* d'être une machine de guerre contre l'Église. « C'est dans la *Henriade*, écrit La Harpe, qu'il déclare aux préjugés, à la superstition, au fanatisme cette guerre qui n'admet jamais ni traité, ni trêve. » Cité par G. Ascoli, *op. cit.*, 30 avril 1924, xi, p. 130. La matière y prêtait. Dans le sujet, « il trouvait, dit G. Lanson, *op. cit.*, p. 19, de riches occasions de dire leur fait... à l'Église et aux moines. » Il condamne, exaltant la tolérance, « le fanatisme », par où il entend l'attachement à sa religion, d'où qu'il vienne. Mais il s'acharne contre le catholicisme. La Rome papale a hérité, dit-il, du fanatisme de la Rome païenne. C'est l'intolérance de Rome qui a fait la Saint-Barthélemy et armé le peuple de Paris « pour de vains arguments qu'il ne comprenait pas ». Ch. ii. Il juge durement la papauté, entre autres Sixte-Quint, « qui devait sa grandeur à quinze ans d'artifice », ch. iii; les prêtres de Paris, qui, « loin de partager les malheurs publics, vivent dans l'abondance, à l'ombre des autels », abusant les fidèles, ch. x; les moines : « sous l'habit d'Augustin, sous le froc de François », ils apprennent aux Français que « c'est servir leur Dieu que d'immoler leur roi ». Ch. iv; cf. *Essai sur les mœurs*, c. xxxix (xiii, 334).

5° *L'ode sur le fanatisme*, 1732 (viii, 427), dédiée à la « sublime Émilie ». Apologie du déisme et condamnation des querelles dogmatiques. La raison condamne l'athéisme et le fanatisme, mais l'athée vaut mieux que le fanatique. Il y a des athées vertueux, Spinoza, Desbarreaux; et l'on offense moins Dieu à l'ignorer qu'à le représenter « impitoyable, jaloux, injuste ». Il n'y a pas de fanatique vertueux. « Stupide, farouche », le fanatique est toujours prêt à immoler : voyez l'Inquisition et le philosophe de Toscane, la Saint-Barthélemy; aujourd'hui les jansénistes et les molinistes se combattent à coups de sophismes, faute de mieux. La vraie religion, c'est la charité de Belzunce.

6° *Les Lettres anglaises ou Lettres philosophiques.* — 1. *Publication.* — L'ami de Voltaire, Thiériot, les publia d'abord, sans la 25e, en anglais, à Londres, sous ce titre : *Letters concerning the english nation by M. de Voltaire*, in-8°, 1733. En 1734, parurent 5 éditions en français dont ces 3 principales : 1. *Lettres écrites de Londres sur les Anglais et autres sujets par M. de V****, A Basle, in-8°. C'est le texte en français de l'édition anglaise. 2. *Lettres philosophiques par M. de V****, Amsterdam (Paris), comprenant la 25e, imprimée clandestinement, si l'on en croit Voltaire. 3. *Lettres philosophiques par M. de V****, Amsterdam (Rouen), in-12, comprenant également la 25e. C'est l'édition avouée par Voltaire et qu'il retouchera dans les suivantes. L'édition citée ici est l'édition critique donnée par G. Lanson : *Voltaire. Lettres philosophiques*, 2 vol. in-16, Paris, 1909.

2. *Sujets.* — Ces *Lettres* sont consacrées : les 7 premières aux sectes religieuses en Angleterre : 4 aux quakers, la 5e aux anglicans, la 6e aux presbytériens, la 7e aux ariens ou sociniens; la 8e et la 9e à l'organisation politique, la 10e au commerce, la 11e à l'insertion de la petite vérole; les 6 suivantes aux représentants de la pensée et de la science anglaises : au chancelier Bacon, la 12e; à M. Locke, la 13e; à Newton, les 14e, 15e, 16e et 17e. Les 7 suivantes concernent les lettres et les gens de lettres : la tragédie, la 18e; la comédie, la 19e; les seigneurs qui cultivent les lettres, la 20e; le comte de Rochester et M. Walter, la 21e; M. Pope et quelques autres poètes fameux, la 22e; la considération que l'on doit avoir aux gens de lettres, la 23e; les Académies, la 24e. La 25e est ce que Voltaire lui-même appelle son *Anti-Pascal.* Lettres du 14 juillet 1733 à Thieriot (XXXIII, 361).

3. *Valeur et idées principales.* — D'après l'*Avertissement*, ces *Lettres* n'étaient nullement destinées à être publiées; l'auteur y livrait simplement ses impressions à un ami. En réalité ce sont des lettres à thèse. Voltaire a tout fait pour connaître l'Angleterre; il en a appris la langue, vu tous les milieux, il y a étudié les livres et les hommes; mais dans le tableau que Voltaire fait de l'Angleterre, il y a de fausses estimations, des lacunes : il veut éveiller en France son désir d'une organisation nationale conforme « à la raison ». Ce dessein explique la 25e *Lettre*, critique des *Pensées* au nom de la raison.

Voici l'Angleterre religieuse. Elle vit en paix, non que l'État y impose les mêmes croyances, mais parce qu'elle a la liberté. « S'il n'y avait en Angleterre qu'une religion, le despotisme serait à craindre; s'il y en avait deux, elles se couperaient la gorge; il y en a trente et elles vivent en paix et heureuses », parce que libres. T. I, p. 70. Telle sera la conclusion des six premiers chapitres.

Aucune de ces religions cependant ne relève l'homme. On ne les enseigne que pour de vils motifs; on ne les pratique pas sans se diminuer. Les quakers, que Voltaire connaît bien, ont vraiment une religion raisonnable : ils ont rejeté les rites, même les sacrements, d'ailleurs « d'invention humaine », p. 5, les prêtres, « ces hommes vêtus de noir », qu'il faut payer « pour assister les pauvres et enterrer les morts », p. 24; néanmoins « le quaker ne saurait être qu'un imposteur ou un idiot »; un imposteur parce qu'il use de l'Écriture, où elle le favorise, p. 5; un idiot, par ses manières, p. 2, par son langage, p. 5, par son costume, p. 6. La raison ne saurait également qu'approuver la doctrine morale des quakers : leur charité envers les hommes, p. 6, qui fait qu'ils défendent la guerre, p. 7; leur respect pour les lois, p. 7; mais, ici encore, ils sont ridicules avec leur dédain de la politesse mondaine, leur crainte du serment, qui les empêche de servir l'État, leur hostilité à l'égard du luxe et du plaisir, et surtout leurs tendances mystiques qui confinent à la folie (*Lettre II*). La naissance de leur religion, que Voltaire assimile visiblement, sans le dire, à la naissance du christianisme même, est l'œuvre d'un jeune homme sans culture, « saintement fou », p. 32, qui se livra à des tremblements et crut avoir le Saint-Esprit. On lui supposa le don des miracles pour la mort subite d'un juge intempérant, qui venait d'envoyer les quakers en prison. P. 35.

L'Église anglicane est en Angleterre ce qu'est l'Église catholique en France, une Église d'État. Derrière elle, Voltaire visera donc l'Église de France. Celle-là, dit-il, a gardé beaucoup de choses de celle-ci : des rites, « surtout celui de recevoir les dîmes », p. 61; l'ambition : ses chefs ont aussi « la pieuse ambition d'être les maîtres », *ibid.*; l'intolérance, ici réduite par les lois, p. 62. Son clergé est néanmoins supérieur au clergé catholique par ses mœurs. Élevés « loin de la corruption de la capitale », p. 63, arrivant aux hautes situations âgés et pour leurs services et non pas jeunes et pour leur naissance, ses membres ne comptent pas parmi eux « cet être indéfinissable qui n'est ni ecclésiastique ni séculier, l'abbé »; mariés, ils ne sont pas « de ces successeurs des Apôtres qui font publiquement l'amour; ...ils n'ont guère d'autre défaut que de s'enivrer... et ils remercient Dieu d'être protestants ». P. 64.

Voltaire en use avec les presbytériens comme avec les anglicans. Il les fait hypocrites et jaloux, protestant contre les richesses et les honneurs qui leur sont inaccessibles; pédants, affectant la gravité, p. 73; odieux, parce qu'ils sont les créateurs du dimanche anglais, où ils défendent à la fois de travailler et de se divertir. *Ibid.*

On rencontre aussi dans le monde intellectuel des sociniens, ou ariens, ou antitrinitaires — Voltaire ne distingue pas — dont était Newton et que patronnait Clarke. Cf. ici, t. III, col. 2-7. Voltaire ne parle pas des *free-thinkers* ou libres-penseurs anglais, dont est Bolingbrocke et qui lui sont très sympathiques.

Si le régime politique anglais, *Lettre VIII*, ne représente pas l'idéal politique de Voltaire, du moins, il le juge supérieur au régime français du bon plaisir royal. Pour arriver à ce régime, le peuple anglais a dû s'affranchir des papes, qui « avec des brefs, des bulles et des moines, faisaient trembler les rois et tiraient à eux tout l'argent qu'ils pouvaient ». P. 102. L'Angleterre était alors « une province du pape ». P. 103.

Peut-être les *Lettres* les plus importantes sont-elles la XIIe, consacrée à Bacon, la XIIIe sur Locke, la XIVe sur Descartes et Newton : Bacon, Locke, Newton, les fondateurs d'une nouvelle conception de la connaissance du monde, basée sur l'expérience. Voltaire voit en effet dans Bacon le père de la philosophie expérimentale; il loue l'auteur de l'*Essai sur l'entendement* d'avoir opposé l'empirisme aux idées innées ou à la vision en Dieu et au roman de l'âme substitué l'histoire, p. 168, acceptant d'ignorer ce que nous ne pouvons savoir, disant : « Nous ne serons jamais peut-être capables de connaître si un être matériel pense ou non », p. 170, ce que Voltaire traduit : « La raison humaine ne saurait démontrer qu'il soit impossible à Dieu d'ajouter la pensée à la matière. » Lettre à La Condamine, 22 juin 1734 (XXXIII, 436). Et « la sage et modeste philosophie de Locke, loin d'être contraire à la religion, lui servirait de preuve, si la religion en avait besoin, car quelle philosophie plus religieuse que celle qui, sachant avouer sa faiblesse, nous dit qu'il faut recourir à Dieu, dès qu'on examine les premiers principes ». P. 174. Newton a eu sur Descartes l'avantage « de vivre en pays libre et dans un temps où les impertinences

scolastiques étaient bannies et la raison seule cultivée ». T. II, p. 5. Il a détruit « le roman ingénieux » de Descartes, p. 6, sur le système du monde. C'est que « Descartes estimait que ce qu'il pensait fortement et rationnellement lui livrait la nature absolue des choses et l'existence de ces choses. Pour Newton, point de savoir effectif qui ne se rattache à une expérience ».

La littérature anglaise, *Lettres XVIII-XXII*, fournit à Voltaire, elle aussi, l'occasion d'attaquer le christianisme. Présentant Shakespeare, il traduit la tirade de *Hamlet* et y parle « de prêtres menteurs », alors que Shakespeare n'en dit pas un mot. Dans l'édition des *Lettres philosophiques* de 1742, il loue Dryden d'attaquer prêtres et religieux. A propos des grands seigneurs anglais qui s'adonnent aux belles-lettres, *Lettre XX*, il citera un seul passage, celui où lord Hervey fait la critique du catholicisme en Italie et de la papauté. P. 122. Ce chapitre lui est aussi une occasion de vanter la nation, où chacun peut imprimer ce qu'il pense. Quelle différence avec la France!

4. *La 25e Lettre. L'anti-Pascal de Voltaire.* — Le 1er juillet 1733, il écrit à Cideville (XXXIII, 355) : « Une *25e Lettre*... contient une petite dispute avec Pascal, ce misanthrope sublime. Ce n'est point contre l'auteur des *Provinciales* que j'écris; c'est contre l'auteur des *Pensées*, où il attaque l'humanité beaucoup plus cruellement qu'il n'a attaqué les jésuites. » Cf. A Formont, juin 1733 (*ibid.*, 348).

Après un préambule où il expose les mêmes idées et où, derrière Pascal, il vise les récents apologistes du christianisme, il passe à l'attaque sous couleur de réponse à telle *Pensée* ou de remarque. L'édition de 1734 comprend 87 remarques; celle de 1742, dans *Œuvres mêlées*, 5 vol. in-12, Genève, en comprendra 65, plus 8 numérotées à part, portant sur les *Pensées* publiées par le P. Desmolets. On ne saurait omettre ici les 94 *Remarques sur les Pensées*, 22 sur le texte de Condorcet, 12 sur l'écrit attribué à Fontenelle, dont Voltaire accompagne, en 1778, la réédition qu'il donne de l'*Éloge et Pensées de Pascal* de Condorcet.

Pourquoi Voltaire s'acharne-t-il contre Pascal? C'est que, cet apologiste du christianisme abattu, aucun autre ne comptera plus. Cf. la *Lettre* citée à Formont et ici, t. XI, col. 2192-2193.

J.-R. Carré groupe sous les chefs suivants les critiques de Voltaire, *Réflexions sur l'Anti-Pascal de Voltaire*, in-12, Paris, 1935 :

a) Voltaire critique du pari (5e Remarque, t. II, p. 191). — Sur le pari, cf. ici, t. XI, col. 2182 sq. S'inspirant de Bayle et de l'abbé de Villars, il lui reproche d'abord de porter sur un fondement faux : l'intérêt. Citant Pascal d'après une réimpression de 1714 de l'édition de Port-Royal, Voltaire était poussé dans cette voie par le titre même que cette réimpression donne au pari : « Qu'il est plus avantageux de croire. » Il écrit donc : « L'intérêt que j'ai à croire une chose n'est pas une preuve de sa vérité »; en second lieu, d'être indécent et puéril : « On ne joue pas Dieu à pile ou face. » Enfin, et c'est une objection plus juste à faire à un janséniste : Étant donné le petit nombre des élus, « n'ai-je pas un intérêt plus visible à être persuadé » que Dieu n'existe pas?

b) Critique de Pascal apologiste du sentiment ou du cœur, instrument de connaissance et de certitude. Cf. ici, *loc. cit.*, col. 2133-2135, 2163-2175. Le disciple de Descartes n'accepte pas : 1° que la connaissance rationnelle soit déclarée incomplète, parce que « la partie ne peut connaître le tout et que dans l'univers toutes choses dépendent l'une de l'autre » (Fr. 72, édit. Brunschwicg). Il suffit, répond Voltaire, de connaître ce qui est à notre portée. Nous n'avons pas besoin de connaître les rapports qu'il y a entre une araignée et l'anneau de Saturne. — 2° Que Pascal « ne se sente pas assez fort pour convaincre des athées endurcis de l'existence de Dieu » (*Rem.*, VII (sur le texte de Desmolets), p. 242). — 3° Qu'il ait vu « dans l'obscurité même de la religion chrétienne une preuve de sa vérité » (Fr. 565 et 273. Voir *loc. cit.*, col. 2141), et qu'il ait écrit : « Tout notre raisonnement se réduit à céder au sentiment » (Fr. 274; *Rem.*, XLVIII, p. 220. Voir, *loc. cit.*, col. 2169 sq.).

c) Critique de Pascal, introducteur du surnaturel. — Voltaire déteste surtout en Pascal le défenseur d'un système de croyances s'appuyant sur des preuves historiques.

Des prophéties et des miracles, dans une *Lettre* à Maupertuis du 29 avril 1734, Voltaire disait : « Il n'y a pas une prophétie qui puisse s'expliquer honnêtement de Jésus-Christ. Son chapitre (de Pascal) sur les miracles est un persiflage » (XXXIII, 41). Ici, plus modéré, il s'en prend seulement au fragment où Pascal dit que les prophéties prouvent Jésus-Christ si elles ont deux sens. Fr. 642. Inspiré par l'*Histoire des oracles* de Fontenelle et par le *Discourse of the ground and reasons of the christian religion* de Collins, 1724, il répond, *Rem.*, XV, p. 200-201 : « La duplicité est une faute et une telle théorie assimile les prophéties aux oracles païens. » Sur les miracles, il se contente de répondre au fragment 817 (« que la croyance à des miracles faux prouve qu'il y en a de vrais ») ceci : « La nature humaine n'a pas besoin du vrai pour tomber dans le faux. Personne n'a vu de loups-garous et tout le monde y croit ». *Rem.*, XLI, p. 217-218. Il proteste ensuite, *Rem.*, LXIII, p. 237, contre cette affirmation de Pascal : « Toute religion qui ne reconnaît pas Jésus-Christ est notoirement fausse et les miracles ne lui peuvent de rien servir », au nom de l'honneur de Dieu, qui ne peut faire de miracles pour le soutien d'une fausse religion. Cf. ici PASCAL, col. 2148 sq., et les articles *Miracles*, *Prophéties* du *Dictionnaire philosophique*, les *Questions sur les miracles*, etc.

Il n'accepte pas sans réserve la preuve par les martyrs : beaucoup de fanatiques étant morts pour l'erreur, il faut ici une enquête avant de conclure. *Rem.*, XXXIII, p. 212. Et encore moins, le témoignage du peuple juif en faveur du Messie. *Rem.*, VII, VIII et IX, p. 194-195. Cf. *Dernières remarques*, LXXXII, LXXXIII, LXXXIV, LXXXV, LXXXVI. Pascal fait des Juifs les hérauts du Messie au milieu de l'humanité, mais, dit Voltaire, s'ils ont attendu le Messie, cela a été pour eux seuls; il fait de leur loi la plus ancienne, la plus parfaite, le modèle des autres, mais, répond Voltaire, avant la loi de Moïse, il y avait la loi égyptienne et il est faux que les autres peuples aient emprunté quelque chose à la loi mosaïque. Enfin, à propos de la véracité des Écritures, base historique du christianisme, tandis que Pascal trouve dans leurs contradictions une preuve « visible que cela n'a pas été fait de concert », Voltaire insiste sur les contradictions des deux généalogies de Jésus-Christ dans saint Matthieu et dans saint Luc. *Rem.*, XVI, p. 201-202.

d) Critique de la conception pascalienne de l'homme. — Le jansénisme en France, le puritanisme en Angleterre ont donné de l'homme une conception tragique. Shaftesbury, dans *A Letter concerning Enthousiasm*, 1708, s'est élevé contre cette conception; Voltaire s'attaquera à ce fragment 430, où Pascal parle « des grandeurs et des misères de l'homme si visibles qu'il faut nécessairement que la vraie religion » en donne l'explication et où il montre que cette explication est « dans le péché originel, de sorte que l'homme est plus inconcevable sans ce mystère que ce mystère

n'est concevable à l'homme ». Si le péché originel, répond Voltaire, *Rem.*, III, p. 187-188, est de foi, la raison me montre dans l'homme un être normal. Il n'est pas une indéchiffrable énigme. Il y a en lui, comme dans tous les êtres, du bien et du mal, mais s'il était parfait, il serait Dieu. D'ailleurs, le péché originel n'explique pas plus les soi-disant contrariétés de l'homme que la fable de Prométhée. *Rem.*, I, p. 186; cf. *Lettre à La Condamine*, 22 juin 1734 (XXXIII, 486). Et ainsi, tombe cette preuve pascalienne de la vérité du christianisme qu'il explique seul l'énigme de l'homme. Cf. ici PASCAL, *loc. cit.*, col. 2131, et Sainte-Beuve, *Port-Royal*, t. III, p. 402.

4. *La condamnation et les réfutations des Lettres philosophiques et de l'Épître à Uranie.* — « Comme instrument de combat contre le christianisme, contre les institutions politiques de la France, contre les mœurs et les idées d'Ancien Régime, ces petites lettres ont la valeur d'un événement historique. » Condorcet, *Vie de Voltaire*, I. Voltaire avait pressé leur publication, mais il ne les avait pas vu paraître sans appréhension. Il eut beau, après les tripotages dont on trouve le détail dans Maynard, *op. cit.*, t. I, p. 183-211, prétendre que ces *Lettres* avaient paru contre son gré, faire retomber la faute de leur publication sur son libraire, Jore; le 20 mai 1734, une lettre de cachet l'exilait au château d'Auxonne. Prévenu, il se réfugiait finalement à Cirey. Le 10 juin, le Parlement, vengeant surtout Pascal, n'en condamnait pas moins son livre à être brûlé « comme scandaleux, contraire aux bonnes mœurs et au respect dû aux puissances ». Le livre sera mis à l'Index. Les *Remarques sur les Pensées* de 1778 le seront également, le 18 septembre 1789.

En 1735 parurent des réfutations des *Lettres philosophiques*, entre autres : *a) Réponse ou critique des Lettres philosophiques de M. de V. par le R.P.D.P.B.* (Le Coq de Villerey), Basle (Paris), in-12. Cf. Desnoiresterres, *op. cit.*, t. II, p. 41. Le Coq répond surtout à la critique des *Pensées*. — *b) Lettres servant de réponse aux Lettres philosophiques...*, s. n. d. a. (abbé Molinier), s. l. (Paris), in-12. Molinier combat surtout la matière pensante. — *c) Réflexions sur quelques principes de la philosophie de M. Locke, à l'occasion des Lettres philosophiques de M. de Voltaire*, par David-Renaud Bouillier, ministre protestant réfugié, dans *Bibliothèque française*, t. XX.

7° *Le Mondain*, 1736 (X, 83). — Essai de morale sociale. Le bonheur est sur la terre et non dans l'au-delà, dans les jouissances qu'assurent le progrès et le luxe et non dans l'austérité. Que l'on compare la vie des premiers hommes, « les ongles longs, un peu noirs et crasseux », vivant « de l'eau, du millet et du grain », avec la vie d'un honnête homme au XVIIIe siècle, et l'on ne parlera plus du bonheur « tristement vertueux » de Salente, « manquant de tout pour avoir l'abondance », ni du Paradis terrestre : le Paradis « est où je suis ». Cf. *La toilette de Mme de Pompadour ou les Anciens et les Modernes* (XXV, 451).

Le *Mondain* fit scandale. Voltaire parut s'étonner qu'on l'eût pris au sérieux et s'efforça de faire croire que le texte avait été tronqué. Cf. *Lettres* à Thiériot du 24 novembre 1736 et à Cideville du 8 décembre (XXXIV, 171 et 184). Aux critiques il répondit en 1737 par une *Défense du Mondain* (X, 90); il y soutient que le progrès matériel et le luxe sont utiles au bonheur des individus et de la société; et par une pièce sur l'*Usage de la vie, ou savoir se modérer* (X, 94).

8° *Sept discours sur l'homme*, 3 de 1734, 4 de 1737 (IX, 374). Pope, « le poète le plus élégant » de l'Angleterre, avait publié en 1733-1734 un *Essay on Man*, immédiatement traduit en français par Silhouette et l'abbé Resnel : « Le *Discours sur l'homme* de Voltaire, dit Sainte-Beuve, *Nouveaux Lundis*, t. VIII, p. 194, doit à Pope mieux que des points de départ. »

Ces sept discours sont la philosophie du bonheur auquel peut et doit prétendre l'homme. Le 1er, p. 379-388, prouve l'*égalité des conditions* en face du bonheur. « Il y a dans chaque profession une mesure de biens et de maux qui les rend toutes égales. » — Le 2e, *De la liberté*, p. 388-394, répond à cette question : « Le bonheur dépend-il de moi-même ou est-il un présent des cieux? »; en d'autres termes : « Suis-je libre... ou mon âme et mon corps sont-ils d'un autre agent les aveugles ressorts? » Voltaire conclut en faveur de la liberté et invite à respecter la liberté d'autrui. — Le 3e condamne *l'envie*, p. 394-401. L'envieux, ennemi de soi-même, perd son temps en attaquant la vertu : ainsi « le fougueux Jurieu » en attaquant Bayle. Il aboutit à la calomnie; tel le janséniste (Louis Racine), pour qui « Pope est un scélérat », parce qu'il a dit « que Dieu nous aime tous et qu'ici tout est bien ». (Voltaire ne pardonnait pas à L. Racine d'avoir pris contre lui le parti de Pascal). — Le 4e, dédié à M. Helvétius, prêche la modération en tout, condition du bonheur. — Le 5e, *Sur la nature du plaisir*, soutient que, loin de fuir le plaisir, comme le janséniste, « sur les pas de Calvin, ce fou sombre et sévère », l'homme doit se dire que le plaisir auquel l'appelle la nature vient de Dieu : « C'est par le plaisir qu'il conduit les humains ». — Le 6e, *Sur la nature de l'homme*, établit que le bonheur parfait n'est pas de ce monde, mais que l'homme n'a pas à se plaindre de son état. « Despréaux et Pascal en ont fait la satire ». — Le 7e est *Sur la vraie vertu*. La vraie vertu ne consiste ni dans « l'insensibilité stoïcienne », ni dans les pratiques religieuses. Elle est, d'après le Christ lui-même, dans les pratiques que résume ce mot nouveau (de Bernardin de Saint-Pierre) : « la bienfesance ».

9° *Traité de métaphysique* (XXII, 189-230). — Composé en 1734 et dédié à Mme du Châtelet, qui le met sous clé, parce que dangereux. Il ne sera publié qu'après la mort de l'auteur. Quelles certitudes avons-nous sur Dieu et sur l'homme?

1. *Dieu.* — Existe-t-il? Voltaire aboutira à cette conclusion : « Cette proposition : *Il y a un Dieu* énonce la chose la plus vraisemblable que les hommes puissent penser et la proposition contraire est des plus absurdes. » La connaissance de Dieu n'est pas innée. Deux preuves la donnent. P. 194-195.

a) Preuve par les causes finales, « la plus naturelle et la plus parfaite pour les capacités communes ». Non seulement, il y a de l'ordre dans l'univers, mais le monde apparaît pénétré de finalité. « Quand je vois une montre dont l'aiguille marque les heures, je conclus qu'un être intelligent a arrangé les ressorts de cette machine, afin que l'aiguille marquât les heures. Ainsi, quand je vois les ressorts du corps humain, je conclus qu'un être intelligent a arrangé ces organes..., les yeux pour voir... » Cf. *Les cabales*, 1772. L'univers m'embarrasse... Mais de cette preuve je ne puis conclure que l'être intelligent et supérieur qui a façonné la matière l'a fait sortir du néant. Cette conclusion se tire de la preuve suivante.

b) Preuve par la contingence du monde. — « J'existe, donc quelque chose existe de toute éternité. Car ce qui est ou est par lui-même » et alors « il... est Dieu »; ou : a reçu son être d'un autre, ce second d'un troisième... » et « celui dont ce dernier a reçu son être doit nécessairement être Dieu ». Il ne saurait être question d'une régression d'êtres à l'infini, car tous ces êtres n'auraient de leur existence, pris dans leur ensemble, aucune cause extérieure, pris individuellement, aucune cause intérieure, alors « qu'aucun n'existe par soi-même ». Il y a donc un être « qui

existe nécessairement par lui-même » et qui est ainsi infini en durée, en immensité, en puissance.

Le monde matériel — souvenir de Spinoza — n'est pas cet être nécessaire, car, s'il était d'une nécessité absolue, tous les êtres qui le composent seraient tels. Or rien n'est plus contraire aux faits. Ni le mouvement, ni la pensée, ni la sensation ne sont essentiels à la matière. Ils viennent donc « d'un Être suprême, intelligent, infini, cause originaire de tous les êtres ». On aboutit ainsi « au Dieu des philosophes et des savants ».

Mais, objecte-t-on contre la création : 1. Dieu ne peut avoir tiré le monde du néant, qui n'est rien, ni de soi, car le monde serait alors d'essence divine. 2. Le monde a été créé ou nécessairement ou librement; si nécessairement, il serait éternel et créé, ce qui est contradictoire; si librement, c'est encore une contradiction de supposer l'Être infiniment sage agissant sans une raison qui le détermine et l'Être infiniment puissant ayant passé une éternité sans faire usage de sa puissance.

A ces deux objections, Voltaire fait la même réponse. S'il m'est impossible de concevoir la création, cela ne l'empêche pas d'être. L'existence du Créateur m'est démontrée; mais je ne suis pas fait pour comprendre ses attributs et son essence.

L'on avance aussi contre les causes finales : 1. « Tout se fait dans la nature suivant les lois éternelles, indépendantes, immuables des mathématiques. Il en résulte des effets nécessaires que l'on prend pour les déterminations arbitraires d'un pouvoir intelligent. » Les lois mathématiques sont immuables, répond Voltaire, mais il n'était pas *nécessaire* que telles lois fussent préférées à d'autres. — 2. Si l'on admet les causes finales, Dieu au fond est un Dieu barbare. « Il a donné la vie à toutes les créatures pour être dévorées les unes par les autres », et à quelles misères l'homme n'est-il pas soumis? Si l'on objecte que notre idée de la justice est fautive, Dieu ne nous aurait ainsi faits que pour nous tromper, car c'est lui-même qui nous a donné cette idée. Voltaire répond : D'abord s'il y a un mal moral (ce qui me paraît une chimère), ce mal est tout aussi impossible à expliquer dans le système de la matière que dans celui d'un Dieu. D'autre part nos idées de la justice sont uniquement relatives à l'utilité sociale et notre œuvre; elles n'ont donc aucune mesure commune avec la justice de Dieu. Enfin pour juger qu'une chose est imparfaite, il faut avoir l'idée de la perfection qui lui manque. « Mais qui aura une idée selon laquelle ce monde-ci déroge à la sagesse divine? » P. 201.

En définitive l'opinion qu'il y a un Dieu ne va pas sans difficultés, mais l'opinion qu'il n'est pas se heurte à des absurdités. Les matérialistes en effet sont obligés de soutenir ces deux choses : 1. La matière existe nécessairement et par elle-même : donc elle a en soi essentiellement la pensée et le sentiment alors qu'un petit nombre de ses parties seulement ont cette pensée et ce sentiment, et que cette pensée et ce sentiment périssent à chaque instant; ou bien il y a une âme du monde qui se répand dans les corps organisés. Alors cette âme est distincte de lui : « Chimères qui se détruisent ». — 2. Le mouvement est essentiel à la matière, donc il n'a jamais pu augmenter ou diminuer et il n'y a aucune liberté; mais une fatalité est aussi difficile à comprendre que la liberté.

2. *L'homme*. — Il n'y a pas qu'une espèce d'hommes, c. I; mais aux hommes de toutes espèces les idées viennent par les sens; il n'y a pas d'idées innées ni de vision en Dieu, laquelle ne peut avoir que ce sens : Dieu pense en nous. C. III.

a) L'homme a-t-il une âme? — A s'en tenir à ce que dit la raison, « les mêmes effets supposant une même cause », les mêmes phénomènes se manifestent dans les bêtes et dans les hommes à proportion de leurs organes, l'on peut conclure que l'âme est un principe commun aux hommes et aux bêtes. Et comme on ne peut soutenir que l'âme pense toujours — cela est contraire aux faits — il semble qu'il faille conclure que la pensée est un attribut donné par Dieu à la matière : « Dieu a organisé les corps pour penser comme pour manger. » Ce raisonnement est confirmé par les anciennes croyances de l'humanité et, se souvenant du Pascal qu'il a combattu, Voltaire écrit : « Un des plus anciens livres qui soient au monde, conservé par un peuple qui se prétend le plus ancien peuple, me dit que Dieu même semble penser comme moi », puisque ayant donné leurs lois aux Juifs « il ne leur dit pas un mot de leurs âmes ». C. V.

b) Si ce qu'on appelle âme est immortel, c. VI. — Il essaie quelques solutions : Dieu ayant attaché à une partie du cerveau la faculté d'avoir des idées, il peut conserver cette partie du cerveau avec sa faculté; il peut aussi avoir donné aux hommes une âme simple, immatérielle et la conserver indépendamment de leur corps. Il conclut : « Je n'assure point que j'aie des démonstrations contre la spiritualité et l'immortalité de l'âme, mais toutes les vraisemblances sont contre elles. »

c) Si l'homme est libre, c. VII. — Sur ce point, comme sur le précédent, Voltaire s'inspire de Locke. Distinguant entre vouloir et agir, Locke définit la liberté le pouvoir de faire ce que l'on veut. A quoi Leibnitz objecte qu'il faut distinguer la liberté du faire et la liberté du vouloir. Celle-ci, Locke ne l'admet pas. Voltaire non plus. La liberté est uniquement pour lui le pouvoir de faire ce que l'on veut.

d) De l'homme considéré comme être sociable, c. VIII. — L'homme était appelé à vivre en société par l'instinct de reproduction, d'où la famille, par le besoin, par un certain sentiment de bienveillance à l'égard de ses semblables. Mais ce sont surtout nos passions, l'orgueil en particulier, qui sont à l'origine des sociétés telles que nous les voyons aujourd'hui.

e) De la vertu et du vice, c. IX. — Ce sont là choses relatives. « La vertu et le vice, le bien et le mal moral est en tout pays ce qui est utile ou nuisible à la société », avec cette réserve cependant qu'il y a des sentiments dont l'homme ne peut jamais se défaire et qui sont la base de la société. Tels la bienveillance, la haine du manquement à la parole donnée, du vol. N'y a-t-il donc pas de bien en soi, indépendant de l'homme? Mais y a-t-il du froid et du chaud, autrement que par rapport à nous? Ne peut-on craindre alors que l'homme s'abandonne à toute la fureur de ses passions? Non, car, sagement, le législateur a inventé les sanctions. Cédant à l'intérêt, tout homme raisonnable sera vertueux. Mais un esprit droit n'obéira pas seulement à la crainte des sanctions; il aura le goût de la vertu, par la même raison que celui qui n'a pas le goût dépravé préfère l'excellent vin de Nuits à celui de Buc.

10° *Éléments de la philosophie de Newton mis à la portée de tout le monde*, par M. de Voltaire, in-8°, Amsterdam, 1738 (XXII, 393), dédié à Mme du Châtelet. La même année, une nouvelle édition, Londres (Paris), fera précéder les *Éléments* d'*Éclaircissements nécessaires* (XXII, 267). Ces *Éléments* comprennent 3 parties : I. *Métaphysique*, la seule qui intéresse ici. Voltaire y revient sur les questions qu'il a examinées dans le *Traité de métaphysique* et cela pour s'appuyer sur l'autorité de Newton.

« Newton, dit-il, était persuadé de l'existence de Dieu. Toute sa philosophie (toute sa physique) conduit nécessairement à la connaissance d'un Être suprême qui a tout créé, tout arrangé : la gravita-

tion, les sens de révolution et de rotation des planètes du système solaire, faits primitifs pour nous, irréductibles à une nécessité logique. » Voltaire note avec joie que « de toutes les preuves de l'existence de Dieu, celle des causes finales fut la plus forte aux yeux de Newton, parce qu'il connaissait mieux que tous les desseins variés à l'infini qui éclatent dans les plus petites parties de l'univers ». C. I. Il félicite Newton d'avoir fait de l'espace et de la durée des attributs nécessaires, immuables de l'Être éternel et immense. Descartes niant la possibilité du vide était condamné à n'admettre d'autre Dieu que la matière. C. II. Newton fait de Dieu l'Être infiniment libre; en d'autres termes, il soutient que Dieu a fait beaucoup de choses sans autre raison que sa volonté. A quoi Leibnitz objectait que *rien ne se fait sans raison suffisante.* Voltaire qui sympathise avec l'idée newtonienne ne tranche pas le débat. C. III.

De cette volonté libre, disent Newton et Clarke, Dieu a communiqué « une portion limitée » à l'homme, capable aussi « de vouloir quelquefois sans autre raison que sa volonté ». Contre cette vue s'élève Anthony Collins (1669-1722), dans son *Discourse of Free-Thinking*, 1713. Il soutient que l'homme est déterminé par des raisons d'agir. Voltaire admet la liberté d'indifférence dans les choses indifférentes, « de spontanéité dans tous les autres cas, c'est-à-dire que, lorsque nous avons des motifs, notre volonté se détermine par eux. Je fais volontairement ce que le dernier *dictamen* de ma volonté m'oblige de faire. » C. IV.

Enfin Newton fut aussi un fervent partisan de la religion naturelle, entendant par là « les principes de morale communs au genre humain ». Persuadé avec Locke que nos idées nous viennent par les sens, et tous les hommes ayant les mêmes sens, il concluait à la présence chez tous des mêmes sentiments, des mêmes notions grossières qui sont partout les fondements de la société et qui se résument en cette loi : « Fais ce que tu voudrais qu'on te fît, ou traite ton prochain comme toi-même. C'est de ce principe qu'il faisait le fondement de la religion naturelle, que le christianisme perfectionna ». C. VI.

Pour Newton enfin, l'âme est « une substance incompréhensible ». Il aurait accepté cette théorie de Locke *que nous n'avons pas assez de connaissance de la nature pour oser prononcer qu'il soit impossible à Dieu d'ajouter le don de la pensée à un être étendu quelconque.* Ennemi des systèmes d'ailleurs, il ne jugeait de rien que par analyse et, lorsque ce flambeau lui manquait, il savait s'arrêter et douter (XXII, 422).

11° *Le siècle de Louis XIV*, 1751 (XIV et XV) et *Essai sur les mœurs*, 1756 (XI, XII, XIII). — 1. *Le siècle de Louis XIV.* — Voltaire avait pris le goût de l'histoire au cours de ses études et l'avait développé chez les Caumartin. Il se fit la main avec l'*Histoire de Charles XII*, 2 vol. in-12, Basle (Rouen), 1731. Dès septembre 1732, il annonce son projet du *Siècle de Louis XIV*, cf. à Formont (XXXIII, 192). « Il commença cet ouvrage, dit A. Rébelliau, *Introduction* au *Siècle de Louis XIV*, édition annotée par A. Rébelliau et M. Marion, in-12, Paris, 1894, p. VIII, dans un état d'âme violent, aigri, douloureux, surtout par esprit de réaction contre le siècle présent. » Cf. Lettre à Formont, derniers jours de 1732. De même que, dans les *Lettres philosophiques*, il vantait l'Angleterre pour mieux critiquer la France, il voulait exalter le siècle du Grand Roi, qu'il admirait d'ailleurs, pour le mieux opposer au régime du présent, médiocre et faible, à son gré. Vers 1738, le livre suivait ce plan : « D'abord les grands événements politiques et diplomatiques, les victoires et les conquêtes, puis la personne, les mœurs de la vie de la Cour, puis le gouvernement intérieur et les institutions qui avaient augmenté le bien-être de la nation, les affaires ecclésiastiques », rapidement traitées, en deux chapitres, « enfin la merveilleuse floraison des sciences, des lettres et des arts, la plus grande et la plus vraie gloire du Grand Roi » (J.-R. Carré, *loc. cit.*, 1er juillet 1738, *La philosophie de l'Histoire*, p. 608). Cf. *Lettre* à l'abbé Du Bos, 30 octobre 1738 (XXXV, 30). En 1739, pour tâter l'opinion, il publia l'*Introduction* et une partie du c. Ier de son livre, dans un *Recueil de pièces fugitives en prose et en vers par M. de V.*, in-8°, s. l. (Paris), 1740 (1739), où se trouvait également une *Ode sur l'ingratitude*, contre Desfontaines. Ce *Recueil* fut supprimé par arrêt du Conseil, le 4 décembre 1739, à cause de cette *Ode.* Voltaire feignit de croire que c'était à cause de ses chapitres d'histoire et il ne publiera le *Siècle de Louis XIV* qu'à Berlin en 1751, sous ce titre : *Le siècle de Louis XIV publié par M. de Francheville, conseiller aulique de Sa Majesté et membre de l'Académie royale des sciences et belles-lettres de Prusse*, 2 vol. in-12, Berlin. Mais le livre s'est transformé. Sous l'influence de Frédéric, les préoccupations philosophiques de Voltaire se sont accentuées. Sans renoncer à faire l'apologie du siècle, il en réduit un peu la gloire : il diminue la part faite aux arts; il accroît celle des anecdotes tendancieuses ou « des sottises de l'esprit humain ». Surtout, il rejette à la fin les affaires ecclésiastiques, leur consacre cinq chapitres au lieu de deux, comme étant l'envers d'un beau règne. « C'était un siècle de grands talents bien plus que de lumières », dira-t-il dans son *Épître à Boileau*, 1769 (X, 397), et qui laissait encore un progrès à accomplir. « Le livre était donc comme un groupement de tous les faits du XVIIe siècle, sous deux idées : d'un côté, la glorification de l'intelligence humaine », réalisant un progrès rationnel, infiniment supérieur à tout ce qui le précédait (cf. P. Hazard, *La crise de la conscience européenne (1685-1715)*, 3 vol. in-8°, s. d. (1935), t. I, *Préface*) de l'autre « un fragment des folies de l'esprit humain, les hommes s'entre-déchirant dans des querelles qui portent sur des objets invérifiables. » J.-R. Carré, *ibid.* Cf. Rébelliau, *op. cit.*, p. 20.

Si, en effet, on ne peut reprocher à un homme de son temps d'avoir soutenu un gallicanisme avancé, et c'est son cas, on peut blâmer Voltaire « de faire un exposé plus moqueur que fidèle des disputes religieuses du XVIIe siècle. S'il termine son livre par le chapitre, *Disputes sur les cérémonies chinoises*, c'est bien pour laisser cette impression que les manifestations du sentiment religieux sont des actes d'imposture ou d'imbécillité et ne peuvent aboutir qu'à de vaines ou funestes querelles; l'éloge de Confucius et des Chinois vient en réalité pour diminuer le christianisme. Dans l'intention de Voltaire comme dans son inspiration, le *Siècle de Louis XIV*, entrepris pour lui-même, était devenu la suite de l'*Essai sur les mœurs.* En 1756 et en 1761, d'ailleurs, le *Siècle* paraîtra conjointement avec l'*Essai*, devenu *Essai sur l'histoire générale*, 7 vol. in-8°, s. l. (Genève). Cf. E. Bourgeois, Introduction à son édition du *Siècle de Louis XIV*, in-12, Paris, 1890.

En 1752, parut à Francfort *Le siècle de Louis XIV par M. de Voltaire. Nouvelle édition, augmentée d'un très grand nombre de remarques par M. de la B.* (La Beaumelle, un des ennemis que Voltaire s'était fait à la cour de Frédéric II), 3 vol. in-8°, 1753. Voltaire répondit par un *Supplément au Siècle de Louis XIV*, in-8°, Dresde, 1753, où il injurie son adversaire et qu'il fera réimprimer dans le *Siècle politique de Louis XIV ou Lettre du vicomte Bolingbrocke sur ce sujet. Avec les pièces qui forment l'histoire du Siècle de M. F. de Voltaire et de ses querelles avec MM. de*

Maupertuis et La Baumelle, in-8°, 1753. Ce dernier ripostera par une *Réponse au Supplément*, in-12, Colmar, 1754, qui deviendra dans une nouvelle édition *Lettre de M. de La Beaumelle à M. de Voltaire*, in-12, Londres.

2. *L'Essai sur les mœurs.* — A Cirey, dès 1740, Voltaire entreprit pour Mme du Châtelet un abrégé de l'histoire du monde. Le *Mercure* en donna des fragments, en 1745-1746, sous ce titre : *Nouveau plan d'une histoire de l'esprit humain;* en 1750-1751, sous cet autre titre : *Histoire des croisades.* En 1753, Néaulme publia à La Haye, sans l'aveu de l'auteur, un *Abrégé de l'histoire universelle depuis Charlemagne jusques à Charlequint par M. de Voltaire*, 2 vol. in-12, que l'auteur désavoua, puis compléta par un *Essai sur l'Histoire universelle, tome troisième*, in-12, Dresde. En 1756, Voltaire donnera de son œuvre un premier texte complet : *Essai sur l'histoire générale et sur les mœurs et l'esprit des nations depuis Charlemagne jusqu'à nos jours*, 7 vol. in-8°, s. l. (Genève), qui englobait le *Siècle de Louis XIV* et un *Essai sur le règne de Louis XV*. En 1765, il publiera la *Philosophie de l'histoire par feu M. l'abbé Bazin*, qui sera l'*Introduction* de l'œuvre. En 1769, dans la *Collection complète des Œuvres de M. de Voltaire*, 45 vol. in-4°, Genève et Paris, 1768, aux t. VIII et IX, il donna le texte définitif de l'*Essai*, sous son titre actuel : *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations.* La *Philosophie de l'histoire* servait d'*Introduction*. Dans l'intervalle, en 1763, il avait publié des *Remarques* pour servir de supplément à l'*Essai*, in-8°, s. l. (Genève).

Dans sa pensée, *Avant-propos* (XI, 158), et *Ire Remarque*, l'*Essai* doit s'opposer à l'*Esprit des lois*, et, plus encore, compléter et corriger le *Discours sur l'histoire universelle:* le compléter, parce que celui-ci s'arrête à Charlemagne, et surtout parce que, sous le nom d'*Histoire universelle*, il n'offre que l'histoire de trois ou quatre nations, « aujourd'hui disparues », laissant dans l'ombre « comme barbares » les Arabes, qui cependant ont changé la face de l'Asie, de l'Afrique et de la plus belle partie de l'Europe », dans le silence « les anciens peuples de l'Orient, Indiens, Chinois, si considérables avant que les autres nations fussent formées »; le corriger, car il commet des erreurs : ne fait-il pas des Égyptiens, « peuple très borné », un peuple « policé »? Ne sacrifie-t-il pas l'univers « oublié » au minuscule peuple juif, « faible et barbare », dont il fait le pivot de l'humanité. Plus que tout, Voltaire élimine de l'histoire toute finalité providentielle. Les événements « sont l'effet nécessaire des lois éternelles et nécessaires ». *Rem.*, IX. Nous ne pouvons d'ailleurs nous placer au point de vue de Dieu mais seulement rattacher le cours des choses à des causes vérifiables : de petits faits ou de grands hommes au milieu de circonstances favorables; à des causes, plus difficilement saisissables, c'est vrai : les forces d'action et de réaction latentes en toute société et dépendant d'elle-même et le hasard, rencontre imprévue de certaines causes. C'est là sa conception de l'histoire. Son œuvre sera ainsi « l'histoire de l'esprit humain », *Rem.*, II, ou de l'humanité et de ses mouvements généraux plutôt que de ceux qui ont détenu l'autorité et « du détail des faits » sans importance d'ailleurs ni certitude. C. CXCVII. L'*Essai*, théoriquement, commence à Charlemagne; en fait, dans les premiers chapitres et surtout dans la *Philosophie de l'histoire*, Voltaire remonte aux origines.

Il est polygéniste; les diversités de races n'empêchent pas cependant une certaine unité de races de l'humanité. Il a fallu de longs siècles pour que les hommes passent de l'état de brutes à une civilisation rudimentaire et pour qu'ils arrivent à une conception rudimentaire de l'âme, *Philosophie de l'histoire*, c. II, III, IV; puis non à l'idée « d'un Dieu formateur, rémunérateur et vengeur », qui est « le fruit de la raison cultivée », mais à une religion faite de superstitions. « Avec le temps, chaque nation, même la juive, aura ses dieux particuliers ». C. V.

De grands peuples se forment. Dans l'Inde d'abord, étant donné les conditions du climat et le frein de la métempsychose. *Ibid.*, c. XVI. Cf. *Essai*, c. III et IV; dans la Chine, où vivait le théisme et qui devait recevoir les hautes leçons de Confucius, c. XVIII; cf. *Essai*, c. I et II. Surgissent ensuite l'Égypte et la Grèce où vivent l'idolâtrie, les oracles, la magie, les miracles, toutes choses qui supposent imposture et crédulité, mais où, « sous les doctrines ridicules », on retrouve la croyance à un Dieu suprême et à sa justice. C. XIX-XXVII. Les Juifs viennent plus tard. Cette nation « ne compte que depuis Salomon, à peu près le temps d'Hésiode ». Leur histoire fourmille de contradictions; leurs prophètes se livrent à de rebutantes excentricités; leurs croyances sont empruntées. « Ils doivent tout aux autres nations », c. XXVIII-XXX. Derniers venus, les Romains, en qui l'amour de la patrie, vanté par Bossuet, consista, plus de quatre cents ans, à dépouiller les autres au profit de la masse commune. Policés avec le temps, ils furent les législateurs des autres peuples.

Alors que le reste de la terre poursuit sa voie, deux religions orientent l'ancien monde dans une direction nouvelle : *l'islamisme* qui provoquera en Europe, en Asie, en Afrique, une révolution profonde. Mahomet, « un enthousiaste qui appuya par des fourberies nécessaires une religion qu'il croyait bonne », la fit triompher, non parce qu'elle favorisait la volupté — à côté de la religion juive, celle-ci est sévère — mais par les armes, le courage, la tolérance, les dogmes rationnels et le respect des traditions, *Essai*, c. V et VI; le *christianisme* d'autre part. Il sort tout constitué d'un berceau de légendes. Constantin, un empereur souillé de crimes, fait de lui la religion dominante. C. VIII, IX, X. Puis, tandis que, dans les Gaules, l'empire fait place au royaume barbare des Mérovingiens, c. XI, dans l'Italie, opprimée par les Lombards, les papes, dont l'autorité spirituelle ne repose que sur un calembour et des fables, c. VIII, s'érigent en défenseurs de la cité, s'appuyant sur ce Pépin qui vient d'usurper l'autorité des Mérovingiens, le sacrant à Saint-Denis, mais ne recevant pas de lui, quoi qu'on ait dit, le territoire de Saint-Pierre. Usant de l'influence qu'assure la religion sur l'opinion, ils établissent ainsi leur puissance, c. XIII, cependant que l'Orient chrétien se perd en querelles théologiques.

Charlemagne, dont « la réputation est une des plus grandes preuves que les succès justifient l'injustice », ce « fils d'un domestique usurpateur », ce dur ennemi de ses neveux, ce cruel conquérant des Saxons, vit l'Église rechercher son appui, en attendant qu'elle fît de lui un saint. Il promit aux papes, par une donation que l'on pourrait mettre à côté de celle de Constantin, un État qui eût assuré leur indépendance et Léon III le sacra empereur d'Occident, espérant assurer la paix de l'Église, de l'Italie et du monde par cette alliance entre l'Église romaine et l'empire.

Hélas! car « l'histoire... de ce monde n'est guère que l'histoire des crimes », c. XXIII, « à peine Charlemagne est-il au tombeau qu'une guerre civile désole sa famille et l'empire ». *Ibid.* L'empire se brise en royaumes, les royaumes en seigneuries : c'est le régime féodal, « source de guerres, de violences, de rapines et de misères ». Rome et l'Église connaissent « des scandales et des troubles » jamais égalés. C. XXIII, XXIV, XXX, XXXVII. L'Angleterre, sauf durant le règne d'Alfred le Grand n'est « qu'un théâtre de car-

nage ». Les Normands peuvent désoler l'Allemagne, l'Angleterre et la France, les Musulmans déchirer l'Espagne et assiéger l'Europe. C. XXVII et XXVIII. En Orient, d'horribles révolutions « dégoûtent »; pas un empereur, si l'on excepte Julien, qui ne souille le trône « d'abominations », c. XXIX, et finalement les Grecs se séparent de Rome. « Le patriarche de Constantinople n'est plus qu'un esclave ». C. XXXI.

C'est alors, au milieu du Xe siècle, que Jean XII instaure le Saint-Empire, en sacrant empereur des Romains, Othon, roi d'Allemagne. Si les deux puissances se fussent accordées, la face du monde eût été changée. Mais les papes s'étaient « donné un maître ». De là, jusqu'au XIIIe siècle, les luttes sanglantes du sacerdoce et de l'empire, entre un Henri IV, un Frédéric II qui veulent régner en Italie, y faire et y défaire les papes, et un Grégoire VII, intransigeant et violent. Malgré ces conflits, « il semblait que les pays de la communion romaine fussent une grande république », la chrétienté. Ils s'entendirent pour mener contre l'infidèle « les croisades, une folie », contre l'hérétique une guerre « brutale et absurde », d'où sortit l'Inquisition, « cet autre fléau ». C. XLVIII. Et il y eut ainsi, « dans le XIIe et le XIIIe siècle, une suite de dévastations ininterrompues dans tout l'univers ». C'est là le vrai Moyen Age.

Avec le XIVe siècle, commence une ère nouvelle. L'Europe remplace la chrétienté. Les papes ont en effet ruiné la puissance impériale, mais leurs prétentions à l'hégémonie vont se briser à la résistance des rois; ils finiront par n'être plus que des souverains italiens. C. LXV. Leur autorité spirituelle sera également atteinte par le Grand Schisme, c. LXXI, les conciles de Constance, c. LXXII, et de Bâle, c. LXXVI. D'autre part, l'Italie où les républiques se transforment en principautés est un champ d'intrigues, « d'absurdités et d'horreurs »; les souverains de France et d'Angleterre se font une guerre de Cent ans que dénoue « une servante d'auberge » de vingt-sept ans, « qui eut assez de courage et d'esprit pour jouer la comédie de l'inspirée ». C. LXXV-LXXX. En Orient, un empire turc s'installe à Constantinople, menaçant le sud-est de l'Europe et creusant un fossé plus profond entre Église orthodoxe et romaine.

Aux rivalités des souverains, le XVIe siècle ajoute les luttes religieuses. « Un petit intérêt de moines », à propos « de la vente » d'indulgences dans un coin de la Saxe, « produit plus de cent ans de discordes... chez plus de trente nations », c. CXXVII, et fait perdre à l'Église latine d'immenses contrées. C. CXXXV. C'est que, d'une part, « la mesure était comble »; et Voltaire refait à la mode de son temps le procès de l'Église romaine, justifiant en passant les moines transfuges, qui en se mariant « ne violaient pas plus leurs vœux que ceux qui... possédaient des richesses fructueuses »; d'autre part, les chefs du mouvement furent les hommes qu'il fallait. Si Luther fut grossier, il eut la persévérance et « fut le prophète de sa patrie ». C. CXXVIII. Zwingle « parut plus zélé pour la liberté que pour le christianisme ». C. CXXIX. Voltaire ne ménage pas Calvin, « esprit tyrannique », jaloux, qui ne pardonna pas à Castellion d'être « plus savant que lui », cruel, on le vit bien avec Servet, mais désintéressé et travailleur infatigable. C. CXXXIV. Henri VIII, à qui Clément VII, pour toutes sortes de raisons humaines — il aurait sapé lui-même, en cédant, les fondements de la grandeur pontificale — ne pouvait accorder le divorce sollicité, ne tolérait aucune résistance et bientôt, avec Élisabeth, l'Angleterre, à qui d'ailleurs l'obédience romaine était lourde, eut un protestantisme à elle. C. CXXV-CXXVII, CXLVII-CLXVIII.

Pour se défendre, l'Église trouva les ordres religieux, cette milice du pontificat romain qui faillit « rester entre leurs mains ». Ils inondaient « les États chrétiens de citoyens devenus étrangers dans leur patrie et sujets du pape, se perpétuant aux dépens de la race humaine », mais se jalousant, se faisant une guerre acharnée sous des prétextes théologiques, en réalité par ambition; « ils ne purent empêcher la moitié de l'Europe de se soustraire au joug de Rome ». Pas même les jésuites, l'ordre « le plus politique de tous », que fonda « le moins politique des hommes », Ignace de Loyola, « sans lettres, un enthousiaste ». C. CXXXIX-CXL; cf. *Rem.*, XI, *Les moines.* L'Inquisition ne servit « qu'à faire perdre au pape encore quelques provinces et à brûler inutilement des malheureux ». C. CXL. Le concile de Trente fut « sans aucun effet parmi les catholiques et parmi les protestants ». C. CLXXXIII.

Aux dissensions religieuses se mêlent des conflits sociaux — les anabaptistes en Allemagne — des dissensions intestines : la France connaîtra quarante années de guerres civiles avec le massacre de la Saint-Barthélemy, « préparé pendant deux années par Catherine de Médicis, « de concert avec les Guise »; les assassinats de princes et de rois, c. CLXX-CLXXII, et l'héritier légitime, obligé de changer de religion, sans conviction. Et quand ce roi, « le plus grand homme de son temps », aura rendu à son royaume la prospérité par le pacifiant édit de Nantes et l'influence extérieure, un fanatique, sans complice, il est vrai, mais bien dans l'esprit du temps, l'assassinera et rendra la France « à la confusion », dans une régence. Il fallut « la rigueur hautaine » d'un Richelieu pour ramener l'ordre. Mêmes troubles en Angleterre, où l'on voit « un peuple faire périr son propre roi, au nom de la justice ». Le fanatisme lui donnera Cromwell, c. CLXXXI, et troublera encore le règne de Charles II. C. CLXXXII.

Enfin, sous le couvert de la religion, s'affrontent des nations rivales. Sous le prétexte de défendre le catholicisme, Philippe II, « si peu chrétien dans sa vie privée », tentait d'asservir la France, l'Angleterre, l'Italie; il ne réussissait qu'à perdre les Pays-Bas. C. CLXXIII-CLXXVI. En Allemagne, la religion déchaînait la guerre de Trente ans, « un carnage », où la France marchait à côté des protestants pour empêcher l'hégémonie de la maison d'Autriche.

La découverte du Nouveau Monde et l'établissement de relations actives avec les Indes et l'Extrême-Orient « semblaient plus utiles mais ne furent pas moins funestes ». Avides, fanatiques, cruels, les conquérants firent le malheur des peuples conquis et, concédant des monopoles à des compagnies armées, créèrent de nouveaux motifs de guerre. C. CXLI-CLXVII.

Mêmes troubles civils et mêmes guerres dans le reste du monde : en Pologne, où Voltaire souligne la renaissance de l'arianisme, c. CLXXXVIII; en Russie où « trente siècles n'auraient pu faire ce qu'a fait Pierre le Grand en voyageant quelques années », c. CXCIII; dans l'empire ottoman, qui connut au XVIe siècle l'apogée de sa puissance, c. CLIX, que Lépante n'ébranla point, c. CLX, mais qui semble arrêtée dans son expansion, c. CLXI, CLXII; en Chine, désolée au XVIIe siècle par la conquête tartare et d'où le christianisme sera banni en raison des divisions de ses représentants, c. CXCV; au Japon, fermé aux missionnaires. Cf. *Le pyrrhonisme de l'histoire par un bachelier en théologie* (1768), au tome IV de l'*Évangile du jour* (XXVII, 235).

Dans le c. CXCVII, intitulé « Résumé de toute cette histoire jusqu'au temps où commence le beau règne de Louis XIV », dans les *Remarques pour servir de supplément à l'Essai* (XXXIV, 543), et dans les *Pièces relatives à l'Essai*, Voltaire conclut : L'histoire humaine est « un ramas de crimes, de folies, de malheurs».

Résumé. C'est que, si « tout ce qui peut dépendre de la coutume est différent, tout ce qui tient à la nature humaine se ressemble d'un bout de l'univers à l'autre » et « la nature a mis dans le cœur des hommes l'intérêt, l'orgueil et les passions ». *Ibid.* Le progrès vers la civilisation est cependant possible mais il ne peut être que social : « Il y a un amour de l'ordre qui anime en secret le genre humain et qui a prévenu sa ruine totale. C'est un des ressorts de la nature qui reprend toujours sa force. » *Ibid.*

Par quels moyens établir l'ordre sauveur? « Il n'y a que trois manières de subjuguer les hommes : les policer en leur donnant des lois; employer la religion pour appuyer ces lois; égorger une partie d'une nation pour gouverner l'autre ». *Essai*, c. XIII. Cette troisième manière s'écarte d'elle-même. De bonnes lois imposées au nom de la religion constitueraient le procédé le plus efficace, la religion étant l'opinion, laquelle est toute-puissante. Cf. *Rem.*, VI et VII. Malheureusement les religions amènent des querelles, donc des désordres. Reste ainsi l'autorité d'un homme sage et sans préjugés, imposant des lois à des peuples déjà à demi sages et à demi sans préjugés. Cela ne peut être assuré que par le progrès de la raison : « la seule manière d'empêcher les hommes d'être absurdes et méchants c'est de les éclairer ». *Rem.*, XV, p. 569.

Encore que Voltaire se défende de toute partialité, l'on peut redire de cette œuvre, pour tout ce qui concerne le christianisme, et en particulier le catholicisme, ce qui a été dit du *Siècle de Louis XIV*, suite d'ailleurs de l'*Essai*, que les préoccupations de la propagande philosophique et de la guerre contre « L'Infâme » y ont rendu Voltaire tendancieux et injuste envers les hommes, les papes par exemple, les institutions comme l'institution monastique, les époques, comme le Moyen Age, et l'ont amené à ne voir dans les seize premiers siècles chrétiens et même plus que « des temps de fureur, d'avilissement et de calamités », tous malheurs dont la religion est une cause. C. CLXX.

Ce livre est à l'origine de la guerre entre Voltaire et le jésuite Nonnotte. Cf. ici, t. XI, col. 795-796. Nonnotte, en 1757, publia un *Examen critique ou Réfutation du livre des mœurs*, in-8°, Paris, qui deviendra, en 1762, les *Erreurs de Voltaire*, 2 vol. in-12, Avignon, plusieurs fois réédité et toujours augmenté. Voltaire y répondit, sous le nom de Damilaville, par des *Éclaircissements historiques*, auxquels il ajoutera une *Addition aux observations littéraires*, ouvrages publiés ensemble par l'auteur à la suite de son écrit, *Un chrétien contre six juifs*, 1776, sous ce titre : *Incursion sur Nonotti;* et s'en vengea par la XXIe et la XXIIe des *Honnêtetés littéraires*, où il accuse Nonnotte de lui avoir offert, contre mille écus, de ne pas publier les *Erreurs*. Nonnotte ripostera par des *Réponses aux Éclaircissements historiques et aux Additions*, 1767. En 1797, il publiera encore un livre intitulé l'*Esprit de Voltaire*, qui, joint aux *Erreurs*, donnera l'*Esprit de Voltaire dans ses écrits*, 3 vol. in-8°, Paris, 1820. Cf. Pal. Haydu, *Un chapitre de la lutte de la Compagnie de Jésus contre Voltaire. Claude-François Nonotte*, in-8°, Budapest, 1935. De Nonnotte, dans ses plaisanteries, Voltaire ne sépare pas un autre jésuite, Patouillet, qu'il accuse d'avoir écrit un mandement qui lui déplaît de M. de Montillet, archevêque d'Auch. Cf. ici t. XI, col. 2251-2253.

Un anonyme ayant publié, en 1755, une *Critique de l'Histoire universelle de M. de Voltaire, au sujet de Mahomet ou du Mahométisme*, in-4°, Voltaire répondit par une *Lettre civile et honnête à l'auteur malhonnête de la critique de l'Histoire universelle de M. de Voltaire, qui n'a jamais fait l'Histoire universelle. Le tout au sujet de Mahomet.*

En 1767, parurent trois réfutations de la *Philosophie de l'histoire :* 1° *Défense des livres de l'Ancien Testament contre l'écrit intitulé la Philosophie de l'histoire*, in-8°, Amsterdam, d'un chanoine de Rouen, Clémencet; 2° *Supplément à la Philosophie de l'histoire*, in-8°, Amsterdam, d'un hellénisant, Larcher; 3° *Réponse à la Philosophie de l'histoire. Lettres à M. le Marquis de C****, par le P. Louis Viret, cordelier conventuel, in-12, Lyon. En 1766, l'évêque de Gloucester, Warburton, ami et disciple de Pope, qui avait publié à Londres, de 1736 à 1741, son fameux ouvrage, *Divine Legation of Moses. Demonstraded of the Principles of a Religious Deist*, 5 vol. in-8°, ayant donné une seconde édition de cet ouvrage et y contredisant les chapitres que l'*Introduction à l'Essai* consacrait à Moïse et à la religion juive, Voltaire lui répondit ainsi qu'à Larcher, dans la *Défense de mon oncle* (XXVI, 369).

12° *La religion naturelle, poème en quatre parties. Au roi de Prusse*, par M. V***, Genève (Paris), 1756, 24 p. in-12. Appelé aussi *Poème sur la loi naturelle.* Voltaire le composa à Berlin, pour rentrer dans les bonnes grâces de Frédéric II, qui d'ailleurs n'en fut pas satisfait. Il y a une loi morale, universelle, antérieure et supérieure aux morales qui reflètent ou les religions ou la vie des sociétés; le respect de cette loi constitue la vraie religion. Elle seule peut assurer la tolérance, donc la paix sociale.

Ire partie. Dieu existe. Qu'il ait créé le monde ou « arrangé la matière éternelle », que notre âme soit « un de nos sens ou subsiste sans eux », il est. Quel culte attend-il de nous? Tous les peuples lui en rendent un différent. « Cherchons donc par la raison si Dieu n'a pas parlé. » Dieu, par la nature, a ordonné l'homme à toutes ses fins. « La morale uniforme en tout temps, en tout lieu, parle au nom de ce Dieu. D'un bout du monde à l'autre, elle parle, elle crie : Adore un Dieu, sois juste et chéris ta patrie. » Autrement, comment expliquer le remords qui poursuit le coupable « en tout temps, en tout lieu » ?

IIe partie. Cardan, Spinoza répondent : Le remords n'est qu'une illusion créée par l'habitude sociale. Non, riposte Voltaire : « Tous ont reçu du ciel avec l'intelligence ce frein de la justice et de la conscience. » Mais, insiste-t-on, l'enfant reçoit ses pensées de son éducation : « Il n'a rien dans l'esprit, il n'a rien dans le cœur. » Voltaire reconnaît l'influence de l'éducation; « mais, observe-t-il, les premiers ressorts sont faits d'une autre main ».

IIIe partie. Où en est-on aujourd'hui? « L'univers est un temple où siège l'Éternel. Là chaque homme à son gré veut bâtir un autel. Tous traitent leurs voisins d'impurs, d'infidèles. Des chrétiens divisés les infâmes querelles, ont, au nom du Seigneur, répandu plus de sang que le prétexte vrai d'une utile balance n'a désolé jamais l'Allemagne et la France. » C'est que « de la nature on étouffe la voix; que l'homme fit Dieu à son image, ...injuste, emporté, vain, ...barbare comme nous ». Hors de l'Église, point de salut. Mais « tant d'esprits élevés seront-ils donc damnés? »

IVe partie. « La paix que l'on trouble et qu'on aime est d'un prix aussi grand que la vérité même ». La paix religieuse, c'est au souverain à la maintenir dans ses États, non sans doute en portant la main sur l'encensoir, mais en imposant à tous, prêtres ou citoyens, le respect de la loi.

Le poème se termine par cette *Prière* : « O Dieu qu'on méconnaît, ô Dieu que tout annonce, mon cœur peut s'égarer, mais il est plein de toi. Et je ne puis penser qu'un Dieu qui m'a fait naître, quand mes jours sont éteints me tourmente à jamais. »

Si l'on en croit le duc de Luynes, *Mémoires*, Lettre

du 19 juillet 1757, cf. Desnoiresterres, *op. cit.*, t. v, p. 119, Marie Leckzinska aurait déchiré la *Religion naturelle*, à la devanture d'un libraire. En tout cas, le poème fut brûlé par ordre du Parlement; des critiques le condamnèrent parce qu'il en ressort que la raison suffit à l'homme, et que la religion est inutile et la tolérance nécessaire. Cf. la *Parodie antidotique* par M. P. A. A. A. P., in-12, La Haye, 1757; la *Religion révélée* par Billardon de Sauvigny, in-8°, Genève, Paris, 1758. *L'Anti-Uranie ou le déisme comparé au christianisme, Épîtres à M. de Voltaire*, par le P. Bonhomme, in-8°, Avignon, 1763, soutient ces deux idées : 1° le déiste accepte des mystères tout comme le chrétien, mais il ne peut les défendre; 2° on ne peut admettre Dieu sans admettre le péché originel, donc le christianisme. Autrement, Dieu est un monstre et l'athée a raison. Voir aussi, *Erreurs de Voltaire*, t. II.

13° *Poème sur la destruction de Lisbonne*, in-12 de 12 p., s. l. n. d. (1756), publié aussi avec le précédent : *Poème sur le désastre de Lisbonne et sur la loi naturelle*, in-12, Genève, 1756; *Candide*, 1759. — *Voltaire et l'optimisme*. — La question de l'optimisme, soutenu par Shaftesbury et Pope, par Leibnitz et Wolf, était alors à la mode. Voltaire a été, jusqu'au *Mondain*, d'un optimisme pratique; puis, à l'école de Pope et de Newton, d'un optimisme scientifique, soutenant en 1734, dans son *Traité de métaphysique*, que le mal est une conséquence nécessaire du mécanisme général. Mais la vie et les hommes lui étant devenus moins favorables, dans *Zadig*, il émettait un doute.

Zadig, d'abord publié sous le nom de *Memnon, histoire orientale*, in-8°, Londres (Paris), 1747, puis augmenté de quelques chapitres, sous le nom de *Zadig ou la destinée, histoire orientale, dédiée à la belle sultane Spérasu* (Mme de Pompadour), par Sadi, s. l. (Nancy), in-12. G. Ascoli a donné de *Zadig* une édition critique avec une introduction et un commentaire, 2 in-12, Paris, 1929 (XXI, 3-94).

A la faveur d'événements qu'il invente, Voltaire y discute ces questions abstraites : L'homme? Dieu? La destinée humaine, le sens de la vie et du monde? Le vrai bien? Y a-t-il une morale dogmatique? un bien social absolu ou seulement des biens relatifs? L'homme peut-il réaliser son sens de perfection et de bonheur? Cf. Ph. Van Tieghen, *Voltaire : Contes et romans*, 4 in-8°, Paris, 1930.

Zadig illustre cette idée que l'homme ne doit jamais former « le sot projet d'être parfaitement sage », parce que, dans la vie, le destin semble se jouer de la raison et de la justice : courage, science, vertu provoquent sans répit les malheurs de Zadig, et la lâcheté, la sottise, l'infidélité assurent à d'autres succès et bonheur. Comment accorder cela avec les affirmations de la philosophie et la Providence des religions? Au c. XVIII, intitulé l'*Hermite*, l'ange Jesrad donne à Zadig la réponse de Dieu : « L'homme juge mal de la qualité et de la portée des événements. S'il en voyait la portée et les conséquences dernières, il comprendrait ce qu'il juge parfois monstrueux. Le mal concourt d'une façon obscure au bien général. Que l'homme patiente, se soumette et adore... — Mais... », répond Zadig, qui n'est point convaincu.

Les *Mémoires de Trévoux*, année 1748, n. 9, firent à Voltaire ces reproches : d'avoir fait murmurer Zadig contre la Providence, « bien que cela soit corrigé par l'affirmation que l'homme n'a pas à juger d'un tout dont il ne connaît pas la plus petite partie », d'estimer à peu près également tous les cultes et que l'ange ait peint les passions comme quelque chose d'essentiel à l'homme et insinué que « tout ce qui est est tel absolument », ce qui est contraire à la liberté de Dieu. Quoi qu'il en soit, Voltaire se défendit d'être l'auteur de Zadig. Cf. *Lettre* à d'Argental, 10 octobre 1748 (XXXVI). Mais en 1751, dans l'*Épître* dite *des deux tonneaux*, au roi de Prusse, il reprend les mêmes idées : « Dieu se joue à son gré de la race mortelle. Il y a deux gros tonneaux d'où le bien et le mal descendent en pluie éternelle sur cent mondes divers et sur chaque animal. » (X, 360).

En 1755, six mois après que l'Académie de Berlin eût mis au concours cette question : « On demande l'examen du système de Pope contenu dans la proposition : *Tout est bien* », la catastrophe de Lisbonne affermissait dans ses idées Voltaire qui venait de terminer l'*Essai sur les mœurs*, dont on a vu les conclusions. Dès le 16 décembre, il avait terminé son *Poème sur le désastre de Lisbonne*, qui circula imprimé mais désavoué par lui. En mars 1756, il en donnait une édition définitive (IX, 470).

Après ce désastre, peut-on admettre le « Tout est bien » des philosophes? Ils avancent des explications à priori. Ce désastre : « est l'effet des éternelles lois, qui d'un Dieu libre et bon nécessitent le choix », ou : « Dieu s'est vengé : leur mort est le prix de leurs crimes ». Ils disent encore : « C'est l'orgueil... qui prétend qu'étant mal nous pouvons être mieux. Tout est bien... et tout est nécessaire. » Vains propos. Le mal existe; c'est un fait; un Dieu juste existe, c'est une vérité indéniable. Peut-on concilier ces deux affirmations? Que faire? Se révolter? Persister dans ces doctrines : « L'homme est né coupable et Dieu punit sa race — Ou le maître absolu de l'être et de l'espace... tranquille, indifférent, de ses premiers décrets suit l'éternel torrent — Ou la matière informe, à son maître rebelle, porte en soi des défauts *nécessaires* comme elle — Ou Dieu nous éprouve et ce séjour mortel n'est qu'un passage étroit vers un monde éternel. » Non. « Il n'appartient qu'à Dieu d'expliquer son ouvrage. » Laissons dire les métaphysiciens. Voyons le mal et espérons : « *Un jour tout sera bien*, voilà notre espérance. *Tout est bien aujourd'hui*, voilà l'illusion. » Voltaire se réfugie ainsi dans l'agnosticisme et l'espérance. Cf. la conclusion des *Adorateurs* (XXVIII, 309) : « Espérons de beaux jours. Où et quand? je n'en sais rien; mais, si tout est nécessaire, il l'est que le grand Être ait de la bonté. » Solution qui ne satisfit personne. On sait la réponse que fit Jean-Jacques à Voltaire, le 18 août 1756, et la réplique de Voltaire, le 12 novembre. Cf. Desnoiresterres, *op. cit.*, t. v, p. 133 sq. et ici t. XIV, col. 106. Mais la vraie réponse de Voltaire, ce fut *Candide*.

Candide ou l'optimisme traduit de l'allemand de M. le docteur Ralph, in-12, s. l. (Genève), 1759. Dans la *Seconde suite des Mélanges de littérature, d'histoire et de philosophie*, in-8°, s. l. (Genève), 1761, Voltaire introduit, p. 195-397, *Candide avec les additions qu'on a trouvées dans la poche du docteur, lorsqu'il mourut à Minden, l'an de grâce 1759* (entre autres, au c. XXII, une longue diatribe contre Fréron). L. Morize a donné une édition critique de *Candide*, in-12, Paris, 1913. C'est l'édition citée.

Candide est la critique de l'optimisme selon le système de Leibnitz et de Wolf. Sur les lèvres de Pangloss, le précepteur qui enseigne au jeune Candide « la métaphysico-théologico-cosmonigologie », on retrouve les principes leibnitziens exposés déductivement, à la manière de Wolf. Le roman s'ouvre d'ailleurs en Westphalie.

Dans tous les pays d'Europe et du Nouveau Monde, Candide, victime des hommes et des choses, témoin des pires injustices, entend Pangloss lui répéter que, tout ayant sa raison suffisante, Dieu ne peut avoir créé et ne peut gouverner ce monde que pour la meilleure fin. Ainsi, non seulement tout est bien, mais tout est pour le mieux dans le meilleur des

mondes possibles. Devant un tremblement de terre à Lisbonne, Pangloss explique : Ce qu'on appelle le mal vient de ce que tout est lié dans la nature. « Les malheurs particuliers font le bien général, de sorte que, plus il y a de malheurs particuliers, plus tout est bien. » P. 27. Et à propos d'un homme qui se noie accidentellement : « La rade de Lisbonne a été formée exprès pour que cet homme s'y noie. Tout est bien. » Mais pour ce mot qui nie le péché originel et ses châtiments — c'est là en effet une des objections faites à l'optimisme — Pangloss est arrêté par l'Inquisition et pendu.

Quelle conclusion tirer de cet univers qui se définirait si bien incohérence, méchanceté, folie? « Je suis manichéen, dira Martin à Candide. Je pense que Dieu a abandonné ce monde à quelques êtres malfaisants. — Il y a pourtant du bien, dira Candide. » P. 143. A Constantinople, où, pour finir, réunis, tous les acteurs du drame, discutent les choses, Martin dira : « Travaillons, sans raisonner, c'est le seul moyen de rendre la vie suffisante », Pangloss répétera : « Tous les événements sont enchaînés dans le meilleur des mondes possibles. Car enfin, si nous n'avions pas été chassés d'un château, ... vous ne mangeriez pas ici du cédrat ». Alors Candide : « Cela est bien dit, mais cultivons notre jardin. » P. 223.

Eldorado est le seul pays heureux. C'est qu'il a la religion vraie, le déisme. « Pas de moines... qui disputent, qui gouvernent..., qui font brûler les gens qui ne sont pas de leur avis. » P. 128. A signaler aussi ces jugements sur le Paraguay : « Les Padres y ont tout et le peuple rien... C'est le chef-d'œuvre de la raison et de la justice. » P. 84-86. Son jugement touchant Paris et la France : « Toutes les contradictions..., vous les verrez dans le gouvernement, dans les tribunaux, dans les églises, dans les spectacles de cette drôle de nation. Jansénistes contre molinistes, gens du Parlement contre gens d'Église... c'est une guerre éternelle. » P. 153.

Candide fit scandale. Cette fois encore Voltaire se défendit d'être l'auteur. Cf. *Lettres* à Thiériot et à Thibouville des 10 et 15 mars 1759 (XL, 58 et 61). A Genève, *Candide* fut condamné par le Grand Conseil; à Paris, l'avocat général, Joly de Fleury, le dénonça comme contenant « des traits et des allégories également contraires à la religion et aux bonnes mœurs ». L'abbé Guyon qui, en 1759, avait publié une critique générale des idées de Voltaire, dans *L'oracle des nouveaux philosophes, pour servir de suite et d'éclaircissement aux œuvres de M. de Voltaire*, 2 in-12, Berne, y ajouta, en 1760, une *Suite de l'oracle des nouveaux philosophes*, in-8°, Berne, où il critique entre autres *Candide*.

14° *La Pucelle*, 1762 (IX, 309). — A cette œuvre « d'irrévérence et de polissonnerie..., qu'il affectionna entre toutes ses œuvres, Voltaire travailla sans cesse sans jamais l'achever », G. Ascoli, *op. cit.*, 15 juin 1924, VI, p. 419. Il la commença en 1730. De 1730 à 1755, des copies de chants plus ou moins nombreux circulèrent en France et dans les cours allemandes, bien que, dès 1736, Mme du Chatelet se fût efforcée d'en empêcher la diffusion. En 1755, un éditeur de Lausanne, Grasset, tenta de faire imprimer à Genève une des copies les plus complètes. Voltaire le fit emprisonner, sous le prétexte d'interpolation et de falsification, en réalité parce que la copie en question renfermait des vers injurieux contre saint Louis, « grillant en enfer... et le méritant bien, homme pieux, sans être homme de bien », contre les Bourbons, contre « le féroce Calvin, ... l'orgueilleux sectaire », en enfer également, des allusions contre Louis XV et Mme de Pompadour, contre Frédéric II. Trois éditions n'en parurent pas moins en 1755 : l'une à Paris, 14 chants, une autre à Louvain, une troisième, s. l., toutes deux en 15 chants, trois autres encore en 1756. A force de mensonges, Voltaire, qui a même envoyé à l'Académie une lettre de protestation contre l'abus fait de son nom, le 14 novembre 1755, échappe à toute sanction. En 1762, il se décidera à donner une édition avouée, intitulée *La Pucelle d'Orléans, Poème divisé en vingt chants avec des notes*, in-8°, s. l. (Genève). En 1771, il en donnera une édition en vingt et un chants, *avec les notes de M. de Morea* (Voltaire), in-8°, Londres ou s. l. (Genève). Le fameux *Chant de l'âne* est le XXe.

Sur les origines et les commencements de Jeanne d'Arc, Voltaire adopte les imaginations de Girard du Haillon, qui vivait cent soixante ans après Jeanne d'Arc, et tout le long du poème, il rend ridicules ou odieux les dogmes, les hommes et les institutions de l'Église.

15° *Le testament de Jean Meslier*, in-8°, s. l. n. d. (Genève, 1761), comprenant : 1° un *Abrégé de la vie de l'auteur*, p. 1-4; 2° l'*Avant-propos* de l'auteur, p. 4-5; 3° l'*Extrait des sentiments de Meslier adressé à ses paroissiens sur une partie des abus et des erreurs en général et en particulier*, p. 4-64 (XXIV, 293). — Meslier (1664-1729), curé d'Étrepigny-en-Champagne, de 1692 à sa mort, avouait à ses paroissiens, dans son *Avant-propos*, n'avoir jamais cru. « Plus d'une fois, j'allais dessiller vos yeux, leur dit-il, mais une crainte... me contenait soudain. » Des copies de son manuscrit couraient à Paris, quand Thiériot le signala à Voltaire.

Ce n'est qu'en 1762 cependant, « qu'ayant plus que jamais l'*Infâme* en horreur », *Lettre* à Damilaville, 18 septembre (XLII, 238), et en pleine affaire Calas, il le publia. « Je ne crois pas que rien, écrira-t-il au même, le 10 octobre (*ibid.*, 259), puisse faire plus d'effet que le testament d'un prêtre qui demande pardon à Dieu d'avoir trompé les hommes. » Il ne publia pas le manuscrit intégral, « trop long, trop ennuyeux et même trop révoltant » — il sera donné en 1864 à Amsterdam en 3 in-8° par Rudolph Charles (R. C. d'Ablaing von Giessenburg); il corrigea également le style « dur, dense et cahoteux » des extraits qu'il publia. Surtout, il en transforma l'esprit. « Meslier était athée, communiste et libertaire. Son gros manuscrit est le réquisitoire le plus copieux et le plus enragé qu'on puisse imaginer contre le trône et l'autel. » *L'Avant-propos* se termine par ces mots, qu'approuve Naigeon, *Dictionnaire de philosophie*, t. III, p. 239, art. *Meslier*, et dont Diderot a tiré deux vers connus : « *Je souhaiterais que tous les tyrans fussent pendus avec des boyaux de prêtres.* » « Il est possible même que Meslier n'en ait tant voulu aux prêtres que parce qu'ils étaient l'appui des rois... et perpétuaient l'injustice sociale. » « Voltaire baillonna la voix révolutionnaire du bonhomme et grima ce farouche athée en prêcheur anodin d'un déisme bourgeois. » G. Lanson, dans *Revue d'hist. litt.*, 1912, p. 12; Cf. P. Bliard, *Revue d'apologétique*, 15 avril 1920 : *Un singulier adversaire de l'Église : le curé Jean Meslier*, p. 88 sq.

Voltaire-Meslier invoque contre le christianisme les arguments suivants : 1° Si Dieu a donné aux hommes une religion, il a dû la marquer de caractères visibles. De tels caractères, le christianisme ne les a pas, puisque les christicoles sont toujours divisés, *op. cit.*, p. 297-298. — 2° Une religion qui a pour fondement un principe d'erreur ne peut être divine. Or, le christianisme, le catholicisme surtout, en réclamant une foi aveugle sous le prétexte qu'il vient de Dieu, s'appuie sur le principe d'erreur de tous les imposteurs religieux. P. 298-299. — 3° Les quatre preuves extrinsèques qu'il invoque de son origine divine : les miracles, la concordance entre la vie de Jésus-Christ et les pro-

phéties, la sainteté de sa doctrine et le témoignage des martyrs sont sans valeur. P. 299. D'abord, toutes les religions invoquent des preuves équivalentes. P. 300. Ensuite : *a) Pour les miracles.* Les témoignages qui les affirment sont dépourvus d'authenticité. Ceux qui les racontent les ont-ils vus de leurs yeux? S'ils les ont vus, étaient-ils gens de probité, de critique, éclairés, sans préjugés? Les miracles de Moïse sont suspects, parce que, élevé dans la sagesse des Égyptiens, où entraient astrologie et magie, il ne lui fut pas difficile d'en faire croire à une troupe « de voleurs et de bandits ». Ceux de Jésus-Christ le sont également, vu les intentions apologétiques de ses historiens, et parce que, si Jésus avait produit ces miracles, il n'eût pas été considéré comme un homme de néant. L'histoire de l'Ancien et du Nouveau Testament montre ces livres altérés dans la suite des temps. D'autre part, ils sont indignes de Dieu. « Aucune pensée sublime », p. 305; des fables, des choses ordinaires; les fameux prophètes « ressemblent beaucoup plus à des visionnaires et à des fanatiques qu'à des personnages sages et éclairés ». P. 306. S'il y a quelques belles maximes dans les livres de Salomon, leur auteur est incrédule, *ibid.* « Les fables d'Ésope sont plus ingénieuses que les paraboles. » P. 307. Les contradictions dont fourmillent les évangiles et la distinction arbitraire entre évangiles apocryphes et évangiles canoniques leur enlèvent toute valeur. Enfin les miracles de l'Ancien Testament sont indignes de Dieu, puisqu'ils supposent en Dieu une odieuse acception de personnes et « plus de soin du moindre bien des hommes que de leur plus grand ». P. 313-314. Et ceux de l'Évangile ne sont que des balivernes imitées du merveilleux païen. P. 315-318. — *b)* Faire état des *prophéties*, on ne le peut. Les prophètes de l'Ancien Testament furent des visionnaires ou des imposteurs. Impossible qu'ils viennent de Dieu, avec leurs extravagances, leurs querelles, leur langage : « ils font parler Dieu d'une manière dont un crocheteur n'oserait parler », p. 325; ajouter le démenti apporté par les faits à leurs prédictions touchant le peuple juif. P. 323. Les prophéties du Nouveau Testament n'ont pas été mieux réalisées. P. 325 sq. Pour établir une concordance entre les prophéties et la vie de Jésus-Christ, les christicoles parlent d'un sens allégorique, mais ce n'est « qu'un sens étranger, un subterfuge ». P. 329. — *c) La doctrine.* Le dogme de la Trinité n'est que contradiction : un seul Dieu, trois personnes, ne dépendant pas l'une de l'autre et la première engendrant les deux autres. P. 330-332. Le culte de Jésus-Christ : idolâtrie. Les païens n'auraient-ils pu dire que leurs dieux s'étaient incarnés? Du moins, ils n'auraient pas divinisé des hommes de néant, p. 333-334, et des dieux de pierre valaient bien « des dieux de pâte et de farine ». P. 335. Ce dogme est « le comble de l'absurdité ». P. 336. La *morale* des christicoles « est la même au fond que dans toutes les religions », mais leur fanatisme a fait verser le sang des multitudes et rendu stérile une partie de l'humanité. P. 336. Que Dieu « si outragé par cette secte », *ibid.*, nous rappelle à la religion naturelle à laquelle il nous a appelés en nous donnant la raison ». *Ibid.* C'est la première fois que Voltaire expose de telles idées dans leur ensemble. A partir de là elles seront son thème habituel. Le *Testament* fut mis à l'Index, le 8 juillet 1765. Sylvain Maréchal, « l'homme-sans-Dieu », publiera en 1789 le *Catéchisme du curé Meslier.* Cf. C.-A. Fusil, *Sylvain Maréchal ou l'homme-sans-Dieu*, in-16, Paris, 1936.

16° *Le sermon des cinquante*, in-8°, s. l. (Genève), 1749 (1762) (XXIV, 437). — Attribué à Dumarsais, à La Mettrie (*op. cit.*, 437, n. 1) et par Voltaire dans ses *Instructions à Antoine-Jacques Roustan* (XXVII, 117-123; voir p. 119) à Frédéric II. Ce *Sermon*, qui fait partie de l'*Évangile de la raison* et du *Recueil nécessaire*, « dispenserait à la rigueur de lire les autres satires de Voltaire. C'est un concentré de tous les déistes anglais ». A. Monod, *op. cit.*, p. 429.

Après une prière à Dieu « pour qu'il écarte de nous toute croyance infâme », p. 437, le *Sermon* pose ces principes. 1. La religion, « voix secrète de Dieu », doit unir les hommes et non les diviser. « Les points dans lesquels ils diffèrent sont de toute évidence les étendards du mensonge. » Or, c'est dans le seul théisme que s'accordent les peuples. 2. « La religion doit être conforme à la morale et universelle comme elle. Toute religion dont les dogmes offensent la morale est certainement fausse. » P. 438-439. L'Ancien Testament « avec tous ses traits contre la pureté, la charité, la bonne foi, la justice et la raison universelle, ...ce tissu de meurtres, d'assassinats, d'incestes commis au nom de Dieu » ne peut donc venir de Dieu. C'est là le *premier point.* P. 439-444. *Second point.* Comment croire d'ailleurs « cette affreuse histoire sur les témoignages misérables qui nous en restent? » P. 444. La Genèse, qui n'est pas de Moïse, n'offre qu'invraisemblance, les miracles de Moïse ne dépassent pas la magie égyptienne, « sauf sur l'article des poux ». P. 447. Les autres livres sont pleins d'extravagances. « Jamais le sens commun ne fut attaqué avec autant d'indécence et de fureur. » *Ibid.* Et quels fondements pour une religion que les prophéties, le *Virgo concipiet* d'Isaïe, les dires et gestes figuratifs d'Ézéchiel! P. 447-448. *Troisième point :* « Le Nouveau Testament est la digne suite de l'Ancien » et la religion chrétienne celle du peuple juif d'où elle est sortie. P. 449. Son fondateur est de la lie du peuple. Les évangiles s'efforcent de le grandir, mais, postérieurs à la ruine de Jérusalem, se contredisant, remplis « d'inepties », p. 450, ils ne méritent aucune créance. Sa secte lui survit, s'amalgame « je ne sais quelle métaphysique de Platon », p. 451, et le voilà le *Logos!* On falsifie et, au bout de trois cents ans, le voilà dieu et « ses sectateurs poussent l'extravagance jusqu'à mettre ce dieu dans un morceau de pâte. » P. 452. Et l'Église répand sur le monde les superstitions, le fanatisme, les crimes et les massacres. *Ibid.* Il faut libérer les peuples : « les hommes seront plus gens de bien, en étant moins superstitieux ». P. 453. — Le *Sermon* fut mis à l'Index, le 8 juillet 1765. Voltaire ne pardonna pas à Rousseau, on l'a vu, de le lui avoir attribué dans ses *Lettres de la montagne.*

17° *Le catéchisme de l'honnête homme ou dialogue entre un caloyer* (basilien) *et un homme de bien, traduit du grec vulgaire par D. J. J. R. C. D. C. D. G.* (dom J.-J. Rousseau ci-devant citoyen de Genève), in-12, Paris, 1764 (1763) (XXIV, 523). — Voltaire tenait beaucoup à ce qu'il y eût un exposé critique populaire des croyances révélées en face de la religion naturelle. *Lettre* à Helvétius, 4 octobre 1763 (XLIII, 5).

L'honnête homme, qui « lit dans le grand livre de la nature », p. 524, et « dans sa conscience », p. 530, la religion « qui convient à tous les hommes, *ibid...*, l'adoration d'un Dieu, la justice, l'amour du prochain, l'indulgence pour toutes les erreurs et la bienfaisance dans toutes les occasions de la vie », *ibid.*, fait d'abord la critique de l'Ancien Testament : « il a de la peine à concevoir ce que ce Testament rapporte », faits, doctrine morale, prophétie, p. 523. Pourquoi d'ailleurs, si elle venait de Dieu, les chrétiens auraient-ils abandonné la loi juive? p. 528. Puis la critique du Nouveau. Il ne peut être d'un Dieu venu sur terre pour tirer les hommes de l'erreur et du péché, puisque les hommes s'anathématisent au sujet de son interprétation. P. 528-529. D'ailleurs les données de ce livre se contredisent. « Je n'y vois pas que le Christ soit Dieu,

mais tout le contraire. » P. 530. Ni ses prodiges, ni ses paroles ne sont d'un Dieu, ni son origine. « Est-ce là Platon? Socrate? Confucius? P. 531. On n'a cru en ces livres que par ignorance. P. 533. Enfin, le christianisme « de la bulle *Unigenitus* du jésuite Le Tellier », p. 535, n'est plus celui d'autrefois et Dieu ne change pas. *Ibid.* La morale de Jésus? Combien les chrétiens l'ont corrompue! De ce précepte de Jésus, aussi ancien que le monde et universel comme l'humanité : « Aime ton prochain », ils ont fait : « Déteste ton prochain », d'où des guerres, des brigandages sans fin. P. 535. On invoque les miracles. Mais comment croire au témoignage de livres qui se contredisent, qui sont postérieurs aux événements et qui, faits pour prouver la divinité de Jésus, aboutissent à le faire mourir en croix? P. 536-537. Il faut une religion aux hommes, mais la vraie; non une religion qui a besoin du bourreau, mais une religion « pure, raisonnable, universelle ». P. 537. L'établissement du christianisme enfin n'est nullement divin. Il s'est établi comme toutes les religions. P. 540. La seule vraie religion est la religion naturelle, faite pour tous les hommes. *Ibid.* Mais comme l'état des esprits exige que l'on choisisse une forme de christianisme, p. 538, c'est le protestantisme qui aurait les faveurs de l'honnête homme, car c'est de toutes les formes religieuses celle qui se rapproche le plus de l'*Évangile*, « tandis que les Romains ont chargé le culte de cérémonies et de dogmes nouveaux ».P. 539. Cf Volney, *La loi naturelle ou catéchisme du citoyen français* (1793), édition complète et critique (de Gaston Martin), in-8°, Paris, 1934. Réfutation : Abbé L. François, *Examen du catéchisme de l'honnête homme*, in-12, Paris, 1764.

18° *Saül, tragédie tirée de l'Écriture sainte par M. de V****, in-8°, s. l., 1755 (1763), drame *traduit de l'anglais de M. Huet*, dira une édition de 1768 (v, 575). D'Holbach donnera ce drame à la suite de sa traduction de l'ouvrage du *free-thinker* anglais Peter Annett : *David ou l'homme selon le cœur de Dieu*, et ce titre dit bien le sens de la tragédie voltairienne. A Genève, *Saül* fit scandale et, naturellement, Voltaire se défendit d'en être l'auteur. *Lettres* à Tronchin, 19 juillet 1763 (XLIII, 520), du 21 à Damilaville (*ibid.*, 521). Dans une *Lettre* à ce dernier du 14 août 1763, il l'attribuait à Fréron.

19° *Traité sur la tolérance, à l'occasion de la mort de Jean Calas*, in-8°, s. l. (Genève), 1763 (XXV, 13). — « Ou les juges ont condamné un innocent, ou un père de famille et sa femme ont étranglé leur fils. Dans l'un et l'autre cas, l'abus de la religion la plus sainte a commis un grand crime. Il est donc de l'intérêt du genre humain d'examiner si la religion doit être charitable ou barbare. »

Suivant un procédé qui lui est cher, Voltaire juge d'abord de l'intolérance et de la tolérance d'après leurs conséquences sociales. En France, la Réforme qui avait fait œuvre d'assainissement mais qui niait certains dogmes « très-respectés » ou « très-profitables » se heurta à l'intolérance. Qu'en résulta-t-il? le carnage, l'assassinat, neuf années de guerres civiles. La tolérance, elle, est-elle dangereuse? A priori, ne peut-on dire : La douceur ne saurait produire les mêmes révoltes que la cruauté? Et en examinant les États de l'Europe où règne la tolérance, la Chine et le Japon où elle a toujours existé, l'on voit que la tolérance n'a jamais été source de carnage et de guerre. Aujourd'hui, où l'on en a assez des controverses théologiques, où commande la raison, « malgré la lie des insensés de Saint-Médard » et les troubles que provoqua la bulle *Unigenitus* des jésuites Le Tellier et Doucin, l'intérêt de l'État, l'humanité, la raison, la politique appellent la France à la tolérance. C. IV et V.

L'intolérance ne saurait se réclamer du droit naturel ni, par conséquent, du droit humain, celui-ci ne pouvant « être fondé en aucun cas que sur le droit de nature ». Or, « le grand principe de l'un et de l'autre est dans toute la terre : « Ne fais pas ce que tu ne voudrais pas qu'on te fît. » L'intolérance est donc absurde et barbare. » C. VI. Ni les Grecs, c. VII, ni les Romains, c. VIII, n'ont pratiqué l'intolérance. Il y eut moins de martyrs qu'on ne le dit et ils ne souffrirent pas pour leur seule religion. C. IX-X.

Mais alors « il sera permis à chaque citoyen de ne croire que sa raison? Il le faut : la foi ne dépend pas de lui », dit Voltaire, qui s'en réfère à l'*Epistola de tolerantia* de Locke — à la condition cependant que « ce citoyen respecte les usages de sa patrie ». Pas d'exception en faveur de l'Église catholique. « Plus la religion chrétienne est divine, moins il appartient à l'homme de la commander »; elle n'a que faire de son appui. Et se souvenant encore de Locke, Voltaire demande : « Voudriez-vous soutenir par des bourreaux la religion d'un Dieu que des bourreaux ont fait mourir? »

L'intolérance ne s'autorise pas davantage du droit divin positif. Dans le judaïsme, « on sera étonné de trouver la plus grande tolérance au milieu des horreurs les plus barbares ». C. XII et XIII. Et après avoir réfuté l'interprétation d'intolérance donnée à certains textes évangéliques — le *Compelle intrare*, par exemple, si exploité par Bayle — à des paroles ou à des gestes du Sauveur, Voltaire conclut : « Si vous voulez lui ressembler, soyez martyrs et non pas bourreaux. » Enfin, il invoque une série de paroles de Pères, de conciles, d'évêques en faveur de la tolérance. Dès lors comment expliquer l'intolérance actuelle? Par l'intérêt. Dans un *Dialogue entre un malade et un homme qui se porte bien*, il montre un prêtre tourmentant un malade pour lui extorquer un billet de confession qui lui vaudra un canonicat. C. XII.

La répression de l'erreur n'est-elle jamais permise? Elle l'est, si l'erreur devient crime, c'est-à-dire menace la société en inspirant le fanatisme. « Si les jésuites, par exemple, ont débité des maximes coupables, si leur institut est contraire aux lois du royaume, on ne peut s'empêcher de dissoudre leur compagnie et d'abolir les jésuites pour en faire des citoyens». C. XVIII. En dehors de ce cas, étant donné « la faiblesse du genre humain », il vaut mieux « l'entretenir dans les superstitions, pourvu qu'elles ne soient point meurtrières », que de le laisser vivre sans religion.

20° *Le Dictionnaire philosophique portatif*, in-8°, Londres (Genève), 1764, 73 articles, qui, considérablement augmenté, sera appelé, en 1769, *La raison par alphabet*, 2 in-8°, s. l. (Genève), et, en 1770, le *Dictionnaire philosophique*, simplement. Mais de 1770 à 1772, Voltaire publiera les *Questions sur l'Encyclopédie par des amateurs*, 9 in-8°, s. l. (Genève). A partir de ce moment les deux ouvrages furent mêlés sous le titre de *Dictionnaire philosophique*. L'édition de Kehl, 1784-1787, y ajouta encore des opuscules et même les *Lettres philosophiques*. Depuis, l'édition Beuchot et les suivantes ont ramené le *Dictionnaire philosophique* à ce qu'il était en 1772 (XVII). Cf. le *Dictionnaire philosophique*, *Introduction*, par J. Benda, 2 in-12, Paris, s. d. (1936), p. XXIII-XXIV.

1. *Idées essentielles.* — « Cet ouvrage, dit J. Benda, *En marge d'un Dictionnaire*, dans *Revue de Paris*, 1er mars 1936, p. 18 sq., constitue un monument capital pour l'histoire politique et morale de la France. J'y crois saisir à leur source les principales idées qui composent la mystique démocratique. » P. 18.

Du point de vue politique. — *a)* L'égalitarisme d'abord. L'égalité lui paraît en même temps la chose

la plus naturelle et la plus chimérique. Cf. art. *Maître* et *Égalité*. — *b)* L'inviolabilité de la personne qui repose sur la dignité de l'homme en tant qu'homme et d'où découlent la liberté de la conscience et l'individualisme, ainsi que la volonté de fonder la législation sur la raison abstraite et non sur la coutume et l'histoire. — *c)* Le laïcisme, en ce sens qu'il refuse au prêtre en tant que prêtre un pouvoir politique — mais non le droit d'enseigner. Cf. art. *Lois civiles et ecclésiastiques*. *Religion*. — *d)* La conception du patriotisme — qu'il veut plus rationnel que mystique et à qui il reproche de comprendre toujours la haine de l'étranger (art. *Patrie*, sect. II) et une insuffisante horreur de la guerre, qui pour lui est toujours mauvaise. Art. *Guerre*.

Du point de vue intellectuel. — *a)* Anathème lancé sur la métaphysique et sur la spéculation désintéressée, au nom de la science pratique et du savoir concret. Art. *Ame*. Sect. II. — *b)* Mépris de la controverse théologique, « avec une ampleur d'information et une sensibilité historique qu'on ne trouvera plus chez certains de ceux à qui il va le transmettre, par exemple Renan ». — *c)* Cette idée que la philosophie doit consister uniquement dans la morale, dans ce qui nous rend meilleurs et nous console. Art. *Matière*.

Du point de vue philosophique proprement dit. — De lui découlent, sans qu'il l'ait voulu, trois articles organiques de la mystique républicaine : *a)* L'athéisme : Voltaire travaillant à détruire dans les Français la foi au Dieu traditionnel devait fatalement, malgré son déisme, éteindre en eux toute croyance en Dieu. — *b)* La négation du spiritualisme à laquelle mène tout droit la doctrine « que l'âme peut être supportée par la matière ». — *c)* La croyance au progrès nécessaire.

2. *La condamnation du Dictionnaire*. — Le 19 septembre 1764, Voltaire écrira à Damilaville : « Ce dictionnaire effarouche cruellement les dévots. — Je ne veux jamais qu'il soit de moi... Me nommer, c'est m'ôter désormais la liberté de rendre service » (XLIII, 318). « On fera donc de cet ouvrage un recueil de plusieurs auteurs fait par un éditeur de Hollande » (*ibid.*). Il l'attribuera aussi à « un nommé Dubut, petit apprenti théologien de Hollande ». Au même, le 29 septembre (*ibid.*, 329). Finalement, il reviendra à l'affirmation qu'il est « de plusieurs mains ». Mais il en avouera quelques articles. Au même, 12 octobre (346), à d'Argental et au président Hénault, 20 octobre (*ibid.*, 355 et 356). A Genève, le livre sera condamné comme impie; il sera brûlé à Paris, le 19 mars 1765, sans nom d'auteur, il est vrai, en même temps que les *Lettres de la montagne*. Un exemplaire sera brûlé avec La Barre, le 1er juillet 1766. Voir col. 3398.

3. *Les réfutations*. — *a) Le Dictionnaire antiphilosophique, pour servir de commentaire et de correctif au Dictionnaire philosophique*, in-8°, Avignon, 1767, attribué à Coger, recteur de Sorbonne, et à Nonnotte, mais qui est de dom Chaudon, bénédictin de Cluny. Plusieurs fois réimprimé. — *b) Remarques sur un livre intitulé Dictionnaire... par un membre de l'illustre Société d'Angleterre pour l'avancement et la propagation de la doctrine chrétienne*. A. du Bos, in-8°, Lausanne, 1765.

21° *Questions sur les miracles*. — Vingt *Lettres*, dont seize au moins publiées séparément, la première étant intitulée *Questions sur les miracles à M. le professeur Cl...* (R. dans la *Collection* dont il va être parlé) *par un proposant*, s. l. n. d. (Genève, 1765), in-8° de 20 p. Voltaire a signé plusieurs de ces lettres de noms empruntés : Beaudinet, Boudry, Euler, Covelle. — Ces vingt lettres parurent en un seul volume, en 1765, sous ce titre : *Collection des lettres sur les miracles écrites à Genève et à Neufchâteau par M. le professeur Théro, M. Covelle, M. Néedham, M. Beaumont, M. de Montmolin*, in-8°, Neufchâtel (Genève) (XXV, 358).

Le pasteur et professeur en théologie Cl(aparède) ayant publié au début de 1766 des *Considérations sur les miracles de l'Évangile pour servir de réponse aux difficultés de M. J.-J. Rousseau dans sa IIIe lettre écrite de la montagne*, in-8°, Genève, cf. ici t. XIV, col. 118-119 et 125, et l'abbé Sigorgne ayant rédigé des *Lettres de la plaine en réponse à celle de la Montagne*, in-8°, Amsterdam, 1765, Voltaire jeta ses *Lettres* dans la mêlée. Il s'y inspire des déistes ou des libres-penseurs anglais, en particulier du *Discourse on the Miracles of Saviour* de Woolston, 1727. Le point de départ en est le besoin « de nouvelles instructions », que créent les objections des incrédules, explique à Claparède Théro, un proposant ou futur ministre. Ces *Lettres* sont donc un exposé contradictoire, mais combien tendancieux! de ces objections et des réponses de l'apologétique. Les trois premières lettres seules, cependant, rentrent strictement dans ce cadre.

Dans la *Première*, il distingue les miracles de Notre-Seigneur, « les miracles des Apôtres » et « les miracles après le temps des Apôtres ». Dans les miracles de Jésus-Christ, il y a : 1. *Ceux qui ont manifesté sa puissance et sa bonté*. Il oppose à ces miracles dont « Grotius, Abbadie, Houdeville et Claparède font état » les objections de tous les penseurs incrédules, de Celse à La Mettrie : ces miracles n'ont aucune authenticité : les témoins qui les affirment sont les premiers chrétiens, coutumiers de l'imposture ou des esprits prévenus, croyant à la magie, p. 360-363; du côté de Dieu, ils contredisent sa sagesse : « Il n'est pas possible que Dieu ait fait de plus grands miracles pour établir la religion dans un coin du monde que pour établir la chrétienne dans le monde entier. » P. 363-364. Et pourtant les choses sont ainsi. 2. « *Les miracles-types*, symboles de quelque vérité morale », celui du figuier stérile, par exemple. Ce sont des paraboles en action. Or, les incrédules mettent l'enseignement de Confucius, de Pythagore, de Platon, au-dessus de l'enseignement de Jésus-Christ qui leur paraît « trop populaire et trop facile ». P. 364-365. 3. *Les miracles promis par Jésus-Christ*, ceux de la parousie : « avant que la génération présente soit passée », qui ne se sont pas accomplis, et « de la foi qui transporte les montagnes », qui ne s'accomplissent jamais. Cf. *Douzième lettre*, l'expérience de la comtesse de Hiss-Priest-Cra. P. 414-417.

Les miracles des Apôtres sont ou invraisemblables : l'ombre n'étant que « la privation de lumière », donc le néant n'a pu guérir; ou inutiles et donc contraires à la sagesse divine : le monde n'en a pas été meilleur, « témoin les massacres... et tant de schismes sanglants »; ou objets de scandale, donc contraires à la sainteté de Dieu, comme la mort d'Ananie et de Saphire. P. 366-368.

Les miracles après le temps des Apôtres sont de la même qualité. Ils ont d'abord ceci contre eux, qu'ils sont moins nombreux, de siècle en siècle, à mesure évidemment que les hommes voient plus clair. Aucun d'ailleurs n'a été constaté dans des conditions qui le rendent inattaquable. Ils sont enfin invraisemblables et contraires à la majesté divine. P. 368-370.

Pour finir, « cette grande objection » : l'Église ne voit plus de miracles et pourtant elle en a plus besoin que jamais; elle est dans l'état le plus déplorable. Qu'elle fasse donc le miracle de créer la charité. P. 370-371.

La *Deuxième Lettre* rappelle d'abord que « Hobbes,

Collins, Bolingbroke et d'autres » philosophes jugent invraisemblable que Dieu dérange le plan de l'univers où tout s'enchaîne, où « la masse commune est invariable », par des miracles. Et pourquoi? « Pour que dans ce petit tas de boue appelé la terre les papes s'emparent enfin de Rome, ... que Servet soit brûlé vif à Genève. » Puis elle examine l'authenticité des livres de l'Ancien et du Nouveau Testament, donc des miracles. Pour l'Ancien, rien n'est moins démontré que l'existence de Moïse et que l'authenticité de ses écrits, et toute l'histoire des relations du peuple juif avec Dieu est un insoluble problème. P. 373-375. Pour le Nouveau, ses récits miraculeux sont également dépourvus d'authenticité. « Il faut au moins que les livres qui annoncent des choses si incroyables aient été examinés par les magistrats, que les preuves de ces prodiges aient été déposées dans les archives publiques, que les auteurs de ces livres ne se soient jamais contredits ». Or, les prodiges évangéliques n'ont jamais été juridiquement constatés avec la publicité la plus authentique, « ... les évangiles se contredisent continuellement et les premiers chrétiens formèrent mille faux actes ». P. 375-379.

Troisième lettre. Et en faveur de qui tant de miracles? D'un Christ qui n'est pas celui de l'histoire, d'une doctrine qu'il n'a point annoncée, qui a été la source ininterrompue de divisions sanglantes et dont les meilleurs préceptes sont empruntés. P. 378-386.

Or un prêtre anglais, Needham — Voltaire le dit jésuite irlandais — qui concluait d'expériences mal faites à la génération spontanée des anguilles (cf. Voltaire, *Des singularités de la nature*, c. xx), ayant publié dans l'intervalle une *Réponse d'un théologien au docte proposant des autres questions*, in-8° de 25 p., s. n. d. a., où il examine la *Seconde lettre*, Voltaire tourne en dérision l'auteur, la *Réponse* et la génération spontanée des anguilles, dans les *Quatrième*, *Cinquième* et *Sixième lettres*, dans la *Septième* de M. Covelle, qui a fait ce miracle de résister avec succès au consistoire de Genève, et dans la *Huitième... écrite par le proposant*. P. 394-401. Needham ayant publié une seconde brochure : *Parodie de la troisième lettre du proposant adressée à un philosophe*, in-12 de 25 p., dans la *Neuvième lettre attribuée au jésuite des anguilles, ou galimatias dans le style du prêtre Needham*, Voltaire prête à Needham une explication grotesque de la Transfiguration et du miracle de Cana et lui fait dire par le professeur en théologie M. R. : « Nous ferions des miracles tout comme les autres si nous avions à faire à des sots, mais notre peuple est instruit et malin. » P. 405.

A partir de là, les correspondants traitent d'autres questions que les miracles. Ils attaquent le consistoire de Genève, l'intransigeance des Églises, etc. Dans la *Onzième*, le proposant définit la foi : « Elle consiste à croire ce que l'entendement ne saurait croire », donc l'absurde. Celui qui croit l'absurde peut, sous l'influence de la même volonté, commettre l'injustice. « C'est là ce qui a produit tous les crimes religieux dont la terre a été inondée. » P. 412-413. Enfin, pour bien comprendre l'Évangile, dit-il, il faut « avoir recours à ce miracle toujours subsistant d'entendre le contraire de ce qui est écrit ». P. 407 et 413. La *Douzième* raconte l'expérience que fit la comtesse de la vanité des promesses faites pas Jésus-Christ à la prière. Dans la *Treizième*, M. Covelle dit à ses concitoyens que les miracles servent uniquement « à la fureur de dominer des hommes vêtus de noir qui veulent nous rendre imbéciles pour nous gouverner ». Usons du droit « de tout homme libre de dire et d'imprimer ce que nous pensons. La liberté de la presse est la condition de toutes les autres ». Les prêtres n'en veulent pas, mais de prêtres, « la Pensylvanie s'en passe. » P. 414-420. Les lettres *Quatorzième*, *Quinzième* et *Seizième* racontent les mésaventures de Rousseau à Moutiers-Travers et critiquent les pasteurs de Genève en la personne de Montmolin. La *Dix-septième* s'en prend à l'Église catholique. Needham y soutient que, « n'étant pas chrétiens », les païens sont incapables, sans miracles, de beaux sentiments. P. 432. Il annonce : « Les élus ne doivent jamais ménager les réprouvés. » P. 434. Ainsi : « des coquins se bornent insolemment à l'adoration d'un Dieu, auteur de tous les êtres, ... juste, ... rémunérateur et vengeur, ... qui a imprimé dans nos cœurs sa loi naturelle et sainte. Ils adorent ce Dieu avec amour; ils chérissent les hommes; ils sont bienfaisants. Quelle absurdité et quelle horreur! » P. 435. La *Dix-huitième* annonce que Covelle va se faire ministre pour devenir quelqu'un et « combattre les prêtres de Genève avec des armes égales ». Il pourra « faire brûler saintement quelque Servet, en criant contre l'Inquisition des papistes ». Les *Dix-neuvième* et *Vingtième* s'en prennent encore à Needham qui a publié une troisième brochure, sur la *Seizième lettre du proposant* (aujourd'hui la *Dix-septième*).

22° *Le philosophe ignorant*, in-8°, s. l. (Genève), 1766. A la suite de la première édition se trouvait un *Supplément au Philosophe ignorant : André Destouches à Siane* (dialogue) (xxiv, 47). — Ce livre se rattache au *Traité de métaphysique*. Voltaire y reprend avec plus de netteté les questions de l'âme, de Dieu, de la morale.

De l'âme. — C. iii, *Comment puis-je penser?* Il ne peut davantage, dit-il, affirmer la spiritualité de l'âme. P. 49. *De la liberté*, c. xiii. *Suis-je libre?* Avec Collins, *Discourse of free Thinking*, 1713, il écrit : « Être véritablement libre, c'est pouvoir. Quand je puis faire ce que je veux, voilà ma liberté, mais je veux nécessairement ce que je veux, autrement, je voudrais sans cause... L'homme est en tout un être dépendant. » P. 57.

De Dieu. — 1. *L'intelligence* de Dieu, xv. « En apercevant l'ordre, les lois mécaniques et géométriques qui règnent dans l'univers, les fins innombrables de toutes choses, ... je dois reconnaître une intelligence supérieurement agissante dans la multitude de tant d'ouvrages. » P. 59. — 2. *L'éternité* de Dieu, xvi et xx. La matière existant, « je ne puis rejeter l'existence éternelle de son artisan suprême... Une succession infinie d'êtres qui n'auraient point d'origine est absurde. » Mais « je suis porté à croire que le monde toujours émané de cette cause primitive est nécessaire », donc éternel. P. 67. — 3. *Incompréhensibilité* de Dieu, xvii. L'intelligence divine est-elle absolument distincte de l'univers, comme le sculpteur de la statue? Est-elle l'âme du monde? Mystère! P. 60. — 4. *Infinité de Dieu*, xviii. Cette intelligence est-elle infinie en puissance comme elle l'est en durée? Mystère encore. « Quelle idée puis-je avoir d'une puissance infinie? » *Ibid.* — 5. *Ma dépendance* envers Dieu, xix et xx. « Tout est moyen, fin dans mon corps; il est donc arrangé par une intelligence. » P. 61-62. « Mais j'adore le Dieu par qui je pense, sans savoir comme je pense. » P. 63. Sur tels de ces points « Spinoza, les scolastiques, Pascal, Leibnitz, Cudworth et d'autres » ont fait entendre des chimères. P. 65-70. Seul, Locke, « qui ne feint jamais de savoir ce qu'il ne sait pas » offre « des fonds bien assurés ». P. 74-75.

De la morale. — 1. *Y a-t-il une morale?* xxxi. Tous les hommes, indépendamment « de tout pacte, de toute loi, de toute religion... ont une notion grossière du juste et de l'injuste, ... acquise dans l'âge où la raison se déploie... Cette notion leur était donc nécessaire... L'intelligence suprême a donc voulu qu'il y ait de la justice sur la terre, sans quoi il n'y aurait

eu aucune société ». P. 78-79. — 2. *Nature partout la même*, XXXVI, dans l'ordre moral comme dans l'ordre physique. Ceci contre Locke, XXXIV, XXXV, et Hobbes, XXXVII. « Chaque nation eut très souvent d'absurdes et de révoltantes opinions » en métaphysique, en théologie, « mais s'agit-il de savoir s'il faut être juste, tout l'univers est d'accord ». P. 87. « Puisque tous les philosophes avaient des dogmes différents, il est clair que le dogme et la vertu sont d'une nature entièrement hétérogène. » P. 91-92. La conséquence logique serait la tolérance : « Qu'on soit du parti d'un évêque d'Ypres, qu'on n'a point lu, ou d'un moine espagnol, qu'on a moins lu encore, n'est-il pas clair que tout cela doit être indifférent au véritable bonheur d'une nation? » P. 92. Mais les hommes aveuglés par l'ignorance se sont « égorgés, pendus, roués et brûlés » et « pour quelles sottises inintelligibles! » P. 95. En ce siècle, l'aurore de la raison, «... quelques têtes de cette hydre du fanatisme renaissent encore... Quiconque recherchera la vérité risquera d'être persécuté ». Néanmoins, « la vérité ne doit plus se cacher devant ces monstres ». *Ibid.*

23° *Les questions de Zapata, traduites par le sieur Tamponet, docteur de Sorbonne*, in-8°, Leipsick (Genève), 1766 (1767) (XXVI, 173). — Zapata est un licencié nommé professeur de théologie à Salamanque. En 1629, il présenta à la junte des docteurs soixante-sept questions.

Quarante-neuf portaient sur l'Ancien Testament : 1. Comment les Juifs que nous faisons brûler par centaines furent-ils pendant quatre mille ans le peuple chéri de Dieu? — 2. Pourquoi Dieu a-t-il pu abandonner pour la petite horde juive le reste de la terre et ensuite abandonner cette même horde pour une autre pendant deux cents ans beaucoup plus petite et plus méprisée? — 3. Pourquoi tant de miracles en faveur de cette horde et plus un seul aujourd'hui alors que nous sommes le peuple élu? — 4. Comment les chrétiens brûlent-ils les Juifs en récitant leurs prières et, adorant le livre de leur loi, les brûlent-ils pour avoir servi leur loi? — Les questions 5 à 50 exposent des difficultés sur les textes mêmes.

Dix questions (50-59) portent sur les évangiles, leurs contradictions et leurs invraisemblances.

Les sept suivantes (60 à 66) concernent l'histoire de l'Église : (60) Peut-on prouver que Pierre est venu à Rome? (61) Pourquoi appeler symbole des Apôtres une profession de foi composée quatre cents ans après eux? Les Pères ne citant que les évangiles apocryphes, n'est-ce pas que les canoniques n'existaient pas? (62) « N'est-ce pas triste que notre vérité ne soit fondée que sur des mensonges » (des premiers chrétiens)? (63) Pourquoi sept sacrements et le dogme de la Trinité, alors que Jésus-Christ n'a rien dit de cela? (64-65) L'Église est infaillible, mais laquelle? la latine? la grecque?... Le pape est-il infaillible, même un Alexandre VI dans ses désordres?

Les questions 66 et 67 sont des conclusions : Ne rendrais-je pas service en n'annonçant que la morale, c'est-à-dire l'Être suprême, principe de toute morale? Ou dois-je annoncer les extravagances et les turpitudes du christianisme?

Zapata n'eut pas de réponse. Il se mit à prêcher Dieu simplement, séparant la vérité du fanatisme, enseignant et pratiquant la vertu. Il fut donc bienfaisant, modéré et ... rôti à Valladolid, l'an de grâce 1631.

24° *L'examen important de milord Bolingbroke, écrit sur la fin de 1736.* Paru d'abord dans le *Recueil nécessaire*, in-8°, Leipsick (Genève), 1765. Paru à part, s. l. (Genève), 1767 (XXIV, 195). Évidemment, le nom de l'auteur et la date sont supposés. — L'univers est partagé autour de la question religieuse. « A qui croire? » Il faut examiner. Un homme qui reçoit sa religion sans examen ne diffère pas d'un bœuf qu'on attelle. P. 197. En fait, Voltaire ne fait le procès que du christianisme.

Contre le christianisme, deux préjugés d'abord. Il est divisé en de multiples sectes. Or, l'humanité ne se divise pas autour des notions qui lui sont nécessaires, donc vraies. Dans le domaine religieux, elle ne se divise pas autour de la notion de Dieu : cette notion est donc vraie. Mais tout ce qui dépasse cette notion est source de division, donc erreur. P. 197-198. « La défiance augmente quand on voit que le but de tous ceux qui sont à la tête des sectes est de dominer et de s'enrichir. » P. 198. Sans s'arrêter à ces faits Voltaire examinera par lui-même le christianisme. *Ibid. Avant-propos.*

1. *Examen du judaïsme*, fondement du christianisme. — Le judaïsme vient-il de Dieu? Mais comment Dieu aurait-il fait « son peuple chéri » d'une « horde d'Arabes voleurs », à qui il n'aurait même pas enseigné l'immortalité de l'âme. Les Grotius, Abbadie, Houteville ont beau affirmer le contraire : ni le Pentateuque n'est de Moïse, ni Moïse n'a existé; si, par impossible, le Pentateuque était de lui, cela prouverait simplement que « Moïse était un fou ». C. I-VI. Et les mœurs de ce peuple « ne sont-elles pas aussi abominables que les fables sont absurdes? » C. VII et VIII. « Toute l'histoire juive, dites-vous, ô Abbadie, est la prédiction de l'Église; tous les prophètes ont prédit Jésus. » P. 216. Or, les prophéties ont deux sources : 1. la fraude : « Le premier prophète fut le premier fripon qui rencontra un imbécile »; 2. le fanatisme. Ajoutez que l'histoire et les livres des prophètes sont « les monuments de la plus outrée et de la plus infâme débauche. » C. IX.

2. *Examen du christianisme.* — *a) Son fondateur.* — Il naquit en un temps où personne ne parlait de l'attente du Messie. Mais, paysan grossier, illettré, il voulut, par un fanatisme fréquent dans la populace, fonder une secte pour l'opposer à d'autres — tel, Fox — et se fit pendre. Ses disciples, comme les quakers à Fox pilorisé, demeurèrent fidèles à leur maître pendu et dans leur attachement le dirent ressuscité. C. X et XI.

b) La primitive Église et ses croyances. — « Les premiers Galiléens..., la canaille juive », gagnèrent « la canaille païenne », qui aimait les fables et la nouveauté. Ce fut l'œuvre surtout « de ce Paul au grand nez et au front chauve », qu'animait « la fureur de la domination... dans toute son insolence ». C. XII. Ici l'on entre dans la voie des faux. Chaque communauté « de ces demi-juifs, demi-chrétiens, voulut avoir son *évangile*. On en compta cinquante-quatre, mais il y en eut beaucoup plus », tous apocryphes, tous inventés, tous se contredisant, à ce point que la concordance que l'on tenta entre eux « est encore moins concordante que ce qu'on a voulu concorder ». C. XIII. Faux aussi ces vers sybillins qu'inventèrent les premiers chrétiens pour gagner la populace juive. C. XIV. Fausse et ridicule leur explication des prophéties pour gagner les Juifs. C. XV. Pour mieux réussir, on en ajouta aux anciennes, c. XVI, l'on fit prédire à Jésus la fin de ce monde et la Jérusalem nouvelle pour les temps présents, c. XVII; l'on interpréta l'Ancien Testament comme une allégorie du Nouveau. C. XVIII. Enfin l'on imagina des lettres de Pilate; un décret de Tibère pour faire du Christ un Dieu; l'on supposa le testament de Moïse et d'Énoch... C. XIX et XX. Mais le platonisme fort en vogue fournit bientôt un aliment à la nouvelle secte et l'on eut Justin, Tertullien, Clément d'Alexandrie, Irénée avec des mystères et des dogmes absurdes, « l'édifie le plus monstrueux qui ait jamais déshonoré la raison ». P. 263. C. XXI-XXVI.

c) Le christianisme dans l'empire romain. — Si les chrétiens furent poursuivis dans l'empire, qui ne persécuta jamais personne pour ses croyances, ce fut seulement à partir du IIIe siècle, en raison de leur fanatisme et de leur esprit de domination. Le nombre des martyrs d'ailleurs est minime — quoi qu'en disent des contes qui font pitié. C. XXVI. Contes aussi les miracles racontés des apôtres et des martyrs et « bêtises injurieuses à la divinité ». P. 272. C. XXVIII. Pendant dix-huit ans Dioclétien les favorisa, mais leur insolence l'obligea à les abandonner à Galérius. C. XXVIII. Avec Constantin, tout vice et cruauté, ils vont triompher, c. XXIX; mais leurs divisions vont éclater au grand jour, autour de leurs dogmes absurdes. « Qu'un Juif, nommé Jésus, ait été ... consubstantiel à Dieu, cela est absurde et impie; qu'il y ait trois personnes dans une substance, cela est également absurde; qu'il y ait trois dieux dans un Dieu, cela est également absurde. » P. 279. Or, autour de ces absurdités, qui ne figurent pas d'ailleurs dans les évangiles, ariens et athanasiens luttent les uns contre les autres par tous les moyens. C. XXX et XXXI. Des successeurs de Constantin, un seul est digne de son rôle, Julien, le stoïcien, si sottement nommé apostat par des prêtres, p. 284, grand homme, qui, s'il eût véeu, eût amené les Romains à la seule religion digne de Dieu, la religion naturelle. C. XXXII et XXXIII.

d) L'Église romaine à partir de Théodose. — Quelques mots résument son histoire : « disputes théologiques, anathèmes et persécution », c. XXXV, « usurpations des papes » sur l'autorité des rois : surtout avec Grégoire VII, ils tentent de « ressembler aux califes qui réunissaient les droits du trône et de l'autel ». L'Angleterre a souffert par eux, c. XXXVI; « excès épouvantables » dans la persécution de ceux qui ne partagent pas les croyances chrétiennes, c. XXXVII, « débauches obscènes », c. XXXVIII.

Cette conclusion s'impose : « Tout homme sensé, tout homme de bien, doit avoir la secte chrétienne en horreur... La seule vraie religion est d'adorer Dieu et d'être honnête homme. » P. 298. Le peuple n'étant pas encore digne d'elle, il faut lui laisser son culte, mais contenir l'Église et éclairer les esprits : « plus les laïques seront éclairés, moins les prêtres feront de mal ». Il faut même « éclairer les prêtres et les amener à être citoyens ». P. 300.

25° *Le dîner du comte de Boulainvilliers*, in-8°, s. l. (Genève), 1728 (1767) (XXVI, 531). — Voltaire l'attribue à Saint-Hyacinthe, un déiste mort en 1746. Cf. *Lettres* du 4 février 1768 à Damilaville et du 12 à M. le comte de Rochefort. Ce Dîner comprend trois *Entretiens*. L'un, p. 531-537, *Avant-dîner*, entre l'abbé Couet, qui avait été grand vicaire de Noailles, et le comte, opposé au catholicisme, lequel outrage le bon sens et la vertu, p. 532; opposé à Jésus-Christ qui a dit : « Contrains-les d'entrer; je suis venu apporter le glaive et non la paix; que celui qui n'écoute pas l'Église soit regardé comme un païen; je leur parle en paraboles, afin qu'en écoutant ils n'entendent point », et dont le *Discours sur la montagne* prête à tant de critiques. Épictète, au langage divin, peut-il être damné? demande le comte, d'où discussion sur la maxime : « Hors de l'Église, pas de salut. » P. 536.

Le second entretien, p. 537-552, *Pendant le dîner*, est entre l'abbé, le comte, la comtesse et Fréret, sous le nom duquel Levesque de Burigny venait de publier son *Examen critique des apologistes de la religion chrétienne*, in-8°, s. l. (Paris), 1766. Le comte et Fréret font la critique des preuves du catholicisme. Les chrétiens sont des Juifs; « leur Dieu n'est-il pas né Juif? », p. 539; des idolâtres, témoin l'eucharistie. Ils appuient leur foi sur des preuves ridicules : les prophéties, « galimatias et obscénités », p. 542; les miracles : ceux de Jésus sont aussi ridicules que ceux de Moïse; les martyrs : Pascal est-il donc certain des martyrs qu'il invoque? la propagation du christianisme : elle n'est pas plus merveilleuse que celle de l'islamisme. L'histoire de l'Église enfin est « une suite épouvantable de massacres ». P. 549.

Le troisième entretien, p. 552-558, *Après le dîner*. Mêmes interlocuteurs. Il faut une religion aux hommes. Mais laquelle? Le déisme est le seul vrai frein et la seule vraie consolation. Malheureusement les hommes en sont loin; esclaves de la coutume, ils n'y seront pas amenés d'un seul coup. En attendant, certaines mesures pourraient les en rapprocher : « l'abolition des moines a peuplé et enrichi les États du Nord ». P. 554.

En *post-scriptum*, p. 558-560, figurent des *Pensées détachées de l'abbé de Saint-Pierre*, où sont dénoncés les excès de pouvoir de la papauté, la pauvreté de ses titres, les maux répandus par le catholicisme. Ce qu'il faut, ce sont des temples où Dieu soit adoré et la vertu recommandée et d'où tout le reste soit proscrit; ce sont des curés, qui ne soient que maîtres de morale et soutiens des âmes, mariés d'ailleurs pour le bien de l'État. — De ce livre il y eut une réfutation : *Le mauvais dîner ou Lettres sur le Dîner du comte de Boulainvilliers*, in-8°, 1770, par le R. P. Viret, cordelier.

26° *La profession de foi des théistes, par le comte Du... au R. D. (P?), traduit de l'allemand*, in-8°, s. l. n. d. (Genève, 1768), réimprimé dans *L'évangile du jour*, sous le titre de *Confession de foi* (XXVII, 55). — Après une invocation au roi de Prusse, cf. *Lettre* de d'Alembert, 15 juin 1768 (XLVI, 64), « qui porte sur le trône la philosophie et la tolérance », et le souhait « que la vérité triomphe comme ses armes », Voltaire glorifie le théisme. Le théisme compte pour fidèles « plus d'un million d'hommes en Europe », dans toutes les professions qui honorent, « revêtus enfin de la puissance souveraine ». P. 55. C'est que cette religion est « divine ». *Ibid.* Elle est en effet l'écho de la raison universelle, aussi ancienne que le monde, faite pour unir tous les hommes; donc de Dieu; tout ce qui la dépasse divise; donc est l'erreur. P. 56. Le théisme est pur des superstitions qui souillent toutes les autres religions; pur aussi des croyances magiques qui leur ont inspiré, surtout à la juive, des sacrifices de sang humain, p. 61-64; du fanatisme qui a provoqué les croisades, lesquelles « dépeuplèrent l'Europe pour aller immoler des Turcs et des Arabes à Jésus-Christ »; des massacres de chrétiens appelés hérétiques, la Saint-Barthélémy, p. 64-67; des mœurs vicieuses qui furent celles des patriarches et des Juifs et pour lesquelles l'Église a le pardon facile. P. 59-67. Les théistes ne troublent pas les États et n'ébranlent point les trônes avec des querelles religieuses, comme le catholicisme. P. 67-68. Ils ne sont même pas dangereux à l'Église; ils imitent Jésus qui allait au Temple. Le séparant en effet de la religion chrétienne, ils font de lui « un théiste israélite ». P. 69. Seuls, ils sont de sa religion. Le christianisme, c'est « une foule de mensonges », suivie « d'une foule d'interminables disputes ». P. 70-71. Mêmes divisions dans toutes les religions. « Seul le théisme est resté immuable comme le Dieu qui en est l'auteur ». P. 71.

Le théisme demande à toutes les religions de se tolérer entre elles. Il a un droit sur elles : « il est la source pure » d'où sont nées « leurs eaux corrompues » — idée à laquelle les théistes d'alors tiennent beaucoup. Pourquoi le combattent-elles? Par crainte? « Qu'elles se rassurent. Les théistes ne forment pas un corps..., ils n'ont point de fanatisme... et ils n'ont jamais prétendu ramener la justice par la violence. » P. 73. Ils se bornent à souhaiter que dans les religions, « ceux qui travaillent le plus *ne* soient *plus* les moins récom-

pensés » et que les États soient indépendants. P. 74. — Mis à l'*Index*, le 1er mars 1770.

27° (Quatre) *Homélies prononcées à Londres en 1765, dans une assemblée particulière*, in-8°, s. l. (Genève), 1767 (xxvi, 315), et *Cinquième homélie prononcée à Londres le jour de Pâques*, in-8°, s. l. n. d. (Genève, 1769) (xxvii, 557). — *Première homélie sur l'athéisme* (xxvi, 315-329). — Dieu existe. *Preuves :* J'existe, donc quelque chose existe de toute éternité; nous sommes intelligents, donc il y a une intelligence éternelle. P. 316. *Objections :* 1° Le mouvement étant essentiel à la matière, toutes les combinaisons sont possibles sans une cause extérieure. *Ibid. Réponse :* Il n'est pas prouvé, au contraire, que le mouvement soit essentiel à la matière. Le fût-il, cela ne prouverait pas contre l'intelligence qui dirige son mouvement. *Ibid.* Cela n'expliquerait pas non plus les êtres organisés, l'ordre et les lois des choses, ni surtout la sensation et l'idée. P. 317. 2° Il y a, convient Spinoza, « une intelligence universelle ». *Ibid.* Mais elle est immanente à la matière; « Il n'y a qu'une seule substance, ... l'universalité des choses, ...à la fois pensante, sentante, étendue, figurée. » *Réponse :* « Il y a un choix dans tout ce qui existe » et le choix suppose « un maître qui agit par sa volonté ». L'intelligence suprême n'est donc pas « purement mécanique ». *Ibid.*

Cet être suprême nous est forcément incompréhensible. Il nous suffit d'ailleurs de savoir qu'il est notre maître et notre bienfaiteur. P. 318. Mais alors que conclure du mal qui inonde la terre? Que Dieu n'existe pas? Mais il est démontré. Qu'il est un être méchant? C'est absurde et contradictoire. Qu'un mauvais principe altère ses ouvrages? Cela soulève de grosses difficultés. Que le bien général est composé des maux particuliers? C'est déraisonnable. Que le mal physique et le mal moral sont l'effet de la constitution de ce monde? Cela est vrai mais n'explique rien. P. 319. Espérer une vie meilleure? Boîte à Pandore, dit-on, et les Juifs, éclairés par Dieu même, « ne connurent jamais une autre vie ». P. 321. Mais qu'y a-t-il d'impossible à ce que « ce qui pense en nous survive à notre corps »? Notre immortalité seule peut justifier la Providence; Dieu est en effet rémunérateur et vengeur ou il n'est pas. P. 321. Ces principes se justifient d'ailleurs par leur utilité sociale. P. 322. Il semble aussi qu'ils soient un cri de la nature, tant ils furent universels. S'ils disparurent de chez les Juifs, ce ne fut que pour un temps. Il y eut, c'est vrai, des athées vertueux, Spinoza, La Mettrie, mais des athées « qui auraient en main le pouvoir seraient aussi funestes au genre humain que des superstitieux ». P. 329.

Deuxième homélie. Sur la superstition (329-338). — La superstition naquit le jour où l'homme fit Dieu à son image : « fier, jaloux, vindicatif, bienfaiteur capricieux, ... le premier des tyrans ». Dès lors « l'histoire du monde est celle du fanatisme ». P. 330. Il y a des superstitions inoffensives, même bienfaisantes : la divinisation des hommes qui ont bien servi l'humanité, le culte de certains saints. Ils sont des exemples. P. 330-331. Mais le superstitieux en général est le bourreau de qui ne pense pas comme lui et, « depuis la *consubstantialité* jusqu'à la *transsubstantialité* », p. 333, termes incompréhensibles, tout a été sujet de disputes et a fait verser des torrents de sang. P. 333-336. « Quiconque me dit : Pense comme moi ou Dieu te damnera, me dira bientôt : Pense comme moi ou je t'assassinerai. » P. 337. Heureusement en parlant, en écrivant, on peut guérir les peuples de la superstition.

Troisième homélie. Sur l'interprétation de l'Ancien Testament (339-349). — « Les livres gouvernent le monde... Le Pentateuque gouverne les Juifs et ... il est le fondement de notre foi. » P. 339. Interprétés à la lettre ses récits choquent le bon sens et le sens moral. Il faut donc les interpréter d'une manière allégorique, c'est-à-dire, ou tirer « de cette affreuse suite de crimes », p. 346, les leçons morales, ce qui est excellent pour nous, ou « regarder chaque événement comme un emblème historique et physique », *ibid.*, et lui donner un sens prophétique mais cette interprétation, sans utilité réelle, « n'est qu'une subtilité de l'esprit et elle peut nuire à la simplicité du cœur ». *Ibid.*

Quatrième homélie. Sur l'interprétation du Nouveau Testament (349-354). — Ni authentique, ni vraisemblable, il n'est susceptible que d'une interprétation morale. Et alors, il est la condamnation, par l'humilité du Christ, de l'orgueil de ses ministres, p. 351, par ses paroles durant sa passion, de leur fanatisme et de leur intolérance sanguinaire. P. 352. Jésus « était un homme de bien, qui, né dans la pauvreté, parlait aux pauvres contre la superstition des riches pharisiens et des prêtres; c'était le Socrate de la Galilée ». P. 353.

Cinquième homélie. Sur la communion (xxvii, 557). — Ce sujet est l'occasion d'une longue diatribe contre l'Église romaine : ses prétentions orgueilleuses, p. 560; son amour de l'or « qui lui fait vendre des indulgences et recueillir des décimes », p. 561; son amour des guerres qu'elle appelle saintes. *Ibid.*

28° *L'A. B. C., dialogue curieux, traduit de l'anglais, de M. Huet*, in-8°, Londres (Genève), 1762 (1768), réimprimé avec des additions dans la *Raison par alphabet*, 6e édit., s. l. (Genève), 1769, et au t. ii de l'*Évangile du jour* (xxvii, 311). — Ce *dialogue* se compose de 17 entretiens. — 1er *Sur Grotius, Hobbes et Helvétius.* L'auteur du *De veritate religionis christianæ liber* (1636) et du *De jure belli et pacis* (1625) est dénoncé ici comme un franc pédant et un fort mauvais raisonneur, p. 312. — 2e *Sur l'âme*, p. 327-330. Voltaire y soutient ses thèses antérieures et conclut : « Occupons-nous donc seulement de notre intérêt qui est que nous soyons justes envers les autres, afin que tous puissent être le moins malheureux que faire se pourra ». P. 330. — 3e *Si l'homme est né méchant et enfant du diable*, p. 330-338. L'homme est loin d'être aussi « méchant que certaines gens le crient, dans l'espérance de le gouverner ». P. 332. L'idée du diable est née de l'ignorance des médecins attribuant les maladies à un mauvais génie, d'où « cette opinion que tous les hommes naissent endiablés et damnés ». P. 335. Les chrétiens ont repris des Juifs ce système « où tant de milliers d'enfants à la mamelle sont livrés à des bourreaux éternels » et d'après lequel « un être infiniment bon fait tous les jours des millions d'hommes pour les damner ». P. 336. D'où vient cette doctrine? « D'une équivoque, comme la puissance papistique ». *Ibid.* « Le jour où vous en mangerez, vous mourrez de mort. » Adam en mangea et vécut. Il fallut donc une autre mort, la damnation. — 10e *Sur la religion*, p. 362-368. A-t-on le droit de parler contre la religion de son pays? Si les premiers chrétiens n'avaient pas pris ce droit — et comment! — jamais le christianisme n'eût été établi. N'y faut-il pas des ménagements? Avant tout, il faut éclairer. Tout ce qui corrompt la religion pure et simple doit être attaqué sans merci — en particulier la théologie : elle « n'a jamais servi qu'à renverser les cervelles et quelquefois les États ». P. 367.

29° *Collection d'anciens évangiles ou monuments du premier siècle du christianisme. Extraits de Fabricius, Grasius et autres savants par l'abbé B****(igesc), in-8°, Amsterdam (Londres), 1769 (xxvii, 450). — Évangiles *canoniques* et évangiles *apocryphes* sont de même origine, quelques-uns de ceux-ci sont même antérieurs. Mais d'après les visions d'Ézéchiel, i, 10

et de l'Apocalypse, IV, 7, il ne doit y avoir que quatre évangiles. Le concile de Nicée dans une consultation bouffonne obtint de Dieu la désignation de ces quatre. Les canoniques n'ont donc ni plus d'authenticité, ni plus de véracité que les autres.

30° *Les droits des hommes et les usurpations des autres* (des papes). *Traduit de l'italien*, in-8°, Amsterdam (Genève), 1768 (XXVII, 193-212). *Le cri des nations*, in-8°, s. l. (Genève), 1769 (XXVII, 565-574). — Contre les prétentions des papes à disposer des royaumes, à exercer sur certains sinon sur tous un droit de suzeraineté, contre les annates, les dispenses, pour aboutir à ces conclusions : Ces prétentions « grandes et ruineuses », p. 568, de « la plus énorme puissance qui ait jamais opprimé la terre et en même temps la plus sacrée », p. 569, ne reposent pas sur le droit divin : Jésus-Christ ne l'a pas établie, p. 568; saint Pierre n'a « jamais eu aucune juridiction sur les apôtres; il n'a jamais été à Rome » et, y fût-il venu, « Rome n'a pas été le berceau du christianisme, c'est Jérusalem ». P. 569. — Elles ne reposent que sur des contes, p. 569, et sur des fraudes, p. 570. « Il n'y a qu'une puissance, celle du souverain. » P. 574. Que l'on cesse donc d'employer « ce mot dangereux *les deux puissances* ». P. 573. « On a chassé les jésuites, parce qu'ils étaient les principaux organes des prétentions de la cour de Rome. » P. 565. Bien, mais que l'on finisse une bonne fois avec ces prétentions. *Ibid.*

Cf. *Fragment des instructions pour le prince royal de* ***, 1752 (1767) (XXVI, 439-448); *L'Épître aux Romains, traduite de l'italien par M. le comte de Corbera*, in-8°, s. d. (1768), mise à l'Index le 1er mars 1770 (XXVII, 83-106).

31° *Les Lettres d'Amabed, traduites par l'abbé Tamponnet*, 1769 (XXI, 435). — C'est la critique des institutions et des dogmes de l'Église romaine par un étranger non chrétien de sens droit, comme l'entend Voltaire. Ayant eu à se plaindre, dans Goa, de l'inquisiteur, le dominicain Fa-tutto, Amabed, indigène du Maduré, va se faire rendre justice à Rome. Instruit dans la religion romaine, il la juge dans une série de lettres. Il fait la critique de la Bible dont certains récits le choquent; puis à propos de Fa-tutto qui ne croit pas un mot de ce qu'il enseigne, des moines qui sont ou des victimes ou des abrutis, p. 461; des papes, qui ont fait d'une contrée autrefois très fertile et très belle « le cloaque de la nature », p. 465, dont le genre de vie « est exactement le contraire de ce que veut leur Dieu », p. 469, qui obligent « les hommes à croire des choses dont il n'a pas dit un seul mot » et qui servent par là leur ambition et leur avance. La parole du Christ : « Rendez à Dieu... » est devenue « Tout au pape » puisqu'il est le vicaire de Dieu et qu'il règne sur la ville des Césars. P. 471.

32° *Discours de l'empereur Julien contre les chrétiens, traduit par M. le marquis d'Argens, avec de nouvelles notes de divers auteurs*, in-8°, 1768 (XXVIII, 10-64). Ce travail d'Argens avait paru en 1764. Voltaire le fait précéder d'un *Avis au lecteur, loc. cit.*, p. 2, d'un *Portrait de l'empereur Julien*, paru déjà, à peu près intégralement, dans le *Dictionnaire philosophique* et qu'il attribue à l'auteur du *Militaire philosophe* (Naigeon), p. 2-8; d'un *Examen du discours de l'empereur Julien contre les Galiléens*, p. 8-10 et qu'il fait suivre d'un *Supplément au Discours de Julien par l'auteur du Militaire philosophe*, p. 64-68.

Ce *Discours* livre à Voltaire la critique du christianisme par un philosophe païen et un chef d'État, « égal en tout à Marc-Aurèle, le premier des hommes ». Surtout, il lui fournit l'occasion de longues notes, où il dépasse les positions de Julien.

Julien estimait supérieur au récit mosaïque le récit de la création du monde par le Dieu de Platon. Voltaire — attribuant sa note à Damilaville — proteste que Moïse n'a sans doute pas existé et que le Pentateuque n'est certainement pas de lui. Le lui attribuer est un de ces mensonges qui ont permis d'édifier « la plus exécrable tyrannie », celle du pape. P. 11, n. 1. Plus loin, p. 16, n. 1, il insiste sur l'ignorance où il voit les Juifs de l'immortalité de l'âme, « ce beau dogme qui est le plus sûr rempart de la vertu ». Il renchérit sur la critique que fait Julien des récits du Pentateuque; il les déclare « absurdes, blasphématoires ». P. 18, n. 2. En même temps, il oppose sa conception de la Providence générale à la théorie de Julien que « le Dieu suprême » gouverne le monde par l'intermédiaire de dieux créés. Il applaudit à Julien diminuant la valeur morale du Décalogue, p. 29, n. 1, ou posant « aux Galiléens » ces deux questions : Pourquoi vous êtes-vous séparés de nous, qui avions beaucoup plus reçu de Dieu, pour suivre les Juifs? Et pourquoi, si les Juifs sont de Dieu, vous êtes-vous séparés d'eux?

33° *Dieu et les hommes par le docteur Obern. Œuvre théologique mais raisonnable, traduite par Jacques Aimon*, in-8°, Berlin (Genève), 1769 (XXVIII, 129-248). — En société, l'homme a besoin d'un frein. C. I. Ce frein est l'idée de l'Être suprême, rémunérateur et vengeur, à laquelle la raison — et non la révélation — a conduit dès l'origine les hommes de bon sens. La religion appelée par cette notion est tout entière de l'ordre moral et se résume en ces mots : « Adore Dieu et sois juste. » C. I-III.

A cette notion, les peuples superposeront, à l'exception des lettrés chinois, une métaphysique absurde et des rites ridicules. C. IV-XIII. « Arabes vagabonds pendant plusieurs siècles», les Juifs n'eurent pour religion « qu'un amas confus et contradictoire des rites de leurs voisins », p. 106, jusqu'à la publication du Pentateuque par Esdras. D'où vient ce livre? De Dieu, dit-on, par l'intermédiaire de Moïse. De Dieu? « Mais il est étrange qu'un livre écrit par Dieu lui-même pour l'instruction du genre humain ait été si longtemps ignoré », p. 168; que l'immortalité de l'âme ne s'y trouve ni énoncée ni supposée, c. XX, et qu'il ait ordonné d'immoler des hommes. C. XXI. Pas une page de la Bible d'ailleurs « qui ne soit une faute contre la géographie ou contre la chronologie, ou contre toutes les lois de la nature, contre le sens commun, contre l'honneur, la pudeur, la probité ». P. 176. De Moïse? Mais le texte seul apporte huit preuves que Moïse ne l'a pas écrit. P. 175. C'est d'ailleurs l'avis de Newton, de Leclerc, de Bolingbrocke. Moïse a-t-il même existé? Nos *Free-thinkers*, d'Herbet de Cherbury à Woolston, en doutent et non sans raison. C. XXII. Peut-être n'est-il que le Bacchus dont les Arabes ont fait Misem. Et comment se fait-il que des choses, comme la création, qui intéressent toute l'humanité, « écrites par Dieu même », aient été connues du seul Moïse « au bout de deux mille cinq cents ans »? C. XXVII. Et comment dans la Bible inspirée n'y a-t-il pas « une page qui ne fût un plagiat » des fables grecques? P. 190.

Sous Hérode, les Juifs n'ayant plus à se défendre discutèrent. « On discuta sur le Messie, un libérateur qu'ils attendaient dans toutes leurs afflictions. » P. 193. C'est un temps d'enthousiasme : les Juifs font des prosélytes. Alors paraît Jésus, sur lequel se taisent les vrais historiens et dont parlent seuls les évangiles qui l'exaltent et des livres hébreux qui l'insultent, tel le *Toldas Ieschut*. « C'est le fils reconnu d'un charpentier de village, ... né dans la lie du peuple », p. 196, « un enthousiaste qui voulut se faire un nom dans la populace », p. 197, et qui, comme Fox, fils d'un cordonnier de village, fonda une secte. Il mourut, dit-on, crucifié comme blasphémateur.

Quoi qu'en ait dit « une foule de francs pensants », p. 201, lui attribuant la lettre des évangiles, « où ils trouvent des maximes odieuses », p. 203, il prêcha « la morale universelle ». Il n'a jamais songé à fonder une religion nouvelle et « le christianisme, tel que Rome l'a fait ». P. 203. Ce sont les disciples de Jésus, qui, rejetés par les Juifs, firent de leur secte une religion nouvelle. Pendant quatre siècles, aucune fourberie ne leur coûte; ils inventent prophéties, miracles, martyrs, exploitent la crainte populaire de la fin du monde et l'espérance de la résurrection, empruntent au platonisme alexandrin sa métaphysique. C'est à Alexandrie que Jésus fut appelé le Verbe et que l'on fabriqua l'Évangile de Jean. C. XXXV-XXXVIII. Ainsi commencèrent les dogmes chrétiens, bien différents de ceux de Jésus qui était de religion juive. C. XXXIX. Plus de six cents querelles sortiront de ces dogmes inventés. C. XL. Autant Jésus fut humble, autant ses représentants le sont peu! Il fut un homme très doux; or « neuf millions quatre cent soixante-huit mille huit cents personnes » furent « ou égorgées, ou noyées, ou brûlées ou pendues » en son nom! P. 236. Faut-il donc abolir la religion chrétienne, son culte et ses prêtres? Non, mais rendre ce culte moins indigne de Dieu en ne louant plus celui-ci « dans le barbare galimatias attribué au juif David », p. 241, en demandant aux prêtres de ne plus faire aux peuples que des discours de morale. P. 243.

Pour finir, une vingtaine d'*axiomes :* « Nulle société ne peut subsister sans justice, annonçons donc un Dieu juste. Si vous défiguriez cette probabilité consolante et terrible par des fables absurdes, vous seriez coupables envers la nature humaine. — Dieu parler! Dieu écrire sur une montagne! Dieu devenir homme! idées dignes de *Punch.* Voulez-vous que votre nation soit pensante et paisible? Que la loi commande à la religion!

34° *De la paix perpétuelle par le docteur Godheart. Traduction de M. Chambon*, in-8°, s. l. n. d. (Genève, 1769) (XXVIII, 103-128). Réimprimé dans l'*Évangile du jour.* Mis à l'Index, le 3 décembre 1770. — La paix perpétuelle de l'abbé de Saint-Pierre est une chimère; mais une paix perpétuelle est possible : celle de la tolérance. C. I, p. 108. C'est « des cavernes habitées par les premiers chrétiens » qu'est sorti « le monstre de l'intolérantisme ». V, p. 105. Ni Athènes ni Rome n'ont persécuté pour délit de croyance, IX et X, p. 107. Si Rome poursuivit les chrétiens, c'est pour les dangers qu'ils firent courir à l'empire. XIII, p. 110. D'un *Dialogue entre un chrétien, un Juif et un sénateur*, Marc-Aurèle conclut en effet : « L'empire n'a rien à craindre des Juifs, mais tout des chrétiens. » XV-XVII, p. 111-120. L'histoire du christianisme n'est que l'histoire de persécutions sanglantes autour de ses dogmes, XVIII-XXIV, p. 120-125, des crimes où l'ambition a conduit les évêques de Rome. XXV. Il y a « une différence infinie entre les dogmes et la vertu. Le dogme n'est nécessaire ni en aucun temps ni en aucun lieu ». XXVIII, p. 127. « La vertu, c'est-à-dire l'adoration d'un Dieu et l'accomplissement de nos devoirs », l'est au contraire. *Ibid.* Les dogmes font du monde « un théâtre de carnage »; la vertu fait « de l'univers un temple et des frères de tous les hommes ». *Ibid.* La paix perpétuelle sera donc quand on aura « détruit tous les dogmes qui divisent » et « rétabli la vérité qui les réunit ». XXXII, p. 127.

35° *Il faut prendre un parti ou le principe d'action. Diatribe*, 1772 (XXVIII, 517). — « Il ne s'agit que d'une petite bagatelle : savoir s'il y a un Dieu. » P. 518. Voltaire entend réfuter le *Système de la Nature*, paru en 1770. Cf. ici HOLBACH, t. VII, col. 21-30. « Tout est mouvement.., tout est action. Quel est le principe de cette action universelle? Il est unique, puisque les lois sont constantes et uniformes; très puissant, très intelligent : cela découle de cette machine qu'il dirige; nécessaire, puisque sans lui la machine n'existerait pas », et éternel. I et II, p. 517-520.

Que puis-je savoir de lui? Où est-il? S'il anime tout, il est dans tout, « comme le mouvement est dans tout le corps d'un animal ». P. 521. Est-il infini? Qu'importe? Infini ou non, nous dépendons de lui. IV. Tous ses ouvrages sont éternels, puisqu'il est éternellement agissant, V, et nécessaire, bien qu'il les ait faits librement, « la liberté n'étant que le pouvoir d'agir ». VI. « Tous les êtres sont soumis aux lois éternelles », c'est-à-dire aux lois « du grand Être qui anime toute la nature », p. 524, même l'homme, VIII, en qui « fait tout le principe universel d'action ». P. 526.

Mais l'âme? C'est là un terme abstrait comme « mouvement ». X. Ou, en effet, l'homme est un dieu et alors il agit par lui-même; ou il est « une machine, ainsi que tous les autres animaux... ayant reçu du grand Être un principe d'action que nous ne pouvons connaître », p. 530, « nécessairement, éternellement disposé par le maître ». L'animal obéit nécessairement à ce principe, mais volontairement, puisqu'il a une volonté, et librement, quand rien ne l'empêche de faire ce qu'il veut nécessairement. XII. Ainsi de l'homme. « La chaîne éternelle, comme l'a vu Leibnitz, ne peut être rompue. Un destin inévitable est la loi de toute la nature. » P. 532. L'homme n'est pas libre de vouloir. XIII. Ridicule est la liberté d'indifférence. XIV.

Le mal? Dans les animaux d'abord? Ici « les choses se passent de telle sorte que le grand Être est justifié chez nous de cette boucherie ou bien qu'il nous a pour complices ». P. 535. « L'animal appelé homme » compte « quelques minutes de satisfaction » pour « une longue suite de jours de douleurs ». P. 535. Des romans expliquent l'origine du mal, XVII; mais le mot d'Épicure reste toujours : « Ou Dieu a voulu empêcher le mal et il ne l'a pas pu; ou il l'a pu et ne l'a pas voulu ». P. 539. Que répondent les religions et les écoles? L'athée : Puisque tout découle d'un principe nécessaire, le mal est inévitable comme le bien. Le manichéen : Il y a deux dieux, un pour le mal. Le païen : Ils ne sont pas deux, mais mille, sous un Dieu suprême. Ils auraient pu s'entendre, mais les prêtres s'en mêlèrent; tout fut perdu; les chrétiens se substituèrent à nous. Corrompus à leur tour, ils ont aujourd'hui besoin d'une réforme. Le Juif résume, à la Voltaire, l'histoire de l'humanité et de son peuple. Le Turc, prenant à parti le *De veritate religionis christianæ liber* de Grotius, exalte Mahomet, qui ne fit pas de miracles, à la manière de l'Évangile, « dans un village et dont on ne parle que cent ans après », ni à la manière de la *Légende dorée* et du cimetière Saint-Médard, et dont la religion est « sage, sévère, chaste et humaine », ainsi que tolérante. P. 547. Le déiste condamne l'athée qui, « de l'ordre admirable de l'univers ne conclut pas à une intelligence ordonnatrice », p. 548; le païen dont il préfère le polythéisme au culte des saints, mais qui multiplie « les êtres sans nécessité », p. 549; le manichéen, qui suppose inutilement un dieu du mal; le Juif dont « les ancêtres l'ont emporté sur toutes les nations en fables, en mauvaise conduite et en barbarie ». Il loue le Turc de sa tolérance. Un citoyen demande à tous de s'entendre; c'est une nécessité. Pour cela, qu'ils jettent au feu les livres de controverses, surtout des jésuites Garasse, Guinard, Malagrida, Patouillet, Nonotte et Paulian « le plus impertinent de tous ». P. 550.

36° *Histoire de Jenni, ou le sage et l'athée, par M. Sherla. Traduit par M. Caille*, in-8°, Londres (Genève). 1775 (XXI, 523). — Ce roman est dirigé contre les doctrines encyclopédistes qui étaient celles de Con-

dorcet (*Note* de Condorcet dans l'édition de Kehl) et le *Système de la nature*.

A Barcelone, le grand Inquisiteur, pour des motifs qui n'ont rien de religieux ni de moral, veut faire brûler un jeune prisonnier anglais, Jenni. Les Anglais, entrés dans la ville, délivrent Jenni et se conduisent avec modération. D'où supériorité du protestantisme. C. I et II. Entre le père de Jenni, Freund, le sage, et le bachelier de Salamanque, dom Mingo y Medrosa, s'élève la controverse des *mais*. Sujet : l'Église romaine est-elle d'institution divine? Ni l'Évangile, ni les Actes des Apôtres ne le disent, soutient Freund. Il faut s'en tenir à l'Évangile interprété par la raison et réduit à la morale : « Je crois avec Jésus-Christ qu'il faut aimer Dieu et son prochain, pardonner les injures et réparer ses torts. » Le bachelier s'avoue convaincu.

La seconde partie du roman est une longue discussion sur l'athéisme. Cela se passe en Amérique où vit Jenni, tombé sous l'influence d'un athée, Birton. Laissant de côté les preuves métaphysiques de l'existence de Dieu qu'a données Clarke, Freund invoque contre le *Système de la nature* les causes finales : Dans l'univers et dans le vivant, tout est art, harmonie voulue. P. 534. — Mais, objecte Birton : 1° Rien ne peut venir de rien : la matière est donc éternelle. — Qu'importe? répond Freund, pourvu que vous reconnaissiez un maître de la matière et de vous. 2° Peut-on croire en Dieu en face du mal physique et du mal moral? — Du mal physique, répond Freund, l'homme peut s'arranger et il faut voir aussi les bienfaits. Quant aux malheurs des hommes, presque tous sont de notre faute. — Birton insiste : Ou Dieu est impuissant ou il est barbare. La réponse est toujours la même : « Le mal ne saurait empêcher Dieu d'exister. Si Dieu dirige tout, il est alors responsable du mal. Sa Providence serait ridicule si elle s'exerçait à chaque moment sur chaque individu. Il est juste. Soyez donc justes. » P. 565-567. Mais, comme le dit le *Bon sens* d'Holbach, ne pouvait-il faire des lois générales n'entretenant pas tant de malheurs particuliers? « Le Dieu contre lequel s'insurge d'Holbach est le Dieu des scolastiques et non le Dieu de Socrate. Et d'Holbach croit-il avoir anéanti le maître pour avoir dit qu'il a été souvent servi par des fripons ? » P. 567. En face de la nuit étoilée qui arrache au sauvage Parouba le cri du psalmiste : « Les cieux annoncent la gloire de Dieu », Birton accepte qu'il existe un Dieu. P. 568. Mais, dit-il, s'il s'occupait de l'univers, il n'y ferait que des heureux. — Toutes les âmes honnêtes, répond Freund, sont convaincues que, si elles ne sont pas heureuses ici-bas, elles le seront un jour. La justice de Dieu le veut. Dieu peut récompenser éternellement ou punir. Et Freund précise : Je ne dis pas que Dieu vous punira à jamais ni comment; mais « si vous avez abusé de votre liberté, il vous est impossible de prouver que Dieu soit incapable de vous en punir. — Soit, dit Birton, mais je ne serai pas puni quand je ne serai plus. » Freund, s'inspirant peut-être du pari de Pascal, répond sans se prononcer : « Le meilleur parti est d'être honnête homme. » P. 571-572.

Alors s'engage une discussion sur l'immortalité de l'âme. Tout périt, dit Birton, qui se souvient de Lucrèce. — Rien ne périt, répond Freund; tout change seulement. Pourquoi Dieu ne conserverait-il pas le principe qui nous fait penser et agir? La croyance en un Dieu rémunérateur et vengeur est « le seul frein des hommes puissants... et de ceux qui commettent adroitement des crimes secrets. L'athée et le fanatique sont les deux pôles d'un univers de confusion et de folie ». P. 573. Cf. sur les mêmes thèmes *Lettres de Memmius à Cicéron*, 1771 (XXVIII, 437).

37° *Discours de Me Belleguier, ancien avocat. Sur le texte proposé par l'Université de Paris pour le sujet des prix de l'année 1773*, in-8°, s. l. n. d. (Genève, 1773). Réimprimé au t. X de l'*Évangile du jour* (XXIX, 7-18). — Coger, recteur de Sorbonne, avait mis au concours cette pensée : *Non magis Deo quam regibus infesta est ista quæ vocatur hodie philosophia*. Voltaire, qui ne lui pardonnait pas d'avoir écrit, contre le XVe chapitre de *Bélisaire*, un *Examen du Bélisaire de M. Marmontel*, in-8°, Paris, 1767, s. m. d. a., poussé d'un autre côté par d'Alembert, lettre du 26 décembre 1772, lui joua le tour de traduire : *Celle qu'on nomme aujourd'hui philosophie n'est pas plus ennemie de Dieu que des rois*. Les véritables philosophes, soutient-il, sont en effet les défenseurs de l'idée de Dieu. Ils ne raisonnent point comme l'auteur du *Système de la nature*. Le cours des astres leur révèle « l'éternel géomètre, ... un grain de blé... l'éternel artisan ». En eux, « l'homme moral qui cherche un point d'appui à la vertu », reconnaît la nécessité « d'un être aussi juste que suprême ». S'il y a eu tant d'athées chez les Grecs et les Romains, la faute en est aux prêtres qui rendaient la Divinité odieuse ou ridicule.

Quant aux gouvernements, « tous ont toujours avoué qu'un citoyen doit toujours être soumis aux lois de sa patrie; qu'il faut être bon républicain à Venise et en Hollande, bon sujet à Paris et à Madrid, sans quoi ce monde serait un coupe-gorge ». Ce ne sont point des philosophes qui auraient condamné à être brûlée « cette héroïne champêtre », Jeanne d'Arc.

38° *Un chrétien contre six juifs*, in-8°, Londres (Amsterdam), 1777; et *La Bible enfin expliquée par plusieurs aumôniers de S. M. L. R. D. P.* (Sa Majesté le Roi de Prusse? de Pologne?), 2 in-8°, Londres (Genève), 1776. — En 1769, l'abbé Guénée, cf. ici t. VI, col. 1893-1894, dans ses *Lettres de quelques juifs portugais, allemands, polonais, à M. de Voltaire...* in-8°, Paris, avait développé la respectueuse *Apologie pour la nation juive...*, in-12, Amsterdam, 1762, qu'un juif portugais, Isaac Pinto, avait adressée à Voltaire, pour réfuter quelques-unes de ses accusations contre les juifs. A Pinto, Voltaire promit des rectifications dans une *Lettre* du 12 juillet 1762, de par tout le reste injurieuse et signée : *Voltaire chrétien et gentilhomme ordinaire de la chambre du roi très chrétien;* puis il redoubla contre eux. Des *Lettres* de Guénée, il ressort que Voltaire, dans ses attaques contre les juifs est « 1° un controversiste de mauvaise foi, renouvelant éternellement des difficultés cent fois résolues », et comme si elles ne l'étaient pas; 2° « un auteur très superficiel, réduit à copier les Tindal, les Bolingbrocke...; 3° un écrivain sans jugement qui écrit au hasard, se contredit à chaque page; 4° un homme... qui fait montre des plus vastes connaissances et qui est convaincu de l'ignorance la plus complète. Ignorance des langues » : du latin, « qu'il traduit comme un écolier »; de l'hébreu, dont il parle et « qu'il ne sait même pas lire »; du grec, qu'il écrit et traduit comme « un homme qui ne l'a jamais entendu. Ignorance des auteurs et des ouvrages, transformant un poème en un homme... Ignorance de l'histoire », confondant tout. « Ignorance des arts..., qu'il fait parade de connaître, ... des usages et des coutumes des différents peuples ». *Préface* de l'édition de 1781. Le livre eut du succès. Guénée en donna quatre nouvelles éditions, 1771, 1772, 1776, 1781, sans parler de deux éditions subreptices. Voltaire se sentit touché. *Lettre* à d'Alembert du 8 décembre 1776 (L, 148). Cette année-là il publia donc : *Le vieillard du mont Caucase aux juifs portugais, allemands et polonais ou Réfutation du livre intitulé : Lettres de quelques juifs*, in-12. Par ce livre qui devien-

dra, en 1777, *Un chrétien contre six juifs* (xix, 499), il s'efforce de justifier ses accusations contre les juifs. Mais sa vraie réponse fut la *Bible enfin expliquée* (xxx, 1-386), composée d'une traduction plus ou moins paraphrasée qui est un travestissement, et de notes où il reproduit ses attaques antérieures. Plusieurs réfutations répondront à ce livre, entre autres : *La Genèse expliquée... avec des réponses aux incrédules*, 3 in-12, Paris, 1777-1778; l'*Exode expliqué*, 3 in-12, 1780; les *Psaumes*, 1781, le *Lévitique*, 1785, par du Constant de la Molette; *L'autorité des livres de Moïse établie et défendue contre les incrédules*, in-12, Paris, 1778, par du Voisin; *L'authenticité des livres du Nouveau Testament démontrée ou Réfutation de la Bible enfin expliquée* par l'abbé Clémence, in-8°, Paris, 1782, et surtout, *Réponses critiques à plusieurs difficultés proposées par les nouveaux incrédules sur divers endroits des Livres saints*, 3 in-12, Paris, 1773, 1774, 1775 par Ballet.

39° *Les dialogues d'Évhémère*, in-8°, Londres (Amsterdam), 1777 (xxx, 465), et *Histoire de l'établissement du christianisme* (xxxi, 43). — Ces deux ouvrages résument, pour ainsi dire, la pensée religieuse de Voltaire, le premier, son déisme, le second son antichristianisme.

1. *Dialogues d'Évehmère.* — i. Il y a un Dieu « puissant et intelligent, nécessaire, éternel », créateur et rémunérateur. Il y a de l'art dans le monde et cet art, « la nature », mot abstrait d'ailleurs qui ne signifie rien autre que l'ensemble des êtres, ne suffit pas à l'expliquer. Que l'on n'objecte pas le mal. Dieu existe-t-il moins parce que nous souffrons? Le mal est souvent le résultat de la nature des choses et Dieu n'est pas « extravagamment puissant », de même que ses œuvres sont nécessairement éternelles. ii. Mais ne peut-on dire que ce Dieu n'est ni assez libre, puisqu'il est lié par la nécessité, ni assez juste, puisque l'on voit « si souvent le vice triomphant et la vertu opprimée? » Être libre, c'est faire ce que l'on veut et Dieu a certainement fait tout ce qu'il a voulu. Pour la justice, je suis en face du mystère. Y a-t-il une immortalité pour l'homme ? Y a-t-il un autre moyen de justifier la Providence ? Je ne sais. — iv et v. L'homme a-t-il une âme? C'est encore le secret de Dieu. « Dieu m'a accordé le don du sentiment et de la pensée comme il m'a donné la faculté de digérer et de marcher. » Je ne sais rien de plus. « Le mot âme est un mot abstrait », sur lequel on ne s'entend pas et sur lequel seuls les charlatans ont des lumières.

2. *L'Histoire de l'établissement du christianisme* refait une fois de plus le procès des origines chrétiennes. Voltaire termine en se demandant : 1° En quoi le christianisme pouvait être utile? Avec sa croyance à l'immortalité de l'âme, aux récompenses et aux peines éternelles, il pouvait aider l'homme à être juste. Les premiers chrétiens, « imitateurs en quelque sorte des esséniens », détestant « les temples, ... les prêtres », parurent d'abord s'orienter dans cette voie. Mais bientôt ils eurent des prêtres, des temples, des dogmes et ils devinrent « calomniateurs, parjures, assassins, tyrans et bourreaux ». C. xxii. — 2° Quelle leçon morale tirer de cette *Histoire?* « Après tant de querelles sanglantes pour des dogmes inintelligibles, quitter tous ces dogmes fantastiques et établir partout la tolérance. C. xxiii. Le dernier chapitre, xxvi, est un éloge du théisme. Il est le produit pur de la raison humaine. Il est « embrassé par la fleur du genre humain, c'est-à-dire par les honnêtes gens » d'une extrémité à l'autre de ce monde. « Les apparitions d'un Dieu aux hommes, les révélations d'un Dieu, les aventures d'un Dieu sur la terre, tout cela a passé de mode avec les loups-garous, les sorciers, les possédés. » Il faut plaindre celui qui a perverti sa raison au point de croire encore à ces choses, mais s'il persécute, « il mérite d'être traité comme une bête féroce ».

III. Les idées de Voltaire. — Il s'agit des idées du roi Voltaire, du Voltaire de Ferney. A ce moment, elles sont arrêtées et ne varieront plus. Ni dans son esprit, ni dans ses œuvres, elles ne prennent cependant la rigueur d'un système; elles ne se traduisent même pas en formules sereines, immuables. « Voltaire n'a jamais été un théoricien en chambre, mais un terrible sensitif, impressionnable et mobile », un propagandiste toujours en attaque. « Ce grand esprit, a dit Faguet, *Dix-huitième siècle*, p. 219, est un chaos d'idées claires. » Son œuvre est une cependant par son but dominant : en finir avec « l'Infâme » et faire triompher la religion naturelle. Voltaire est-il original? Ses idées sont celles de tous les « philosophes », mais il les possède à fond et toutes et il en a fait quelque chose de très personnel.

I. CONDITIONS DE CERTITUDE D'APRÈS VOLTAIRE. — Sa théorie de la certitude est éparse dans son œuvre. Qu'est-ce qui assure une certitude légitime? L'autorité? Non : Voltaire condamne la soumission de l'esprit à toute autorité, surtout à la Révélation. Les lumières naturelles? Oui : « la nature donnant à chaque être la portion qui lui convient. » *Le Philosophe ignorant*, iv, *M'est-il nécessaire de savoir?* Les vérités ainsi atteintes s'affirment nécessaires, à tout le moins utiles à l'homme. Vaines les recherches au delà : elles portent sur des choses qui ne sont pas nécessaires au genre humain. *Ibid.*, xxv, *Absurdités.* Et la nature étant partout la même, les vérités qu'elle fait connaître sont universelles, « catholiques », disait Spinoza, c'est-à-dire acceptées par tous les esprits vraiment humains. *Ibid.*, xxxi, *Y a-t-il une morale?* xxxii, *Utilité réelle.* Dès lors les notions au sujet desquelles les hommes se contredisent n'ont aucune garantie de vérité.

Quelles sont ces lumières de la nature? Il n'y a à parler ici ni des idées innées, cf. *ibid.*, xxix, *De Locke*, ni du « cœur », au sens de Pascal, ni, au sens de Rousseau, de « l'instinct divin. » La seule source de nos connaissances est l'expérience. *Traité de métaphysique*, iii, *Que toutes nos idées nous viennent des sens.* Nature est synonyme de raison individuelle, théorique et pratique. Mais par ce mot de raison, comme tout son siècle, Voltaire n'entend plus la faculté sereine qui conçoit les idées claires; la raison devient la faculté agressive, critique, dont Bayle a dit, *Commentaire philosophique*, *Œuvres diverses*, 1737, t. ii, p. 368 : « La raison est le tribunal suprême qui juge en dernier ressort et sans appel de tout ce qui nous est proposé. » Et d'après quels principes? Simplement, d'après ces principes de sens commun qui avaient eu cours chez les libertins de sa jeunesse et auxquels il joignait quelques principes, clairs pour tous, de la critique de Bayle, de l'empirisme de Locke, de la science de Newton, de la doctrine des *Free-thinkers* anglais. Dans l'ordre théorique ou du savoir, devront être rejetées comme fausses toutes les affirmations qui, en elles-mêmes ou dans leurs conséquences, ne s'accorderont pas avec ces principes. Dans l'ordre moral, devront être rejetées toutes les affirmations contraires à la conscience morale humaine. Et comme Voltaire, on va le voir, ramène la métaphysique à la morale, les seules vérités certaines, même en religion, sont celles qui font partie de la loi morale naturelle ou qui en assurent le respect. Le critérium moral joue donc le rôle prépondérant dans la détermination de la vérité. Conséquence : autonomes et antérieures aux religions, la raison et la conscience morale sont juges de la foi et de la vérité.

II. MÉTAPHYSIQUE : L'AGNOSTICISME, LE POSITIVISME ET LE MORALISME DE VOLTAIRE. — En métaphysique, il est agnostique et positiviste. Il n'est pas exact de dire avec Faguet, *op. cit.*, p. 232 : « Voltaire est impénétrable à l'idée qu'il peut y avoir quelque chose de mystérieux », ou avec Brunetière, *Études critiques*, IV, *Voltaire*, p. 320 : « Il n'a pas senti... que notre intelligence se heurte de toutes parts à l'inconnaissable. » On connaît sa boutade : « La métaphysique contient deux choses : la première, tout ce que les hommes de bon sens savent; la seconde ce qu'ils ne sauront jamais. » *Lettre* au prince royal de Prusse, 17 avril 1737 (XXXIV, 249). Cf. *Lettre* du 26 novembre 1738 à M. des Alleurs (XXXV, 51 sq.). Voir aussi : *Dictionnaire*, art. *Bien; Bornes de l'esprit humain; Métaphysique;* et *Jenni* (XXI, p. 385). Ce qui lui semble fou à la lettre, c'est la prétention d'atteindre l'absolu, de définir adéquatement Dieu, l'âme, la matière, de ramener à l'unité parfaite l'ensemble des êtres et des choses, tous leurs détails, tous leurs aspects. Les systèmes peuvent rendre l'univers intelligible, mais leurs conséquences ne coïncident pas avec les faits. Platon, *Dictionnaire*, art. *Platon*, Aristote, « un très grand et très beau génie », (*ibid.*, art. *Roger Bacon, Aristote, Cartésianisme; XIIe Lettre philosophique*, t. II, p. 155; *VIe Dialogue d'Évhémère; Lettre* citée, à M. des Alleurs; *Le philosophe ignorant*, V), lui paraissent absurdes en métaphysique. De même Descartes : « au lieu d'étudier la nature, il voulut la deviner ». *Siècle de Louis XIV, édit. cit.*, p. 546. Spinoza « qui bâtit son système sur l'abus le plus monstrueux de vaines abstractions », *Le philosophe...* XXIV; Leibnitz, « un charlatan et le Gascon de l'Allemagne », *Lettre* à d'Alembert, 23 décembre 1768 (XLVI, 202); cf. *Éléments de la philosophie de Newton*, 1re partie, c. VII; et plus que tous les autres, Malebranche. *Ibid.* Et « en creusant cet abîme (tout est Dieu), la tête lui a tourné; il devint tout à fait fou ». *Dictionnaire*, art. *Idées*, sect. II; cf. *Lettre* à M. L. C., décembre 1768; *Traité de métaphysique*, c. II.

Avec tout son siècle, il avoue pour maîtres, Newton, qui « marque le passage du transcendant au positif », par « l'avènement de la physique expérimentale », donc de la science positive, et Locke « qui dit : Abandonnons les hypothèses métaphysiques; ... elles n'ont jamais abouti. Contentons-nous de savoir ce que nous pouvons savoir ». Il prétend donc être, comme eux, soumis aux faits et se taire où l'expérience ne parle pas.

Il ramène d'ailleurs, on l'a vu, « autant qu'il le peut, sa métaphysique à la morale ». *Lettre* au prince royal de Prusse, octobre 1737 (XXXIV, 320). Les seuls problèmes métaphysiques dont il s'occupe vraiment sont ceux qui intéressent la conscience morale — et dans la mesure et le sens où ils lui paraissent l'intéresser — et qui constituent les problèmes de la religion ou morale naturelle, Dieu, l'âme, la loi morale. Peu importe, dira-t-il, de savoir si c'est la matière ou un principe distinct qui pense en nous. « Cette question est absolument étrangère à la morale. » *Le philosophe*, XXIX, *De Locke*.

1° *Dieu. Voltaire déiste.* — 1. *Dieu existe.* — « Voltaire est très sérieusement déiste. Il croit fortement à l'existence d'un Être suprême et tout-puissant, architecte de l'univers. » Il est resté « dans cette mode des libertins de sa jeunesse », dont Fénelon disait, *Lettres sur divers sujets ... de religion*, V, 178 : « ils se font honneur de reconnaître un Dieu créateur, dont la sagesse saute aux yeux dans ses ouvrages », et des déistes anglais, encore que, comme il a été dit plus haut, entre leur déisme, « d'une extraordinaire affinité avec les Livres saints », et le sien, dégagé de tout rapport avec la Révélation, il y ait bien des nuances. Contre ses contemporains athées, Voltaire, dans son *Traité de métaphysique*, prouve Dieu. D'abord par la contingence du monde. Il reprendra cette preuve dans la *Première homélie. Sur l'athéisme*, et dans le *Dictionnaire*, art. *Dieu*, sect. I; art. *Ignorance*, sect. II. Ensuite par les causes finales : l'univers et chaque être sont ordonnés à une fin et cela appelle, à l'origine des choses, une intelligence puissante, non, il est vrai, un être nécessaire. Dans la suite, il traduira cette preuve qui lui tient le plus à cœur : « Tout est art » dans la nature, et il assimilera l'univers à une horloge, exigeant donc « un Dieu, éternel géomètre ». Cf. *Le philosophe ignorant*, XV; l'*Homélie* citée; *Histoire de Jenni*, c. VIII; *Dialogue entre Lucrèce et Posidonius, Premier entretien; Second dialogue d'Évhémère sur la divinité; Dialogue entre le Philosophe et la Nature.* Pour ces preuves, il s'appuie sur Newton : « Toute la philosophie (la physique) de Newton conduit nécessairement à un Être suprême qui a tout arrangé librement. » *Éléments de la philosophie de Newton*, c. I. En effet, pour Newton, « le dessein ou plutôt les desseins variés à l'infini, qui éclatent dans les plus petites parties de l'univers... étaient l'ouvrage d'un artisan habile ». *Éléments, ibid.*

Voltaire avancera encore cette troisième preuve : la nécessité pour l'ordre social d'un Dieu rémunérateur et vengeur. *Dictionnaire*, art. *Dieu*, sect. V; *Histoire de Jenni, loc. cit.*, p. 573. Cette croyance est « le lien de la société, le premier fondement de la sainte équité, le frein du scélérat, l'espérance du juste. Si Dieu n'existait pas, il faudrait l'inventer ». *Épître à l'auteur des Trois Imposteurs* (X, 402). Mais, on le verra, cette preuve n'a pas de véritable valeur aux yeux de Voltaire. Il avancera aussi la preuve du consentement universel, quand il fera du déisme la source et le fond de toutes les religions positives. Il dira, *Profession de foi des théistes*, Introduction : *Au roi de Prusse :* « Il y a chez tous les peuples qui font usage de leur raison des opinions universelles qui paraissent empreintes par le maître de nos cœurs : telle est la persuasion de l'existence d'un Dieu et de sa justice miséricordieuse ». Cf. *Le philosophe*, XXXIII, *Consentement universel est-il preuve de vérité?*

2. *Réfutation des objections et procès de l'athéisme.* — *a)* Si l'on accepte, dit l'athée, la matière éternelle et douée de mouvement, nul besoin d'un premier moteur et d'un ordonnateur du monde. Cf. le *Système de la nature*, d'Holbach, les *Principes de la nature*, 1725, de Colonne, la *Philosophie de la nature*, 1769, par Delisle de Sales, le *Code de la nature*, 1755, attribué à Diderot et qui est de Morelli le fils..., tous ouvrages indiqués par Voltaire au *Second dialogue* déjà cité d'*Évhémère*. — *Réponse :* Même si le mouvement est essentiel à la matière, ce qui n'est nullement prouvé, comment expliquer sans l'action d'une intelligence suprême la fixité et la régularité des infinies combinaisons du mouvement, leur obéissance à des idées directrices toujours identiques? et surtout la sensation et l'intelligence? *Traité*, c. II. *Réponse aux objections.*

b) Objection du mal. Contre les causes finales. Voir plus loin.

c) Objection de Bayle, cf. ici, t. II, col. 484-491 et t. V, col. 2074-2075, soutenue principalement au § 118 de la *Continuation des pensées sur la comète*, contre la nécessité pour la morale sociale de l'idée de Dieu : *Qu'une société d'athées pourrait subsister.* Cf. Toland, *Adéisidæmon.* Distinguant entre la populace et une société de philosophes, Voltaire soutient que, pour la première, la croyance en un Dieu rémunérateur et vengeur est un frein nécessaire, *Dictionnaire*, art. *Athéisme*, sect. I; distinguant ensuite entre athées de cour, détenteurs du pouvoir, et athées de cabinet ou de spéculation, il affirme : « L'a-

théisme est un monstre très pernicieux dans ceux qui gouvernent; il l'est aussi dans les athées de cabinet, quoique leur vie soit innocente, parce que, de leur cabinet, ils peuvent percer jusqu'à ceux qui sont en place. » *Ibid.*, sect. IV. Cf. *Homélie sur l'athéisme; Jenni*, CXI. A l'article *Dieu* du même *Dictionnaire*, sect. IV et V, il s'occupe particulièrement du *Système de la nature*, cf. ici, t. VIII, col. 21-30, où d'Holbach affirme que « l'ordre et le désordre n'existent point », puisque toutes choses sont rigoureusement nécessaires.

Conclusion de Voltaire : « Dans l'opinion qu'il y a un Dieu, il y a des difficultés; dans l'opinion contraire, il y a des absurdités. » *Traité, loc. cit.* Il y a donc un Être suprême, nécessaire, éternel par conséquent, organisateur de l'univers, auteur de l'ordre des choses et donc rémunérateur et vengeur. « C'est la chose la plus vraisemblable », s'il n'y a pas certitude totale. *Ibid., Conséquence nécessaire.* Cf. *Éléments de la philosophie de Newton; Homélie sur l'athéisme; Jenni.*

3. *Ce qu'est Dieu. Agnosticisme de Voltaire.* — Pouvons-nous aller plus loin dans la connaissance de l'Être suprême? — Non, répond Voltaire avec Descartes, mais dans des sentiments différents. « Il y a l'infini entre Dieu et nous. » *Dialogue entre Lucrèce et Posidonius.* Dieu est donc pour nous inaccessible et incompréhensible. Nous n'avons aucun jugement à porter sur son œuvre et son action : « Il n'appartient qu'à lui d'expliquer son ouvrage. » Bien qu'il n'y ait ni deux sagesses ni deux justices, nous ne pouvons toujours saisir la sagesse des actes divins. Probablement que l'intelligence suprême comprend toutes les vérités à la fois et que nous nous traînons à pas lents vers quelques-unes. *Homélie citée.*

4. *Le panthéisme de Voltaire.* — Certes il approuve, sinon dans son expression, du moins dans son fond, la critique que le *Dictionnaire* de Bayle fait de Spinoza. Lui-même reproche au philosophe hollandais d'être un athée, *Le philosophe ignorant*, XXIV, de taire « les desseins marqués qui se manifestent dans tous les êtres », et d'avoir « supposé le plein, quoiqu'il soit démontré en rigueur que tout mouvement est impossible dans le plein ». *Ibid.* et *Dictionnaire*, art. *Dieu*, sect. III, *Examen de Spinoza.* Il condamne même le cartésianisme, pour avoir « conduit Spinoza et beaucoup de personnes à n'admettre d'autre Dieu que l'immensité des choses ». *Éléments*, c. I. Néanmoins, « répudiant tout anthropomorphisme, il tend de plus en plus à un panthéisme, où apparaît comme un souvenir de Malebranche ». G. Ascoli, *op. cit.*, 30 avril 1925, XI, p. 160. Se demandant, en effet, si l'intelligence suprême qui préside à l'univers « est quelque chose d'absolument distinct de l'univers, comme le sculpteur l'est de la statue, ou si cette âme du monde est unie au monde et le pénètre », il se réfugie dans l'ignorance. *Le philosophe*, XVII. Mais se demandant dans *Il faut prendre un parti*, IV : Où est le premier principe? Est-il infini? il répond : « Il est dans tout ce qui est, comme le mouvement est dans tout le corps d'un animal. Mais je ne vois aucune raison pourquoi cet Être nécessaire serait infini. Sa nature me paraît d'être partout où il y a existence ». Puis, « il n'y a pas un seul mouvement, un seul mode, une seule idée, qui ne soit l'effet immédiat de cette cause universelle toujours présente ». *Tout en Dieu. Comment tout est-il action de Dieu?* Enfin, l'Être suprême, le grand Être nécessaire, apparaît lui-même soumis à des lois nécessaires : « il a tout fait nécessairement ». *Il faut prendre un parti*, VI, *Que l'Être éternel a tout arrangé volontairement.*

5. *Dieu est-il libre?* — En 1737-1738, dans des lettres au prince royal de Prusse, Voltaire soutient en Dieu le principe d'une liberté qui n'est plus seulement le pouvoir d'agir, comme le veut Locke, mais le pouvoir de choisir. Dieu, disent les négateurs de sa liberté, « est forcé par une nécessité de nature à vouloir toujours le meilleur ». Cela n'est point, répond Voltaire. D'abord y a-t-il « le meilleur », antécédemment à la volonté divine. Puis cette nécessité — de vouloir toujours le meilleur — n'est en Dieu qu'une nécessité morale, donc contingente. Cette nécessité n'abolit pas plus sa liberté que la nécessité d'être présent partout. *Lettre* d'octobre 1737 (XXXIV, 330). Plus tard, soutenant que « la cause universelle est nécessairement agissante, ... et tous ses attributs nécessaires », *Tout en Dieu, Comment tout est-il action de Dieu ?*, si le divin géomètre « a tout fait nécessairement », il semble bien que ce soit par une nécessité de nature. Mais revenu à cette définition que vouloir c'est pouvoir, Voltaire proclame Dieu « le plus libre des êtres », parce que « très puissant ». *Il faut prendre un parti, loc. cit.*

Conséquences : Peut-on parler *de création?* En 1734, dans son *Traité de métaphysique*, il ne se prononce pas entre la création *ex nihilo* et par libre choix de Dieu et d'autre part la création éternelle, nécessaire, qui lui semblait impliquer contradiction. Il conclut de la création : « Il nous est impossible d'en concevoir la manière, mais elle n'est pas impossible en soi ». V. *Réponse à ces objections.* Plus tard, il est amené par sa conception de Dieu à cette conclusion : « l'essence de l'Être éternel étant d'agir », et nécessairement, il a donc toujours agi et le monde, sans être nécessaire en lui-même, est le produit nécessaire et éternel de la puissance divine. Cf. *Le philosophe*, XIV; *Il faut prendre un parti* : V, *Que tous les ouvrages de l'Être éternel sont éternels; Lettres de Memmius*, III, VII.

Peut-on parler de *Providence?* Puisqu'il croit aux causes finales, Voltaire croit à la Providence. Mais, avec sa conception de Dieu, il ne peut croire à la Providence particulière : dans le dialogue *Sur la Providence* (XX, 294 sq.), le philosophe dit à sœur Fessue : « La providence de Dieu serait ridicule, si, dans chaque moment, elle descendait à chaque individu »; il ne peut prétendre retrouver tous les desseins de la Providence générale dans « la profonde géométrie avec laquelle l'univers est arrangé, le mécanisme inimitable des corps organisés, le nombre prodigieux des moyens certains qui opèrent des fins certaines ». *Discours de l'empereur Julien* (XXVIII, 23, n. 2). Néanmoins ne peut-on objecter le mal?

6. *La Providence générale et le mal.* — Le *Tout est bien* est une plaisanterie métaphysique. Le fait est là : le mal existe. Depuis *Candide*, cette question que Bayle a exposée avec tant de force a, pour ainsi dire, obsédé Voltaire. Dieu « ne pouvait-il pas, dira Birton, *Jenni*, c. IX, faire en sorte que ses lois générales n'entraînassent pas tant de malheurs particuliers »? Repoussant les explications qu'ont données du mal les philosophies et les religions, voir en particulier *Il faut prendre un parti*, XVII sq., Voltaire ne voit qu'un refuge : l'agnosticisme. Sans doute, le mal est une nécessité des choses que la puissance divine, conditionnée elle-même par cette nécessité « et circonscrite dans sa nature », *Dialogue* cité *d'Évehmère*, n'a pu empêcher. « Il ne reste donc que d'avouer, sans comprendre, que Dieu, ayant agi pour le mieux, tout est le moins mal qu'il se pouvait. » *Dictionnaire*, art. *Puissance* (Toute-puissance); *Bien; Jenni*, c. IX; *Lettres de Memmius*, III, VII sq.

7. *Prière et miracle.* — Si Dieu est tel, et « si une mathématique générale dirige toute la nature », *Tout en Dieu*, « la seule prière qui puisse convenir à Dieu est la soumission », *Sermon des Cinquante* (XXIV, 438). La prière qui demande est chose vaine, et, comme le dit Maxime de Tyr, si elle demande à Dieu de faire le contraire de ce qu'il a résolu, le sollicitant

d'être inconstant, elle lui manque de respect; si elle lui demande une chose injuste, elle l'outrage. *Dictionnaire*, art. *Prières*.

Le miracle en général paraît en lui-même, à Voltaire, impossible et impliquant contradiction. N'est-il pas « la violation des lois mathématiques, divines, immuables, éternelles »? *Dictionnaire*, art. *Miracles*. A tous égards, le miracle apparaît contraire à la sagesse divine. Alors que le cours régulier des choses proclame la gloire de Dieu, le miracle, à supposer qu'il fût possible, serait, de la part de l'Être suprême, l'aveu que « cette immense machine du monde », qu'il a faite aussi bonne qu'il a pu, a besoin d'être retouchée. *Ibid.* D'un autre côté, Dieu ne fait rien sans raison et quelle serait la raison du miracle? Le bien de l'humanité? Mais qu'est l'humanité par rapport « aux êtres qui remplissent l'immensité »? Autant dire que « en faveur de trois ou quatre centaines de fourmis sur un petit amas de fange », Dieu intervertira le jeu de ces ressorts immenses qui font mouvoir tout l'univers. A plus forte raison, s'il ne s'agit que de quelques-uns. « Dieu n'a aucun besoin de ce changement pour favoriser ses créatures : il a tout prévu. » Invoqué en faveur d'une religion, le miracle va contre son but : « Si je voyais un miracle, a dit un philosophe, je me ferais manichéen », *ibid.*, ou il ne prouve rien : « Quelle religion n'a pas ses miracles? » *Dialogue entre un caloyer et un homme de bien;* cf. *Sentiments de Jean Meslier*, c. III, *Conformité des anciens et des nouveaux miracles*. Dès lors, pour affirmer un miracle, il faut être ou la victime d'une illusion, par ignorance ou par fanatisme, comme ces témoins des miracles des convulsionnaires, « qui les avaient vus, parce qu'ils étaient venus dans l'espérance de les voir », *Siècle de Louis XIV*, *édit. cit.*, p. 714, ou, et c'est, on le verra, la solution préférée de Voltaire, des imposteurs.

« Une chose improbable en elle-même ne peut devenir probable par des histoires ». *Questions sur les miracles. Lettre II*ᵉ, p. 375. En conséquence, pour servir de preuve, un miracle doit avoir été « bien constaté », scientifiquement dirions-nous, être certifié par d'authentiques et incontestables témoignages. La supercherie chez les thaumaturges, l'ignorance et la crédulité chez les témoins n'expliquent-elles pas la croyance aux miracles du passé? *Dictionnaire*, *loc. cit.*, N'a-t-on pas vu de nos jours un magistrat remettre au roi « une liste de cinq à six cents miracles en faveur des convulsionnaires? » *Dieu et les hommes*, c. XXXVI, *Fraudes innombrables des chrétiens*. Il faudrait par exemple que le miracle, annoncé à l'avance, fût fait devant les académies des sciences et de médecine, dans les conditions requises d'une observation sereine. *Dictionnaire*, *ibid.* En somme, il faudrait prendre le contre-pied « de ce que l'on fait à Rome quand on canonise un saint » : cent années après au moins, on réclame les témoignages touchant les miracles du saint. De quels témoins se contente-t-on alors, de quels miracles? *Dieu et les hommes*, *loc. cit.*

2° *L'âme.* — 1. *Y a-t-il dans l'homme un principe spirituel et immortel?* — Dans l'*Épître à Gémonville*, 1719, Voltaire espère que « Dieu conserve pour lui le plus pur de notre être et n'anéantit point ce qu'il daigne éclairer »; il a sans doute, encore, la notion traditionnelle de l'âme. Mais dès qu'il connaît « les doutes de Locke sur l'âme spirituelle, *Dictionnaire*, art. *Ame*, sect. II, il se réfugie dans l'agnosticisme, cf. *XIII*ᵉ *Lettre philosophique*, et il s'y maintiendra. Partant de ces deux faits que les animaux produisent des opérations analogues à celles de l'âme et qu'ainsi, entre eux et l'homme, il semble n'y avoir pas une différence radicale de nature mais une différence de degré; « que la pensée n'est pas l'essence de mon entendement », puisque je ne pense pas toujours; en face aussi de la tradition antique que l'âme est corporelle et de certains accidents physiologiques; se refusant à imaginer « dans notre corps un petit dieu nommé *âme libre* », il définira l'âme « un terme vague, indéterminé, qui exprime un principe inconnu d'effets connus ». *Dictionnaire*, *loc. cit.* Jusqu'au bout, sans jamais faire profession d'un matérialisme absolu, il se demandera si l'âme n'est pas simplement une faculté attribuée par le Créateur à notre être, comme ses autres facultés. Cf. *Le philosophe*, c. XXIX, *De Locke; Le principe d'action*, XI, *Examen du principe d'action appelé âme; L'A. B. C.*, 2ᵉ entretien, *De l'âme; De l'âme par Soranus*, 1774 (XXIX, 329); *Lettre III de Memmius*, XIV, *Courte revue des systèmes sur l'âme; Traité de métaphysique*, c. V, *Si l'homme a une âme et ce que ce peut être.*

De quelle nature est le principe de notre pensée? Nous ne pouvons donc le savoir. Est-il immortel? Ici encore, nous ignorons. « Que le grand Être veuille... nous continuer les mêmes dons après notre mort, qu'il puisse attacher la faculté de penser à quelque partie de nous-mêmes qui subsistera encore, ce n'est pas impossible. » *Lettre* citée de *Memmius*, XVII, *De l'immortalité*. Quelle vaisemblance cependant que « les hommes aient encore des idées quand ils n'auront plus de sens »? *Traité*, c. VI, *Si ce qu'on appelle âme est immortel*. « Pour que je fusse véritablement immortel, il faudrait que je conservasse mes organes, mes membres, mes facultés. » Les tombeaux enlèvent cette espérance. *Lettre de Memmius*, *ibid.* Vraiment, pour croire les âmes immortelles, « il faudrait les voir ». *Traité*, *loc. cit.* « Je n'assure point, conclut-il, *ibid.*, que j'aie des démonstrations contre la spiritualité et l'immortalité de l'âme, mais toutes les vraisemblances sont contre elles ».

2. *Que devient alors la croyance aux récompenses et aux peines éternelles et par conséquent au Dieu rémunérateur et vengeur?* — Comment soutenir après cela qu'il y a dans une autre vie des récompenses et des châtiments? (à vrai dire, Voltaire ne l'a jamais cru. Cf. *Dictionnaire*, art. *Enfer; A. B. C.*, 17ᵉ entretien [XXXVII, 396]) et même, « puisque la terre est couverte de scélérats heureux et d'innocents opprimés », *Homélie citée*, que Dieu est rémunérateur et vengeur? Dieu est indifférent aux actions des hommes; Voltaire l'enferme dans le gouvernement du monde suivant les lois nécessaires de sa nature et des choses. Il soutient néanmoins les deux dogmes pour leur utilité sociale. — Il dit bien que « l'on chantait publiquement sur le théâtre de Rome : *Post mortem nihil...* et que ces sentiments ne rendaient les hommes ni meilleurs ni pires », *Dictionnaire*, art. *Ame*, sect. IX; néanmoins il proclame habituellement cette croyance « la plus utile au genre humain ». *Jenni*, c. XI. « Si Dieu n'existait pas, il faudrait l'inventer », *Épître des Trois... Imposteurs* (X, 403). Il semble que cette doctrine soit « un cri de la nature ». *Homélie citée.*

Mais alors comment Dieu pourait-il être juste? et qu'est un Dieu qui ne peut être juste? Voltaire se tire de la difficulté en invoquant encore une fois notre ignorance. « Je me tiens dans un respectueux silence sur les châtiments dont il punit les criminels et sur les récompenses des justes. » *Dialogues d'Évhémère*, IV, *Si un Dieu qui agit ne vaut pas mieux que les dieux d'Épicure.* « Je ne vous dis pas ...comment Dieu vous punira, car personne n'en peut rien savoir : je vous dis qu'il le peut. » *Jenni*, c. X.

3. *L'homme est-il libre?* — Même évolution dans les idées de Voltaire sur la liberté de l'homme que sur la liberté de Dieu. Dans la correspondance avec le prince royal de Prusse, il examine cette objection

du fatalisme : « notre volonté est nécessairement déterminée par le jugement de notre entendement; ce jugement... par la nature de nos idées, nos idées elles-mêmes ne dépendent pas de nous. » Considérant le sentiment « que rien ne peut affaiblir », car Dieu lui-même l'a mis dans notre cœur, de notre liberté, le fait que « nous avons la faculté de suspendre nos désirs et d'examiner ce qui nous semble le meilleur afin de pouvoir choisir... et le pouvoir d'agir ensuite conformément à ce choix », Voltaire, tout en refusant à l'homme la liberté d'indifférence, lui reconnaît, cette réserve faite, le libre arbitre. A cette occasion, il réfute l'objection de la prescience divine, « le plus terrible argument qu'on ait jamais apporté contre notre liberté ». La prescience de Dieu, dit-il, n'est pas la cause des choses, « mais elle est elle-même fondée sur leur existence ». La connaissance des choses par Dieu n'a aucune influence sur elles et la prescience divine n'est qu'une connaissance. Nos difficultés ici proviennent de notre ignorance. « Je ne puis concevoir l'accord de la prescience et de la liberté; mais dois-je pour cela rejeter la liberté? » Enfin Dieu a-t-il pu créer des êtres libres? S'il l'a pu, peut-il sans contradiction, les empêcher d'être libres?

Or, déjà, en 1749, il écrivait à Frédéric II, adversaire de la liberté : « J'ai bien peur que vous n'ayez tristement raison. » D'après le *Dictionnaire*, art. *Franc-arbitre* et *Chaîne ou génération des événements;* le *Philosophe*, XIII, *Suis-je libre?; Il faut prendre un parti*, XIII, *De la liberté de l'homme et du destin*, la liberté n'est plus que le pouvoir d'agir : « Quand je peux faire ce que je veux, je suis libre. » Mais ma volonté est nécessitée par les motifs; et ces motifs avec leur propre force nécessitante ne dépendent point de nous. « Tout événement présent est né du passé et est père du futur. La chaîne éternelle ne peut être ni rompue ni mêlée. La crainte d'ôter à l'homme je ne sais quelle fausse liberté, de dépouiller la vertu de son mérite et le crime de son horreur a quelquefois effrayé les âmes timides, mais ... éclairées, elles sont bientôt venues à cette grande vérité que tout s'enchaîne, que tout est nécessaire. » *Il faut prendre un parti, loc. cit.* L'homme est ainsi un fragment de l'ordre universel. Cf. *Dialogue entre un brachmane et un jésuite. Sur la nécessité et l'enchaînement des choses* (XXIV, 53).

4. *La philosophie de l'histoire.* — Étant donné cette conception de Dieu et de l'homme, il ne saurait plus être question d'un dessein particulier de la Providence réalisé par l'humanité. L'historien n'a d'autre tâche que de retrouver la chaîne ou génération des événements. Comme le principe de cet enchaînement lui échappe — comment se placerait-il au point de vue d'un Dieu dont il ne connaît pas la nature? — l'histoire ne peut être pour lui qu'un enchaînement de hasards, c'est-à-dire de faits déterminant d'autres faits mais non prévisibles d'avance et par raison. Ces faits déterminants sont ces faits multiples, quasi impondérables parfois, qui provoquent la formation lente et l'usure des institutions, et, survenant en un milieu favorable, de petits événements et surtout de grands hommes, dont certains sont des causes historiques privilégiées. *Théorie des quatre grands siècles.*

Quelle impression d'ensemble laisse l'histoire du monde? Étant donné que « l'intérêt, l'orgueil et toutes les passions » sont « dans le cœur des hommes », *Essai*, c. CXCVII, *Résumé*, l'histoire, à part certaines époques privilégiées, celles des grands hommes, c'est-à-dire, des hommes qui ont été vraiment utiles à l'humanité, « est une suite presque continue de crimes et de désastres ». *Ibid.* Où va l'humanité? S'achemine-t-elle vers le progrès? Trois choses le font espérer : l'amour de l'ordre qui fait que l'humanité respecte la loi, *Essai, loc. cit.*, le progrès de la raison qui éclaire chaque jour davantage les chefs et les sujets, et assurera la tolérance, et enfin l'action des grands hommes. Le despote éclairé sera l'instrument de ce progrès, dans la mesure où il est possible.

3° *La loi morale.* — Les sociétés observent des lois morales qui diffèrent d'après leur religions, leurs lois, leurs coutumes. Il n'en faut pas conclure cependant avec Locke qu'il n'y a pas une morale, mais uniquement des morales variables. *Le philosophe*, XXV, *Contre Locke.* S' « il n'y a point de notions innées, ... Dieu nous a donné à tous une raison... qui nous apprend à tous... qu'il y a un Dieu et qu'il faut être juste. » *Ibid.* Les hommes peuvent se tromper dans la pratique, mais chacun d'eux a l'irrécusable certitude de relever d'une loi morale universelle qui lui dicte sa conduite. « La morale uniforme en tous temps, en tous lieux, à des siècles sans fin, nous parle au nom de Dieu ». *La loi naturelle, Ire partie.* Indépendamment de toute religion, de toutes les lois, il y a donc le bien et le mal.

Comment se déterminent-ils? Ce ne peut-être du point de vue de Dieu. « Point de bien ni de mal pour Dieu, ni en physique, ni en morale. » *Dictionnaire*, art. *Bien et mal.* « Il n'y a point de bien en soi et indépendamment de l'homme », pas plus que « du froid et du chaud ». *Traité de métaphysique*, c. IX, *De la vertu et du vice.* C'est donc d'après la nature humaine, « nullement viciée par un soi-disant péché originel et nullement tragique », que se déterminent le bien et le mal. Or, l'homme, quoi qu'en ait dit Rousseau, est essentiellement un être social. *Traité de métaphysique*, c. VIII, *De l'homme considéré comme être social.* « Le bien et le mal moral est donc ce qui est utile ou nuisible à la société. » *Traité*, c. IX, *De la vertu et du vice.* Le bien social peut varier de pays à pays, d'époque à époque, dans le détail et dans les lois qui le fixent, le principe n'en est pas moins universel, parce que inscrit dans la nature de l'homme social. Partout, la vertu c'est la justice vivifiée par la bienveillance, autrement dit, l'habitude de respecter, avec les lois, les droits des autres, en recherchant ce qui peut leur plaire. *Ibid.*, cf. *Septième discours sur l'homme. Sur la vertu.* A la base de cette morale, il y a donc la conscience sociale. La morale ainsi comprise appelle avant tout la tolérance et constitue le vrai lien social et politique.

Voltaire, à la suite de Bayle, sépare donc la morale de toute religion positive. Dieu n'a sur la morale que cette influence d'avoir fixé les caractères fondamentaux de la nature humaine d'où elle découle, et l'homme n'est tenu à l'endroit de Dieu qu'à l'obligation d'adorer en lui l'architecte de l'univers et de respecter les lois de la nature humaine. Morale, théisme, religion se confondent donc.

Conclusion : le déisme de Voltaire. Des quatre classes de déistes que distinguait Clarke, Voltaire rentre dans celle « qui admet Dieu, la Providence (générale), le caractère obligatoire de la loi morale, mais qui refuse d'admettre l'immortalité de l'âme et la vie future ».

III. VOLTAIRE ET LE CHRISTIANISME. — 1° *La religion et les religions. Toutes les religions positives sont des superstitions.* — Il y a dans l'œuvre de Voltaire une *Histoire des religions*, conforme au savoir de son temps évidemment, mais destinée à dénigrer, à travers toutes, le christianisme. Leurs dogmes à toutes dépassant les croyances de la religion naturelle, ses exigences, celles de la raison morale, elles sont « des superstitions », et « la superstition est à la religion ce que l'astrologie est à l'astronomie, la fille très folle d'une mère très sage ». *Traité de la tolérance*, c. XX,

S'il est utile d'entretenir le peuple dans la superstition. « Le théisme est le bon sens; les autres religions sont le bon sens perverti. » *Dictionnaire*, art. *Théisme.* Il peut se rencontrer dans les superstitions des croyances utiles, mais, dans leur ensemble, imposant des dogmes absurdes, des cérémonies puériles ou révoltantes, provoquant des divisions, des persécutions, « elles outragent l'existence de Dieu et rendent la nôtre affreuse ». *Seconde homélie. Sur la superstition.* L'évolution religieuse de l'humanité fut en effet la suivante : la raison conduisit l'humanité au théisme, et les passions du théisme universel à des superstitions différentes. « Toutes les sectes sont différentes parce qu'elles viennent des hommes; la morale est partout la même parce qu'elle vient de Dieu. » *Ibid.*

2° *De toutes les superstitions la plus funeste est le christianisme.* — C'est la conclusion de cette histoire des religions, dont il vient d'être parlé.

Bien au-dessus du christianisme est d'abord la religion chinoise. Gardant le goût des libertins de sa jeunesse pour la Chine et pour Confucius, qu'ont fait connaître le *Confucius, Sinarum philosophus*, 1687, les *Nouveaux Mémoires sur l'état présent de la Chine*, 3 in-8°, 1696-1701, du P. Lecomte, l'*Histoire de l'empereur de la Chine en faveur des chrétiens*, 1698, du P. de Gobien — n'admettant ni la théorie de Collins, *Lettre à Dodwell sur l'immortalité de l'âme*, Londres, 1709, que les Chinois sont panthéistes à la manière de Spinoza, ni cette autre, qu'accepta la Sorbonne le 18 octobre 1700, cf. *Siècle de Louis XIV*, c. XXIX, *Cérémonies chinoises*, que les Chinois sont athées, Voltaire met au-dessus de toutes les autres la religion chinoise, celle des disciples de Confucius, les lettrés chinois — non celle du peuple, qui n'a pas échappé à la superstition mais qui laisse aux lettrés la direction du pays. Il fait siennes ces deux vues de Boulainvilliers, *Vie de Mahomet*, 1730, p. 180-181, que les Chinois, privés de la Révélation, ont néanmoins une civilisation admirable et, *Réfutation des erreurs de Spinoza*, 1731, p. 303, qu'ils ont une religion « fondée sur le seul devoir naturel ». Les Chinois, dit Voltaire, sont depuis deux mille ans le premier peuple de la terre dans la morale et dans la police »; et « jamais les lettrés n'ont eu d'autre religion que l'adoration d'un Être suprême. Leur culte fut la justice ». *Siècle*, édit. cit., p. 739 et 743. Ils ont la religion idéale. Cf. *Dictionnaire*, art. *Chine; Essai sur les mœurs*, c. I et II.

L'islamisme même, bien que Voltaire fasse en définitive de Mahomet « un imposteur, un hardi charlatan », du Coran « un recueil de révélations ridicules, une rapsodie », lui paraît supérieur au christianisme. S'inspirant de l'orientaliste hollandais, A. Roland, *La religion des mahométans*, 2 in-8°, La Haye, 1712, traduction française, 1721, et de Boulainvilliers, *Vie de Mahomet*, 1730, il justifie l'islamisme des accusations portées par Grotius dans le *De veritate religionis christianæ liber*, 1636, et il le proclame « plus sensé que le christianisme, puisqu'on n'y adorait point un Juif, qu'on n'y tombait point dans le blasphème extravagant de dire que trois dieux font un Dieu ». La religion d'Allah, « si on n'y avait pas ajouté que Mahomet est son prophète, eût été aussi belle, aussi pure que celle des lettrés chinois. C'eût été le simple théisme ». *Examen important*, c. XXXIV, *Des sectes des chrétiens jusqu'à l'établissement de l'islamisme.* Cf. *Le dîner du comte de Boulainvilliers, Second entretien; Dictionnaire*, art. *Alcoran, Arot et Marot, Mahométans.*

3° *Et dans le christianisme, le catholicisme, « L'Infâme ».* — Bien qu'il eût blâmé Calvin de son intolérance et qu'il ne pardonnât pas aux pasteurs de Genève leur opposition, il préfère le protestantisme au catholicisme. « C'est peut-être celle de toutes (les religions) que j'adopterais le plus volontiers, si j'étais réduit au malheur d'entrer dans un parti », parce que, « si elle se trompe comme les autres dans le principe », la religion protestante est, comme le christianisme primitif, dégagée « des cérémonies et des dogmes » inventés par le catholicisme et que « les protestants sont partout soumis aux magistrats ». *Catéchisme de l'honnête homme* (XXIV, 538). Pour ces raisons et d'autres semblables, « toutes choses égales d'ailleurs, un royaume protestant doit l'emporter sur un royaume catholique ». *Instruction pour le prince royal de* ***, (XXVI, 442). Parmi les protestants, toute sa sympathie va aux quakers. Si certains travers les rendent ridicules, du moins, ils sont tolérants et ils donnent « un modèle étonnant de morale, de police et de charité ». Vraiment en eux revit le christianisme primitif. *Dictionnaire*, art. *Église primitive* et *Quakers; Lettres anglaises*, I et II.

4° *Critique du christianisme, tel que l'entend l'Église romaine.* — 1. *Histoire de ses origines.* — *a) Critique de la religion juive.* — « Le christianisme est fondé sur le judaïsme. Voyons donc si le judaïsme est l'ouvrage de Dieu. » *Examen important*, c. I, *Des livres de Moïse.* Ainsi s'explique l'acharnement de Voltaire contre Israël. Cf. H. Emmerich, *Das Judentum bei Voltaire*, in-8°, Berlin, 1930. S'inspirant du *Tractatus theologico-politicus* de Spinoza, des *Origines judaicæ* dont Toland fait suivre l'*Adeisidæmon*, du *Discours sur les fondements de la religion chrétienne* de Collins, in-8°, Londres, 1724, que d'Holbach traduisit, en 1768, sous ce titre : *Examen des prophéties*, in-12, Londres; se souvenant de ce principe de Shaftesbury, que le ridicule est la pierre de touche des doctrines, il s'efforce de détruire les preuves qu'avancent de la vocation du peuple de Dieu les apologistes, principalement Abbadie, *Traité de la vérité de la religion chrétienne*, 2 in-8°, Rotterdam, 1684, t. I, IIIe section : *Où l'on établit la vérité de la religion judaïque* (cf. ici t. I, col. 7-9), et aussi Houteville, 1688-1742, *La vérité de la religion chrétienne prouvée par les faits*, in-4°, Paris, 1722; l'Anglais Sherlock, *L'usage et les fins de la prophétie*, traduit de l'anglais, in-8°, Amsterdam, 1729. Cf. *Examen*, c. VII, *Les mœurs des Juifs.* Aucune de ces preuves ne lui paraît résister à la critique.

a. *Dernier venu entre les peuples, le peuple juif n'a aucune valeur humaine.* — Avec Huet, les apologistes faisaient des Juifs les maîtres intellectuels et spirituels des autres peuples et de Moïse la source de toute la sagesse humaine dans le monde antique. En réalité, dit Voltaire, « la nation juive est des plus modernes », *Essai*, Introduction : *Des Juifs au temps où ils commencent à être connus*, et « les Juifs ont tout pris des autres nations ». *Ibid.* : *Si les Juifs ont enseigné les autres nations.* Cf. *Examen important*, c. V, *Les Juifs ont tout pris des autres nations*, et c. VI, *De la Genèse. Histoire de l'établissement du christianisme*, c. I, *Que les Juifs et leurs livres furent longtemps ignorés des autres nations.* « Le dogme de l'immortalité de l'âme, embrassé depuis si longtemps par toutes les nations dont ils étaient environnés », leur fut « toujours inconnu. *Dictionnaire*, art. *Moïse.* Et qu'aurait donné à des peuples constitués « une horde d'Arabes vagabonds »? *Dieu et les hommes*, c. XIV, *Des Juifs et de leur origine.* « Leurs mœurs étaient aussi abominables que leurs contes absurdes. » *Examen*, c. VII, *Des mœurs des Juifs.* La sagesse divine paraît en faute dans le rôle prêté à Dieu auprès de ce peuple. Cf. *Questions de Zapata*, 2 et 3.

b. *Moïse est, semble-t-il, une création tardive de l'imagination juive.* — Filleau de la Chaise, dans le *Discours sur les preuves des livres de Moïse*, publié

en 1672, à la suite des *Pensées*, affirmait : « Si Moïse a été et qu'il ait écrit le Pentateuque, la religion judaïque est véritable et Jésus-Christ est le Messie. » Or, riposte Voltaire, « tout est si prodigieux en Moïse qu'il paraît un personnage fantastique,... notre enchanteur Merlin ». *Examen important...*, c. II, *De la personne de Moïse.* Loin que, comme le veut Huet, d'après lui aient été créés Bacchus, Osiris, Tryphon, c'est lui qui l'a été d'après eux. *Dictionnaire*, art. *Moïse*, c. I; *Examen, loc. cit.; Dieu et les hommes*, c. XXIII, *Si Moïse a existé* et c. XXIV, *Si l'histoire de Moïse est tirée de celle de Bacchus.*

c. *En tout cas, Moïse n'est pas l'auteur du Pentateuque*, fondement, grâce à la Genèse surtout, de la religion juive, *Dieu et les hommes*, c. XXVII, *De la cosmogonie de Moïse*, et de la foi chrétienne. *Troisième homélie. L'Ancien Testament.* Laissant de côté les théories moins radicales de Richard Simon, de Leclerc et d'Astruc, il fait sienne la thèse de Spinoza : des désignations de localités, des allusions historiques ou géographiques, des raisons matérielles rendent impossible l'attribution du Pentateuque à Moïse. *Examen*, c. IV, *Qui est l'auteur du Pentateuque? Dieu et les hommes*, c. XXII, *Que Moïse ne peut avoir écrit le Pentateuque; Dictionnaire*, art. *Moïse*, sect. II et III.

d. *Et les livres de l'Ancien Testament ne viennent pas de Dieu.* — La Bible, avait dit Abbadie, *op. cit.*, p. 202-205, a d'incontestables caractères de divinité; entre autres, « on y trouve les doutes de la raison éclaircis et les mouvements de la conscience satisfaits ». La Bible, répond Voltaire, « ce tissu de meurtres, de vols, d'assassinats, d'incestes, de massacres », cette rapsodie de contes invraisemblables pillés chez les voisins, ce livre « sans raison et sans pudeur », qui ne donne même pas « à un peuple de voleurs » le frein de l'immortalité, offense à chacune de ses pages la conscience morale universelle et la raison universelle qui viennent de Dieu. *Sermon des Cinquante*, 1er et 2e point; *Examen*, c. III, *De la divinité attribuée aux livres juifs; La Bible enfin expliquée; Les Questions de Zapata*, 10-44.

e. *Ce que valent et prouvent les prophéties et les miracles de l'Ancien Testament.* — La Bible, disait encore Abbadie, est divine parce qu'elle renferme des prophéties et que les prophéties accomplies ne peuvent être contestées. Se souvenant de *l'Histoire des oracles* de Fontenelle, Voltaire explique : « Les prophéties n'ont jamais été réalisées dans leur sens clair. Pour leur trouver un accomplissement, il a fallu leur inventer un sens spirituel ou allégorique, « sens imaginaire et subterfuge des interprètes ». *Sentiments de Jean Mestier*, c. IV, *Prétendues visions et révélations divines*, et c. V, § VII, *Du Nouveau Testament.* Ces prophéties d'ailleurs ne sauraient venir de Dieu, tant elles offensent la conscience morale et la raison, vrais juges de la vérité. Elles « font parler Dieu d'une manière dont un crocheteur n'oserait parler et annoncent l'avenir en d'ignobles mises en scène ». *Ibid.* « Dieu n'a pu ordonner à un prophète d'être débauché et adultère. » *Quatrième homélie, De l'Ancien Testament.* « Les prophètes juifs ont été aux yeux de la raison les plus insensés de tous les hommes. » *Dieu et les hommes*, c. XXXIII, *De la morale de Jésus.* Et il rapproche les prophètes d'Israël de ces exaltés des Cévennes, qui, à la fin de 1706, étonnèrent Londres par leurs crises prophétiques et furent tournés en dérision par Shaftesbury, *Lettres sur l'enthousiasme*, et de ce Jurieu qui, en 1686, dans son *Accomplissement des prophéties*, 2 in-8°, Rotterdam, annonçait aux réformés persécutés qu'en 1689 ils rentreraient dans leurs foyers, la France ayant rompu avec le pape, puis reporta l'événement en 1690, le tout garanti par l'*Apocalypse. Dictionnaire*, art. *Prophètes et Prophéties*, sect. II.

Quant aux *miracles* de l'Exode, du livre de Josué,... s'appuyant sur Boulanger, *Recherches sur l'origine du despotisme oriental*, 1761, et *L'antiquité dévoilée* (remanié par d'Holbach), sur Fréret (Lévesque de Burigny), *Examen critique*, 1766, sur Bolingbrocke (lui-même), sur Collins, Woolston..., dans sa *Bible enfin expliquée*, il soutient qu'ils sont des phénomènes naturels ou des imitations de la fable et des absurdités. La sagesse divine ne pouvait d'ailleurs faire de miracles en faveur d'un tel peuple. *Examen important*, c. VII, *Des mœurs des Juifs; Questions de Zapata*, 3e; cf. *Dictionnaire*, art. *Miracles*, sect. III; *Questions sur les miracles*, Première lettre, *loc. cit.*, p. 363; *Sermon des Cinquante*, Deuxième point.

b) Critique directe du christianisme, œuvre humaine et des moins bonnes. — a. *Les documents sur lesquels il s'appuie, évangiles et Nouveau Testament, sont des œuvres d'imposture.* — Ces livres, « digne suite » de l'Ancien Testament, *Sermon des Cinquante*, Deuxième point, font partie de ces innombrables documents supposés, créés par l'enthousiasme des premiers chrétiens et leur volonté de propagande. *Examen important*, c. XIX, *Des falsifications et des livres supposés; Dieu et les hommes*, c. XXXVI, *Fraudes innombrables des chrétiens.* Derniers parus sur cinquante à tout le moins, les évangiles canoniques ne méritent pas plus de créance que les autres, proclamés apocryphes. Ils n'ont ni authenticité : « ils ne furent écrits que longtemps après les auteurs dont ils portent le nom »; ni autorité : ils viennent « de faussaires ignorants »; ni intégrité. *Dieu et les hommes*, c. XXXVI, *Fraudes innombrables; Sentiments de Jean Mestier*, c. I. Ils fourmillent de contradictions, *Sentiments, ibid.*, d'erreurs chronologiques, d'erreurs historiques, comme le recensement de Cyrinius, *Examen*, c. VI, *Les Évangiles*, de fausses prophéties, *Dieu et les hommes, loc. cit.*, de faits invraisemblables, *Questions de Zapata*, 53-59, de prodiges imités de la fable, *Sentiments de Jean Mestier*, c. II, *De la conformité des anciens et des nouveaux miracles*, sans parler « de la bassesse et de la grossièreté du style et du défaut d'ordre ». *Ibid.*, c. I.

b. *Le Christ de l'histoire n'a rien de transcendant.* — « Tout ce qu'on conte de Jésus est digne de l'Ancien Testament et de Bedlam. » *Examen*, c. X, *De la personne de Jésus.* Il fut un Juif et de la lie du peuple, ...le fils reconnu d'un charpentier de village, un paysan grossier de la Judée, plus éveillé sans doute. Comme Jésus attaquait les prêtres, « ceux-ci contraignirent Pilate à le faire pendre ». *Examen, loc. cit.*, et c. XI, *Ce qu'il faut penser de Jésus.*

Le Christ ne fut pas le fondateur du christianisme, mais un théiste. Il fut un « de ces gens de la lie du peuple qui firent les prophètes chez les Juifs pour se distinguer de la populace et celui qui a fait le plus de bruit ». *Sermon des Cinquante :* « Il faisait peu de cas des superstitions judaïques. Théiste israélite, comme Socrate fut un théiste athénien, ...il n'institua rien qui eût le moindre rapport avec le dogme chrétien; il ne prononça jamais le nom de chrétien. Les théistes seuls sont de sa religion. » *Profession de foi des théistes.* « Le christianisme du temps de Constantin est plus éloigné de Jésus que de Zoroastre. » *Dieu et les hommes*, c. XXXIII.

Le christianisme a été commencé par les disciples de Jésus. Très attachés à leur maître et « ulcérés de son supplice », ses disciples imaginèrent, par enthousiasme, de le dire ressuscité, imposture qui prit sur la populace. *Établissement du christianisme*, c. VI, *Des disciples de Jésus.* L'influence première revient à ce Saul « au grand nez et au front chauve », qui, non

sur une apparition du Christ — « il n'y eut jamais de légende plus fanatique, plus digne d'horreur et de mépris que celle-là » — mais « par fureur de domination, se joignit à la secte naissante ». Tous cependant n'étaient encore que des Juifs. *Examen*, c. XII, *De l'établissement de la secte chrétienne et particulièrement de Paul; Dictionnaire*, art. *Paul.*

c. *Le christianisme a pris consistance et forme sous l'action de forces naturelles, dont certaines réprouvées par la conscience morale. — Doctrinalement.* Voltaire, contre Huet, Houteville,... accepte la thèse de l'origine platonicienne du dogme chrétien, de la Trinité en particulier, par l'intermédiaire des Juifs d'Alexandrie, principalement de Philon : « La philosophie de Platon, dit-il, fit le christianisme. » *Établissement du christianisme*, c. IX, *Des Juifs d'Alexandrie et du Verbe. Socialement.* Le christianisme se propage et s'organise sous l'action de faux documents, dont les évangiles, qui rendent les premiers chrétiens, quoi qu'en disent « Grotius, Abbadie, Houteville,... imposteurs et superstitieux,... donc méprisables » *(Questions sur les miracles. Première lettre*, et *Examen*, c. XX, *Des principales impostures des premiers chrétiens)*, sous l'action aussi de la croyance à la fin du monde toute prochaine, *Établissement du christianisme*, c. X, et de cinq autres causes principales : l'attrait de la liberté des élus de Dieu, qui donnait aux chrétiens une mentalité de rebelles; la puissance de l'or : exclus des charges publiques qui exigeaient que l'on sacrifiât aux dieux, les chrétiens s'adonnaient au négoce »; la paix dont ils jouirent tant qu'ils ne troublaient pas l'ordre public; la conscience de leur système doctrinal; enfin l'abolition des sacrifices, choses rebutantes et prêtant à des abus sacerdotaux, pour des pratiques religieuses fraternelles. *Ibid.*, c. XIII, *Des progrès de l'association chrétienne.* Il ajoute, *Épître aux Romains, loc. cit.*, p. 93, les déclamations contre les riches et la communauté des biens. Dans la suite les empereurs assureront le triomphe du christianisme. *Essai sur les mœurs*, c. VIII, IX, X.

2. *Vanité des soi-disant motifs de crédibilité.* Si une religion est divine, dit Meslier, il faut qu'elle puisse « le faire voir par des preuves claires ». Or, le christianisme « n'est qu'une source fatale de divisions parmi les hommes ». *Sentiments*, c. I. Puisque ces preuves ne réalisent pas l'unité autour d'elles, elles sont vaines : « Nos christicoles, continue Meslier, prétendent cependant que ce serait « une témérité et une folie de ne pas vouloir se rendre » à leurs motifs de crédibilité et ils en invoquent quatre : les prophéties, la sainteté de la morale chrétienne, le témoignage des saints martyrs et surtout les miracles. » *Ibid.*

Un fait, a d'abord posé Meslier, annule ces preuves : c'est que toutes les religions les invoquent. Il les examine néanmoins.

a) Les miracles irrecevables. — Des choses comme les miracles, « improbables », puisque « la nature s'y dément », ne peuvent être acceptés, surtout lorsque « le salut du genre humain » est en question, que sur d'irrécusables témoignages. *Questions sur les miracles, Deuxième lettre*, p. 375. Or « il y aurait plus de raisons de croire aux miracles d'Apollonius racontés par Philostrate », un homme cultivé, écrivant pour une impératrice non moins cultivée, « qu'aux miracles de Jésus, racontés par des ignorants, gens de la lie du peuple ». *Sentiments de Meslier, loc. cit.*; cf. *Questions sur les miracles, loc. cit.* et Lettre première. Certains d'ailleurs sont si invraisemblables — ceux du figuier desséché, des deux mille cochons — qu'on a dû en faire les symboles de quelque vérité morale. *Questions sur les miracles*, Lettre première, p. 363 : *Des miracles typiques.* Les miracles des apôtres n'ont pas plus d'authenticité; comme ceux de l'Évangile, ils paraissent inutiles : l'humanité n'étant pas devenue meilleure par le christianisme, et quelques-uns révoltent la raison et parfois, comme celui d'Ananie et de Saphire, la conscience morale. *Ibid.*, *Des miracles des apôtres.* Enfin les miracles postérieurs sont « des balivernes », des fables inventées, à l'imitation des anciens. *Meslier*, c. II et III, *Conformité des anciens et des nouveaux miracles.* On a d'ailleurs une idée de ce qu'ils sont par les miracles des convulsionnaires, *Siècle de Louis XIV, loc. cit.*, ou des prophètes des Cévennes. *Dieu et les hommes*, c. XXXVI, *Fraudes innombrables.*

b) Les prophéties du Nouveau-Testament, « imposture et bêtise du fanatisme », comme ceux de l'Ancien. *Examen important*, c. XVI, *Des fausses prédictions.* Elles ne se sont pas réalisées, témoin la prophétie de la fin du monde, *ibid.* et c. XVII, *De la fin du monde*, la promesse que la foi transportera les montagnes, *Sentiments de Meslier*, c. V, § II, *Du Nouveau Testament.* Cf. *Questions sur les miracles*, 12ᵉ lettre, l'expérience de la comtesse, *loc. cit.*, p. 415-416.

Quant à la concordance entre les prophéties de l'Ancien Testament et la personne de Jésus-Christ, qui fait dire à Pascal : « La plus grande des preuves de Jésus-Christ sont les prophéties », fr. 706, Voltaire ne l'accepte pas. Ou les prophéties en question sont des faux inventés tout exprès, *Examen important*, c. XVI, *Des fausses citations dans les évangiles;* — ou on les détourne de leur sens : il s'en prend spécialement à la prophétie d'Isaïe sur la Vierge qui enfante, comme l'avait fait déjà Collins, *op. cit.*, p. 40 sq.; cf. *Dictionnaire*, art. *Prophéties*, sect. III; — ou bien on leur prête, avec ce Pascal qui voit dans tout l'Ancien Testament « deux sens », fr. 678, un littéral et charnel et un spirituel qui concerne le Messie, « un sens caché », fr. 571. Déjà, dans la 25ᵉ des *Lettres philosophiques*, Rem. XII et XVI, *loc. cit.*, t. II, p. 197-198, 200-201, Voltaire s'était élevé contre cette théorie. « Celui qui donne deux sens à ses paroles veut tromper les hommes ». Et cela est indigne de Dieu. *Ibid.*, p. 200. Cf. *Sentiments de Meslier*, c. V, § II déjà cité; *Examen*, c. XVIII, *Des allégories.*

c) La sainteté de sa morale? « Leur morale (des christicoles), dit Meslier, elle est la même au fond que dans toutes les religions, mais des dogmes cruels en sont nés et ont enseigné la persécution et le trouble. » *Sentiments*, c. VI, *Les erreurs de la morale.* Pour Voltaire, Jésus a enseigné la morale universelle; il a dit : « Aimez Dieu et votre prochain. » *Dictionnaire*, art. *Morale.* Mais autre est la morale des chrétiens. Ils l'ont rendue dépendante de leurs dogmes — d'où ils ont conclu : « Les chrétiens ont une morale, les païens n'en avaient pas. » Lebeau, *Histoire du Bas Empire*, cité par Voltaire, *ibid.* Voltaire répond que la morale est séparée « des superstitions » et que les païens comme Socrate et autres ont pratiqué la morale éternelle, la seule vraie. Les chrétiens ont abouti à l'intolérance qui a rendu le christianisme anti-social. Cf. *Dieu et les hommes*, c. XLII, *De Jésus et des crimes commis en son nom; Dialogue entre un prêtre et un ministre protestant* (XXIV, 134). « Jésus n'est pas chrétien », *Dieu et les hommes*, c. XXXIII, *De la morale de Jésus.* Ainsi se sont introduits dans sa morale des préceptes qui la corrompent, l'opposent à l'amour du prochain, *ibid.*, et *Dîner de Boulainvilliers*, 1ᵉʳ entretien, conduisent au fanatisme ou à l'absurdité, *ibid.*, 2ᵉ entretien, et « avilissant l'âme font mourir les corps de faim ». *Dieu et les hommes, loc. cit.* « La sûreté du pardon » par la confession « aplanit d'ailleurs toutes les voies de l'iniquité ». *Dîner de Boulainvilliers*, 3ᵉ entretien.

d) Le témoignage des martyrs. « Je ne crois que les histoires dont les témoins se feraient égorger », a

dit Pascal, *Pensées*, fr. 593. Voltaire anéantit ainsi cette preuve : Les récits des martyrs sont des contes « qui font pitié », *Examen important*, c. XXVI, *Des martyrs; Établissement du christianisme*, c. XII, *Martyrs supposés;* il n'y eut jamais d'ailleurs de ces grandes persécutions qu'ont affirmées les historiens chrétiens : ces violences n'étaient point dans les traditions de l'empire. Qu'il y ait eu des chrétiens, des chrétiennes même, frappés de peines et de peines sévères, qui s'en étonnerait, en considérant les gestes de leur fanatisme, leur prétention d'être les seuls représentants de la vraie religion et de détruire toutes les autres et leur esprit de sédition. Cf. *Dictionnaire*, art. *Martyrs* et *Église* : *Des martyrs de l'Église; Essai sur les mœurs*, c. VIII.

3. *Reproches que mérite le catholicisme.* — Il n'y a pas à distinguer ici entre jansénisme et catholicisme orthodoxe. Si Voltaire donne parfois des croyances catholiques la formule janséniste parce qu'elle les rend plus odieuses, c'est bien au catholicisme purement et simplement qu'il en veut. Il lui reproche :

a) L'absurdité de ses dogmes, « l'édifice le plus monstrueux qui ait jamais déshonoré la raison ». *Examen important*, c. XXV, *D'Origène à la Trinité.* Les dogmes, « un galimatias », ne viennent pas de Jésus-Christ, *Dieu et les hommes*, c. XXXIX, *Des dogmes chrétiens absolument différents de ceux de Jésus;* ils sont nés de l'imagination des Pères travaillés par le platonisme. *Examen important, loc. cit.;* cf. la critique faite par Meslier des dogmes de la Trinité et de l'incarnation, *Sentiments*, c. VI, *Des erreurs de la doctrine;* et l'exposé ridicule de l'incarnation, *Dialogue entre l'empereur de la Chine et frère Rigolet.* Le dogme de l'eucharistie est « un excès de bêtise et d'aliénation d'esprit ». *Profession de foi des théistes, Des superstitions.* « C'est la plus ridicule et la plus monstrueuse idolâtrie. » *Le dîner de Boulainvilliers*, 2e entretien. Cf. le *Dialogue* cité plus haut et *Cinquième homélie sur la communion.* Il poursuivit de ses sarcasmes la bulle *Unigenitus*, en qui il ne montre qu'une intrigue de jésuites et un intérêt politique. Cf. *Dictionnaire*, art. *Bulle.*

b) L'Église anti-sociale. Son rôle social condamné par la conscience morale. — Pascal donnait, comme preuve du christianisme, la sainteté, la hauteur, l'humilité d'une âme chrétienne, en d'autres termes, les bienfaits de la foi dans les âmes. Mais l'orientation de la morale depuis le début du siècle et ces paradoxes de Bayle : « l'inutilité des croyances est prouvée par l'expérience, le croyant ne se montrant pas moralement supérieur à l'athée »; d'autre part, des paradoxes comme ceux-ci : « le christianisme selon Jésus désarme les fidèles, selon l'Église les rend féroces, donc impropres à la vie sociale en l'un et l'autre cas » avaient amené les apologistes à vanter les bienfaits sociaux de leur foi. Cet argument, Voltaire le leur enlève.

Certes, que la religion joue un rôle social, il ne le nie pas, s'opposant à Bayle; que le catholicisme, en qui, la plupart du temps, il résume le christianisme, soit utile à la société, il le nie et il s'efforce de prouver qu'il lui fut, et combien! funeste. Les papes, après avoir établi leur autorité temporelle, l'ont justifiée par une série de fausses donations, *Dictionnaire*, art. *Donations; Essai sur les mœurs*, c. XIII, *Origine de la puissance des papes*, *Prétendues donations au Saint-Siège;* tout comme leur pouvoir spirituel par un jeu de mots : *Tu es Pierre*, et par ce mensonge que Simon Barjone est mort évêque de Rome, *Dictionnaire*, art. *Pierre (saint); Rome (cour de);* cf. *Conseils raisonnables à M. Bergier*, c. XVII (XXVIII, 44), et encore par les Fausses Décrétales (XXVII, 96 sq.) et *Épître aux Romains*, art. VIII, *les neuf impostures principales sur lesquelles repose l'autorité de l'Église romaine.* « A la faveur des divisions des princes et de l'ignorance des peuples », *Examen important*, c. XXXII, *Des usurpations papales*, les papes n'ont cherché qu'à satisfaire leur ambition en dominant les souverains, provoquant ainsi les luttes du Sacerdoce et de l'Empire, *Dictionnaire*, art. *Pierre (saint)*, leur avidité, en exigeant d'eux les sommes nécessaires à leur vie de plaisir et de luxe. *Examen, loc. cit.* En même temps, leur intolérance et les querelles théologiques — il y en eut « plus de six cents » — entretenaient parmi les peuples des troubles et des guerres « plus destructrices que les inondations des Huns, des Gots, des Vandales », *Établissement du christianisme*, c. XXII, ainsi que les ambitions rivales des chefs religieux : « quarante schismes ont profané la chaire de saint Pierre et vingt-sept l'ont ensanglantée ». *Dictionnaire, loc. cit.* Et quelle intolérance sanglante! Sans qu'ils aient cru « ces odieuses chimères qui ont mis les chrétiens au-dessous des brutes » *Examen important*, c. XXXVIII, *Excès de l'Église romaine* (XXVI, 298), « ces monstres », *ibid.*, ont fait périr dans les supplices des millions d'hommes, parce que ces hommes ne pensaient pas comme eux. *Dieu et les hommes*, c. XLII, *De Jésus et des meurtres commis en son nom.* « Depuis le concile de Nicée jusqu'à la sédition des Cévennes, il ne s'est pas écoulé une seule année où le christianisme n'ait versé le sang. » *Dîner de Boulainvilliers*, 2e entretien (XXVI, 548). « Cet enfer sur la terre a duré quinze siècles. » *Établissement du christianisme*, c. XXII, *En quoi le christianisme pouvait être utile.* Cf. *Conseils raisonnables...*, V, *loc. cit.*, p. 88.

« Joignez, dit Meslier, *Sentiments*, c. VI, *Des erreurs* (XXIV, 336), aux hommes... égorgés, ces multitudes de moines et de nonnes devenues stériles par leur état. Voyez combien de créatures sont perdues et vous verrez que la religion chrétienne a fait périr la moitié du genre humain. » Cf. *Dictionnaire*, art. *Vœux :* « Tous les moines ont fait vœu de vivre à nos dépens, d'être un fardeau à leur patrie, de nuire à la population, de trahir leurs contemporains et la postérité. » Et *Dîner de Boulainvilliers*, 3e entretien, *loc. cit.*, p. 537 : « Les moines sont des forçats volontaires qui se battent en ramant ensemble. » Cf. *Remarques de l'Essai sur les mœurs*, *XI* et *Fragment des instructions pour le prince royal de* *** (XXVI, 441).

Conclusion : Rien ne justifie la foi et tout la condamne : 1° En elle-même, elle ne rentre pas dans nos moyens légitimes de connaître, *Dictionnaire*, art. *Foi*, sect. II; et « une créance aveugle est un principe d'erreurs et de mensonges ». *Meslier, Deuxième preuve* (XXIV, 299); 2° Dans son objet, « elle ne sert, suivant le mot de Bayle, qu'à ruiner le peu de bon sens que nous avons reçu de la nature ». L'on croit, en effet, des choses contradictoires et impossibles, *Dictionnaire, ibid.;* 3° Les motifs de crédibilité invoqués se retournent contre elle; 4° Ses conséquences sont funestes. On ne peut proposer le christianisme sans imposture ni l'accepter sans sottise.

IV. IDÉES CONSTRUCTIVES DE VOLTAIRE, LA SOCIÉTÉ A RÉALISER DANS L'ORDRE RELIGIEUX ET MORAL. — S'il n'y a pas une forme immuable de la société idéale, le bien étant relatif, cf. *Dictionnaire*, art. *Bien, souverain bien; Chimère*, sect. I, il y a cependant des principes immuables d'après lesquels toute société doit se constituer pour assurer le bonheur de ses membres. Ces principes sont les lumières de la raison, de la nature et de l'histoire, autrement dit de l'expérience.

1° *Sa religion. Il faut acheminer la société vers le théisme, religion idéale.* — « Une nation... a besoin de l'adoration d'un Dieu. » Toutes l'ont senti : « Il n'y a jamais eu une nation qui n'ait reconnu de

divinité. » *Dieu et les hommes*, c. III, *Un Dieu chez toutes les nations civilisées*, p. 134. Mais la seule religion qui réponde à ce rôle social, c'est le théisme. Avec sa maxime si simple : « Mortels, il y a un Dieu juste, soyez justes », *ibid.*, c. II, *Remède...*, il joue son rôle de frein et de consolation, sans diviser jamais. Expression de la raison universelle, comme le prouvent : son antiquité : il fut la religion des premiers hommes; son universalité : il fut le fond de toutes les religions, *Profession de foi des théistes* (XXVI, 56); ses tenants : il est la religion des sages antiques, *Dieu et les hommes*, *loc. cit.*, p. 133. Et, comme il n'impose pas de ces dogmes qui divisent, parce qu'ils viennent des hommes, *Instructions pour le prince royal de* ***, III (XXVI, 444), « il est aussi impossible que cette religion pure et éternelle produise du mal, qu'il était impossible que le fanatisme chrétien n'en fît pas ». *Examen important. Conclusion*, *loc. cit.*, p. 298. Cf. *Dictionnaire*, article *Religion*, section I.

2° *En attendant, il faut garder le christianisme, mais le soumettre à l'État et faire du clergé un corps de fonctionnaires salariés.* — Le déisme compte en Europe « les hommes qui pensent », *Dîner de Boulainvilliers, Pensées détachées* (XXVI, 560), et jusqu'à des rois, *Profession de foi* (XXVII, 55); mais la masse, « la canaille », *Dîner...*, *loc. cit.*, reste dans la superstition. « Les hommes ne s'éclairant que par degrés », *L'A. B. C.*, Dixième entretien : Sur la religion (XXVII, 367), et « la religion n'étant instituée que pour maintenir les hommes dans l'ordre », *Dictionnaire*, art. *Droit canonique*, « il y aurait du danger et peu de raison à vouloir faire tout d'un coup du christianisme ce que l'Angleterre a fait du papisme ». *Examen...*, *loc. cit.*, p. 299. Il faut donc le laisser vivre mais le soumettre au régime qu'imposent d'une part les évidences de la raison et d'autre part les méfaits historiques dont il s'est rendu responsable.

« S'il est deux autorités suprêmes, il en résultera des guerres civiles,... l'anarchie,... malheurs dont l'histoire nous présente l'affreux tableau. » *Dictionnaire*, art. *Droit canonique*. « L'allégorie des deux glaives est le dogme de la discorde. » *Ibid.*, art. *Lois*, sect. II. « Religion dangereuse, celle qui se dirait indépendante; elle serait nécessairement aux prises avec les magistrats et les souverains. » *Idées de la Mothe le Vayer*, II (XXIII, 489). Si l'Église domine, c'est le règne de la superstition et de l'intolérance sanglante. « Le plus absurde despotisme est celui des prêtres, et le plus criminel est sans contredit celui des prêtres de la religion chrétienne. » *Idées républicaines*, V (XXIV, 414). Cf. *Dictionnaire*, art. *Bulle*. Mais, « selon la raison, selon les droits des peuples et des rois, dans une religion,... tout ce qui intéresse l'ordre civil doit être soumis à l'autorité du prince et à l'inspection des magistrats ». *Dictionnaire*, art. *Droit canonique*... C'est insulter la raison de prononcer ces mots : « gouvernement civil » et « gouvernement ecclésiastique ». Il faut dire : « gouvernement civil » et « règlements ecclésiastiques », et aucun de ces règlements ne doit être fait que par la puissance civile. *Idées républicaines*, XII, *loc. cit.*, p. 415. « Toute monarchie, toute république n'a que Dieu pour maître : c'est le droit naturel. » *Cri des nations* (XXVII, 570). « Toute religion, en effet, est dans l'État,... et, s'il en était une qui établît quelque indépendance en faveur des ecclésiastiques, en les soustrayant à l'autorité souveraine et légitime, cette religion ne saurait venir de Dieu, auteur de la société. » *Dictionnaire*, *loc. cit.*; cf. *ibid.*, art. *Prêtres* : « De toutes les religions celle qui exclut le plus positivement les prêtres de toute autorité civile, c'est sans contredit celle de Jésus... Les querelles du Sacerdoce et de l'Empire n'ont donc été, de la part des prêtres, que des rébellions contre Dieu et les hommes et un péché continuel contre le Saint-Esprit. »

Conséquences : 1. L'Église n'a d'autorité que sur les âmes et uniquement pour les choses spirituelles, *ibid.*, sect. I, mais dans ce domaine encore le souverain a des droits. « S'il n'est point le juge de la vérité du dogme », il a le droit d'en connaître, « soit quant à la nature de la doctrine, si elle avait quelque chose de contraire au bien public, soit quant à la manière de la proposer ». *Ibid.*, sect. V, *De l'inspection du dogme*. Il a de même le droit de surveiller l'enseignement religieux et les formulaires de prières, *ibid.*, sect. III, *Des assemblées ecclésiastiques ou religieuses;* de s'opposer à la publication des bulles, « toute bulle étant un attentat à la dignité de la couronne et à la liberté de la nation », *Dîner de Boulainvilliers*, *Pensées détachées* (XXVI, 560); à celle des canons des conciles, « les droits des pontifes de Rome n'étant à cet égard que conventionnels ». *Dictionnaire, loc. cit.*

2. Aucune assemblée religieuse ne peut se tenir sans son autorisation, pas même les conciles nationaux qui ne peuvent d'ailleurs délibérer que sous la direction de ses commissaires et dont il doit approuver les canons. *Ibid.* « C'est au magistrat encore à maintenir la discipline » nécessaire à l'Église et « à y porter les changements que le temps et les circonstances peuvent exiger ». *Ibid.* Il doit donc surveiller l'administration des sacrements, ne pas tolérer que le pasteur « de son autorité privée » refuse publiquement l'eucharistie, mette des conditions d'intolérance à l'extrême-onction et à l'inhumation. Il a le droit d'empêcher la collation des ordres sans fonctions, de séculariser le mariage, le mariage avec tous ses effets naturels ou civils étant indépendant des cérémonies religieuses et ces cérémonies n'étant devenues nécessaires dans l'ordre civil que parce que le magistrat les a adoptées. » *Ibid.*, sect. VI.

3. « Le royaume de Jésus-Christ n'étant point de ce monde,... les ecclésiastiques ne peuvent tenir de lui ni autorité, ni juridiction; ils ne peuvent tenir quelque juridiction que d'un souverain, sans doute imprudent, mais qui doit surveiller l'usage qu'ils en font. L'histoire de l'Église est sous un certain aspect l'histoire des attentats risqués par elle contre l'autorité des souverains. *Ibid.*, *sect.* VII, *Juridiction des ecclésiastiques*. L'Église ne peut donc porter que des peines spirituelles. L'excommunication par elle-même ne peut priver sa victime de ses droits « d'homme et de « citoyen »; elle ne peut donc priver de ses droits un souverain — qu'il serait d'ailleurs « monstrueux » d'avilir ainsi, vu sa fonction sociale. L'excommunication ne peut même avoir ses effets spirituels que si elle respecte les formes dans lesquelles le magistrat a jugé bon qu'elle soit portée. » *Ibid.*, sect. IV, *Des peines ecclésiastiques*.

4. Pour la même raison, l'Église n'a pas davantage par elle-même, et de droit divin, le droit de posséder. Elle ne peut posséder que « du consentement du souverain ». Ses biens ne sont « ni sacrés, ni intangibles ». Ils n'ont d'autre garantie que la loi civile et cette garantie peut leur être retirée pour leur sécularisation. En tout cas, ils n'ont à escompter aucun privilège. Ils doivent subir le contrôle de l'État et proportionnellement les charges communes. *Ibid.*, sect. II, *Des possessions des ecclésiastiques*. Cf. *ibid.*, art. *Biens d'Église*.

5. Le clergé doit être réduit au clergé utile, corps de fonctionnaires salariés. « Le meilleur gouvernement est sans contredit celui qui n'admet que le nombre de prêtres nécessaire : le superflu n'est qu'un fardeau dangereux. » *Dîner de Boulainvilliers*, *Pensées détachées*, *loc. cit.*, p. 559. « Rien de plus inutile qu'un

cardinal » avec ses « cent mille écus de rente », *ibid.*, si ce n'est « ces abbés qui ont quatre cent mille livres de rente », *Dictionnaire*, art. *Abbé*, ou les moines, « ces troupeaux de fainéants tondus, blancs, gris, noirs... », *Instructions pour le prince royal*, II, *loc. cit.*, p. 441. Mais « rien n'est plus utile qu'un curé qui tient registre des naissances, qui procure des assistances aux pauvres, console les malades, ensevelit les morts, met la paix dans les familles et qui n'est qu'un maître de morale », *Dîner...*, *loc. cit.*; cf. *L'A. B. C.*, *loc. cit.*, p. 365. Le souverain a tout pouvoir pour réduire le clergé aux membres utiles, et même pour délier des vœux de religion, ces vœux n'étant que « conditionnels » et subordonnés « au vœu inaltérable et imprescriptible qui unit l'homme en société avec la patrie et avec le souverain ». *Dictionnaire, loc. cit.*, sect. III. *Des assemblées ecclésiastiques.* Le souverain devrait également imposer le mariage aux prêtres, qui seraient alors meilleurs citoyens et donneraient à l'État des enfants élevés avec honnêteté, et aussi, leur interdire de prêcher autre chose que la morale, « prêcher la controverse étant sonner le tocsin de la discorde ». *Dîner...*, *loc. cit.* « Ministres de l'autel, ils ont droit à vivre de l'autel et à être entretenus par la société, tout comme les magistrats et les soldats. C'est donc à la loi civile à faire la pension proportionnelle du corps ecclésiastique. » *Dictionnaire, loc. cit.*, II, *Des possessions...*, en veillant « à mettre les curés à l'abri du besoin, *afin* qu'ils n'aient d'autre soin que celui de remplir leurs devoirs ». *Dîner...*, *ibid.* Cf. *Dictionnaire*, art. *Catéchisme du curé*, le portrait du curé de campagne selon Voltaire. Voltaire dépasse ainsi le gallicanisme politique. Il en est déjà à la Constitution civile du clergé.

3° *La société sécularisée doit reposer non plus sur le droit divin et les principes évangétiques mais sur le droit naturel qui établit d'abord le droit de l'homme à la liberté.* — Il y a un droit naturel. « Voltaire entend ce mot dans le sens où son siècle l'entend depuis Grotius, *De jure belli et pacis*, 1625, Spinoza, *Tractatus theologico-politicus*, 1670, l'*Éthique*, 1677, Pufendorff, *De jure naturæ et gentium*, 1672, *De officio hominis et civis juxta legem naturalem*, 1673, Cumberland, *De legibus naturæ*, 1672, Locke, *Deux traités de gouvernement*, 1689,... c'est-à-dire comme un droit fondé sur l'ordre immanent de la nature et auquel ne sauraient être opposés ni le droit divin positif, expression d'une volonté personnelle de Dieu, ni le droit humain. » *Traité sur la tolérance*, c. VI, *Si la tolérance est de droit naturel ou de droit humain* (XXV, 39-40). De cet ordre découle ce fait « qu'à chaque être humain sont attachées certaines facultés inhérentes à sa définition et avec elles le devoir — donc le droit — de les exercer suivant leur essence ». P. Hazard, *loc. cit.*, t. II, p. 50. L'homme a ainsi un droit absolu à diverses libertés :

1. *La liberté de la personne et de la propriété*, à laquelle s'oppose l'esclavage, « cette dégradation de l'espèce humaine », *Dictionnaire*, art. *Esclaves*, sect. I, « esclavage de la personne, esclavage de biens, esclavage de la personne et des biens » que subissaient encore en France, « sous le nom de mortaillables, de mainmortables, de serfs de glèbe, des sujets du roi ». Cf. ses *Écrits pour les habitants du Mont-Jura et du pays de Gex* et *pour l'entière abolition de la servitude en France* (XXVII, *passim*) et *Dictionnaire, loc. cit.*, sect. IV. De là encore, le crime « des meurtres juridiques que la tyrannie, le fanatisme — il vise l'Inquisition — l'erreur et la faiblesse ont commis avec le glaive de la justice ». *Dictionnaire*, art. *Arrêts notables.* De là aussi la nécessité de réviser le code des délits et des peines, de supprimer la question et la torture, d'adoucir l'exécution des arrêts... Cf. *Commentaire sur le livre (de Beccaria) des délits et des peines* (XXV, 539); *Prix de la justice et de l'humanité* (XXX, 532); *Dictionnaire*, art. *Torture* et art. *Crime; Instructions pour le prince royal*, IV, *loc. cit.*, p. 445; *L'A. B. C.*, 15e Entretien, *De la meilleure législation*, *loc. cit.*, p. 385 sq.

2. *La liberté de la pensée et de la presse*, ou comme il dit, d'*imprimer*. — « Point de liberté chez les hommes sans celle d'exprimer sa pensée. » *L'A. B. C.*, 9e Entretien, *Des esprits serfs*, *loc. cit.*, p. 360. Depuis la *Lettre philosophique XX*, *Sur les seigneurs qui cultivent les lettres*, édit. cit., t. II, p. 119, où il loue l'Angleterre de ce que « chacun peut y faire imprimer ce qu'il pense sur les affaires publiques », jusqu'à la fin, il ne cessera d'appeler cette liberté. Il a trop souffert d'en être privé, pour qu'il en soit autrement. Il invoque en sa faveur le droit naturel : « il est de droit naturel de se servir de sa plume comme de sa langue, à ses périls et risques », *Dictionnaire*, art. *Liberté d'imprimer;* l'intérêt des nations : cette liberté, où elle existe, « met toute la nation dans la nécessité de s'instruire », *Lettre philosophique, loc. cit.*, p. 120, et dans le progrès. *Dictionnaire*, art. *Liberté d'imprimer.* Un livre n'a jamais fait de mal. « Ce n'est pas l'Alcoran qui a fait le succès de Mahomet, c'est Mahomet qui a fait le succès de l'Alcoran... Rome n'a point été vaincue par les livres; elle l'a été pour avoir révolté l'Europe par ses rapines, ses exigences et ses excès. » *Dictionnaire, loc. cit.*

3. *La liberté de conscience, la tolérance.* — Il la réclame parce qu'elle lui fournit une arme contre l'Infâme, mais aussi pour elle-même. Il entend par là — s'inspirant de Locke, *Epistola de tolerantia*, 1689 — qu'il est loisible à chacun d'avoir ou de ne pas avoir telle ou telle croyance, sans être puni de ne pas la professer ou contraint de le faire, par le magistrat — tolérance civile — ou même sans avoir à redouter les censures d'une Église. La liberté de conscience est, à ses yeux, un droit naturel, comme la liberté de penser dont elle est un aspect, auquel ne sauraient être opposés le droit humain « lequel ne peut être fondé, on l'a vu, que sur le droit de nature », *Traité de la tolérance*, c. VII (XXV, 40), et encore moins le droit divin chrétien. L'esprit de charité, dit-il avec Locke, étant une marque caractéristique du Christ, *Traité* cité, c. XIV, *Si l'intolérance a été enseignée par Jésus-Christ*, *loc. cit.*, « de toutes les religions, la chrétienne est celle qui doit inspirer le plus de tolérance », *Dictionnaire*, art. *Tolérance*, sect. III, à Genève, *Sermon prêché à Basle par Josius Rosetti*, 1768 (XXVI, 582), comme à Rome. La tolérance est d'ailleurs une conséquence de la fraternité humaine : avant tout autre chose, nous sommes hommes, *Traité de la tolérance*, c. XXIII, *Prière à Dieu*, et nul d'entre nous n'a le monopole de la vérité : « nous sommes tous pétris de faiblesses et d'erreurs ». *Dictionnaire*, *ibid.* La tolérance maintient ainsi la paix des empires et aide à leur prospérité. Combien la France a perdu à révoquer l'édit de Nantes! *Traité sur la tolérance*, *Post-scriptum*, et combien elle gagnerait à revenir sur cette révocation! *Ibid.*, c. V, *Comment la tolérance peut être admise.* En Angleterre, « où chacun peut aller au ciel par le chemin qui lui plaît », *Lettres philosophiques*, V, *Sur la religion anglicane*, édit. cit., t. I, p. 61, « trente sectes vivent en paix, heureuses », *ibid.*, p. 77; et de là, « s'est formée la grandeur de l'État », *ibid.*, X, *Sur le commerce*, p. 120. Cf. *Instructions pour le prince royal*, II, *loc. cit.*, p. 142. Le souverain devra donc « ne persécuter jamais personne pour ses sentiments sur la religion », *ibid.*, III, *loc. cit.*, p. 443, « n'employer jamais la contrainte pour amener les peuples à la religion », *Dictionnaire*, art. *Droit canonique*,

mettre dans l'impossibilité d'être intolérantes les Églises, en particulier l'Église romaine « qui a fait nager l'Europe dans le sang pendant des siècles », *Instructions, loc. cit.*, en usant de son autorité qui est « sans partage », *Dictionnaire, ibid.* En d'autres termes, « que la loi d'État commande à la religion » et « que l'homme d'État soit théiste », *Dieu et les hommes, Axiomes, loc. cit.* (XXVIII, 244 et 243). « Une bonne religion honnête,... bien établie par acte du parlement, bien dépendante du souverain, voilà ce qu'il nous faut et tolérons toutes les autres. » *L'A. B. C.*, 10e entretien, *loc. cit.*, p. 365. Cf. L. Robert, *Voltaire et l'intolérance religieuse*, Paris, 1905.

4. *La liberté politique. Despotisme? République? Régime parlementaire anglais?* — « La véritable loi fondamentale » de toutes les nations « est d'être libres ». *L'A. B. C.*, 13e entretien, p. 381. Et « être libre », en ce sens, « c'est ne dépendre que des lois ». *Dictionnaire*, art. *Gouvernement*, sect. VI. « Le gouvernement civil est la volonté de tous exécutée par un seul ou par plusieurs, en vertu des lois que tous ont portées. » *Idées républicaines*, XIII, *loc. cit.*, p. 416 : « Le meilleur gouvernement est celui qui conserve le plus qu'il est possible à chaque mortel ce don de la nature », la liberté. *L'A. B. C.*, 15e entretien, *De la meilleure législation, loc. cit.*, p. 588. D'après ces passages, et si l'on s'en réfère aux *Lettres philosophiques*, Lettre 8e, *Sur le Parlement*, édit. cit., p. 89-91, au *Dictionnaire philosophique*, art. *Gouvernement*, sect. VI, *Tableau du gouvernement anglais*, il aime le gouvernement anglais parce qu'il assure à tous les citoyens la liberté sous la protection des lois qu'ont faites leurs représentants; ils sont ainsi à l'abri de l'arbitraire et peuvent avoir les idées religieuses qui leur plaisent. *L'A. B. C., loc. cit.*, p. 386-387; cf. *Instructions pour le prince royal, loc. cit.*, p. 442. Le despotisme éclairé de Frédéric II, de Catherine II, est loin de lui déplaire, non seulement parce qu'il trouve vanité à ses relations avec ces deux souverains, mais parce qu'il juge ceux-ci acquis au philosophisme, hostiles à l'Église, gagnés à la tolérance. Cf. *Profession de foi des théistes, loc. cit.*, p. 551; *Dictionnaire*, art. *Puissance*, sect. I, *Les deux puissances; Lettre sur les panégyriques par Irénée Aléthès*, 1767 (XXVI, 306 sq., 312-313). Le despote éclairé est d'ailleurs la condition du progrès. Voir col. 3411. « Un véritablement bon roi, — il dit cela à propos de Louis XIV — est le plus beau présent que le ciel puisse faire à la terre. » *Commentaire sur l'Esprit des lois*, 1777 (XXX, 455). La monarchie française est loin de lui déplaire. Il n'a rien de révolutionnaire. Il tendrait plutôt à fortifier son absolutisme : il n'admet pas, contrairement à Montesquieu, de lois fondamentales la limitant; *Dictionnaire*, art. *Loi salique* (XIX, 608); *Commentaire sur l'Esprit des lois*, p. 457; il veut voir réduits à l'obéissance ces corps intermédiaires, dont parle encore Montesquieu, et qui limitent l'autorité royale : les parlements : il ne leur pardonne pas leur jansénisme, leur orgueil; il dénonce les cruautés, les abus, les erreurs de la justice; il dénonce comme une absurdité la vénalité des charges qui assure l'indépendance de la magistrature; *Commentaire*, p. 425-426; *Dictionnaire*, art. *Esprit des lois* (XX, p. 2-3); il applaudit en conséquence à la fameuse réforme de Maupeou. Cf. *Très humbles et très respectueuses remontrances du grenier à sel* (XXVIII, 401); *Réponse aux remontrances sur la cour des Aides, ibid.*, p. 387; *L'Équivoque, ibid.*, p. 422-423; la tragédie *Les lois de Minos*, 1773; *Histoire du Parlement de Paris*, 1769, le chapitre LXIX, ajouté en 1775, juge favorablement l'œuvre de Maupeou. Il n'admet pas davantage le clergé. On a vu plus haut comment il conçoit les rapports de l'Église et de l'État. Col. 3461. Cf., *Commentaire*, IV, *loc. cit.*, p. 411, la critique de cette pensée de Montesquieu : « Le pouvoir du clergé est convenable dans une monarchie, surtout dans celles qui vont au despotisme. » Dès 1749, il avait pris parti pour Machault d'Arnouville, qui voulait appliquer l'impôt du vingtième au clergé comme aux roturiers, dans sa *Lettre sur l'impôt du vingtième* (XXIII, 305). *Extrait du décret de la Sacrée Congrégation de Rome à l'encontre d'un libelle intitulé Lettre pour le vingtième, ibid.*, 463; *La voix du sage et du peuple* (XXIII, 436). Pour la noblesse, il condamne ses prétentions dès les *Lettres philosophiques*, cf. *Lettre X, Sur le commerce*, édit. cit., p. 121. les privilèges dans l'affaire du vingtième, l'extension ridicule par les anoblissements, surtout de magistrats, au c. XCVIII de l'*Essai*, et qu'il ne sépare jamais des deux autres ordres dans ses attaques. « C'est ici, écrit-il encore en 1776, à propos de la condamnation par le Parlement de la brochure de Boncerf, *Inconvénients des droits féodaux*, la cause de l'Église, de la noblesse et de la robe... L'Église excommuniera les auteurs qui prendront la défense du peuple, fera brûler auteurs et écrits, et, par ce moyen, ces écrits seront victorieusement réfutés. » *Lettre du R. P. Polycarpe, prieur des bernardins de Chézery à M. l'avocat général Séguier* (XXX, 333-338). Cf. ses écrits à propos des serfs du Mont-Jura.

On relève aussi dans son œuvre l'éloge du gouvernement républicain et démocratique, « le plus tolérable de tous, parce que c'est celui qui rapproche le plus les hommes de l'égalité », *Idées républicaines*, XLIII, *loc. cit.*, p. 424, mais « la démocratie ne lui semble convenir qu'à un tout petit pays; encore faut-il qu'il soit heureusement situé. » *Ibid.*, XLV, *ibid.*, p. 425.

4° *Voltaire et l'égalité.* — Des attaques de Voltaire contre les classes privilégiées, et de passages comme celui-ci : « Être libre et n'avoir que des égaux est la vraie vie, la vie naturelle de l'homme », *L'A. B. C.*, 6e entretien, *Des trois gouvernements, loc. cit.*, p. 648, l'on aurait tort de conclure qu'il rêva l'égalité des hommes. L'égalité lui paraît à la fois la chose la plus naturelle », puisque tous les hommes ont les mêmes droits naturels, « et la plus chimérique », puisque, étant données « la lâcheté et la bêtise des uns », la friponnerie et l'audace des autres, dans l'état social, elle n'est pas possible. *Dictionnaire*, art. *Égalité*. Elle n'est même pas désirable : à côté de ceux qui possèdent, « on a besoin d'hommes qui n'aient que leurs bras et leur bonne volonté ». *Ibid.*, art. *Propriété*. Et dans une république, « ceux qui n'ont ni terrain ni maisons n'ont pas plus le droit d'avoir leur voix qu'un commis payé par des marchands n'en aurait à régler leur commerce ». *Idées républicaines* (XXIV, 413). Il aura des paroles dures contre « la canaille qui n'est pas digne d'être éclairée ». Lettre à Frédéric II, 5 janvier 1767. Cf. à d'Alembert, 4 février 1767; mais c'est quand il voit en elle la force principale de « l'Infâme ». Cf. *Dictionnaire*, art. *Superstitions*, sect. V.

Sur toutes ces questions, voir É. Faguet, *La politique comparée de Montesquieu, Rousseau et Voltaire*, in-12, Paris, 1902; A. Bayet et Fr. Albert, *Les écrivains politiques du XVIIIe siècle*, in-12, Paris, 1904; H. Sée, *Les idées politiques en France au XVIIIe siècle*, in-8°, Paris, 1923; A. Mathiez, *Les nouveaux courants d'idées dans la littérature française à la fin du XVIIIe siècle*, dans *Annales de la Révolution française*, mai-juin 1935, p. 13 sq.

5° *Voltaire et l'idée de patrie.* — Invoquant l'article *Patrie* du *Dictionnaire*, les plaisanteries de Voltaire dans sa lettre de mai 1759 à Frédéric II, à propos de Rosbach (XL, 101), d'autres lettres au même, son attitude et ses propos dans toutes les affaires, celles de Pologne, par exemple, où est atteint

le prestige de la France et où grandissent la puissance et le prestige de Frédéric II et de Catherine II, É. Faguet conclut : « Voltaire n'avait pas l'idée de ce que peut être la patrie, ni aucun sentiment patriotique..., il n'aime pas les gens qui aiment leur pays;... cela lui semble un fanatisme aussi condamnable et aussi absurde que les autres. » *Op. cit.*, p. 6-7. É. Faguet exagère, disent les admirateurs de Voltaire. Ils sont obligés cependant de reconnaître que Voltaire, comme tous les « philosophes », se jugeait citoyen du monde avant d'être français, que son désir de flatter Frédéric II et Catherine II et sa haine de « l'Infâme » lui dictèrent en la matière des propos regrettables. Cf. A. Mathiez, *Pacifisme et nationalisme au XVIIIe siècle, loc. cit.*, janvier-février 1935, p. 4-6. Peut-être É. Faguet avait-il donné la note juste quand il avait écrit de Voltaire : « Ce n'est pas qu'il en veuille précisément à la France. Il n'en tient pas compte. Que d'énormes monarchies qui ne risquent pas d'être catholiques et dont il espère naïvement qu'elles seront « philosophiques » se forment dans le monde, il lui suffit. » *Dix-huitième siècle*, 7e édition, in-12, Paris, 1890, p. 235.

6° *Voltaire et la guerre. Pacifisme de Voltaire.* — Toute guerre est « fléau et crime », *Dictionnaire*, art. *Guerre;* fléau, parce qu'elle traîne à sa suite la peste et la famine, *ibid.;* crime, parce qu'elle est « l'art de surprendre, tuer et voler ». L'*A. B. C.*, 5e entretien, *De la manière de perdre sa liberté, loc. cit.*, p. 343. « Le crime de la guerre consiste à commettre un grand nombre de crimes au front de bandière. » *Ibid.*, 11e entretien, *Du droit de la guerre, loc. cit.*, p. 368. « Le mal qu'elle ne fait pas, c'est le besoin et l'intérêt qui l'arrêtent. » *Ibid.*, p. 372. « Il n'y a pas de guerre juste », *ibid.*, quoi qu'en ait dit Montesquieu, *Esprit des lois*, l. X, c. II, cf. *Dictionnaire, loc. cit.* Une guerre juste, « cela paraît contradictoire et impossible ». L'*A. B. C., loc. cit.* Il n'y a qu'un seul remède, tant la guerre « est le partage affreux de l'homme » *Dictionnaire, ibid.*, c'est « de se mettre en état d'être aussi injuste que ses voisins », autrement dit de se faire craindre. Et ce lui est une occasion de parler avant J. Benda de la « trahison des clercs », en entendant ce mot en son sens restreint. La religion naturelle condamne la guerre puisqu'elle condamne l'injustice; « la religion artificielle encourage à toutes les cruautés » de la guerre. « Chaque chef des meurtriers fait bénir ses drapeaux », et de tous ces prédicateurs qui multiplient leurs sermons « à peine en trouverez-vous deux qui osent dire quelques mots contre ce fléau et ce crime de la guerre qui contient tous les fléaux et tous les crimes ». *Dictionnaire, loc. cit.* — Sur tous ces points, cf. H. Sée, *art. cit.* et *Les idées politiques en France au XVIIIe siècle*, in-12, Paris, 1920.

IV. Influence de Voltaire. Le voltairianisme. — Le 30 mars 1788, à la Comédie-Française, Paris couronnait « le roi Voltaire ». Malgré ses défauts : son manque de loyauté, qu'on n'excuse pas en invoquant l'asservissement de la presse et la rigueur des sanctions, ses injustices, ses petitesses et d'un autre côté les insuffisances, qu'a si bien notées Guénée, de son érudition, les limites même de son génie — il ne posséda à aucun degré le sens mystique, ni à un haut degré la faculté métaphysique, et son « bon sens » l'a prévenu contre certaines hypothèses, comme l'évolution, qui devaient renouveler la science, — il commanda la pensée de son siècle.

Non qu'il ait imposé à son époque un ensemble d'idées qu'elle n'eût pas eues sans lui : il n'est pas un Descartes et il n'a tant d'influence sur son siècle que pour être, comme ce siècle, un disciple des Bayle, des Fontenelle, des déistes anglais; mais il est le chef incontestable de l'équipe dont les efforts convergents propagent les mêmes idées; il est de ces idées véritablement le vulgarisateur, les exposant avec une irrésistible passion, les affranchissant de toute rigueur philosophique, leur donnant l'aspect du bon sens. « Ce n'est pas seulement par de grands talents qu'un écrivain prend de l'ascendant sur son siècle, a dit Bonald, *Mélanges littéraires*, t. I, in-8°, Paris, 1852, *Des écrits de Voltaire*, p. 3 : c'est bien plus par des passions fortes qui doublent la puissance du talent, en le dirigeant vers le même but. Et si, à de grands talents, mis en œuvre par une forte passion, l'écrivain joint l'indépendance que donne une grande fortune, il peut se créer un véritable pouvoir dans la société. L'heureux Voltaire a réuni tous ces moyens de succès. Un esprit supérieur fut constamment, chez cet homme célèbre, aux ordres d'une passion violente et opiniâtre : sa haine désespérée contre le christianisme; et, grâce à sa fortune, son temps et celui des autres fut au service de son esprit et de sa passion. Il ne faut pas chercher ailleurs la raison de la prodigieuse influence qu'il a exercée sur ses contemporains. » Et Bonald ajoute : « Voltaire est depuis longtemps parmi nous un signe de contradiction. »

Vainement d'honnêtes écrivains, Bouillier, un protestant, Nonnotte, Guénée... combattirent son influence; vainement les Assemblées du clergé multiplièrent les condamnations : l'Assemblée de 1775 condamna le *Sermon des Cinquante*, l'*Examen impartial attribué à lord Bolingbroke*, les *Questions sur l'Encyclopédie;* la même, après celle de 1770, publia un *Avertissement aux fidèles sur les funestes effets de l'incrédulité;* elle fit appel au bras séculier : ces démarches se heurtèrent à l'indifférence des fidèles ou à la complicité des ministres. Après la mort de Voltaire, quand il fut question de publier ses *Œuvres complètes* et, donc, à côté de tant de livres et de brochures hostiles, cette *Correspondance*, où, pendant vingt ans, Voltaire déclare qu'il faut détruire « l'Infâme », les Assemblées de 1780 et de 1785 protestèrent en vain. Si, le 3 juin 1785, un arrêt du conseil royal supprima cette édition, elle n'en circula pas moins. C'était l'édition de Kehl. Cf. Monod, *op. cit.*, p. 459-460; Picot, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique*, t. V, *passim*.

Ainsi, c'est sous la poussée de Voltaire principalement que s'est réalisé le monde moderne, en préparation depuis le début du siècle, où l'État, affranchi de l'Église et purement laïque, garantit à chaque citoyen les libertés de la personne, de la pensée, de la parole, de la presse, de la conscience et du culte.

Cela commença par l'édit de tolérance du 24 novembre 1787, où il n'est pas exagéré de retrouver l'influence de l'affaire Calas et du *Traité de la tolérance*. Cela continua par la *Déclaration des droits*. La plupart des constituants sont les disciples de Voltaire et les « Principes de 1789 » sont les siens. « Tous les résultats sont là », aimait à dire de l'œuvre de Voltaire le constituant Sieyès. Cf. J.-R. Carré, *Pour le cent cinquantenaire de la Révolution française. La conquête de la liberté spirituelle*, dans *Revue de métaphysique et de morale*, octobre 1939, p. 635-644; D. Mornet, *Les origines intellectuelles de la Révolution française*, 2e édit., in-8°, Paris, 1934, p. 82-89; J.-G. Stakemann, *Voltaire, Wegbereiter der französischen Revolution*, in-8°, Berlin 1936. Ce n'est donc pas sans raison que, le 11 juillet 1791, la Constituante décernait à Voltaire les honneurs du Panthéon. Elle réalisa également le programme religieux qu'il avait établi, en attendant le déisme : suppressoin de ordres religieux, sécularisation des biens ecclésiastiques, Constitution civile réduisant le clergé à un corps de fonctionnaires salariés, dépendant uniquement de l'État, sans partage avec « un étranger ». Voltaire a eu son influence aussi

sur les décrets postérieurs concernant le mariage des prêtres, leur abdication, et sinon le culte de la Raison, du moins les cultes de l'Être suprême, de la théophilanthropie, le culte décadaire, sur les lois des 3 ventôse et 11 prairial an III, 6 et 7 vendémiaire an IV, établissant la liberté des cultes ou plutôt leur tolérance dans l'État laïcisé et interdisant à chacun de devenir exclusif ou dominant. Cf. ici, CONSTITUTION CIVILE DU CLERGÉ, t. III, col. 1537-1603.

Mais Voltaire nuisit plus encore à l'Église par le *voltairianisme.* « J'ai fait plus en mon temps que Luther et Calvin, écrivait-il en 1769, dans l'*Épître à l'auteur... des Trois Imposteurs;* ils condamnaient le pape et voulaient l'imiter... J'ai dit : Très sots enfants de Dieu,... ne vous mordez plus pour d'absurdes chimères. » Il s'était efforcé d'établir, en effet, que, pour croire au christianisme, il fallait être un sot et, pour l'enseigner, un malhonnête homme, et il avait eu « l'art funeste, dit Chateaubriand, de mettre l'incrédulité à la mode ». Le *voltairianisme* est une doctrine, un état d'esprit et une manière. Déiste ou athée, le voltairien professe ces postulats : le surnaturel n'existe pas; la raison est l'unique lumière; l'ordre de la nature est immuable et le miracle impossible; l'homme ne souffre pas d'un péché originel et il est capable de progrès; le christianisme est l'obscurantisme anti-social : le croyant n'est qu'un pauvre d'esprit; on ne discute pas ses idées, on en rit. Cf. V. Giraud, *Le christianisme de Chateaubriand*, 2 in-8°, Paris, 1925, t. I, p. 89-90; Nourrisson, *Voltaire et le voltairianisme*, 2 in-8°, Paris, 1899.

Depuis la Révolution, le voltairianisme a connu la fortune du philosophisme, dont il est l'expression la plus populaire. Il cesse d'inspirer la législation à partir du Concordat et surtout pendant la Restauration. Mais, alors même, il a ses partisans : sous l'Empire, les « idéologues », « la queue de Voltaire » dit Sainte-Beuve, qui exposent leurs idées dans la *Décade philosophique* et à la tribune de l'Institut; cf. ici RATIONALISME, col. 1760-1762; sous la Restauration le parti libéral dont le *Constitutionnel* est le porte-parole, Paul-Louis Courrier (1772-1815) le grand écrivain et Béranger (1780-1857) le poète. De 1817 à 1824, d'après un rapport du ministre de l'Intérieur de 1825, il parut douze éditions des *Œuvres complètes* de Voltaire. En 1817, paraîtront un *Mandement de MM. les vicaires généraux, administrateurs du diocèse de Paris, contre la nouvelle édition des Œuvres de Voltaire et de celles de Rousseau*, in-8°, et, de Clausel de Montals, des *Questions importantes sur les nouvelles éditions de Voltaire et de Rousseau.* En 1821, l'édition populaire et tapageuse, par le colonel Touquet devenu libraire, du *Voltaire des chaumières*, etc., provoqua une *Instruction pastorale sur l'impression des mauvais livres et notamment sur les nouvelles Œuvres complètes de Voltaire et de Rousseau*, p. 241 sq. des *Mandements et instructions*, in-8°, 1827. — Trois écrivains, bientôt soutenus par le mouvement romantique et invoquant non seulement le raisonnement mais l'histoire et l'expérience, s'efforçaient en même temps de ruiner l'influence du Maître : Maistre, cf. ici, t. X, col. 1660-1678, dont Sainte-Beuve dit, *op. cit.*, p. 242 : « Le dix-huitième siècle en masse avait gagné la victoire, Voltaire en tête..., quand un chevalier de la Rome papale s'est avancé. Il est allé droit au chef, à Voltaire, et l'a insulté avec une insolence égale à son objet. » Cf. *Considérations sur la France*, *Du principe générateur*, XLII-XLIII; *Du Pape*, *passim; Soirées de S.-Pétersbourg*, septième entretien. — Chateaubriand, cf. ici, t. II, col. 2331-2339, qui écrit le *Génie du christianisme*, pour ainsi dire, en fonction de Voltaire et qui s'efforce « de remettre la religion à la mode », suivant son mot sur Voltaire, repris par J. Lemaître. — Enfin Bonald, cf. ici, t. II, col. 958-961, dont on vient de lire le jugement sur Voltaire. Cf. F. Baldensperger, *Le mouvement des idées dans l'émigration française sous la Restauration*, 2 in-12, Paris, 1905; A. Nettement, *Histoire de la littérature française sous la Restauration*, t. II, 1874. Lamennais tentera de réconcilier l'Église et les principes de 1789, mais rien ne détournera alors la bourgeoisie française, une grande partie du monde intellectuel, voire le peuple, la politique aidant, de l'esprit voltairien. Voltaire, pour les catholiques, continue à être l'ennemi. « Fils des croisés, dira le 16 avril 1844, à la tribune de la Chambre des pairs, le libéral Montalembert, nous ne reculerons pas devant les fils de Voltaire. » « Une citation de Voltaire, dira plus tard l'ultramontain Veuillot, se place tout naturellement dans la bouche des sots. » Cité par Sainte-Beuve, *Nouveaux lundis*, t. I, art. *M. Louis Veuillot*, p. 43.

La vogue du positivisme et du scientisme diminuera quelque peu l'influence de l'esprit voltairien. Le culte de Voltaire résistera cependant. En 1878, un quotidien empruntera le nom de Voltaire. Renan, qui lui a été sévère, voir *Études d'histoire religieuse*, Paris, 1877, les *Apôtres*, Paris, 1866, p. LVII,... lui doit plus que la théorie sur la constatation scientifique du miracle. A. Houtin se souviendra de l'*Essai sur les mœurs* dans sa *Courte histoire du christianisme*, in-16, Paris, 1924, et telle théorie de J. Turmel, dans son *Histoire des dogmes*, t. III, *La papauté*, in-8°, Paris, 1933, rappelle Voltaire. On lit dans la préface intitulée *Voltaire démiurge*, qu'a mise P. Souday à son édition des *Mémoires de Voltaire :* « Joie! Joie! Rires de joie! Grâce à Voltaire, on respire, on vit. » Renan, au début, marqua surtout les différences, il reconnut ensuite que lui-même continuait Voltaire; et il a dit dans *Marc-Aurèle :* « Lucien fut la première apparition de cette forme du génie humain, dont Voltaire a été la complète incarnation et qui, à beaucoup d'égards, est la vérité. » Parmi les disciples directs, plus récents, de Voltaire, il faut citer Anatole France.

Voltaire exerça aussi une influence sur l'Allemagne, non seulement par l'intermédiaire de Frédéric II, son disciple, mais par ses œuvres. L'*Aufklärung*, si complexe, et Lessing, l'éditeur des *Fragments de Wolfenbüttel*, 1774-1778, relèvent de lui à plus d'un titre. Cf. W. Gent, *Die geistige Kultur um Friedrich den Grossen*, in-8°, Berlin, 1936. Évidemment, il a une grande part dans l'échange d'idées qui se fait, au XVIIIe siècle, entre la France et l'Angleterre nationaliste. Voir col. 3403.

I. ÉDITIONS. — On a vu, col. 3400, les trois grandes éditions des *Œuvres complètes* de Voltaire et les principales éditions critiques de certains de ses ouvrages, auxquelles il faut ajouter : G. Ascoli, *Voltaire, poète philosophe, Le Mondain, Discours sur l'homme*, 5 in-4°, Paris, 1937. Du vivant de Voltaire parurent un certain nombre d'éditions complètes de ses *Œuvres :* la première à Amsterdam, 4 in-8°, 1738-1739; la dernière, 46 in-4°, commencée à Genève en 1768, ne sera terminée qu'en l'an IV.

Le *Recueil nécessaire*, in-8°, s. l. (Leipzig), 1765 (1766), comprenait sept libelles de Voltaire, entre autres : *Le catéchisme de l'honnête homme*, le *Sermon des Cinquante*, l'*Examen important*. Voltaire y donna aussi avec de légères retouches, destinées à le rapprocher de ses idées, le *Vicaire savoyard*. Cf. R. Naves, *Voltaire, éditeur de Rousseau*, dans *Revue d'histoire littéraire*, 1937, p. 245-247. L'édition de Londres, intitulée, *Recueil nécessaire ou l'évangile de la raison*, 2 in-8°, 1768, comprend, en plus, de Voltaire : le *Testament de Jean Meslier*.

Un autre recueil, *L'Évangile du jour*, 18 in-8°, Londres (Amsterdam), 1769-1778, comprend, dans le t. I, uniquement des œuvres de Voltaire; dans les suivants, des œuvres du même en plus ou moins grand nombre.

Sur la bibliographie de Voltaire, voir Bengesco, *Bibliographie des Œuvres de Voltaire*, 4 in-8°, 1882-1890 : t. I,

Théâtre, poésies, roman, histoire, Dictionnaire philosophique; t. II, *Opuscules;* t. III, *Lettres;* t. IV, *Éditions des œuvres;* L. Quérard, *Bibliographie voltairienne*, in-8°, Paris, 1842. De nombreuses lettres ont été publiées depuis l'édition Moland.

II. Travaux et sources. — 1° *Sur la vie de Voltaire*, sources principales : Voltaire, *Correspondance*, t. XXXIII-4 de l'édition Moland; Condorcet, *Vie de Voltaire*, 1787, t. I de l'édition de Kehl; Colini, *Mon séjour auprès de Voltaire*, in-8°, 1807; Longchamp et Wagnière, *Mémoire sur Voltaire et ses ouvrages*, 2 in-8°, 1825; Desnoiresterres, *Voltaire et la société française au XVIIIe siècle*, 8 in-12, 1867-1876 : t. I, *La jeunesse de Voltaire;* t. II, *Voltaire en Angleterre;* t. III, *Voltaire à la cour;* t. IV, *Voltaire et Frédéric II;* t. V, *Voltaire aux Délices;* t. VI, *Voltaire et Jean-Jacques Rousseau;* t. VII, *Voltaire et Genève;* t. VIII, *Son retour* (à Paris) *et sa mort;* E. Campardon, *Documents inédits sur Voltaire*, in-4°, Paris, 1893; F.-G. Prodhomme, *Voltaire raconté par ceux qui l'ont vu*, in-12, Paris, 1929; C. Oulmont, *Voltaire en robe de chambre*, in-8°, Paris, 1936.

2° *Sur Voltaire et son œuvre en général.* — Il est impossible d'être tant soit peu complet; citons au moins parmi les travaux qui nous ont le plus servi : Maynard, *Voltaire, sa vie, ses œuvres*, 2 in-8°, Paris, 1868; Nourrisson, *Voltaire et le voltairianisme*, 2 in-8°, Paris, 1899; G. Lanson, *Voltaire*, in-12, Paris, 1906; Bellessort, *Essai sur Voltaire*, 8e éd., Paris, 1926; Ascoli, Série d'articles parus dans la *Revue des cours et conférences*, 1924 et 1925; F. Carré, *Voltaire philosophe*, série d'articles, même revue, 1938; du même, *Consistance de Voltaire*, in-8°, Paris, 1938. — Puis P. Morley, *Voltaire*, in-8°, Londres, 1871; L. Crouslé, *La vie et les œuvres de Voltaire*, 2 in-8°, Paris, 1899; O. F. Strauss, *Voltaire*, traduit de l'allemand par E. Lesigne, in-8°, Paris, 1913; F. Champion, *Voltaire. Études critiques*, in-8°, Paris, 1921; J. Bertaut, *Voltaire*, in-12, Paris, 1911; G. Brandes, *Voltaire*, 2 in-8°, New-York, 1930; A. Maurel, *Voltaire*, in-12, Paris, 1926; J. Charpentier, *Voltaire*, in-8°, Paris, 1938; A. Maurel, *Voltaire*, in-12, Paris, s. d. (1942); R. Naves, *Voltaire. L'homme et l'œuvre*, in-12, Paris, s. d. (1942); O.-A. Fillirsen, *Voltaire als Denker*, in-8°, Leipzig, 1924; Norman L. Torrey, *The spirit of Voltaire*, in-8°, New-York, 1938.

3° *Ouvrages plus généraux.* — Après les ouvrages de Monod, *De Pascal à Chateaubriand*, Paris, 1916, et de Monnet, *Les origines intellectuelles de la Révolution*, Paris, 1934, les travaux déjà anciens de Bersot, *Études sur le XVIIIe siècle*, 2 in-8°, Paris, 1855; Barni, *Histoire des idées morales et politiques en France au XVIIIe siècle*, 2 in-12, Paris, 1865; Lanfrey, *L'Église et les philosophes au XVIIIe siècle*, in-16, Paris, 1855; L. Brunel, *Les philosophes et l'Académie française au XVIIIe siècle*, in-8°, Paris, 1884; Aubertin, *L'esprit public au XVIIIe siècle (1715-1780)*, in-16, Paris, 1873; F. Vigouroux, *Les Livres saints et la critique rationaliste*, 4 in-8°, Paris 1886; É. Faguet, *Études sur le XVIIIe siècle*, 7e édit., in-12, Paris, 1890; les ouvrages plus récents de Brunetière, *Études sur le XVIIIe siècle*, in-12, Paris, 1911; M. Roustan, *Les philosophes et la société française au XVIIIe siècle*, in-8°, Paris, 1911; M. Pellisson, *Les hommes de lettres au XVIIIe siècle*, in-8°, Paris, 1911; J.-P. Belin, *Le mouvement philosophique de 1748 à 1789*, in-8°, Paris, 1913, et *Le commerce des livres prohibés à Paris de 1750 à 1789*, in-8°, Paris, 1913; Ira-O Wade, *The clandestine Organisation and Diffusion of Philosophic Ideas in France from 1700 to 1750*, in-8°, Princeton, 1938; A. Chérel, *L'esprit religieux de Voltaire*, Mémoire lu à l'Académie des sciences morales et politiques, 1939; cf. *Les Débats*, 23 avril 1939.

Avec le livre de Sée, *Les idées politiques en France au XVIIIe siècle*, voir A. Bayet, *Les écrivains politiques en France au XVIIIe siècle*, Paris, 1904; Trahart, *Les maîtres de la sensibilité française au XVIIIe siècle*, t. I, in-8°, Paris; et en général les histoires du mouvement philosophique, de la littérature française et de la France au XVIIIe siècle.

C. Constantin.

VORILONGUS Guillaume, frère mineur, † 1464. — Les érudits ne sont pas d'accord sur l'orthographe du surnom sous lequel ce théologien est passé à la postérité. On le trouve avec des variantes assez notables chez les divers témoins qui parlent de lui. Ces divergences elles-mêmes (Vorlion, Forleo, Vurillon) ont leur cause dans l'obscurité dont s'entoure l'origine du surnom. Enfin il est difficile de fixer avec certitude la date et le lieu précis de sa naissance. Autant dire que nous connaissons peu de chose du personnage. Il semble cependant qu'on puisse placer sa naissance aux environs de 1400 et en Bretagne (Vaurouant, dans les Côtes-du-Nord). A deux reprises, en 1429 et 1448, il vint enseigner à Paris, comme bachelier d'abord, puis comme licencié.

Il prit part à la célèbre controverse qui, sous le pontificat de Pie II, mit aux prises dominicains et franciscains, sur la question de savoir si, pendant l'intervalle entre la mort et la résurrection du Seigneur, le sang du Christ resta uni hypostatiquement à la personne du Verbe, comme le corps. Voir ici Sang du Christ, t. XIV, col. 1094. Vorilongus défendit la position de ses frères avec tant de force qu'après trois jours de discussion le pape, sans rien décider sur le fond du débat, interdit aux dominicains de traiter d'hérétiques ceux qui continueraient à nier que le sang soit demeuré hypostatiquement uni au Verbe pendant le Triduum sacré.

De Vorilongus on ne connaît que deux écrits : le *Commentaire des Sentences*, plusieurs fois imprimé, Lyon, 1489 et 1499, Venise, 1496 et 1502, Bâle, 1519, auquel est joint un traité des *Principes* et un autre livre intitulé : *Vademecum* ou *Collectarium*, commentaire critique et littéraire de l'*Opus Oxoniense* de Duns Scot, Padoue, 1482, 1487, Strasbourg, 1501. Quelques érudits émettent l'opinion que ce dernier ouvrage n'est pas de la main de Vorilongus, mais a été rédigé par un de ces disciples.

Le *Commentaire des Sentences* n'est autre chose qu'un manuel scolaire. Il ne faut donc pas y chercher un appareil scientifique et des opinions très personnelles. L'auteur n'y vise qu'à expliquer les opinions de Scot, son maître, à les défendre en leur donnant un fondement solide. Mais l'ouvrage mérite d'être signalé à l'attention de l'historien, parce que d'abord il nous reste peu de témoins de cette époque, et aussi parce que Vorilongus paraît avoir été un des types les plus représentatifs de l'enseignement de son temps. Son travail n'est pas sans défauts. Il manifeste un goût trop exclusif pour la division tripartite, tout artificielle. Mais il y a chez lui un effort très méritoire pour être concis, clair, et une tendance vers les vues d'ensemble; ce qui marque un progrès sensible sur les productions du même genre de l'époque précédente.

Sbaralea, *Scriptores ord. minorum;* Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. II, col. 878; E. Pelster, dans *Franziskanische Studien*, t. VIII, 1921, p. 48-66; du même, l'art. *Wilhelm von Vorillon*, dans Buchberger, *Lexikon*, t. X, col. 910.

P. Apollinaire.

VRIE Théodoric, ermite de Saint-Augustin, lecteur de théologie dans un couvent de son ordre à Osnabrück, mort en 1448. Sous le titre *De consolatione Ecclesiæ libri VIII*, dédiés à l'empereur Sigismond et publiés l'année de sa mort (1437), Théodoric Vrie a écrit une sorte d'histoire du concile de Constance. Elle a été imprimée à Cologne en 1484 et dans Van der Hardt, *Magnum œcumenicum Constantiense concilium*, t. I, pars 1^a. Cet ouvrage n'est pas un modèle de composition historique : il est plein de considérations philosophiques et religieuses qui rebutent le lecteur; c'est sans doute la raison pour laquelle Vrie a été souvent dédaigné par les historiens du concile de Constance (des ouvrages récents, telle l'*Histoire des conciles*, de Hefele, ne le citent même pas); on y trouve cependant d'assez nombreux détails qui ont leur intérêt.

Allgemeine deutsche Biographie, t. XL, p. 373; *Lexikon für Theologie und Kirche*, t. X, 1938, col. 702-703; *Catholic Encyclopedia* (New-York), t. XV, p. 515; Ossinger, *Bibliotheca augustiniana*, 1768, p. 951-952; Fabricius, *Bibliotheca medii ævi*, t. VI, p. 644-645; Oudin, *Commentarius*

de scriptoribus Ecclesiæ antiquis, t. III, p. 2259-2261; *Appendix ad historiam litterariam* de Cave, p. 78; Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. II, col. 841.

J. MERCIER.

VULGARIUS EUGENIUS (887?-928). — Les œuvres de ce défenseur du pape Formose furent longtemps ignorées ou attribuées à Auxilius. Mabillon ayant eu communication, par un de ses confrères, d'un manuscrit sans nom d'auteur et qui se rapportait à la question des ordinations du pape Formose, n'hésita pas à le joindre aux deux opuscules d'Auxilius que Morin avait publiés dans son *Commentarius de sacris Ecclesiæ ordinationibus*, Paris, 1655, p. 348. Il le met en premier lieu dans ses *Vetera analecta*, avant les deux opuscules de Morin qu'il reproduit.

L'éditeur de la *P. L.*, t. CXXIX, col. 1101, semble avoir eu un doute, car au lieu de publier les trois traités dans l'ordre de Mabillon, il enleva au nouveau venu la première place et le mit à la suite des deux écrits d'Auxilius, sous le titre donné par Mabillon : *Liber cujusdam requirentis et respondentis, seu Auxilii libellus super causa et negotio Formosi papæ.*

On doit à Dümmler l'enrichissement et le classement du dossier Formose dans son livre : *Auxilius und Vulgarius*, Leipzig, 1866. De l'ouvrage publié par Mabillon, Dümmler trouva un exemplaire dans la bibliothèque de Bamberg, muni de cette dédicace : *Eugenius Vulgarius Petro diacono fratri et amico.* Dümmler retrouva également un autre ouvrage de Vulgarius intitulé : *De causa formosiana libellus* (p. 117-139 de son édition). A quoi s'ajoutent des poèmes et des lettres : *Epistolæ et carmina* (p. 139-156).

Nous sommes peu renseignés sur la personne de Vulgarius. Il semble avoir été grammairien, professeur à Naples ou dans l'Italie méridionale. Il avait été, lui aussi, ordonné prêtre par Formose et, de ce fait, se trouvait intéressé à défendre la validité des ordinations du malheureux pape. Il doit beaucoup à Auxilius pour les idées et même pour la forme; son œuvre principale est construite en dialogue, *Insimulator et actor*, à la manière de l'*Infensor et defensor* d'Auxilius, ce qui explique l'attribution à ce dernier de deux œuvres si semblables. Il n'a pas cependant autant de vigueur et d'énergie que son modèle. Ses lettres et ses poèmes nous le montrent trop docile et presque servile à l'égard de ceux qui avaient été plus ou moins directement les responsables du traitement odieux infligé à Formose : « Devant le pape Serge, à qui il rappelait jadis que l'héritier du siège de Pierre doit aussi posséder les vertus de l'apôtre, Vulgarius s'humilie profondément. Sur les modes les plus divers, il célèbre les mérites et les gloires d'un pape qui n'eut pas d'égal, le bonheur de Rome qui, sous un tel pontife, voit renaître sa grandeur passée. Ce n'est pas seulement au pape que vont ses louanges; plus pompeuses encore. elles s'adressent à une personne qui jouissait alors dans Rome d'un incontestable pouvoir, « la matrone très sainte et très aimée de Dieu, la vénérable Théodora ». É. Amann, *L'Église au pouvoir des laïques*, p. 32, dans *Histoire de l'Église*, par Fliche et Martin, t. VII, Paris 1940.

Sa théologie heureusement vaut mieux que sa personne. Il n'a pas l'érudition patristique d'Auxilius, mais il raisonne en logicien; ce que nous appelons le « caractère sacramentel » est, pour lui, une théorie déjà fort précise. A supposer même que Formose n'ait pas été relevé de la déposition et de l'excommunication encourues pendant qu'il était évêque de Porto, il ne saurait avoir perdu le pouvoir d'ordre, et ses ordinations sont certainement valides. Une comparaison solidement établie met dans la même situation sous ce rapport le baptême et l'ordination sacerdotale ou épiscopale; l'une et l'autre produisent dans l'âme une réalité « inséparable » de cette âme : *Sacerdotium ab accepto inseparabile sicut baptismum*, *P. L.*, t. CXXIX, col. 1108, « Le sacerdoce comme le baptême est une qualité inséparable de celui qui l'a reçu ». Une charge, un office peuvent se perdre, ce sont choses extérieures à la personne, mais baptême et sacerdoce ne sont pas de ces réalités accidentelles : *accidentia quæ accidant et recedant;* elles sont données pour toujours. Il est regrettable que la thèse de Vulgarius n'ait pas réussi à s'imposer; l'abbé Saltet conclut ainsi : « La théorie des partisans de Serge III, d'après lesquels la condamnation de l'Église ou une grave irrégularité de promotion ont pour effet de priver tout clerc et évêque du pouvoir d'ordre, sera, pour des motifs différents, bien souvent répétée dans la suite. Par l'effet de l'abaissement de la culture théologique elle trouvera de plus en plus crédit. La notion du pouvoir d'ordre s'obscurcira. Après de longues variations, lorsqu'on rétablira la pure doctrine de saint Augustin sur ces questions, on n'imaginera pas, pour l'exprimer, de meilleure expression que celle créée par Vulgarius, trois siècles auparavant. » Saltet, *Les réordinations*, Paris, 1907, p. 162.

Outre les ouvrages cités dans le corps de l'article : L. Duchesne, *Les premiers temps de l'État pontifical*, Paris, 1904. Voir aussi dans ce Dictionnaire l'article AUXILIUS, qui a besoin d'être rectifié; D. Pope, *La défense du pape Formose*, thèse de Strasbourg, 1930.

H. PELTIER.

VULGATE. — Ce nom désigne actuellement la version latine de la Bible officiellement en usage dans l'Église catholique.

Pendant les cinq premiers siècles, l'adjectif féminin *Vulgata* joint à un substantif *(editio, Biblia)*, ou employé substantivement, désignait la version grecque des Septante, ou les anciennes traductions latines qui avaient été faites de cette version. Cet usage se perpétua dans les premiers siècles du Moyen Age, bien que la traduction de saint Jérôme se substituât peu à peu dans l'usage ecclésiastique aux anciennes versions, et c'est Roger Bacon qui fut l'un des premiers à donner le nom de Vulgate à la version hiéronymienne. Quand le concile de Trente adopta cette version comme texte latin officiel de la Bible, il la désigna sous le nom de *vetus vulgata latina*, et le nom de Vulgate lui fut désormais réservé. — I. Histoire de la Vulgate. — II. Valeur critique et littéraire (col. 3481). — III. Valeur théologique (col. 3485).

I. HISTOIRE DE LA VULGATE. — 1° *Les version latines antérieures à saint Jérôme.* — On possède d'assez nombreux manuscrits des anciennes versions latines du Nouveau Testament. Pour les versions latines de l'Ancien Testament la documentation est beaucoup moins abondante. Mais les citations bibliques des Pères latins fournissent un complément précieux. Ces versions ont fait l'objet de nombreux travaux critiques : néanmoins l'unanimité est loin d'être réalisée sur les problèmes qu'elles posent.

1. *Y a-t-il eu à l'origine une version latine unique*, qui aurait fait ensuite l'objet de diverses recensions, par quoi s'expliqueraient les différences, parfois assez considérables, entre les témoins actuels du texte, ou y eut-il plusieurs traductions latines indépendantes du texte grec? Les avis sont partagés, bien que les anciens Pères semblent plutôt supposer la multiplicité des traductions, saint Augustin en particulier qui écrivait : « Aux origines de la foi, le premier venu, s'il lui tombait entre les mains un texte grec et qu'il croyait avoir quelque connaissance de l'une et l'autre langue, se permettait de le traduire. » *De doct. christ.*, II, 11. Il est certain en tout cas que, quelle que soit

l'origine des divergences entre les manuscrits latins de la Bible, ces divergences étaient nombreuses dès le IVe siècle : *Tot sunt exemplaria pene quot codices*, pouvait écrire saint Jérôme.

2. *Lieu et date.* — On n'est pas d'accord non plus sur le lieu et la date de la rédaction des premières versions latines de la Bible. Les citations bibliques qui figurent dans les œuvres de saint Cyprien, par leur nombre et leur caractère, supposent que l'évêque de Carthage possédait une traduction latine complète de la Bible. On en doit dire presque autant de Tertullien, de sorte qu'on ne peut guère douter de l'existence en Afrique de versions latines de la Bible dès le début du IIIe siècle. A Rome, le grec resta jusqu'au IVe siècle la langue de la littérature ecclésiastique et de la liturgie. Mais, à côté des fidèles cultivés comprenant et parlant le grec, les communautés chrétiennes en comptaient beaucoup d'autres appartenant aux milieux populaires qui ne parlaient que latin : pour mettre à la portée de ceux-ci les textes scripturaires on dut en faire de bonne heure des traductions latines, en commençant sans doute par les évangiles et le reste du Nouveau Testament, puis en s'attaquant à l'Ancien Testament, d'après le grec des Septante. Cette origine explique le caractère général du latin de ces versions : latin populaire rempli d'incorrections linguistiques et grammaticales.

3. *Importance de ces versions.* — Ce n'est pas ici le lieu d'insister sur l'extrême intérêt que présentent les anciennes versions latines au point de vue de la critique textuelle de l'Ancien et du Nouveau Testament : elles représentent en effet, étant donné leur antiquité, un texte biblique antérieur à celui des plus anciens manuscrits grecs que nous possédons, et elles sont particulièrement précieuses pour l'étude de cette forme particulière du texte qu'on désigne sous le nom de texte occidental, car elles comptent parmi ses témoins les plus importants. On a pu classer en familles les anciens textes latins du Nouveau Testament, qu'on répartit en trois groupes : le groupe *africain*, que représentent les citations bibliques de Tertullien et de saint Cyprien, les textes *européens* qui furent en usage dans les anciennes églises d'Occident, et les textes *italiens*, mentionnés particulièrement par saint Augustin, qui parmi les autres versions latines recommande spécialement l'*Itala*, ainsi nommée sans doute parce qu'elle était en usage dans l'Italie du Nord, où Augustin avait dû la connaître pendant son séjour à Milan. Il y a de bonnes raisons de penser que c'est ce texte italique qui servit de base à la recension que saint Jérôme fit à Rome du Nouveau Testament latin.

2° *Saint Jérôme et le Nouveau Testament.* — 1. Jérôme, né en Dalmatie vers 350, vint tout jeune à Rome, où il acquit une culture latine exceptionnelle. Un séjour en Orient lui permit de s'initier à la connaissance de l'hébreu, dans laquelle il devait se perfectionner plus tard. A Antioche, puis à Constantinople, où il fut le disciple de Grégoire de Nazianze, il prit contact avec la littérature théologique et exégétique de langue grecque. Revenu à Rome en 382, il y gagne par son savoir l'estime du pape Damase, qui, sentant les inconvénients de ne posséder aucun texte latin officiel de la Bible, lui demande d'entreprendre une édition latine des évangiles. La lettre par laquelle Jérôme, en 383, présenta au pape le résultat de son travail, en souligne les difficultés. Il s'agissait de reviser d'après l'original grec le texte fautif des versions latines alors en usage, de « corriger ce qui a été mal publié par des traducteurs incompétents, ce qui a été corrigé plus méchamment par des présomptueux incapables, ou ce qui a été ajouté ou changé par des copistes somnolents ». Jérôme prévoit, non sans raison, qu'une telle revision, modifiant les textes auxquels on est habitué, sera mal accueillie. Aussi s'est-il décidé à ne faire que les corrections indispensables : « Pour que nos évangiles ne soient pas trop différents du texte latin reçu par habitude, nous avons mis la bride à notre plume, et, nous contentant de changer ce qui paraissait contraire au sens, nous avons laissé le reste tel quel. »

2. Jérôme a-t-il revisé également les autres livres du Nouveau Testament : Actes des Apôtres, Épîtres et Apocalypse? A se fier à ses propres déclarations, il semble qu'on n'en puisse douter : en 392, dans le *De viris illustribus*, n. 135, il affirme nettement : *Novum Testamentum græcæ fidei reddidi*, et, en 404, dans une lettre à Augustin, il parle de son *emendatio Novi Testamenti*. Néanmoins des doutes sur l'origine hiéronymienne de la Vulgate, en ce qui concerne les parties du Nouveau Testament autres que les évangiles, furent soulevées dès la Renaissance par certains humanistes. La question a été reprise par la critique moderne. Après Corssen (*Epistula ad Galatas*, Berlin, 1885) qui admet bien que Jérôme avait fait une révision des épîtres de saint Paul, mais estime que le texte de cette révision a disparu et n'est pas celui qui figure dans la Vulgate, dom de Bruyne (*Étude sur les origines de notre texte latin de saint Paul*, dans *Rev. biblique*, 1915), et le P. Cavallera (*S. Jérôme et la Vulgate des Actes, des Épîtres et de l'Apocalypse*, dans *Bulletin de litt. ecclés.*, 1920) ont mis en doute que Jérôme, après les évangiles, ait revisé également d'autres parties du Nouveau Testament. Leur principal argument est tiré du fait que, dans ses commentaires des épîtres aux Galates, aux Éphésiens, à Tite et à Philémon, qu'on date de 387, Jérôme adopte des leçons différentes de celles de la Vulgate, et que dans l'*Adversus Jovinianum*, publié en 392-393, ainsi que dans l'*Adversus Pelagianos* (en 415), il ignore ou même critique des leçons qui figurent dans la Vulgate. Le P. Lagrange, discutant la thèse du P. Cavallera, estime que l'argument perd beaucoup de sa portée, si l'on tient compte de la façon d'agir de Jérôme : celui-ci ne considérait pas comme définitif un travail tel que celui qu'il avait fait sur le texte latin du Nouveau Testament; quand il écrivait ses commentaires ou ses livres de polémique théologique, il avait le texte grec sous les yeux, et ne devait pas craindre d'en donner une traduction directe, différente de celle qu'il avait adoptée dans son travail général de révision, afin de se rapprocher davantage de l'original. On peut d'ailleurs admettre — c'est l'hypothèse que propose le P. Lagrange — que la revision des épîtres de saint Paul n'aurait été entreprise que postérieurement au commentaire sur ces mêmes épîtres, donc après 387. Il faut reconnaître d'autre part que, dans cette revision du reste du Nouveau Testament après les évangiles, Jérôme retoucha beaucoup plus légèrement le texte des anciennes versions latines qu'il prenait pour base : ce texte d'ailleurs pouvait être moins défectueux que celui fourni par ces versions pour les évangiles, parce que la tendance harmonisante qui était pour une large part dans l'altération du texte évangélique — les traducteurs et les copistes ayant cédé à la tentation de rapprocher et d'assimiler les passages parallèles — n'était pas intervenue de la même façon pour les autres livres du Nouveau Testament. Pour l'Apocalypse en particulier, on s'accorde généralement à réduire à peu de chose le travail de revision de Jérôme. Sur toute cette controverse, cf. R. P. Lagrange, *Introduction à l'étude du Nouveau Testament, Critique textuelle*, Paris, 1935, p. 502 sq.

3° *Saint Jérôme et l'Ancien Testament.* — 1. *Revision du texte latin d'après les Septante.* — En même temps

que la revision du texte latin des évangiles, saint Jérôme avait entrepris — non, semble-t-il, sur la demande du pape Damase, comme on l'a cru longtemps, mais plutôt à la sollicitation des dames romaines dont il était le conseiller spirituel — la revision, d'après le grec des Septante, du texte latin des Psaumes alors en usage, lequel était, lui aussi, une traduction de la version alexandrine. L'opinion commune, d'après laquelle le résultat de cette revision, qui d'ailleurs fut, de l'avis même de Jérôme, rapide et sommaire, serait représenté par ce qu'on a appelé le psautier *romain*, qui, bien qu'usité en Italie pendant plusieurs siècles, n'a jamais trouvé place dans l'édition officielle de la Vulgate, a été battue en brèche par dom de Bruyne, *Rev. bénéd.*, 1930, p. 101-126, qui, sur le fond de sa thèse tout au moins, a entraîné l'adhésion à peu près générale de la critique. Cf. en particulier R. P. Lagrange, *Rev. bibl.*, 1932, p. 179 sq. Ce psautier, version antérieure aux travaux de saint Jérôme, fut remplacé peu à peu, à partir du IXe siècle, dans l'usage liturgique, sauf pourtant à Rome, par une autre version, faite celle-là sûrement par Jérôme d'après les Septante, et connue sous le nom de psautier *gallican* en raison de l'usage qui en fut fait d'abord en Gaule. C'est le pape saint Pie V, qui substitua en 1568 cette seconde version hiéronymienne au psautier *romain* dans le Bréviaire romain. Ce nouveau travail de saint Jérôme n'était encore qu'une revision de l'ancienne version latine du Psautier d'après les Septante. Il est probable, d'ailleurs, qu'il ne se limita pas au psautier, mais s'étendit à l'ensemble des livres protocanoniques de l'Ancien Testament. Ce qui en fait le caractère particulier, c'est que cette fois saint Jérôme prit pour base la recension des Septante qui figurait dans les Hexaples d'Origène, auxquels il emprunta l'usage de signes : astérisques et obèles, par lesquels le grand docteur alexandrin avait indiqué les omissions ou additions faites à l'original par les traducteurs grecs. Il est possible aussi que saint Jérôme, dans cette revision, plus soignée que son premier travail sur l'Ancien Testament, ait utilisé dans une certaine mesure le texte hébreu. De ce travail de saint Jérôme il ne subsiste, avec le Psautier qui fut adopté pour la Vulgate officielle, que le livre de Job, dont le texte est reproduit dans *P. L.*, t. XXIX, col. 59-358.

2. *Traduction du texte hébreu de l'Ancien Testament.* C'est entre 387 et 390 probablement que saint Jérôme fit sur l'Ancien Testament latin ce travail de revision définitif. Il se trouvait alors à Bethléem, où il s'était fixé après avoir quitté Rome en 385 et entrepris un nouveau voyage d'études en Égypte et en Palestine. Il s'était employé aussitôt à perfectionner sa connaissance de l'hébreu en se mettant à l'école de maîtres juifs d'une particulière compétence, et se trouvait dès lors préparé à entreprendre une traduction latine directe du texte hébreu de l'Ancien Testament, qui lui était réclamée de toutes parts : les instances surtout des dames romaines Paula et Eustochium qui, parties de Rome avec lui, s'étaient aussi fixées à Bethléem, le décidèrent enfin, et il commença en 390 ou 391 ce grand travail, qui devait durer une quinzaine d'années, avec une interruption de trois ans (398-401) due à une longue maladie. Les premiers livres qu'il traduisit furent les livres historiques : Samuel et les Rois, qu'il publia en faisant précéder son travail du célèbre *Prologus galeatus*, qui explique ses intentions et défend contre de probables détracteurs l'œuvre qu'il entreprenait. Il termina en 405 par Esther, Tobie, Judith, laissant en dehors de son travail la Sagesse et l'Ecclésiastique, et peut-être les Machabées, ainsi que Baruch. Le but que se proposait saint Jérôme était de donner à l'Église latine un texte biblique conforme à la *veritas hebraica*, dont — il s'en était convaincu dans son précédent travail de revision — la version grecque des Septante, et à sa suite l'ancienne version latine, s'écartaient souvent, et de faciliter ainsi les discussions avec les Juifs, qui se retranchaient trop aisément derrière les désaccords entre le texte ecclésiastique, grec ou latin, et l'hébreu. Mais il se heurta à une vive opposition, due principalement à l'autorité dont jouissait la version des Septante dans l'Église chrétienne : son origine était entourée, dans la croyance populaire, de circonstances merveilleuses; surtout, c'était la version — du moins le croyait-on — dont les apôtres et évangélistes s'étaient constamment servis et il semblait qu'elle participât à leur infaillibilité. Enfin quelques-uns craignaient peut-être que l'emploi par l'Église latine d'une version de la Bible différente de celle dont se servaient les Églises d'Orient créât de nouveaux malentendus entre l'Orient et l'Occident. Si bien que saint Augustin lui-même, qui avait accueilli très favorablement la revision hiéronymienne du Nouveau Testament, aurait voulu que, pour l'Ancien Testament, saint Jérôme se contentât également d'une revision d'après les Septante. Néanmoins la version latine de saint Jérôme d'après l'hébreu devait peu à peu triompher et, sauf pour les Psaumes, se substituer à l'ancienne version dans l'usage ecclésiastique.

4° *La Vulgate depuis saint Jérôme.* — L'histoire de la version hiéronymienne de la Bible, qui a fait l'objet de nombreux et savants travaux, particulièrement F. Kaulen, *Geschichte der Vulgata*, Mayence, 1868; S. Berger, *Histoire de la Vulgate pendant les prepiers siècles du Moyen Age*, Paris 1893, a été résumée avec beaucoup de précision par E. Mangenot dans l'article *Vulgate* du *Dict. de la Bible*, t. v, col. 2456-2500. On ne notera ici que les faits principaux.

1. *La Vulgate jusqu'au concile de Trente.* — Malgré sa supériorité, la version hiéronymienne ne s'imposa pas immédiatement. C'est en Gaule qu'elle pénétra d'abord le plus largement, tandis que l'Afrique devait rester plus longtemps fidèle à l'ancien texte latin. A Rome, au temps de saint Grégoire le Grand, et d'après le témoignage de ce pape, les deux versions étaient utilisées concurremment. On peut dire cependant que, deux siècles après sa composition, la version de saint Jérôme était répandue dans toute l'Église latine, et aux VIIe et VIIIe siècles les manuscrits s'en multipliaient, particulièrement en Espagne (d'où viennent le *Toletanus* et le *Cavensis*, deux manuscrits du VIIIe siècle contenant l'Ancien et le Nouveau Testament), ainsi qu'en Irlande et Grande-Bretagne (le célèbre Codex *Amiatinus*, écrit en 716, et contenant aussi toute la Bible, est un manuscrit northumbrien, copié d'ailleurs sur un manuscrit italien). Mais l'emploi qu'on continuait à faire des anciennes versions latines eut pour conséquence une contamination progressive du texte hiéronymien par des leçons provenant de ces versions. Une revision fut tentée à l'époque carolingienne en vue de ramener à l'unité, et, autant que possible, à la pureté primitive, en même temps qu'à la correction grammaticale, le texte latin courant. Sur la demande de Charlemagne, Alcuin mena à bien ce travail, entre 799 et 801, en prenant pour base des manuscrits d'origine anglo-saxonne, et sa recension acquit une autorité presque officielle (on possède dans le *Vallicellanus* un excellent représentant de cette recension), tandis que celle qu'entreprit, à peu près à la même époque, Théodulphe, évêque d'Orléans, d'après des manuscrits espagnols, n'eut qu'une influence restreinte. Mais très rapidement le texte d'Alcuin s'altéra à son tour dans les copies qui en furent faites, et des leçons étrangères s'y introduisirent. Des essais de correction furent entrepris à

nouveau dans les siècles suivants, parmi lesquels il convient de signaler la revision d'Étienne Harding, abbé de Cluny au XIIe siècle, qui, par une confrontation entre les manuscrits de la Vulgate et les textes hébreu et grec, fit disparaître additions et interpolations. Au XIIIe siècle, les nécessités de l'enseignement théologique donnèrent naissance aux *Correctoria*, qui constituaient un commencement de travail critique sur le texte de la Vulgate, et dont le meilleur est le *Correctorium Vaticanum*, œuvre des franciscains. Ces correctoires furent utilisés pour les premières éditions imprimées de la Bible latine, et c'est en particulier l'un des moins bons, le *Correctorium Parisiense*, dont se servit Robert Estienne pour l'établissement du texte de sa Bible latine, publiée en 1528, premier essai d'une édition critique de la Vulgate. Au XVIe siècle, les éditions corrigées d'après le grec et l'hébreu se multiplièrent, tant chez les protestants que chez les catholiques, tandis qu'on publiait aussi des versions nouvelles faites directement sur les textes originaux. Parmi ces dernières, celle du Nouveau Testament publiée par Érasme en 1516 n'était guère qu'une refonte de la Vulgate. Mais on doit signaler la version intégrale de la Bible donnée par le dominicain Santès Pagnino qui ne visait qu'à faciliter l'étude de l'Écriture. et celle du cardinal Cajétan inspirée par les besoins de la controverse avec les protestants, qui récusaient le texte de la Vulgate, et n'entendaient se fier qu'aux originaux. Par suite de cette multiplication de textes différents d'où résultait une confusion croissante, comme aussi du discrédit jeté par les protestants sur le texte des versions latines alors en usage dans l'Église, on sentait de plus en plus le besoin d'un texte biblique officiel, auquel tous les catholiques pourraient se référer : de là l'intervention du concile de Trente.

2. *La Vulgate au concile de Trente.* — La question de l'autorité de la Vulgate fut d'abord soulevée indirectement, à propos de la canonicité des Livres saints. Luther avait établi entre les livres de la Bible des catégories de valeur différente, et rejeté plus ou moins du Canon scripturaire plusieurs d'entre eux. D'autre part, non seulement les protestants, mais des catholiques tels qu'Érasme, et même le cardinal Cajétan, avaient exprimé des doutes sur l'authenticité de certaines parties du texte biblique en usage : la finale de l'évangile de saint Marc, le récit de la femme adultère dans saint Jean, le *Comma johanneum.* Le concile de Trente fixa les conditions qui devaient garantir la canonicité d'un livre ou d'un fragment de livre dans la Bible : *Si quis autem libros ipsos integros cum omnibus suis partibus, prout in Ecclesia catholica legi consueverunt, et in veteri vulgata latina editione habentur, pro sacris et canonicis non susceperit..., anathema sit.* Denz.-Bannw., n. 784. Ainsi le concile voulait que l'on tînt pour caractère essentiel d'un livre ou fragment biblique authentique l'usage ecclésiastique dont la présence de ce livre ou fragment dans la Vulgate devait être considéré comme le signe le plus clair. — Ce décret, d'un caractère dogmatique, fut suivi d'un autre décret, de nature plutôt disciplinaire, dont l'objet était de déterminer un texte biblique officiel qui ferait autorité dans l'Église. On pensa d'abord à choisir un texte officiel en chacune des trois langues : hébraïque, grecque et latine. Mais la valeur des textes originaux, hébreu et grec, était d'un autre ordre que celle d'un texte latin, qui n'était qu'une version, et on se décida à sanctionner seulement, en la rendant officielle, l'autorité de la Vulgate : *Insuper eadem sacrosancta Synodus considerans non parum utilitatis accedere posse Ecclesiæ Dei, si ex omnibus latinis editionibus, quæ circumferuntur, sacrorum Librorum, quænam pro authentica habenda sit, innotescat; statuit et declarat, ut hæc ipsa vetus et vulgata editio, quæ longo tot sæculorum usu in ipsa Ecclesia probata est, in publicis lectionibus, disputationibus, prædicationibus et expositionibus, pro authentica habeatur, et ut nemo illam rejicere quovis prætextu audeat vel præsumat.* Denz.-Bannw., n. 785.

3. *La Vulgate depuis le concile de Trente.* — La Vulgate, que le concile venait de déclarer authentique, ne pouvait être, dans l'état des choses tel qu'il était alors, qu'une Vulgate idéale, que ne représentait aucune des éditions courantes de la version hiéronymienne, car le texte, plus ou moins fautif, de ces éditions ne pouvait faire foi. Le concile de Trente se préoccupa de remédier à cette situation, et fit demander au pape par les légats de faire corriger le plus tôt possible la Bible latine, et, s'il se pouvait, la Bible hébraïque et la Bible grecque. Les travaux de correction commencèrent à Rome dès 1546, mais n'avancèrent qu'avec une extrême lenteur jusqu'à l'élévation de Sixte-Quint au souverain pontificat. Ce pape, comprenant la nécessité urgente d'une édition officielle de la Bible latine, excita le zèle des membres de la Commission établie pour la revision de la Vulgate. Cette commission, présidée par le cardinal Caraffa, prit pour base l'édition publiée à Louvain en 1565 par le dominicain Jean Henten, et la corrigea d'après quelques excellents manuscrits. Commencé en 1586, le travail de la Commission dura deux ans, mais le pape, pressé d'aboutir, voulut intervenir lui-même, il substitua en partie sa propre revision à celle de la Commission qui eût donné un résultat plus satisfaisant, car la critique moins stricte de Sixte-Quint laissa subsister un certain nombre de leçons, de tendance harmonisante, qui avaient été interpolées dans le texte original de la version de saint Jérôme. La Bible de Sixte-Quint fut publiée en avril 1590, avec la bulle *Æternus ille*, datée du 1er mars 1590, qui la promulguait. Elle se heurta immédiatement à une sérieuse opposition, venant en particulier des imprimeurs lésés par le monopole que le pape avait accordé au typographe de la Vaticane (cf. sur ce point la correspondance du représentant à Rome de la République de Venise, publiée par F. Amann, *Die Vulgata Sixtina von 1590*, Fribourg, 1912), et elle n'avait pas eu cependant le temps de se répandre beaucoup, quand le pape mourut (27 août 1590). La Commission cardinalice, qui avait vu avec regret l'intervention personnelle de Sixte-Quint, fit alors arrêter la vente de la nouvelle Bible, et annuler pratiquemet les dispositions de la bulle *Æternus ille*, qui en rendait l'usage obligatoire dans un délai fixé. En même temps, le successeur de Sixte-Quint, Grégoire XIV, chargeait la Congrégation de l'Index de reviser la Bible Sixtine. En quelques mois (février-juin 1591), sous l'impulsion des cardinaux Tolet et Bellarmin, ce travail fut achevé. L'impression ne commença cependant qu'après l'élection de Clément VIII au souverain pontificat. Pour ne pas porter atteinte à la mémoire de Sixte-Quint, c'est sous le nom de ce pape, conformément à la suggestion faite par Bellarmin, que la nouvelle Bible fut publiée à la fin de 1592 : *Biblia sacra Vulgatæ editionis Sixti Quinti Pont. Max. jussu recognita et edita*, comme si Sixte-Quint, ayant reconnu lui-même l'imperfection (on parlait plutôt d'incorrection typographique) du texte qu'il avait édité, avait pris l'initiative de faire faire la nouvelle revision. Ce ne fut qu'en 1604 que le nom de Clément VIII fut introduit dans le titre à côté de celui de Sixte-Quint et la nouvelle édition fut alors connue sous le nom de Bible Sixto-Clémentine, et devint la version latine officielle dont l'usage était rendu obligatoire pour les catholiques. Bien que Clément VIII reconnût lui-même que son édition n'était pas parfaite, il interdit

d'introduire des corrections dans le texte et même d'indiquer les variantes dans les marges. Pourtant les recherches dans les manuscrits en vue de l'amélioration du texte de la Vulgate n'étaient pas défendues : dès 1605, Luc de Bruges publiait un choix de variantes. En 1860, un barnabite, le P. Vercellone, édita avec l'encouragement de Pie IX, une nouvelle liste de variantes : *Variæ lectiones Vulgatæ latinæ Bibliorum editionis*. D'autre part, deux savants anglais, J. Wordsworth et H.-J. White, ont donné une édition critique de la Vulgate du Nouveau Testament, basée sur l'examen de très nombreux manuscrits : *Novum Testamentum D. N. Iesu Christi latine secundum editionem sancti Hieronymi*, Oxford, 1889. Enfin, en 1907, Pie X, en vue de préparer l'édition d'un texte de la Vulgate plus conforme au texte original de saint Jérôme, a confié à l'ordre bénédictin le soin de collationner les manuscrits de la Vulgate, de les classer en familles, et de remonter le plus possible, d'après les méthodes actuelles de la critique textuelle, au texte primitif de saint Jérôme. En réalité, d'après les principes posés par dom Henri Quentin, président, après le cardinal Gasquet, de la Commission de la Vulgate, on s'est attaché surtout à reconstituer le texte de l'archétype de chaque famille de manuscrits, texte qui ne concorde pas nécessairement avec le texte original. Entre 1920 et 1939 ont paru quatre volumes, contenant le Pentateuque, Josué, les Juges et Ruth.

II. Valeur critique et littéraire de la Vulgate. — Il y a lieu de distinguer entre les parties de la Bible, où la Vulgate ne représente qu'un travail de revision (Nouveau Testament, Psautier), et celle où saint Jérôme a fait œuvre propre de traducteur (Ancien Testament).

1° *Nouveau Testament et psautier.* — Pour apprécier la valeur des travaux de saint Jérôme sur le Nouveau Testament, on dispose actuellement de l'édition critique de la Vulgate, publiée par Wordsworth et White, qui permet une reconstitution assez sûre du texte hiéronymien original. Ces deux critiques, au terme de leurs recherches, ont reconnu nettement la valeur de la Vulgate du Nouveau Testament. Il y a lieu sans doute de faire quelques distinctions entre les divers livres. On a vu plus haut que le travail de revision avait été moins poussé par saint Jérôme en ce qui concerne les épîtres et l'Apocalypse que pour les évangiles, et que parfois il s'était contenté de polir le style. D'autre part — les déclarations mêmes de saint Jérôme précédemment citées en font foi — la préoccupation de revenir à une traduction plus rigoureuse du texte grec a été combattue chez lui par le souci de heurter le moins possible les habitudes du peuple chrétien, de sorte qu'il laissait subsister, tant que le sens était suffisamment respecté, le latin des anciennes versions qu'il se proposait de corriger. « Il a tenu sa parole de ne pas s'attaquer à des vétilles qui ne changent pas le sens », dit le P. Lagrange, qui appuie cette déclaration sur un important travail de M. Vogels : *Vulgatastudien. Die Evangelien der Vulgata untersucht auf ihre lateinische und griechische Vorlage*, Munster, 1928. Saint Jérôme s'est surtout appliqué à faire disparaître les leçons harmonisantes, qui s'étaient introduites dans les anciennes versions latines, même dans celles du type italien qu'il avait prises pour base et qui donnaient un texte meilleur que celles du type africain. Mais, s'il se trouvait en face d'une leçon incorrecte, il n'a pas toujours rétabli la leçon qui correspondait au texte original, alors même que le sens était différent, pourvu que la divergence ne fût pas très notable. Le P. Lagrange cite cet exemple : « Sur Luc., x, 42, Jérôme savait très bien que le texte était : *pauca autem necessaria sunt, aut unum* (on le voit par ses commentaires), et néanmoins il a laissé : *porro unum est necessarium.* » Il est vrai qu'il pouvait alléguer à l'appui de cette leçon certains manuscrits grecs (elle figure dans les Papyrus Chester Beatty). — Le travail de revision du Nouveau Testament latin n'a donc été fait par saint Jérôme que d'une façon partielle. Reste à savoir — c'est le point essentiel pour en apprécier la valeur — d'après quel texte grec la correction a été faite. L'accord n'est pas tout à fait établi entre les critiques qui ont étudié ce problème. On est unanime à reconnaître que saint Jérôme a rejeté nettement les leçons dites occidentales (type D du texte grec, ainsi désigné d'après le manuscrit D qui en est un des principaux témoins). Mais, parmi les recensions orientales, M. Vogels serait disposé à admettre une influence assez importante sur la Vulgate de la recension antiochienne, représentée spécialement par l'*Alexandrinus*. Tandis que la plupart des critiques, à la suite de Wordsworth et White, estiment que les manuscrits auxquels saint Jérôme donna la préférence devaient être du type représenté par les deux grands onciaux : *Vaticanus* et *Sinaiticus*, qui sont ceux qu'on tient aujourd'hui pour les plus fidèles témoins du texte original. « C'est bien en ce recours aux manuscrits que nous jugeons encore les meilleurs que consiste la supériorité de la Vulgate. C'est en particulier grâce à ce fait que les critiques catholiques ont pu s'appuyer sur elle non seulement contre le texte D, mais contre le texte reçu. » (R. P. Lagrange.) — On a vu plus haut que le texte des Psaumes qui figure dans la Vulgate n'est pas celui de la version faite sur l'hébreu par saint Jérôme, mais celui du Psautier dit gallican, seconde revision faite par celui-ci d'après la recension hexaplaire des Septante, et non d'après le texte original, de l'ancienne version latine, qui était elle-même une traduction du grec. Or, la traduction du Psautier dans les Septante est une des parties les moins satisfaisantes de cette version : en beaucoup d'endroits l'interprète s'est trouvé en face d'un texte hébreu déjà altéré, difficile à comprendre, de sorte que les contresens et même les non-sens y sont fréquents. De plus saint Jérôme, en revisant le Psautier, n'a corrigé que très incomplètement — gêné qu'il était par les habitudes des fidèles, — les incorrections du latin de la version qu'il se proposait d'améliorer. Il eût été certainement préférable que, pour le Psautier comme pour les autres livres protocanoniques de l'Ancien Testament, ce fût la version faite sur l'hébreu par saint Jérôme, qui ait été adoptée dans la traduction ecclésiastique officielle. Mais on conçoit aisément que la substitution d'un texte notablement différent au texte auquel on était habitué ait été beaucoup plus difficile pour les Psaumes, que leur usage liturgique avait rendus familiers à la masse des fidèles.

2° *Ancien Testament.* — Pour apprécier la valeur de la version que saint Jérôme a faite de l'Ancien Testament d'après l'hébreu et qui figure actuellement dans la Vulgate, on examinera en premier lieu la méthode qu'il a suivie dans son travail, puis le rapport avec l'original du texte hébreu qui a servi de base à sa traduction.

1. *Principes suivis par saint Jérôme.* — Rappelons d'abord que, comme pour le travail de revision fait par saint Jérôme sur le Nouveau Testament, tous les livres de l'Ancien n'ont pas été traités avec un égal soin. Les livres historiques qu'il traduisit les premiers sont aussi ceux pour lesquels le résultat de son travail est le meilleur. Il y a beaucoup plus de libertés de traduction dans le Pentateuque et les Juges qu'il traduisit en dernier lieu. Et on ne saurait s'étonner que, pour le livre de Tobie qu'il déclare lui-même n'avoir mis qu'un jour à traduire, son

œuvre soit encore moins satisfaisante, et ressemble plus à une simple revision, un peu sommaire, de l'ancienne version, qu'à une traduction originale. De plus, saint Jérôme, comme dans sa revision du Nouveau Testament, a cherché à s'écarter le moins possible du texte latin en usage, et par conséquent des Septante, quand la divergence avec le texte original était peu importante. De là certains grécismes ou même hébraïsmes qui viennent des Septante par l'intermédiaire de la version latine, sans parler de ceux qu'il a lui-même conservés volontairement dans sa traduction par souci d'exactitude littérale. On a remarqué d'ailleurs (A. White, dans Hasting's *Dictionary of the Bible*, t. IV, col. 885) que, là même où saint Jérôme faisait une traduction nouvelle, il modelait son style, inconsciemment sans doute, sur le latin des anciennes versions, ce qui explique la présence dans la Vulgate d'expressions et constructions empruntées à la langue populaire. Cependant, le plus souvent, saint Jérôme s'est préoccupé de la correction et de l'élégance latines plus que de la fidélité littérale au texte qu'il traduisait. Son principe de traducteur, tel qu'il l'a formulé lui-même, était d'ailleurs de s'attacher au sens plus qu'à la lettre du texte : *non verbum e verbo, sed sensum exprimere de sensu*, méthode, remarque-t-il, qui était celle des apôtres et des évangélistes dans l'usage qu'ils faisaient de l'Ancien Testament. Un des traits principaux par quoi se marque le souci littéraire qui l'animait, c'est le soin qu'il a pris de varier la traduction de certaines expressions qui reviennent fréquemment dans le texte hébreu, même parfois aux dépens du sens (par ex. dans le ch. I de la Genèse, le même mot est traduit tantôt par *genus*, tantôt par *species*), ou aux dépens de l'effet littéraire lui-même (suppression de certaines répétitions voulues qui, dans l'original, accentuent le caractère poétique d'un morceau ou en fixent la strophique). Cf. Mangenot, art. *Vulgate*, dans *Dict. de la Bible*, t. V, col. 2462, qui donne de nombreux exemples, surtout d'après A. Condamin, *Les caractères de la traduction de la Bible par saint Jérôme*, dans *Recherches de science religieuse*, 1911 et 1912. Quant à l'interprétation proprement dite du texte, on sait avec quel soin saint Jérôme s'efforça d'atteindre le plus exactement possible la *veritas hebraïca*, en utilisant le savoir de ses maîtres juifs. Il signale lui-même par exemple comment, afin de rétablir dans les longues listes des Paralipomènes la teneur exacte des noms propres, très altérés dans le grec et le latin, il collationna le texte de ce livre avec un célèbre rabbin de Tibériade. Il utilisa aussi les versions grecques de l'Ancien Testament faites par les Juifs Aquila, Symmaque et Théodotion, versions reproduites dans les Hexaples d'Origène, dont il put consulter l'original à la bibliothèque de Césarée. On peut même juger excessive la confiance que saint Jérôme témoignait à l'égard de la tradition rabbinique, à laquelle il doit dans ses Commentaires certaines interprétations fantaisistes et, dans sa version même du texte hébreu, certaines fausses traductions. Le P. Lagrange a relevé quelques cas de ce genre dans la Vulgate de la Genèse, *Rev. bibl.*, 1898, p. 563-566. En voici un exemple. Dans Gen., II, 8, il est question du Paradis qui, d'après la Vulgate, aurait été planté *a principio :* ces mots traduisent l'hébreu *miggedem*, qui beaucoup plus probablement doit se traduire : *à l'Orient*, comme il est rendu par Septante. Saint Jérôme a adopté au contraire la traduction d'Aquila, Symmaque et Théodotion, inspirée de l'opinion juive, d'après laquelle le Paradis aurait été créé en premier lieu, avant toute autre création. Par contre, en réaction contre les traducteurs juifs qui, estimait-il, avaient en maints endroits atténué la signification prophétique et la portée messianique des textes de l'Ancien Testament, il arrive que saint Jérôme ait fait siennes des traductions des Septante qui introduisent un sens messianique, là où l'original ne semble pas le comporter (exemples cités dans Kaulen : *Geschichte der Vulgata :* Is., XI, 10; XVI, 1; Hab., III, 18; Jer., XXXI, 22), ou du moins accentuent et précisent ce sens, Is., XLV, 8; LI, 5; Jer., XXIII, 6; Dan., IX, 24-26.

2. *Texte ayant servi de point de départ.* — Le texte hébreu traduit par Jérôme est naturellement celui qui était répandu de son temps dans les milieux juifs : il s'était procuré le manuscrit hébreu utilisé à la synagogue de Bethléem, et l'avait copié lui-même. Ce texte ne devait pas différer beaucoup de celui qui a été fixé par les massorètes. Quelques désaccords entre la Vulgate et le texte massorétique peuvent venir de ce que le manuscrit utilisé par Jérôme ne possédait pas de points-voyelles, et qu'une différence de vocalisation a pu introduire en certains cas une leçon qui s'écarte un peu de la leçon massorétique. Mais ces différences sont peu importantes, et les ressemblances sont beaucoup plus significatives, car la Vulgate concorde avec le texte massorétique même en des endroits où celui-ci est sûrement fautif (mêmes coupes défectueuses de mots, mêmes omissions mêmes gloses, etc.). Reste à se demander si le texte traduit par Jérôme, et qui est substantiellement conforme à l'hébreu actuel, reproduisait exactement le texte primitif, et si en particulier il lui était toujours plus fidèle que la version grecque des Septante. Sur ce point, il semble que le sentiment des critiques ait évolué, et qu'ils accordent plus de crédit à la version alexandrine. Il est certain que, grâce au travail des massorètes qui a commencé au Ve siècle de notre ère, le texte de la Bible hébraïque n'a pas subi de variations notables, depuis cette époque, sauf quelques fautes de copistes, rendues d'ailleurs plus rares par tout un ensemble de signes destinés à garantir l'inaltérabilité. Mais avant ce travail des massorètes, depuis l'époque de la composition de ses diverses parties jusqu'à saint Jérôme, l'Ancien Testament hébreu a été soumis aux conditions ordinaires des manuscrits de ce temps, des fautes s'y sont forcément introduites du fait des copistes, sinon des revisions systématiques; il devait donc nécessairement s'écarter de l'original en bien des endroits. Par contre la version des Septante, qui fut commencée à Alexandrie au milieu du IIIe siècle avant J.-C., correspond à un état du texte hébreu notablement plus ancien, où certaines altérations du texte actuel n'existaient pas encore. De sorte que, dans les cas très nombreux de divergence entre les Septante et la Vulgate, il peut se faire que la leçon originale soit mieux conservée dans la version grecque que dans le texte hébreu suivi par saint Jérôme. Il faut tenir compte d'autre part du fait que les traducteurs alexandrins ont pris beaucoup de libertés avec le texte hébreu qu'ils traduisaient, et l'on ne saurait s'étonner que saint Jérôme ait jeté en principe la suspicion sur les omissions, additions, interversions, ainsi que sur les divergences de sens résultant souvent de la mauvaise lecture des mots hébreux, qu'il constatait entre les Septante et les manuscrits utilisés de son temps dans les synagogues et les écoles rabbiniques. D'autant plus que de nombreuses altérations s'étaient glissées dans les manuscrits de la version alexandrine pendant les quatre premiers siècles de notre ère, du fait des copistes, et aussi des recenseurs. Cf. sur ce point l'article VERSIONS DE L'ANCIEN TESTAMENT.

Il est probable que, si à la suite d'un travail délicat de critique textuelle on possédait aujourd'hui une édition des Septante qui reconstituât à peu près le texte primitif authentique de cette version, on en

préférerait certaines leçons, comme plus conformes sans doute à l'original hébreu, à certaines leçons de la Vulgate. D'ailleurs saint Jérôme lui-même aurait, semble-t-il, fait de même, car il déclare qu'il n'aurait pas eu besoin de faire une traduction du texte hébreu, si le texte primitif des Septante n'avait été altéré.

3° *Conclusion.* — Peut-on prévoir dans un avenir plus ou moins prochain une revision officielle de la Vulgate qui, utilisant les méthodes modernes de la critique textuelle en vue de rétablir le texte original de l'Ancien et du Nouveau Testament, mettrait entre les mains des catholiques un texte latin de la Bible aussi rapproché que possible du texte primitif, tel qu'il est sorti de la main des auteurs sacrés, intermédiaires eux-mêmes de la révélation divine? Il ne paraît pas que l'accord soit suffisamment fait dès maintenant entre les spécialistes de la critique textuelle sur ses méthodes et les résultats de leur application à la Bible. Pour le moment — l'initiative prise par Pie X l'indique — l'autorité ecclésiastique semble plutôt n'envisager autre chose que le rétablissement du texte primitif de la Vulgate, purgé des altérations qui s'y sont introduites au cours des siècles. Beaucoup souhaiteraient cependant que, pour certains livres au moins, dont la traduction, même en sa forme primitive, laisse particulièrement à désirer, pour le psautier surtout qui tient une si large place dans la liturgie, on fît des corrections plus profondes. Le remplacement du psautier *gallican*, c'est-à-dire du psautier hexaplaire de saint Jérôme, par sa version des Psaumes d'après l'hébreu, comme pour les autres livres de l'Ancien Testament, constituerait déjà un notable progrès. « Contre ce vœu, fait remarquer dom de Bruyne, *Rev. bénéd.*, 1929, p. 324, on objecterait vainement qu'il ne faut pas toucher à un psautier vénérable par un usage immémorial. L'usage du psautier hexaplaire n'est nullement ancien, et son introduction dans la liturgie a été une faute; il était uniquement destiné à l'étude, et Jérôme, mieux informé, l'a remplacé plus tard par un psautier plus parfait : le psautier hébraïque. » Mais on peut se demander s'il y a même lieu de passer par cette étape, et s'il ne vaudrait pas mieux s'orienter immédiatement vers le remplacement dans la Bible catholique officielle du psautier actuel par une traduction nouvelle, faite sur l'original hébreu préalablement rendu, autant que faire se peut, à sa pureté primitive. De fait ces vœux viennent de recevoir satisfaction. Par un motu proprio, donné le 24 mars 1945, le pape Pie XII a autorisé l'usage, dans la récitation tant privée que publique des Heures, d'une nouvelle traduction latine du psautier, entreprise, sur son ordre, par une commission de professeurs de l'Institut biblique de Rome. Après avoir rappelé que le *psautier* dit *gallican* laissait beaucoup à désirer, que le *psautier hébraïque* offrait, à condition d'être amendé, un texte bien supérieur, il exprime sa confiance que le nouveau psautier pourra rendre des services et il en autorise l'usage *sive in privata, sive in publica recitatione*, dès qu'il aura été arrangé de façon à pouvoir être distribué selon les exigences de l'ancien Bréviaire de Pie X. En fait le psautier n'a pas été seul à être retouché, les cantiques qui y sont insérés soit à Laudes, soit à Vêpres ont été quelque peu arrangés. Il n'est pas jusqu'au *Magnificat* et au *Nunc dimittis* qui n'aient été rendus plus conformes aux règles de la latinité classique.

III. Valeur théologique. — La Vulgate possède, pour les catholiques, une autorité particulière d'ordre théologique, du fait des deux décrets du concile de Trente qui la concernent : le décret *Sacrosancta*, qui a pour objet le canon des Écritures, et le décret *Insuper*, qui vise directement l'usage ecclésiastique de la Vulgate, et en déclare l'authenticité.

1° *La Vulgate et le canon des Écritures.* — Au XVIe siècle, des doutes avaient été élevés, soit par les auteurs de la Réforme protestante, soit par quelques catholiques au sujet, non seulement de l'authenticité littéraire de certains livres de la Bible, mais même de leur canonicité, de leur droit à être considérés, au même titre que les autres, comme faisant partie des Écritures inspirées. Luther, moins pour des raisons d'ordre critique que pour des motifs doctrinaux, avait distingué dans le Nouveau Testament trois catégories de livres, auxquelles il attribuait une autorité inégale : à la troisième catégorie, comprenant l'épître de Jacques, l'épître de Jude, l'épître aux Hébreux et l'Apocalypse, il semble bien qu'il refusait une valeur pleinement canonique. Érasme, frappé plutôt par certaines hésitations dans la tradition ecclésiastique ancienne, doutait aussi de l'authenticité littéraire de l'épître aux Hébreux, des épîtres de Jacques et de Jude, de la seconde de Pierre, des seconde et troisième de Jean, ainsi que de l'Apocalypse, et, quant à ce dernier livre, il semble bien qu'il ne lui reconnaissait pas le caractère canonique au même titre qu'aux autres livres du Nouveau Testament. Le cardinal Cajétan, influencé par l'autorité d'Érasme, désireux d'autre part de faciliter les controverses avec les protestants qui refusaient de prendre pour base le texte de la Vulgate et entendaient fonder leur argumentation sur les seuls textes originaux, adopta dans l'ensemble la position d'Érasme, attribuant par exemple une autorité théologique moindre à l'épître aux Hébreux et aux deux petites épîtres johanniques, rejetant nettement aussi l'authenticité de la finale de Marc., XVI, 9 sq., du récit de la femme adultère, Joa., VII, 53-VIII, 11, et même, quoique avec moins d'assurance, celle de l'ange de Gethsémani, Luc., XXII, 43, et du *Comma johanneum* (I Joa., V, 7 sq.). Pour remédier à la situation créée par ces doutes, le concile de Trente jugea nécessaire de promulguer à nouveau la liste des livres tenus pour canoniques par l'Église, en indiquant le nom de leurs auteurs d'après l'attribution traditionnelle, mais sans préciser d'ailleurs plus qu'on ne l'avait fait jusqu'alors la valeur de cette attribution. Quant aux parties de livres qui étaient contestées, le concile se refusa à en définir nommément la canonicité, préférant formuler la règle générale d'après laquelle doit être jugée la canonicité d'un livre ou fragment de livre figurant dans la Bible. C'est l'objet du décret, de caractère nettement dogmatique, publié le 8 avril 1546 : *Si quis autem libros ipsos integros cum omnibus suis partibus, prout in Ecclesia catholica legi consueverunt et in veteri vulgata editione habentur, pro sacris et canonicis non susceperit... anathema sit.* Denz.-Bannw., n. 784. L'incise *cum omnibus suis partibus* ne figurait pas dans la première rédaction du décret, elle y fut ajoutée pour donner satisfaction à ceux des Pères qui auraient voulu qu'on mentionnât nommément les trois ou quatre passages bibliques contestés, elle ne fait donc que préciser, sans y ajouter rien de nouveau, le sens des mots *libros integros* qui la précèdent. Deux conditions sont exigées pour la canonicité d'un fragment biblique : il doit avoir été toujours lu dans l'Église universelle, c'est-à-dire avoir été toujours employé dans l'Église non seulement dans la lecture liturgique, mais pour l'usage théologique, et il doit figurer dans la Vulgate. Ces deux conditions ne sont pas séparables, elles apparaissent plutôt comme complémentaires que comme entièrement distinctes, l'insertion dans la Vulgate étant simplement le signe le plus clair de l'usage constant du texte dans l'Église latine, et on ne saurait admettre l'opinion de Franzelin,

d'après laquelle le concile aurait voulu dire que l'insertion dans la Vulgate suffit à elle seule pour assurer la canonicité d'un texte. C'est principalement à propos du *Comma johanneum* que Franzelin avait formulé cette opinion. En ce qui concerne la finale de Marc et le récit de la femme adultère, tous les catholiques sont d'accord pour admettre que ces deux morceaux font réellement partie de l'Écriture et sont canoniques, quelque opinion qu'on puisse avoir par ailleurs sur leur authenticité littéraire et sur la façon dont ils ont été insérés dans les évangiles où ils figurent. Mais les controverses ont été beaucoup plus vives au sujet du *Comma johanneum*. Ce verset de la première épître de saint Jean, le « verset des trois témoins célestes », qui constitue une nette affirmation du dogme de la sainte Trinité, ne figure dans aucun manuscrit grec ancien et n'est cité par aucun Père et écrivain ecclésiastique grec, il ne figure même pas dans les meilleurs et les plus anciens manuscrits de la Vulgate, où on ne le trouve guère qu'à partir du XII[e] siècle, mais la Bible Sixto-Clémentine l'a conservé. Du fait de son absence dans les anciens manuscrits de la version hiéronymienne, il semble bien que le décret du concile de Trente ne lui soit pas applicable. Cependant le Saint-Office intervint dans la controverse élevée au sujet de ce verset, en publiant le 13 janvier 1897 le décret suivant : *Proposito dubio, utrum tuto negari aut saltem in dubium revocari possit, esse authenticum textum I[æ] Johannis, in epistola prima, cap.* V, ℣. *7, qui sic se habet : Quoniam tres sunt qui testimonium dant in cælo, Pater, Verbum et Spiritus Sanctus, et hi tres unum sunt? Omnibus diligentissimo examine perpensis, præhabitisque D. D. Consultorum voto, iidem Emi Cardinales respondendum mandarunt : Negative.* Devant l'émoi causé par cette décision, principalement chez les anglicans, on laissa tout de suite entendre qu'elle ne devait pas limiter la recherche scientifique sur l'origine du *Comma*, le décret étant surtout d'ordre disciplinaire, et de fait, dès 1905, Künstle se prononçait contre l'authenticité du verset, qu'il attribuait à Priscillien. En 1927, la question a été tranchée officiellement par l'insertion dans l'*Enchiridion biblicum*, à la suite du décret de 1897, d'une déclaration du Saint-Office qui en détermine le sens et la portée : *Decretum hoc latum est ut coerceretur audacia privatorum doctorum jus sibi tribuentium authentiam commatis Joannei aut penitus rejiciendi aut ultimo judicio saltem in dubium evocandi. Minime vero impedire voluit, quominus scriptores catholici rem plenius investigarent atque, argumentis hinc inde perpensis, cum ea, quam rei gravitas requirit, moderantia et temperantia, in sententiam genuitati contrariam inclinarent, modo profiterentur se paratos esse stare judicio Ecclesiæ, cui a Jesu Christo munus demandatum est sacras Litteras non solum interpretandi sed etiam fideliter custodiendi.* En fait, les travaux les plus récents sur l'origine du *Comma* n'ont fait que confirmer son caractère de glose privée inscrite d'abord en marge d'un manuscrit, et de là passée dans le texte. L'accord n'est pas fait cependant entre les critiques sur l'origine du verset, et sur la date de son insertion dans les versions latines de la I[a] Joannis. Priscillien paraît en être le premier témoin certain (fin du IV[e] siècle), mais l'interprétation allégorique en formule trinitaire du texte johannique sur les trois témoins terrestres est beaucoup plus ancienne (on la trouve chez saint Augustin, et saint Cyprien y fait déjà allusion) : si donc le *Comma johanneum* ne peut être la base d'un argument scripturaire, il demeure un témoin très ancien de la tradition ecclésiastique sur la doctrine trinitaire. Sur le *Comma*, on peut consulter : J. Lebreton, *Histoire du dogme de la Trinité*, t. I, 2[e] édit., 1927 (note K); E. Riggenbach, *Das Comma johanneum*, Gutersloh, 1928; A. Lemonnyer, art. *Comma johannique*, dans *Suppl. Dict. Bible*, t. II, col. 67-74; J. Chaine, *Les épîtres catholiques*, 1939, p. 126-137.

2° *L'authenticité de la Vulgate.* — Quand la question dogmatique de l'inspiration et du canon des Écritures eut été réglée par le décret *Sacrosancta*, le concile de Trente, se plaçant cette fois sur le terrain de la pratique et de la discipline, se préoccupa de parer aux abus qui s'étaient glissés dans l'usage des Écritures. Le premier de ces abus fut dénoncé par le président de la Commission désignée à cet effet dans les termes suivants : *Primus abusus est habere varias editiones sacræ Scripturæ, et illis velle uti pro authenticis in publicis lectionibus, disputationibus, expositionibus et prædicationibus... Remedium est habere unicam tantum editionem, veterem scilicet et vulgatam, qua omnes utantur pro authentica in publicis lectionibus, disputationibus, expositionibus et prædicationibus, et quod nemo illam rejicere audeat aut illi contradicere : non detrahendo tamen auctoritati puræ et veræ interpretationis septuaginta interpretum, qua nonnunquam usi sunt apostoli, neque rejiciendo alias editiones, quatenus authenticæ illius intelligentiam juvant.*

On voit dans quel sens la question était posée : il ne s'agissait nullement de définir, sous le nom d'authenticité, la conformité de la Vulgate aux textes originaux, mais de lui conférer une authenticité d'ordre juridique, qui en ferait la version latine officielle de l'Église, devant être comme telle employée dans l'usage théologique et liturgique, à l'exclusion des autres traductions latines, sans que personne pût en contester l'autorité. Certains Pères du concile, préférant une solution plus radicale, auraient voulu qu'on condamnât l'usage de toutes les versions autres que la Vulgate : leur avis ne prévalut pas. D'autres souhaitaient que l'on décrétât, en même temps que l'authenticité de la Vulgate, celle des textes originaux et de la version des Septante, mais c'eût été déplacer la question du terrain sur lequel elle avait été portée. A Rome aussi, le sens du décret en préparation n'avait pas été bien compris, et les théologiens du pape Paul III faisaient des objections en raison des fautes qui existaient dans la Vulgate, et qui devraient d'abord être corrigées, pensaient-ils, ce qui demanderait beaucoup de temps et s'avérait presque impossible. Les légats pontificaux à Trente expliquèrent qu'il ne s'agissait pas de canoniser la Vulgate comme une traduction parfaite, mais seulement de donner aux catholiques un texte biblique sûr, qui pût faire autorité, parce que non suspect d'hérésie, ce qui est l'essentiel dans les Livres saints, et la Vulgate réalisait parfaitement cette condition. Après ces explications, Paul III se décida à approuver le décret *Insuper* promulgué par le concile, et dont voici la teneur : *Insuper eadem sacrosancta Synodus, considerans non parum utilitatis accedere posse Ecclesiæ Dei, si ex omnibus latinis editionibus, quæ circumferuntur, sacrorum librorum, quænam pro authentica habenda sit, innotescat; statuit et declarat, ut hæc ipsa vetus et vulgata editio, quæ longo tot sæculorum usu in ipsa Ecclesia probata est, in publicis lectionibus, disputationibus, prædicationibus et expositionibus, pro authentica habeatur, et ut nemo illam rejicere quovis prætextu audeat vel præsumat.* Denz.-Bannw., n. 785.

L'histoire même de la rédaction du décret indique nettement le sens du mot *authentique* appliqué à la Vulgate par le concile. C'est, explique le P. Lagrange, « celui-là même que le concile a mis en lumière : un texte qui fait absolument autorité dans les questions de foi agitées en public. C'est le sens juridique du mot : un acte authentique est celui qui est revêtu de toutes les formes et qui fait foi en public ». Il ne

s'agit donc pas d'authenticité au sens critique. «Rien, ajoute le P. Lagrange, ni dans les termes du concile, ni dans les délibérations antérieures, n'indique qu'on a entendu certifier la conformité de la Vulgate avec les originaux authentiques. Cette fidélité était supposée par la nature des choses, elle est à la base du décret. Mais jusqu'où s'étend-elle? Personne ne l'avait précisé, et le décret n'a rien changé en ce point.» R. P. Lagrange, *op. cit.*, p. 305-306.

Cependant cette interprétation ne prévalut pas universellement, et une controverse s'éleva entre théologiens sur le sens des décrets du concile de Trente et l'autorité qu'ils conféraient à la Vulgate. Une lettre de Bellarmin d'avril 1575 (publiée par P. Battiffol dans *La Vaticane de Paul III à Paul V*, et citée dans J. Thomas, *Mélanges d'histoire et de littérature religieuses*, p. 312) précise nettement les deux tendances opposées :

Video de re tanta summorum virorum dissimilia esse judicia, cum alii palam affirment ipsam latinam et vulgatam editionem ita esse a concilio approbatam ut non liceat ullo pacto nunc asserere aliquam esse in hac editione sententiam quæ vel falsa sit vel mentem primi auctoris non contineat; qui etiam malint hebraicorum græcorumque codicum auctoritatem contemnere, quam ullam in antiqua interprete lapsum agnoscere; ac demum verum et germanum Scripturæ sensum non minus in hac editione habere nos doceant, quam si ipsa primorum scriptorum autographa haberemus; alii vero contra, nihil unquam tale a concilio decretum esse contendant, sed illud solum, hanc veterem et vulgatam editionem ut omnium optimam esse retinendam, nec ulli fas esse aliam aliquam vel in gymnasiis vel in concionibus tractare, vel in sacris publicisque officiis legendam aut canendam introducere, quin etiam nihil omnino in hac editione reperiri quod fidei puritati vel morum honestati sit adversum : ceterum negari non posse quin interpres latinus hujus editionis auctor, nonnunquam more ceterorum hominum dormitaverit et non semel a vero Scriptura sensu aberraverit.

Ce second sentiment était partagé par la plupart des théologiens contemporains de la IVe session du concile, où avait été tranchée la question de la Vulgate, tels que Laynez, Salmeron, Sirleto, et plus encore par ceux qui, comme Vega, avaient assisté aux délibérations du concile. Cependant l'opinion qui majorait l'autorité attribuée à la Vulgate par le concile, au point de mettre la version latine au-dessus des textes originaux eux-mêmes, tels qu'ils étaient en usage, allait gagner un nombre croissant de théologiens. Elle pouvait d'ailleurs s'appuyer sur une décision de la Sacrée Congrégation du Concile, du 17 janvier 1576, qui, répondant à une question posée sur l'interprétation à donner au *cum omnibus suis partibus* du décret *Sacrosancta*, déclarait qu'on ne pouvait rien contester dans la Vulgate : ni une période, ni un membre de phrase, ni une syllabe, ni un iota, et blâmait le théologien A. Vega, dont on traitait le langage d'audacieux. On a longtemps discuté de l'authenticité de cette décision ou du moins de l'exactitude de son texte. Mais les documents publiés par P. Batiffol dans son ouvrage déjà cité, l'ont mise hors de doute (cf. J. Thomas, *op. cit.*, p. 308-310). C'est en Espagne surtout que l'opinion la plus stricte sur l'authenticité de la Vulgate prévalut, après avoir suscité de vives controverses, dont on trouve l'écho dans la préface d'une dissertation de Mariana, publiée en 1609 (cette dissertation *Pro editione Vulgata* a été reproduite par Migne, *Cursus S. Scripturæ*, t. I, col. 590). *Nescio an ulla disputatio his superioribus annis inter theologos, in Hispania præsertim, majori animorum ardore et motu agitata sit, odioque partium magis implacabili.* Elle y fut courante pendant longtemps, puisque, au milieu du XVIIe siècle, Jean de Saint-Thomas donnait encore comme conformes à l'opinion reçue ses propres conclusions au sujet de la Vulgate, qu'il formulait ainsi : *Habenda est pro legitima non solum quantum ad ea quæ pertinent ad fidem aut mores, sed etiam quoad omnes litteras et apices; hoc enim necesse est fateri postquam hæc ipsa editio decreta est esse authentica : de ratione scripturæ authenticæ est ut omnes ejus clausulæ et apices certæ et indubitatæ auctoritatis sint.*

Cependant, au milieu du XVIIe siècle, la publication de l'*Histoire du concile de Trente* de Pallavicini (bien qu'incomplète, les documents concernant la IVe session n'ayant été publiés intégralement que dans l'édition du concile de Trente entreprise par la *Görresgeseltschaft*, spécialement dans le t. I paru en 1901 et le t. V paru en 1911) fit la lumière sur les intentions des Pères du concile lorsqu'ils rédigèrent les décrets concernant la Vulgate, et l'interprétation modérée de ces décrets devint de plus en plus dominante. Aujourd'hui, on est unanime à reconnaître les nombreuses imperfections de la Vulgate, et à juger que le recours aux textes originaux non seulement est légitime, mais s'impose quand il s'agit de déterminer dans le détail le véritable sens des Écritures. Il y a longtemps que la décision de la S. Congr. du Concile de 1576 a été interprétée simplement comme une défense de rien avancer, en matière de foi ou de mœurs, qui soit contraire à la lettre de la Vulgate, le droit de s'en écarter restant sauf, toutes les fois qu'est établie sa non-conformité avec le texte original certain. « Nous somme loin du temps où un théologien illustre se représentait la Vulgate, entre le grec et l'hébreu, comme le Sauveur entre les deux larrons. » R. P. Lagrange, *op. cit.*, p. 307.

Si l'accord est établi entre les théologiens sur le fait que, en vertu des décrets du concile de Trente, la Vulgate doit être considérée comme ne contenant aucune erreur en matière dogmatique ou morale, et comme devant faire foi, en tant qu'autorité théologique, dans toutes les discussions de cet ordre, les opinions des théologiens restent divergentes quant à la conformité plus ou moins parfaite de la Vulgate avec l'original inspiré dans les passages qui touchent à la foi ou aux mœurs. Tout le monde admet que l'authenticité de la Vulgate, telle que l'a entendue le concile de Trente, suppose et entraîne sa conformité *substantielle* avec les textes originaux, *ad summam rei quod spectat*, selon l'expression employée par Léon XIII dans l'encyclique *Providentissimus Deus*. Mais l'autorité théologique du cardinal Franzelin, qui d'ailleurs, parce qu'il ne connaissait pas le détail des délibérations du concile de Trente dans sa IVe session, inclinait à attribuer au décret *Insuper* une valeur non seulement disciplinaire, mais dogmatique, a conduit beaucoup de théologiens à supposer que, dans les passages dogmatiques concernant la foi ou les mœurs, la conformité de la Vulgate à l'original non seulement exclut toute contradiction entre la version et le texte primitif, mais doit être entendue comme une conformité *positive*, en ce sens que tout dogme énoncé dans un texte de la Vulgate devait être formulé aussi au même endroit dans l'original. Tout ce que concédait Franzelin, c'est qu'il pouvait exister entre la Vulgate et l'original une différence *modale*, c'est-à-dire que le dogme pouvait ne pas être exprimé tout à fait de la même façon dans la version que dans l'original, et que par exemple le traducteur pouvait avoir donné à l'énoncé dogmatique une clarté et une précision qui n'existait pas au même degré dans le texte primitif : ainsi, dans la cas de Job, XIX, 25, où le dogme de la résurrection de la chair serait exprimé de façon plus obscure dans l'original hébreu que dans la version hiéronymienne; ainsi également dans le cas de Gen., III, 15, où le texte de la Vulgate : IPSA *conteret caput tuum*, exprimant le triomphe de la femme sur le

serpent, fournit un argument en faveur de l'immaculée conception de Marie, par application à la Mère du Sauveur de ce qui est dit directement d'Ève, tandis que l'hébreu actuel, qui doit se traduire : IPSE *conteret...*, n'exprime que le dogme de la Rédemption sous sa forme générale, auquel le privilège de Marie peut être seulement rattaché comme une dépendance et une conséquence... En fait, la thèse de Franzelin ne trouve aucun appui dans l'histoire des délibérations du concile, où le problème de la conformité de la Vulgate avec l'original dans les textes dogmatiques n'a nullement été envisagé, puisque c'est sur le terrain pratique que s'est toujours placé le concile qui n'a jamais considéré autre chose que l'authenticité au sens juridique de la Vulgate. D'autre part la thèse de Franzelin ne s'accorde pas avec les faits : à plusieurs énoncés dogmatiques de la Vulgate ne correspond pas dans l'original, étudié critiquement, une doctrine même approximativement semblable. On peut citer les passages suivants signalés par le P. Durand, *Dict. apologétique*, t. IV, col. 1978 : Is., IX, 2; XVI, 1; Jer., XXXII, 22; Ps., CIX, 3; CXXXVIII, 17; Prov., VIII, 35; Eccl., VII, 14; Cant., IV, 1; Luc., XXII, 19-20; Joa., I, 9, 13; V, 14; VIII, 25; Rom., V, 12. Le cas de Ps., CIX, 3, est ainsi traité dans un article publié dès le 1er mars 1895 par M. E. Levesque, P. S. S., sous la signature E. Langevin, dans la *Revue du clergé français* : « Le verset *Tecum principium in die virtutis tuæ... ex utero ante luciferum genui te* enseigne clairement la génération éternelle du Messie. Or le texte hébreu offre un sens tout autre, où il n'est nullement question de ce dogme ou d'un autre approchant : « Votre peuple s'offrira spontanément à vous au jour « où vous déploierez votre force — Plus [abon- « dante] que la rosée du sein de l'aurore, vous vien- « dra la rosée de votre jeunesse [de vos jeunes gens]. » C'est une prophétie de la fécondité de l'Église, royaume du Messie, de sa catholicité et de sa perpétuelle jeunesse. Il ne reste plus rien de la génération éternelle, dans ce sens qui s'adapte plus facilement au contexte et suit mieux le parallélisme. On me dira que le texte hébreu a pu être altéré. Sans avoir un respect exagéré pour le texte hébreu actuel, dont la leçon, il est vrai, ne vaut pas parfois celle des Septante ou de la Vulgate, il faut dire que, dans le cas présent, son sens s'adapte mieux au contexte. Et d'ailleurs comment un texte si formel en faveur de la génération éternelle (selon la leçon de la Vulgate) eût-il été passé sous silence dans un psaume si souvent cité dans le Nouveau Testament, surtout par l'auteur de l'épître aux Hébreux qui avait là un texte convenant admirablement à sa thèse? La Vulgate présente ici un dogme qui fait défaut dans l'original. » Une telle divergence de sens entre la Vulgate et l'original dans ce cas et les cas analogues, relativement peu nombreux, où elle se présente, ne déroge en rien à l'authenticité de la version latine, au sens où le concile de Trente l'a entendue, et à la sécurité qui doit être assurée aux catholiques dans l'usage liturgique ou théologique de cette version. « Car, dit très bien M. Levesque dans l'article déjà cité, la Vulgate est un document traditionnel en même temps qu'un document biblique. Au lieu d'avoir une preuve exclusivement et formellement biblique, j'aurai une preuve, ou bien à la fois biblique et traditionnelle, ou bien une simple preuve de tradition, selon qu'il y aura ou non un appui dans le texte inspiré. Quand on sait le rôle de la tradition dans l'Église, il n'y a pas lieu de s'étonner en voyant l'Église et la théologie appuyer parfois leurs conclusions sur des textes de la Vulgate, dont l'autorité est faible ou nulle, mais dont la valeur traditionnelle est toujours considérable. »

L'Encyclique *Divino afflante Spiritu*, publiée le 30 septembre 1943 par le pape Pie XII, a tranché, d'une manière définitive, un certain nombre de questions relatives à la Bible et spécialement celle de la valeur de la Vulgate. Elle a été provoquée par les exagérations d'un anonyme italien qui, dans une brochure adressée aux évêques d'Italie, faisait le procès des méthodes d'exégèse en usage dans l'enseignement, s'en prenait aux méthodes critique et scientifique, faisait fi du sens littéral et déclarait que, d'après le concile de Trente, il fallait s'en tenir exclusivement à la Vulgate. Toute entreprise de critique textuelle est une mutilation de l'Écriture et la substitution du jugement individuel à l'enseignement des Livres saints. Ces thèses, qui n'allaient à rien de moins qu'à confondre les disciplines scripturaires, furent d'abord blâmées par une lettre de la Commission biblique, dans *Acta apost. Sed.*, t. XXXIII, 1941, p. 465 sq., sous la signature du cardinal Tisserant et revêtue de l'approbation pontificale. Deux ans plus tard, le pape devait intervenir personnellement dans l'encyclique citée. Ce document est de capitale importance, faisant très exactement le point sur la question du texte original. L'essentiel n'est-il pas d'en revenir au texte rédigé par l'auteur inspiré, qui nécessairement a plus de poids que toute version ancienne ou récente, si bonne qu'elle soit? La critique textuelle, qui a fait en ces derniers temps d'immenses progrès, est la réponse des hommes à l'attention de la Providence qui a bien voulu s'adresser à l'humanité. Que l'on ne s'imagine pas qu'il y a une rupture aux prescriptions du concile de Trente sur la Vulgate latine. La déclaration de l'authenticité de cette version ne concerne d'abord que l'Église latine et l'usage public chez elle de l'Écriture et ne diminue en rien l'autorité des textes primitifs. En fait il ne s'agissait pas alors des textes primitifs, mais des diverses traductions latines, mises pour lors en circulation. Parmi elles, le concile a déclaré à juste titre qu'il fallait préférer celle que l'usage des siècles avait confirmée dans l'Église. Cette autorité particulière de la Vulgate et, comme on dit, son authenticité n'ont pas été déclarées par le concile pour des raisons surtout critiques, mais à cause de son usage légitime pendant des siècles, usage qui démontre que, dans les questions touchant la foi ou les mœurs, le texte est exempt de toute erreur, en sorte que, au témoignage et avec la confirmation de l'Église, le texte peut en être allégué dans les discussions, les leçons, les sermons sans crainte d'erreur. Et dès lors cette authenticité n'est pas à proprement parler critique, mais plutôt juridique. Cette autorité de la Vulgate, en matière doctrinale, n'interdit pas, demande plutôt que la doctrine soit prouvée et confirmée par les textes primitifs, que ces textes soient appuyés par d'autres qui mettent en pleine lumière la signification des saintes Lettres. Le décret de Trente, par ailleurs, n'interdit nullement que, pour l'usage des fidèles et pour une meilleure intelligence des saintes Écritures, des versions soient faites en langue vulgaire, en partant des textes primitifs, comme nous savons que cela se pratique avec l'approbation de l'autorité ecclésiastique. Texte latin de l'Encyclique dans *Vivre et penser*, 3e série (=*Revue biblique*, 1945); renseignements dans le même cahier, p. 162-164.

L. VENARD.

VULPES Ange, des mineurs conventuels († 1647). — Né à Monte-Pelusio, il entra de bonne heure chez les frères mineurs conventuels, où il se distingua bientôt par son ardeur à l'étude et l'extrême subtilité de son intelligence. En 1614, il est admis à Rome au collège de Saint-Bonaventure, puis bientôt va enseigner la théologie à Assise avec le titre de

docteur. Quoique jeune encore, ses supérieurs lui confient peu après le poste de régent de la grande école de Naples, charge qu'il exerça pendant vingt-cinq ans. Dès 1620, il fut nommé visiteur des maisons d'études de tout le royaume de Naples. En 1627, il se fit agréger au Collège royal de Naples. Sa vertu égalait sa science, et il partageait son temps entre l'étude et le ministère du confessionnal. Il mourut à Naples, le 19 mars 1647. Wadding, qui l'a connu personnellement, fait un bel éloge de sa science, de sa piété et de sa charité.

Il écrivit en italien une *Vie de saint Grégoire (l'Illuminateur), martyr, apôtre et primat d'Arménie* (Naples 1632). Mais son œuvre principale fut une théologie en 12 volumes in-folio, qui parut à Naples de 1622 à 1646 : *Summa theologiæ Scoti et commentaria in eamdem, quibus illius doctrina admodum fuse elucidatur, comprobatur, defenditur.* Scotiste fervent, il s'appliqua avec ardeur à expliquer et à défendre son maître. Il eut à rompre de nombreuses lances avec les dominicains et en particulier avec le P. Hyacinthe de Rugeriis, qui l'attaqua à maintes reprises avec une vivacité excessive, particulièrement dans son *Defensorium doctrinæ sancti Thomæ*, Naples 1655. La tempête soulevée par Vulpes ne s'apaisa pas à sa mort. Car les 12 volumes de sa théologie furent mis à l'Index, avec la mention *donec corrigatur*, séparément par des décrets qui s'échelonnent entre 1681 et 1727.

Sbaralea attribue également à Vulpes un *Judicium de vera animæ rationalis immortalitate ex Scoto*, Naples, 1632.

Indépendamment du peu de sûreté de sa doctrine, on lui reprochera sa prolixité. Son nom mérite cependant d'être retenu par l'historien de la théologie, et plus particulièrement par l'historien de l'école franciscaine. Vulpes, en effet, fut le premier à tenter cette entreprise immense de présenter dans un ordre classique la doctrine éparse du chef de cette école, Duns Scot. Ce n'est pas un mérite négligeable, ni un service sans valeur.

Wadding, *Scriptores ord. min.*, nouvelle édition, p. 27; Sbaralea, *Supplementum*, édit. de 1905, t. I, p. 48; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. III, col. 942; Joan.-Antonio Samantino, *Bibliotheca universa franciscana*, Madrid, 1732, t. I, p. 86; Giovanni Franchini, *Bibliosofia e memorie di scrittori francescani conventuali*, Modène, 1693, p. 52-57.

P. APOLLINAIRE.

W

WADDING Luc, théologien et historien franciscain, 1588-1657. — I. Vie et activité. II. Œuvres.

I. Vie et activité. — Luc Wadding naquit le 16 octobre 1588 à Waterford, en Irlande, au sein d'une famille connue pour son dévouement à la foi catholique et à la cause irlandaise. Son père, Walter, était un patriote intransigeant; sa mère, Anastasie Lombard, appartenait à la famille de Pierre Lombard, archevêque d'Armagh. Les frères et cousins de Luc embrassèrent la vie religieuse et se signalèrent par leur science et leurs vertus; Ambroise Wadding, frère de Luc, se fit jésuite et enseigna la philosophie à Tubingue; un cousin, Pierre Wadding, jésuite également, 1580-1644, a laissé un traité *De incarnatione;* deux autres cousins, Richard, augustin, et Michel, jésuite (voir notice suivante), se firent eux aussi une renommée.

Luc Wadding commençait ses études de philosophie lorsque les événements dont l'Irlande fut alors le théâtre obligèrent sa famille à se réfugier en Espagne. Peu après, Walter Wadding envoya ses fils Luc et Matthieu continuer leurs études au séminaire irlandais de Lisbonne (1603). Luc y resta peu de temps et entra, vraisemblablement en 1604, au noviciat franciscain du couvent de l'Immaculée-Conception à Matozinhos, près d'Oporto. Profès en 1605, il fut envoyé à la maison d'études de son ordre à Liria; il y termina sa philosophie et étudia tout particulièrement la doctrine de Duns Scot dont il devait être, sa vie durant, un partisan déterminé. En 1607, Wadding se rendit à Lisbonne suivre des cours de théologie; il étudia ensuite à l'université de Coïmbre. Il fut ordonné prêtre en 1613 et envoyé à Salamanque enseigner la théologie.

Wadding attira bien vite l'attention de ses supérieurs. En 1618, Antoine de Trejo, évêque de Carthagène et vicaire général de l'ordre des frères mineurs, ambassadeur extraordinaire de Philippe III auprès du Saint-Siège, le choisit pour l'accompagner à Rome. Une des missions d'Antoine de Trejo était d'obtenir du souverain pontife la définition de l'Immaculée Conception. Wadding fut chargé de rassembler la documentation patristique et conciliaire relative à l'Immaculée Conception et de fournir à l'ambassadeur des arguments théologiques propres à assurer le succès de la mission; il y aida de toute son intelligence. Il a écrit l'historique de ces négociations sous le titre : Πρεσβεία *sive legatio Philippi III et IV, Hispaniarum regum ad summos pontifices Paulum V, Gregorium XV et Urbanum VIII pro definienda controversia immaculatæ conceptionis B. M. V.*, Louvain, 1624, in-fol., Anvers, 1641 (cf. *Embajadas de Felipe III a Roma pidiendo la definicion de la I. Concepcion de Maria*, dans *Archivo ibero-americano*, t. xxxv (1932), *passim*, et Roskovány, *B. V. M. in suo conceptu immaculata*, t. ii, *passim*, t. iii, p. 283-284).

Antoine de Trejo quitta Rome en mai 1620, mais y laissa Wadding. Celui-ci s'était fait une place dans la Ville éternelle et avait gagné la confiance de son ministre général : il avait été chargé, dès 1619, de rassembler tous documents relatifs aux origines et à l'histoire des trois ordres franciscains; on a de bonnes raisons de penser que Wadding avait provoqué cette décision du ministre général. Tous les moyens furent mis en œuvre pour aider à son travail; les couvents de l'ordre furent invités à lui envoyer leurs documents; des collaborateurs, notamment les PP. Barthelémy Cimarelli et Jacques Poli, lui furent adjoints. C'est cette entreprise qui nous a valu les célèbres *Annales ordinis minorum* que nous examinerons plus loin.

Wadding ne se contenta pas d'être un historien. Fondateur du collège irlandais de Rome, procureur de son ordre (1630-1634), commissaire général pour la France et l'Allemagne (1645-1648), prédicateur de la Cour pontificale, membre de la commission de réforme du bréviaire et des livres liturgiques, qualificateur du Saint-Office, consulteur des Congrégations de l'Index, de la Propagande et des Rites, il eut une activité débordante. Il fut l'un des consulteurs nommés par le Saint-Siège pour l'examen des erreurs de Jansénius; sa bonne foi fut un moment surprise, mais il se rétracta avec beaucoup d'humilité. Certains historiens lui reprochent cette défaillance, ainsi que ses interventions dans le domaine politique à l'occasion des révoltes irlandaises. Wadding n'en conserva pas moins la confiance papale : la pourpre cardinalice lui fut offerte, mais il déclina cet honneur. Il mourut à Rome le 16 novembre 1657.

II. Œuvres. — Wadding a beaucoup écrit. Si la partie la plus considérable et la plus connue de son œuvre est constituée par ses travaux historiques, plusieurs de ses ouvrages intéressent la théologie — et plus spécialement la mariologie — la philosophie ou traitent de sujets assez divers. On trouvera ici les indications concernant les œuvres les plus dignes d'intérêt.

1° *Travaux historiques.* — 1. *Annales ordinis minorum*, Lyon et Rome, in-fol.; t. i, 1625, des origines de l'ordre (1208) à 1250; t. ii, 1628, de 1250 à 1300; t. iii, 1635, de 1300 à 1350; t. iv, 1637, de 1350 à 1400; t. v, 1642, de 1400 à 1450; t. vi, 1647, de 1450 à 1475; t. vii, 1648, de 1475 à 1500; t. viii, de 1500 à 1540. Un abrégé, en latin, dû au P. Hérold, biographe de Wadding, parut à Rome, 1662, 2 vol. in-fol.; le P. Silvestre Castet publia un abrégé en français, sous le titre *Annales des frères mineurs abrégées et traduites en françois*, Toulouse, 1680-1683, 4 vol. Le P. Melissan corrigea les erreurs et omissions de Wadding dans un *Supplementum*, Turin, 1710, in-fol.; Salamanque, 1728, 2 vol. in-fol. Une deuxième édition des *Annales* revue, corrigée et augmentée, fut publiée à Rome par le P. Fonseca à partir de 1731, in-fol.; les seize premiers volumes comprennent la vie de Wadding et les *Annales* rédigées par lui; le t. xvii, 1741, est dû à J.-M. d'Ancône; le t. xviii, 1741, à Jean de Lucques; le t. xix, 1745, à J.-M. d'Ancône; le t. xx, 1794, à Gaëtan Michelesi; les t. xxi, Ancône, 1844, et xxii, Naples, 1847, sont dus à Stanislas Melchiori da Cerreto; t. xxiii, Ancône,

1859; t. xxiv, Ancône, 1860; t. xxv, Rome, 1896; les t. xvii à xxv traitent de la période comprise entre 1540 et 1622. Une troisième édition, sous le titre *Annales minorum seu trium ordinum a S. Francisco institutorum, editio tertia accuratissime auctior et emendatior ad exemplar editionis P. J. M. Fonseca*, a été entreprise depuis 1931 par les frères mineurs de Quaracchi (in-4°). Par ailleurs, le P. Chiappini a continué les *Annales* et publié les t. xxvi, 1933, et xxvii, 1934, qui embrassent les années 1623 à 1632. — 2. *Scriptores ordinis minorum quibus accessit syllabus eorum qui ex eodem ordine pro fide Christi fortiter occubuerunt*, Rome, 1650, in-fol.; Sbaralea a complété cet ouvrage : *Supplementum et castigatio ad Scriptores trium Ord. S. Francisci a Waddingo aliisve descriptos cum adnotationibis ad syllabum martyrum eorumdem ordinum*, etc., Rome, 1806, in-fol.; Nardecchia a donné une nouvelle édition revue et complétée, 1906-1921, in-fol.

2° *Écrits théologiques, philosophiques et divers.* — 1. *Immaculatæ conceptionis B. M. V. opuscula*, Rome, 1655, in-8°; Wadding estime que la mort corporelle de la Vierge Marie n'est pas en contradiction avec son immaculée conception. — 2. *De Redemptione Deiparæ semper virginis*, Rome, 1656, in-8°. — 3. *De Virginis baptismo*, Rome, in-8°. — 4. *Vita Joannis Duns Scoti, ordinis minorum, doctoris subtilis : accessit panegyricus æternæ memoriæ et famæ f. Duns Scoti*, 1644, in-12. Wadding avait précédemment publié les œuvres de Scot, Lyon, 1639. V. Ludovico Ciganotto, *Saggi di critica interna sull' autenticità redazionale secondo l'edizione Waddinghiana del trattato de primo principio del B. Giovanni Duns Scot, Dottore sottile*, Gemona, 1926, et Franz Pelster, *Duns Scotus nach englischen Handschriften*, Inspruck, 1927. — 5. *Opuscula S. Francisci cum commentariis*, Anvers, 1623, in-4°. — 6. *Apologeticus de prætenso monachatu augustiniano S. Francisci in quo deteguntur et refelluntur varii errores ex hac una controversia exorti*, Madrid, 1625, in-4°; Lyon, 1641, in-8°. — 7. *Commentaria ad vitam et opuscula S. Anselmi, episcopi Lucensis*, Rome, 1657, in-4°. — 8. *De hebraicæ linguæ origine, præstantia et utilitate opusculum*, appendice à l'édition qu'il donna des *Concordantiæ Bibliorum hebraicæ* de Calasio, Rome, 1621, in-fol.; etc.

La bibliographie consacrée à Wadding est trop importante pour être donnée ici complètement. On consultera utilement : Casolini, *Luca Wadding, l'annalista dei Francescani*, Quaracchi, 1936; les nombreux articles publiés dans *Archivo ibero-americano*, *Archivum franciscanum historicum*; les travaux du P. Scaramuzzi; Harold, *Fr. Lucæ Wadding, annalium minorum authoris, vita*, Rome, 1662; Holzapfel, *Geschichte des Franziskanerordens*, Fribourg, 1909, p. 580 sq.; *Catholic encyclopedia*, t. xv, p. 521-524 (excellent travail); *Dictionary of national biography*, t. xx, p. 407-408; *Lexikon für Theologie und Kirche* (Buchberger), t. x, p. 708-709; Dantes, *Dictionnaire biographique et bibliographique*, p. 1049; *Serafeum*, 1854, p. 49-55; Brunet, *Manuel du libraire*, t. v, col. 1395-1398; Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. iii, col. 962-964; et les ouvrages cités au cours de l'article.

J. Mercier.

WADDING (ou GODINEZ) Michel, jésuite, auteur spirituel (xviie s.). — Né en 1591 à Waterford, en Irlande, il étudia pendant deux ans au séminaire irlandais de Salamanque, puis entra en 1609 au noviciat de Villagarcia. Deux de ses frères devinrent également jésuites : Luc, professeur de théologie à Salamanque, auteur de plusieurs traités inédits de théologie (cf. Sommervogel, t. viii, col. 926) et Pierre (voir la notice suivante). Il était cousin du célèbre franciscain Luc Wadding, auteur des *Annales minorum* (voir ci-dessus), dont un frère, Ambroise, devint jésuite et professeur de philosophie à Dillingen. Après onze mois de noviciat, Michel fut envoyé au Mexique, où il prit le nom de Godinez, sous lequel il est connu. Il travailla avec grand succès à l'évangélisation de diverses tribus indiennes et réussit à convertir la tribu des Basiroas. Plus tard, il fut professeur de philosophie et de théologie à Mexico, puis recteur de divers collèges; il mourut saintement à Mexico, le 12 décembre 1644.

Godinez est connu surtout par un traité remarquable de théologie spirituelle, édité seulement près de quarante ans après sa mort : *Practica de la theologia mistica*, Puebla, 1681, in-8°, Séville, 1582, nombreuses rééditions. Le P. Emmanuel Ignace de la Reguera le publia en traduction latine, avec un commentaire copieux et célèbre : *Praxis theologiæ mysticæ, opus selectum P. M. Godinez... latine redditum et plenis commentariis tum speculative quam practice illustratum*, 2 vol. in-fol., Rome, 1740. De cet ouvrage, le P. Watrigant, S. J., a extrait et publié à part la traduction latine du traité de Godinez : *Praxis theologiæ mysticæ*, Paris, 1921. Une traduction italienne parut à Venise, en 1738. L'ouvrage, fruit de l'expérience spirituelle de l'auteur autant que de ses études, traite de façon succincte de l'oraison et de la mortification, de l'oraison affective et d'union, de la désolation spirituelle, des diverses sortes de contemplation mystique, de la nature et de la grâce, de la direction spirituelle, du discernement des esprits, des révélations et ravissements, du gouvernement religieux. — Reguera attribue au P. Godinez une *Vie de la Vén. Marie de Jésus*, religieuse franciscaine de Puebla dont il avait été directeur spirituel; en réalité, il s'agit, semble-t-il, de notes manuscrites qui n'ont jamais été publiées, cf. Eug. de Uriarte, S. J., *Catalogo razionado de obras anonimas y seudonimas de autores de la Compania de Jesus...*, t. iii, 1906, n. 4568.

Sommervogel, *Bibl. de la Comp. de Jésus*, t. xi, col. 1521-1522; notice biographique en tête de l'ouvrage du P. Reguera, reproduite dans l'édition du P. Watrigant; Alegre, *Historia de la Comp. di Jesus in Nueva España*, t. ii, p. 122 sq., 247; *Catholic Encyclopedia*, New-York, t. xv, p. 524-525.

J.-P. Grausem.

WADDING Pierre, jésuite irlandais, frère du précédent. — Né en 1583, à Waterford, il entra en 1601 au noviciat de Tournai, enseigna les belles-lettres et la philosophie, puis pendant seize ans la théologie à Louvain et à Prague. Il fut pendant treize ans chancelier de l'université de Prague. En 1641, il devint le premier titulaire de la nouvelle chaire de droit canonique à l'université de Gratz; il mourut dans cette ville en 1644. — Outre trois courtes thèses théologiques défendues en discussion publique et quelques autres opuscules, dont plusieurs anonymes ou pseudonymes, il publia : *Tractatus de incarnatione*, Anvers, 1633, in-4°, *opus rarum* dit Hurter; *Tractatus de contractibus in genere et in specie*, Gratz, 1644, Munich, 1670, in-4°.

Sommervogel, *Bibl. de la Comp. de Jésus*, t. viii, col. 928-931; Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. iii, col. 961.

J.-P. Grausem.

WALAFRID STRABON, écrivain de la renaissance carolingienne (808-849). — I. Vie. II. Le problème de la *Glossa ordinaria*. III. Œuvres.

I. Vie. — Walafrid, surnommé Strabus ou Strabo, le Louche, naquit en 808 ou 809. La première partie de sa vie se passa à l'abbaye de Reichenau sous l'autorité de l'abbé Hatto. Entre 826 et 829, il est à Fulda disciple de Raban Maur. Recommandé par Hilduin à Louis le Pieux, il devient en 829 le précepteur du jeune Charles, fils de Louis et de Judith. En 838, l'empereur le nomme abbé de Reichenau. Après la mort de Louis, il connut des années difficiles :

fidèle à Lothaire et à l'idée impériale, il se vit expulsé de Reichenau par Louis le Germanique et se réfugia à Spire. En 842, grâce sans doute à l'influence de Grimald, l'un de ses maîtres à Reichenau devenu chapelain de Louis le Germanique, il est réintégré dans son abbaye. Il vécut là sept années actives pendant lesquelles il put déployer tout son talent. Il mourut malheureusement en pleine maturité le 15 des calendes de septembre, 18 août 849, aux bords de la Loire, au cours d'un voyage qu'il avait entrepris sur l'ordre de Louis pour se rendre auprès de Charles le Chauve. Son corps fut ramené à Reichenau et Raban Maur, alors archevêque de Mayence, composa son épitaphe.

Interrompue par une mort prématurée, l'œuvre écrite de Walafrid n'est pas considérable. Elle nous le montre en relations amicales avec un bon nombre de personnalités de son temps : moines de Reichenau et de Saint-Gall, car les rapports étaient constants entre les deux abbayes; amis ou hôtes volontaires ou forcés de Raban Maur à Fulda; personnages ecclésiastiques ou laïques de la cour d'Aix-la-Chapelle. Il demeura obstinément fidèle à Louis le Débonnaire, à Judith et à leur fils à travers toutes les péripéties d'une politique agitée; il fut le poète de Judith. Mais ce serait être injuste à son égard que de le prendre pour un poète de cour : ses vers témoignent d'une sincérité qui, pour nous, ajoute à leur intérêt historique le charme de l'accent personnel. Walafrid nous permet de rectifier dans une certain mesure l'idée très fâcheuse que les écrits de Pascase Radbert, écho des rancunes de Wala, nous donnent de la cour d'Aix-la-Chapelle, sous l'impératrice Judith. Pour le reste, Walafrid fait figure de disciple; sous sa plume reviennent fréquemment les noms de ceux qui ont été ses maîtres à Reichenau : Erlebald qui fut abbé après Hatto, Wettin, Tatto, Grimald; mais celui qui marqua le plus sur son orientation fut Raban Maur : l'œuvre exégétique et théologique de Walafrid est tout à fait dans le sillage de celle de Raban.

II. Le problème de la *Glossa ordinaria*. — Pendant plusieurs siècles on attribua à Walafrid Strabon cette vaste compilation de commentaires bibliques, dont une édition — celle de Douai en 1617 — ne compte pas moins de six volumes in-fol. Les éditeurs de Douai admettaient d'ailleurs que l'œuvre originale de Walafrid avait subi des additions importantes: la présence de références à des auteurs manifestement postérieurs à Walafrid l'indiquait clairement; ils distinguaient ainsi comme trois étapes dans l'élaboration de la Glose : la *Glose ordinaire*, marginale, aurait pour auteur Walafrid; la *Glose interlinéaire* serait due à Anselme de Laon, au XIIe siècle; enfin Nicolas de Lyre, franciscain du XIVe siècle, aurait ajouté ses *Postillæ scholasticæ;* le développement ne se serait d'ailleurs pas arrêté avec ce franciscain, d'autres auteurs au XVe siècle auraient fourni leur appoint. Dès l'invention de l'imprimerie, les éditions se succédèrent; on en trouvera la liste dans l'*Histoire littéraire de la France*, t. V, p. 62. Le texte de la *Glossa* que nous lisons dans la *Patrologie latine* de Migne aux t. CXIII et CXIV nous est donné comme établi d'après l'édition de Douai et d'antiques manuscrits, on ne nous dit pas lesquels; l'éditeur nous avertit qu'il s'est efforcé d'éliminer toutes les gloses manifestement postérieures à Walafrid Strabon, mais on admettra facilement ce que peut présenter de conjectural un texte ainsi obtenu. Cf. *P. L.*, t. CXIII, col. 11 et 12. L'opinion actuelle est formulée ainsi par dom Wilmart : Walafrid Strabon « est bien innocent de cette pauvre rapsodie ». *Revue bénédictine*, 1928, p. 95. Il est utile cependant d'exposer ici l'état de la question.

La présence dans la Glose de nombreuses citations de Raban Maur avec, ici ou là, des citations de Strabon lui-même, signalées suivant la méthode habituelle par les premières lettres de leur nom : *Rab.*, *Strab.*, pouvait aiguiller les recherches vers une région précise : Fulda et l'entourage de Raban. Les commentaires de ce dernier eurent un grand succès de très bonne heure dans l'Occident chrétien, mais quoiqu'ils se présentassent déjà comme un « abrégé » des grands commentaires des Pères, ils restaient considérables. D'où serait venue l'idée de les abréger encore et surtout de ne pas séparer texte et commentaire; ce dernier courant tout au long du livre sacré devenait nécessairement plus sobre. Personne ne crut que Raban Maur eût accompli lui-même ce travail, mais il n'était pas absurde de penser qu'un de ses disciples s'en fût chargé; c'est ainsi qu'on nomma Strabus; très anciennement, en effet, nous le voyons qualifié d'abréviateur de Raban, témoin une note du ms. *69* (fin du XIe s.) de la bibliothèque de Tours, fol. 108 : après avoir reproduit les commentaires de Raban sur la Genèse et sur l'Exode, le copiste nous dit que, n'ayant pu trouver les commentaires du même sur le Lévitique, les Nombres et le Deutéronome, il a transcrit celui de son « abréviateur », Walafrid Strabon. On tire aussi un argument d'un texte de Notker le Bègue, moine de Saint-Gall, qui écrit vers 890. Notker, répondant à son disciple Salomon, plus tard évêque de Constance, qui lui demande une liste des « Interprètes des divines Écritures », lui dit pour conclure son énumération : *Si glossulas volueris in totam Scripturam divinam, sufficit Rabanus Moguntiacensis archiepiscopus* (*P. L.*, t. CXXXI, col. 998); ce texte pouvait être compris dans le sens de notre *Glossa*, car d'abord il dit : *glossulas*, ce qui ferait une œuvre distincte des commentaires de Raban qui, bien que résumés, sont assez copieux; ensuite comme nous n'avons pas de commentaires de Raban sur tous les Livres saints mais seulement sur quelques-uns d'entre-eux, on pouvait penser à un travail d'ensemble plus bref, mais s'étendant à toute la Bible, accompli sous son contrôle par un disciple. D'ailleurs le titre de la Glose ne présente pas Walafrid comme abbé de Reichenau mais comme moine de Fulda : *Walafridi Strabi Fuldensis monachi glossa ordinaria.*

Cependant contre l'attribution de la Glose à Walafrid Strabon une très forte objection naissait de ce fait qu'il n'existe pas de manuscrit plus ancien que le XIIe siècle. Comment une œuvre du IXe siècle n'aurait-elle pas laissé de témoins antérieurs? D'autre part, il est étrange que les auteurs d'histoires littéraires qui écrivent au XIIe siècle ne mentionnent pas la Glose dans le catalogue des œuvres de Strabon. Sigebert de Gembloux, vers 1111, l'ignore, *P. L.*, t. CLX, col. 563; de même l'*Anonymus Mellicensis* qui écrit vers 1130. *P. L.*, t. CCXIII, col. 974. Au XIIIe siècle, Vincent de Beauvais écrit dons son *Speculum historiale*, l. XXIV, c. XXVIII, *De Rabano et scriptis ejus et Strabo discipulo ejus : Hujus discipulus fuit Strabus, qui, eo dictante, plurima excepit et super quosdam libros Pentateuchi commentariola quædam edidit;* rien sur la Glose; Vincent, pour qui la Glose manifestement fait figure d'*auctoritas*, la cite toujours comme un anonyme et il arrive que dans un même chapitre Strabus et la Glose soient cités conjointement comme deux autorités distinctes; c'est le cas par exemple dans le *Speculum naturale*, l. I, c. XXVIII, *De creatione empyrii et de materia informi*, où Vincent invoque d'abord *Strabusin Genesim*, puis la *Glossa*. Au XVe siècle, Trithème, dans son *De scriptoribus ecclesiasticis*, n. 246, consacrant une notice à Strabus garde le silence sur la Glose. Il est difficile de préciser à quelle date la Glose fut attribuée à

Strabus et devint, pour ainsi dire, son titre de gloire pour la postérité; Bellarmin, dans son *De scriptoribus ecclesiasticis*, ne mentionne même de lui que cet ouvrage : *De Strabo Fuldensi*, 840 : *Strabus Fuldensis, monachus Rabani discipulus, ex magistri operibus, decerpens explicationes Scripturarum composuit Glossam, quæ dicitur ordinaria in Scripturas utriusque Testamenti, quæ postea aucta et ornata a posterioribus fuit.* Nous avons dit ce qu'il en est de l'édition de Douai et de celle de Migne; l'idée est la même que chez Bellarmin : Strabus a inauguré une œuvre qui a reçu depuis des développements considérables.

Le premier, Samuel Berger, dans son *Histoire de la Vulgate pendant les premiers siècles du Moyen Age*, Paris, 1893, p. 132 sq., étudie la question sérieusement et il émet un doute accentué : « Presque tous les manuscrits de la Glose, écrit-il, sont de date relativement récente. On n'en connaît presque pas qui soient écrits avant le XIIe siècle et avant le déclin même de ce siècle. Au reste, il ne faut pas croire que tous nos manuscrits représentent un même commentaire. Le nom de Glose ordinaire couvre souvent dans les catalogues, les compilations les plus hétérogènes. » Dans ces conditions, Samuel Berger ne croit pas possible que la Glose telle que nous la lisons soit antérieure à cette seconde moitié du XIIe siècle. Mais impressionné par la tradition, il n'osa pas détruire absolument l'opinion reçue et s'appliqua à trouver les chaînons qui permettraient de remonter jusqu'à l'ancêtre, aux premiers essais du genre. Les manuscrits anciens en provenance de Reichenau ou de Saint-Gall, pensait-il, fourniraient peut-être quelques indices révélateurs. Or le ms. *Aug. 135* de Karlsruhe (Xe s.), provenant de Reichenau, et le ms. *41* de Saint-Gall écrit entre le IXe et le Xe s. semblent donner l'un et l'autre une première rédaction de la Glose, le premier sur les Épîtres catholiques et elle est attribuée explicitement à Walafrid, le second, d'un anonyme de Saint-Gall sur les prophètes. Samuel Berger croit pouvoir en conclure que ces deux mss. constituent le premier jet de la Glose et rattachent ainsi à Strabon ou à son entourage sinon la paternité de toutes les gloses, du moins l'initiative de ce genre littéraire.

Après Samuel Berger le problème de la Glose a été repris *ex professo* par H.-H. Glunz, professeur à l'université de Cologne, dans son ouvrage édité à Cambridge en 1933 : *History of the Vulgate in England from Alcuin to Roger Bacon.* H.-H. Glunz est très frappé, lui aussi, par ce fait que les mss. de la Glose ne datent que de la seconde moitié du XIIe siècle. Avec raison, il a soin de dégager « la Glose ordinaire », qui est la Glose proprement dite, de toutes les Écritures glosées que présentent les manuscrits, car s'il est juste de remarquer avec Samuel Berger que les catalogues de nos bibliothèques appellent quelquefois gloses des commentaires bibliques assez disparates, il n'en reste pas moins que les Bibles ou morceaux de Bible accompagnés de la « Glose ordinaire » constituent une œuvre d'une identité incontestable.

La *Glossa ordinaria*, en cette seconde moitié du XIIe siècle, se trouve ainsi contemporaine des recueils de Sentences; elle témoigne du même esprit, et de la même préoccupation scolaire, les Pères sont tenus comme l'*auctoritas* à peu près définitive en matière de doctrine; par ailleurs, de même que les recueils de Sentences déroulent un cursus méthodique d'enseignement théologique élaboré d'après les Pères, la Glose place auprès des versets de l'Écriture leur commentaire officiel tiré des Pères, chaque verset ou presque étant, pourrait-on dire, affecté d'un coefficient qui est son interprétation, et celle-ci définitive : dans la marge une phrase brève, mais suffisamment explicative; entre les lignes, le sens d'un mot ou d'une expression. Avant cette époque, on peut assurément trouver des gloses de l'Écriture; car le texte sacré n'a jamais pu se passer de commentaires, il en est de longs et il en est de brefs, mais l'ensemble de ces travaux se présente avec une diversité très éloignée de l'unité de la *Glossa*. Pour cette raison, H.-H. Glunz ne veut pas reconnaître comme ancêtres de la Glose les manuscrits cités par Samuel Berger, ils n'ont avec elle que peu de rapports; on pourrait, dit-il, en trouver d'autres semblables, et il cite de son côté une glose marginale du psautier, ms. *20* de Boulogne-sur-Mer, écrit à Saint-Bertin à la fin du Xe siècle, qui est la reproduction du *Breviarium in Psalmos* de saint Jérôme. *P. L.*, t. XXVI, col. 823. Pour annuler les derniers arguments en faveur de Strabon, on peut ajouter que le texte de Notker est tellement vague qu'on n'en peut rien conclure. D'autre part, dans la *Glossa*, les références explicites à Strabus sont fort rares et les citations de Raban Maur bien qu'assez nombreuses ne lui font certainement pas cette situation privilégiée qu'on lui a attribuée. En conclusion aucun sondage ne permet d'attribuer à la Glose une origine plus ancienne que la seconde moitié du XIIe siècle. Elle est essentiellement une œuvre scolaire, élaboration d'éléments anciens, mais qui ne se présentaient pas sous la forme précise que prit la *Glossa ordinaria*. Continuant sa recherche, H.-H. Glunz se sent porté à attribuer l'œuvre au Maître des Sentences lui-même, à Pierre Lombard.

Attribuer à Pierre Lombard la totalité de la Glose de l'Écriture paraîtra peut-être un peu excessif; le P. de Ghellinck, dans l'art. PIERRE LOMBARD, ici, t. XII, col. 1974, suite des nombreuses études de l'auteur sur le Maître des Sentences et le XIIe siècle, a établi que Pierre est bien l'auteur de diverses gloses sur les psaumes, les épîtres de saint Paul, etc., mais non pas de « la Glose ». Depuis longtemps, on reconnaissait qu'Anselme de Laon était pour beaucoup dans le développement et la diffusion de la Glose : il composa lui-même des gloses sur le psautier, sur saint Paul, et sans doute aussi sur saint Marc, saint Luc, et saint Jean. Il fallait donc chercher aussi de son côté. De 1935 à 1939, diverses études parues dans les *Recherches de théologie ancienne et médiévale* ont éclairé peu à peu le problème, en particulier deux articles de Miss B. Smalley : *Gilbertus Universalis, bishop of London and the problem of the « Glossa ordinaria »*, *op. cit.*, 1935, p. 235-262; 1936, p. 24-60; et *La Glossa ordinaria, quelques prédécesseurs d'Anselme de Laon*, *ibid.*, 1937, p. 365-400; à quoi il faut ajouter son article du *Cambridge hist. Journ.*, 1938, p. 103-113 : *A collection of Paris Lectures of the later 12th century in the Ms. Pembroke College Cambridge 7.* Nous pouvons résumer ainsi les conclusions de l'auteur. La Glose est une œuvre complexe élaborée progressivement par divers compilateurs — cependant le plan a été conçu par une seule personne, Anselme de Laon, vraiment figure centrale : lui-même a compilé le psautier et saint Paul, son frère Raoul probablement saint Matthieu, Gilbert dit l'Universel a travaillé à une partie de l'Ancien Testament : Pentateuque et prophètes, Albéric de Reims a peut-être glosé les Actes, et d'autres dont la part fut moindre. C'est la première étape de l'histoire de la Glose. La seconde étape est l'adoption à Paris de l'œuvre d'Anselme comme manuel : ici nous rencontrons le patronage de Pierre Lombard et les conclusions de Miss Smalley rejoignent en partie celle de Glunz : le Maître des Sentences, s'il n'est pas l'auteur de la *Glossa*, en fut le propagateur : la Glose devint un véritable manuel scripturaire au même titre que les Sentences. Il y eut alors des commen-

taires sur la Glose, comme il y eut des commentaires sur les Sentences. Voir — en tenant compte des travaux plus récents que nous venons de signaler — *La renaissance du XIIe siècle, les écoles et l'enseignement*, par G. Paré, A. Brunet, P. Tremblay, Ottawa, 1933, c. v, *L'enseignement scripturaire : techniques et méthodes*, p. 229. Ainsi se trouve écarté complètement le nom de Walafrid Strabus comme auteur de la *Glossa ordinaria*.

III. Œuvres. — 1° *Œuvres scripturaires*. — Une fois enlevée à Walafrid la *Glossa ordinaria*, il lui reste assez peu de choses : quelques commentaires, particulièrement des résumés des commentaires plus importants de Raban Maur, de petits ouvrages de caractère indéterminé que les éditeurs anciens qualifient d'homélies et c'est tout. Dom Bernard Pez découvrit dans la bibliothèque de Reichenau un commentaire sur les 76 premiers psaumes. Il ne jugea pas à propos de publier tout le manuscrit et fit entrer seulement le texte des vingt premiers au t. iv de son *Thesaurus novissimus anecdotorum*, Augsbourg, 1721-1729. Migne reproduit le texte de Pez, t. cxiv, col. 751-794. Ce commentaire assez abondant ne semble pas beaucoup se préoccuper du sens littéral. D'après Samuel Berger, *op. cit.*, p. 134, le ms. découvert par Pez existe encore, partie à Karlsruhe, *Aug. 192*, partie à Saint-Gall, n. *313*. Samuel Berger signale également un commentaire sur le Pentateuque, en partie résumé de Raban; il est conservé à Saint-Gall dans le ms. *283* (ixe s.); de ce commentaire, seule la partie concernant le Lévitique a été publiée par Colvener parmi les œuvres de Raban Maur. Migne l'a reproduite à sa vraie place parmi les œuvres de Strabon; une préface indique, en effet, nettement l'auteur et son but. *P. L.*, t. cxiv, col. 795-850. Ce commentaire sur le Lévitique ainsi que ceux des deux autres livres du Pentateuque ont été utilisés souvent à défaut de commentaires de Raban sur ces livres. Nous avons vu plus haut comment le ms. *69* de la bibliothèque de Tours donne, à la suite des commentaires de Raban sur la Genèse et l'Exode, le Lévitique de Strabus préfacé comme nous avons dit, puis du même Strabus un commentaire sur les Nombres, suivi du catalogue des stations du peuple de Dieu dans le désert, et enfin un commentaire sur le Deutéronome.

Les *Homélies* de Walafrid sont au nombre de deux. La première, une explication très allégorique de la généalogie selon saint Matthieu, est reproduite par Migne d'après Pez qui l'avait découverte, *Thesaurus*, t. ii; *P. L.*, t. cxiv, col. 949 à 962; l'autre, sur la ruine de Jérusalem où le récit de Josèphe est largement mis à contribution, *P. L.*, t. cxiv, col. 965-974, a été découverte par Canisius et publiée par lui dans ses *Lectiones antiquæ*, édit. de 1725, t. ii. Il n'y a pas de raison, semble-t-il, d'attribuer à Walafrid l'*Expositio in quatuor evangelia*, réflexions assez décousues sur des phrases ou des mots tirés des quatre évangélistes que Migne donne à la suite de l'homélie sur la généalogie, col. 862.

2° *De rebus ecclesiasticis*. — Le titre exact et complet est celui-ci : *De ecclesiasticarum rerum exordiis et incrementis*. Cet ouvrage, depuis Margarin de la Bigne, en 1575, figure dans les éditions de la *Bibliotheca Patrum* et Migne n'a fait que reproduire le texte du t. xv de l'édition de Lyon. Cet opuscule mérite, en effet, d'être conservé et d'être étudié. Les prétentions de l'auteur sont modestes, il les annonce dans sa préface : les ouvrages traitant de ces questions ne manquent pas, mais certains problèmes ont été sinon omis, du moins traités trop sommairement au gré d'un certain Reginbert pour qui il écrit; il veut donc essayer de combler quelques lacunes et en particulier, dans la mesure où les documents le permettent, indiquer les origines et le développement des choses et des usages. Le point de départ est donc concret : il faut expliquer les choses, c'est-à-dire les objets qui servent pour le culte, à commencer par les églises, les rites, les cérémonies, les costumes. L'auteur en donne un éclaircissement sommaire, mais le plus souvent très pertinent; et, ce qui est remarquable, il a le souci historique : de quand date telle manière de faire, et surtout de quel principe procède-t-elle? Ainsi de l'ordre concret nous passons à la théologie, à propos, par exemple, du baptême des enfants, du sacrifice de la messe, de la querelle des images, etc. Dans un article des *Recherches de sciences religieuses*, octobre 1939 : *Le développement du dogme d'après Walafrid Strabon, à propos du baptême des enfants*, le P. de Ghellinck dit très bien ce qui fait pour nous l'intérêt de cet ouvrage : il laisse entrevoir « des vues originales et un fond de réflexion, on serait porté à dire de sens scientifique, qui le mettent fort en avance sur la plupart des auteurs de son époque ». Outre l'édition de Migne, il en existe deux autres, l'une dans les *Mon. Germ. hist.*, *Capitularia regum Francorum*, t. ii, p. 474-516; et une autre de A. Knoepler : *Walafridi Strabonis liber de exordiis et incrementis quarumdam in observationibus ecclesiasticis rerum*, Munich, 1899.

3° *Hagiographies et biographies*. — A vrai dire il ne s'agit pas ici d'œuvres originales composées de première main, mais de remaniements ou d'éditions d'ouvrages plus anciens. Les deux livres de la *Vita sancti Galli*, fondateur et premier abbé du monastère qui porte son nom, furent rédigés sur un texte déjà existant, à la demande de Gozbert, abbé de Saint-Gall, entre 817 et 837. *P. L.*, t. cxiv, col. 975-1030. La *Vita sancti Othmari*, abbé de Saint-Gall, mort en 759, se présente dans des conditions analogues. *P. L.*, col. 1030-1042. Plusieurs autres Vies édifiantes sont rédigées en vers, nous les retrouverons. Notons cependant que la Vie de saint Gall, en vers, d'après le texte en prose, n'est pas de Walafrid, quoiqu'il ait manifesté le désir de la rédiger; elle est l'œuvre d'un disciple. On doit à Walafrid l'édition de la *Vita Ludovici* par Thégan, chorévêque de Trèves, *P. L.*, t. cvi, col. 405; Walafrid, qui a été lié d'amitié avec Thégan et partageait son admiration et sa compassion pour l'empereur Louis le Pieux, présente l'ouvrage dans une préface et le fait précéder d'une table des chapitres. Il revit également la *Vita Caroli* d'Éginhard et l'accompagna d'une notice sur Éginhard lui-même. Jaffé, *Bibliotheca rerum german.*, t. iv, Berlin 1867; L. Halphen, *Éginhard, Vie de Charlemagne*, dans *Les classiques de l'Histoire de France au Moyen Age*, Paris, 1923.

4° *Œuvres poétiques*. — Walafrid écrivait en vers avec une extrême facilité et cela dès sa prime jeunesse. On se reportera à l'analyse détaillée faite par Ebert dans son *Histoire générale de la littérature du Moyen Age en Occident*, traduction Aymeric, Condamin, Paris, 1884, t. ii, p. 164 sq. Une bonne partie de ses vers se rapporte à la cour d'Aix-la-Chapelle et à ses principaux personnages : en premier lieu la famille impériale, Louis le Pieux et ses trois premiers fils, Lothaire, Louis et Pépin; Judith et son fils Charles. Les vers de Walafrid témoignent d'une réelle sincérité dans l'admiration et la reconnaissance, d'un sentiment juste de l'idée impériale : Strabus resta toujours fidèle à ses bienfaiteurs et il eut à en souffrir. Autour de ces personnages principaux gravitent d'autres d'importance moindre, auxquels notre auteur adresse de petits poèmes sérieux ou plaisants, religieux ou profanes, parfois de simples jeux d'esprit. Parmi un très grand nombre de poésies sacrées, tra-

ductions de passages bibliques, inscriptions pour peintures religieuses, hymnes à la Vierge ou aux saints, exhortations pieuses, quelques pièces retiennent l'attention. La première, intitulée *De visionibus Wettini*, est la mise en vers par Walafrid d'un récit composé précédemment en prose par Hatton, abbé de Reichenau, *P. L.*, t. cv, col. 770; Wettin, moine de Reichenau et maître très aimé de Walafrid, est censé raconter ce qu'il a vu dans l'autre monde, enfer, purgatoire, paradis; c'est une occasion de reprocher leurs fautes aux prêtres, aux moines, aux évêques, aux moniales, aux fonctionnaires, à Charlemagne lui-même et d'exhorter avec vigueur les vivants à se corriger; les personnages visés sont indiqués par des acrostiches; esquisse, si l'on veut, de la *Divine Comédie*, mais nous sommes loin du chef-d'œuvre, le souffle manque. Vient ensuite la *Vie de saint Blatmaïc*, environ 200 vers; un saint irlandais, fils de roi, désireux d'ascétisme et même du martyre, se retire dans l'île de Hy en Écosse, exposée aux incursions normandes, et réalise son désir du martyre. La *Vita sancti Mammæ*, 650 vers, est un essai d'épopée chrétienne; on y raconte les exploits d'un chrétien de Césarée de Cappadoce, martyr sous Aurélien. Ces légendes hagiographiques, pleines de ce merveilleux dont s'enchantaient les moines du Moyen Age, nous laissent sceptiques et le ton épique n'est pas pour nous réconcilier avec elles. Walafrid n'est pas l'auteur d'une *Vita Beati Leudegarii* en deux livres, que Migne donne en appendice de ses œuvres d'après dom Pitra, qui d'ailleurs ne se prononce pas avec certitude sur l'auteur. Dom Pitra, *Histoire de saint Léger*, Paris, 1846, p. 464.

Parmi les petits poèmes de Walafrid, il faut faire une place particulière à son *Hortulus* ou *De cultura hortorum*, description poétique du petit jardin médical d'un monastère. Bien qu'il soit loin d'être unique en son genre, cet *Hortulus* se distingue de ses congénères par sa sensibilité, le sentiment délicat de la nature et la connaissance des maîtres de la médecine ancienne. Walafrid, on ne peut le nier, est vraiment poète. L'édition la plus récente est celle du Dr Henri Leclercq, *Le petit jardin*, texte latin et traduction française avec introduction et commentaire, Paris, 1933.

Les éditions des divers ouvrages ont été indiquées au cours de l'article. Les œuvres poétiques de Walafrid ont été rassemblées par Dümmler dans les *Mon. Germ. hist.*, *Poetæ latini ævi carolini*, t. II. La *Visio Wettini* est précédée du texte en prose de Hatton. La *Vita sancti Galli*, d'un disciple de Walafrid, d'après le texte en prose de celui-ci, est donnée en appendice.

Outre les ouvrages déjà cités, voir dom Ceillier, *Hist. gén. des auteurs sacrés et eccl.*, édition Vivès, t. XII; Manitius, *Gesch. der latein. Literatur des M. A.*, t. I, p. 302; M.-L.-W. Laistner, *Thought and letters in Western Europe A. D., 500-900*, Londres, 1931; J. de Ghellinck, S. J., *Littérature latine au Moyen Age*, t. I, Paris, 1939; dom Philibert Schmitz, *Histoire de l'ordre de Saint-Benoît*, t. II, Maredsous 1942.

H. Peltier.

WALDEN **Thomas**, de son nom Thomas Netter, et ainsi appelé du lieu de sa naissance, en 1377 ou 1380; carme anglais, confesseur des rois Henri V et Henri VI, connu surtout par sa participation aux travaux des conciles de Pise, en 1409, et de Constance, en 1415, et par ses controverses contre Wiclef, décédé au couvent des carmes de Rouen, le 3 novembre 1430, alors qu'il accompagnait le roi Henri VI qui venait se faire couronner roi de France. On a de lui entre autres ouvrages : *Doctrinale antiquitatum fidei Ecclesiæ catholicæ adversus Wiclefitas et Husitas*, Paris, 1521-1532, 3 vol. in-fol., réimprimé à Salamanque, 1566, Venise, 1571, B. Blanciotti en a donné en 1757-1759 une édition remarquable; *Fasciculi zizaniorum Wiclefi*, longtemps demeuré inédit, a été publié à Londres, 1858, dans les *Rerum britannicarum medii ævi scriptores*, n. 5.

Dictionary of national biography, t. XIV, p. 231-234; *Bibliotheca carmelitana*, p. 79-80; *Études carmélitaines*, 1911, *passim*, 1921, p. 120; Fabricius, *Bibliotheca latina*, t. VI, p. 264-265; Trithème, *De scriptoribus ecclesiasticis*, col. 767; Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. II, col. 817-818; Bund, *Catalogus auctorum qui scripserunt de theologia morali*, p. 164. On trouvera dans la *Protest. Realencyclopædie*, t. XIII, 749-753, une recension très complète des œuvres du *Waldensis*.

J. Mercier.

WALENBURCH **(Adrien et Pierre Van)**, théologiens et controversistes rhénans. — Adrien Walenburch naquit à Rotterdam au début du XVIIe siècle. Docteur *in utroque jure*, il embrassa l'état ecclésiastique et devint chanoine de la cathédrale de Cologne. En 1661, il fut nommé évêque d'Adrianopolis et vicaire général de Cologne. Il mourut le 14 septembre 1669. Son frère Pierre, né également à Rotterdam, suivit l'exemple fraternel. Docteur en droit civil et canonique, chanoine de la collégiale Saint-Pierre de Mayence, il devint, en 1658, évêque suffragant de Jean-Philippe Schoenborn, archevêque de Mayence, et, en 1659, doyen de la cathédrale Saint-Pierre. A la mort d'Adrien, Pierre Walenburch fut nommé vicaire général de Cologne. Il mourut le 21 décembre 1675.

Adrien et Pierre Walenburch sont connus surtout par leurs controverses avec les protestants. Sous le titre *Tractatus generales de controversiis fidei*, Cologne, 1670, 2 vol. in-fol., Pierre Walenburch a réuni divers traités écrits par son frère ou par lui; il est difficile de faire la part de chacun, mais il semble que la majorité des traités soient l'œuvre de Pierre. Le t. Ier contient les traités suivants : *Examen principiorum fidei*, Cologne, 1647, in-8°; 1667, in-4°; *Methodus augustiniana defendendi et probandi fidem catholicam ex solo verbo Dei*, Cologne, 1645, in-12; 1647, in-8°; 1660, in-4°; *De articulis fidei necessariis*, 1659 et 1666; *De instrumentis probandæ fidei sive discussio Bibliorum vulgarium*, 1666; *De perpetua probatione fidei per testes*, 1665; *De testimoniis seu traditionibus non scriptis; De præscriptionibus catholicis*, 1666; *De missione protestantium*, 1656; *De unitate Ecclesiæ et schismate protestantium*, 1642, 1647 et 1656. On trouve dans le t. II seize traités d'inégale valeur et dont voici les plus intéressants : *De Ecclesia; De sanctis; De purgatorio; De SS. eucharistia; De justificatione; De meritis*. Les ouvrages des frères Walenburch se recommandent par l'excellence et l'habileté de l'argumentation. « Ces deux volumes, dit Arnauld, devraient être entre les mains de tous ceux qui s'occupent de théologie. »

Foppens, *Bibliotheca belgica*, t. II, p. 1018-1019; Ræss, *Die Convertiten seit der Reformation*, t. VII, p. 397-443; Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. IV, col. 79-82; Eubel, *Hierarchia catholica*, *passim*. Le *Cursus theologiæ* de Migne reproduit au t. I un certain nombre des traités des frères Walenburch.

J. Mercier.

WALSINGHAM **Robert.** — Les historiographes anciens en avaient fait un double personnage : un Jean et un Robert Walsingham. B.-M. Xiberta a fait justice de ces prétentions.

Robert, originaire de Walsingham, entra dans l'ordre des carmes. Il appartint au couvent de Norwich et à la province anglaise. Lorsque en 1303 celle-ci fut divisée, par décision du chapitre général de Narbonne, il se rangea dans le parti de l'opposition; il prit sa part des sanctions appliquées par le chapitre de Londres, en 1305. Cela ne l'empêcha

pas d'accéder ensuite à la maîtrise en théologie. On le trouve en effet régent en théologie à Oxford en 1312. C'est de cette époque que datent les deux quodlibets qui nous sont restés de lui (ms. *Worcester, Cath. libr. F. 3*, fol. 215vº-259). D'autres œuvres lui sont attribuées : des *Commentaires sur l'Ecclésiaste et les Proverbes;* un *Commentaire sur les Sentences*, des *Questions disputées* et, sans doute, des sermons; mais aucun exemplaire ne nous est connu de tout ceci. Le second de ses quodlibets est lui-même incomplet. La chose est d'autant plus regrettable que, à en juger par ce qui demeure de son œuvre, Robert Walsingham est un esprit original, qui n'entend s'inféoder à aucune école déterminée. Il faut noter entre autres choses : son volontarisme fortement prononcé; sa position sur la connaissance que Dieu a de tous les êtres dans et par sa seule essence; la distinction réelle qu'il maintient entre l'essence et l'existence; son adhésion à la distinction formelle à la manière de Scot.

B.-M. Xiberta, *De scriptoribus scholasticis sæculi XIV ex ordine carmelitarum*, Louvain, 1931, p. 111-136; Th. Graf, *De subjecto psychico gratiæ et virtutum*, 1935, p. 214-217, 104-110.

P. Glorieux.

WALTRAM DE NAUENBOURG, évêque de cette ville de 1090 (1091) à 1111, un des représentants en vue du parti antigrégorien, à la fin du XIe siècle. Son rôle a été mis en relief par les polémistes protestants des XVIe et XVIIe siècles, à la suite de la découverte par Fr. de Hutten d'un traité *De unitate Ecclesiæ conservanda*, qu'on lui a, d'ailleurs à tort, attribué. En dépit de la fausseté de cette attribution, Waltram (on écrit aussi Walram, Valram, Gualeram, etc.) représente bien l'état d'esprit du parti ecclésiastique favorable à Henri IV et hostile à Grégoire VII et à Urbain II. On sait, en effet, que, dans sa lutte contre les papes légitimes, Henri put s'appuyer sur un nombre considérable d'évêques allemands. Waltram faisait partie de ce groupe, où l'on se piquait d'ailleurs d'une certaine modération et où l'on prétendait juger en toute impartialité le différend entre le Sacerdoce et l'Empire. Une lettre de Waltram a été conservée par les *Annales Disibodenses* qui met en claire lumière le point de vue des henriciens. Écrite au début de l'épiscopat de Waltram, en 1090, elle est adressée à Louis, landgrave de Thuringe, pour l'exhorter à abandonner la cause d'Urbain II et à se rallier à l'empereur. Son argument principal, c'est qu'il faut, par tous moyens, conserver la paix civile, mise en péril par les divers prétendants qu'ont suscités contre Henri les papes Grégoire et Urbain. « Dieu est le Dieu de paix, non celui de dissension ... La Loi et les prophètes se résument dans le précepte de la charité ». D'ailleurs l'Apôtre ne commande-t-il pas la soumission à la puissance civile? Celui qui résiste à cette puissance s'élève contre l'ordre de Dieu. Rodolphe (l'antiroi suscité par Grégoire VII), Hildebrand, le margrave Ekbert, qui se sont élevés contre Henri, ont péri misérablement. Sans vouloir appuyer plus que de raison sur ce « jugement de Dieu », Waltram termine en insistant sur les fortes paroles de saint Paul; il faut remettre l'affaire pendante entre Henri et les papes à Dieu lui-même : « Qui es-tu pour juger le serviteur d'autrui? C'est à son maître de voir ce qu'il en doit faire » (Rom., XIV, 4). En somme plaidoyer modéré pour le « droit divin » des souverains. A supposer même que ceux-ci soient indignes, ce n'est pas aux sujets de les juger.

Le landgrave de Thuringe répondit, ou plus exactement fit répondre à cette lettre par Herrand, évêque de Halberstadt. La pièce, conservée elle aussi, est loin d'avoir la sérénité de la précédente et c'est sur un ton extrêmement monté qu'elle rétorque les arguments de Waltram. L'admonition de saint Paul n'a pas le sens absolu que lui donnent les henriciens : pour que la puissance civile puisse exiger l'obéissance, il faut qu'elle soit *ordinata. Da igitur potestatem ordinatam et non resistemus.* Mais il est notoire qu'Henri est loin de posséder cette puissance bien réglée et la lettre accumule les exemples, vrais ou faux, de sa tyrannie, de ses manquements à toutes les lois divines et humaines. Simoniaque notoire, Henri est hérétique : pour tous ses crimes il a été excommunié par le Siège apostolique et dès lors il ne peut plus avoir sur nous, catholiques, aucune puissance. Que parle-t-on du précepte de la charité fraternelle? C'est un devoir pour nous de le haïr : *cujus odium pro magno sacrificio Deo offerimus.* Le Christ, dont Waltram avait dit que son plus cher désir était le règne de la paix, le Christ n'a-t-il pas déclaré qu'il était venu apporter sur terre non la paix mais le glaive? Quant aux insuccès de Grégoire, de Rodolphe, du margrave Ekbert, pourquoi y voir un « jugement de Dieu » contre les doctrines grégoriennes? Ne vaut-il pas mieux bien mourir que de vivre mal? Le jugement final de Dieu rétablira tout dans l'ordre. Cette pièce curieuse donne assez bien l'idée des arguments qui s'échangeaient en Allemagne entre partisans et adversaires de Grégoire VII.

On trouverait ceux des derniers bien plus amplement développés dans le traité *De unitate Ecclesiæ conservanda et de schismate inter imperatorem et pontificem*, faussement attribué à Waltram et qui est l'œuvre d'un moine de Hersfeld, écrivant vers les années 1090-1093. Il se donne pour tâche de réfuter deux manifestes récents du parti grégorien : la deuxième lettre de Grégoire VII à Hermann de Metz, où est exposée tout au long la politique du pape (Jaffé, *Regesta*, n. 5201), et un écrit en provenance des moines de Hirschau, qui défendait les mêmes points de vue. Ces deux pièces sont discutées respectivement dans le l. Ier et le l. II du *De unitate;* un l. III qui devait prendre la défense du pape Clément (l'antipape Guibert) a presque complètement disparu. Avec une modération relative, l'auteur expose les arguments du parti impérialiste et veut montrer que le bon droit est du côté de Henri. Il cherche ses arguments dans l'histoire sacrée et profane, dans l'ancienne littérature chrétienne comme chez les auteurs païens, et son érudition, qui est de bon aloi, lui permet de réfuter nombre des preuves que ses adversaires prétendaient trouver dans les textes patristiques et canoniques. Sa grande autorité est naturellement Augustin, dont connaît bien la *Cité de Dieu;* mais il allègue aussi Cyprien et son *De unitate Ecclesiæ*, Grégoire le Grand, dont il se plaît à opposer les attitudes et les paroles à celles de son homonyme du XIe siècle. L'ensemble de l'œuvre donne l'impression que l'auteur a médité sérieusement les problèmes qu'il soulève et que, assez différent en cela des polémistes de l'époque, il ne se contente pas seulement de citer des textes, mais veut mettre en ligne des arguments.

On avait aussi jadis porté au compte de Waltram un petit *Tractatus de investitura episcoporum*, qui défend non sans habileté les droits en la matière de l'autorité civile. Composé en 1109, l'écrit pourrait être de l'évêque de Nauenbourg; mais on a démontré, semble-t-il, qu'il a pris naissance dans le diocèse de Liège.

Plus sérieuse est l'attribution à Waltram d'une lettre à saint Anselme de Cantorbéry, d'un ordre tout différent. L'évêque de Nauenbourg, qui a été mis au courant d'un certain nombre des griefs arti-

culés par les Grecs contre les Latins, interroge le primat d'Angleterre sur la diversité des rites qui existe non seulement entre Occidentaux et Orientaux, mais même entre Latins : *De sacramentis Ecclesiæ aliud Palestina, aliud Armenia, aliud nostra Romana et Tripartita sentit Gallia. Dominici etiam corporis mysterium aliter Romana, aliter Gallicana Ecclesia ac diversissime nostra tractat Germania.* Et il signale l'usage du pain azyme et du pain fermenté, les signes de croix à faire sur les oblats, la manière de couvrir le calice ou de l'entourer d'un voile pendant la célébration de la messe. La lettre se termine par l'annonce faite à Anselme que l'auteur est revenu à la communion de l'Église universelle : *in nostra mutatione divinæ bonitatis apparet gratia;* d'adversaire de l'Église romaine, il est devenu l'intime du pape Pascal.

Cette lettre adressée à Anselme n'était certainement pas la première en date; l'opuscule de celui-ci : *De tribus Waleranni quæstionibus ac præsertim de azymo et fermentato* est une réponse à trois questions posées par Waltram, l'une sur la procession du Saint-Esprit, l'autre sur l'emploi des azymes, la troisième sur la manière de compter les degrés de parenté dans le mariage. Au moment où l'évêque de Nauenbourg s'adressait ainsi à celui de Cantorbéry, il n'avait pas encore rallié la communion catholique; c'est ce qu'indiquent les premiers mots de l'opuscule que lui adresse saint Anselme.

Les deux lettres de Waltram et de Herrand sont dans les *Annales Disibodenses*, dans *Mon. Germ. hist.*, *Script.*, t. XVII, p. 9-14, et mieux, *ibid.*, *Libelli de lite*, t. II, p. 286-291; on les trouvera également à deux endroits de *P. L.*, t. CLIX, col. 984-992 (d'après Baronius, *Annal.*, an. 1090, n. 8) et t. CXLVIII, col. 1441-1448.

Le *De unitate Ecclesiæ conservanda*, découvert par Frédéric de Hutten à Fulda en 1519, a été d'abord publié par celui-ci à Mayence, 1520; il est passé ensuite dans les recueils de S. Schardius, *De jurisdictione et auctoritate imperii*, puis de Goldast, *Apologia pro Henrico IV;* édition critique de W. Schwenkenbecher, Hanovre, 1883, et dans *Libelli de lite*, t. II, p. 172-291. L'attribution à Waltram a été démontrée inexacte par Meyer von Knonau, dans *Festgaben zu Ehren M. Budingers*, Inspruck, 1898, p. 188 sq. Cf. aussi B. Gaffrey, *Der Lib. de unit. eccl. conserv.*, Berlin, 1921.

Le *De investitura episcoporum*, publié d'abord par Schard, *loc. cit.*, l'a été ensuite par Kunstmann, dans *Theol. Quartalschrift*, 1937, p. 186; il a paru aussi dans *Libelli de lite*, t. II, p. 498-504 (éd. Bernheim); cf. de cet éditeur une étude dans *Forschungen zur deutschen Gesch.*, t. XVI, p. 181 sq.

La correspondance avec saint Anselme se trouvera *P. L.*, t. CLVIII, col. 547 sq.; cf. col. 541 : *S. Anselmi de tribus Waleranni quæstionibus ac præsertim de azymo et fermentato.*

Sur l'ensemble de la littérature polémique de cette époque : C. Mirbt, *Die Publizistik im Zeitalter Gregors VII.;* Manitius, *Gesch. der latein. Literatur des M. A.*, t. III, p. 40 sq.; et surtout A. Fliche, *La réforme grégorienne*, t. III, 1937.

É. AMANN.

WANDALBERT DE PRUM, moine de ce monastère, première moitié du IXe siècle. — Né probablement en Francie occidentale en 813, il entra de bonne heure au monastère de Prüm, dans l'Eifel, où il reçut une culture générale des plus soignées. L'abbé du couvent, Markwald, lui demanda bientôt de mettre en meilleur latin — c'était une des préoccupations des puristes de la renaissance carolingienne — la Vie de saint Goar, fort vénéré dans la région rhénane. A cette Vie Wandalbert ajouta, comme c'était la coutume de l'hagiographie d'alors, un recueil des miracles accomplis par le saint. Ce travail était terminé en 839. Wandalbert s'était essayé entre temps à de petits poèmes d'inspiration séculière. Son ami Otric, un clerc de Cologne, auprès de qui il avait séjourné, lui suggéra d'employer son talent poétique à une œuvre d'ordre plus ecclésiastique et de composer un martyrologe versifié. Aidé des conseils du diacre Florus de Lyon, qui lui communiqua les documents nécessaires, entre autres les deux martyrologes de saint Jérôme et de Bède, Wandalbert se mit à l'œuvre et rédigea avant 848 le travail demandé. Dans l'œuvre, telle que la donnent les manuscrits et les éditions, le martyrologe proprement dit n'occupe guère qu'une moitié de l'espace. Il est précédé en effet par un certain nombre de pièces poétiques, qui donnent du talent de l'auteur une excellente impression : invocation à Dieu, harangue au lecteur; dédicace à l'empereur (Lothaire); argument général de l'ouvrage. Vient ensuite l'énumération des saints afférents à chaque jour de l'année, où naturellement il est plus difficile d'éviter la monotonie; d'autant que, complètement étranger à la méthode des martyrologes historiques qui commençait alors à se répandre, Wandalbert se contente de la sèche énumération des noms de saints inscrits pour chaque jour. Ainsi au 1er janvier, après avoir rappelé en trois vers la circoncision du Sauveur, l'auteur ajoute :

Basiliusque sacer meritorum splendet honore.
Euphemina simul nitet, Almachiusque beatus.

Tout le reste est de ce style. L'énumération des saints se termine sur une invocation à Dieu et une hymne à tous les saints, dont l'inspiration générale rappelle le *Placare, Christe, servulis.*

Au martyrologe font suite de petits développements, d'une fort jolie venue, sur les divers mois de l'année, leur nom, leurs caractères généraux, les travaux, surtout agricoles, qui les remplissent; c'est un véritable calendrier, tel qu'il sera fréquemment reproduit par la sculpture aux portails des cathédrales. D'un ordre différent est un poème qui décrit l'œuvre de la création répartie en six jours. Tout l'ensemble de l'œuvre témoigne d'une grande habileté de versificateur — l'auteur connaît et pratique un grand nombre de mètres poétiques, dont il donne les règles dans sa préface — elle témoigne aussi d'un réel talent poétique. Tout cela fait de Wandalbert un bon représentant de l'humanisme carolingien.

Le *Martyrologe* a été publié pour la première fois en 1563, dans les œuvres de Bède, à qui on l'a assez longtemps attribué. Molanus le fit imprimer dans son édition d'Usuard. La première édition complète avec tous les poèmes qui encadrent le martyrologe est donnée par L. d'Achéry, *Spicilegium*, 1re éd., t. V, 2e éd. au t. II, où est ajouté le poème *De creatione mundi.* C'est le texte de d'Achéry qui est reproduit dans *P. L.*, t. CXXI, col. 575-640; édit. critique plus récente de Dümmler, dans *Mon. Germ. hist.*, *Poetæ latini*, t. II. La *Vie de saint Goar*, publiée d'abord par Surius, passe dans Mabillon, *Acta sanct. O. S. B.*, t. II, et de là dans *P. L.*, t. cité, col. 639-674; la vieille *Vie* remaniée par Wandalbert a été publiée par Krusch, *Mon. Germ. hist.*, *Script. rer. merov.*, t. IV, p. 402.

Notices dans l'*Hist. litt. de la France*, t. V, p. 377 sq.; Manitius, *Gesch. der latein. Literatur des M. A.*, t. I, p. 557-560; dans *Protest. Realenzyclopædie*, t. XXI, p. 1.

É. AMANN.

WANGNERECK Henri, jésuite allemand, théologien et polémiste. — Né en 1595, à Munich, il entra à l'âge de seize ans dans la Compagnie de Jésus. A partir de 1625, il enseigna la philosophie et la théologie, surtout à l'université de Dillingen, où il remplit les fonctions de chancelier à partir de 1642. Il mourut à Dillingen en 1664. Savant et zélé, il était malheureusement d'un tempérament combattif et intransigeant à l'excès, allant dans la polémique jusqu'à la violence et la grossièreté. Ce défaut, joint à son obstination et son indépendance, devait causer à ses supérieurs bien des désagréments.

Lors des tractations pour la paix qui devait mettre fin à la guerre de Trente ans, Wangnereck soutint violemment le parti des intransigeants qui rejetaient toute paix avec les protestants et toute concession politique. En 1646, certains de ses amis extrémistes publièrent, sous le pseudonyme Eusebius de Eusebiis et à l'insu de l'auteur, un manifeste de Wangnereck intitulé *Judicium theologicum super quæstione an pax qualem desiderant Protestantes sit secundum se illicita* (Ecclesiopoli, en réalité Münster). L'écrit, qui soutenait l'illégitimité de la paix avec les protestants, fit beaucoup de bruit et fut vivement attaqué, mais il fut approuvé par le nonce Chigi et le pape Innocent X, qui envoya sa bénédiction à l'auteur. Le P. Jean Vervaux, confesseur de l'électeur de Bavière, fit circuler une réfutation manuscrite sous le titre de *Notæ in Judicium theologicum*. Wangnereck répondit par un *Responsum theologicum*, destiné, comme le *Judicium*, à circuler en manuscrit; mais il fut, lui aussi, publié en 1648 (sans indication de lieu) par ses amis politiques, qui l'aggravèrent encore par diverses additions. A la suite de vives réclamations de l'électeur Maximilien de Bavière, particulièrement visé dans les deux écrits, le Père général Vincent Carrafa interdit sévèrement aux jésuites d'intervenir dans les discussions au sujet de la paix et, sans se prononcer sur le fond du débat, imposa au P. Wangnereck une sévère pénitence pour la forme violente et offensante de ses manifestes; sur l'intervention du nonce, il dut cependant retirer peu après la punition. Il réussit, non sans peine, à empêcher la publication d'un nouvel écrit du polémiste impénitent intitulé *Apologeticum*.

Parmi les autres ouvrages du P. Wangnereck, les plus importants sont : *De creatione animæ rationalis*, Dillingen, 1628, contre le traducianisme. — Une édition des *Confessions* de saint Augustin annotées de réflexions ascétiques, Dillingen, 1631, plusieurs rééditions. — *Vindiciæ motivorum fidei catholicæ*, en allemand, contre le pasteur protestant Tobie Wagner, Ire partie, Augsbourg, 1643; IIe partie, Ems, 1648; l'auteur établit que la foi véritable et salvifique se trouve uniquement dans le catholicisme. — *SS. Angelorum prædestinatio ex meritis, prædestinationi gratuitæ ss. hominum opposita, ex mente S. Augustini*, thèse soutenue à Dillingen, 1644; cet opuscule déplut à Rome; pour éviter une condamnation, l'auteur corrigea sa doctrine dans une nouvelle thèse, *Antitheses catholicæ de fide et bonis operibus articulo IV, VI, XX Confessionis Augustanæ oppositæ*, Dillingen, 1645. — *Commentarius exegeticus ss. canonum seu expositio brevis et clara omnium pontificiarum decretalium...*, ouvrage posthume, Dillingen, 1672.

Sommervogel, *Bibl. de la Comp. de Jésus*, t. VIII, col. 979-986; Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. IV, col. 257-259; B. Duhr, S. J., *Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge*, t. II *a*, p. 472-490; L. Pastor, *Geschichte der Päpste*, t. XIV *a*, p. 83-85; Steinberger, *Die Jesuiten und die Friedensfrage*, 1906, *passim;* Wetzer und Welte, *Kirchenlexikon*, 2e éd., t. XII, col. 1212-1213 (N. Paulus).

J.-P. Grausem.

WARD William-George, philosophe et théologien catholique anglais (1812-1882). — Deux périodes sont à distinguer dans la vie de Ward, séparées par sa conversion au catholicisme (28 août 1845) : les années passées dans l'anglicanisme (1812-1845) et celles qui suivirent sa conversion (1845-1882).

I. Ward anglican (1812-1845). — William-George Ward naquit à Londres le 21 mars 1812. Il reçut sa première formation à l'école latine de Winchester et entra à Oxford en 1831. Il devint *fellow* de Balliol College en même temps que Tait, le futur archevêque de Cantorbéry, qui lui garda toute sa vie une fidèle amitié. Il enseigna à Balliol les mathématiques et la philosophie. Entré à Oxford en disciple de Bentham et de Stuart Mill, il ne tarderait pas à se séparer de ce dernier et à critiquer sa « logique illogique ». Il devait être toute sa vie un dialecticien redoutable, ne voyant rien en dehors de la logique, poussant ses déductions jusqu'aux conséquences les plus extrêmes, semblant prendre une sorte de plaisir à effaroucher les timides.

Ce tempérament influera sur ses préoccupations religieuses; il le portera plus tard, quand il sera devenu catholique, à l'intransigeance dans les controverses que soulèveront les questions du pouvoir temporel et du pouvoir doctrinal du Saint-Siège. Dans sa recherche d'une religion vraie, logique, efficace, qu'il ne trouvait pas dans l'anglicanisme officiel, il se laissera d'abord séduire par les deux chefs de la nouvelle école libérale, Wathely et Arnold (cf. art. Oxford, t. XI, col. 1677). Il aimait leur élévation morale, leur doctrine lui plaisait en tant que réaction contre la religion tout extérieure de la *respectability*, contre le protestantisme formaliste, conventionnel et sans vie. Cf. Thureau-Dangin, *La renaissance catholique en Angleterre*, 9e éd., t. I, p. 166 sq.

Sans doute ne se rendait-il pas compte de prime abord de ce que cette doctrine libérale avait de dissolvant; en tout cas, elle ne put satisfaire longtemps ce penseur épris de logique. Ce fut seulement en 1836, quand un ami l'eut décidé à aller par curiosité entendre Newman, puis à suivre les *lectures* que celui-ci donnait sur la *via media* dans la chapelle Adam de Brome, qu'il se rendit compte de l'insuffisance dogmatique et spirituelle de l'arnoldisme. Il se laissa gagner aux idées tractariennes et, bientôt, il n'y aura plus pour lui d'autre alternative que de se soumettre à l'Église sous une forme ou sous une autre ou de tomber dans un rationalisme sans limites.

Les *Remains* de Froude, publiés par Newman en 1838 (cf. *supra*, t. XI, col. 1687) le détachèrent d'Arnold. Il trouva dans cet ouvrage un haut idéal de sainteté; l'exposé de l'idéal chrétien du Moyen Age, la critique des Réformateurs, la loyauté avec laquelle Froude allait droit au but lui plurent et l'attirèrent vers le mouvement tractarien, auquel l'attachèrent définitivement les *lectures* de Newman sur la nécessité d'une Église pour l'interprétation des Écritures. Newman reconnut tout de suite l'importance de l'entrée de Ward dans le mouvement : « La seule vraie nouvelle, écrivait-il à Bowden en mai 1839, est l'accession de Ward de Balliol aux bons principes. C'est une accession très importante. Je le connais fort peu, mais je ne puis pas ne pas l'aimer beaucoup, bien qu'il professe encore être un radical en politique. » *Lett. and Corr. of J.-H. Newman*, t. II, p. 182, cité par Thureau-Dangin, *op. cit.*, t. I, p. 169 sq.

Tout de suite, avec sa fougue habituelle, Ward prend position. L'attitude adoptée par les premiers chefs du mouvement, Newman, Keble, Pusey, ne lui suffit pas : ceux-ci voulaient insuffler à l'anglicanisme une nouvelle vie, conforme à l'idéal qu'ils s'étaient formé de l'Église primitive. Pour Ward et ses jeunes disciples, Faber, Oakley, Dalgairns, le christianisme primitif est séparé du protestantisme par un abîme infranchissable, tandis qu'il concorde avec l'Église romaine. Il faut choisir : conserver ou rejeter l'anglicanisme (cf. *supra*, t. XI, col. 1698). Ce n'est pas qu'il fût dès lors prêt à faire sa soumission à l'Église romaine : il avait trop confiance en Newman : *Credo in Newmanum*, disait-il; mais il était séduit « par la consistance dogmatique de l'Église de Rome, par son principe d'autorité, par son idéal de sainteté, par ses habitudes de piété », qu'il ne trouvait pas dans l'anglicanisme. Thureau-Dangin, *op. cit.*, t. I, p. 199. Il

avait dès lors acquis la conviction qu'aucune forme de protestantisme ne pourrait se développer dans le catholicisme et il tirait la conclusion que les décrets de Trente faisaient autorité, que l'Église d'Angleterre devait mettre ses articles d'accord avec eux ou renoncer à se prétendre un rameau de l'Église catholique.

Dans la controverse qui suivit la publication du tract 90, Ward intervint non pas tant pour défendre et expliquer le tract que pour poser de nouvelles questions et en tirer les conséquences les plus extrêmes. C'est le sens de ses deux opuscules : *A few words in defense of tract 90* et *A few words more in defense of tract 90*. Dans le tract, Newman avait un peu forcé l'interprétation des XXXIX articles; Ward veut que cette interprétation soit forcée et qu'on entende la doctrine des articles dans un sens qui n'est pas le sens naturel. Newman avait parlé avec réserve, Ward déchire le voile et insiste en montrant à Newman où conduisent ses prémisses. Il fait ressortir le caractère anticatholique des Réformateurs, que Newman avait épargnés par égard pour Pusey. Il établit surtout que c'est la même autorité qui a fixé les définitions anciennes, les décrets de Trente et le système pratique de Rome : c'est la foi catholique. Or, l'Église d'Angleterre est un rameau de l'Église catholique. C'est pourquoi l'Église d'Angleterre tient toute cette doctrine et, si les articles ne l'enseignent pas, tant pis pour les articles. On doit les signer, non dans leur sens littéral et grammatical, mais dans « un sens qui n'est pas le sens naturel ». Cf. F. Warre Cornish, *A History of the English Church in the nineteenth Century*, t. I, p. 287 sq.

Ward a dès lors de fréquents entretiens à Littlemore avec Newman qui, plus prudent et plus délicat, est souvent mis dans l'embarras par sa logique impétueuse. Lors des visites qu'il fait au collège d'Oscott et à Saint-Edmond, il acquiert quelque expérience de la vie de l'Église romaine.

En même temps, la tendance de sa pensée se manifeste dans les articles *Arnold's Sermons*, *Whately's Essays*, *Goode's Divine Rule*, *St Athanasius against the Arians*, qu'il publia de 1841 à 1843 dans le *British Critic*. Ces publications lui attirèrent une protestation de William Palmer, de Worcester, qui exposa, en 1843, dans *A Narrative of events connected with the publication « Tracts for the Times » with reflections on existing tendencies to Romanism*, les griefs des anciens tractariens qui ne voulaient pas suivre les dangereuses directives du *British Critic*. L'éditeur de ce périodique suspendit sa publication. Ward, qui n'avait plus d'organe pour répondre, publia, en 1844, *The Ideal of a christian Church considered in comparison with existing Practice*.

Dans cet ouvrage d'une logique implacable, il n'y a qu'un « syllogisme dont la majeure est que ce qui est ordonné et pratiqué par Rome est seul vrai et juste; la mineure, que les cérémonies, méthodes et règles communes de l'Église d'Angleterre sont opposées à celles de Rome; la conclusion suit : Rome a raison et tout autre a tort ». W. Cornish, *op. cit.*, t. I, p. 290. De fait, il accepte le dogme romain en entier; il considère le schisme du XVIe siècle, la désertion de l'Église romaine, comme « un grand péché », et tient que l'Église d'Angleterre doit se « repentir dans l'affliction et l'amertume du cœur et implorer humblement aux pieds de Rome pardon et restauration »; toutefois il souscrit aux articles de l'Église d'Angleterre, exerce le ministère dans ses églises, croit que la grâce sacramentelle se trouve dans cette Église en vertu de la succession apostolique. Il exprime son plaisir de voir « tout le cycle de la doctrine romaine » professé dans l'Église d'Angleterre et provoque ses opposants à le contredire : « Trois années se sont écoulées depuis que j'ai dit ouvertement que, en souscrivant les articles, je ne renonçais à aucune doctrine romaine; cependant je conserve mon grade de *fellow* que je tiens en raison de ma souscription, et je n'ai reçu aucune censure ecclésiastique d'aucune sorte. » Cité par W. Cornish, *op. cit.*, t. I, p. 289.

La joie évidente avec laquelle il établit ses comparaisons entre l'Église romaine et les communions protestantes, pour faire ressortir la supériorité de la première, fut particulièrement odieuse aux anglicans de tous les partis. *L'Idéal d'une Église chrétienne* était un manifeste qui ne pouvait laisser l'opinion indifférente; il va soulever une tempête qui aura pour conséquence la condamnation de Ward et son exclusion de l'Université et aussi sa conversion définitive à l'Église romaine.

L'*Edinburg Review* d'octobre 1844 stigmatisa le livre de Ward comme l' « illustration pratique des principes des tracts du genre le plus odieux ». En décembre, Gladstone, tractarien modéré, exhorta, dans *Quaterly Review*, Ward à l'humilité. Au début de 1845, Ward fut cité devant le vice-chancelier, nouvellement élu, Dr Symons, *Warden* de Wadham, et devant l'*Hebdomadal Board*. On demanda à Ward de rétracter six des passages les plus alarmants de l'*Ideal*. Sur son refus, on décida de proposer à la Convocation : 1° de condamner le livre et de censurer l'auteur pour manque de bonne foi; 2° de le priver de ses grades de B. A. et de M. A.; 3° d'imposer à l'avenir à tous les gradués un *test* définissant le sens dans lequel les articles devaient être signés. Mais la Convocation n'avait pas autorité suffisante. L'imposition d'un nouveau *test* s'annonçait pleine de difficultés; sa rédaction ne pouvait que demeurer ambiguë. Le candidat devrait affirmer qu'il signait les articles « dans le sens dans lequel je crois sincèrement qu'ils furent originairement rédigés et qu'ils me sont maintenant proposés par l'Université ». Quel était le sens adopté par l'Université? Toutes les opinions y étaient admises. Aussi la troisième proposition futelle retirée le 23 janvier 1845 et remplacée par une autre censurant les modes d'interprétation invoqués par le tract 90. Tait, tout en attaquant Ward dans un pamphlet, s'éleva contre cette nouvelle rédaction qui aurait pour résultat « l'exclusion des hommes les meilleurs parce que les plus consciencieux ». W. Cornish, *op. cit.*, t. I, p. 292.

La discussion eut lieu le 13 février devant la Convocation de l'Université, réunissant environ 1500 membres. La première résolution censurant certains passages de l'*Ideal* fut adoptée par une majorité de plus de 300 voix; la deuxième, retirant à Ward ses grades académiques, par une cinquantaine de voix de majorité; quand on en vint à la troisième résolution, condamnant le tract 90, les *proctors* Guillemard de Trinity et Church d'Oriel (plus tard doyen de Saint-Paul) se levèrent et prononcèrent les mots *Nobis procuratoribus non placet*, ce qui, comme dans le cas de Hampden, l'unique autre cas au cours du XIXe siècle, suspendit le vote *ipso facto*. Cf. W. Cornish, *op. cit.*, t. I, p. 292 sq.; Thureau-Dangin, *op. cit.*, t. II, p. 300 sq.

Le coup était dur qui censurait le livre et privait l'auteur de ses grades académiques. L' « idéal Ward » le supporta, non pas avec légèreté, comme le dit Manning, alors archidiacre de Chichester, mais avec sa bonne humeur habituelle. Il quitta Oxford, *fellow undergraduate* de Balliol. Six semaines plus tard, il étonnait et amusait le monde qui apprenait que lui, le grand admirateur des choses romaines, y compris le célibat des prêtres, épousait F.-M. Wingfield, fille d'un prébendier de l'église cathédrale de Worcester.

Il ne devait plus rester longtemps dans l'Église anglicane. Depuis plusieurs années, il était convaincu, il disait et répétait que l'Église romaine était la véritable Église. Mais il avait une telle confiance en Newman en qui il voyait « son pape », que, disait-il, « sans sa sanction, je ne puis remuer ». W. Ward, *W.-G. Ward and the Oxford Movement*, p. 241.Souvent aussi, il avait songé à une réunion en corps de l'Église anglicane à l'Église de Rome : dans une lettre écrite en collaboration avec Dalgairns et publiée dans l'*Univers* du 13 avril 1841, il avait exprimé ce désir d'union et engageait les catholiques du continent à ne plus songer aux conversions particulières, mais à leur présenter « ce que nous n'avons pas parmi nous, l'image d'une Église parfaite en discipline et en mœurs ». La réaction qui suivit la publication de son *Ideal*, blâmé aussi par les tractariens de la première heure, lui enleva sans doute ses dernières illusions sur la possibilité d'une telle réunion. L'autorité de l'Église, non moins que l'autorité de l'Université, s'était prononcée contre les principes du tract 90 qu'il avait ardemment soutenus. Il ne trouvait plus pour lui-même ou pour les autres dans les ordonnances de l'Église d'Angleterre cette grâce de soutien qu'il avait cru jadis qu'elle possédait.

Ce fut à la suite d'une intervention de sa femme qui, ayant reçu de lui la conviction que l'Église romaine était la seule véritable Église, avait décidé de se faire recevoir dans cette Église, qu'il se résolut à son tour à faire le pas décisif : « Un peu plus tôt, un peu plus tard, dit-il à sa femme, cela ne fait pas de différence; j'irai avec vous. » Le 13 août 1845, il annonçait sa décision à ses amis et, le 5 septembre, il était reçu dans l'Église catholique avec sa femme, dans la chapelle des jésuites, à Londres. Le 14 septembre, il était confirmé par Wiseman, à Oscott. Cf. J.-M. Rigg, *W.-G. Ward*, dans *Dictionary of national Biography*, t. LIX, col. 346; W. Ward, *W.-G. Ward and the Oxford Movement*, p. 337-346.

II. Ward catholique (1845-1882). — 1° *Ward professeur à Saint-Edmond* (1851-1858). — Après sa conversion, Ward se retira à Old Hall à proximité du collège Saint-Edmond, qui servait de séminaire aux diocèses de Westminster et de Southwark. Il consacra son temps à l'étude de la théologie scolastique et des théologiens postérieurs au concile de Trente. Il publia un ouvrage serré sur les principes de la constitution de l'Église anglicane, démontrant qu'ils sont en contradiction, non seulement avec les principes de l'Église catholique actuelle, mais avec ceux de l'Église de tous les temps : *The Anglican Church contrasted in every Principle of its Constitution with the Church of every Age*, Londres, 1850.

En 1851, le cardinal Wiseman, qui avait à cœur d'utiliser les convertis de l'anglicanisme, le nomma *lecturer* de philosophie, puis professeur de théologie à Saint-Edmond. Beaucoup ne comprirent pas ce geste de l'archevêque confiant ce poste important dans le principal séminaire de l'Angleterre à un homme marié, récemment converti de l'anglicanisme au catholicisme. Des plaintes allèrent jusqu'à Rome. Pie IX répondit avec son humour accoutumé à un prélat qui lui signalait cette inconvenance : « L'objection est nouvelle; on ne savait pas encore, Monseigneur, que le fait d'avoir reçu un sacrement de la sainte Église, que ni vous ni moi ne pouvons recevoir, dût empêcher quelqu'un de travailler à l'œuvre de Dieu. » Thureau-Dangin, *op. cit.*, t. II, p. 301. Pie IX, en 1854, lui conférait le diplôme de docteur en philosophie.

A cette œuvre de formation sacerdotale, Ward s'adonna tout entier, avec l'impétuosité parfois un peu intempérante de sa nature, aussi préoccupé de la formation spirituelle et morale de ses élèves que de leur développement intellectuel. Il condensa une partie de ses enseignements dans *The Relation of Intellectual Power to Man's True Perfection considered in two Essays read before the English Academie of the Catholic Religion*, Londres, 1858 (réimprimé dans *Essays on Religion and Literature*, 2e série, Londres, 1867). Sa science de la scolastique et sa piété se reflètent dans son ouvrage sur la nature de la grâce, publié deux ans après qu'il eut quitté sa charge de professeur : *On Nature and Grace*, Londres, 1860. Quelques années plus tard, il publiait sur la question du *Filioque* une critique des vues de Ffaulkis : *Strictures on M. Ffaulkis's Letter to Archbishop Manning*, Londres, 1869 (extrait de la *Revue de Dublin*).

2° *Ward controversiste*. — Ward avait dû quitter sa chaire de théologie du séminaire Saint-Edmond en 1858, sur l'intervention d'Errington, coadjuteur de Wiseman. Ses loisirs lui permirent de développer ses relations et de se lier d'amitié avec Fr. W. Faber et de se préparer aux polémiques qui rempliront le reste de sa vie. Il aura comme tribune la *Revue de Dublin*, fondée en 1836 par Wiseman et O'Connell. Ce fut Wiseman lui-même qui lui demanda cette collaboration, dans le but de contrebalancer le libéralisme du *Rambler*, libéralisme importé du continent, mais se rapprochant plus de celui de Döllinger que de celui de Lacordaire et de Montalembert. Pleins d'idées généreuses et fécondes, les rédacteurs du *Rambler* ne surent pas éviter les exagérations et les témérités, adoptant comme de parti pris toutes les thèses opposées à la tradition, considérant ce qui venait de Rome comme démodé et vieilli.

Les idées du nouveau rédacteur de la *Revue de Dublin* étaient à l'opposé de celles de Richard Simpson, converti de 1845, et de lord Acton, catholique de naissance et disciple de Döllinger, principaux rédacteurs du *Rambler*. Ward avait été attiré à l'Église romaine parce qu'il voyait en elle un puissant instrument d'autorité, qu'il opposait à l'anarchie doctrinale de l'anglicanisme. Aussi ne voyait-il de salut que dans la dictature spirituelle de l'Église catholique. Son tempérament le poussait à exagérer l'idée d'autorité, « il désirait que cette dictature s'exerçât à chaque moment pour résoudre d'autorité toutes les questions où se débattait la pensée moderne et il réduisait le rôle du croyant à attendre et à enregistrer docilement ces décisions toujours souveraines et infaillibles ». Thureau-Dangin, *op. cit.*, t. II, p. 323. « J'aimerais, disait-il, recevoir chaque matin à déjeuner, avec mon *Times*, une nouvelle bulle papale ». W. Ward, *W.-G. Ward and the Catholic Revival*, p. 14.

Bientôt la collaboration intermittente de Ward à la *Revue de Dublin* ne parut plus suffisante à Wiseman pour combattre efficacement les idées du *Rambler*, devenu en 1862 une revue trimestrielle sous le titre *Home and Foreign Review*. Ward reçut du cardinal la pleine direction de la revue, sous l'autorité supérieure de Manning, alors prévôt de la cathédrale. Il conservera cette direction jusqu'en 1878. La revue, qui reçut de lui une nouvelle vigueur et l'empreinte de ses idées, devint un redoutable instrument de combat. Son but était la défense du Saint-Siège. Les polémiques de l'époque, à propos du *Syllabus*, du pouvoir temporel, du concile du Vatican, allaient fournir à Ward l'occasion de pousser à fond ses théories ultramontaines.

Après les congrès de Malines et de Munich (1863), il avait renoncé, sur l'intervention de Manning, à publier dans la *Revue de Dublin* un article contre les thèses soutenues à Malines par Montalembert sur

l'« Église libre dans l'État libre », et sur la « liberté de conscience »; il s'était contenté de répandre cet article dans son entourage. Par contre, il ne prit aucun ménagement dans son attaque contre le libéralisme théologique que Döllinger affichait dans son adresse au congrès de Munich. Il dénonça les deux congrès, dans lesquels il voyait un effort pour « décrier la légitime autorité de l'Église en politique aussi bien qu'en philosophie ». Thureau-Dangin, *op. cit.*, t. II, p. 342.

Aussi laissa-t-il éclater sa joie quand Pie IX publia, en décembre 1864, le *Syllabus*, accompagné de l'encyclique *Quanta cura*, condamnant les diverses formes du libéralisme. Il donna aux propositions l'interprétation la plus absolue, celle qui pouvait le plus effaroucher, en plein accord non seulement avec les autres rédacteurs de la *Revue de Dublin*, mais avec les controversistes ultramontains du continent, et aussi avec Manning qui, « sans tenir compte des exagérations que, avec plus de réflexion et de sang-froid, il eût sans doute hésité à admettre, encourageait Ward, louait ses écrits, approuvait ses interprétations ». Thureau-Dangin, *op. cit.*, t. II, p. 343.

Ardent propagandiste, il aurait voulu voir tous ses amis accepter ses idées. Une approbation surtout lui eût été précieuse, celle de Newman, qui autrefois avait été « son pape ». Mais Newman avait une égale aversion pour le libéralisme de Döllinger et pour les outrances de Ward, tout en étant d'accord avec ce dernier sur certains principes. Il reprochait aux rédacteurs de la *Revue de Dublin* de tendre « les principes jusqu'à ce qu'ils fussent près de se briser » et de présenter « les vérités dans la forme la plus paradoxale ». W. Ward, *W.-G. Ward and the Catholic Revival*, p. 197-199, 434-459.

Les reproches de Newman ne ramenèrent pas Ward à plus de sagesse. Dans la controverse sur l'infaillibilité, qui suivit l'annonce faite par Pie IX, le 26 juin 1867, d'un grand concile œcuménique et la publication de la bulle d'indiction, Ward prit rang, comme de juste, parmi les défenseurs de l'infaillibilité pontificale. Mais là encore son tempérament outrancier apparut dans la revendication d'une infaillibilité à peu près illimitée, s'étendant à toutes les paroles, aux moindres directives du pape, dans les refus qu'il opposait aux théologiens d'examiner la portée des actes pontificaux, dans l'accusation de déloyauté qu'il portait contre ceux qui ne partageaient pas ses idées et qui, selon lui, minimisaient le dogme catholique. Ses attaques étaient justes quand il visait les anti-infaillibilistes d'Allemagne, disciples de Döllinger, suivis par sir John (plus tard lord) Acton, dont les articles dans le *North British Review* louaient le livre de Janus (Döllinger), contestaient l'infaillibilité et s'attaquaient au dogme de l'immaculée conception. Mais il fut trop dur vis-à-vis de ceux qui, tout en admettant ce privilège personnel du souverain pontife, ne croyaient pas sa définition opportune ou demandaient que les conditions en fussent précisées. C'était le cas de beaucoup en Angleterre, à la suite de Newman qui s'était plusieurs fois prononcé pour l'infaillibilité du pape, mais s'exerçant dans des conditions strictement limitées. Ils craignaient qu'une telle définition troublât et inquiétât ceux des anglicans qui se trouvaient sur le chemin de Rome. C'est ce qui donna à la controverse son âpreté. Ward s'y engagea avec d'autant plus d'intransigeance qu'il se voyait encouragé par Manning. Celui-ci lui écrivit : « Ce qu'il nous faut, c'est une entière netteté et l'affirmation des plus hautes vérités. Je suis convaincu que l'audace est prudence et que notre danger est la demi-vérité. Il me semble que nous ne devons rien faire de plus pratique et de plus sûr que de poursuivre la ligne que vous avez commencée et de nous y tenir à peu près exclusivement. » W. Ward, *W.-G. Ward and the Catholic Revival*, p. 187 (cité par Thureau-Dangin, *op. cit.*, t. II, p. 343).

Ward ne tint aucun compte des remarques de Newman qu'il aurait voulu gagner à sa cause et entraîner dans la polémique menée par la *Revue de Dublin*. C'est cette revue, en effet, qui servait toujours de tribune à Ward; mais pour donner une plus large diffusion à ses idées, les articles de la revue étaient souvent publiés à part ou réunis en volumes : *The autority of doctrinal decisions wich are not definitions of faith considered in a short series of essays reprinted from the « Dublin Review »*, in-8°, Londres, 1866; *A Letter to Father Ryder, A Second Letter to Father Ryder*, in-8°, Londres, 1867; puis *A brief Summary of the recent Controversy on Infallibility : being a reply to Rev. Father Ryder on his Postscript*, in-8°, Londres, 1868; *De infallibilitatis extensione theses quasdam et quæstiones theologorum judicio subjecit W.-G. Ward*, in-8°, Londres, 1869; *The condemnation of Pope Honorius : an Essay republished and newly arranged from the « Dublin Review »*, in-8°, Londres, 1879; *Essays on the Church's doctrinal autority, mostly reprinted from the « Dublin Review »*, in-8°, Londres, 1880.

L'adhésion humble et sincère que tous les catholiques anglais, même ceux qui avaient cru inopportune la définition de l'infaillibilité pontificale et qui l'avaient combattue, donnèrent au dogme promulgué par le concile, amena l'apaisement. La déconvenue de Ward devant le triomphe au concile du parti modéré fut compensée par un bref de Pie IX du 4 juillet 1870 qui louait ses efforts et lui accordait la bénédiction pontificale.

Ward ne tarderait pas d'ailleurs à reconnaître lui-même qu'il s'était laissé entraîner au cours de la lutte à des exagérations. Dans la brochure que Newman publia en 1874, sous forme de lettre au duc de Norfolk, en réponse au pamphlet de Gladstone, l'auteur avait relevé et désavoué les outrances de certains catholiques et fait de nombreuses réserves sur certaines de leurs thèses excessives. Ward était visé. Newman l'avait loyalement prévenu. Ward lui répondit : « Je suis de plus en plus convaincu que ma direction était la bonne; mais je suis aussi de plus en plus convaincu que, de temps en temps, j'ai commis de graves erreurs de jugement, soit dans ce que j'ai dit, soit dans ma façon de dire. » L'excuse qu'il invoquait était sa séparation d'avec Newman, le seul qui pouvait suppléer ce qui lui manquait et « corriger les extravagances, les crudités, suggérer des vues opposées, signaler les exagérations de plume... » W. Ward, *W.-G. Ward and the Catholic Revival*, p. 270 sq. A la fin de sa vie, il compléta cet aveu : « Je n'ai maintenant aucun doute que dans diverses parties de mes écrits j'ai été sur un ou deux points beaucoup trop loin. Cela était dû en partie, je l'admets, à l'échauffement de la polémique; mais c'était dû encore plus, je crois, à un certain désir passionné de pousser tout de suite jusqu'au bout la logique, que je reconnais hautement être l'un de mes principaux défauts intellectuels. » W. Ward, *W.-G. Ward and the Catholic Revival*, p. 264 (Thureau-Dangin, *op. cit.*, t. III, p. 184).

D'autres questions attirèrent encore l'attention de Ward. Pusey avait publié successivement en 1865, 1869 et 1870, trois *Eirenikon* sur la réunion de l'Église anglicane à l'Église romaine (cf. ici, PUSEYISME, t. XIII, col. 1366, 1384 sq.) : il prenait comme base de l'accord le concile de Trente, mais il se montrait opposé au « système pratique du romanisme », surtout à ce qu'il appelait la mariolâtrie. Dès l'apparition

du premier *Eirenikon*, Ward avait écrit à Pusey qu'il combattrait fortement ses idées. Cf. Liddon, *Life of E.-P. Pusey*, t. IV, p. 119. Il tint parole. Ses articles sur ce sujet, publiés dans la *Revue de Dublin*, sont réunis en volume sous le titre : *Essays on devotional and scriptural subjects*, Londres, 1879.

Après 1870, il reprit les controverses philosophiques, qu'il avait entamées alors qu'il était professeur à Saint-Edmond, contre Stuart Mill, Herbert Spencer et Bain qui, en psychologie, prônaient plus ou moins un déterminisme imbu de panthéisme. Ses travaux sur ce sujet ont été réunis par son fils Wilfrid, sous le titre : *Essays on the philosophy of Theism*, 2 vol., in-8°, Londres, 1884. Il y tente la reconstruction d'une métaphysique en opposition avec l'empirisme qui régnait alors. « Dans ces remarquables prolégomènes, il substitue à l'appel à l'expérience un canon de certitude essentiellement cartésien, mais tandis qu'il maintient que l'*ultimately indubitable* est nécessairement vrai, il refuse d'admettre que l'*ultimately inconceivable* soit nécessairement faux. Avec Kant (par coïncidence plutôt que par dépendance), il insiste sur les présupposés universels de l'expérience et de la science expérimentale: il place le fondement de la morale dans une intention de « bonté morale » et les « axiomes moraux » qui en résultent. Sur la question de la liberté et de la nécessité, il adopte un moyen terme, admettant le déterminisme pour autant que la volonté obéit à l'impulsion spontanée prédominante, mais trouvant place pour la liberté dans l'effort anti-impulsif ». J.-M. Rigg, *W.-G. Ward*, dans *Dictionary of national Biography*, t. LIX, p. 347. Contre Tyndall, il publia un volume intitulé *Science, Prayer, Free Will and Miracles*, Londres, 2e éd., 1881. D'autres travaux sur divers sujets furent édités par son fils : *Essays on Religion and Literature; Witness on the Unseen*, Londres, 1893.

Ward mourut à Londres le 6 juillet 1882, laissant le souvenir d'un défenseur des droits de l'Église et du Saint-Siège. On grava sur sa tombe l'inscription : *Fidei propugnator acerrimus*. L'intransigeance qu'il mit à défendre ses thèses les plus extrêmes ne nuisit pas à ses relations, grâce à son rare talent de société. Il était à la fois « le meilleur et le plus irritant des hommes, homme de chaude amitié et loyal à ses amis ». F.-W. Cornish, *A History of the English Church in the nineteenth Century*, t. I, p. 287. Aussi laissa-t-il une nombreuse correspondance, provenant des hommes les plus instruits d'Angleterre. Ce fut là une mine précieuse de renseignements pour son fils Wilfrid qui composa sa biographie. Ses mérites réels furent reconnus et loués par les évêques d'Angleterre, par Pie IX qui lui octroya le grade de docteur en philosophie, par Léon XIII qui lui conféra les insignes de l'ordre de Saint-Grégoire-le-Grand.

Pour ce qui touche les relations de Ward avec le mouvement tractarien, voir la bibliographie des articles OXFORD et PUSEYISME. Wilfrid Ward, *William George Ward and the Oxford Movement*, Londres, 1889; du même, *W.-G. Ward and the Catholic Revival*, Londres, 1893; du même, *The Life and Times of card. Wiseman*, 2 vol., Londres, 1897; A. Bellesheim, art. *W.-G. Ward*, dans *Kirchenlexikon*, 2e éd., t. XII, col. 1213-1215, Fribourg, 1901; du même, *H.-E. cardinal Manning*, Mayence, 1892; E.-S. Purcell, *Life of cardinal Manning*, 2 vol., Londres, 1895; H. Hemmer, *Vie du cardinal Manning*, Paris, 1896; P. Thureau-Dangin, *La Renaissance catholique en Angleterre au XIXe siècle*, 3 vol., 9e éd., Paris, 1913; F. Warre Cornish, *A History of the English Church in the nineteenth Century*, 2 vol., Londres, 1933-1935; J.-M. Rigg, *W.-G. Ward*, dans *Dictionary of national Biography*, t. LIX, p. 344-348, Londres, 1899.

L. MARCHAL.

WARTENBERGER Laurent, chartreux, écrivain ascétique (XVIIe siècle). — Né à Magdebourg, dans la Saxe, vers 1591, de parents luthériens, il fut envoyé à Rome, au Collège romain, où il étudia la philosophie, la théologie, le droit canon et la jurisprudence civile. Il rentra en Allemagne avec le bonnet de docteur en théologie et en l'un et l'autre droit, et obtint un canonicat dans l'église collégiale d'Halberstadt. Il parlait facilement le latin et le grec, l'hébreu et l'italien, le français et l'espagnol. La connaissance de ces idiomes lui permit de faire de grands voyages en Europe, en Asie et en Afrique. Les princes d'Allemagne et surtout l'Électeur de Mayence l'estimaient beaucoup à cause de sa vaste science et de sa grande prudence. En 1643, il quitta le monde et se fit novice à la chartreuse de Gemnitz, au diocèse de Passau, en Autriche, où il prononça ses vœux le 10 août de l'année suivante. L'ordre le nomma successivement prieur des maisons de Walditz, dans la Bohême, d'Erfurth, de Snals, dans le Tyrol, et de Prüll, près de Ratisbonne. Rentré, sur sa demande, comme simple religieux à la chartreuse de Gemnitz, il s'occupa de composer des traités spirituels, qui, selon le témoignage de ses confrères, sont remplis de dévotion affectueuse. Il décéda pieusement le 7 juillet 1667.

1. *In vitam Christi præcipuaque fidei christianæ mysteria contemplationes*, publiées par Pez, dans la *Bibliotheca ascetica*, t. VI, p. 215-302. Ces méditations formaient l'avant-dernier traité d'un grand ouvrage divisé en sept traités sous le titre général de *Philosophia seu Contemplatio cartusiana*, qui se trouvait encore à Gemnitz en 1724. Les cinq premiers traités renfermaient des méditations sur les créatures, le septième s'occupait de Dieu et de ses perfections, et le sixième était suivi d'un traité complémentaire intitulé : *Christi patientis zodiacus pœnalis*, où les contemplations étaient plus prolixes. Dans la composition de ces traités, l'auteur profita des œuvres manuscrites de dom Matthias Mittner, également chartreux. — 2. *Betrachtungen über das Leben und Leiden Jesu Christi*, Einsiedeln, 2e éd., 1871, In-18, 430 pages. Traduction allemande des méditations sur la vie et la passion de N.-S. Jésus-Christ, par dom Gall Morel, O. S. B., qui les a extraites d'un ouvrage intitulé : *Paradisus animæ christianæ*. Il est probable que ce *Paradisus* est le même ouvrage que la *Philosophia* notée ci-dessus sous un titre différent. On a fait la même conjecture d'un autre grand ouvrage de Wartenberger intitulé : *Grammatica spiritualis* qui, au XVIIe siècle, était conservé à la chartreuse de Ratisbonne. — Les autres ouvrages de Wartenberger, composés en latin et tous inédits, traitaient de l'imitation des saints et surtout de saint Bruno, de la passion de N.-S., de la préparation au saint sacrifice de la messe, de sainte Marie-Madeleine, etc. Il y avait un commentaire assez diffus sur la Genèse, dont il ne restait qu'une partie comprenant les deux premiers chapitres et III, 1-11; une paraphrase de l'oraison dominicale, de la salutation angélique et du *Salve Regina;* un grand nombre de méditations et d'aspirations pieuses; un traité, où l'auteur faisait la comparaison entre Jésus-Christ et le courtisan, etc.

Lettre latine de dom Léopold Wideman, chartreux de Gemnitz, à dom Bernard Pez, publiée, en 1898, à la fin du t. II des *Mathiæ Mittner, cartusiani, Opuscula*, et la préface du t. V de la *Bibliotheca ascetica* de dom B. Pez.

S. AUTORE.

WAZON DE LIÈGE, évêque de cette ville de 1042 à 1048; un des personnages ecclésiastiques les plus représentatifs de la première moitié du XIe siècle. — Nous sommes amplement renseignés sur lui par une biographie très détaillée et d'apparence très

impartiale qui forme toute la seconde partie des *Gesta Leodiensium episcoporum* d'Anselme de Liège. Les renvois sont faits au texte donné dans la *P. L.*, t. CXLII, col. 725 sq. D'assez basse extraction, il est né vers les années 980-990, dans la région de Lobbes ou de Namur. C'est au couvent de Lobbes, dont Hériger dirigeait alors l'école, cf. ici, t. XI, col. 808, qu'il a fait ses premières études; de là il est passé à Liège, sous la direction de Notker, d'abord écolâtre, avant d'être évêque de la cité. Notker avait donné à l'école cathédrale une vive impulsion et en avait fait une rivale de la célèbre école de Chartres, dont Fulbert était l'animateur. Il est possible qu'attiré par la renommée de ce dernier, Wazon soit allé se mettre quelque temps sous sa direction; toujours est-il qu'il est cité par Adelmann parmi les hommes célèbres qui ont été disciples de Fulbert. Cf. *P. L.*, t. CXLIII, col. 1296-1297. Cette conjecture de Manitius se trouve appuyée par le fait que les écoles de Liège, dans le temps que Wazon en sera le directeur, s'intéresseront vivement aux questions mathématiques, ce qui était une particularité de Chartres. Quoi qu'il en soit, c'est dès 1008 que Wazon, sous l'épiscopat de Notker, commença ses fonctions d'écolâtre de Liège, qu'il remplit avec beaucoup d'éclat, ajoutant un nouveau lustre à celui que Notker avait déjà donné à l'institution. En 1017, tout en conservant la direction de l'école, il devint doyen du chapitre cathédral. Des discussions assez vives avec le prévôt obligèrent Wazon à se retirer pendant quelque temps chez son ami Poppon, abbé de Stavelot, qui lui fit donner une place de chapelain à la cour de l'empereur Conrad II, où il se fit remarquer par ses connaissances. La mort du prévôt avec qui il avait eu des démêlés le ramena à Liège, où il devenait en 1033 prévôt et archidiacre. Son esprit d'organisation le fit bien vite remarquer; à la mort de l'évêque Réginald (décembre 1037), il n'aurait tenu qu'à lui d'être nommé à la place du défunt. Il s'effaça néanmoins devant Nithard, qui ne siégea que cinq ans et, à la mort de celui-ci, une élection unanime, approuvée par l'empereur Henri III, le porta sur le siège épiscopal (1042).

Son pontificat assez bref — Wazon mourra le 8 juillet 1048 — lui donna l'occasion de montrer des qualités remarquables. Prince temporel, il n'eut pas seulement à s'occuper du bien-être de ses administrés, qu'il protégea contre les désordres, la famine et les diverses calamités de l'époque, mais il prit une part active à la politique. Loyal envers l'empereur Henri III, qui l'avait nommé (cf. c. XXII), il prit ses intérêts en mains à plusieurs reprises, d'abord en 1044, lors de la révolte du duc de Lorraine, Godefroy le Barbu, puis en 1047, quand, profitant du long séjour que fit alors l'empereur Henri III en Italie, le roi de France, Henri Ier, tenta de marcher sur Aix-la-Chapelle pour s'y faire couronner — vieux rêve des souverains de la France occidentale depuis Charles le Chauve, roi de Lotharingie (c. XXIII). Une correspondance du tour le plus vif s'échangea entre le roi de France et l'évêque, qui eut finalement raison du souverain.

Mais le loyalisme de Wazon à l'endroit de son maître ne faisait pas de lui le dévôt serviteur de toutes les fantaisies du monarque. Une chose, en particulier, choquait vivement l'évêque de Liège, c'était l'intolérable prétention du roi de s'ingérer à tout propos dans l'administration des choses de l'Église. A l'encontre de cette tendance césaro-papiste, si accentuée chez tous les empereurs germaniques depuis Othon Ier, Wazon représente la doctrine qui devait triompher à la fin du XIe siècle et qui s'essayait pour lors à prendre corps, tout spécialement en Lorraine. Sans contester les droits acquis du prince, celle-ci entend bien soustraire les choses proprement spirituelles à l'arbitraire de l'autorité séculière. A plusieurs reprises, Wazon fit entendre cette vérité à l'empereur Henri III. D'abord dans le procès que le souverain veut faire à l'archevêque de Ravenne pour divers griefs d'ordre ecclésiastique : un conseil d'évêques allemands se réunit pour en délibérer; devant les hésitations de plusieurs, Wazon exprime clairement sa pensée. Il commence par contester la compétence dans la matière de l'empereur et de son conseil; un évêque italien n'a pas à répondre de ses actes devant une assemblée d'outre-monts. Et comme l'empereur s'étonne de la liberté de son langage : « Au souverain pontife, réplique Wazon, nous devons l'obéissance, à vous le loyalisme; à vous nous devons compte de nos affaires séculières, à lui de tout ce qui touche aux devoirs spirituels. Et donc, à mon avis, ce que cet évêque a pu commettre contre l'ordre ecclésiastique ne peut être discuté que devant le pape; que si, au contraire, il s'est comporté négligemment dans les choses séculières que vous lui avez confiées, c'est à vous qu'il en doit rendre compte » (c. XX). C'était là une séparation des compétences dont nul, depuis longtemps, ne s'était avisé.

Beaucoup plus importante est la réponse qu'il fit à l'empereur lors de la mort du pape Clément II (octobre 1047). On sait comment Henri III, après avoir déposé à Sutri (décembre 1046) le pape Grégoire VI, lequel était en concurrence avec Benoît IX et Silvestre III, avait désigné d'autorité pour monter sur le Siège apostolique Suidger, évêque de Bamberg. Le premier pape « allemand » ne devait pas durer plus de dix mois; la question se posait du remplaçant à lui donner et il y eut quelques hésitations à la cour impériale; l'on consulta par lettres un certain nombre d'évêques. Wazon, très au courant des canons et des précédents historiques, n'hésita pas à confier à l'envoyé qu'il expédia pour la Noël à la cour impériale une consultation en toute forme : « Que l'empereur se souvienne que le Siège apostolique n'est pas vacant; il appartient de droit à celui qui a été déposé par des gens qui n'en avaient pas le droit — il s'agit ici de Grégoire VI. La mort de celui que le souverain lui a substitué (c'est-à-dire de Clément II) ne change rien aux droits du titulaire légitime; nul besoin de mettre quelqu'un à la place de Grégoire toujours vivant. Aussi bien ni les lois divines, ni les lois humaines ne permettent — et les dits et les écrits des saints Pères sont concordants — que le souverain pontife soit jugé par aucun autre que par Dieu : *summum pontificem a nemine nisi a solo Deo dijudicari debere.* » L'envoyé de Wazon arriva d'ailleurs trop tard à la cour : Poppon, évêque de Brixen, venait d'être désigné comme pape par l'empereur et serait le pape Damase II. Le souverain eut connaissance néanmoins de l'avis de Wazon, encore que rien n'ait pu changer sa décision (c. XXVII).

Au fait Wazon avait une très haute idée de la dignité et de l'indépendance des évêques par rapport aux souverains temporels. En une autre occurrence, où il avait peut-être empiété quelque peu sur les droits impériaux, il sut, tout en reconnaissant ses torts, garder toute sa dignité. On l'avait laissé debout, il réclama un siège : « Wazon, dit-il, n'est peut-être pas digne de cet honneur, mais il est inconvenant qu'un évêque, oint du saint chrême ne reçoive pas les égards auxquels il a droit! » Et l'empereur de rétorquer : « Mais, moi aussi, j'ai reçu l'onction sainte et par elle le pouvoir de commander aux autres. — C'est vrai, répartit Wazon, mais l'onction [du couronnement] dont vous parlez est fort différente de l'onction sacerdotale; la vôtre ne vous donne le droit que de faire mettre à mort, la nôtre, par la

grâce de Dieu, nous fait dispensateurs de la vie; elle est donc bien supérieure à la vôtre! » (c. XXVIII.) Toutes marques d'un esprit nouveau qui pénètre dans le clergé de la région lorraine et qui prépare, avec un peu d'avance, la révolution grégorienne de la fin du XI[e] siècle. C'est à ce titre, tout spécialement, que Wazon est remarquable, et ce serait plus vrai encore, si l'on pouvait démontrer que l'évêque de Liège est l'inspirateur d'un court traité, *De ordinando pontifice*, composé par un clerc de basse Lorraine et sur lequel A. Fliche a récemment attiré l'attention. Cf. ici, l'art. LÉON IX, t. IX, col. 322. Si cette vue est exacte, il faut faire, sans hésiter, de Wazon un des premiers théoriciens de la grande réforme du XI[e] siècle.

A un autre point de vue, Wazon devance, mais de bien loin, son époque, c'est dans la question de la répression de l'hérésie. Nous sommes à l'époque où l'opinion commence à s'émouvoir de la pénétration en Occident du néo-manichéisme, qui plus tard s'appellera l'hérésie des Albigeois. Elle réagit avec violence et l'idée de la répression sanglante se fait bientôt jour dans les milieux populaires, en attendant qu'elle soit acceptée et même préconisée par l'Église. Sous le roi de France Robert le Pieux, les chanoines d'Orléans soupçonnés de la nouvelle hérésie avaient été livrés aux flammes par une véritable sédition. L'idée faisait son chemin parmi les dignitaires ecclésiastiques; mais on demeurait hésitant. Saint Augustin, le guide par excellence, n'avait-il pas hésité lui-même? Ayant découvert dans son diocèse des gens dont les attaches avec le manichéisme ne pouvaient faire de doute, l'évêque de Châlons interrogea Wazon sur le traitement à infliger aux sectaires, sans dissimuler d'ailleurs qu'il était pour la manière forte (c. XXIV). Nous avons en grande partie la réponse de l'évêque de Liège. Les aveux des inculpés, convient-il, ne laissent aucun doute sur leur hérésie; mais la religion chrétienne, imitant le Sauveur, nous ordonne de tolérer ces gens-là. La parabole de l'ivraie dans les emblavures n'est-elle pas une indication : « Laissez croître, dit Jésus, la mauvaise herbe et le bon grain jusqu'à la moisson, où se fera la discrimination du bon et du mauvais. » D'autant que ceux qui sont aujourd'hui ivraie peuvent devenir froment. Cela ne veut pas dire que les serviteurs du père de famille doivent assister inertes à l'invasion de la mauvaise graine; qu'ils usent, pour combattre l'erreur, de toutes les armes spirituelles, surtout qu'ils luttent contre l'hérésie par le vrai moyen, en cherchant à convertir les âmes. Mais, en tout état de cause, les évêques se rappelleront qu'au jour de leur ordination ils n'ont pas reçu le glaive qui appartient au pouvoir séculier : « Nous recevons l'onction sainte non pour donner la mort, mais pour donner la vie. » La lettre se continuait par des arguments empruntés à l'histoire de saint Martin, qui, dans l'affaire du priscillianisme, avait rompu avec les évêques « sanglants », responsables de la peine capitale infligée à Priscillien et à ses adhérents. Et Wazon de faire remarquer que bien souvent on avait pris pour hérétiques larvés de bons catholiques qui, à cause du sérieux de leur ascèse, portaient la pâleur sur leurs traits; ceci avait amené parfois la mort d'excellents chrétiens. C'est d'après ces principes et ces actes de Wazon que son biographe réprouve des exécutions d'hérétiques qui viennent d'avoir lieu tout récemment dans la région rhénane. « Notre Wazon, écrit-il, n'aurait certainement pas acquiescé à cette sentence de mort. » (c. XXV et XXVI.)

En définitive, esprit très personnel, très ouvert, amené par sa formation littéraire et scientifique à se former son opinion, peu enclin à suivre, sans les discuter, les errements de son époque, tel nous apparaît Wazon de Liège. On peut seulement regretter que son bagage littéraire soit si mince. Le recueil de lettres auquel son biographe a emprunté les quelques-unes qu'il cite ne s'est pas conservé, en sorte que, s'il a une grande importance dans l'histoire des idées, Wazon n'en a à peu près aucune dans l'histoire littéraire.

La source essentielle est la biographie rédigée, peu après la mort de Wazon, par Anselme de Liège, son ami et collaborateur; il lui avait succédé comme écolâtre de Liège. Cette biographie forme la dernière partie des *Gesta episcoporum Tungrensium, Trajectensium et Leodiensium*, commencés par Hériger de Lobbes, cf. *P. L.*, t. CXXXIX, col. 957 sq., qui reproduit l'édition Kœpke des *Monum. Germ. histor., Scriptores*, t. VII; Migne a séparé de l'œuvre d'ensemble la biographie de Wazon, qui se trouve *P. L.*, t. CXLII, col. 725-764, avec une capitulation spéciale, à laquelle nous nous sommes référés. Dans cette biographie sont insérés les quelques lettres de Wazon que cite Anselme.

Renseignements complémentaires dans Manitius, *Gesch. der latein. Literatur des M. A.*, t. II, voir table alphabétique, et surtout p. 682, à propos de Fulbert de Chartres, et p. 778 à propos de deux maîtres de mathématiques, passés l'un et l'autre à Liège.

Outre les travaux généraux : H. Bresslau, *Jahrbücher des deutschen Reiches unter Konrad II.*; E. Steindorff, *Jahrbücher... unter Heinrich III.*; Hauck, *Kirchengeschichte Deutschlands*, t. III (voir table alphabétique); on signale quelques monographies : P. Alberdingk, *Wazon évêque de Liège (1041-1048) et son temps*, dans *Revue belge et étrangère*, t. XIII, Bruxelles, 1862, et la notice de la *Biographie nationale de Belgique*; bon article de C. Mirbt, dans *Protest. Realencyclopædie*, t. XXI.

Sur les idées ecclésiastiques de Wazon l'attention a été surtout attirée par A. Fliche, voir surtout *Études sur la polémique religieuse à l'époque de Grégoire VII. Les Prégrégoriens*, Paris, 1916.

É. AMANN.

WEERDE (Jean de). On lit aussi : *Viridi, Wardo, Verdy*. Le premier maître cistercien ayant conquis la maîtrise en théologie à Paris. — Originaire de Weerde, en Zélande, il appartint à la célèbre abbaye cistercienne des Dunes, près de Bruges. Il vint assez tôt à la maison d'études fondée par l'ordre à Paris, en 1245-1250, Saint-Bernard du Chardonnet. Il y conquit la licence en théologie avant 1275 et y devint régent jusqu'en 1293. Maître de Humbert de Prully, François de Keysere, Renier de Clairmarais, il put ainsi imprimer à l'école cistercienne l'allure qu'elle conserva par la suite. Il fut également un prédicateur renommé. Son ordre lui accorda un certain nombre de privilèges honorifiques. Il mourut en 1293.

On possède de lui des sermons assez nombreux, de 1268, 1270, 1275; et des extraits de *Quodlibets* soutenus en 1286 et 1287 (conservés dans le *Paris. lat. 15 850*, fol. 18 sq.). On lui a attribué parfois la paternité du *Dormi secure*.

Voir Le Clerc, dans *Hist. litt. France*, t. XX, p. 205 sq.; A. Pelzer, dans *Annales de la Soc. émul. Bruges*, 1913, p. 17-21; P. Glorieux, *Notices sur quelques théologiens de Paris de la fin du XIII[e] siècle*, dans *Arch. hist. doctr. litt. du M. A.*, 1928, p. 212-216; du même, *Répertoire des maîtres en théologie de Paris*, t. II, notice 362; du même, *La littérature quodlibétique*, t. II, p. 187 sq.

P. GLORIEUX.

WELTE Benoît, ecclésiastique allemand, exégète et surtout directeur avec Wetzer du *Kirchenlexicon* (1805-1885). — Né à Ratzenried (Wurtemberg) le 25 novembre 1805, il fit ses études à Tubingue et à Bonn et s'appliqua surtout à l'étude de l'Ancien Testament et des langues orientales. Après avoir exercé quelque temps le saint ministère, il fut nommé en 1835 répétiteur au convict de Tubingue d'où il ne tarda pas à passer à la faculté de théologie catholique. En 1840, il était titularisé comme professeur d'exégèse de l'Ancien Testament; il le resta jusqu'à sa nomination à une stalle de chanoine titu-

laire à la cathédrale de Rottenbourg (1857), où il mourut le 27 mai 1885.

Les travaux nombreux qu'il a laissés se rapportent tant à l'exégèse (surtout de l'Ancien Testament) qu'à la littérature arménienne, pour laquelle il avait une prédilection. Signalons au moins : *Historische-kritische Einleintung in die heiligen Schriften des A. T.*, la première partie (1840) étant une simple publication, avec mise au point, d'un travail de son prédécesseur J.-G. Herbst, demeuré manuscrit, tandis que la deuxième partie est l'œuvre personnelle de Welte, 3 vol., 1842-1844; *Nachmosaisches im Pentateuch*, 1841, où est combattue la thèse des critiques sur les additions postérieures à Moïse dans le Pentateuque; *Commentaire sur Job*, 1844, où l'explication philologique est assez poussée. Dès ce moment, l'activité de Welte se réservait à la publication du *Kirchenlexicon*, entreprise avec la collaboration de Wetzer (voir ci-dessous); il y donna surtout les articles relatifs à l'Ancien Testament. Ce travail ne l'empêchait pas de fournir une contribution assidue à la *Tübinger Quartalschrift*, son dernier article y parut en 1862; il fournissait une traduction allemande de l'*Oratio Melitonis philosophi*, éditée en syriaque par W. Cureton, en 1855, et où l'on s'était trop pressé de retrouver l'*Apologie* de Méliton de Sardes signalée par Eusèbe.

Voir sa notice dans le *Kirchenlexicon*, 2e éd., t. XII, col. 1319-1321.

É. AMANN.

WÉNILON DE SENS, archevêque de cette ville de 850 à 865. — Il intéresse le théologien parce qu'il a été mêlé aux polémiques sur la prédestination, soulevées au IXe siècle par l'affaire de Gottescalc. Voir l'art. PRÉDESTINATION, § IV, *Les controverses sur la prédestination au IXe siècle*, t. XII, col. 2901-2935, auquel se rapportent les références suivantes.

Wénilon (ou Guanelon), clerc de la chapelle royale, avait été promu au siège métropolitain de Sens par le roi Charles le Chauve, à l'égard de qui il se comporta longtemps en sujet loyal. Quand, en 848, l'Aquitaine, qui avait d'abord essayé d'un souverain particulier, se rallia à Charles et que les *proceres* laïques et ecclésiastiques l'eurent reconnu pour souverain à Orléans, c'est Wénilon qui sacra le nouveau roi. *Annales Bertin.*, an. 848, *P. L.*, t. CXV, col. 1401 et *Libellus proclamationis*, t. CXXIV, col. 897. Nous verrons que plus tard ce loyalisme subit une éclipse qui eut un certain retentissement dans les affaires dogmatiques.

A partir de 849, Wénilon est mêlé à la grande querelle prédestinatienne; il assiste cette année-là au concile de Quierzy (voir t. XII, col. 2906) qui condamna Gottescalc à l'emprisonnement perpétuel à Hautvillers; nous n'avons pas de précision sur l'attitude que prit alors Wénilon; il est probable qu'il se rallia aux vues d'Hincmar de Reims et approuva la condamnation du moine en rupture de ban. Mais, au cours des années suivantes, son opinion devait changer, tout spécialement après la publication par Jean Scot en 851 de son traité *De prædestinatione*. *Ibid.*, col. 2911. Ce livre, qui voulait venir à la rescousse d'Hincmar et accabler le malheureux Gottescalc, produisit exactement l'effet inverse. Son pélagianisme avéré, son rationalisme patent liguèrent contre Jean et contre Hincmar, son inspirateur, les plus savants des augustiniens. Wénilon semble avoir été le premier à se rendre compte de l'esprit du livre : il en fit des extraits qu'il envoya à son suffragant Prudence de Troyes, afin que celui-ci en dît son sentiment. Voir la préface de Prudence à son gros traité *De prædestinatione contra Joannem Scottum*, *P. L.*, t. CXV, col. 1009. Comme, dans son ouvrage, Prudence réfute un bien plus grand nombre de propositions de Scot que n'en avait signalé Wénilon, il est difficile de dire quelles étaient les idées de l'Érigène qui avaient particulièrement choqué l'archevêque de Sens. Wénilon ne devait plus se départir de cette attitude hostile à Hincmar et favorable à l'augustinisme le plus strict. Il n'avait pas à assister au concile de Valence (855) qui groupa les évêques des ressorts de Lyon, de Vienne et d'Arles. Il n'y a pas de chance que les 19 syllogismes de Scot condamnés par cette assemblée soient les propositions extraites par Wénilon du livre de l'Érigène. Mais en 856, quand se réunit à Sens l'assemblée qui devait élire le nouvel évêque de Paris (col. 2925), c'est Wénilon qui soumit aux évêques les quatre propositions envoyées par Prudence empêché et que devrait souscrire, s'il voulait être accepté par les prélats, le candidat de Charles le Chauve. Ces propositions expriment d'une manière tranchante la doctrine augustinienne sur la ruine du libre arbitre à la suite du péché d'Adam, la double prédestination, l'application restreinte de la rédemption, la volonté salvifique restreinte. Nul doute que ces doctrines, qui étaient celles de la partie la plus avertie de l'épiscopat franc n'exprimassent la pensée intime de Wénilon. Président de l'assemblée électorale, Wénilon engageait ici toute son autorité. Il aurait donc pu grandement contribuer à les faire adopter par l'assemblée de Savonnières *(concilium Tullense primum)*, qui en juin 859 groupa les épiscopats des royaumes de Charles le Chauve, de Lothaire II et de Charles de Provence (cf. col. 2926); de concert avec Remi de Lyon, il aurait pu mettre en échec l'anti-augustinisme dont Hincmar se faisait le champion.

Mais à cette réunion de Savonnières Wénilon n'assistait pas et pour cause. L'année précédente il avait gravement manqué à ses devoirs envers Charles le Chauve. Lors de la campagne entreprise à l'automne de 858 par Louis le Germanique contre son frère Charles, Wénilon, loin de soutenir les intérêts de son suzerain légitime, s'était rallié à l'envahisseur. Après avoir reçu Louis à Sens comme un libérateur, il accourut auprès de lui à Attigny, où le Germanique s'était installé, et mit tout en œuvre pour lui rallier les *proceres* tant civils qu'ecclésiastiques du royaume de France. Hincmar, au même temps, s'était montré loyal à Charles le Chauve et c'est en partie grâce à son secours que celui-ci avait pu sortir du mauvais pas où il était engagé. Quand, en janvier 859, il eut contraint le Germanique à repasser le Rhin, il entendit tirer vengeance de l'archevêque félon. Le concile de Savonnières, qui réunissait l'épiscopat de toute la France à l'ouest du Rhin, n'était pas rassemblé seulement pour régler des questions religieuses; il s'agissait avant tout, pour Charles le Chauve et ses deux neveux, de liquider les questions politiques qu'avait soulevées la brutale intervention du Germanique. Wénilon y était cité pour répondre de sa conduite et, dans un *Libellus proclamationis adversus Wenilonem*, le roi avait rassemblé les divers chefs d'accusation contre lui. Texte dans *Mon. Germ. hist.*, *Capitularia*, t. II, p. 450-453; cf. *P. L.*, t. CXXIV, col. 897. Il s'y plaignait tout spécialement de ce que l'archevêque eût agi pratiquement comme s'il avait pu déposer le roi. Or, continuait Charles, faisant ainsi à l'épiscopat une concession énorme, personne n'a le droit de déposer le roi sans la décision préliminaire des évêques. *A qua regni sublimitate supplantari vel projici a nullo debueram, saltem sine audientia et judicio episcoporum quorum ministerio in regem sum consecratus... quorum paternis correptionibus et castigatoriis judiciis me subdere fui paratus et in præsente sum subditus.* *P. L.*, t. CXXIV, col. 897.

Saisi de cette plainte, le concile ne voulut pas, néanmoins, puisque Wénilon ne s'était pas présenté,

examiner l'affaire au fond. Il accorda un délai à l'archevêque et lui fit connaître par lettre synodale la plainte portée contre lui; en même temps, il lui signifiait qu'une commission des archevêques de Lyon, Rouen, Tours et Bourges était formée, devant laquelle il devrait comparaître dans les trente jours. En fait, sur les instances de Hérard de Tours, Wénilon s'entendit directement avec le roi : *Guanilo, episcopus Senonum, absque audientia episcoporum Karlo regi reconciliatur*, disent les *Annales Bertiniani*, an. 859. *P. L.*, t. CXV, col. 1418.

Mais, s'il rentra en grâce, Wénilon n'exercera plus désormais dans l'Église du royaume de Charles l'action doctrinale que nous avions antérieurement constatée; au concile de Thuzey (cf. t. XII, col. 2929), c'est Hincmar qui mène l'assemblée. Favori de Charles le Chauve qui préside la réunion, il réussit, bien qu'étant de la minorité, à faire accepter par tous le singulier manifeste que l'on a étudié t. XII, col. 2930. Sur les deux problèmes de la prédestination et de la volonté salvifique, les deux opinions si divergentes des augustiniens et de leurs adversaires se juxtaposaient plus qu'elles ne se conciliaient. On est très loin des formules augustiniennes si tranchantes qu'en 856 Wénilon imposait à Sens à la signature d'Énée de Paris! Et c'est un peu la politique qui est responsable de cette demi-déroute de l'augustinisme intégral. On perd un peu de vue Wénilon après ces événements; il a dû mourir en 865.

Se reporter pour la bibliographie à l'art. PRÉDESTINATION, col. 2933; les autres textes importants ont été signalés ici. Ajouter É. Amann, *L'époque carolingienne* (= Fliche-Martin, *Hist. de l'Église*, t. VI), p. 292 sq.; p. 320 sq.

Parmi les lettres de Loup de Ferrières, il en est une dizaine adressées à Wénilon, dans *P. L.*, t. CXIX, epist. XXIX, XXXI, LXXIII et LXXIV, LXXXII, XCVIII (nomination d'Énée de Paris), CXXIV (après Savonnières), CXXVI; elles montrent les bons rapports qui existaient entre le célèbre abbé et l'archevêque. La lettre LXXXI, *P. L.*, t. CXIX, col. 543 est au contraire adressée par Loup, au nom de Wénilon, à l'archevêque de Lyon, Amolon, pour lui recommander la candidature au siège d'Autun, de Bern, un chapelain de la cour royale, désigné par Charles le Chauve. Cette lettre jette le jour le plus intéressant sur les nominations épiscopales à l'époque carolingienne.

É. AMANN.

WENINGER François-Xavier, jésuite autrichien. — Né en 1805, au château de Wildhaus en Styrie, il fut ordonné prêtre à Vienne, en 1828. Après avoir rempli les fonctions de chapelain de la nonciature apostolique et de préfet des études au séminaire de Vienne, il enseigna la théologie dogmatique à l'université de Gratz, où il entra dans la Compagnie de Jésus, en 1832. Sa formation religieuse achevée, il fut professeur de théologie à Linz, puis à Inspruck, tout en exerçant activement le ministère apostolique. En 1848, lors de la suppression des maisons de l'ordre en Autriche, il fut envoyé en Amérique du Nord; il enseigna la théologie à Cincinnati, puis travailla à partir de 1850, avec grand succès, comme missionnaire parmi les Allemands des États-Unis. Il mourut à Cincinnati, en 1888.

Il publia une quarantaine d'ouvrages ou opuscules, surtout de piété, quelques-uns de vulgarisation théologique et apologétique, la plupart en allemand ou en anglais. Un bon nombre ont été souvent réédités ou traduits en diverses langues, dont plusieurs en français par l'abbé Bélet, prêtre du diocèse de Bâle. Nous mentionnons ceux qui intéressent la théologie ou l'apologétique : *Die apostolische Vollmacht des Papstes in Glaubens Entscheidungen*, Inspruck, 1841. — *Summa doctrinæ christianæ in usum docentium proposita*, Inspruck, 1844. — *Handbuch der christkatholischen Religion*, Ratisbonne, 1858. — *Catholicism, protestantism and infidelity*, Cincinnati, 1862; édition allemande, Mayence, 1869. — *On the apostolical and infallible authority of the Pope*, Cincinnati, 1868; édition allemande, Einsiedeln, 1869; traduction française : *Pie IX est-il infaillible?* Besançon, 1869.

Sommervogel, *Bibl. de la Comp. de Jésus*, t. VIII, col. 1065-1071; L. Koch, *Jesuitenlexikon*, 1934, col. 1840.

J.-P. GRAUSEM.

WENRICH DE TRÈVES, d'abord chanoine de Verdun, puis écolâtre de Trèves, nommé évêque de Verceil, mort le 30 septembre 1082. — Wenrich est un des principaux représentants, en Allemagne, des idées antigrégoriennes qui s'exaspèrent après la seconde excommunication et la seconde déposition de Henri IV en 1080. L'opposition de l'Église allemande se donne libre carrière au concile de Brixen, 25 juin 1080, où Grégoire VII est canoniquement déposé et Guibert, archevêque de Ravenne, choisi pour le remplacer. L'évêque de Verdun, Thierry, avait participé à cette assemblée aussi bien qu'à celle de Mayence (à la Pentecôte) qui avait préparé la réunion de Brixen. Il demanda à l'ancien chanoine de Verdun de se faire l'interprète des griefs de l'Église germanique contre le pape. C'est ainsi que Wenrich fut appelé à composer son petit traité contre Grégoire VII; il lui donna la forme d'une lettre ouverte au pontife, censée écrite par l'évêque de Verdun, dans laquelle il exprime, sur un ton de regret qui peut être sincère, les déconvenues et les tristesses que cause à l'Église l'attitude de Grégoire. Cela l'amène à critiquer avec modération, mais avec énergie, les mesures drastiques prises par celui-ci : c'est une injustice que la déposition prononcée contre le roi et l'exclusion injuste de l'Église est de nul effet, elle ne peut être dommageable qu'au juge qui la prononce. Wenrich combat également la loi du célibat ecclésiastique; au fond elle est immorale et le mariage des prêtres est une des conditions pour eux d'une vie régulière. La prohibition faite par Grégoire d'assister aux offices des prêtres mariés fait revivre les pires souvenirs de la Pataria. Quant à la pratique de l'investiture royale, elle se justifie aussi bien par la raison que par des considérations historiques; l'Écriture elle-même peut être invoquée à l'appui, et il y a bien des exemples de papes qui ont reconnu l'installation des évêques par les souverains. Pour terminer, Wenrich rend le pape responsable des troubles que la guerre civile a déchaînés en Allemagne; il lui reproche la façon dont il a brigué la dignité pontificale et les procédés tortueux par lequels il est arrivé à ses fins.

Tel est ce manifeste, qui est sans doute la meilleure récapitulation des griefs qui s'étaient accumulés en Allemagne contre Grégoire VII depuis le déclenchement de la guerre civile. Il a dû être écrit entre octobre 1080 (mort de l'antiroi Rodolphe) et 1081 (élection de son successeur Hermann). Sa diffusion fut rapide et dans l'ensemble il fut favorablement accueilli en Allemagne. La notice que lui consacre Sigebert de Gembloux est bien caractéristique : « Wenrich, devenu d'écolâtre de Trèves évêque de Verceil, écrivit, au nom de Thierry de Verdun, un petit livre adressé à Hildebrand, c'est-à-dire au pape Grégoire, sur la querelle de l'Empire et du Sacerdoce; il ne le morigène pas, mais il le supplie comme un vieillard et un père et, d'une manière amicale et triste à la fois, il lui met sous les yeux tout ce que la renommée lui reprochait d'avoir fait contre le droit et contre la religion. » *De script. eccl.*, n. 160, *P. L.*, t. CLX, col. 584. Manegold de Lautenbach en jugea bien différemment : cette lettre était une œuvre exécrable à la réfutation de laquelle il s'attacha dans son *Liber ad Gebehardum*. Voir l'art. MANEGOLD, t. IX, col. 1828; on se rendra compte que Manegold a

repris pour les combattre toutes les thèses de Wenrich, mais avec une abondance et une truculence qui font le plus parfait contraste avec la sobriété et la modération de l'écolâtre de Trèves.

Le texte se trouvera sous le titre : *Theodoricus Virdunensis episcopus Hildebrando papæ*, dans *Mon. Germ. hist.*, *Libelli de lite*, t. I, p. 284-299. Outre les travaux signalés à l'art. MANEGOLD et qui font tous plus ou moins allusion à Wenrich, voir A. Hauck, *Kirchengeschichte Deutschlands*, t. III, 2e-3e éd., 1906, p. 820-830; Manitius, *Geschichte der latein. Literatur des M. A.*, t. III, 1931, p. 26 sq.; mais surtout A. Fliche, *La réforme grégorienne*, t. III, *L'opposition antigrégorienne*, Louvain, 1937.

É. AMANN.

WERL (Henri de) franciscain, docteur de l'université de Cologne, ministre provincial de Westphalie, mort à Osnabrück, le 10 avril 1463. On lui doit, outre des *Sermones* et des traités philosophiques, *De potestate pontificis supra universalem Ecclesiam tam synodaliter congregalam quam dispersam occasione schismatis tempore concilii basileensis...*

Bibliographie dans U. Chevalier, *Bio-bibliographie*, t. II, col. 4754; Fabricius, *Bibliotheca medii ævi*, t. III, p. 688-689; Wadding, *Scriptores ordinis minorum*, p. 169; Schulte, *Geschichte des kanonischen Rechts*, t. II, p. 374; Hurter, *Nomenclator;* Roskovany, *Romanus Pontifex primas*, *passim*.

J. MERCIER.

WERNER Charles, théologien allemand (1821-1888). — I. VIE. — Charles Werner naquit à Hafnerbach, en basse Autriche, le 8 mars 1821. Lorsqu'il eut atteint sa dixième année, ses parents l'envoyèrent faire ses humanités à Melk; il y resta jusqu'en 1838, date à laquelle il alla étudier la philosophie à Kremsmünster. Il fit ensuite sa théologie, à Sankt-Pölten, d'abord, de 1839 à 1842, puis à Vienne, où il termina ses études, en 1845, par le doctorat en théologie. Deux ans plus tard, Werner était nommé professeur au séminaire de Sankt-Pölten; il devait y professer treize années, tout en publiant de nombreux ouvrages. En 1870, il fut pourvu d'une chaire de théologie biblique (Nouveau Testament) à l'académie de Vienne. La réputation de Werner, d'abord discutée, en raison de son attachement au système de Günther, s'affermit bientôt et se répandit rapidement; nommé membre de l'Académie de Vienne, il devint, en 1880, conseiller au ministère des Cultes. Il mourut à Vienne le 14 avril 1888.

II. ŒUVRES. — Werner a beaucoup écrit. On peut classer ses ouvrages sous trois rubriques : œuvres intéressant la philosophie; — ouvrages de théologie historique; — monographies de théologiens.

Les écrits publiés par Werner à ses débuts peuvent être rangés sous la première rubrique; ce sont : *System der christlichen Ethik*, 3 vol., 1850; *Grundlinien der Theologie*, 1855; *Grundriss der Geschichte der Moralphilosophie als Leitfaden für Vorlesungen*, Vienne, 1859; *Enchiridion theologiæ moralis*, Vienne, 1863; *Zur Orientierung über Wesen und Aufgabe der christlichen Philosophie in der Gegenwart*, Schaffhouse, 1868; *Ueber Begriff und Wesen der Menschenseele*, *ibid.*, 1868; *Speculative Anthropologie vom christlich-philosophischen Standpunkte*, Munich, 1870; *Religionen und Culte des vorchristlichen Heidenthums, ein Beitrag zur Geschichte der Religionen*, Schaffhouse, 1871. Dans ces différents écrits, surtout dans les premiers, Werner épouse les théories de Günther sans toutefois les pousser jusqu'à leurs conclusions logiques. On peut aussi classer sous cette rubrique : *Die italienische Philosophie des 19. Jahrhunderts*, 5 vol., Vienne, 1884-1888; le premier volume est consacré à Rosmini, le second à Gioberti et Mamiani, le troisième à Ferrari et Franchi, les deux derniers aux philosophes italiens contemporains.

Les ouvrages suivants de Werner intéressent plus particulièrement la théologie positive : *Geschichte der apologetischen und polemischen Literatur der christlichen Theologie*, 5 vol., 1861-1867; *Geschichte der katholischen Theologie Deutschlands seit dem Trienter Konzil bis zur Gegenwart*, 6 vol., 1861, et 2 vol., 1889; *Die Scholastik des späteren Mittelalters*, Vienne, 5 vol., 1881-1887; dans cet important ouvrage, qui eut à l'époque un grand retentissement, Werner étudie successivement la théologie de Jean Duns Scot (t. I), la théologie post-scotiste (t. II), l'augustinisme (t. III); les deux derniers volumes ont respectivement pour sous-titres : *Der Endausgang der mittelalterlichen Scholastik* et *Der Uebergang der Scholastik in ihr nachtridentinisches Entwicklungsstadium*.

Outre quelques travaux sur Guillaume d'Auvergne, édités par l'Académie de Vienne, Werner a publié diverses monographies dont les plus importantes sont : *Der heilige Thomas von Aquin*, 3 vol., Ratisbonne, 1858, étude approfondie sur la vie, les œuvres et surtout la doctrine de saint Thomas; *Franz Suarez und die Scholastik der letzten Jahrhunderte*, 1860; *Beda der Ehrwürdige und seine Zeit*, Vienne, 1875; *Alcuin und sein Jahrhundert*, Paderborn, 1876. L'influence de Werner, qui a beaucoup perdu avec le temps, fut prépondérante sur la renaissance en Allemagne de la philosophie et de la théologie scolastiques; ses différents ouvrages appelèrent l'attention générale et provoquèrent un renouveau des études sur la théologie médiévale; quoique vieillis, ses écrits ne sont cependant pas à dédaigner et l'on y trouve de nombreux aperçus originaux.

Allgemeine deutsche Biographie, t. XLII, p. 60-61; *Lexikon für Theologie und Kirche*, t. X, 1938, col. 821-830; *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, t. V, col. 1866; Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. V, col. 1749.

J. MERCIER.

WERNZ François-Xavier, canoniste, 25e général de la Compagnie de Jésus (1906-1914). — Né en 1842 à Rottweil en Wurtemberg, il entra en 1857 au noviciat de Gorheim. Après son ordination sacerdotale, en 1871, et l'achèvement de ses études, il devint, en 1875, professeur de droit canonique au scolasticat allemand réfugié à Ditton-Hall en Angleterre. En 1882, il fut appelé pour le même enseignement à l'université grégorienne, dont il devint recteur en 1904. A Rome, sa compétence, la sûreté et la modération de son jugement lui acquirent rapidement une grande autorité. Il fut nommé consulteur de la Congrégation du Concile et participa fréquemment aux travaux d'autres Congrégations romaines. Il fit partie également de la commission pour la codification du droit canonique. Le 8 septembre 1906, il fut élu général de l'ordre. Il mourut dans la nuit du 18 au 19 août 1914, deux heures avant Pie X. Nous n'avons pas à exposer ici l'activité du P. Wernz comme supérieur de la Compagnie. Il s'efforça en particulier de favoriser l'essor des études philosophiques et théologiques. Sans vouloir imposer un plan d'études général et absolument uniforme pour tous les pays, il révisa ou réorganisa les études dans diverses assistances. Il exigeait qu'on donnât la première place à l'étude spéculative selon la méthode scolastique, sans négliger pour autant la théologie positive. Toujours préoccupé de maintenir la pureté de la doctrine, dans l'esprit de saint Thomas, il ressentit d'autant plus vivement certaines accusations, ouvertes ou voilées, de modernisme et de désobéissance au Saint-Siège, dirigées contre l'ordre ou même contre sa propre personne. Dans la lutte contre le modernisme, il était opposé aux mesures de répression purement juridiques, qu'il jugeait inefficaces.

Comme auteur, le P. Wernz est connu surtout par

son grand ouvrage *Jus decretalium*, 4 vol., Rome, 1894-1904; 2e éd., t. I-III, Rome, 1905-1908, t. IV, Prato, 1911; pour les t. III et IV, l'auteur, devenu entre temps général, chargea le P. Laurentius des remaniements nécessaires. L'ouvrage, resté incomplet, fut complété par le t. V, *De judiciis ecclesiasticis*, rédigé par les P. Ojetti et Vidal, d'après le cours lithographié du P. Wernz, Prato, 1914, et le t. VI, *Jus pœnale*, par le P. Ojetti, Prato, 1913. Après la promulgation du nouveau Code, le P. Pierre Vidal, professeur à l'université grégorienne, publia une refonte complète, *Jus canonicum ad Codicis normam exactum*, 7 t. en 10 vol., Rome, 1923-1938. L'ouvrage fut dès sa 1re édit. universellement estimé pour sa solidité, sa clarté, la sûreté des principes et des décisions, l'étendue de l'information historique.

L. Koch, *Jesuitenlexikon*, 1934, col. 1841-1842; Buchberger, *Lexikon für Theologie und Kirche*, t. X , 1938, col. 83; *Civiltà cattolica*, 29 août 1914, p. 605-611; *Stimmen der Zeit*, 1916, p. 340-354 (par le futur cardinal Fr. Ehrle).

J.-P. Grausem.

WESSEL. — Théologien considéré comme l'un des précurseurs de Luther (1419-1489). I. Vie. II. Doctrine.

I. Vie. — Ce personnage est assez mal connu. Son nom même a été l'objet de longues discussions. Longtemps on l'avait appelé Jean de Wessel. On est d'accord actuellement pour admettre qu'il a dû y avoir confusion avec son contemporain Jean de Wesel (voir le mot Rucherat, t. XIV, col. 145). Le nom de Wessel serait très probablement un nom de baptême, tandis que le nom de famille aurait été Gœsefort ou mieux Gansfort, nom d'un village d'où cette famille était originaire. Wessel naquit à Groningue, ville de la Frise, vers 1419. Et ce fut là aussi qu'il revint mourir, après de nombreuses pérégrinations, le 4 octobre 1489. Non loin de sa ville natale se trouvait un couvent de frères de la vie commune, sur l'Agnetenberg. C'est dans ce couvent que vivait alors Thomas a Kempis, l'auteur de la célèbre *Imitation de Jésus-Christ*. Wessel reconnaissait plus tard qu'il devait à ce livre et à son auteur ses premiers sentiments de crainte de Dieu. Il n'entra cependant pas au couvent et, de Groningue, il vint faire ses études théologiques à l'université de Cologne, à partir de 1449. Il y devint maître ès arts et zélé partisan du réalisme thomiste. Mais l'initiation mystique puisée dans l'*Imitation* fut sans doute ce qui le poussa vers saint Bernard, saint Augustin et le platonisme. Enfin, il s'intéressa aux langues anciennes et apprit le grec et l'hébreu, ce qui, pour son temps, était une grande rareté. Dès cette époque, il commença à entasser des cahiers de notes, provenant de ses réflexions et de ses lectures, et qu'il appelait d'un nom original son *mare magnum*. L'idée lui vint un jour de partir pour Paris où l'on disait que les nominalistes tentaient de supplanter les réalistes. C'était un peu après 1450. Les études renaissaient en France au lendemain de la guerre de Cent ans. Wessel trouva la Sorbonne plongée dans des luttes redoutables. Mais il avait sans doute présumé de son savoir, car, venu en thomiste dans la capitale française, il passa bientôt au scotisme, puis au nominalisme pur, ce qui impliquait, à cette date, un certain esprit d'opposition à l'enseignement traditionnel et à l'autorité pontificale.

Son séjour à Paris dura seize ans. Il est à remarquer que Wessel toujours plongé dans l'étude et indifférent aux honneurs n'entra pas même dans les ordres et ne revêtit aucune charge. Il s'était fait des amis et admirateurs, mais aussi des adversaires. Les premiers lui avaient donné le surnom de *lux mundi*, qui nous surprend un peu, les seconds celui de *magister contradictionum*, qui se justifie davantage. On ne sait pas bien pourquoi il fit, vers 1470, un voyage à Rome et séjourna quelque temps dans la ville des papes. Mais il revint bientôt à Paris, pour en repartir autour de 1475, très probablement à la suite de l'interdiction portée contre les maîtres nominalistes par le roi Louis XI. Il passa les dernières années de sa vie dans son pays natal, partageant son temps entre la dévotion et l'étude.

II. Doctrine. — C'est surtout au titre de pré-réformateur que l'attention de la postérité s'est attachée à la mémoire de Wessel. Mais ce titre lui-même a été l'objet de vives controverses. A vrai dire, Wessel n'a laissé que des écrits d'occasion, des essais ou aperçus, qui semblent être parfois de simples extraits de son *mare magnum*. C'est pourquoi il est malaisé de se faire une idée sûre de sa doctrine. Il n'est même pas certain que la connaissance de ses ouvrages perdus ne changerait pas du tout au tout notre jugement sur son compte. Ce qui est évident, c'est qu'il n'y a pas l'ombre de système suivi dans les quelques œuvres d'allure plutôt mystique qui nous restent de lui. Cependant Luther, qui le connaissait sans doute mieux que nous, n'a pas craint, en publiant certains écrits de lui, avec une préface de son cru, de déclarer que « s'il avait lu les ouvrages de Wessel, ses ennemis n'auraient pas manqué de dire qu'il avait tout tiré de lui », tant l'inspiration de ses propres œuvres coïncide avec celle de Wessel. En sens diamétralement opposé, l'un des plus redoutables adversaires de Luther, le vigoureux polémiste Jean Fabri, vicaire général de Constance, puis évêque de Vienne, soutenait, en 1528, que, sur trente et un points très importants, la doctrine de Wessel n'était pas celle de Luther.

Plus près de nous, l'historien Ullmann a tenté de démontrer que Wessel était bien un précurseur authentique de Luther. *Johann Wessel, ein Vorgänger Luthers*, Hambourg, 1834, 2e édition plus étendue, en 1841-1842, sous le titre : *Reformatoren vor der Reformation*, 2 vol. Mais il a été réfuté par Friedrich, dans *Johann Wessel, ein Bild aus der Kirchengeschichte des 15. Jahrhunderts*, Ratisbonne, 1863. Et le plus récent biographe de Wessel, Van Rhijn (1917), estime en effet qu'il est excessif de regarder ce théologien, mystique plus que spéculatif, comme un vrai précurseur de Luther.

Essayons de faire la balance des idées proluthériennes, pour ainsi dire, et des idées antiluthériennes, dans ce que l'on sait de Wessel.

1° *Les idées proluthériennes.* — Ce qu'il y a de plus hétérodoxe, dans Wessel, et par suite de plus proche du luthéranisme, c'est le rejet de l'infaillibilité, non seulement des papes, mais même des conciles œcuméniques. Il admet bien que l'autorité ecclésiastique ait une utilité, quand elle exerce fidèlement sa mission. Cette mission consiste à communiquer la parole de Dieu aux saints, qui forment l'âme de l'Église, afin que *audiendo et obediendo cives fiant sanctorum ac domestici Dei*. Mais, selon lui, un grand nombre de papes, tels que Boniface VIII, Benoît IX, Jean XXIII, et même Pie II et Sixte IV (alors régnant) ont erré d'une manière « pestilentielle » — *pestilentialiter erraverunt*. Les conciles ne sont pas davantage les organes de l'Esprit, car ils n'ont pas moins concédé des indulgences plénières que les papes. Dire que les chrétiens sont tenus d'obéir à leurs supérieurs ecclésiastiques, en matière de foi, c'est, pour Wessel, une opinion déraisonnable et blasphématoire : *irrationabile, blasphemiæ plenum*. Visiblement, Wessel est impressionné par le relâchement moral du clergé de son temps. Il tend, sans peut-être s'en douter, au donatisme, qui faisait dépendre la valeur des actes ministériels des supérieurs ecclésiastiques de leur état de grâce. Il écrit, par exemple : « Un clergé corrompu

est la ruine de la chrétienté : aussi tous les fidèles sont-ils tenus de résister à ceux qui détruisent l'Église. Les brebis, loin de devoir à leurs pasteurs une obéissance muette et passive, doivent examiner la nourriture qu'ils leur présentent, car elles sont douées de raison et de libre arbitre, et éviter par tous les moyens possibles la contagion de la peste; si elles obéissent quand même, elles sont sans excuse. N'écoutez ceux qui sont assis sur la chaire de Moïse que s'ils parlent selon Moïse; n'écoutez les docteurs et prélats que s'ils sont envoyés par le Christ, c'est-à-dire s'ils prêchent selon l'Évangile. » Remarquons toutefois que si ce passage et d'autres semblables peuvent être tirés au luthéranisme, il n'est pas impossible de leur donner une interprétation catholique. Le problème du refus d'obéissance à un pasteur indigne est de ceux qui peuvent se poser à la conscience d'un fidèle. Le tort de Wessel, ici, est de laisser entendre que le seul ou même le principal recours du fidèle, en face d'un pasteur suspect, est *l'appel à la Bible* ou *à l'Esprit qu'il senl en lui-même.* D'un pasteur particulier, il est toujours possible d'en appeler au pasteur suprême et aux conciles généraux antérieurs. De toute évidence, l'ecclésiologie de Wessel est insuffisante, pour ne rien dire de plus. Il n'admet pas même que l'Église puisse obliger *sub mortali.* La juridiction ecclésiastique ne se meut que dans le domaine des choses extérieures, et l'obéissance, qui lui est due pour le bien de la paix et de l'ordre public, ne met pas le fidèle en face d'une obligation de droit divin. Désobéir ne peut être qu'un péché véniel. Le passage cité plus haut, sur le droit de contrôle accordé à tout fidèle sur l'enseignement des supérieurs ecclésiastiques, paraît bien annoncer le dogme luthérien du *sacerdoce universel.*

La doctrine sacramentaire de Wessel est elle aussi passablement vague. Dans son désir de réagir contre la confiance populaire en une action en quelque sorte mécanique des sacrements, il insiste sur les conditions intérieures d'efficacité au point de donner à croire que ces conditions sont l'essentiel, voire le tout de l'action sacramentelle. En d'autres termes, il semble rejeter l'action *ex opere operato*, pour mettre l'accent sur l'*opus operantis.* Toutefois la pensée de Wessel, sur ce point, reste trop obscure, pour que l'on puisse assurer qu'elle est hétérodoxe, car l'Église catholique a toujours admis que l'efficacité du sacrement dépendait subjectivement des dispositions de ceux qui le reçoivent. C'est la doctrine connue de l'*obex*.

L'un des points où Wessel annonçait le plus les erreurs luthériennes, c'était celui de la pénitence. Pour lui, le péché mortel est effacé directement par l'Esprit-Saint, dans l'acte de contrition-charité. La rémission des péchés n'est pas distincte de l'infusion de la grâce, qui se confond avec le don de l'Esprit. La contrition n'est donc pas une condition de la rémission des péchés, puisque la rémission des péchés et l'infusion de la grâce ne sont que le don de l'Esprit, dans le temps même où il brise le cœur du pécheur par le repentir. La contrition est un effet et non une cause de la conversion et de la rémission des péchés. A plus forte raison, Wessel rejette-t-il la satisfaction. Pour lui la rémission de la faute ne peut aller sans la rémission de la peine. Il soutient même que le mot satisfaction, pris au sens strict, n'implique pas seulement une erreur mais un véritable blasphème et qu'il engendre le désespoir. La responsabilité devant Dieu consistant surtout dans la peine, que Wessel identifie avec la privation de Dieu (peine du dam), il n'est pas possible que le péché soit pardonné sans que la peine disparaisse. Que l'on ne parle pas ici de peines temporelles, car si Dieu remet la peine éternelle, à plus forte raison doit-il remettre la peine temporelle. En d'autres termes, Wessel veut ignorer et la rémission de la faute et la rémission des peines, car pour lui une seule chose compte : le don ou le retrait de l'Esprit, c'est-à-dire de la grâce. Et la condition essentielle de la grâce c'est la charité.

On conçoit dès lors que Wessel repousse l'indulgence. Il n'y a pas lieu d'accorder des indulgences en laissant croire que par là on remet des peines dues au péché, puisque la rémission de ces peines suit nécessairement celle de la faute, dans la justification par l'amour. L'indulgence ne peut avoir d'autre efficacité que la rémission des peines canoniques. Or, au su de tous, le sentiment populaire, quand on annonce une indulgence plénière, c'est que le pape concède immédiatement le droit d'entrée au paradis. C'est là une erreur grossière contre laquelle Wessel ne croit pas pouvoir assez protester. Sur ce point, il a raison, mais la conclusion qu'il tire de ce préjugé populaire est excessive. Et ce qui prouve combien sa pensée est flottante, c'est que, d'après sa doctrine de la rémission de toute peine en vertu même de la rémission de la faute, il devrait rejeter le dogme du purgatoire. Or, il maintient ce dogme, quitte à l'expliquer à sa manière. Selon lui, le feu du purgatoire est purifiant, mais il n'a rien de satisfactoire. Il achève la sanctification de l'âme, il l'élève à l'amour parfait, mais il n'a rien à effacer du passé. On a pu voir, dans cette opinion de Wessel, une résurrection et, si l'on veut, une anticipation de l'*apocatastasis* universelle, c'est-à-dire de la doctrine universaliste qui rejette l'éternité de l'enfer.

Une autre conséquence de la doctrine pénitentielle de Wessel, c'est que l'absolution du prêtre ne peut avoir aucun caractère judiciaire. C'est un abus de parler du tribunal de la pénitence. Le prêtre n'est pas un juge. La rémission des péchés n'est qu'un aspect concomitant de la justification. L'absolution ne peut revêtir que la forme d'une déclaration extérieure de justice intérieure ou de communion avec l'Église. Mais toute la réalité de cette communion résulte de l'action de l'Esprit dans le cœur du pénitent.

Logiquement, Wessel ne voit dans la confession autre chose qu'un exercice de détestation du péché. Il veut que l'on se tourne plutôt vers un amour positif de Dieu que vers un amour négatif. *Quicunque ergo Deum laudant*, écrit-il, *magis vivunt quam qui sua peccata confitentur Deo adversum se. Plus enim delectari in Domino quam sua peccata detestari.* En un mot, mieux vaut bénir Dieu dans la joie que ressasser ses fautes dans la tristesse!

2° *Les idées antiluthériennes.* — S'il y a, dans ce qui précède, des opinions où Luther se retrouvait lui-même, il y en avait beaucoup d'autres où Wessel était, contre lui, le témoin de la tradition catholique. Et c'était sur les points essentiels que cette opposition d'idées entre Wessel et lui éclatait.

On a vu que, pour Wessel, ce n'est pas la foi seule, sans les œuvres, qui justifie, mais bien la foi qui opère dans la charité. En second lieu, la foi, chez Wessel, est avant tout une adhésion de l'intelligence aux enseignements divins, tandis que chez Luther la foi justifiante n'est autre chose que la certitude du salut. D'une telle certitude, Wessel ne sait rien. Il enseigne comme tous les docteurs catholiques que c'est « dans la crainte et le tremblement que nous devons faire notre salut ». Il ressort également de son langage, que la volonté humaine jouit de la liberté. Le fatalisme luthérien ne présente, chez lui, aucune trace. Il admet, sans doute, le dogme de la prédestination, à la manière de saint Augustin, et il veut que l'on attribue à Dieu seul toute la gloire du salut, mais, comme saint Augustin aussi, il accorde une coopération de la volonté humaine dans l'acte divin qui nous justifie.

Cela seul suffit à donner leur sens exact à des affirmations du genre de la suivante : *Nos, quod salute coronamur, non ex nostro certamine, sed tua propugnante fit gratia, ut dona tua corones in nobis, non merita nostra.* Tous les familiers de saint Augustin reconnaîtront ici son langage, qui est passé dans plus d'une formule liturgique, mais il n'y a rien de plus conforme à la théologie catholique que ces expressions de véritable humilité. Pour Wessel, le salut s'opère en nous, mais avec nous. Les trois facultés de notre âme y collaborent: la *memoria*, parce qu'en elle se grave la *notitia* ou connaissance des moyens de salut, — l'*intelligentia*, dans laquelle s'opère le véritable discernement de l'idéal à atteindre *(dijudicatio)* qui est l'union à Dieu par l'amour, — et enfin la *voluntas*, par laquelle l'amour réalise l'idéal entrevu. Encore une fois, tout cela est très augustinien, mais n'est en rien luthérien. Et comme c'est là le centre même des controverses entre le luthéranisme et le catholicisme, il est clair que Wessel est aux antipodes du luthéranisme. Le seul fait d'admettre le libre arbitre, la justification par l'amour dérivant de la foi, et d'ignorer totalement la certitude du salut, suffit à établir un abîme entre la doctrine de Wessel et celle de Luther.

Mais il y a d'autres différences : Luther ne veut connaître que la Bible, comme source de la vérité révélée; Wessel y joint la Tradition. Luther fait consister la justification dans une imputation tout extérieure des mérites de Jésus-Christ; Wessel y voit un don intérieur de l'Esprit-Saint qui vient habiter dans l'âme du juste. Luther rejette violemment la messe et la transsubstantiation, Wessel ne repousse ni l'une ni l'autre. Il insiste seulement sur les dispositions du cœur, pour recevoir l'eucharistie, au point de mettre la communion « spirituelle » presque au-dessus de la communion « sacramentelle ». Il parle avec admiration des Pères du désert, de saint Paul l'ermite et de saint Antoine, et il rappelle que, sans pouvoir faire la sainte communion, ils n'en étaient pas moins, par la simple communion de désir et de pensée, de très grands saints. Luther, au surplus, trouvait la doctrine eucharistique de Wessel si éloignée de la sienne qu'il écarta, de l'édition faite par lui de ses œuvres, celles où Wessel parlait de ce sacrement. Il n'y a pas lieu cependant de conclure, comme on l'a fait parfois, à une parenté entre la doctrine eucharistique de Wessel et celle de Zwingli, bien qu'un ami de Wessel, Van Hoen (Honius), ait tiré des ouvrages de Wessel la théorie du pur symbolisme eucharistique qu'il fit adopter avec tant de chaleur par Zwingli.

Terminons ce bref exposé des doctrines de Wessel en disant qu'à l'exemple de Scot il croit que l'incarnation aurait eu lieu même sans le péché de l'homme, simplement parce que l'achèvement de la création et de l'œuvre d'amour de Dieu dans le monde appelait l'Homme-Dieu. L'âme du Christ fut assumée par le Verbe, par pur amour, et elle n'avait d'autre mission que de communiquer l'amour aux autres créatures. Cette conception, si discutable qu'elle puisse être, ne manque pas de grandeur. Il n'y avait tout de même pas de quoi surnommer l'auteur passablement nuageux de la théologie que l'on vient de résumer : *lux mundi!*

1° *Sources.* — Dans l'édition de Weimar des *Œuvres de Luther*, t. x *b*, p. 310-317; *Magistri Wesseli Gansfortii opera quæ inveniri potuerunt omnia*, édité par Alb. Hardenberg, à Groningue, in-4°, 1614.

2° *Littérature.* — Hardenberg, préface des œuvres de Wessel, cité ci-dessus : *Vita Wesseli; Effigies et vitæ professorum academiæ Groningæ et Omlandiæ*, Groningue, 1654; Muurling, *Commentatio historico-theologica de Wesseli Gansfortii cum vita tum meritis in præparanda sacrorum emendatione, in Belgio septentrionali*, Utrecht-sur-le-Rhin, 1831; Ullmann, ouvrage cité dans l'article; Friedrich, ouvrage cité dans l'article; Nicolas Paulus, dans *Der Katholik*, 1900, t. I, p. 1 sq.; Van Rhijn, *Wessel Gansfort*, Groningue, 1917.

L. Cristiani.

WESSENBERG (Ignace-Henri von), théologien allemand, 1774-1860. — Ignace-Henri von Wessenberg naquit à Dresde le 4 novembre 1774. Il fit ses études à Dillingen où il fut l'élève de Sailer, voir ce mot, t. XIV, col. 750. Entré dans la carrière ecclésiastique, il devint successivement chanoine, vicaire général de Constance, puis coadjuteur de l'évêque de ce diocèse (1815); élu vicaire capitulaire de Constance en 1817, il vit son élection cassée par le Saint-Siège. Les attaques dont il fut l'objet obligèrent Wessenberg à renoncer, en 1827, à ses diverses fonctions. Il mourut à Constance le 9 août 1860. Wessenberg fut un théoricien tantôt insidieux, tantôt brutal, du libéralisme anti-romain. Ses écrits sont des œuvres de combat contre la primauté romaine, la spiritualité mystique, les dévotions populaires, le culte liturgique. Son action a été considérable dans les milieux ecclésiastiques de l'Allemagne du Sud. Plus tard, les vieux-catholiques et les modernistes ont certainement subi son influence. Les ouvrages de Wessenberg sont : *Die Stellung des römischen Stuhls gegenüber dem Geiste des XIX. Jahrhunderts oder Betrachtungen über seine neuesten Hirtenbriefe*, mis à l'Index par décret du 17 septembre 1833; — *Die grossen Kirchenversammlungen des XV. und XVI. Jahrhunderts, mit einleitender Uebersicht der früheren Kirchengeschichte kritisch dargestellt*, Constance, 1840, 4 vol., in-8°; — *Die Bisthums-Synode und die Erfordernisse und Bedingungen einer heilsamen Herstellung derselben, von dem Verfasser des Werkes : Die grossen Kirchenversammlungen des XV. und XVI. Jahrhunderts*, mis à l'Index par décret du 25 octobre 1841; — *Gott und die Welt oder das Verhältniss aller Dinge zu einander und zu Gott*, 1857, 2 vol.

Beck, *Freiherr I. H. von Wessenberg, sein Leben und Wirken, zugleich ein Beitrag zur Geschichte der neueren Zeit, auf Grundlage handschriftlicher Aufzeichnungen Wessenbergs*, Fribourg, 1862 (*Index*, décret du 11 juin 1866); Rosch, *Das religiöse Leben in Hohenzollern unter dem Einflusse des Wessenbergianismus 1800-1850*, Cologne, 1908; *Allgemeine deutsche Biographie*, t. XLII, p. 147-157; Reusch, *Index der verbotenen Bücher*, t. II, p. 1081; Schulte, *Geschichte der Quellen und Literatur des canonischen Rechts*, t. III, p. 317; *Freiburger Diözesan-Archiv*, 1927, p. 370; *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, t. V, col. 1880; *Catholic Encyclopedia* (New-York), t. XV, p. 590-591; Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. V, col. 132; Roskovany, *Romanus Pontifex primas, passim*; cf. *Dictionnaire apologétique*, t. IV, col. 687.

J. Mercier.

WETZER Henri-Joseph, orientaliste allemand et co-directeur avec Welte du *Kirchenlexicon* (1801-1853). — Né à Anzefahr (Hesse électorale) le 19 mars 1801, il commença ses études au collège de Marbourg, et les poursuivit aux facultés de philosophie et de théologie de la même ville. Son attention se portait, d'ailleurs, vers la philologie orientale (hébreu et arabe), plutôt que vers la théologie, à laquelle il devait finalement renoncer; rentré dans le monde, il se mariait en 1831. Entre temps, il avait fréquenté les universités de Tubingue et de Fribourg, fait à Paris un séjour de dix-huit mois, pendant lequel il fut l'élève de Quatremère et de Sacy. Il rapporta de Paris les matériaux d'une édition de l'écrivain arabe Al Makriz, dont il publia en 1828 l'*Historia Coptorum christianorum in Ægypto*, texte arabe et traduction latine, qui lui ouvrit les portes de l'université de Fribourg, où il devenait, en 1828, professeur suppléant et en 1830 professeur ordinaire de philologie orientale. A cet enseignement il ajouta d'ailleurs celui de l'herméneu-

tique et de l'introduction à l'Ancien Testament. Catholique très décidé, il prit part aux luttes assez vives qu'il fallut soutenir, vers 1844, pour garder à l'université son caractère confessionnel, que les protestants voulaient lui enlever. Ce fut l'occasion d'un travail assez considérable de Wetzer : *Die Universität Freiburg*, etc., qui, faisant l'historique de la fondation, revendiquait son caractère de corporation ecclésiastique et d'établissement pieux. Cette lutte pour les droits des catholiques, en dépit de son amour de la paix, Wetzer la continua pendant de nombreuses années dans la *Süddeutsche Zeitung*. Les troubles consécutifs à la révolution de 1848 lui causèrent bien des tracas; il mourut subitement le 5 novembre 1853, au retour d'un voyage à Vienne, où il avait reçu des catholiques allemands réunis en congrès un accueil chaleureux.

En dehors des travaux déjà mentionnés, il avait publié, en 1827, *Restitutio veræ chronologiæ rerum ex controversiis arianis inde ab anno 325 usque ad annum 350 exortarum contra chronologiam hodie receptam exhibita*, Francfort-sur-le-Mein. Mais il est surtout l'éditeur du *Kirchenlexicon*, dont l'idée avait été conçue par le libraire fribourgeois Benjamin Herder et dont il assuma la direction avec Welte, sur les instances de l'archevêque Hermann von Vicari. Outre la besogne générale de directeur, dont il prit la plus grosse part, il assuma aussi la rédaction de nombreux articles. Il ne devait pas voir l'achèvement de cette entreprise, qui eut dans les pays de langue allemande un réel succès. Conçu sur un plan encyclopédique, le *Kirchenlexicon*, qui portait comme sous-titre : *Encyclopädie der katholischen Theologie und ihrer Hilfswissenschaften*, devait donner, en abrégé : 1. les notions les plus importantes relatives à l'Écriture sainte; 2. les diverses parties de l'enseignement théorique ecclésiastique : apologétique, dogmatique, morale, pastorale, homilétique, catéchétique, liturgie, droit canonique et même art chrétien; 3. la science des faits : histoire, sous ses aspects divers; 4. enfin la science des symboles : exposition comparée des doctrines des dissidents et de leurs rapports avec les dogmes catholiques, la philosophie de la religion, l'histoire des religions non chrétiennes et de leur culte. Le programme était un peu vaste et, de ce chef, malgré les proportions considérables que prit la publication, bien des questions — et, faut-il le dire? les questions théologiques surtout — furent traitées d'une façon sommaire, voire insuffisante. Le fait que les deux directeurs n'étaient ni l'un ni l'autre théologiens, mais philologues et orientalistes explique, d'ailleurs, suffisamment les caractères du recueil. L'œuvre fut menée assez rapidement; commencée en 1842, elle était terminée en 1856. A partir de 1858, l'abbé Göschler commença à en donner une traduction française sous le titre : *Dictionnaire encyclopédique de la théologie catholique*, traduction qui fut rééditée plusieurs fois. En 1877, l'éditeur allemand entreprit une révision du *Kirchenlexicon* dont le soin fut confié à Hergenröther; celui-ci y travailla de décembre 1877 à mars 1879; nommé cardinal à cette date, il passa la main au Dr Kaulen, qui mena l'œuvre à terme en 1905. Sous cette forme rajeunie le *Kirchenlexicon* a continué à rendre, dans les pays de langue allemande, de réels services.

Voir la notice de Wetzer dans *Kirchenlexicon*, 2e éd., t. XII, col. 1418-1421.

É. Amann.

WIDMANN Joseph, jésuite allemand. — Né en 1725 à Bittenfeld en Wurtemberg, admis dans la Compagnie de Jésus en 1741, il enseigna la philosophie et la théologie à Fribourg-en-Brisgau, à Eichstadt et à Ingolstadt. Après la suppression de la Compagnie en 1773, le prince-évêque d'Eichstädt le nomma conseiller ecclésiastique et chapelain de la cour. Il mourut après 1781. — Outre plusieurs opuscules, il publia, comme livre de texte pour le cours de théologie annexé au collège d'Eichstädt, *Institutiones universæ theologiæ dogmatico-polemico-speculativæ et morales practicæ*, 6 vol., Augsbourg, 1775-1776; l'ouvrage ne paraît pas avoir eu beaucoup de notoriété.

Sommervogel, *Bibl. de la Comp. de Jésus*, t. VIII, col.1111-1112.

J.-P. Grausem.

WIGGERS Jean, lovaniste, né le 27 décembre 1571, professeur de théologie à Liège, puis à Louvain, mort le 29 mars 1639. Wiggers a laissé des *Commentaria in totam D. Thomæ Summam* qui, s'ils contiennent certaines erreurs, ne sont cependant pas dépourvus d'intérêt.

Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. III, col. 632; Le Mire, *Auctarium de scriptoribus ecclesiasticis*, p. 306-307; Richard, *Dictionnaire universel des sciences ecclésiastiques*, éd. in-fol., t. IV, p. 637.

J. Mercier.

WILD Jean, plus connu sous la forme latinisée de son nom **Ferus**, franciscain allemand (1495-1554). Jean Wild naquit le 24 juin 1495 près de Mayence. Entré à l'âge de vingt ans dans l'ordre de Saint-François, il se fit rapidement connaître comme prédicateur et comme exégète. En 1528, Wild devint prédicateur de la cathédrale de Mayence : il prit la Bible pour sujet de ses prédications dont la plupart, publiées après sa mort, constituent un commentaire d'ensemble des livres sacrés : *Commentaria in Genesim*, Louvain, 1564, 1565; Cologne, 1572, in-8°. *Annotationes in Exodum, in Numeros, in Deuteronomii librum, in librum Josue, in librum Judicum*, Cologne, 1571. *Jobi historia*, Mayence, 1558; Cologne, 1571. *In Ecclesiasten Salomonis annotationes*, Mayence, 1550, in-8°; Lyon, 1553, 1557; Cologne, 1556. *In ps. XXXI*, Lyon, 1557. *In ps. LXVI*, Angers, 1557. *Das I. Büchlein Esdre*, Mayence, 1551, 1564. *Catholische Auslegung des II. B. Esdras, das man Nehemia nennet und auch des Büchleins Esther*, Mayence, 1569. *In Esdram et Nehemiam*, Lyon, 1554. *In Threnos Jeremiæ conciones XVII*, Mayence, 1561; Lyon, 1562, 1565; Cologne, 1571. *Jonas propheta explicatus*, Lyon, 1554, 1556; Anvers, 1557; Mayence, 1562; Lyon, 1567; Venise, 1567; Mayence, 1569, 1577, etc. *Enarrationes in Acta Apostolorum*, Cologne, 1567; Paris, 1568; Venise, 1568. *Exegesis in epistolam ad Romanos*, Mayence, 1558; Paris, 1559; Venise, 1566; Lyon, 1569. D'autres sermons de Wild sont appropriés aux temps de l'année liturgique : *Conciones in dominicas anni et adventus Domini*, Lyon, 1555. *Conciones in dominicas ab Adventu usque Pascha*, Venise, 1550, in-8°; Cologne, 1554, in-4°. *Conciones in dominicas post Pentecosten*, Anvers, 1560. *Quadragesimalia duo, primum in duo posteriora capita libri primi Esdræ et historiam evangelicam de peccatrici muliere, alterum de filio prodigo*, Anvers, 1544, 1557; Venise, 1567, in-8°. *Sermones de sanctis*, Lyon, 1559. Mais l'œuvre la plus connue de Wild est constituée par ses deux commentaires de saint Mathieu et de saint Jean : *In sancti Jesu Christi Evangelium secundum Matthæum commentariorum libri V*, Mayence, 1559, 2 vol., Paris, Lyon, Anvers, 1559; Paris, Venise, Anvers, 1560, etc.; et *In Sancti Jesu Christi Domini Nostri Evangelium secundum Joannem et ejusdem apostoli epistolam primam enarrationes*, Mayence, 1550, in-fol., 1552; Paris, 1553; Lyon, 1553, 1557, 1559; Mayence, 1559; Paris, 1559; Anvers, 1562; Louvain, 1562; Lyon, 1563; Paris, 1569, 1577, etc. Ces derniers commentaires amenèrent une vive controverse; dans ses *Annotationes*, D. Soto (voir ce nom, t. XIV, col. 2429-2430) censura

67 propositions de Wild à qui il reprocha de s'être laissé gagner par l'hérésie luthérienne. Michel de Medina (voir ce nom, t. x, col. 487) prit la défense de Wild dans son *Apologia Joannis Feri*, Alcala, 1558, et donna, l'année suivante, une édition corrigée des *Enarrationes*. On trouvera le détail de la controverse aux articles précités.

Il est à retenir qu'un certain nombre de contemporains de Wild mirent en doute son orthodoxie, tout en louant à l'envi son érudition, son habileté et la puissance de son verbe; la plupart de ses ouvrages furent mis à l'*Index*. Il y a lieu de noter, sans vouloir en tirer de conclusions, que les protestants, lorsqu'ils expulsèrent les religieux de la ville de Mayence, en 1552, firent une exception en faveur de Wild. Il mourut à Mayence le 8 septembre 1554. Outre les ouvrages cités plus haut, on lui doit un *Examen ordinandorum, in quo ad quæstionnes sacrorum ordinum candidatis proponi solitas, aptæ et piæ responsiones adjunguntur*, Mayence, 1550, 1554; Lyon, 1555.

Dieterich, *De Joh. Fero, teste veritatis evangelicæ*, Altorf, 1723; N. Paulus, *Joh. Wild, ein Mainzer Dompred iger des 16. Jahrhunderts*, Cologne, 1893; dans cet ouvrage, Paulus donne un catalogue complet des œuvres de Wild; Wadding, *Scriptores ordinis minorum*, p. 205-206; *Allgemeine deutsche Biographie*, t. vi, p. 221; David Clément, *Bibliothèque curieuse*, t. viii, p. 294 sq.; *Lexikon für Theologie und Kirche* (Buchberger), t. x, p. 886; Hurter, *Nomenclator;* Michaud, *Biographie universelle*, t. xliv, p. 604-605; Hœfer, *Nouvelle biographie générale*, t. xlvi, col. 730-731, et la bibliographie donnée dans *Catholic Encyclopedia*, t. xv, p. 621.

J. Mercier.

WILFRID D'YORK (Saint), archevêque de cette ville, et l'un des personnages qui ont le plus contribué à affermir dans l'Angleterre nouvellement convertie les usages romains (634?-710). — La Vie de Wilfrid a été écrite, peu après sa mort, par un de ses admirateurs, Heddi, surnommé Étienne; bien que n'étant pas exempte de préoccupations apologétiques, cette Vie fournit un bon cadre chronologique; c'est à elle que Bède a emprunté l'essentiel de ce qu'il raconte de Wilfrid.

Celui-ci est né en Northumbrie, en 634 ou 635, d'une famille puissante; pour des difficultés intérieures, il la quitta vers l'âge de quatorze ans et, se rendant à York, fut introduit auprès de la reine Eanfled, chrétienne fervente et gagnée, d'ailleurs, aux usages romains. Elle envoya bientôt le jeune homme au monastère de Lindisfarne, où il désirait s'initier aux choses de Dieu; mais Wilfrid ne se fit pas moine, d'autant que bien des choses le choquaient dans ce couvent tout dévoué aux idées et aux pratiques des Scots. L'idée lui vint bientôt de se rendre à Rome, pour s'initier aux façons de prier et de penser qui régnaient dans la ville du prince des apôtres. Il inaugurait ainsi le mouvement qui, dans les siècles suivants, entraînerait vers le tombeau de Pierre tant de ses compatriotes. Après s'être arrêté quelque temps à Cantorbéry, pour y trouver une occasion favorable, il franchit le détroit, arriva en Gaule et, passant à Lyon, reçut de l'archevêque Annemond le plus favorable accueil. En dépit des efforts de celui-ci pour le retenir, il arriva enfin à Rome, où il fut présenté au pape Eugène Ier (654-657), ou à son successeur Vitalien (657-672). Il se renseigna avec avidité sur les usages, tant monastiques que généraux, et étudia tout spécialement la question du comput pascal, sur lequel portait le conflit le plus aigu entre Scots et Romains. De retour à Lyon, il retrouva la protection de l'archevêque, s'initia sous sa direction aux sciences ecclésiastiques et reçut de lui la tonsure romaine. Quand Annemond fut mort, dans les circonstances tragiques que l'on sait, Wilfrid retourna en Northumbrie. Il entra fort avant dans l'amitié d'Alchfrid, fils du roi Oswy. Tout acquis, à l'inverse de son père, aux usages romains, le jeune prince fit don à Wilfrid, désormais champion infatigable de ces mêmes usages, du couvent de Ripon, fondé par lui, où furent ainsi introduits et la tonsure romaine et le comput pascal romain et, naturellement, la règle de saint Benoît. Wilfrid était encouragé par l'évêque Agilbert, gaulois d'origine, instruit en Irlande et qui avait déjà fait œuvre missionnaire dans le Wessex; ce fut Agilbert qui l'ordonna prêtre, avant que de rentrer quelque temps après en Gaule, où il deviendrait évêque de Paris. L'agitation faite autour de la question pascale détermina le roi, partisan lui-même de l'usage scot, à convoquer une assemblée mi-civile, mi-ecclésiastique qui prendrait enfin position.

Cette assemblée, réunie au couvent de Strenashalch (Whitby) peu avant Pâques 664, est longuement décrite par Bède, *H. E.*, III, xxv. Grâce aux efforts d'Agilbert et de Wilfrid, qui fit tout spécialement appel à l'autorité de Pierre pour revendiquer la priorité de l'usage romain, celui-ci l'emporta. De ce chef, l'autorité des abbés de Lindisfarne sur la Northumbrie recevait un coup dont elle ne se releva pas. Un certain Tuda qui, bien que consacré par les Celtes, suivait l'usage romain fut proclamé *pontifex Nordhymbranorum;* mais il fut emporté, très peu après, par la peste jaune, qui fit à ce moment un grand nombre de victimes; on décida alors de diviser la Northumbrie, en deux évêchés: Chad (Ceadda) aurait l'un d'eux; Wilfrid serait évêque d'York. Il ne voulut pas d'ailleurs se faire consacrer dans l'île; c'est à Compiègne qu'avec une pompe inusitée Agilbert, maintenant évêque de Paris, le sacra (666). Mais il s'attarda trop sur le continent; quand il rentra en Northumbrie, Chad avait étendu sa juridiction sur tout l'État que gouvernait Alchfrid. Wilfrid était ainsi réduit à son monastère de Ripon. Il se dirigea vers la Mercie, où il restait bien des païens à convertir; puis, l'évêché de Canterbury étant vacant depuis 664 par la mort d'Honorius, il en prit l'administration, sans en avoir le titre régulier. En 669, quand Théodore eut été nommé à Cantorbéry par le pape Vitalien en personne (voir l'art. Théodore de Cantorbéry), Wilfrid revint en Northumbrie; à l'été de cette même année, Chad ayant renoncé à son siège épiscopal, il devenait évêque de toute la Northumbrie.

Il déploya dans cette situation la plus grande activité, rebâtit la cathédrale, où le service fut fait désormais à la romaine, par des chantres venus de Cantorbéry, parmi lesquels figurait Heddi, son futur biographe; un zèle plus grand encore dans les deux couvents de Hexham et de Ripon. Il multipliait d'ailleurs dans tout son ressort le nombre des diacres et des prêtres. Ce temps de tranquille labeur ne dura guère. Théodore de Cantorbéry, fort de l'antiquité de son siège, fort aussi de l'autorité pontificale qu'il croyait représenter, se considérait de plus en plus comme ayant juridiction primatiale sur toute l'Angleterre. Wilfrid, de son côté, se considérait un peu comme le métropolitain du Nord et ne voulait en tout cas accepter aucune diminution de ses droits. Un conflit était inévitable. Sous le prétexte que toute la Northumbrie dépassait les forces d'un seul homme, Théodore proposa de la partager en plusieurs diocèses. Wilfrid en fut fort irrité et son opposition empêcha l'archevêque de Cantorbéry d'étendre à l'Angleterre du Nord la réorganisation de la hiérarchie entreprise au concile de Hertford (673). Mais Théodore ne renonçait pas pour autant à ses projets; il réussit à y gagner le nouveau roi de Northumbrie, Egfrid, fils d'Oswy, avec qui Wilfrid commençait à se brouiller. Se prévalant de l'appui royal, Théodore divisa en quatre le ressort d'York; Wilfrid garderait cette ville, mais trois

autres sièges seraient établis, à Lindisfarne, Hexham et Sidnacaester. Wilfrid s'insurgea contre ce coup d'État et déclara qu'il en appelait à Rome (678).

C'était chose presque inouïe en Occident et surtout en Angleterre qu'une pareille démarche; elle mérite d'autant plus d'être signalée. Théodore n'en tint pas compte dans la pratique, tout en s'efforçant, par l'envoi à Rome d'un émissaire, d'en prévenir les effets. Wilfrid cependant faisait pour gagner la Ville éternelle un long détour par la Frise, voulant éviter la Gaule, où le féroce Ébroïn, à la sollicitation d'Egfrid, était prêt à l'arrêter. La Frise était encore presque entièrement païenne; ayant gagné la faveur du duc Aldgild, Wilfrid y travailla quelque temps à jeter les semences de l'Évangile, préludant ainsi au travail missionnaire de saint Willibrod; puis il remonta le Rhin, passa à la cour du roi d'Austrasie, Dagobert II, qui lui aurait offert l'évêché de Strasbourg, et finit par atteindre Rome. Dans un synode du Latran qui suivit d'assez près le concile (679 ou 680) relatif à l'affaire monothélite, sa cause fut entendue. (Sur la distinction du concile de Wilfrid et de l'assemblée contre le monothélisme, il y a eu discussion, de même que sur leurs dates respectives. Voir Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles*, t. III *a*, p. 476 sq., à l'avis de qui nous nous rangeons; et cf. Jaffé, *Regesta pont. Rom.*, t. I, post n. 2106.) Quoiqu'il en soit, l'affaire de Wilfrid fut ventilée en présence du pape; mais l'émissaire de Théodore avait su prévenir l'esprit de celui-ci. On n'accorda à l'évêque d'York qu'une demi-satisfaction : la division de la Northumbrie entre quatre évêchés était reconnue, bien que l'on déclarât irrégulière la promotion des titulaires qui avait été faite; une nouvelle élection aurait lieu et Wilfrid était invité à s'arranger amicalement avec ses nouveaux collègues.

Retardé pendant son voyage à travers la Neustrie par le mauvais vouloir d'Ébroïn, Wilfrid fut fort mal accueilli en Northumbrie, l'appel à Rome ayant été considéré par le roi Egfrid comme une atteinte à son autorité. Une assemblée réunie par le souverain déclara faux les actes rapportés de Rome et condamna Wilfrid à la prison. Sans doute on lui fit remise d'une partie de la peine, mais on l'expulsa de Northumbrie, et il se vit interdire aussi l'accès des royaumes alliés de Mercie et de Wessex. Il ne restait comme ressource au condamné que de s'établir dans le Sussex, encore presque entièrement païen, où le roi Aedilwalch lui témoigna quelque faveur, lui accordant à Selsey un domaine pour l'établissement d'un couvent et d'un siège épiscopal. A la faveur d'un changement de règne, il put également rayonner dans le Wessex, et de là dans l'île de Wight, dernier refuge du paganisme (après 685). La renommée de ces conquêtes évangéliques amena Théodore à tenter une réconciliation, d'autant qu'Alchfrid, l'ancien protecteur de Wilfrid, avait remplacé le roi Egfrid (685). En 686, Wilfrid put rentrer en Northumbrie. Il administra d'abord les évêchés de Hexham et de Lindisfarne. Puis, le roi ayant expulsé les évêques d'York et de Ripon, Wilfrid put reprendre le gouvernement de son ancien diocèse d'York, revenu à l'unité. Mais Wilfrid voulait davantage; la reconnaissance de sa juridiction métropolitaine sur toute la Northumbrie. Aussi se refusait-il à reconnaître les *decreta archiepiscopi Theodori* pris entre 678 et 686. De nouveaux conflits étaint inévitables, tant avec Cantorbéry qu'avec les évêchés northumbriens. Conflits d'autant plus dangereux que Wilfrid avait réussi à se brouiller, pour des raisons tout à fait personnelles, avec le roi Alchfrid, son ancien protecteur. Il se retira donc en Mercie en 691, où il connut, d'ailleurs, d'autres difficultés. Indésirable en Mercie, indésirable en Northumbrie, il s'entendit condamner au concile d'Austerfield (ou Oustrefelda), où l'on se refusa à admettre ses explications. Il serait privé de toutes ses possessions en Northumbrie et en Mercie et ne conserverait que le couvent de Ripon (702). En attendant, il était excommunié avec tous ses adhérents. Voir Hefele-Leclerc, *op. cit.*, p. 591 sq.

Wilfrid se tourna une seconde fois du côté de Rome; malgré son grand âge il refit le voyage qu'il avait fait tout jeune. Ce fut le pape Jean VI (701-705) qui le reçut et soumit sa cause à un synode romain, où le nouvel archevêque de Cantorbéry, Britwald, le même qui avait présidé le concile d'Austerfield, s'était fait représenter. Il ne fallut pas moins de quarante séances pour terminer l'affaire (704); encore ne le fut-elle pas à la parfaite satisfaction de Wilfrid : « Comme les deux évêques Jean et Bosa, dont les prétentions opposées à celles de Wilfrid étaient le point principal de l'affaire, n'avaient pas paru à Rome, on ne prononçait point de sentence définitive. Ordre était seulement donné à Britwald de tenir un concile avec Wilfrid, où l'on convoquerait ces deux évêques, pour obtenir un compromis entre leurs prétentions réciproques; si ce compromis ne pouvait aboutir, tous devraient venir à Rome pour que l'affaire fût reprise à nouveau. » Cf. Jaffé, *Reg. pont. Rom.*, n. 2142; texte dans *P. L.*, t. LXXXIX, col. 59.

De dépit Wilfrid voulut rester à Rome, pour y terminer ses jours en paix; le pape le contraignit à retourner dans son île et Wilfrid dut s'exécuter. Il ne fut reçu qu'avec peine par le roi Alchfrid, lequel mourut en 705. Ce fut seulement après cette mort que Britwald put convoquer à Nithfluss, en Northumbrie, le concile demandé par le pape (705). Suivant la teneur des lettres pontificales, les deux évêques Jean et Bosa furent mis dans l'alternative de céder leurs diocèses à Wilfrid ou d'aller défendre leur cause à Rome. Ils finirent par s'incliner; on parvint à réconcilier les deux parties et l'on s'entendit sur une transaction : Bosa demeurerait évêque d'York et Wilfrid conserverait les deux monastères-évêchés de Ripon et de Hexham. Ce fut la dernière querelle de Wilfrid; il put enfin jouir de la paix; il mourut quelques années plus tard, le 21 avril 710 (?), à Oundle (Northamptonsh.), d'où son corps fut rapporté à Ripon; au Xe siècle, il sera transféré à Cantorbéry.

Bien que sa vie intéresse principalement l'historien de l'Église, elle ne laisse pas de fournir quelques enseignements au théologien. Celui-ci constatera dans quel état inorganique était demeurée, cent ans après la conquête chrétienne, l'Angleterre ecclésiastique : rivalité des usages scots et romains, instabilité des évêques, interventions continues et capricieuses des roitelets de l'Heptarchie dans les affaires de l'Église, absence, même chez les « Romains », d'une hiérarchie tant soit peu sédentaire, tout cela n'était pas de nature à donner vigueur au christianisme insulaire. C'est de Rome que sont venues, en fin de compte, les interventions efficaces : la nomination de Théodore de Cantorbéry a été un coup de maître, mais Rome, par ailleurs, s'est toujours réservé le droit de contrôler à distance l'action de ceux qu'elle envoyait; la réception des appels de Wilfrid, les jugements si mesurés qui, à chaque fois, ont été rendus dans ses affaires témoignent du souci qu'avait la papauté de montrer partout son droit de regard dans toutes les affaires ecclésiastiques.

1° *Sources.* — La principale est la *Vita Wilfridi episcopi*, rédigée par Heddi (ou Étienne); elle a été publiée d'abord par Mabillon, *Acta sanct. O. S. B.*, t. IV *a*, p. 721, qui a donné quelques compléments au t. IV *b*, supplém.; puis par Giles, *Vitæ quorundam sanctorum*, Londres, 1854; ensuite par Raine, *The historians of the Church of York and*

its archbishops, 1879, t. I, p. 1-103 (dans *Rolls Series*), finalement par Levison, dans *Mon. Germ. hist.*, *Script. rerum merovingicarum*, t. VI; elle n'est pas dans *P. L.* Bède a certainement connu Heddi et l'a utilisé, tout en le corrigeant sans rien dire; cf. *Historia ecclesiastica Anglorum*, surtout l. III, c. XXV (question pascale au concile de Whitby); l. V, c. XIX et *passim*. La *Vita* de Heddi, au milieu du X[e] siècle, a été mise en vers par un certain Fridegodus, à la demande de l'archevêque de Cantorbéry, Odon; par suite de l'emploi de mots rares, grecs ou latins, et de tournures prétentieuses, ce poème est presque incompréhensible; le texte, publié d'abord par Mabillon, *op. cit.*, t. III *a*, p. 150 (la finale, t. IV, p. 670) est reproduit dans *P. L.*, t. CXXXIII, col. 979. On peut tenir pour négligeables les Vies postérieures par Eadmer de Cantorbéry et Guillaume de Malmesbury, qui se retrouvent dans Raine, *op. cit.*

2° *Travaux.* — Montalembert, dans les *Moines d'Occident*, t. IV, l. XIV; B.-W. Wells, *Eddis Life of Wilfrid*, dans *English historical review*, t. VI, p. 535 sq.; K. Obser, *Wilfrid der Aeltere, Bischof von York*, Carlsruhe, 1884; les notices du *Dictionnary of christian Biographies*, t. IV; de H. Böhmer, dans *Protest. Realencyclopædie*, t. XXI; E. Cabrol, *L'Angleterre chrétienne avant les Normands*, p. 109-133; R. Aigrain, dans Fliche-Martin, *Histoire de l'Église*, t. V, p. 316 sq. — Sur les divers conciles signalés, Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles*, t. III *a*, *passim*.

É. AMANN.

WILMERS Guillaume, jésuite allemand. — Né en 1817 à Buke en Westphalie, il entra dans la Compagnie de Jésus en 1834. Jusqu'en 1859, il enseigna la philosophie et la théologie successivement à Issenheim en Alsace, Louvain, Cologne, Bonn. En 1860, le cardinal Geissel l'appela au concile provincial de Cologne, où il eut une part importante dans l'élaboration des *Acta et decreta*. Après huit ans d'enseignement à Aix-la-Chapelle et à Maria-Laach, il se rendit à Rome pour prendre part aux travaux du concile du Vatican, en qualité de théologien de Mgr Meurin, vicaire apostolique de Bombay. Pendant le concile, il publia, en faveur de l'infaillibilité, une réponse aux objections de divers évêques allemands : *Animadversiones in quatuor contra infallibilitatem editos libellos*, 1870, dont on publia très rapidement trois traductions allemandes. A la suite de l'expulsion des jésuites d'Allemagne en 1872, il séjourna pendant trois ans au Danemark, où il écrivit contre l'évêque protestant Martensen une justification de la doctrine catholique sur la foi, publiée en danois, sous le nom du préfet apostolique Gruder : *Det protestanske of katholske troesprincip*, Copenhague, 1875. De 1876 à 1880, il enseigna à la faculté de théologie de Poitiers, puis, pendant un an, au scolasticat des jésuites français à Jersey. A partir de 1882, il travailla uniquement à ses publications, jusqu'en 1892, à Ditton-Hall en Angleterre, puis à Exæten en Hollande. Il mourut à Roermond, le 9 mai 1899.

Le P. Wilmers est connu surtout par son *Lehrbuch der Religion*, 4 vol., Munster, 1851. Œuvre de haute vulgarisation à l'usage des laïques cultivés, l'ouvrage se présente comme un commentaire du célèbre catéchisme du P. Deharbe, S. J. Grâce à sa solidité et sa précision, il connut un grand succès et reste toujours utile; cinq éditions parurent du vivant de l'auteur et il avait préparé la sixième; la septième fut publiée par le P. Hontheim, 1909-1912, et la huitième, par le P. Deneffe, 1922-1928. L'auteur le compléta par *Geschichte der Religion*, 2 vol., Munster, 1856, 7[e] édition en 1924, par le P. Pfülf; traduction française : *Histoire de la Religion prouvant la révélation divine et sa conservation par l'Église*, 2 vol., Paris, 1898. Comme le titre l'indique, il ne s'agit pas d'une histoire des religions, mais d'un exposé chronologique succinct, dense et solidement documenté, de la religion juive et de la religion chrétienne, depuis les origines jusqu'à nos temps. — Le *Kurzgefasstes Handbuch der Religion*, Ratisbonne, 1871, 4[e] édition en 1905, est un résumé du *Lehrbuch* adapté à l'enseignement. Il fut traduit en plusieurs langues et adopté dans de nombreux collèges comme manuel pour les cours supérieurs de religion; traduction française : *Précis de la doctrine catholique*, Tours, 1905. — Pour l'enseignement de la théologie, le P. Wilmers composa trois copieux manuels : *De religione revelata*, Ratisbonne, 1897; *De Ecclesia*, *ibid.*, 1897; *De fide*, ouvrage posthume, édité par le P. Lehmkuhl, *ibid.*, 1902. L'auteur adopte la méthode scolastique pour l'exposé des questions, mais la manie de façon assez souple dans le détail des preuves. Toujours estimés, ces manuels, les deux premiers surtout, pouvaient compter à l'époque de leur publication parmi les meilleurs pour la solidité de l'information, la pénétration et la clarté de l'exposé. Comme le P. Wilmers l'écrit lui-même, il était venu du cartésianisme à la scolastique (cité dans Buchberger). Avec son ami le P. Kleutgen, il fut un des initiateurs du renouveau de la philosophie scolastique en Allemagne.

Buchberger, *Lexikon für Theologie und Kirche*, t. X, 1938, col. 924-925; Wetzer et Welte, *Kirchenlexikon*, 2[e] éd., t. XII, col. 1674-1675; on y trouvera les références des articles nécrologiques parus dans la presse allemande et autrichienne.

J.-P. GRAUSEM.

WIMPHELING ou **WIMFELING Jacques**, humaniste alsacien (1450-1528). — I. Vie. II. Œuvres principales. III. Caractéristiques et appréciation.

I. VIE. — Jacques Wimpheling naquit le 25 juillet 1450, à Sélestat. La charmante cité alsacienne possédait alors une école dirigée par le Wesphalien Louis Dringenberg. Le jeune Wimpheling fut son élève et profita bien de ses leçons. Le 31 octobre 1464, il passait à l'université de Fribourg, où il rencontrait un compatriote destiné à la gloire, le futur prédicateur strasbourgeois Geiler de Kaisersberg. Chassé de Fribourg par la peste, en 1468, Wimpheling, déjà bachelier depuis 1466, alla poursuivre ses études à Erfurt. Il en fut rappelé au bout de quelques mois par un oncle, Ulrich Wimpheling, curé de Soulz près de Molsheim, qui songeait à lui transmettre son bénéfice. Mais l'étudiant, jugé encore trop peu instruit, dut reprendre la route d'Erfurt. La maladie l'arrêta en route, à Spire. Mal soigné, il vint à Strasbourg, d'où il passa à Heidelberg, à la recherche de médecins plus habiles et, le 2 décembre 1469, il se faisait immatriculer à l'université de cette dernière ville. C'est là qu'il reçut, le 19 mars 1471, le titre de maître ès philosophie. Il y donna aussi ses premières leçons et semble y avoir professé jusqu'en 1483. A cette date, il passe à Spire. Qu'il y ait été officiellement théologal, c'est-à-dire prédicateur attitré à la cathédrale, c'est douteux. Ce qui est sûr, c'est qu'il fit à Spire un séjour de quatorze ans, adonné au ministère ecclésiastique, car il était entré dans les ordres de bonne heure et il avait reçu la prêtrise à une date que nous ignorons. Il vécut en prêtre zélé et pieux, professant une grande dévotion à la Vierge et à son immaculée conception, combattue alors par les dominicains. Il jouissait de la confiance de son évêque, qui lui donna la mission de colliger un *Officium compassionis B. Virginis* pour le diocèse (1491). Il devait, en 1504, recueillir de même les éléments d'un office en l'honneur de saint Joseph, à Strasbourg. Il avait du sacerdoce catholique l'idée la plus haute. Et comme il était d'un tempérament combatif et enthousiaste, il exprima ses sentiments en deux œuvres apologétiques contre les adversaires du clergé : *Oratio querulosa contra invasores sacerdotum* et *Immunitatis et libertatis ecclesiasticæ statusque sacerdotalis defensio* (vers 1493). Mais il est gagné aux études humanistes. Tout en restant souverainement attaché à ses convictions chrétiennes,

il a le goût du style, de la pureté du langage. Il connaît les ouvrages de Laurent Valla, le célèbre humaniste italien. Il en résume les préceptes dans un écrit qu'il intitule : *Elegantiarum medulla* (1493). L'historien Janssen assure qu'il doit à l'influence de Jean de Dalberg, curateur de l'université de Heidelberg, puis évêque de Worms, la première idée de son ouvrage *Isidoneus germanicus*, qui est de 1496. Depuis 1487, il avait hérité de la cure de son oncle, à Soulz, il en percevait les revenus, tout en se faisant remplacer, selon l'usage fâcheux du temps, par un vicaire. Il songeait alors à se retirer, avec quelques amis, en quelque solitude de la Forêt-Noire. Mais le projet n'eut pas de suite. A l'appel de l'électeur palatin Philippe, il accepta de revenir à Heidelberg, en 1498, en qualité de professeur de rhétorique à l'université. Ses premières leçons portèrent sur les lettres de saint Jérôme et les poèmes de Prudence. Plusieurs de ses plus importants ouvrages datent de cette période. En 1501, toujours désireux de solitude, avec son ami, le chanoine Christophe d'Utenheim, il quitta Heidelberg pour Strasbourg. Mais son ami venait d'être nommé coadjuteur de l'évêque de Bâle. Sur les conseils de Geiler de Kaisersberg, il resta à Strasbourg. Juste à ce moment, Sébastien Brant venait se fixer aussi dans cette ville. Autour des trois personnages, Geiler, Wimpheling et Brant, animés du plus pur zèle pour la réforme chrétienne, se groupèrent de jeunes disciples. On sait qu'à la même date des groupes réformistes étaient à l'œuvre à Paris, à Londres, en Espagne. Mais la tâche était partout immense et, sauf en Espagne, où un Ximénès de Cisneros pouvait user d'une puissante influence politique, les nobles efforts d'un Standonck, d'un Lefèvre d'Étaples, d'un Mombaër, d'un Colet, d'un Thomas More, parallèles à ceux des trois Strasbourgeois, devaient rester en grande partie inefficaces.

Nous ne suivrons pas plus loin les détails de la vie de Wimpheling. Les grands événements de son existence sont désormais ses ouvrages. Disons seulement qu'il vécut surtout à Strasbourg, à Bâle, Fribourg-en-Brisgau, Heidelberg, jusqu'en 1515, date à laquelle il se fixa dans sa ville natale, où il demeura, sauf quelques voyages plus ou moins prolongés, jusqu'à sa mort, le 17 novembre 1528.

II. Œuvres. — 1° *De la période du séjour à Spire.* — *Laudes Ecclesiæ Spirensis* (1486) et peut-être *Epistola de miseriis curatorum et plebanorum;* vers le même temps : *De nuntio angelico* (1494) et *De triplici candore Mariæ* (1492), deux écrits qui témoignent, avec l'office de la Compassion de Marie, cité plus haut, de sa grande dévotion à la Vierge. Mais c'est surtout l'œuvre pédagogique de Wimpheling qui est intéressante. On a vu qu'à Spire, déjà, il composait un abrégé des *Élégances* de Valla et rédigeait un *Guide du jeune Allemand* sous le titre un peu recherché de *Isidoneus germanicus* (Εἴσοδος νέος, nouveau chemin) (1496). L'auteur y expose pour la première fois son idéal pédagogique. Il est franchement hostile aux vaines subtilités de la scolastique décadente. Il préconise une étude de la grammaire et des lettres latines, afin de mettre le jeune étudiant en mesure de lire les saints Pères et les meilleurs passages des auteurs païens. Toutefois, il met l'accent sur les valeurs suprêmes de la vie : la parole de Dieu, la doctrine du salut, la connaissance intime du Christ et de son Évangile.

2° *De la période de Heidelberg* (1498-1501). — Trois œuvres importantes : *Philippica* et *Agatharchia* (1498), dédiés à l'électeur Philippe et destinés à l'éducation de son fils, le prince Louis, sont consacrés à l'idéal du prince chrétien, ami des lettres et de la justice; *Adolescentia* (1500) est l'œuvre pédagogique maîtresse de Wimpheling. Il y reprend le thème de l'*Isidoneus*, mais avec plus d'ampleur et plus de maturité. Il parle désormais en humaniste réformateur. Les maux de l'Église l'affligent comme les plus nobles de ses contemporains. Il en voit la cause dans les vices de l'éducation, toute consacrée à de vaines études de logique formelle et à d'obscures discussions dialectiques. La réforme de la société chrétienne doit commencer par la réforme de l'éducation, car l'avenir dépend de la jeunesse et de sa bonne formation. Il développe, un peu pêle-mêle, vingt préceptes indispensables à la bonne éducation. Il y a de tout dans cette énumération, de l'excellent et du trivial, du sérieux et du comique, du profond et du naïf, au travers d'innombrables citations des auteurs classiques, des Pères de l'Église, des humanistes contemporains et des pieux personnages du passé. Parmi ses recommandations, il glisse d'intéressants détails de mœurs, des conseils utiles sur l'étude de l'histoire, notamment de celle des saints conciles, et aussi de la géographie.

Il est curieux de noter que Wimpheling a porté son culte du beau latin jusque dans le domaine liturgique. Il publia, en 1499 : *De hymnorum et sequentiarum auctoribus generibusque carminum*, et, en 1500 : *Castigationes locorum in canticis ecclesiasticis et divinis officiis depravatorum.*

3° *De la période de Strasbourg jusqu'à la mort* (1501-1528). — Il semble que les trois amis que nous avons nommés, Geiler, Brant et Wimpheling, aient fondé une partie de leurs espoirs de réformateurs sur l'étude de l'histoire nationale. Pour le dernier, cela ne peut surprendre. C'était l'une de ses idées principales. Il publia en 1501 un ouvrage consacré à la gloire de son pays et dédié aux conseillers de la ville de Strasbourg : *Germania, ad Argentinenses.* L'auteur y dénonce les obscurs complots des Welches, qui voudraient introduire en Alsace l'influence politique française. A l'en croire, il serait faux que l'ancienne Gaule eût pour frontière le Rhin. Elle ne dépassait pas, assure-t-il, la ligne des Vosges. Puis, il développe un plan d'éducation, selon les idées qui lui étaient chères et que ses précédents ouvrages avaient mises en relief. Son plan d'études comporte l'histoire, l'économie domestique et politique, la morale, l'art militaire, l'architecture et l'agriculture. L'ouvrage fut vivement attaqué par Thomas Murner (voir l'art. Murner), un franciscain de beaucoup de verve, qui y vit peut-être une critique du programme éducatif monacal, en vigueur jusque-là. Bien entendu, Wimpheling répliqua vertement, soutenu par ses amis, aux attaques de Murner, dont l'ouvrage fut interdit par le conseil de ville. Peu après, il publiait son *Epitome rerum germanicarum* qui est considéré comme la première histoire nationale allemande. Il y déploie, il est vrai, plus de patriotisme allemand que de science et d'esprit critique. Sous ce rapport, il est bien inférieur à son compatriote, Beatus Rhenanus, dont l'Histoire d'Allemagne est de 1531 (*Rerum germanicarum libri III*, Bâle). Il n'en mérita pas moins le titre de « père de l'histoire germanique », peu après que Robert Gaguin avait mérité celui de « père de l'histoire de France » (1495).

En 1505, Wimpheling publie, à Fribourg, un petit ouvrage qui soulève contre lui un redoutable orage. Il s'agit d'un opuscule sur la pureté : *De integritate.* L'auteur, qui avait peine à vivre et que des intrigues avaient privé de diverses expectatives de bénéfices, à Strasbourg, avait dû se faire précepteur et accompagner des enfants de bonnes familles strasbourgeoises à l'université de Fribourg-en-Brisgau. Parmi ces enfants, se trouvait notamment le futur conseiller de ville, Jacques Sturm. C'est à leur intention que le précepteur avait composé son livre. Mais il était de

caractère trop vif pour n'y point mêler d'allusions personnelles. Ayant recommandé à ses disciples d'être en philosophie des Aristotes, et en théologie, des Augustins, Wimpheling saisissait l'occasion pour dauber les moines dont il avait à se plaindre. Augustin, disait-il, n'a jamais appartenu à un ordre. Il n'a jamais porté le capuchon, dans lequel les moines mettent toute leur sainteté. Au surplus, ni les grands philosophes, ni Jésus-Christ, ni Moïse, ni les apôtres, ni les anciens Pères de l'Église, ni de très grands personnages plus récents, tels que Grégoire le Grand, Bède, Alcuin, ne furent moines. Ces truismes agressifs soulevèrent contre leur auteur une vraie tempête. Il dut quitter Fribourg, se réfugier dans une propriété des parents de son élève, Sturm. Il fut copieusement réfuté, en prose et en vers, et qui mieux est, dénoncé à Rome. Il trouva toutefois de zélés défenseurs, notamment les deux évêques de Strasbourg et de Bâle — ce dernier, son ami Christophe von Utenheim. Au plus fort de la tourmente, il publiait un autre écrit déjà rédigé antérieurement : *Apologia pro republica christiana*, où il prenait à partie les chasseurs de bénéfices, dont il avait eu lui-même à souffrir. Et comme si ces querelles ne suffisaient pas encore, Wimpheling qui, décidément, ne craignait pas la lutte, se jetait dans une vive discussion qui venait d'éclater entre son ami Jacques Locher, surnommé *Philomusus*, et le théologien réaliste Georges Zingel. Il s'agissait des relations réciproques de la poésie et de la théologie. Les adversaires, au fond, ne différaient pas de sentiment. Mais les esprits, à cette époque, étaient pleins de verdeur et d'irascibilité. Locher avait malmené son contradicteur et par contre-coup la théologie en général. Wimpheling prit la défense de cette dernière. Locher s'emporta contre son ami dans un pamphlet dirigé contre « la théologie des mulets », la scolastique. Wimpheling publia, en 1510, une rude riposte contre les « poètes des mulets » : *Contra turpem libellum Philomusi*. Bien qu'humaniste lui-même, il réduisait la poésie au rôle modeste d'annexe de la grammaire et lui déniait, non sans raison, tout caractère scientifique.

Dans l'intervalle, en 1507, à l'instigation de Geiler, Wimpheling avait publié une courte histoire des évêques de Strasbourg. La même année, il donnait encore un opuscule sur l'art de l'imprimerie : *De arte impressoria*, où l'on peut voir une sorte d'histoire littéraire allemande de son temps. Il y passe en revue en effet les plus illustres humanistes de son pays et fait brillamment leur éloge : Rodolphe Agricola (1442-1485), Alexandre Hegius (1433-1498), Jean de Dalberg (1445-1503). Il se vante, avec son grand ami Jean Trithemius (1462-1516), du retour en honneur de saint Thomas d'Aquin, en théologie, révélant du même coup ses propres opinions théologiques. De cet opuscule, l'historien Jean Janssen a tiré grand parti dans sa grande œuvre, *L'Allemagne et la Réforme*. C'est là que Wimpheling proclame carrément la supériorité de l'Allemagne, en matière de culture : « Nous autres, Allemands, dit-il, nous dominons presque tout le marché intellectuel de l'Europe civilisée. Mais aussi nous n'y offrons guère que de nobles productions qui ne tendent qu'à la gloire de Dieu, au salut des âmes et à l'instruction du peuple. » Cité par Janssen, traduction française, t. Ier, p. 15.

En 1510, mourait le grand prédicateur strasbourgeois Geiler de Kaisersberg. Wimpheling publia aussitôt une chaleureuse notice sur son ami : *In Joh. Kaiserspergii mortem planctus*. La même année, un de ses neveux, Jacques Spiegel, transmettait à Wimpheling une demande de l'empereur Maximilien, tendant à combattre les abus de la Curie romaine. L'écrivain s'exécuta, en prenant pour base de départ la Pragmatique Sanction française, c'est-à-dire la supériorité du concile sur le pape et l'indépendance financière et politique des Églises nationales vis-à-vis du Saint-Siège. Il rééditait par ailleurs les fameux *Gravamina* ou Griefs de la nation allemande contre la Curie, déjà énumérés, dès 1457, par Martin Mayr, dans un écrit présenté à Æneas Sylvius Piccolomini (futur pape Pie II). Mais quand l'œuvre de Wimpheling parvint à l'empereur, celui-ci était déjà en pourparlers diplomatiques avec Rome. L'écrit fut mis aux archives. Spiegel ne le publia qu'en 1520, un an après la mort de l'empereur Maximilien.

Dans les années suivantes, exactement en 1514, Wimpheling, sur le désir de son ami Christophe de Utenheim, évêque de Bâle, qui était alors à la tête d'un couvent de la Forêt-Noire, peut-être Sulzburg, publia une sorte de résumé de ses idées pédagogiques : *Diatriba de proba institutione puerorum in trivialibus et adolescentium in universalibus gymnasiis*, une sorte de manuel à l'usage des instituteurs des écoles primaires *(in trivialibus)* et des écoles préparatoires à l'université *(gymnasia)*. Les oppositions devaient se poursuivre contre ses idées, car nous avons de lui, à la même date, une apologie personnelle, qui est la source principale de nos renseignements sur sa carrière : *Expurgatio contra detrectatores*.

III. Caractéristiques et appréciation. — Il ressort de tout ce qui précède que Wimpheling fut un écrivain fécond, tumultueux, populaire. Janssen estime à 30 000 exemplaires, chiffre énorme, le tirage des diverses éditions de ses écrits pédagogiques. Rien de génial sans doute, en tout cela, mais de la bonne volonté, une érudition touffue et variée, à la mode du temps, des idées intéressantes, du bon sens, quelques principes sûrs. L'auteur a mérité, avant Mélanchthon, le titre glorieux de « précepteur de l'Allemagne, *præceptor Germaniæ* ». Janssen dit de son œuvre : « C'est une œuvre vraiment nationale et qui mérite d'être saluée par tous avec reconnaissance et respect. » Puis, il ajoute, parlant plus spécialement du livre intitulé *Adolescentia* (1500) : « Il appartient au petit nombre de livres qui font époque dans l'histoire de l'humanité. » Édit. française, t. Ier, p. 63. Wimpheling n'était cependant pas sans défauts. Il aimait la polémique. Il reconnaissait lui-même que la maladie et la fatigue due à l'excès de travail le rendaient parfois injuste et amer. Il manque de mesure et de pondération. Il est bien de son temps sous ce rapport. Rarement les discussions d'idées ont été plus mordantes et plus âpres qu'à cette époque de fermentation générale, aube de l'une des plus grandes révolutions spirituelles de l'histoire. Personnellement désintéressé et animé de nobles intentions, il est souvent exagéré et injurieux pour ses adversaires. Il reçoit des coups et il en donne. Visiblement, il y trouve plaisir. C'est pourquoi l'on n'est pas surpris de le trouver, jusqu'en 1520, favorable au mouvement luthérien. Il n'approuvait peut-être pas tout ce qui sortait de la plume de Luther, mais il pensait, comme beaucoup de catholiques sincères, que de tout ce bruit pouvait finalement sortir une poussée utile vers la réforme nécessaire de l'Église. Cependant, quand Luther eut publié, en octobre 1520, son *De captivitate babylonica*, qui attaquait ouvertement le système sacramentaire de l'Église, Wimpheling comprit qu'il allait trop loin. Il avait alors soixante-dix ans et vivait au ralenti, travaillé par les rhumatismes et la goutte, dans sa ville natale, Sélestat. Il n'en manifesta pas moins hautement son loyalisme catholique, en réprouvant les excès des novateurs. Pour comprendre toute la portée de son attitude, il faut se rappeler qu'il avait groupé autour de lui tout un groupe de jeunes admirateurs, en une sorte de société littéraire. Parmi les

membres de cette *sodalitas*, on remarquait le professeur Jean Sapidus, l'imprimeur Lazare Schürer, de brillants étudiants tels que Beatus Rhenanus et Martin Bucer. Dans ce cercle, qui fait songer au « groupe de Meaux » en France, on discutait sur tous les événements littéraires du temps, sur les écrits d'Érasme, d'Ulrich Zasius, de Martin Luther, de Mélanchthon, d'Éoban Hessus, d'Urbain Rhegius, etc. Et, comme il devait arriver peu après au « groupe de Meaux », le cercle de Sélestat se trouva profondément troublé et divisé par « l'affaire luthérienne ». Les uns étaient pour, les autres contre. Le neveu de Wimpheling, Spiegel, semble avoir contribué à retenir son oncle dans les rangs catholiques traditionnels. Luther devait manifester son irritation à ce sujet. Wimpheling fut vivement attaqué par les luthériens. Il n'en resta pas moins fidèle aux convictions de son enfance. Son nom se range auprès de celui des vieux humanistes allemands catholiques, Agricola, Hegius, Dringenberg, Trithemius, Murmellius, Regiomontanus.

1° *Sources.* — L'*Expurgatio*, sorte d'autobiographie, a été publiée, avec d'autres sources utiles pour sa Vie par J.-A. Riegger dans *Amœnitates litterariæ Friburgenses* (Ulm, 1775).

2° *Littérature.* — P. Wiskowatoff, *Jacob Wimpheling, sein Leben und seine Schriften. Ein Beitrag zur Geschichte des deutschen Humanismus*, Berlin, 1867; Jean Janssen, *L'Allemagne et la Réforme*, trad. française, qui malheureusement ne tient pas compte des améliorations apportées par Louis Pastor aux premières éditions de la grande œuvre de Janssen, Paris, Plon, 1902 sq.; dans les *Erlaüterung und Ergänzungen zu Janssens Geschichte des deutschen Volkes*, les fasc. 2-4 du cahier III sont consacrés à une monographie de Wimpheling, par Joseph Knepper (1902), on y trouve la liste des publications et des manuscrits de Wimpheling; antérieurement, Ch. Schmidt avait longuement parlé de cet auteur dans son *Histoire littéraire de l'Alsace à la fin du XVe siècle et au commencement du XVIe siècle*, Paris, 1879, et dans son *Répertoire bibliographique strasbourgeois* jusque vers 1530, Strasbourg, 1893 sq.; voir enfin Nicolas Paulus, *Wimpfelingiana*, dans *Zeitschrift für Geschichte des Oberrheins*, 1903, p. 46 sq.; travaux de Knepper et de Kalkoff, *ibid.*, 1906, p. 40 sq., 262 sq.; de Buchner, *ibid.*, p. 478 sq.

L. Cristiani.

WIMPINA Conrad, théologien catholique allemand (1465?-1531). — Il se nommait Koch. Son surnom lui vint de ce que sa famille était originaire de Wimpfen-sur-le-Neckar. Il semble être né vers 1465, à Buchen ou Buchheim, au pays de Bade. Étudiant à Leipzig, depuis octobre 1479, il y devint bachelier en 1481, maître en 1485-1486. Son professeur, Martin Polich, était thomiste. Il le fut après lui. Ses premiers essais littéraires sont grossiers et barbares. Il manquait de goût et de facilité pour le style. Il se tourna vers la philosophie, fut admis en 1491 au conseil de cette faculté. Il obtint la faveur du duc Georges le Barbu. En 1494, il est recteur, en 1495, doyen de sa faculté, puis vice-chancelier, durant trois ans. Il s'était mis par ailleurs aux études théologiques : bachelier en 1491, *sententiarius* en 1494, enfin licencié en 1502. Il avait aussi reçu les saints ordres : le sous-diaconat en 1495, le diaconat et la prêtrise à des dates que nous ignorons. A partir de l'an 1500, il entre en querelle avec son ancien maître, Martin Polich, au sujet des rapports entre la poésie et la théologie. Wimpheling (voir ce mot) devait peu après être mêlé à une querelle du même genre entre Jacques Locher et Georges Zingel. Wimpina défendait la suprématie de la théologie *ex nobilitate objecti ejus, Christi*. Martin Polich répliqua par un *Laconismos tumultuarius... in defensionem poetices*. Cette époque avait vraiment le don pour trouver les titres étranges! Wimpina riposta par une *Responsio et Apologia contra Laconismum* où il traitait sans détour son adversaire d'hérétique. Sur ces entrefaites, Polich devenait professeur à la jeune université de Wittenberg. De sages interventions rétablirent la paix, en 1504, entre les deux lutteurs. Dans l'intervalle, en 1503, le cardinal-légat Raymond Peraudi avait récompensé Wimpina de sa vaillance en faveur de la théologie, en lui conférant le titre de docteur de cette noble science, à Leipzig. Wittenberg répliquait, trois semaines plus tard, en élevant Polich à la même dignité, par la bouche de Staupitz. Cette rivalité entre les deux universités de Leipzig et de Wittenberg se poursuivit dans les années suivantes.

Pourtant, Wimpina ne devait pas rester à Leipzig. Répondant, en 1505, à l'appel de l'électeur Joachim de Brandebourg, il se rendait à Francfort-sur-l'Oder, en qualité de fondateur et de premier recteur de l'université du lieu. Il y travailla puissamment au développement du nouvel institut. Il était parvenu au comble de la gloire universitaire locale, quand il reçut, en 1518, au nombre des étudiants, un prédicateur devenu soudain célèbre, grâce à l'opposition bruyante de Luther, Jean Tetzel. Il allait de la sorte se trouver mêlé à ce que Luther appelait si volontiers « le tapage luthérien » *(lutherische Lärm)*. Wimpina n'était pas du reste un inconnu pour Luther. Dans une lettre du moine de Wittenberg à son ami Georges Spalatin, en date du 20 décembre 1517 (Enders, *Luthersbriefwechsel*, t. I, p. 133), on lit les lignes suivantes qui vont nous renseigner sur une discussion universitaire du temps : « J'apprends que le D. Conrad Wimpina prépare je ne sais quoi contre le pasteur de Zwickau..., parce que celui-ci repousse l'histoire de sainte Anne et rejette principalement l'existence des trois Marie. Il me paraît difficile à réfuter. Et pourtant je ne voudrais pas que cette légende soit détruite par voie de discussion bruyante, mais plutôt, à cause du peuple, qu'on la laisse refroidir et tomber d'elle-même, surtout parce qu'il s'agit là d'une erreur qui découle de la piété et non de celle qui fait honorer les saints pour obtenir la richesse. » De quoi s'agissait-il donc? La légende de sainte Anne voulait qu'elle eût été mariée trois fois. Ses trois maris auraient été Joachim, Cléophas et Salomé (que la légende prenait pour un nom d'homme!). De chaque mariage serait issue une Marie. Il y aurait donc eu trois Marie, dont la sainte Vierge, épouse de saint Joseph. Les deux autres auraient épousé Alphée et Zébédée. Le curé de Zwickau, Johann Wildenauer, qui signait *Sylvius Egranus*, avait réfuté cette légende. Wimpina publia contre lui, en 1518, un ouvrage intitulé *De divæ Annæ trinubio et trium filiarum ejus asseveratione libri III*. Il admettait bien sans doute que Salomé est un nom féminin, mais il n'en maintenait pas moins les trois mariages de sainte Anne et l'existence de ses trois filles. Il invoquait notamment, à l'appui de la légende, un ouvrage que venait de publier l'archevêque d'Arles, en France, où il était affirmé que les deux sœurs de la Vierge, toutes deux appelées Marie, avaient prêché l'Évangile à Arles et y étaient ensevelies. Il est curieux d'observer que, précisément à la même date, une autre *querelle des trois Marie* se déroulait à Paris. Mais il s'agissait là d'une distinction établie par Lefèvre d'Étaples entre Marie-Madeleine, Marie de Béthanie et la pécheresse anonyme de Luc., VII, 36 sq. On sait que dans la liturgie catholique ces trois Marie sont considérées, bien à tort, comme n'en faisant qu'une, que l'on appelle Marie-Madeleine (Faber Stapulensis, *De Maria Magdalena et triduo Christi disceptatio*, Paris, 1517; — Jodocus Clichtoveus, *Disceptationis de Magdalena defensio*, Paris, 1519).

Mais de bien autres luttes allaient s'engager. Le 31 octobre 1517, Luther avait affiché à la porte de la collégiale de Wittenberg ses fameuses 95 thèses contre les indulgences. Le prédicateur Jean Tetzel, particu-

lièrement visé dans ces thèses, avait eu l'idée de répliquer par les voies universitaires. Il avait été élève à Leipzig. Il connaissait sûrement e docteur Conrad Wimpina. Poussé sans doute par ses supérieurs de l'ordre de Saint-Dominique, Tetzel vint le trouver à Francfort-sur-l'Oder. Ensemble, ils mirent sur pied des thèses destinées à combattre celles de Luther. Tetzel les développa et les soutint, en séance publique, à Francfort, le 20 janvier 1518. Les dominicains, au nombre de plus de 400, assistaient à ce triomphe académique. Les thèses furent ensuite imprimées. Un ballot de plus de 800 exemplaires arriva à Wittenberg, en mars 1518. Dans une lettre du 21, Luther disait à Spalatin : « Les étudiants, qui sont prodigieusement las des anciens programmes sophistiques d'études et incroyablement avides de la Bible, peut-être aussi poussés par leur affection pour moi..., ont entouré le colporteur, lui ont fait peur de ce qu'il osait apporter ici de telles choses, lui en ont acheté quelques exemplaires, enlevé les autres. Quant à ce qui restait, environ 800 — après avoir lancé des invitations à quiconque voudrait assister à la combustion et aux funérailles des thèses de Tetzel de venir sur la place publique à deux heures — ils ont tout brûlé, sans avoir prévenu ni le prince, ni le sénat, ni le recteur, ni aucun de nous. Certes, cette grave insulte faite par les nôtres à cet homme nous déplaît beaucoup à tous! » Enders, *Luthersbriefwechsel*, t. I, p. 170. Luther ajoutait immédiatement : « Tout le monde proclame le D. Conrad Wimpina véritable auteur de ces thèses et je regarde la chose comme certaine. »

Les critiques sont unanimes à partager l'opinion de Luther. Les thèses de Tetzel avaient bien été rédigées par Wimpina. Le biographe de Tetzel, Nicolas Paulus, regarde la chose comme indubitable. Il a publié ces thèses d'après un exemplaire original de la bibliothèque de Munich. Nous suivons ici sa numération la plus récente, car les thèses, au nombre, non point de 106, comme on le dit parfois, mais de plus de 122, furent réduites plus tard à 95, comme celles de Luther. Visiblement, Wimpina s'attache à réfuter les objections de Luther. Celui-ci avait insinué que les indulgences nuisent à l'esprit de pénitence; qu'elles donnent une fausse sécurité; qu'elles induisent le peuple à croire que l'on peut faire son salut sans la croix du Christ, en achetant le pardon papal; que le pape ferait mieux de bâtir la basilique Saint-Pierre de son propre argent plutôt qu'avec celui des pauvres fidèles. Enfin, l'une des principales thèses de Luther était que le pape ne peut remettre que ses propres censures et nullement les peines imposées par la justice divine, encore moins celles des âmes du purgatoire, sur lesquelles il ne possède pas le pouvoir des clés.

C'est en se rappelant ces assertions de Luther qu'il faut interpréter les suivantes de Wimpina : « Que le pape n'entende pas, par rémission plénière, celle de toutes les satisfactions, mais seulement de celles qu'il a imposées, est une erreur. » Th. 26. « Le pape peut remettre pleinement par les indulgences la peine due aux péchés contrits et confessés, soit qu'elle vienne de lui, soit de la sentence d'un prêtre, soit de quelque canon ecclésiastique, soit même de la justice divine. Le nier est une erreur. » Th. 7. Toutefois « si complètement que l'on soit délivré de la peine par l'indulgence..., le fidèle ne doit aucunement se relâcher, durant toute sa vie, des œuvres satisfactoires, qui sont curatives, préservatives et méritoires ». Th. 8, 9, 49. « Il reste en effet des blessures du péché, un penchant, une facilité de récidive, et pour les guérir, comme pour ne pas tomber de nouveau dans le péché, sont nécessaires les peines médicatives, les croix, les mortifications. » Th. 93-94.

Un point sur lequel on discutait beaucoup, c'était de savoir si la contrition est nécessaire pour l'obtention de l'indulgence et pour l'achat des *confessionalia* (lettres d'indulgence donnant au porteur le droit de choisir son confesseur et de se faire donner par lui, une fois dans sa vie, l'indulgence plénière au nom du pape). Très correctement, croyons-nous, Wimpina soutient que la contrition et la confession ne sont nécessaires qu'au moment de recevoir l'indulgence, mais non au moment où l'on achète le *confessionale.* De même, il soutient que la contrition n'est pas nécessaire pour gagner l'indulgence pour les défunts, lorsque seule l'aumône est exigée. L'indulgence pour les défunts, dit-il, n'agit que *per modum suffragii.* C'est du reste pour cela que, sans avoir le pouvoir des clés pour le purgatoire, le pape peut concéder de telles indulgences. Elles ne s'appliquent que selon la miséricorde divine et selon l'état de grâce des âmes des défunts. Donc, il suffit d'accomplir l'œuvre pieuse, par exemple l'aumône demandée pour la basilique Saint-Pierre, pour que l'indulgence soit applicable, si le pape l'a ainsi spécifié, aux âmes du purgatoire, *per modum suffragii*, th. 42, où l'auteur soutient que c'est même un dogme chrétien que ceux qui achètent le *confessionale* pour un ami, ou le jubilé pour les âmes du purgatoire, peuvent le faire sans avoir eux-mêmes la contrition. Par contre, pour gagner l'indulgence pour soi-même, il est formel : « Sans la foi, la dévotion, bien plus, sans la confiance dans les indulgences, elles sont inutiles. » Th. 59. — Au sujet de la basilique Saint-Pierre, Wimpina, réfutant Luther, déclare sagement : « Que le pape ne construise pas la basilique de Pierre de son propre argent, si on veut bien le comprendre, c'est un acte de pitié et non d'avarice de sa part, afin de pouvoir gratifier de ses indulgences ceux qui participent à une œuvre pieuse, leur remettre leurs peines et les sauver. C'est aussi justice que l'église commune à tous les chrétiens soit restaurée aux dépens de tous. » — On reprochait à Tetzel d'avoir dit : « Dès que retentit l'obole dans la caisse du percepteur d'indulgences, l'âme du purgatoire, pour qui elle est donnée, s'envole au paradis. » Luther avait tourné cette affirmation en ridicule. Il y avait là de toute évidence une exagération oratoire. Les prédicateurs y sont sujets! Wimpina répliquait prudemment : « L'âme s'envole (au paradis) quand elle entre en possession de la vision divine, ce qui ne peut être empêché par aucun obstacle (et ne demande aucun laps de temps). Quiconque déclare donc que l'âme ne peut *(non citius posse)* s'envoler plus vite que le denier ne retentit au fond de la caisse, se trompe. » Th. 34.

Wimpina ne cessa plus de combattre Luther jusqu'à sa mort. Dans l'intervalle, le novateur avait singulièrement élargi le champ des controverses doctrinales. Il avait bousculé sans pitié les dogmes les plus vénérables et les plus solides du catholicisme. Wimpina publia, en 1528, son principal ouvrage contre le luthéranisme, sous ce titre : *Sectarum, errorum, hallucinationum et schismatum... anacephalæoseos... librorum partes tres*, Francfort-sur-Oder, 1528, désigné d'ordinaire sous le nom d'*Anacephalæosis* ou Récapitulation. Pour lui, le luthéranisme est le confluent de toutes les sectes et des erreurs de tous les temps. On y retrouve les hallucinations d'un Arius, mais surtout d'un Wyclif, d'un Jean Hus, de Jean de Wesel, de Wessel, et même l'antinomisme d'un Amaury de Bène. Cet ouvrage est un des plus forts qui aient été écrits, à cette époque, contre Luther et il est pénétré d'une ardente conviction.

Au temps de la diète d'Augsbourg, comme on avait publié la confession luthérienne dite des *17 articles de Schwabach* (1529), Wimpina s'empressa de compo-

ser avec ses collègues brandebourgeois, Mensing, Redorfer et Elgersma, une réfutation adressée à l'électeur de Brandebourg sous le titre : *Instruction chrétienne contre la Confession de M. Luther.*

Il était trop en vue pour ne pas être invité à travailler à la réfutation de la Confession d'Augsbourg, en 1530. De fait, il fut du nombre des théologiens catholiques appelés à cette œuvre. Il devait mourir, peu après, dans sa patrie, à Amorbach, le 17 mai 1531, au couvent des bénédictins du lieu, et parmi les membres de sa famille. Ce théologien, au style souvent difficile, est cependant un bon témoin de l'état de la théologie catholique avant le concile de Trente.

1° *Sources.* — La plupart des ouvrages de Wimpina ont été édités en un seul volume in-fol., par le dominicain Jean Host, à Cologne, en 1531, sous le titre *Farrago Miscellaneorum C. Wimpinæ*, avec un supplément intitulé : *Orationum sive sermonum liber unus.* On a vu que l'*Anacephalæosis* avait été publiée à Francfort-s.-Oder, en 1528.
2° *Littérature.* — Pas de biographie proprement dite en dehors des articles d'encyclopédies; voir surtout G. Kawerau, dans la *Protest. Realencyclopædie*, t. XXI. On trouve des indications précieuses dans Nic. Paulus, *Johann Tetzel*, Mayence, 1899; *Die deutsche Dominikaner*, Fribourg-en-Brisgau, 1903. Voir aussi Enders, *Luthersbriefwechsel*, notice, t. I, p. 134, n. 4, qui fait naître Wimpina en 1460, et non en 1465, date du reste douteuse.

L. Cristiani.

WINCHELSEA (Robert de). — Né vers 1240, à Winchelsea (Sussex), il vint à Paris pour ses études ès arts, et fut même recteur de l'université en 1267. Chanoine de Lincoln (vers 1278), archidiacre d'Essex et chanoine de Saint-Paul (vers 1283), on le trouve étudiant en théologie, puis régentant à Oxford en 1287-1289, son *inceptio* se plaçant en 1288. Cette même année il devint chancelier d'Oxford. En 1293, le 13 février, il est élu archevêque de Cantorbéry. Il mourut à Oxford le 11 mai 1313.

Outre ses lettres et ses constitutions, dont le Registre se trouve édité par R. Graham, on possède de lui ses interventions scolaires, conservées dans le ms. d'*Assise 158* (fol. 94; 340; 342v°; 65); mais surtout une importante série de neuf *Questions disputées* en 1288-1289 (conservées dans *Assise 158*, fol. 155 sq.; *Oxford Magdalen Coll. 217*, fol. 341-367; *Balliol Coll. 63*, fol. 112-132); des fragments en ont été édités par A. Little. On a encore une question *De unitate formæ* (*Assise 196*, fol. 58 sq.). Il avait également soutenu des Quodlibets maintenant perdus.

Tout, *Richard of Winchelsea*, dans *Diction. of National Biography;* R. Graham, *Winchelsey's Register* (Canterb. and York Society); A. Little-F. Pelster, *Oxford theology and theologians*, 1934, p. 103, 122 sq., 137-145, 377.

P. Glorieux.

WION (Arnold de), né à Douai le 13 mai 1554, prit l'habit monastique à l'abbaye bénédictine d'Ardenburg, près de Bruges; mais par suite des troubles religieux des Pays-Bas, il dut passer en Italie, où il fut reçu, en 1577, dans la congrégation de Sainte-Justine de Padoue, dépendante de celle du Mont-Cassin. Il a dû mourir dans les premières années du XVII[e] siècle. Outre une *Vita sancti Gerardi* et un *Ménologe de l'ordre de Saint-Benoît*, qui a été réédité par dom Ménard en 1629, il a composé, à la gloire de son ordre, le *Lignum vitæ, ornamentum et decus Ecclesiæ*, 2 vol. in-4°, Venise, 1595, description bio-bibliographique des personnages illustres de l'ordre bénédictin. On y trouve en particulier, au t. II, rangés dans l'ordre alphabétique de leurs sièges, les évêques en provenance de l'ordre.

C'est au mot *Dunensis (episcopus)* que l'auteur du *Lignum vitæ* fait mention de saint Malachie, un Irlandais d'abord moine de Bangor, puis archevêque d'Armagh et qui, ayant démissionné vers 1137, se contenta du très modeste siège de Down, où il mourut le 2 novembre 1148. De l'activité littéraire de cet évêque Arnold de Wion sait seulement qu'il a écrit quelques opuscules, dont il n'a pu retrouver aucun « sinon une certaine prophétie relative aux souverains pontifes; comme elle est brève, qu'elle n'a pas encore été imprimée, que beaucoup désirent la connaître, il l'ajoute » à la notice de Malachie. Suit une série de devises, toutes fort brèves et qui sont censées caractériser la personne ou le pontificat des papes depuis l'époque de Malachie jusqu'à la fin du monde. Il y a ainsi 111 devises, à la dernière desquelles se rattache le petit développement qui suit : « Dans la dernière persécution de la sainte Église romaine siégera Pierre le Romain, qui paîtra ses ouailles en de multiples tribulations; celles-ci passées, la cité aux sept collines sera détruite et le juge redoutable jugera son peuple. » Rien de plus bizarre que les diverses légendes attribuées aux papes successifs. En voici quelques-unes : n. 1, *Ex castro Tiberis;* n. 9, *Ex ansere custode;* n. 11, *Sus in cribro;* n. 13, *De schola exiet;* n. 46, *Cubus de mixtione;* n. 56, *De capra et albergo;* n. 72, *Medium corpus pilarum.* Et, pour prendre des exemples dans les derniers termes de la liste, à côté de devises qui présentent quelque sens : n. 102, *Lumen in cœlo;* n. 103, *Ignis ardens;* n. 106, *Pastor angelicus*, que d'autres qui constituent de véritables énigmes, ne seraient-ce que les trois dernières : n. 109, *De medietate lunæ* (cf. n. 54, *De modicitate lunæ*); n. 110, *De labore solis;* n. 111, *De gloria olivæ.* Wion, d'ailleurs, en même temps que le texte de la prophétie, en donne une sorte de commentaire, juxtaposant à chacune des devises les noms des papes (et des antipapes), auxquels la devise est censée correspondre jusqu'à 1595. Le n. 1 est ainsi attribué à Célestin II (1143-1144), les n. 75-77 respectivement à Grégoire XIV (1590-1591), Innocent IX (1591) et Clément VIII (1592-1605). L'auteur prévient que ce travail d'adaptation et de commentaire n'est pas de lui, mais du dominicain Alphonse Ciacconius, l'auteur des *Vitæ et res gestæ pontificum Romanorum et Romanæ Ecclesiæ cardinalium.* Des notes fort brèves justifient l'attribution à tel pape de telle devise. Après la date de 1595 on a été amené à prolonger indéfiniment le travail d'adaptation. C'est ainsi que l'on est arrivé aux indications relatives aux papes nos contemporains : n. 101, *Crux de cruce* (Pie IX); n. 102, *Lumen in cœlo* (Léon XIII); n. 103, *Ignis ardens* (Pie X); n. 104, *Religio depopulata* (Benoît XV); n. 105, *Fides intrepida* (Pie XI); n. 106, *Pastor angelicus* (Pie XII). Après quoi il ne reste plus jusqu'à Pierre le Romain que cinq termes.

Bien que l'authenticité de la prophétie ait été admise par bon nombre d'écrivains ecclésiastiques — on en trouvera l'énumération exhaustive dans le livre de J. Maître — bien que la prédiction ait joui d'un vague crédit dans certains milieux romains, bien qu'elle continue, à chaque conclave, à retrouver un regain de célébrité, il serait bien hasardeux de lui accorder la moindre confiance. C'était, au XVII[e] siècle, le sentiment de Carrière, O. F. M., dans sa *Chronologie des papes* (1657); du bollandiste Papebroch, *Acta sanct.*, *Propylæum ad tomos Maii* (1668), II[e] partie, app. 1, éd. Palmé, p. 216*-217*; du jésuite Cl. Ménestrier, dans sa *Réfutation des prophéties faussement attribuées à saint Malachie*, Paris, 1689. C'était, à la fin du XIX[e] siècle, la conclusion d'A. Harnack dans un article de la *Zeitschrift für Kirchengesch.*, t. III, 1879, p. 315-324; d'A. Vacandard, dans la *Rev. des quest. hist.*, nouv. série, t. VIII, 1892, et l'on peut bien ajouter que la massive défense de l'authenticité présentée par J. Maître constitue le meilleur réquisitoire contre celle-ci, tant y abondent les plus évidents paralogismes.

En fait ce texte paraît pour la première fois en 1595 dans l'ouvrage de Wion, sans aucune indication d'origine, et il a été impossible de mettre la main sur la moindre trace dans un manuscrit quelconque. Personne n'en a jamais parlé entre la mort de saint Malachie et la publication du *Lignum vitæ*. Tout porte donc à croire que le texte a pris naissance peu avant cette dernière date, soit que Wion l'ait fabriqué lui-même, soit — hypothèse beaucoup plus vraisemblable — qu'il ne se soit pas mis suffisamment en garde contre un faussaire qui lui en a imposé. Cette supposition se renforce quand on examine la contexture de cette pièce bizarre. Les textes relatifs aux papes antérieurs à 1595 donnent, dans la majorité des cas, un signalement de l'ayant-cause qui se tire de diverses circonstances toutes personnelles : de son pays, de son nom de famille, de son prénom, de son titre cardinalice, des fonctions antérieurement remplies par lui, de telle conjoncture de son pontificat. Les explications données à ce sujet par Ciacconius sont généralement satisfaisantes; tout se passe comme si un auteur du XVIe siècle, bien au courant de l'histoire pontificale, avait cherché à donner de la *personne* de chaque pontife un signalement plus ou moins transparent. La seconde série de légendes, à partir de 1595, a un caractère tout différent. Bien que les notices soient du même style que celles de la première, il faut en général des prodiges d'interprétation pour permettre de l'adapter à tel pape plutôt qu'à tel autre. Que signifie, dans le cas de Léon XI qui a régné quinze jours, la devise *Undosus vir* (n. 78), ou pour Innocent XI la légende *Bellua insatiabilis* (n. 86) et tant d'autres? Sans doute on fait état de la devise *Peregrinus apostolicus* (n. 96) attribuée à Pie VI, où l'on veut trouver une prédiction des voyages volontaires ou forcés qui éloignèrent ce pape de sa capitale. Plus encore insiste-t-on sur l'*Aquila rapax* (n. 97), légende de Pie VII, où l'on veut voir une annonce des persécutions infligées à ce pape par Napoléon Ier! Mais on ne remarque pas que, dans cette interprétation, ce n'est plus le pontife lui-même qui est désigné, mais au contraire le persécuteur qui l'a fait souffrir? L'épithète *Vir religiosus* (n. 99) appliquée à Pie VIII pourrait, sans aucun doute, être attribuée à bien d'autres papes des trois derniers siècles. La devise *Canis et coluber* (n. 98) — qui est construite sur le type de beaucoup de légendes de la première série (cf. *De cervo et leone*, n. 57 = Paul II; *Ex ansere custode*, n. 9 = Alexandre III) — ne peut être appliquée ni à la personne de Léon XII, ni à son pontificat, sans des prodiges d'interprétation. Et c'est le cas pour la plupart des devises des papes des XVIIe et XVIIIe siècles. Ce manque de correspondance n'est que faiblement atténué par quelques coïncidences heureuses, dont la plus connue est celle qui se remarque entre le n. 102, *Lumen in cœlo*, et son attribution à Léon XIII, qui, dans ses armoiries de famille, portait une « étoile dans le ciel » et dont l'enseignement fut toujours une si grande lumière dans l'Église. Mais cette rencontre ne saurait compenser les multiples échecs de l'interprétation symbolique appliquée aux pontificats des trois derniers siècles. En bref, à prendre les choses en gros, les devises de la première série s'appliquent d'ordinaire assez bien, moyennant un peu d'ingéniosité, à la *personne des papes* qu'elles prétendent désigner. Pour celles de la seconde série, elles ne rappellent pas, d'habitude, la personne des papes auxquels on les attache, et ce n'est que moyennant une exégèse subtile que l'on peut parfois leur faire exprimer la *caractéristique d'un pontificat*. L'hypothèse de la fabrication aux dernières années du XVIe siècle de cette étrange composition est donc celle qui rend le mieux compte des particularités que relèvent et la critique externe et la critique interne du document. Celui-ci n'est pas, à coup sûr, digne de tout le travail qui s'est dépensé autour de lui.

Pour la bibliographie, voir surtout U. Chevalier, *Répertoire des sources historiques du M. A.*, Bio-bibliogr., art. *Malachie*. En même temps qu'une argumentation énorme en faveur de l'authenticité on trouvera tous les renseignements désirables et une très copieuse bibliographie dans J. Maître, *La prophétie des papes attribuée à saint Malachie*, Beaune, 1901.

É. AMANN.

WIRCEBURGENSES. — On désigne sous ce nom un groupe de jésuites, à savoir les PP. Henri Kilber, Thomas Holtzclau, Ulrich Munier et Ignace Neubauer, professeurs de théologie à l'université de Wurzbourg, qui publièrent, à partir de 1766, un cours de théologie connu comme *Theologia Wirceburgensis* ou *Herbipolensis*. L'ouvrage fut entrepris à l'instigation du prince-évêque Philippe von Greiffenklau. Ce prélat, qui possédait sur ses terres une université florissante (érigée en 1582), trouvait peu pratique la méthode alors en usage de la « dictée » (sur cette méthode, cf. R. de Scorraille, *François Suarez*, 1912, t. I, p. 89-94). A la rentrée de 1747, il publia une ordonnance interdisant la dictée pour le cours de théologie, puis pour le cours de philosophie, invitant les professeurs, pour la commodité de leurs élèves, à choisir un livre de texte. Néanmoins le corps professoral résista, alléguant que l'usage de la dictée, supprimé dans d'autres universités, avait dû y être rétabli, et qu'il avait l'avantage d'obliger les élèves à plus d'attention, et les professeurs à soigner leurs cours, les « dictées » passant de main en main. Mais le prince-évêque maintint ses ordonnances et l'on fit choix, pour la théologie, de la dogmatique de Platel, de la théologie morale de Busembaum et des Controverses de Pichler. Mais la *Synopsis* de Platel paraissant trop brève, les professeurs de dogme se résolurent à imprimer leurs propres traités. Il semble cependant que ces projets n'aient pas été immédiatement mis à exécution, car, en 1749, le prince-évêque proteste encore contre le système de la dictée. On imprima cependant divers cours, mais ce ne fut que longtemps après que la *Theologia Herbipolensis* vit le jour. Dans l'intervalle, certains professeurs avaient été remplacés, tels Franz Schwarz et Théodore Weber, dont les dictées, au dire de l'historien de l'université de Wurzbourg, avaient servi à beaucoup d'autres. Voir B. Duhr, *Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge*, t. IV *b*, 1928, p. 64-70.

La *Theologia dogmatico-polemico-scolastica prælectionibus academicis accommodata* parut de 1766 à 1771, en 14 vol. in-8°, chez J. Stahel, sous le nom des auteurs de chaque traité. Elle avait été précédée par des traités publiés séparément chez d'autres éditeurs, et qui ont été vraisemblablement repris pour être insérés dans l'œuvre collective. Nous en dirons quelques mots plus loin à propos des différents auteurs.

La théologie de Wurzbourg est donc moins une œuvre originale qu'un manuel abondant, reflet d'un enseignement nouveau par la méthode plus encore que par les doctrines. Elle suit en gros le plan des traités scolastiques, mais elle fait une place considérable aux questions positives. Le cours de controverses semble se fondre avec le cours de dogme. Les questions sont présentées sobrement; on les fait suivre de longues séries d'objections. Les difficultés tirées de l'Écriture et de l'histoire du dogme sont résolues avec sérénité; on évite d'ordinaire de nommer les adversaires, se contentant de formules générales : *scriptores heterodoxi recenter insimulant*. Cependant, plus d'une fois on rencontre les noms de Daillé, de Launoy ou de Dupin. De Bellarmin aux Wirceburgenses

genses, l'axe des controverses s'est déplacé. Les auteurs de la théologie de Wurzbourg font preuve d'une science avertie, encore qu'assez impersonnelle. Leurs positions scolastiques ont peu de relief, et l'on se trouve dans une autre ambiance que chez leur contemporain Billuart, que l'on trouve ici ou là critiqué pour des assertions historiques peu défendables.

Ce manuel répondait cependant aux besoins d'une époque, aussi fut-il très bien accueilli. En 1841, Migne regrettait qu'il fût tombé dans l'oubli, et pensait qu'il n'avait pas son égal. Il réimprima pour son compte le *De fide* de Kilber, dans le *Theologiæ cursus completus*, t. vi, 1841, col. 433 sq. Scheeben considère la *Théologie de Wurzbourg* comme l'ouvrage le plus important publié par les jésuites à l'époque des « épigones « (c'est-à-dire de 1660 à 1770). Il unit heureusement, nous dit-il, la spéculation et l'histoire et clôt dignement une période de l'histoire de la théologie allemande. *Handbuch der katholischen Dogmatik*, t. i, 1873, p. 455. Le P. Chr. Pesch parle dans le même sens, *Prælectiones theologiæ dogmaticæ*, 2e éd., t. i, 1898, p. 27, et les historiens de la théologie lui font une place digne de son mérite, ainsi K. Werner, Hurter, M. Grabmann (voir la bibliographie).

La théologie de Wurzbourg a été rééditée en 1852 chez Julien et Lanier à Paris, 5 tomes en 10 volumes. L'éditeur avoue avoir fait quelques modifications dans la présentation, surtout dans l'ordre des traités. Cependant le texte est respecté et il est remarquable que, sur un seul point ou à peu près, les positions adoptées aient été rejetées ensuite par l'Église (voir *infra* à propos de Holtzclau). Une autre édition a été publiée en 1879-1880 chez Berche et Tralin, en 10 volumes. Elle reproduit celle de 1852, se contentant de compléter la série des papes ou des conciles (t. i, p. 229, 390), d'ajouter le *Syllabus* aux documents du magistère (t. i, p. 522), et d'insérer le texte du concile du Vatican dans la démonstration de l'infaillibilité du pape (t. i, p. 345). Nous citerons cette dernière édition, en indiquant le tome et la page.

Avant d'examiner la contribution particulière de chaque auteur, donnons le plan de l'ouvrage tel qu'il est dans les éditions du xixe siècle. Il s'ouvre par une espèce de théologie fondamentale, dont la première partie reproduit les *Principia theologiæ ad usum candidatorum theologiæ* publiés par Kilber en 1762 et qui, dans l'édition primitive, formaient une introduction séparée à la *Theologia dogmatico-polemico-scolastica*. Ces *Principia* comportent un *De Scriptura et Traditione*, auquel sont annexés les traités de l'Église, des conciles et du souverain pontife. On y ajoute un certain nombre de thèses sur l'autorité des Pères, des théologiens, et sur l'usage de la raison et de l'histoire en théologie. La seconde partie de cette introduction méthodologique est un traité *De religione* composé par Neubauer et sur lequel nous reviendrons. La dogmatique spéciale enchaîne de façon classique les traités *De Deo uno et trino*, *De angelis*, *De Deo creatore* (Kilber), *De incarnatione Verbi divini* (Holtzclau), *De beatitudine*, *De actibus humanis*, *De legibus* (Neubauer). Le *De jure et justitia* (Holtzclau) est suivi d'un *De religione* que les éditeurs de 1852 ont tiré des œuvres de Lessius. Puis viennent les traités *De peccato*, *De gratia*, *De justificatione*, *De merito* (Kilber), *De virtutibus theologicis* (Kilber) avec un appendice sur les vertus cardinales tiré encore des œuvres de Lessius. Enfin viennent les traités sur les sacrements : *De sacramentis in genere*, *De baptismo et confirmatione*, *De eucharistia* (Holtzclau), *De pænitentia* (Munier), *De ordine et matrimonio* (Holtzclau). La répartition des matières entre les auteurs est, on le voit, assez inégale. Il n'y a pas de traité des fins dernières, mais il est un peu question du ciel, de l'enfer et du purgatoire à propos de la béatitude ou du péché. La mariologie est également absente. Kilber traite de la justice originelle dans son *De gratia*, et non dans son traité du péché originel. Les généralités sur le surnaturel sont mises en tête du *De virtutibus*. Dans l'ensemble, cette disposition est celle de nombreux manuels publiés au cours du xixe siècle.

Des quatre auteurs de la *Theologia Wirceburgensis*, le plus important est sans contredit Kilber (1710-1783). Henri Kilber enseigna la théologie à Wurzbourg à partir de 1751, après avoir été professeur de philosophie à Heidelberg. En 1764, le prince-évêque créa pour lui une chaire d'Écriture sainte. Duhr, *op. cit.*, p. 65. Mais sept ans après, Kilber quittait l'enseignement pour devenir *socius* du provincial des jésuites à Heidelberg. La Compagnie ayant été supprimée en 1773, il devint régent du séminaire Saint-Charles dans la même ville. Un contemporain, parlant des professeurs de Wurzbourg, le présente comme un homme de grande culture, ayant l'esprit de synthèse, et habile dialecticien. Duhr, *op. cit.*, p. 67. Ces qualités philosophiques apparaissent dans son traité *De Deo uno*, qui reprend un cours édité en 1752. On les retrouve dans les discussions sur la grâce. Cependant, comme ses collègues, Kilber semble porter plus d'intérêt encore aux questions positives. Professeur d'Écriture sainte, il a laissé une *Analysis Biblica*, Heidelberg, 1773, qui a été plusieurs fois rééditée, et un ouvrage sur la vie du Christ : *Novi Testamenti pars prima seu historica complectens historiam dominicam concordia evangeliorum concinnatam...*, Wurzbourg, 1765. Cet intérêt porté à l'Écriture sainte apparaît dans la première partie de ses *Principia theologiæ*. Son *De Scriptura* porte la marque des préoccupations de l'Église après la grande crise du xvie siècle; on y prouve, à grands renforts de textes scripturaires et patristiques, que la lecture de l'Écriture sainte n'est pas indispensable au salut et qu'elle ne doit pas être permise sans discernement. T. i, p. 54. Ailleurs, Kilber démontre que le fameux verset des trois témoins célestes, I Joa., v, 7, est certainement authentique. T. iii, p. 374. Cette introduction méthodologique avait cependant de grandes qualités; elle incorporait à la théologie les travaux des grands controversistes et continuait des devanciers comme Pichler. La dogmatique de Kilber est inégale. Le *De Trinitate* semble plus faible que les traités sur le péché, la grâce et les vertus qui avaient fait l'objet de publications antérieures (voir Sommervogel, t. iv, col. 1040, et Rivière, n. 1548). Le *De gratia* comporte une longue introduction sur le pélagianisme et le semi-pélagianisme, le protestantisme, le baianisme et le jansénisme. T. iii, p. 168-257. Rien de tel au traité de la Trinité, où l'on se contente de répondre à des difficultés comme celle de la « chute » du pape Libère. T. iii, p. 311-324. En général, la science de Kilber est grande, mais ne semble pas très personnelle. Il accepte la thèse aventureuse de Sirmond sur l'existence d'une secte prédestinatienne à la fin de l'âge patristique, t. iii, p. 270, invoque le patronage de saint Augustin, avec discrétion, il est vrai, en faveur de la prédestination *post prævisa merita*. T. iii, p. 249. Mais il a le mérite de défendre la croyance à l'immaculée conception, t. vii, p. 111, d'insister contre le jansénisme sur la volonté salvifique universelle, tant à propos du salut des infidèles, t. vii, p. 364, qu'à propos des enfants morts sans baptême, t. iii, p. 199. Il est moins heureux en acceptant les thèses de Salmeron sur la nature du péché originel. T. iii, p. 100. Dans les querelles *de auxiliis*, il est évidemment rallié à la théorie de la science moyenne, t. iii, p. 159, et défend une espèce de congruisme qui est plus apparenté aux thèses de Lessius qu'à celles de Bellarmin ou de Suarez. T. vii,

p. 398. Ses exposés sur la grâce habituelle portent la marque d'une époque scolastique qui se soucie médiocrement de la divinisation du chrétien. A la filiation adoptive, il ne consacre que quelques lignes, t. VII, p. 436, et l'on cherche vainement dans son traité de la Trinité des développements sur l'inhabitation du Saint-Esprit. Ni Petau ni Thomassin n'ont encore trouvé d'écho dans l'enseignement de la théologie. Le traité de la foi est plus personnel et a valu à son auteur, outre la réimpression dans Migne, telle ou telle mention dans les manuels postérieurs, comme celui de Pesch, mais on n'y trouve pas davantage une théorie neuve. Kilber semble avoir été surtout un excellent professeur.

A certains égards, plus original fut Thomas Holtzclau (1716-1783), voir son art. ici, t. VII, col. 33. Moins spéculatif que Kilber, il semble avoir eu davantage de curiosité scientifique. Dans les traités qu'il a donnés à l'œuvre commune, il montre sa science de l'Écriture et de l'histoire du dogme, prouve longuement contre les Juifs la messianité du Christ et sa divinité, t. IV, répond aux accusations d'apollinarisme ou de monophysisme formulées contre Cyrille d'Alexandrie, t. IV, p. 149, 166, consacre vingt pages à défendre la mémoire du pape Honorius, t. IV, p. 180, prenant le contrepied des conclusions du P. Romanus Fisher, O. S. A.; cf. ici, t. VII, col. 130. Déjà en 1762, il avait fait soutenir une thèse sur la question par l'un de ses élèves; cf. Sommervogel, t. IV, col. 438. Elle était à l'ordre du jour en histoire ecclésiastique. Non moins passionnés étaient les débats autour de l'authenticité des écrits de Denys l'Aréopagite. Holtzclau se déclare pour l'authenticité dans une dissertation annexée à ses traités sur les sacrements. T. IX, p. 407. Il est plus heureux lorsqu'il rejette celle des Canons apostoliques, se ralliant aux conclusions de Noël Alexandre. T. VI, p. 29. Impressionné par ces faits historiques, il accepte la thèse de Morin sur l'institution des sacrements. T. IX, p. 91. Dans son traité du mariage, il affirme, contre Billuart, que les Pères grecs ont déclaré illicites les unions en troisièmes noces. T. X, p. 512. Tous ces détails et d'autres qu'on pourrait relever encore montrent que Thomas Holtzclau était au courant des recherches historiques en théologie; on ne peut cependant dire qu'il ait été lui-même un grand théologien positif. Peut-être était-il trop prisonnier d'une méthode d'enseignement pour pouvoir donner sa mesure. Du point de vue spéculatif, ses opinions sont modérées, il les affirme sans batailler, comme on peut le voir à propos de la causalité des sacrements. T. IX, p. 42. On doit regretter que, dans son traité du mariage, il ait retenu encore la thèse de Vazquez sur la séparabilité du contrat et du sacrement, t. X, p. 471, thèse que l'Église devait bientôt rejeter. C'était d'autant plus illogique qu'il maintenait fermement, contre les juristes gallicans, le droit exclusif de l'Église sur les empêchements dirimants, t. X, p. 546, et qu'il condamnait la thèse de Melchior Cano sur le ministre du sacrement de mariage. T. X, p. 474. Ces critiques ne diminuent en rien le mérite de Holtzclau. Rappelons qu'outre un certain nombre de dissertations patronnées par lui, Holtzclau a laissé deux dissertations sur les livres de Judith et d'Esther et le t. Ier d'*Institutiones scripturisticæ*, Wurzbourg, 1775. Cet ouvrage, ayant été critiqué vivement par la *Bibliotheca ecclesiastica Friburgensis*, ne fut pas continué.

Le P. Ulrich Munier (1698-1759) enseigna d'abord les humanités à Erfurt, Worms et Baden. Il fut vingt-quatre ans professeur de théologie; entre temps, il enseigna les langues orientales à Heidelberg. Sa connaissance approfondie de cinq langues le faisait spécialement remarquer. Il a cependant peu écrit. Ses traités *De incarnatione* et *De jure et justitia*, publiés à Wurzbourg en 1749, n'ont pas été insérés dans la théologie de Wurzbourg. On n'a retenu que son traité *De sacramentis pænitentiæ et extremæ unctionis*. On y retrouve les caractères généraux de l'œuvre collective. L'auteur prend parti sans passion dans la fameuse querelle entre attritionistes et contritionistes, t. X, p. 39, 141; il se range aux côtés de ceux qui exigent dans la réception valide du sacrement un commencement de charité, qu'il identifie avec l'espérance, elle-même conçue comme amour de concupiscence. T. X, p. 155 sq. C'est la position de Tournély, mais Munier se réclame aussi du jésuite Lainez. T. X, p. 157. Un traité de la pénitence est alors nécessairement dirigé par endroits contre certaines assertions jansénistes. Munier montre que nul précepte du Christ n'oblige à accomplir la satisfaction avant l'absolution. T. X, p. 205. Il est au courant des recherches historiques de Morin, traite de la pénitence publique, mais se refuse à croire qu'elle ait été sacramentelle. T. X, p. 229. Moins hardi peut-être que Holtzclau sur la thèse générale de l'institution des sacrements, il n'admet pas que l'absolution ait jamais pu être déprécative, et pense que les textes grecs publiés par Goar ou d'autres érudits ne donnent pas la formule d'absolution proprement dite. T. X, p. 130. Il défend l'extension universelle de la loi du secret de la confession, rejette la thèse des juristes qui prétendent encore qu'on doit en exempter le crime de lèse-majesté, t. X, p. 261, et discute les objections de Daillé ou d'autres protestants. La théologie dogmatique fait ici assez large la part à la controverse. Comme chez ses collègues, la discussion est menée de façon sereine.

Ignace Neubauer (1726-1795), après avoir aussi enseigné au collège de Wurzbourg et fait du ministère apostolique, devint professeur de philosophie à Heidelberg et à Wurzbourg. On lui confia ensuite une chaire de langues orientales à Heidelberg, puis il revint à Wurzbourg, où il enseigna dix ans la théologie dogmatique et la théologie morale. La Compagnie de Jésus ayant été supprimée, il fut jusqu'à sa mort curé d'Œllingen en Franconie. Outre un petit traité sur les Psaumes, il a laissé un *Tractatus de beatitudine, de actibus humanis et legibus*, inséré dans la *Theologia Wirceburgensis*, t. V. On y retrouve les méthodes habituelles à ses collègues, encore que la matière se prête moins à un déploiement d'érudition scripturaire ou patristique. Mais Neubauer nous intéresse surtout à cause de son apologétique. Son traité *Vera religio vindicata contra omnis generis incredulos*, inséré lui aussi dans l'œuvre collective, t. II, est un travail assez original, dirigé contre les erreurs d'une époque fertile en adversaires du christianisme. Il commence par une dissertation sur l'existence de Dieu et sur la providence, suivie d'autres dissertations sur la religion naturelle et la religion révélée. Viennent ensuite des études sur le paganisme, la religion de l'islam, le judaïsme et enfin le christianisme. Les dernières dissertations s'en prennent aux transfuges du christianisme, libertins, athées, indifférentistes, et très spécialement aux déistes anglais et français. Bayle, Voltaire, Rousseau sont fréquemment nommés. Neubauer, dans cet ouvrage, adopte la méthode déjà signalée de brève exposition suivie de réponse aux objections. Il est difficile de démêler ce qu'il apporte de neuf. Son travail, bien que méritant de figurer dans l'histoire de l'apologétique (voir ici art. APOLOGÉTIQUE, t. I, col. 1545), semble un ouvrage de seconde main; il cite fréquemment d'autres travaux catholiques contemporains, en particulier l'*Introductio in sacram Scripturam* de H. Goldhagen. La question du salut des infidèles est effleurée au passage. Neubauer renvoie à ce propos à une dissertation d'un de ses

prédécesseurs à l'université de Wurzbourg, le P. Gottfried Hermann. T. II, p. 58.

En résumé, la théologie de Wurzbourg, qui marque certainement une date dans l'histoire de l'enseignement des sciences théologiques, n'offre plus guère aujourd'hui, comme, hélas, bien d'autres travaux plus célèbres, qu'un intérêt historique.

Sommervogel, *Bibl. de la Comp. de Jésus*, t. IV, col. 437-441 (Holtzclau), 1038-1041 (Kilber); t. V, col. 1435-1437 (Munier), 1638-1641 (Neubauer); E.-M. Rivière, *Corrections et additions à la Bibl. de la Comp. de Jésus*, n. 1548 et 1791; Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. V, col. 262-264; B. Duhr, *op. cit.*, p. 64-71; K. Werner, *Geschichte der katholischen Theologie*, 1866, p. 242; Grabmann, *Geschichte der katholischen Theologie*, 1933, p. 196; Wetzer und Welte, *Kirchenlexikon*, 2e éd., t. XII, 1901, col. 1706-1708.

H. RONDET.

WISEMAN Nicolas-Patrice-Étienne, premier archevêque de Westminster et cardinal (1802-1865). — Le nom de Wiseman est intimement lié au progrès de l'Église catholique en Angleterre au XIXe siècle, soit par l'intérêt sympathique qu'il accorda dès le début au mouvement d'Oxford et à ceux des tractariens qui se convertirent de l'anglicanisme au catholicisme, soit par la part importante qu'il eut dans le rétablissement de la hiérarchie catholique en Angleterre et dans le développement religieux qui suivit. I. Les premières années (1802-1828). II. Le recteur du Collège anglais à Rome (1828-1840). III. Le vicaire apostolique (1840-1850). IV. L'archevêque de Westminster (1850-1865).

I. LES PREMIÈRES ANNÉES DE WISEMAN (1802-1828). — Nicolas Wiseman naquit le 2 août 1802 à Séville, d'une famille d'origine anglaise et irlandaise, depuis longtemps émigrée en Espagne pour y faire le commerce. Après la mort de son père, sa mère le ramena en 1806 à Waterford, dans le sud de l'Irlande; en 1810, il entra avec son frère aîné au collège de Saint-Cuthbert, à Ushaw, près de Durham. Ce collège avait été fondé dans les premières années du XIXe siècle par Mgr W. Gibson, pour remplacer le collège anglais de Douai, fermé en 1793 par la Révolution française. Il y fit ses études secondaires, en partie sous la direction de J. Lingard, avec lequel, malgré la différence d'âge, il se lia d'une amitié qui devait durer jusqu'à la mort du grand historien. Il reçut dans ce collège cette éducation austère qui avait été de tradition à Douai, où l'on formait les jeunes âmes en vue de l'inévitable persécution, les laissant repliées sur elles-mêmes, plus prêtes à endurer qu'à entreprendre. Cela avait donné une réelle infériorité au clergé catholique anglais de la première partie du XIXe siècle. Wiseman garda d'Ushaw « une aversion pour la compression systématique et cette aversion contribua à fortifier son goût pour le libre jeu des activités et sa sympathie pour toute forme d'action qui ne lui apparaissait pas d'abord mauvaise ». E. Dimnet, *La pensée catholique dans l'Angleterre contemporaine*, Paris, 1906, p. 6.

Toutefois le séjour que Wiseman fit à Saint-Cuthbert, de 1810 à 1818, ne fut pas inutile. La formation qu'il y reçut le rendit suffisamment anglais pour être bien accepté de ses compatriotes, malgré son origine et le long séjour qu'il fit à Rome.

Il était en effet parti, en décembre 1818, avec cinq autres jeunes gens à Rome, pour y suivre les cours du Collège anglais que Pie VII, sur les conseils du cardinal Consalvi, qui s'intéressait à la renaissance du catholicisme en Angleterre, venait de rétablir (1818). Wiseman n'y acquit pas seulement le grade de docteur en théologie, en 1824, à la suite d'une soutenance de thèse en présence de trente-cinq prélats, d'un savant camaldule, le cardinal Cappellari (futur Grégoire XVI), et d'un prêtre français, l'abbé de Lamennais, mais une plus grande ouverture d'esprit et une plus large compréhension, qui faciliteront considérablement sa tâche, lorsqu'il sera de retour en Angleterre.

Après avoir reçu l'ordination sacerdotale, le 10 mars 1825, il fut nommé par Léon XII, en 1827, vice-recteur et, l'année suivante, recteur du Collège anglais, en même temps que professeur de langues orientales à la Sapience.

II. LE RECTEUR DU COLLÈGE ANGLAIS A ROME (1828-1840). — 1° *Son activité littéraire.* — Les années du rectorat de Wiseman furent les plus fécondes de sa vie en travaux intellectuels. Son goût le porta d'abord vers les langues orientales et l'étude de l'antiquité chrétienne. Le résultat complet de ses recherches en ce domaine parut en 1848 à Rome, en deux volumes, intitulés : *Horæ syriacæ seu commentationes et anecdota ad res vel litteras syriacas spectantia*, ouvrage qui révèle des facultés critiques de premier ordre. Par cette publication, il se faisait une réputation européenne parmi les orientalistes, bien que son interprétation de quelques textes syriaques fût contestée par Samuel Lee. La partie la plus considérable de ce livre, est une étude philologique d'une version syriaque de l'Ancien Testament, à peu près identique à la *Peschito*, mais rédigée pour les monophysites, connue sous le nom de *Karkaphensian Codex* de l'A. T., conservée à la Bibliothèque vaticane. Il y réfute aussi, en s'appuyant sur le syriaque, la théorie des sacramentaires qui rejetaient l'argument en faveur de la présence réelle tiré de Luc., XXII, 19.

En réponse à lady Morgan, une anglicane qui niait la venue de saint Pierre à Rome et l'authenticité de la chaire de Pierre conservée au Vatican, il fit une étude critique, qui fut traduite de l'anglais en italien par Ant. de Luca, Rome 1832 (ouvrage reproduit par Pletz, dans *Neue theologische Zeitschrift*, 1835, t. II, p. 3-28). La même année, dans le *Catholic Magazine*, deux « lettres sur quelques points de la controverse relative à l'authenticité de I Joa., V, 7 », où il s'efforce de démontrer l'authenticité du *Comma johanneum;* ces lettres, réunies à d'autres dissertations sur les versions catholiques de la Bible, les paraboles et les miracles de Notre-Seigneur, l'Église anglicane, Boniface VIII, etc., furent rassemblées plus tard et publiées de nouveau sous le titre *Essays on various subjects*, 3 vol., Londres, 1854.

Il fit preuve de connaissances étendues dans des conférences sur les relations entre la science et la Révélation, conférences faites pendant le carême de 1835, dans le salon du cardinal anglais Weld, et auxquelles assistait Bunsen : *Lectures on the connection between Science and Revealed Religion*, Londres, 1836 (traduit en français et inséré dans les *Démonstrations évangéliques* de Migne, t. XVI, col. 1843-1853). Il y étudie de façon critique les objections que l'on tirait alors des sciences contre la foi, traitant avec une érudition solide et sagace de l'étude comparée des langues, des sciences naturelles, de l'archéologie, de la littérature orientale, sacrée et profane, montrant l'harmonie de la révélation avec ces diverses sciences. Il établit enfin que, là où il reste des difficultés, les objections tirées des sciences naturelles contre le christianisme trouveront leur réponse et leur réfutation dans le développement progressif de ces sciences.

Ses huit conférences sur l'eucharistie manifestent une science exégétique remarquable pour l'époque : *Lectures on the real Presence of Jesus Christ in the Blessed Eucharist*, Londres, 1836. « Il est difficile de trouver quelque chose de plus solide dans ce genre de démonstration. » Hurter, *Nomenclator literarius*, 3e éd., t. V, col. 1147. Les critiques faites par Thomas Thur-

ton et d'autres amenèrent une *Reply* publiée en 1839.

Pendant l'avent de 1835 et le carême de 1836, durant un séjour à Londres, il donna des conférences, auxquelles assistaient habituellement Gladstone et Brougham, sur les principaux points de doctrine et sur les rites les plus importants de l'Église catholique : *Lectures on the principal doctrines and practises of the Catholic Church*, Londres, 1844. La solidité de l'exposé, leur caractère populaire, leur modération dans la controverse, attirèrent l'attention générale.

Dans la *Revue de Dublin* et dans le *Catholic Magazine*, il publia en 1838-1839 ses dissertations sur les puseyistes : *Lectures on the High Church Movement in Oxford*. Il y développe le thème que l'Église anglicane est essentiellement schismatique, qu'elle n'a aucun droit à la succession apostolique. Il voit dans les deux schismes donatiste et anglican une telle ressemblance que l'on peut affirmer, pour les raisons qui ont amené l'Église à condamner le donatisme, que le schisme anglican doit être lui aussi condamné, malgré les efforts des tractariens pour effacer les divergences entre l'Église d'Angleterre et celle de Rome. Ces dissertations ébranlèrent la *via media* de Newman et aidèrent à la conversion de celui-ci.

Les quatre dissertations que Wiseman donna à son retour à Rome en 1837 sur les offices et cérémonies de la semaine sainte, où il montre un sens profond de la liturgie de l'Église, furent éditées à Londres, en 1839, *Four Lectures on the Offices and Ceremonies of Holy Week*. Quatre autres dissertations, qu'il présenta à l'Académie romaine, sur la stérilité des missions protestantes, le mouvement d'Oxford, saint Grégoire VII et Boniface VIII, parurent ensemble, à Londres, en 1840.

Sur la demande de Léon XII, il avait fait une série de sermons dans l'église du Corso, à l'adresse des résidents anglais. Il les réunit en deux volumes : *Sermons on moral subjects and Sermons on our Lord and the B.V. Mary*, Dublin, 1864. Ces sermons sont riches en idées excellentes et notamment en images bibliques, mais dépourvus du développement souhaitable; il y manque la dernière main.

Le souci qu'il avait de la formation spirituelle de ses élèves, dans l'accomplissement de ses fonctions de recteur, se révèle dans les *Meditations on the sacred Passion of our Lord*, méditations faites à leur intention, mais publiées pour la première fois en 1898.

2° *Son influence comme recteur.* — Ces premiers travaux rendirent Wiseman célèbre et laissaient prévoir une brillante carrière intellectuelle. Mais le contact qu'il eut à Rome avec plusieurs de ses compatriotes, catholiques et anglicans, allait donner une autre direction à son activité et la tourner vers son propre pays, en travaillant au relèvement des catholiques et au rapprochement avec les anglicans.

En 1830, le dernier fils de lord Spencer, né en 1799, curé depuis 1822 d'une paroisse de campagne, se convertit et vint à Rome, au Collège anglais, pour se préparer aux saints ordres. Il suggéra au jeune recteur, son cadet de deux ans, de se livrer à une besogne qu'il jugeait plus pratique que l'étude des manuscrits orientaux et de « prendre en main, comme il convenait à un prêtre, l'œuvre de la mission anglaise ». Ward, *Life and time of card. Wiseman*, t. I, p. 101.

Quelques années plus tard, en 1833, il recevait à Rome la visite de J.-H. Newman et de R.-H. Froude. Dans ces deux chefs du parti tractarien, Wiseman reconnut des hommes « de tendance catholique et de profonde loyauté ». Ward, *op. cit.*, t. I, p. 118. « A partir de ce jour, écrira-t-il en 1847, je n'ai à aucun moment été ébranlé dans ma conviction qu'une ère nouvelle avait commencé en Angleterre... Je me suis consacré à ce grand dessein et je n'ai abandonné que dans ce but mes études favorites. » Ward, *op. cit.*, t. I, p. 119.

En même temps, il était entré en relations avec des catholiques progressistes de France, d'Allemagne et d'Italie, qu'on appelait alors les libéraux et qui lui donnèrent une vue plus large de la situation du catholicisme dans le monde : Montalembert, Lacordaire et Lamennais, qui furent quelque temps ses hôtes à Rome, pendant le procès de l'*Avenir*, cf. Dimnet, *op. cit.*, p. 17, Döllinger avec qui il resta longtemps en correspondance et qu'il visita à Munich, Rosmini. Il ne restera pas toujours fidèle à ses idées libérales, mais gardera sa sympathie à Montalembert.

Sous ces diverses influences, il va donner à ses efforts une orientation nouvelle : montrer comment l'Église catholique a toujours satisfait et satisfait encore à toutes les aspirations de l'humanité, religieuses, morales, esthétiques, sociales et politiques. Ce programme, il l'appliquera avant tout à son propre pays, dans le but d'y propager la foi catholique et de ramener à l'unité les frères séparés. Sans doute ne nourrissait-il pas les illusions de Spencer qui rêvait d'une Angleterre catholique; du moins espérait-il arriver à faire tomber les préjugés contre le catholicisme et à libérer l'Église établie et l'esprit anglais du protestantisme.

Il venait alors de sortir d'une crise douloureuse, qui avait duré trois ans. Ses études bibliques l'avaient conduit sur un terrain dangereux, sans aucun guide expérimenté; les dignités ecclésiastiques dont il avait été revêtu très jeune avaient produit l'isolement autour de lui. De cette épreuve, sa foi sortit victorieuse. Dans les conférences qu'il fit en 1835 sur les rapports des sciences et de la Révélation, il avait développé les deux arguments qui l'aidèrent à dissiper ses doutes. Le premier est celui que Newman reprendra plus tard sous le nom d'argument cumulatif : « La démonstration interne ou externe du christianisme, écrit Wiseman, se compose de nombreuses considérations tellement liées et rivées l'une à l'autre qu'une attaque partielle sur un point retentit sur tout le reste, de telle sorte qu'on est moins recevable à supposer le christianisme faux, à cause d'une objection insoluble, qu'à s'avouer impuissant devant cette objection et à garder cependant sa foi. » Cité par E. Dimnet, *op. cit.*, p. 13 sq. Le second est celui de l'expérience intérieure, décisive pour celui qui a une fois connu l'effet des doctrines chrétiennes, qui y a trouvé la clé des secrets de son être et la solution de tous les problèmes moraux.

Pour réaliser en Angleterre l'action qu'il voulait entreprendre il lui fallait prendre un contact plus intime avec ses compatriotes. A la fin de 1835, laissant la direction du Collège au Dr Errington, il quitta Rome pour Londres où, dans la chapelle sarde, puis dans l'église de Moorfields, il fit des conférences en anglais durant l'avent de 1835 et le carême de 1836. L'effet fut considérable : les auditeurs affluèrent, parmi lesquels un grand nombre de protestants, des hommes instruits, comme Gladstone et lord Brougham. Le but de ces conférences était de combattre les préventions anglaises, non par la controverse, mais par le simple exposé des idées catholiques. C'est ainsi que Wiseman établit le principe d'autorité opposé au jugement privé, qu'il montra dans l'Église catholique l'autorité vivante qui fait défaut dans toute Église séparée. Il aborda ensuite l'exposé des doctrines catholiques, mal comprises ou défigurées par le protestantisme : pénitence, purgatoire, indulgence, invocation des saints, vénération des images et des reliques, transsubstantiation. La clarté de l'exposé, l'apport de preuves appropriées à l'état d'esprit des auditeurs,

le don de persuasion de l'orateur, la courtoisie et l'absence de polémique dans ses démonstrations, touchèrent ses compatriotes et provoquèrent la conversion de plusieurs anglicans de marque, entre autres celle du célèbre architecte Pugin. Chez beaucoup les préjugés contre l'Église romaine diminuèrent; on parla et on discuta de ces conférences; l'attention était attirée sur l'Église catholique, si méprisée encore par les anglicans. Parmi les catholiques, si quelques-uns étaient déroutés par une méthode si différente de l'apologétique courante, beaucoup étaient flattés de l'importance que reprenaient leur foi et leur Église aux yeux de leurs compatriotes. Ils firent frapper une médaille portant sur une face l'effigie de Wiseman et sur l'autre cette inscription : *Nicolao Wiseman, avita religione forti suavique eloquio vindicata catholici Londinenses, MDCCCXXXVI*. Cf. Thureau-Dangin, *op. cit.*, t. I, p. 134-139.

Wiseman ne pouvait pas rester en Angleterre; il ne voulait pas d'autre part que l'œuvre si heureusement commencée fût interrompue. Pour la continuer, il fonda, avec l'aide d'O'Connell et de Quinn, le périodique trimestriel *Dublin Review*, demeuré l'organe scientifique le plus important des catholiques anglais. Le dessein qu'il poursuivait en fondant cette revue, qu'il voulut actuelle et vivante, était de faire connaître au public anglais « le génie du christianisme sous sa forme catholique », Ward, *The life and time of cardinal Wiseman*, t. I, p. 252, par l'exposé des questions actuelles. Dans le premier numéro, paru en mai 1836, il donna l'exemple en traitant du cas du Dr Hampden dont la nomination de *regius professor* de théologie avait soulevé de graves controverses parmi les anglicans. Cf. ici OXFORD, t. XI, col. 1689 sq. La *Revue de Dublin* allait suivre de près le mouvement d'Oxford, le surveiller, s'efforcer de le redresser : les catholiques ne pouvaient plus y demeurer indifférents. D'autres périodiques sont créés peu après la *Revue de Dublin*, avec l'appui et l'encouragement de Wiseman : en 1837, un recueil mensuel, le *Catholic Magazine* et, en 1840, un hebdomadaire, le *Tablet*.

III. LE VICAIRE APOSTOLIQUE (1840-1850). — L'Angleterre attirait de plus en plus Wiseman : en 1839, il y prêcha comme un missionnaire « quatre-vingt-dix fois en six semaines et une heure chaque fois ». Ward, *op. cit.*, t. I, p. 355. C'est en Angleterre que devait être son véritable terrain d'action. Le 8 juin 1840, le cardinal Fransoni le consacrait au Collège anglais évêque de Melipotamus, comme coadjuteur de Dr Walsh, vicaire apostolique du district de Midland.

Quelques jours après, le 8 juillet 1840, Grégoire XVI portait de quatre à huit le nombre des vicariats apostoliques d'Angleterre; le vicariat du Midland était partagé en deux : vicariat du Centre et vicariat de l'Est; Mgr Walsh, devenu vicaire apostolique du Centre, conservait son coadjuteur qui recevait en même temps la charge de président du nouveau collège d'Oscott, près de Birmingham, où il fixa sa résidence : cette résidence allait devenir le centre de réunion des catholiques les plus notables. En août 1847, il devenait pro-vicaire apostolique du district de Londres, après la mort de Mgr Thomas Griffiths (12 août 1847), puis coadjuteur de Mgr Walsh, transféré au vicariat apostolique de Londres, 8 juillet 1848, et enfin à la mort de ce dernier, 18 février 1849, il lui succédait comme vicaire apostolique du district de Londres, se trouvant ainsi placé à la tête du clergé catholique anglais.

Son programme était vaste et bien approprié aux circonstances : obtenir l'abrogation des injustices qui pesaient sur les catholiques dans le domaine civil et politique, faire participer les catholiques à la vie publique de la nation, développer leur vie religieuse et scientifique, les attacher plus étroitement au Siège apostolique, en les détournant d'un certain nationalisme qui, émanation du gallicanisme, dominait dans certains milieux ecclésiastiques et laïques. Il se heurtera à l'opposition d'un grand nombre de catholiques anglais quand il prétendra ranimer le culte public, rétablir les anciennes manifestations oubliées de la piété catholique. On lui reprochera son romanisme, l'introduction d'une piété italienne en désaccord avec le tempérament national : tant les siècles de persécution avaient marqué leur empreinte sur le clergé catholique anglais, entravé dans l'expression de sa foi par une timidité passive et inerte, habitué à des formes de culte et de prière plus froides que celles du continent.

Mais sa grande préoccupation était toujours le mouvement d'Oxford. Il suit de près les diverses manifestations des tractariens, écrivant, par exemple, à Newman après la publication du tract 90 pour protester contre la distinction qu'il prétendait établir entre la doctrine officielle de l'Église et certaines corruptions tolérées par elle; il publie d'autres articles dans la *Revue de Dublin*, sur la position illogique des tractariens, articles réunis en volume, sous le titre *High Church claims*, 1841. Il exprime son sentiment lors de l'affaire Gorham, cf. ici PUSEYISME, t. XIII, col. 1370 sq., en mettant en relief, dans la *Revue de Dublin* de mars 1850, l'inconséquence et l'impuissance des défenseurs des idées *High Church*, et en proclamant de la chaire de sa pro-cathédrale, le 17 mars 1850, que le seul moyen pour les anglicans de sauvegarder leur indépendance spirituelle était d'en appeler à la seule autorité religieuse, à l'Église catholique, dont ils ont commis la faute de se séparer.

Il s'efforce aussi d'entrer en relations avec les tractariens romanisants, Ward, Oakley, Bloxam; il cherche sans résultat à atteindre Newman. Il sent de la défiance; aussi n'insiste-t-il pas. Par les premiers convertis, restés en relations avec les membres du mouvement, Lisle Philipps, Pugin, il travaille à dissiper les préventions, à corriger les fausses conceptions que les anglicans se font du catholicisme. S'il ne peut intervenir directement, il laisse faire le temps, comprenant que le fruit mûrissait lentement mais sûrement.

Wiseman devait d'ailleurs lutter aussi contre l'incompréhension des catholiques qui, sous « l'empire de méfiances et de ressentiments séculaires, ne parvenaient pas toujours à comprendre qu'il pût leur venir quelque chose de bon de leurs persécuteurs ». Thureau-Dangin, *op. cit.*, t. I, p. 227. Sur toutes ces difficultés provenant des anglicans et des catholiques, il s'expliqua publiquement dans une brochure parue en 1841, sous forme de Lettre au comte de Shrewsbury. Cf. Thureau-Dangin, *op. cit.*, t. I, p. 228-231.

Wiseman fut heureux d'aider, à la fin de 1842, à la conversion du révérend Bernard Smith, recteur de Leadenham, ancien fellow de Magdalen, qui abjura après une retraite faite à Oscott, sous la direction du coadjuteur. Quant à Newman, ce ne fut qu'après sa conversion (1845) qu'il entra en relations avec Wiseman : « Jamais, écrira ce dernier, quelques jours plus tard, l'Église n'a reçu un converti qui se soit approché d'elle avec une foi plus droite et plus simple. » Ward, *op. cit.*, t. I, p. 433. Wiseman voit dans les convertis d'Oxford qui, en grand nombre, suivirent l'exemple de Newman, « un afflux de sang nouveau..., et des hommes pleins de l'esprit de l'Église primitive ». Ward, *op. cit.*, t. I, p. 385. Il les reçoit avec joie, leur donne asile dans une dépendance de son collège d'Oscott, dirige Newman et Ambroise Saint-John vers Rome, où les suivront d'autres convertis. C'est

avec l'aide et l'encouragement de Wiseman que Newman fonda, en 1847, à Birmingham, la première maison de l'Oratoire. Cette nouvelle société jouera un rôle important dans l'exécution du programme religieux que s'était tracé Wiseman.

D'autres congrégations religieuses furent appelées par Wiseman en Angleterre en 1849-1850, afin d'organiser des exercices spirituels pour le clergé, d'avoir sous la main des missionnaires pour réveiller la vie religieuse chez les catholiques.

Un événement important fait ressortir le redressement de l'Église catholique en Angleterre à la fin de cette période de la vie de Wiseman : la consécration, en 1848, de la cathédrale Saint-George à Southwark, construite par l'architecte Pugin : c'était la plus grande église érigée par les catholiques à Londres depuis la Réforme. Wiseman procéda à cette cérémonie, entouré de quatorze évêques, dont ceux de Trèves, de Luxembourg et de Liège, et de deux cent quarante prêtres.

IV. L'archevêque de Westminster (1850-1865). — A la suite de l'émancipation de 1829, grâce à l'action de Wiseman et aux conversions de plus en plus nombreuses issues du mouvement d'Oxford, le nombre des catholiques s'était considérablement accru; le régime des pays de mission ne répondait plus aux besoins actuels ni à la situation qu'avait acquise l'Église catholique en Angleterre; on sentait le besoin d'une hiérarchie épiscopale régulière, pour donner plus de dignité et plus d'influence à l'Église catholique de ce pays.

1° *Le rétablissement de la hiérarchie.* — 1. *Le bref UNIVERSALIS ECCLESIÆ du 29 septembre 1850.* — Le rétablissement de la hiérarchie en Angleterre fut un acte unilatéral : il n'y avait pas de relations diplomatiques normales entre la cour de Saint-James et la Curie pontificale. Cela explique en partie l'opposition que soulèvera le bref de Pie IX. Un bill rétablissant une représentation officielle des deux gouvernements à Rome et à Londres avait cependant été voté dans les deux chambres et pourvu de la sanction royale, le 4 septembre 1848, mais un amendement s'opposant à ce que toute personne dans les saints ordres soit reçue en Angleterre comme représentant du pape rendit le bill inacceptable. Au cours des débats, sir Robert Inglis demanda au premier ministre, lord J. Russell, s'il avait entendu parler d'un projet du pape de diviser l'Angleterre en diocèses et de nommer un archevêque de Westminster et s'il avait donné son assentiment à un tel projet. Le ministre répondit qu'il ne connaissait rien d'un tel projet du pape et ne donnerait pas son approbation à la formation de tels diocèses dans les domaines de la reine. F.-W. Cornish, *A History of the English Church in the XIX. Century*, t. I, p. 340. Cependant le même John Russell avait déclaré en 1845 au Parlement qu'il « serait absurde et puéril » de faire des histoires au sujet de titres identiques.

La question du rétablissement de la hiérarchie avait été soumise au Saint-Siège en 1847 par Wiseman, agissant au nom des vicaires apostoliques. La *Quarterly Review* de décembre 1847 dévoilait l'intention du pape de créer en Angleterre des évêchés territoriaux. « On affirme que les documents concernant la réorganisation de l'Angleterre catholique romaine ont été montrés par le pape lui-même à lord Minto (beau-frère de lord J. Russell, envoyé en mission politique en 1847 auprès des cours italiennes) et que lord Minto donna quelque sorte d'assurance que le gouvernement anglais ne ferait pas d'objection au projet. » F.-W. Cornish, *op. cit.*, t. I, p. 341. Si ce renseignement est exact, on ne comprend plus l'attitude de lord Russell après la publication du bref.

La question était résolue en 1848 (après l'intervention de Mgr Ullathorne, vicaire apostolique du district de l'Ouest), mais la fuite du pape à Gaëte retarda la mise à exécution. En juillet 1850, Wiseman est appelé à Rome. Il avait été informé, fin 1849, par le cardinal Antonelli, qu'il serait fait cardinal au prochain consistoire. Avant de partir, il passa chez le premier ministre et parut avoir compris de la conversation qu'il eut avec lui que le gouvernement ne s'opposerait pas à l'établissement d'une hiérarchie romaine en Angleterre, si la cour pontificale décidait de prendre une telle mesure. Cf. F.-W. Cornish, *op. cit.*, t. I, p. 342.

Wiseman partit, croyant laisser l'Angleterre pour toujours, condamné à des chaînes dorées, et abandonner tout espoir de travailler à la conversion de son pays; mais beaucoup de ceux qui avaient été témoins de son action et de son influence dans ses deux vicariats apostoliques étaient intervenus auprès du Saint-Siège et Pie IX avait décidé, tout en le nommant cardinal, de le renvoyer dans son pays comme archevêque de Westminster. C'est ce qu'apprit Wiseman en arrivant à Rome, en septembre 1850. Il était bien l'homme capable de faire passer dans la pratique avec succès le plan pontifical et de faciliter l'adaptation au nouveau régime : il avait déjà préparé la voie en fusionnant les éléments anciens et figés dans leur attitude des catholiques de naissance avec les éléments nouveaux et progressistes des convertis de l'anglicanisme.

Le 29 septembre 1850 paraissait le bref *Universalis Ecclesiæ*. Les huit vicariats apostoliques étaient supprimés et remplacés par un archevêché et douze sièges épiscopaux. Les districts qui leur étaient assignés étaient délimités d'après le comtés et ils portaient des titres territoriaux; mais ces titres sont soigneusement choisis pour ne pas concorder avec ceux des évêques anglicans. Les motifs invoqués sont le nombre croissant des catholiques, la suppression des obstacles à l'expansion de la foi, le désir général du clergé et des laïques exprimé dans des pétitions. « Le moment est venu où devait être restaurée en Angleterre cette forme de gouvernement ecclésiastique qui prévaut en tout pays. » Le lendemain 30 septembre, en consistoire secret, Wiseman était créé cardinal-prêtre; le 3 octobre, en consistoire public, il recevait le chapeau rouge et on lui assignait pour titre l'église Sainte-Pudentienne. Dans ce même consistoire public, il demandait et recevait des mains du pape le pallium.

2. *La réaction contre l' « agression papale ».* — Le 7 octobre, Wisemann annonça aux catholiques anglais cet événement important dans une lettre pastorale écrite Hors la Porte Flaminienne. Il y laisse éclater sa joie, parlant des bénédictions versées sur l'Angleterre « qui voit restauré son véritable gouvernement hiérarchique en communion avec le siège de Pierre », et qui « a retrouvé son orbite dans le firmament religieux d'où sa lumière avait longtemps disparu ».

Dès que le bref pontifical fut connu à Londres, il provoqua un accès furieux d'antipapisme. La lettre pastorale, lue dans les églises et publiée par les journaux, porta au comble l'indignation. L'excitation atteignit toutes les classes du pays; elle n'atteignit pas seulement les catholiques, mais aussi les partisans du mouvement d'Oxford. La reine, dans sa réponse à une adresse de l'épiscopat dit à ses évêques : « Vous pouvez vous reposer sur ma détermination de soutenir également les droits de ma couronne et l'indépendance de mon peuple contre toute agression et empiètement d'une puissance étrangère. » F.-W. Cornish, *op. cit.*, t. I, p. 346. Lord J. Russell, qui paraît bien avoir eu connaissance de l'acte

pontifical en préparation et l'avoir approuvé, aurait pu calmer les esprits. Il agit en politique, espérant qu'une manifestation antipapiste consoliderait son gouvernement branlant. Dans la lettre qu'il écrivit le 4 novembre 1850 à son ami le Dr Malthy, évêque de Durham, il applique à la dernière agression papale contre le protestantisme les qualificatifs « insolente et traîtresse »; il se plaint d'une « prétention à la suprématie sur le royaume d'Angleterre, d'une revendication d'une autorité unique et individuelle, incompatibles avec la suprématie de la reine, avec les droits de nos évêques et du clergé, avec l'indépendance spirituelle de la nation, telle qu'elle était affirmée même à l'époque du catholicisme romain ». Le danger qui l'alarme plus qu'une agression de souverains étrangers est celui qui provient « des fils indignes de l'Église d'Angleterre elle-même..., qui ont été les plus empressés à conduire leur troupeau pas à pas au bord même de l'abîme ».

Cette attaque contre les puseyistes, avec quelques lieux communs sur les « glorieux principes et les immortels martyrs de la Réforme, les mômeries de la superstition, etc... », termine un document qui anticipe l'éclat tumultueux qui eut lieu le jour suivant à Londres et dans d'autres villes, surtout à Salisbury et à Exeter où, au lieu de brûler comme d'habitude l'effigie de Guy Fawkes, celles du pape, du nouvel archevêque et de ses suffragants furent traînées en procession et jetées au feu. Cf. W. Cornish, *op. cit.*, t. I, p. 346 sq.

. Quelques jours après, le 9 novembre, le lord chancelier Truro parlait à Mansion House d' « insulte, de triomphe, de domination..., de perfidies à l'intérieur et d'ennemis à l'extérieur..., d'un chapeau de cardinal égal à la couronne d'Angleterre ». F.-W. Cornish, *op. cit.*, t. I, p. 345. Le clergé anglican est encore moins modéré dans l'expression de son indignation. « La lettre papale, écrit l'*Annual Register*, ignore complètement son mandat, traite l'épiscopat comme nul, les diocèses comme vacants, la juridiction des évêques comme suspendue... » Le parti *evangelical* voyait dans cette intervention un excitant à son horreur du papisme; les highchurchmen la ressentaient comme une violation de l'unité catholique et de cette règle catholique qui défend l'intrusion d'un second évêque dans un diocèse déjà occupé. Les évêques, répondant dans leurs mandements à l'adresse du clergé, emploient les termes « servitude étrangère », « audacieuse agression », « prétention révoltante et épouvantable ». Blomfield parle « d'une insulte voulue à la souveraine et à l'Église de ce pays... par les émissaires de ténèbres ». Deux évêques seulement, Stanley et Thirlewall, eurent le courage de ne pas placer leur signature au bas de l'adresse de protestation à la reine. Les journaux, *Guardian* et *Record*, *Times* et *Standard*, protestaient unanimement contre les prétentions romaines et contribuaient à rendre tout apaisement impossible.

Ce qui est plus surprenant, c'est de voir certains milieux catholiques approuver cette campagne odieuse contre la restauration de la hiérarchie : le duc de Norfolk, chef des catholiques romains anglais, approuva la lettre de lord Russell à l'évêque de Durham : « Les opinions ultramontaines, écrivait-il, sont totalement incompatibles avec l'allégeance à notre souverain et avec notre constitution. » Lord Beaumont aussi, un autre pair catholique, qui avait fait adopter en 1845 un bill pour la suppression de certains *Acts* anticatholiques, prenait un ton semblable.

Le Parlement intervint : en 1851, les deux chambres votaient à d'énormes majorités un bill, présenté le 10 février par lord Russell, frappant d'une amende de cent livres toute personne usurpant dans le Royaume-Uni le titre d'un des prétendus sièges épiscopaux. Le bill fut mort-né : il aurait fallu faire une exception en faveur de l'Église épiscopalienne d'Écosse, où l'Église presbytérienne était seule Église d'État. Il demeura cependant dans la législation jusqu'en 1871, date à laquelle Gladstone le fit supprimer; mais il ne fut jamais appliqué : archevêques et évêques continueront d'utiliser en public et en privé les titres territoriaux que le pape leur avait conférés. Cf. F.-W. Cornish, *op. cit.*, t. I, p. 346-351.

Quelle cause donner à cette explosion de l'indignation populaire? Un récent historien (anglican) de l'Église d'Angleterre, F. Warre Cornish, vice-recteur du collège d'Eton, a tenté de l'expliquer, sans chercher d'ailleurs à la justifier. Il fait appel en premier lieu à l'ignorance invincible de l'esprit anglais ordinaire en ce qui concerne l'Église romaine; puis aux préjugés toujours vivaces : si les Anglais ont une conception libérale du christianisme, ils conservent les préjugés d'il y a trois siècles, époque « où l'indépendance de l'Angleterre était menacée par les puissances catholiques du continent, danger qui n'existait plus en 1850 ». Le style imagé de la lettre pastorale fut interprété littéralement, et on y vit une insulte délibérée à la Couronne, au Parlement, à l'Église et au peuple d'Angleterre. Alors que la lettre n'était adressée qu'au clergé et aux fidèles de l'obédience romaine, on ne comprit pas que l'épiscopat anglican y fût ignoré, ainsi que l'existence de toute autre Église. Des expressions comme celle-ci : « nous gouvernerons et continuerons de gouverner et administrer avec juridiction ordinaire les comtés de Middlesex, Hertford... » faisaient scandale, parce qu'on n'y faisait aucune mention de la reine ni des évêques existant dans le pays. Il est bien évident qu'il ne s'agissait que d'un gouvernement spirituel, s'exerçant sur les seuls catholiques. On ne pouvait admettre cette autre phrase de Wiseman, affirmant que l'Angleterre « avait retrouvé son orbite dans le firmament religieux, d'où sa lumière avait longtemps disparu », car on interprétait de l'Église établie ce que le nouveau cardinal disait de l'Église catholique. Le feu était attisé par certaines intempérances de langage des catholiques romains dans le *Tablet*, l'*Univers*, par l'éclat donné aux cérémonies d'intronisation des nouveaux évêques, par le discours de Newman, quand Ullathorne prit possession du siège de Birmingham : « Le peuple anglais, y disait Newman, qui, pendant si longtemps, fut séparé du siège de Rome, est suivant sa propre volonté réuni à la sainte Église. » Cornish, *A history of English Church in the nineteenth Century*, t. I, p. 343 sq.

Toutefois on ne comprend pas ce mauvais accueil fait au bref pontifical, puisque les documents issus de la Curie pontificale n'existaient pas plus aux yeux de la loi anglaise que ceux qui provenaient des autorités des communautés baptistes ou wesleyiennes : le bref n'intéressait que les membres de l'Église romaine dans le nouvel archevêché. L'émancipation catholique d'ailleurs, si elle avait un sens, était une invitation à l'Église romaine de sortir de l'ombre où elle était tenue depuis des siècles. L'organisation en vicariats apostoliques territoriaux avait été acceptée et l'intervention de Grégoire XVI, en 1840, portant de quatre à huit ces vicariats, n'avait suscité aucune opposition. En Irlande, les titres territoriaux étaient officiellement reconnus : l'officielle *Dublin Gazette* du 7 août 1849 parlait de l'« archevêque catholique romain de Dublin ». Des sièges romains venaient d'être créés en Australie, au Canada et en Nouvelle-Écosse, avec titres territoriaux reconnus par le gouvernement colonial et métropolitain.

3. *L'appel au peuple anglais.* — Wiseman était loin de se douter de l'agitation causée par le bref *Universalis Ecclesiæ* et par sa lettre pastorale. Après la cérémonie du 30 septembre, le nouveau cardinal partit de Rome à petites journées pour rentrer en Angleterre. A Vienne, le 30 octobre, il apprend par le *Times* l'opposition de ses compatriotes au bref pontifical. Il en est vivement touché, mais il ne réalise pas encore la gravité de la situation. Il envoie à lord Russell une lettre d'explication et continue tranquillement son voyage jusqu'à Bruges, où il arrive dans la seconde semaine de novembre. Là, il est pleinement renseigné sur la gravité de la situation. Aussitôt son parti est pris : méprisant les conseils de prudence qui lui sont donnés par ses amis, il se remet en route et arrive à Londres le 11 novembre. Trois jours lui suffisent pour rédiger une petite brochure : *Appeal to the Reason and good feeling of the English People*, qui parut le 15 novembre. Cet appel à la raison du peuple anglais est, comme le note dans son *Journal* Charles Greville, du Conseil privé, « un véritable manifeste dans lequel il (Wiseman) prouve de façon irréfutable que tout ce qui a été fait est parfaitement légal et est une question de discipline ecclésiastique qui ne nous intéresse en aucune façon. » F.-W. Cornish, *op. cit.*, t. I, p. 348.

Un rapide examen des faits récents, des attaques de la presse, de la partialité des ministres, avait persuadé l'archevêque qu'il n'y avait plus qu'un recours possible après le tribunal de Dieu : s'adresser directement à « l'amour de la probité et de la loyauté qui est l'instinct naturel de l'Anglais..., à cette répulsion pour tout avantage usurpé, toute tricherie, toute embûche malhonnête, toute clameur de parti, employés pour renverser même un rival ou un ennemi... C'est à ce tribunal impartial, franc et humain, que j'en appelle et que je demande pour moi et pour mes coreligionnaires catholiques d'être entendus librement, loyalement et avec impartialité ».

Il montre ensuite combien ses compatriotes ont été égarés, trompés quant aux faits et aux intentions. L'acte du pape est certes une négation de la suprématie royale, mais de la suprématie religieuse seulement; et celle-ci est rejetée aussi bien par les dissidents que par les catholiques. Aucun préjudice n'est porté aux évêques anglicans : le bref n'intéresse que les catholiques. Le chapître anglican de Westminster n'a pas à craindre que le nouvel archevêque le trouble dans la jouissance des honneurs et des richesses de l'antique abbaye. Mais « autour de l'abbaye de Wesminster s'étendent des labyrinthes de ruelles..., de bouges, hideux repaires de l'ignorance, du vice, de la dépravation et de crimes... Une population presque innombrable, qui est en grande partie catholique (de nom tout au moins), y fourmille... Voilà la seule partie de Westminster que je convoite ». Il reproche enfin leur attitude aux ministres de l'Église établie. « Les chaires et les meetings, les églises et les hôtels de ville sont devenus indistinctement les théâtres de leurs exploits; ils ont prononcé des dicours, proféré des mensonges, répété des calomnies, lancé des mots brûlants de mépris, de colère et de haine, remplis de sentiments impies, indignes d'ecclésiastiques et de chrétiens, contre des gens qui avaient été presque les seuls à les traiter avec respect. » Thureau-Dangin, *op. cit.*, t. II, p. 209-214.

La brochure eut tout de suite une très large diffusion : trente mille exemplaires sont vendus le premier jour; elle est reproduite par les cinq plus grands journaux quotidiens de la capitale, y compris le *Times*. L'effet fut considérable. Si le cardinal n'obtint pas immédiatement gain de cause, l'agitation se fit moins violente, au moins momentanément. Le *Times* dut reconnaître la justesse des observations du cardinal : il chercha à excuser son attitude par ce que les précisions nécessaires n'avaient pas été données qui eussent fait mieux comprendre les deux documents. La lettre de lord J. Russell n'est plus unanimement approuvée; Rœbuck, un libéral, reproche à son auteur d'avoir, à l'heure « où la paix et la bonne harmonie allaient se rétablir, profité de sa grande situation pour souffler parmi nous l'esprit de haine et de discorde, déchaîné le démon de la persécution, divisé un grand empire qui, sans votre fatale intervention, allait enfin connaître les bienfaits de l'union, de la paix et de la prospérité ». Thureau-Dangin, *op. cit.*, t. II, p. 216. Gladstone prend parti pour Wiseman parce que ses amis de la Haute Église avaient été attaqués en même temps que les catholiques romains; Disraëli, enfin, est heureux de mettre son adversaire J. Russell en contradiction avec lui-même.

Cependant Wiseman continuait d'agir sur l'opinion par des conférences dans la pro-cathédrale Saint-George : *Three Lectures on the Catholic Hierarchy, delivered in St-George's Southwark*, 1850. Mais le mouvement d'opposition avait été trop violent : les manifestations continuèrent, devinrent des émeutes où souffrirent catholiques et puseyistes. « Wiseman perdit de sa popularité dans cette bagarre, mais il est hors de doute que son Église gagna à une affirmation bruyante (la première depuis la Réforme) de sa vitalité, et qu'en dépit des caricatures par lesquelles *Punch* termina cette bataille l'archevêque de Westminster fut dès lors aux yeux de ses compatriotes tout autre chose qu'un monsieur simplement habillé de rouge. » E. Dimnet, *La pensée catholique dans l'Angleterre contemporaine*, p. 18.

2° *L'administration de l'archevêché de Westminster.* — 1. *Difficultés et premières mesures.* — Le cardinal Wiseman commençait son ministère archiépiscopal au milieu des difficultés extérieures; il rencontrera bientôt dans ses efforts pour mettre sur pied la nouvelle organisation d'autres obstacles qui proviendront des catholiques et de son entourage, et qui ne seront d'ailleurs que la continuation de ceux qu'il avait dû surmonter durant son vicariat apostolique. « Son optimisme envers et contre tout et son tempérament autoritaire lui firent des ennemis, et il était porté à considérer que les « droits » revendiqués par d'autres entravaient le développement de ses projets. Le clergé diocésain avait peu de sympathie pour ses réunions et lectures publiques, alors qu'il les comparait avec la rareté de ses contacts familiers. Descendre dans le détail est essentiel au succès d'une autocratie, et à cela il ne pouvait se résoudre. Les évêques lui étaient opposés, qui se souvenaient de l'indépendance réciproque des vicaires apostoliques... Il lui fut impossible de se concilier les anciens catholiques, bien que certains lui fussent fortement attachés. » David Mathew, *Catholicism in England*, p. 198 sq. « Les prêtres de paroisses (se montraient) mécontents d'un système qui ne leur donnait qu'une part illusoire dans le choix de leurs chefs et permettait à l'évêque de les déplacer à son gré. » E. Dimnet, *op. cit.*, p. 40.

Wiseman avait vu dans le rétablissement de la hiérarchie un moyen de donner à l'Église plus de stabilité et de vitalité. L'œuvre de restauration sera en partie réalisée lors des réunions de ses suffragants en conciles provinciaux à Oscott, en 1852, 1855 et 1859. Cf. *Collectio Lacensis*, t. III, col. 895 sq. On y traita en particulier de l'organisation de l'enseignement élémentaire, de l'érection du *Collegio Pio* à Rome, de l'amélioration du sort des détenus catholiques et du mariage chrétien.

Mais l'organisation matérielle était secondaire pour Wiseman. Il sentait avec raison que pour faire sortir de l'ombre l'Église catholique, lui donner du prestige

et étendre son influence, il fallait relever le niveau intellectuel des catholiques anglais, les rapprocher de la vie sociale et intellectuelle de leurs compatriotes.

2. *Efforts pour le relèvement de l'Église catholique.* — Il entreprit lui-même d'éclairer les esprits par des publications, comme cette apologie où sa science historique et son dévouement à la papauté se reflètent dans les souvenirs qu'il rapporte sur les quatre premiers papes du XIXe siècle, Pie VII, Léon XII, Pie VIII, Grégoire XVI : *Recollections of the last four Popes*, Londres, 1858. Auparavant il avait publié quatre conférences sur les concordats : *Four advent Lectures on Concordats*, Londres, 1854. Son grand instrument d'action et de propagande sera toujours pour Wiseman les conférences dans les grandes villes sur les questions littéraires et artistiques, réunions qui de fait attirèrent des milliers d'auditeurs. Il voulait montrer aux protestants « que nous pouvons aussi bien qu'eux donner au public un régal intellectuel et que nous ne nous intéressons pas moins qu'ils ne le font au progrès du peuple ». Ward, *Life of Wiseman*, t. II, p. 51. Dans ces *Lectures* il touche aux sujets les plus divers : alors qu'on était encore en pleine agitation antipapiste, il fait à Bath une conférence sur la vie religieuse dans les couvents de femmes, pour répondre aux odieuses calomnies répandues par des prétendues religieuses désabusées, sur l'« éducation des pauvres, la guerre de Crimée, les dernières fouilles à Rome, la manière de former et d'organiser une galerie nationale de peinture, etc. » E. Dimnet, *op. cit.*, p. 69. C'est ainsi qu'il fait aux marchands de Liverpool une conférence sur le commerce et l'art : *The Highways of paceful commerce have been the Highways of Art*, et une aux artisans de Manchester sur le dessin dans l'industrie : *On the connection between the arts of design and the arts of production*, publiées en volume en 1854. A la *Royal Institution*, il traite, le 30 janvier 1863, des *Points of contact between science and arts.* D'un autre genre, mais tendant au même but, est le roman historique qu'il publia en 1854 et qui, traduit en plusieurs langues, eut une très grande diffusion : *Fabiola ou l'Église des catacombes.*.

Pour l'aider dans son œuvre spirituelle, il avait appelé, alors qu'il était coadjuteur du vicaire apostolique du Centre, plusieurs congrégations religieuses. Elles ne lui donnèrent pas pleine satisfaction, faisant appel à leurs constitutions pour refuser la charge des missions populaires qu'il leur proposait. Les oratoriens eux-mêmes, dont il avait suivi la formation et attendu le retour avec impatience, revinrent d'Italie parfaits religieux, mais avec une règle trop ancienne pour convenir à ses projets. C'est alors qu'il encouragea H.-E. Manning, nouveau converti qui cherchait sa voie, à créer la congrégation des oblats de Saint-Charles (voir ici MANNING, t. IX, col. 1899 sq.). Ceux-ci se plieront mieux aux désirs de l'archevêque, mais ils rencontreront parfois dans l'entourage du cardinal une opposition à laquelle celui-ci ne s'attendait pas.

3. *Wiseman et les convertis d'Oxford.* — Depuis longtemps Wiseman avait compris le parti que l'on pouvait tirer des nouveaux convertis grâce à leur sérieuse formation dans les universités anglaises. Il nomma, en 1851, W.-G. Ward professeur de théologie au collège Saint-Edmond, au grand scandale de l'ancien clergé, ému de voir un laïque marié enseigner les sciences sacrées; il fait nommer Oakley chanoine de Westminster; il accorde tout son appui au P. Faber, supérieur de l'Oratoire de Londres qui devait ranimer chez les catholiques anglais les anciennes pratiques de dévotion et imprimer une nouvelle direction à la vie spirituelle. Lorsque Manning abjura, le 6 avril 1851, l'archevêque comprit quelle influence pouvait exercer sur les catholiques et les anglicans l'ancien archidiacre de Chichester. En quelques semaines, du 29 avril au 15 juin, il lui conféra tous les ordres de la tonsure au presbytérat. Il le dirigea ensuite sur Rome pour y compléter ses études théologiques et, au bout de trois années, il obtint de Pie IX, qui aurait voulu le garder à Rome, qu'il revînt exercer son apostolat en Angleterre. Malgré les différences de tempérament qui séparaient Wiseman de Manning, l'archevêque de Westminster donna de plus en plus sa confiance au nouveau converti qui devint son conseiller écouté, surtout après le départ d'Errington.

Les relations de Wiseman avec Newman ne furent pas toujours cordiales, au moins en apparence. Pour aider Newman à vaincre la résistance que lui opposaient les évêques irlandais dans l'organisation de l'université de Dublin, il voulut le faire nommer évêque *in partibus*. Le projet d'abord bien accueilli à Rome n'eut pas de suite, on ne sait pour quels motifs. Après l'échec de la création de l'université de Dublin, Newman avait eu l'intention de fonder à Oxford un couvent de l'Oratoire pour la protection des jeunes catholiques qui venaient suivre les cours de la célèbre université. Wiseman, qui avait été d'abord favorable au projet, se laissa circonvenir par Manning et une délibération des évêques du 13 décembre 1864 se déclara opposée à la fréquentation de l'université d'Oxford par les catholiques. C'était un acte de défiance contre Newman, que celui-ci sentit douloureusement. Cf. Thureau-Dangin, *op. cit.*, t. II, p. 373-380.

4. *Conflit avec Errington.* — En 1856, Wiseman avait senti le besoin de se faire aider dans le gouvernement de son diocèse et de se décharger sur un auxiliaire de la partie administrative qui lui était à charge. Il obtint de Rome comme coadjuteur avec future succession Mgr Errington, alors évêque de Plymouth. Wiseman et Errington s'étaient connus à Ushaw, puis au Collège anglais, où Wiseman devenu recteur avait pris Errington comme vice-recteur; arrivé à Oscott, Wiseman avait nommé son ami préfet des études au séminaire. Malgré ces liens d'amitié, les deux prélats ne purent longtemps s'entendre. Errington avait accepté d'être le coadjuteur de Wiseman à condition que celui-ci ne réformerait jamais ses décisions quand il lui aurait permis d'en donner. Tous deux poursuivaient le même but, mais leurs moyens divergeaient : l'archevêque voulait infuser à son clergé et à ses diocésains l'esprit romain et introduire les dévotions romaines; le coadjuteur, profondément et exclusivement anglais, entendait s'en tenir à la législation ecclésiastique existante et aux usages du clergé anglais.

Le conflit éclata à propos des oblats de Saint-Charles. Deux oblats avaient été nommés par l'archevêque professeurs au séminaire Saint-Edmond, où Ward enseignait déjà la théologie. L'esprit très romain des nouveaux professeurs déplaisait au clergé. Le chapitre profita du droit d'inspection sur les séminaires que lui avait donné le premier synode d'Oscott, pour intervenir, exiger de Manning qu'il lui soumît les points de sa règle concernant les séminaires. Manning communiqua sa règle aux chanoines, mais leur refusa le droit de porter sur elle un jugement canonique. Le chapitre passa outre et exclut du séminaire les prêtres de Saint-Charles. Errington, qui avait déjà contraint Ward à se retirer, se rangea du côté du chapitre.

Wiseman et Manning partirent pour Rome, soutenir l'appel que l'archevêque avait fait contre la décision du chapitre. Errington se défendit devant la Congrégation de la Propagande. On lui donna raison pour le fond; mais Wiseman et Manning avaient su convaincre Pie IX que toute collaboration était deve-

nue impossible avec le coadjuteur. Celui-ci refusa de donner sa démission. Le pape dut le *libérer* de son office de coadjuteur et de tous ses droits sur le diocèse où il l'avait exercé, 9 juin 1862. Cf. Dimnet, *op. cit.*, p. 57 sq.; Thureau-Dangin, *op. cit.*, t. II, p. 306-316.

5. *Les dernières années.* — Wiseman rentra de Rome physiquement affaibli à la suite d'une opération dangereuse. Il se déchargea de plus en plus des affaires administratives sur Manning, sans pourtant demeurer inactif. Toujours préoccupé de reconquérir dans l'esprit de ses compatriotes le terrain perdu lors des troubles de 1850, il multiplie ses conférences sur toutes sortes de sujets, ses articles dans les journaux et la *Dublin Review.* Il assiste en 1863 au congrès de Malines, où il fut le principal orateur avec Montalembert. Son rapport traita des progrès du catholicisme en Angleterre depuis 1824.

De tendances modérées, il ne partagera pas les indignations excessives de son prévôt Manning dans la question du pouvoir temporel, ce qui ne l'empêcha pas de publier un mandement contre Garibaldi. Ward dit « qu'il ne se réjouit pas autant que d'autres de la publication du *Syllabus*, à une époque où cette charte de la dogmatique moderne paraissait une protestation contre l'attitude des puissances européennes, plutôt qu'une exposition simplement théologique, et semblait consommer la rupture entre l'Église et le monde moderne ». E. Dimnet, *op. cit.*, p. 62. Et si parfois il s'écarte de cette modération, en s'opposant à la présence d'étudiants catholiques aux universités anglaises et à la création d'une société d'Union chrétienne, c'est sous l'influence de Manning. Il était convaincu que tout progrès scientifique, esthétique et social était « bon de soi et que l'Église catholique avait en elle le pouvoir parfois clair et évident, parfois obscurci et attendu de s'y plier et de l'élever ». E. Dimnet, *op. cit.*, p. 71.

Un fait témoigne que ses efforts pour relever le prestige de l'Église catholique n'ont pas été vains. En 1865, le comité national du jubilé de Shakespeare lui demanda de faire une conférence à *Albemarle Street* sur le grand poète national : s'adresser à un cardinal de l'Église romaine pour célébrer un poète devenu l'incarnation de l'idée de patrie aurait été impossible un quart de siècle plus tôt.

La mort empêcha Wiseman de répondre à cet appel. Sa conférence était prête; Manning en publia quelques fragments en 1865. Wiseman mourut le 15 février 1865. Il ne fut pas un génie et ne se classe pas parmi les théologiens. Mais ce fut un esprit curieux, ouvert à toutes les questions, comprenant l'importance de la science pour le prestige de l'Église catholique d'Angleterre et le relèvement de son clergé, sans avoir la ténacité voulue pour imposer ses idées et les faire entrer dans la pratique. Son influence déborda l'Angleterre : la plupart de ses ouvrages et de ses conférences furent traduits en allemand et en français; la traduction française a trouvé place dans les *Démonstrations évangéliques* de Migne, t. XVI, col. 9-727.

Pour ce qui concerne les relations de Wiseman avec le parti tractarien, voir la bibliographie des articles OXFORD et PUSÉYISME. E.-S. Purcell, *Life of cardinal Manning*, 2 vol., Londres, 1895; Wilfrid Ward, *The life and times of cardinal Wiseman*, 2 vol., Londres, 1897; T.-E. Bridgett, *Characteristics from the writings of Nicholas cardinal Wiseman*, Londres, 1898; F. Warre Cornish, *A history of English Church in the nineteenth Century*, 2 vol., Londres, 1933; David Mathew, *Catholicism in England*, Londres, 1937; E. Dimnet, *La pensée catholique dans l'Angleterre contemporaine*, Paris, 1906; Thureau-Dangin, *La renaissance religieuse en Angleterre au XIXe siècle*, 3 vol., Paris, 9e éd., 1919; A. Bellesheim, art. *Wiseman*, dans *Kirchenlexikon*, 2e éd., t. XII, col. 1710-1717; Ch. Kent, art. *Wiseman*, dans *Dictionary of national Biography*, t. LXII, p. 243-246, Londres, 1900.

L. MARCHAL.

WITASSE Charles, théologien français (1660-1716), lui-même écrivait son nom *Vuitasse.* — Né à Chauny, près de Noyon, le 11 novembre 1660, il entra, après de brillantes études, dans la société de Sorbonne, en 1688; l'année suivante il en devenait prieur; peu après, le 21 mars 1690, il prenait le bonnet de docteur; en 1696 il était nommé professeur royal de théologie. Il occupa cette chaire jusqu'en 1714, en dépit des sympathies qu'il ne ménageait pas aux « disciples de saint Augustin ». La publication de la bulle *Unigenitus* troubla sa quiétude. Ayant pris vivement parti contre elle comme beaucoup de ses confrères de Sorbonne, il fut, par ordre royal, exilé à Noyon. Il parvint d'ailleurs à rester caché à Paris, mais fut naturellement destitué de sa chaire. A la mort de Louis XIV (1er sept. 1715), il put se montrer à découvert et des démarches furent entreprises pour lui faire rendre son enseignement. Elles allaient aboutir quand le docteur fut frappé d'une attaque d'apoplexie qui ne tarda pas à l'emporter; il mourut pieusement le 10 avril 1716, qui était le vendredi saint.

Encore qu'il ait exercé une grosse influence, surtout par son enseignement, qui était fort goûté, Witasse a publié très peu de choses. En 1695, il prit parti dans la controverse sur la Pâque soulevée depuis 1689 par le P. Bernard Lamy : le Christ, à la dernière Cène, a-t-il, oui ou non, fait la Pâque juive? Cf. ici, t. VIII, col. 2552. Comme beaucoup d'autres exégètes, Witasse, à l'encontre de Lamy, prit parti pour l'affirmative : *Traité de la Pâque, ou lettre d'un docteur de Sorbonne à un docteur de la même maison touchant le système d'un théologien espagnol sur la Pâque*, Paris, 1695. Le théologien espagnol en question n'était autre que Louis de Léon, voir ici t. IX, col. 359 sq., qui avait donné un traité *De utriusque agni typici atque immolationis legitimo tempore.* Le P. Lamy ayant répondu au *Traité de la Pâque* où son système était attaqué, Witasse répliqua dans le *Journal des Savants* de 1696, où furent insérées aussi une réponse de Lamy et une nouvelle réplique de Lamy, cette dernière en 1697.

Après la mort prématurée de notre théologien, ses amis songèrent à publier les cours qu'il avait dictés en Sorbonne. C'est ainsi que parurent successivement un *De sacramento pænitentiæ*, Paris, 1717; un *De sacramento ordinis*, même lieu, même date; un *De augustissimo altaris sacramento*, 1720; un *De incarnatione*, mais surtout le *De Deo uno et trino*, 1722, qui est certainement le chef-d'œuvre de Witasse (reproduit dans Migne, *Theologiæ cursus completus*, t. VIII, col. 1-723). Voir ci-dessus, art. TRINITÉ, col. 1778. Toute cette littérature théologique a été reproduite dans une édition d'ensemble : *Tractatus theologici*, Venise, 1738, 4 vol. in-4°, il y figure d'ailleurs un traité de la confirmation (texte dans Migne, *ibid.*, t. XXI, col. 545-1208) qui n'est certainement pas de Witasse. Au t. XXVI et dernier du même recueil de Migne est donné un mémoire français de Witasse : *Liste des meilleurs ouvrages sur chaque branche de la science religieuse; indication des questions principales qui peuvent être posées comme matière des conférences ecclésiastiques.* Encore que ce texte ait été glosé et amplifié par l'éditeur, il ne laisse pas de faire saisir l'étendue des connaissances de Witasse et sa perspicacité à démêler les vrais problèmes de la théologie. Nous avons certainement ici affaire avec l'ouvrage attribué à Ellies du Pin : *Méthode pour étudier la théologie avec une table des principales questions à examiner et à discuter dans les études théologiques et les principaux ouvrages sur chaque matière*, in-12, 1716.

Le Moréri est plein d'éloges pour Witasse : « Il traitait, dit-il, les mystères avec respect, l'histoire avec érudition et la scolastique avec netteté. Son style était à la fois simple, net et concis. » Par ailleurs, ses qualités morales répondaient à sa capacité. Il est, somme toute, un type fort représentatif des sorbonnistes du XVIII[e] siècle.

Moréri, *Le grand dictionnaire*, t. x, au mot *Witasse;* Michaud, *Biographie universelle*, t. XLIV, au mot *Vuitasse;* Hurter, *Nomenclator*, 3[e] éd., t. IV, col. 739-740, cf. 844 (un peu animé contre cet adversaire de la bulle *Unigenitus*).

É. AMANN.

WITZEL Georges, théologien et controversiste du temps de la Réforme (1501-1573).

I. VIE. — C'est un singulier personnage que G. Witzel : rallié d'abord à la cause de la Réforme, il rompt ensuite bruyamment avec les chefs de celle-ci pour se mettre au service des idées catholiques, ce qui ne l'empêche pas de mourir plus ou moins suspect aux intégristes de la Contre-Réforme.

Né en 1501 à Vacha-sur-Werra (aujourd'hui dans la Saxe-Weimar), il commence ses études à l'université d'Erfurt en 1516; il fréquente ensuite celle de Wittenberg, où il eut pour maîtres Luther, Carlstadt et Mélanchthon; c'est déjà le moment de la rupture de Luther avec l'Église (la bulle *Exsurge* est du 15 juin 1520), mais il n'y a pas encore à proprement parler de schisme luthérien. La sympathie que le jeune Witzel éprouve dès lors pour la Réforme ne l'empêche pas de demander l'ordination à l'évêque de Mersebourg, en 1521; prêtre, il devient vicaire dans sa ville natale. Mais le célibat lui pèse; en 1523, il adresse à l'abbé de Fulda, dont il dépendait, une requête demandant qu'il lui fût permis de se marier, tout en conservant sa situation ecclésiastique; comme cette requête ne reçoit pas de réponse, il se donne à lui-même la dispense réclamée et convole avec la fille d'un habitant d'Eisenach. Il regrettera plus tard ce mariage que rien d'ailleurs ne put le décider à rompre. En 1524, ayant perdu sa place de vicaire, il est obligé de se retirer à Eisenach, pays de son beau-père. C'est là qu'il fait la connaissance de l'agitateur religieux et social Jacques Strauss, dont il seconde quelque temps les efforts. Toutefois il ne se rallie pas définitivement à Thomas Münzer, lors de la révolte des paysans (1524-1525); malgré ses sympathies pour les revendications du peuple, il essaie d'enrayer le mouvement révolutionnaire. Quand celui-ci eut été écrasé, Witzel, sorti à peu près indemne de l'aventure, se rend à Erfurt, puis à Wittenberg, où il compte encore sur l'appui de Luther, qui lui fait avoir une petite paroisse à Niemegk. A ce moment Witzel est sans doute gagné à la cause de la Réforme; il se livre à de vigoureuses sorties contre la domination du pape, *regnum Romani pontificis*, mais d'autre part on sent déjà percer chez lui des plaintes contre la mauvaise tenue morale des premiers adhérents de « l'Évangile » : la doctrine de la justification par la foi sans les œuvres commence à engendrer le laxisme moral. Witzel le sent, le dit, peu à peu cette constatation va le détacher de l'évangélisme primitif. Au même résultat contribuent et l'étude des Pères de l'Église à laquelle il se livre avec ardeur, et tout autant les relations avec Érasme. Au vrai, ce qui avait conduit Witzel à l'évangélisme, ce n'étaient ni les doctrines de la justification, ni le besoin de la certitude du salut; il est avant tout un réformiste qui voit les abus trop réels dont souffre l'Église et voudrait l'en purifier. Or, ce qu'il constate dans les réformateurs, c'est une sorte d'hostilité contre les bonnes œuvres et tous les écrits de Luther sur la question ne parviennent pas à le tranquiliser. Il cherche donc un autre idéal et progressivement le luthéranisme lui apparaît dans son allure « sectaire », antiecclésiastique. En même temps, par une sorte de fatalité, quelques relations qu'il a avec Campanus sont interprétées par Wittenberg comme un signe de son adhésion aux doctrines antitrinitaires, ce qui n'était pas exact. Bientôt la brouille est complète entre lui et les dirigeants de la Réforme; en 1531 il abandonne Niemegk.

Alors commence la lutte ouverte contre la « secte » luthérienne En même temps il est à la recherche d'une situation dans l'Église catholique, situation que son mariage ne lui permettait pas facilement de trouver. Il échoue dans bien des démarches, en dépit de la bonne volonté de certains catholiques qui comprenaient le renfort qu'un tel homme apportait à leur cause. En 1533 toutefois, le comte de Mansfeld le fait admettre comme prédicateur dans l'église Saint-André d'Eisleben, où il dirige un groupe minuscule de catholiques tout en polémiquant par la parole et la plume contre les protagonistes de la Réforme. Puis le duc Georges de Saxe se l'attache et l'emmène avec lui à Dresde et à Leipzig (après 1538). Avec son protecteur il cherche, puisque les espoirs de concile souhaité ne se réalisent guère, à grouper, dans les deux camps, les hommes de bonne volonté qui voudraient, par des concessions réciproques, amener la pacification religieuse de l'Allemagne. C'est ainsi qu'il prend une part importante au colloque de Leipzig, avril 1534. Cf. Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles*, t. VIII *b*, p. 1180 sq. Le duc l'encourage à la publication d'un recueil de réflexions sur l'Écriture qui serait l'antidote des *Postillen* de Luther et qui serait imposé en Saxe. La mort du duc Georges (1539), remplacé par Jean-Frédéric, acquis au luthéranisme, vint mettre un terme à ces projets; Witzel doit s'enfuir en Bohême; de là il tente de passer à Berlin, où il espérait trouver dans l'électeur de Brandebourg quelqu'un de favorable à son réformisme catholique. En fait Joachim II ne tardait pas à passer au franc luthéranisme. C'est pour Witzel le début d'une vie errante, qui le mène en Lusace, en Silésie, à Bamberg, à Wurzbourg. A partir de 1541, il est à Fulda, où l'abbé lui donne un asile qui le mettra à l'abri du besoin pendant une dizaine d'années. De là il suit avec attention les différentes tentatives de rapprochement entre catholiques et protestants soit avant l'ouverture, soit après les débuts du concile de Trente. Il est à la diète de Ratisbonne (printemps de 1542) — on a dit qu'il fut l'auteur du fameux *Livre de Ratisbonne*; ce n'est pas prouvé — il est à celle de Spire de 1544; il sera à celle d'Augsbourg de 1548, dont il défendra les résolutions connues sous le nom d'*Intérim*. Mais le séjour à Fulda n'est plus sûr pour lui; déjà en 1547 il avait été obligé de le quitter provisoirement; en 1552 il s'enfuit de manière définitive et vient s'installer à Mayence, où il passera les vingt dernières années de sa vie, sans qu'on puisse dire avec certitude s'il professa à l'université. C'est de Mayence qu'il se rend en 1557 aux entretiens de Worms, où il renoue connaissance avec Pflug, évêque de Naumbourg, avec qui il avait collaboré jadis à Ratisbonne, et lie des relations avec G. Cassander. Ferdinand l'avait nommé conseiller impérial; Maximilien, à partir du 1[er] septembre 1564, lui faisait une pension annuelle de 100 florins. Mais sa situation continuait d'être bizarre, sinon irrégulière. Après la mort de sa première femme, en 1554, il avait contracté avec sa servante un mariage secret. Celle-ci morte en 1562, il convolait encore en troisièmes noces. Tout cela, sans compter les idées qu'il affichait, sans compter les attaques auxquelles il se livrait volontiers contre les jésuites, ne laissait pas de faire planer des doutes sur le sérieux de sa religion. Pourtant il mourut en catholique et fut enterré dans l'église Saint-Ignace (16 février 1573).

II. Écrits et idées. — Il est à peu près impossible de dresser une liste de ses écrits. Räss, *Die Konvertiten seit der Reformation*, t. I, p. 146 sq., en compte 93, et sa liste est pourtant incomplète. Nous ne pouvons que donner ici un aperçu de l'activité littéraire de Witzel, en groupant ses principaux écrits et en essayant de caractériser ses idées aux différentes étapes de sa vie.

Encore rallié au luthéranisme, il publie *Querela Evangelii*, 1524, et *Oratio in veterem Adam*, 1525, réimprimés dans la *Retectio lutherismi*, 1538, où se manifestent pour la première fois ses regrets sur la faillite morale partielle de l'évangélisme : la Réforme est loin d'avoir tenu ses promesses. S'il est bien des « évangélistes » dont la vie et la doctrine font honneur au mouvement, il en est trop encore dont les actes ne sont pas d'accord avec les déclarations : *carnem in multis principatum tenere eximie Evangelistis apud vulgus, indicant fructus ejus.*

Quand il a rompu avec les chefs du mouvement, il multiplie les attaques contre les doctrines spécifiquement luthériennes et surtout contre la théorie de la justification et les conséquences amorales que celle-ci entraîne. Cela l'engage en des querelles littéraires trop personnelles pour être rapportées ici. Plus importantes sont les œuvres doctrinales, où il essaie d'établir le bien-fondé de la foi catholique : *De libero arbitrio*, imprimé seulement en 1548; *Pro defensione bonorum operum adversus novos Evangelistas, auctore Agricola Phago*, 1532; *Ein unüberwindlicher, gründlicher Bericht was die Rechtfertigung in Paulo sei*, 1533; *Verklärung des 9. Artikels unsers heiligen Glaubens*, 1533; *Von Buse, Beichte und Bann*, 1534; *Von Beten, Fasten und Almosen*, 1535; *Von der heiligen Eucharistie*, 1534; *Von den Toten und ihrem Begräbniss*, 1536. La *Retectio lutherismi*, 1532, imprimée en 1538, et l'*Evangelion M. Luthers*, 1533, sont encore dans la note très polémique; comme aussi la *Conquestio de calamitoso rerum christianarum statu*, 1538.

Mais à la même époque de sa vie il fait paraître une sorte de manifeste où s'expriment au mieux ses idées essentielles : il voudrait surtout montrer qu'en dépouillant l'esprit sectaire les animateurs du mouvement réformiste pourraient obtenir l'audience de l'Église et réaliser les améliorations qu'ils réclament à juste titre dans les pratiques et les doctrines mêmes de l'Église. Le livre, intitulé *Methodus concordiæ ecclesiasticæ*, écrit en 1532, imprimé seulement en 1537, est l'expression du réformisme catholique, qui séduisit en ce moment bon nombre d'esprits soit en Allemagne, soit en France. Voici comment l'analyse G. Kaverau : « Il est dédié à tous les détenteurs du pouvoir : pape, empereur, évêques, princes. Il demande avant tout, pour éviter une décision sanglante par les armes, la réunion d'un concile, dans lequel les deux parties s'expliqueraient librement. Le terrain d'entente serait constitué par l'enseignement des apôtres, tel qu'il ressort de la sainte Écriture et des anciens Pères; on renoncerait aux dogmes scolastiques. En toutes les questions nécessaires au salut des âmes, l'Écriture suffit, mais il faut à côté d'elle reconnaître le droit pour l'Église de donner des décisions valables. Les conjonctures exigent impérieusement une traduction allemande de la Bible; ce ne doit pas être d'ailleurs l'œuvre d'un particulier, mais le résultat du travail d'une commission de savants; elle serait munie du visa ecclésiastique. Il faut absolument relever le niveau de la prédication : que les luthériens renoncent aux *Postilles* de Luther, les catholiques aux prédications farcies de légendes mensongères; que l'on publie des sermons-types, sans excitations, des histoires de saints sans mensonges Il faut aussi un catéchisme non point luthérien, mais apostolique; à la fin de l'instruction catéchistique une confirmation, où les enfants renouvelleront solennellement et tous ensemble les promesses faites au baptême par leurs parrains et marraines. La messe semblablement a besoin de réformes : plus d'honoraires de messe! moins de messes, mais qui soient célébrées sérieusement et pieusement! Le canon de la messe est admissible, si on l'interprète bien, mais que l'on renonce à l'absurde habitude de le murmurer à toute allure, sans dévotion et sans fruit. Le concile doit rétablir la communion sous les deux espèces, mais les évangélistes doivent eux aussi reconnaître qu'ils n'ont pas bien agi en déchirant pour cette question l'unité de l'Église. Il est tout indiqué que la communauté prenne part à la messe en communiant. Que dans la confession, on laisse de côté les questions indiscrètes et la torture des consciences; l'aveu a surtout pour but de permettre au pasteur de savoir ce que sont ses brebis, de savoir ce qu'elles croient et comment elles vivent. Mais il faut aussi reconnaître que le scandaleux abus du confessionnal pour le commerce des indulgences est responsable des origines du luthéranisme. L'excommunication peut demeurer comme exclusion des scandaleux de la sainte table. L'imposition de certaines satisfactions en confession a, dans la pratique, de bons résultats. En ce qui concerne le mariage, les catholiques doivent céder quelque chose sur la question des empêchements, les luthériens sur celle du divorce. Que le concile concède, comme un moindre mal, aux ecclésiastiques le mariage avec une personne vierge; cela vaut mieux que les concubinages clandestins qui sont tolérés aujourd'hui par les évêques. Il est de notoriété certaine que le célibat amène *scelestissima cleri stupra.* L'extrême-onction est consacrée par son âge, il faut seulement la traiter avec plus de respect. Le sacrement de l'ordre demande à être purifié d'abus invraisemblables; c'est par là seulement que l'on pourra regagner les luthériens à cette institution si bienfaisante. Les règlements relatifs au jeûne sont salutaires, mais il faut en écarter les superstitions qui s'y rattachent, encourager ceux qui dépassent librement sur ce point les prescriptions de l'Église. De l'invocation des saints il ne faudrait pas faire un article de foi, mais on ne doit pas non plus la décrier comme une impiété. Il faut condamner la superstition barbare des prières magiques et écarter les prières auxquelles sont attachées, croit-on, des grâces spéciales. Le latin peut demeurer comme langue liturgique, mais à condition que les textes soient fréquemment expliqués au peuple. Le cantique populaire en allemand peut être très salutaire. Les visites canoniques sont indispensables pour l'amélioration des ecclésiastiques. Le nombre des couvents doit être considérablement réduit; ceux qu'on laissera subsister ont besoin de réformes profondes. L'écrit se ferme sur un appel au cardinal Albert, archevêque de Mayence, en faveur de la convocation d'un concile. » On pourrait rapprocher de l'écrit précédent *Drei Gesprechbüchlein von den Religionsachen*, 1539, dialogue où Witzel, qui se dénomme *Orthodoxus*, cherche à tenir la balance égale entre le « papiste » *Ausonius* et le « prédicant évangéliste » *Coré.* De la même date, de la même inspiration, un petit traité : *Ein gemein christlich Lere in Artikeln*, paru sans nom d'auteur et que l'on a aussi attribué à Pflug. C'est un manifeste adressé à Jean-Frédéric de Saxe, au moment où celui-ci allait introduire la Réforme en ses États. Au lieu des innovations de Wittenberg, on y préconise un réformisme catholique.

Les écrits ultérieurs reprendront sous des formes variées les divers articles de ce programme. Le *Typus Ecclesiæ prioris*, 1540, paru avec des compléments en 1559, prêche le retour aux idées et aux pratiques

de l'Église ancienne, que Witzel voit réalisées dans la communauté primitive de Jérusalem. En même temps il s'efforce de faciliter l'enseignement catéchistique : *Catechismus Ecclesiæ, Lehr und Handetunge des heiligen Christentums*, 1535, précédé d'un *Epitome der Historien beider Testamente*, une des premières tentatives de faire pénétrer l'histoire biblique dans l'enseignement religieux de la jeunesse. En dehors de différentes éditions allemandes le catéchisme parut aussi en latin : *Catechismus major;* on y peut rattacher des *Quæstiones catechisticæ*, Mayence, 1540; *Catechisticum examen christiani pueri*, 1541; *Catechismus. Instructio puerorum*, 1542. Par ces publications, Witzel voulait rivaliser avec le catéchisme de Luther. De même soumet-il á la critique la plus pénétrante la traduction de la Bible du novateur : *Annotationes in die Wittenberger neue Dolmetschung*, 1536, reprises dans *Annotaten in M. Luthers deutschen Psalter*, 1555, et dans les *Annotaten* à Mathieu, Marc et Luc, 1555. Lui-même s'exerce à donner quelques traductions bibliques, d'ailleurs assez mal venues, parce que serrant le texte de trop près : explications des sept psaumes de la pénitence, 1534, du psaume CXX, 1535, des cantiques du Nouveau Testament, 1537. Du même ordre, des traductions de textes liturgiques : hymnes, séquences et proses, 1545, 1546; canon de la messe (1545); plus tard, dans la *Vespertina psalmodia*, les cinquante psaumes que l'Église chante à vêpres; liturgie du baptême, litanies, messes, prières des processions, etc.

Les différents colloques auxquels il prit une part plus ou moins active ont mis aussi en mouvement sa plume : *Wahrer Bericht von den Akten der Leipzischen und Speierischen Collocutio; Epistel und Evangelien von der Römischen Kaysers Oberkait*, Ingolstadt, 1548, où est défendu avec beaucoup de verve le droit de l'empereur de dirimer les questions religieuses, comme il l'avait fait dans l'*Interim* d'Augsbourg. A la défense du même acte impérial il consacre un volumineux écrit en mars 1549 et différents *avis* où il accentue l'idée qu'il faut prendre à l'endroit de la secte luthérienne des mesures de rigueur.

Mais il n'avait pas renoncé pour autant à son réformisme catholique; on voit celui-ci s'exprimer encore dans le plus célèbre de ses écrits, la *Via regia*, rédigé en 1564, et donc au lendemain de la clôture du concile de Trente, à l'instigation de l'empereur Maximilien. Paru d'abord dans les *Wolffii prælectiones memorabiles*, t. II, 1600, p. 353 sq., il fut publié ensuite à deux reprises par Conring de Halmstadt en 1650 et 1659, de même que dans la collection *De pace et concordia Ecclesiæ restituenda opuscula aliquot clarissimorum virorum*, Brunswick, 1650. C'est encore le même esprit que dans la *Methodus*, ci-dessus; mais avec cette différence que la critique de certaines pratiques et de certaines idées catholiques se fait plus incisive, tandis que l'auteur ne cache pas son adhésion à divers articles de la confession d'Augsbourg. « Pour ce qui est de la messe, de l'ordination, de la hiérarchie, des vœux de religion, il admet tout ce qu'admet l'Église catholique, mais en même temps il accentue plus ferme que jamais le besoin de réformes dans toutes ces institutions. Il ne vitupère plus contre la « secte » luthérienne, mais il regrette sa séparation de l'Église une, sainte et catholique, et il recommande les plus larges concessions pour la regagner. Il se sent en opposition aiguë avec la tendance qui vient de remporter la victoire à Trente. La réunion des Églises n'est pas possible sans une réforme profonde du catholicisme » (Kawerau). Au fait, ce qui avait triomphé à Trente c'était la doctrine qui n'admettait aucune compromission, la tendance qui donnait au catholicisme des arêtes de plus en plus vives. Witzel se sentait absolument étranger à cet état d'esprit, de plus en plus isolé dans ce monde de la Contre-Réformation, auquel les jésuites donnaient le ton.

Mais ses outrances n'en témoignent pas moins de la sincérité de ses convictions. Il a toujours rêvé d'une religion qui mettrait en pratique les enseignements de l'Évangile. Séduit au début par les promesses de l'évangélisme luthérien, il ne tarde pas à voir combien la réalité diffère de ces belles promesses. La réforme promise est un leurre; au lieu de marquer un progrès moral, elle amène plutôt une déchéance. Witzel se retourne alors vers la catholicisme, mais sans rien sacrifier de ses aspirations réformistes. Parmi les réclamations que font valoir si bruyamment les réformateurs, il en est de fondées; le catholicisme n'est pas un bloc intangible et il faudrait tenir compte de tant de *gravamina* qui s'accumulent depuis des siècles. Witzel le dit, il le dit avec force, au risque de rendre suspecte sa conversion. En fait il n'avait pas changé et ce qu'il voulait aux derniers jours de sa vie c'était le même idéal qui l'avait séduit dans sa jeunesse : une Église plus pure, plus belle, plus conforme à ce que prêchait l'Évangile. Mais c'étaient les hommes et les institutions qui changeaient autour de lui; les deux « confessions » protestante et catholique s'opposaient de plus en plus comme deux blocs antagonistes. A vouloir les concilier Witzel, comme tant d'autres, perdrait sa peine, et détesté des uns, suspect aux autres, il serait finalement, en dépit d'une activité littéraire considérable, sans action sur le développement de l'une et l'autre religion.

1° *Œuvres*. — Une édition des œuvres de Witzel a commencé de paraître à Cologne, in-fol., t. I, 1559, t. II et III, 1562. Il faut tenir compte aussi de la correspondance considérable échangée par celui-ci avec nombre de personnalités; on trouve de ses lettres dans les *Epistolarum libri IV*, Leipzig, 1537, dans les *Epistolæ miscellaneæ ad F. Nauseam*, Bâle, 1550, dans les œuvres d'Érasme, de Cassander, dans les *Illustrium et clarissimorum virorum epistolæ selectiores*, Leyde, 1617, les *Epistolæ Mosellani, etc., ad Pflugium*, Leipzig, 1802, dans la correspondance de Beatus Rhenanus. Au dire de Kawerau, cette correspondance de Witzel, si on pouvait la rassembler, fournirait une contribution importante à l'histoire du réformisme catholique.

2° *Travaux*. — La plus ancienne biographie est dans Corn. Loos Callidius, *Germaniæ scriptorum catalogus*, Mayence, 1582; à nommer aussi celle de Christophe Browerus, S. J., dans *Antiquitates Fuldenses*, Anvers, 1612, p. 337 sq.; celle de Th. James dans Brown, *Appendix ad O. Gratii fasciculum rerum expetendarum et fugiendarum*, Londres, 1690, p. 784 sq.; Neander, *De Georgio Wicelio ejusque in Ecclesia evangelica animo*, Berlin, 1839; I. Döllinger, *Die Reformation*, 2ᵉ éd., Ratisbonne, 1848, t. I, p. 21 sq.; Räss, *Die Konvertiten seit der Reformation*, t. I, 1866; Fritgen, *De Cassandri ejusque sociorum studiis irenicis*, Munster-in-W., 1865; et les articles de N. Paulus, dans le *Kirchenlexikon*, t. XII, col. 1726 sq. (outre cela de nombreux articles dans *Der Katholik*, 1877, 1891, 1892, 1894, 1900, 1902); de Tschackert, dans *Allgemeine deutsche Biographie*, t. XLIII, p. 657 sq., de G. Kawerau, dans *Protestantische Realencyclopædie*, t. XXI, p. 399, dont nous nous sommes tout spécialement inspiré.

É. AMANN.

WODEHAM (Adam de), frère mineur († 1358). — D'autres l'appellent Godham et d'autres encore Goddam. Il était écossais d'origine et docteur en théologie de l'université d'Oxford. Il suivit peut-être les leçons d'Occam, et certainement sa doctrine; ce qui lui valut d'être appelé quelquefois : *Adam le Nominaliste*. Il donna des cours publics dans divers couvents de son ordre, et avec un certain éclat. Il faut le compter parmi les principaux nominalistes de son temps. D'après son biographe, Jean Major, il aurait commencé par écrire une *Logique* et une *Philosophie*,

où il suit pas à pas la doctrine de son maître, Guillaume d'Occam. Il écrivit également *Deux lectures de Théologie*, qui lui acquirent de son vivant quelque renom, car on les trouve citées avec éloge par quelques auteurs contemporains. Mais son ouvrage capital fut le *Commentaire des Sentences*, où il condensa sans doute le fruit de son enseignement oral, et dont Sbaralea signale plusieurs manuscrits incomplets dans diverses bibliothèques. Ce livre fut imprimé à Paris en 1512; mais, d'après Sbaralea, cette édition est l'œuvre d'un disciple, Henri Hoyda, qui a profondément remanié le texte primitif, le résumant parfois, le corrigeant à l'occasion et y mêlant beaucoup du sien.

Wadding, *Scriptores O. M.*, nouv. éd., p. 7; Sbaralea, *Supplementum*, nouv. éd., t. I, p. 2, 3; Hurter, *Nomenclator*, 3ᵉ éd., t. IV, col. 627.

P. APOLLINAIRE.

WOLF Christian, plus connu sous la forme latinisée de son nom **Lupus**, théologien belge, 1612-1681. — Wolf naquit à Ypres le 12 juin 1612. Il entra de bonne heure dans l'ordre des ermites de Saint-Augustin et devint par la suite professeur de théologie à Louvain. Docteur en théologie le 4 février 1653, il fut appelé à Rome deux ans plus tard et y séjourna jusqu'en 1660. Il fut, en 1676, élu provincial de son ordre; le pape Clément IX lui offrit la charge de sacriste pontifical; il la refusa, mais dut se rendre à Rome en 1677. Revenu à Louvain en 1679, il y mourut le 10 juillet 1681. La renommée de Wolf fut, en son temps, très grande; ses contemporains louent à l'envi son érudition incomparable et sa prodigieuse mémoire ainsi que ses qualités d'administrateur. Si son humilité ne s'y était opposée, Wolf eût pu prétendre aux plus hautes destinées dans l'Église.

Les écrits de Wolf sont nombreux. Ils ont été réunis sous le titre *Opera collecla*, Venise, 12 vol. in-fol., 1724-1727. C'est à cette édition que nous nous référons pour citer ici les ouvrages les plus dignes d'intérêt : *Synodorum generalium et provincialium statula et canones cum notis el historicis disserlationibus* (t. I à VI); cet ouvrage, le plus important de Wolf, avait paru à Louvain, en 1665 (t. I et II), et à Bruxelles, en 1673 (t. III à V), in-4°. — *Ad Ephesinum concilium variorum Patrum epislolæ ex ms. Cassinensis bibliotheca cod. desumplæ* (t. VI); la première édition avait été publiée à Louvain, en 1682, 2 vol. in-4°; c'est l'ouvrage désigné aujourd'hui sous le nom de *Synodicum Cassinense*. Cf. ci-dessus t. XI, col. 88. — *Divinum ac immobile S. Pelri aposlolorum principis circa omnium sub cælo fidelium ad Romanam ejus cathedram appellationes adversus profanas hodie vocum novilates asserlum privilegium* (t. VII), précédemment édité à Mayence, en 1681, in-4°; cet ouvrage souleva de nombreuses polémiques, notamment des milieux jansénistes. Sur la foi de quelques contemporains, on accuse parfois Wolf de tendances jansénistes; cette accusation ne résiste pas à un examen impartial.

Hurter, *Nomenclator*, 3ᵉ éd., t. IV, col. 521-526; *Allgemeine deutsche Biographie*, t. XIX, p. 651 sq.; Niceron, *Mémoires pour servir à l'histoire des hommes illustres*, t. VII, p. 204-211.

J. MERCIER.

WOLMAR Antoine, écrivain ascétique allemand, né à Salzburg, en Bavière, vers l'an 1550, entra jeune encore chez les chartreux d'Astheim, dans la Franconie, et fut recteur de la maison de Brünn en 1601, prieur de Suals, dans le Tyrol, en 1606-1609, et de son monastère d'Astheim. Il décéda le 19 novembre 1633.

1. *Praclica orationis menlalis seu contemplativæ R. P. F. Malthiæ Bellintani, Saladiensis, ord. min. S. Francisci capuccinorum, concionatoris, idiomale italico evulgata, deinde in lalinum conversa*, etc., Constance, 1607, in-8° et 2 in-12; Cologne, 1609, in-12; Prague, 1682, in-8°. — 2. *De spirituali perfectione parles duæ, in quarum prima agitur de dulcedine menlali seu gustu suavitatis interno et sentimentis Spirilus, deque dispositionibus ad hujusmodi gustum, et ipsum comitantibus ac sequentibus. In secunda de vera spiriluali perfectione et de quatuor viis hominem ad summam perfectionem et divinæ veritatis limpidam contemplationem ducentibus. Ab auctore quodam incognito collectæ et ex manuscripto codice in compendium redaclæ per F. A.* etc., ouvrage publié par le R. P. Pez dans la *Bibliotheca ascetica*, t. V, p. 1-408, qui, dans le n. X de la préface, loue le travail de dom Wolmar et dit que l'auteur de l'ouvrage est le R. P. dom Bernard de Waging, bénédictin.

Petrejus, *Bibliotheca Cartusiana;* Morozzo, *Theatrum chronol. S. ord. Cartus.*

S. AUCTORE.

WOODFUD, ou **WOODFORD**, ou **WYDFORD (Guillaume de)**, franciscain anglais que Wadding (*Scriplores*, p. 157-158) a confondu avec William de Waterford, auteur d'un traité *De incarnatione*. Guillaume de Woodfud, docteur d'Oxford, exerça une grande influence sur ses contemporains; il fut le maître de Walden (cf. ci-dessus, col. 3505) et dirigea son activité contre Wyclif (cf. ci-dessous); il eut une grande part dans la condamnation de l'hérésiarque, prononcée par le concile de Londres. La plupart des écrits de Woodfud sont des réfutations de Wyclif : *Determinatio contra Trialogum Wiclefi lib. I*; *Contra dialogos Wiclefi lib. I; Contra Wiclefislas; Contra hæreses lempore Richardi secundi exorlas.* Des *Conlra XVIII articulos Jo. Wiclef... decertationes* ont été publiées sous non nom à Cologne, 1535, in-fol. Il a également laissé : *De decimis et oblationibus contra Gualterum Brillum; Mendicilalis defensorium contra Armachanum*, et divers commentaires scripturaires. Guillaume de Woodfud mourut en 1497.

Dictionary of national Biography, t. XXI, p. 867-868; Fabricius, *Bibliotheca medii ævi*, t. III, p. 512; Oudin, *Scriptores ecclesiastici*, t. III, p. 1171-1174; Chevalier, *Bio-bibliographie*, p. 980.

J. MERCIER.

WORST Octave, né à Amsterdam vers 1601-1606, fut baptisé sous le nom de Georges; mais devenu capucin en 1624, il prit le nom d'Octave. Avant la fin de ses études, il quitta la province flamande, pour passer chez les Wallons en 1629 et de là en France en 1630; vers 1634 ou 1643 il doit être rentré dans sa province d'origine. En 1649-1651 il résida en Touraine, pour passer bientôt à Rome. Il y rédigea des traités contre le jansénisme, mais ces textes ne furent jamais imprimés. Rentré en Flandre à une date inconnue, les supérieurs confisquèrent ses écrits, pour des motifs qui nous échappent. En 1657 il passa de nouveau en France et de là en Italie; il arriva à Rome au plus tard en 1664. Il parvint à y gagner la faveur de Farnèse, cardinal protecteur des capucins; et c'est peut-être grâce à celui-ci qu'il devint professeur de théologie, on ignore en quel institut. Il publia un traité sur l'immortalité de l'âme sous le titre d'*Anaslasis æternitatis, seu animæ rationalis immortalitas, bealiludo, pœna*, Rome, 1665, [32-] 171 [-17] p.; puis, un recueil de sermons sur les fêtes du Christ : *Liber Christus signatus seplem sigillis*, Rome, 1666, [48-] 790 [-30] p.; enfin des sermons sur la morale : *Jonas in suggeslu*, t. I, Bologne, 1669, [20-] 602 [-2] p. L'auteur aime à invoquer l'autorité de saint Augustin, mais ses écrits polémiques restèrent inédits, de même que de nombreux sermonnaires. A Rome on conserve un de ses manuscrits contre les théologiens de Louvain *(Barb.*

lat. 1010) et un autre contre les protestants *(ibid., 1097)*. Rentré de Rome, probablement en 1669, il mourut au couvent de Bruges, le 18 ou le 22 novembre 1671.

Denys de Gênes, *Bibliotheca... capuccinorum*, Gênes, 1680, p. 388-391; édit. Bernard de Bologne, Venise, 1747, p. 201-202; P. Hildebrand, *Een vergeten theologant. Octavius Worst van Amsterdam*, dans *Haarlemsche Bijdragen*, t. LVI, 1938, p. 379-397.

P. HILDEBRAND.

WYCLIF, hérésiarque anglais considéré comme un précurseur du protestantisme (1328?-1384). — I. Vie. II. Doctrine (col. 3590). III. Continuateurs en Angleterre (col. 3606). IV. Rapports entre Wyclif et Jean Hus (col. 3610).

I. VIE. — Il existe, en dépit des recherches minutieuses des historiens, de nombreuses obscurités sur la vie de ce personnage. Certains points essentiels sont toutefois désormais hors de doute.

John Wyclif — on écrit aussi, mais à tort, Wiclif ou Wiclef — était originaire d'une famille de petite noblesse, qui possédait le « manoir » de Wycliffe-on-Tees, au Yorkshire. Il naquit probablement au château de ses ancêtres ou dans quelque propriété qui en dépendait. La date de sa naissance, généralement fixée vers 1324, est retardée par son dernier biographe, Herbert B. Workmann, jusqu'en 1328. Le Yorkshire, sa patrie, a passé et passe encore pour porter une race énergique et combative. « Sauf erreur de notre part, écrit Workmann, Wyclif avait toutes les caractéristiques de l'homme du Yorkshire, sans oublier une certaine *angularité*... Comme beaucoup de ses compatriotes, il se serait volontiers glorifié de son indéniable indépendance de jugement. » Il est curieux d'observer que sa propre famille resta obstinément attachée au catholicisme et cela jusqu'à son extinction, au début du XIXe siècle. Et tout le village de Wycliffe demeura une petite oasis catholique au sein de l'anglicanisme ambiant.

Mais Wyclif, bien qu'il soit devenu, en 1353, à la mort de son père, seigneur du manoir ancestral, n'eut en somme que des rapports espacés avec son pays natal. Il devint de bonne heure, d'abord comme étudiant, puis comme professeur, *un homme d'Oxford*. Et ce fait domine toute son existence.

1° *Études et premiers travaux*. — C'est autour de 1345 que se place l'arrivée de Wyclif à Oxford, alors en pleine prospérité. Il y entre au collège de Balliol et non, comme on l'a parfois prétendu, à celui de Merton ou à celui de la Reine. Ce ne fut pourtant que douze ou treize ans plus tard, peut-être en 1358, qu'il devint maître de Balliol, grade qu'il ne faut pas confondre avec celui de maître ès arts, qu'il ne conquit qu'au printemps de 1361. Pour expliquer la longueur de ce cycle d'études, il faut se rappeler que la peste noire ravagea terriblement l'Angleterre, à partir de 1349, interrompant les cours et toute la vie universitaire d'Oxford durant près de quatre ans. Les études, reprises en 1353, se trouvèrent de nouveau suspendues par des émeutes, en 1355. Toute cette première partie de la carrière scolastique de Wyclif fut consacrée à la seule philosophie. Son siècle se passionnait autour du problème des universaux. La querelle des *anciens* et des *modernes*, c'est-à-dire la lutte entre les thomistes et scotistes d'une part (réalistes) et les occamistes ou nominalistes d'autre part remplissait de son fracas toutes les universités de la chrétienté. Wyclif y prit une part prépondérante et, à l'heure même où triomphait le nominalisme, il se proclamait réaliste outrancier et intransigeant. Voir plus bas l'exposé de sa doctrine.

Selon l'usage, Wyclif fut récompensé de ses efforts et de ses succès à l'université par l'octroi d'un bénéfice. Il fut installé recteur ou curé de Fillingham, le 14 mai 1361. Il avait dû recevoir les ordres de son archevêque, celui d'York, John Thoresby, mais nous ne savons ni où ni à quelle date. Deux ans plus tard, il obtenait l'autorisation de se faire remplacer par un vicaire et d'aller poursuivre ses études à Oxford. Dans l'intervalle, en 1362, il avait obtenu un second bénéfice, celui d'Aust, qui dépendait de la collégiale de Westbury-on-Trym, non loin de Bristol. Il fut donc ce que l'on appelait alors un « pluraliste » et aussi un « absentéiste», bien qu'il ait été l'un des critiques les plus mordants des abus que ces deux noms rappellent et qui rongeaient alors l'Église.

Commencées en octobre 1363, ses études de théologie furent couronnées en mars 1369 par le titre de bachelier, puis à l'automne de 1372 par celui de docteur que l'on recevait alors au milieu de démonstrations solennelles autant que coûteuses. Dans l'intervalle, le 12 novembre 1368, Wyclif avait échangé sa cure de Fillingham contre celle, plus rapprochée, de Ludgershall et il avait, en octobre 1370, commencé à enseigner la théologie en commentant, selon la coutume, le *Livre des Sentences* de Pierre Lombard. Si l'on en juge par la parenté des doctrines, ses auteurs préférés furent Robert Grosseteste, le pieux évêque de Lincoln, qui avait enseigné à Oxford de 1205 à 1235, voir ici t. VI, col. 1885; Thomas Bradwardine, surnommé le *Doctor profundus* et qui n'avait quitté sa chaire d'Oxford que pour aller mourir à Lambeth en 1349, comme archevêque-nommé de Cantorbéry, avant d'avoir été intronisé, voir THOMAS BRADWARDINE, ci-dessus, col. 765; enfin Richard Fitzralph, connu sous le nom de *Doctor armachanus*, lui aussi ancien maître d'Oxford et mort à une date récente (1360), voir t. XIII, col. 2667. C'est à Bradwardine que Wyclif semble avoir emprunté sa doctrine de l'universelle nécessité et à Fitzralph celle de la « suzeraineté dérivée de Dieu et conditionnée par l'état de grâce ».

Cependant, les autorités qu'il invoque constamment dans ses écrits sont d'une part celle de la Bible qu'il place au-dessus de tout, comme on le verra plus bas, d'autre part celle de saint Augustin, qui est évidemment pour lui le plus grand docteur du passé et à travers lequel il rejoint Platon, qu'il place bien au-dessus d'Aristote. Ses références et citations sont du reste en général peu exactes et peu précises.

En tant que professeur scolastique, Wyclif ne fut point original. Il se distingua uniquement par la ténacité poussée jusqu'à l'absurde de sa logique réaliste. Un historien anglais des universités médiévales, H. Rashdall, a dit de lui qu'il était peut-être « le plus embrouillé et le plus obscur de toute l'armée scolastique », ce qui n'est certes pas peu dire! *Universities of Europe in the Middle Ages*, 1895, t. II, p. 541.

C'est au cours de la période que l'on vient de parcourir que Wyclif commença à écrire. Il devait être l'un des auteurs les plus féconds de son temps. Outre des ébauches philosophiques, antérieures à ses études théologiques, il publia en octobre 1370 son *De benedicta incarnatione*.

2° *Incursion dans le domaine politique*. — Sans que l'on puisse dire comment la chose se produisit, Wyclif entra au service de la Couronne, un peu avant la conquête de son doctorat. Il est probable que les idées dont il devait remplir ses ouvrages postérieurs lui étaient déjà familières, et comme elles étaient favorables au pouvoir civil à la fois dans sa politique envers le pape et dans son attitude envers le clergé national, l'attention de l'un des plus importants personnages de l'État à cette date, à savoir Jean de Gand, le troisième fils d'Édouard III, fut attirée sur lui. Pour comprendre le genre de services que l'on

pouvait attendre de lui quelques explications sont nécessaires.

La guerre de Cent ans, cette formidable rivalité entre la France et l'Angleterre, était entrée dans sa seconde phase. L'ère des grandes victoires anglaises paraissait close. Les jours de Crécy (1346) et de Poitiers (1356) étaient loin. Le roi de France, Charles V le Sage, aidé par la vaillance de Du Guesclin, réparait les infortunes des règnes précédents. Les Anglais bientôt ne posséderaient plus, sur le continent, que quelques ports. Le royaume anglais se trouvait donc humilié par la défaite, appauvri par le poids des dépenses de guerre. Le long règne d'Édouard III s'achevait dans une sorte de décrépitude et dans le scandale de sa liaison avec la rapace Alice Perrers. Juste à ce moment, les relations entre la Couronne et le Saint-Siège, alors établi en Avignon, se tendaient de plus en plus. Au début, le séjour des papes au Comtat-Venaissin n'avait soulevé en Angleterre aucune objection. Plus tard, la fiscalité pontificale s'était faite plus exigeante et le mécontentement s'était traduit par des listes de griefs sans cesse répétés. On reprochait au Saint-Siège des « provisions » accordées par le pape à des étrangers, c'est-à-dire des bénéfices situés en Angleterre mais donnés à des non-Anglais. On se plaignait de l'abus des « réservations », en vertu desquelles le pape enlevait la collation des bénéfices à leurs collateurs naturels pour se la réserver à lui-même. Mais les papes savaient partager leurs avantages avec les rois, en sorte que les plaintes des sujets restaient vaines. A partir de l'avènement de Clément VI (1342-1352), qui avait été le chancelier du roi de France Philippe VI de Valois, une vive opposition se propagea en Angleterre contre des pontifes que l'on estimait inféodés à un prince contre lequel on était en guerre. On soutenait que les redevances payées au Saint-Siège par les bénéfices anglais ne servaient qu'à fournir des armes à la France. Les parlements anglais se prononçaient régulièrement contre toute intrusion de la cour de Rome dans les affaires d'Angleterre. De là ces *Statute of Provisors* et *Statute of Præmunire* qui avaient pour but d'empêcher les collations de bénéfices en Angleterre par le pape. Or, à la suite d'une manifestation hostile du parlement de 1365, le pape Urbain V (1362-1370) s'avisa de réclamer le paiement du cens promis au Saint-Siège par le roi Jean-sans-Terre, en 1213. Ce cens qui s'élevait à 1000 marks annuels n'avait pas été payé depuis 1333. Le pape n'oubliait pas de le rappeler en demandant les arrérages. Ce fut, dans toute l'Angleterre, la cause d'une véritable indignation. Le Parlement n'hésita pas à déclarer que l'acte d'inféodation de l'Angleterre au Saint-Siège, de la part de Jean-sans-Terre, n'avait jamais été valide, puisqu'il avait été fait sans le consentement de la nation. Ce conflit fut le point de départ d'une lutte fort vive entre le pape et le gouvernement royal. Et ce fut au cours de cette lutte que la Couronne fit appel à maître John Wyclif. Il se para dans un de ses écrits du titre, pour nous obscur, de *peculiaris regis clericus*. Le 26 juillet 1374, il fut désigné pour prendre part, en qualité de commissaire du gouvernement, aux négociations qui devaient se dérouler à Bruges avec les envoyés du pape Grégoire XI (1370-1378). Or, cette incursion de Wyclif dans la politique ne servit qu'à lui montrer à quel point les usages de cet art sont éloignés de la logique pure. Pendant que les envoyés du roi opposaient à Bruges la résistance la plus rogue aux prétentions de la Curie, le roi trouvait avantage à négocier directement avec Avignon et concluait une sorte de concordat, par lequel les deux puissances s'accordaient au détriment de la nation. Wyclif revint donc de Bruges tout à fait désenchanté. Le parlement de 1376 protesta hautement contre le concordat royal. Les vieux griefs, sans cesse grossis, furent remis plus que jamais en circulation. Il se développa, en Angleterre, un courant antipapal et anticlérical, dont Wyclif devint rapidement l'un des chefs. « La Curie, disait-on, prélève en taxes sur les bénéfices anglais une somme cinq fois supérieure aux revenus du roi lui-même. Le pape donne à des étrangers ou à des ignorants, moyennant finances, les meilleures prébendes du royaume. Il n'y a pas dans toute l'Europe un seul prince qui possède en revenus le quart des redevances que l'Angleterre paie au pape et cet argent ne sert qu'à payer la rançon des Français pris à la guerre ou à mener les hostilités en Lombardie. » Tout cela était évidemment très exagéré, mais les excès même de ces récriminations servent à montrer à quel point les esprits étaient montés contre le Saint-Siège. Or, Wyclif se fit le porte-parole le plus dogmatique et le plus implacable de ces plaintes de son pays contre la papauté.

3° *Activité réformatrice.* — On se tromperait lourdement en ne voyant en lui qu'un agitateur populaire. Il était et restait avant tout un *scolastique* d'Oxford, un théologien, un philosophe, en même temps qu'un réformateur religieux. Comme théologien, il prétend résoudre les problèmes alors si brûlants du « droit à la suzeraineté », du « droit de possession » dans le clergé tant séculier que régulier, du « droit de juridiction » du pape, de la valeur des sacrements dans la vie chrétienne, de la nécessité de prêcher au peuple. Et comme réformateur, il en viendra bientôt à prendre lui-même en main l'instruction religieuse populaire, en envoyant de sa propre autorité, à travers le royaume, des prédicateurs ambulants appelés les *pauvres prêtres* et surnommés presque aussitôt les *lollards*.

Suivons cette double activité, dans les dix dernières années de sa vie. Le 7 avril 1374, il avait reçu de la Couronne, en récompense de ses services, la cure bien rentée de Lutterworth, à quelque vingt kilomètres au sud de Leicester. Il avait, pour cela, résigné son bénéfice de Ludgershall. Puis, il s'était fait remplacer dans sa cure et, à son retour de Bruges, était revenu à Oxford. Dès le mois d'octobre 1374, il commençait la publication d'une *Somme théologique*, formée de traités détachés les uns des autres, dont voici les principaux : *De dominio divino* (1375); *De civili dominio* (1376); *De veritate Scripturæ* (1378); *De Ecclesia* (très copié par Jean Hus) (1378); *De officio regis* (1378); *De potestate papæ* (grandement utilisé lui aussi par Jean Hus) (1379); *De ordine christiano* (1379); *De apostasia* (1379); *De eucharistia* (1379); *Confessio* (mai 1381); *De blasphemia* (mars 1382); *Trialogus* (automne 1382, l'un des plus importants ouvrages de Wyclif); *Opus evangelicum* et *De citationibus frivolis* (1383-1384); *De quattuor sectis novellis* (août 1384).

Cette liste ne contient, comme on le voit, que des ouvrages en latin. Aussi ne donne-t-elle pas une idée complète de la prodigieuse activité littéraire de Wyclif. Il avait rencontré, à l'université d'Oxford, des adversaires résolus, surtout parmi les religieux des ordres mendiants, en fréquentes querelles soit avec les membres du clergé séculier, soit avec ceux que l'on appelait les « moines possessionnés ». Au début, Wyclif avait eu des sympathies pour les « frères », ainsi que l'on nommait familièrement les religieux des ordres mendiants, car il était hostile à toute possession de la part du clergé et à tout emploi du clergé dans les grandes charges civiles. Mais ses idées sur l'eucharistie et sur d'autres sujets dogmatiques l'avaient mis en conflit avec ses anciens amis, et dès lors il se montra l'ennemi acharné des mendiants. Il

bénéficiait par contre de l'appui discret mais efficace de Jean de Gand, duc de Lancastre, et aussi de la population londonienne, que ses sermons avaient plus d'une fois excitée contre le haut clergé. C'est à ces deux sources de protection qu'il faut attribuer l'échec relatif de la répression de ses doctrines. En février 1377, il avait été cité à Saint-Paul de Londres, par l'évêque de la cité, Guillaume de Courtenay. Mais il avait été protégé par le maréchal de la cour, en personne, Henry Percy, au nom du duc de Lancastre. Puis une émeute, dans laquelle il n'était du reste pour rien, avait arrêté la procédure. En mai suivant, le pape Grégoire XI avait lancé contre lui et contre ses doctrines des bulles de condamnation, le citant à comparaître devant le Saint-Siège. Mais cette citation même était apparue à beaucoup comme un empiètement sur les libertés anglaises. Wyclif y avait répondu avec dédain par une *Protestatio* et des *Conclusions*, où il s'élevait avec force contre le pape Grégoire XI, assimilé par lui à l'Antéchrist.

Au préalable, l'université d'Oxford, par l'organe de son chancelier, Rigg, l'avait bien invité à se rendre de lui-même en prison, mais cela n'avait été qu'une mise en scène. Il semble que ce soit précisément à partir de cette époque, fin 1377, que Wyclif ait commencé à envoyer à travers tout le pays ses « pauvres prêtres », munis de sermons et de tracts tout faits, pour prêcher, selon ses instructions, la véritable vie chrétienne fondée sur la Bible. En mars 1378, une citation devant l'archevêque-primat de Cantorbéry, Sudbury, à Lambeth, se termina comme une farce, grâce à l'intervention de la cour et de la populace de Londres.

En cette même année 1378, éclata, comme on le sait, le Grand Schisme, qui divisa l'Église en deux camps ennemis et acheva de discréditer la papauté dans l'esprit d'un trop grand nombre. Wyclif qui avait d'abord salué l'élection d'Urbain VI avec sympathie, en raison des vertus prêtées à ce personnage, se tourna ensuite avec une violence inouïe contre lui et contre l'institution même de la papauté. De 1378 à 1384, le novateur déploie une activité incroyable. Il est tantôt à Oxford où l'opinion universitaire est très partagée et où il a des partisans déterminés aussi bien que des adversaires résolus, tantôt dans sa cure de Lutterworth, où il travaille pour ses *poor priesters*, fait traduire à l'intention du peuple la Bible en anglais par ses amis Nicolas de Hereford et Purvey — à partir de 1380 — et publie les traités dont on a vu les titres plus haut. On notera que la traduction de la Bible dont il vient d'être question ne lui est plus attribuée par les historiens d'aujourd'hui. Il est avéré en effet qu'il n'y a pas travaillé en personne, mais il est admis aussi que c'est sous son impulsion et par ses conseils que ce travail a été entrepris et poursuivi. En fait, il y a eu deux traductions, la première par Hereford et Purvey, trop littérale et maladroite, la seconde par Purvey seul, beaucoup plus élégante et plus méritoire, mais qui ne devait être publiée que onze ans après la mort de Wyclif, dans l'été de 1395.

Un autre épisode de ces dernières années de Wyclif, ce fut la révolte des paysans de mai-juin 1381, au cours de laquelle l'archevêque de Cantorbéry, Sudbury, fut massacré. Cette révolte, causée par la misère, ne se rattachait qu'assez indirectement au mouvement lollard, mais il semble bien qu'on en ait rendu Wyclif en partie responsable, ce qui aurait achevé de rompre les liens entre lui et la Couronne. Quoi qu'il en soit, il prit plutôt la défense des paysans durement réprimés, dans son tract *Servants and Lords* (automne de 1381). Ses amis, Hereford, Aston, Bedeman, s'agitaient beaucoup à Oxford. Sans oser s'en prendre directement à Wyclif, dont l'autorité paraît avoir été immense à cette date, Guillaume de Courtenay, devenu archevêque-primat de Cantorbéry, le 9 septembre 1381, réunit à Londres, aux *Blackfriars*, c'est-à-dire chez les dominicains, un synode, qui dura du 17 au 21 mai 1382, et se termina par une condamnation en règle des doctrines wyclifites. En guise de protestation, un lollard, nommé Repingdon, fit à Oxford un sermon retentissant, qui mit toute l'université en grand émoi. Un second synode aux Blackfriars, les 12 et 13 juin 1382, vint alors frapper le chancelier Rigg et les autres partisans de Wyclif à Oxford. Rigg se hâta de se soumettre. Repingdon et Hereford furent suspendus de leurs fonctions universitaires, le 15 juin, puis formellement condamnés, le 18 juin, par un troisième synode aux Blackfriars. En novembre 1382, Wyclif, confiné dans sa cure de Lutterworth, eut une première attaque de paralysie. A peine remis, il se replongea dans le travail. Ses deux dernières années furent les plus fécondes de toutes en productions littéraires, soit latines soit anglaises. Le 28 décembre 1384, pendant qu'il assistait à la messe, dans son église paroissiale, il eut une seconde attaque, dont il mourut le 31, trois jours plus tard. Comme il n'était pas excommunié nommément, il reçut des funérailles religieuses. Mais trente et un ans plus tard, le 4 mai 1415, le concile de Constance, en condamnant ses écrits, prescrivait l'exhumation de ses restes. Dans l'intervalle, un de ses anciens disciples, Repingdon, était devenu évêque de Lincoln, dont dépendait Lutterworth. Il fit la sourde oreille pour l'exécution de la sentence du concile. Mais elle fut renouvelée, péremptoirement, par le pape Martin V, le 9 décembre 1427, si bien que les ossements de Wyclif, exhumés par les ordres de l'évêque Fleming, furent brûlés et jetés dans la Swift, la petite rivière qui arrose son ancienne paroisse (printemps de 1428).

II. Doctrine. — La doctrine de Wyclif est difficile à exposer d'une manière systématique. Elle ne forme pas, en effet, un système organisé et suivi. Ce qu'il appelait sa *Somme* n'a rien de commun avec la *Somme théologique* d'un saint Thomas d'Aquin. Elle n'est constituée, on l'a vu, que par des traités distincts et successifs, dont le lien n'est pas aisé à établir. D'autre part, Wyclif a beaucoup évolué sur certains points. Sa pensée au sujet de la papauté, au sujet des ordres religieux, notamment, a changé de manière substantielle. Le mieux sera donc, pour faire ressortir cette évolution d'une pensée en ébullition constante, de donner l'analyse de ses principaux ouvrages, dans leur ordre chronologique. Nous ferons suivre chaque analyse du rappel des propositions condamnées au concile de Constance qui ont pu être extraites de l'ouvrage analysé. Ces propositions furent au nombre de 45. Elles furent censurées dans la VIII[e] session générale, le 4 mai 1415, puis dans les deux bulles du pape Martin V *Inter cunctas* et *In eminentia* du 22 février 1418. Elles correspondent aux 24 propositions condamnées au premier concile des Blackfriars, surnommé « le concile du tremblement de terre », parce qu'il faillit être interrompu par un terrible tremblement de terre que, par bonheur, son président, Guillaume de Courtenay, eut l'inspiration d'interpréter comme un signe que la terre vomissait l'hérésie de Wyclif (17-21 mai 1382).

1° *Théorie de la suzeraineté divine et civile.* — C'est par l'examen d'une question brûlante et qui s'était plus d'une fois posée à l'esprit des scolastiques que Wyclif commença la publication de sa *Somme*. Tout le système féodal était fondé sur l'idée de suzeraineté. Mais, pour les théologiens, la théorie de la suzeraineté impliquait aussi celle du domaine éminent de la

papauté sur tous les biens de la chrétienté, ou tout au moins sur tous les biens ecclésiastiques. On a vu que Wyclif avait été envoyé à Bruges pour discuter avec les représentants du pape au sujet des redevances féodales ou ecclésiastiques de l'Angleterre à l'égard du Saint-Siège. On a dit aussi que le roi s'était arrangé directement avec le pape, à l'insu de ses propres négociateurs de Bruges. Le parlement de 1376, qui a reçu en histoire le surnom de « Bon parlement », avait protesté contre ce qu'il considérait comme une trahison du roi envers les droits de la nation. Dès octobre 1374, c'est-à-dire à son retour de Bruges, Wyclif avait composé une *determinatio* sur ce sujet. On a pu dire que le « Bon parlement » avait été dominé par les idées qui sont exposées dans cette ébauche et que l'on devait discuter passionnément dans les universités anglaises. Des discussions de ce genre avaient déjà rempli les écrits d'un Pierre Dubois, en France, d'un Marsile de Padoue, d'un Occam et, en Angleterre, à une date plus récente, d'un Fitz-ralph, archevêque d'Armagh. Ce fut au cours des années 1375 et 1376 que Wyclif reprit la question déjà esquissée dans sa *Determinatio* et publia successivement de *De dominio divino* et le *De civili dominio.*

Dans ces ouvrages, Wyclif distingue la suzeraineté ou *dominium* à la fois du droit ou *jus*, du pouvoir ou *potestas, possessio*, et de l'usage, *usus*. Au sens rigoureux du terme, le *dominium*, selon Wyclif, n'appartient qu'à Dieu. Cependant, on l'attribue aussi aux rois. Le domaine de Dieu diffère de celui des rois en ce qu'il n'est jamais exercé « médiatement par le moyen de sujets vassaux, puisque c'est immédiatement et par lui-même que Dieu fait, maintient et gouverne tout ce qu'il possède et l'aide à accomplir ses œuvres selon les utilisations qu'il ordonne ». Ce passage était d'une importance capitale, car il écartait la médiation du clergé et de la papauté dans l'octroi de la suzeraineté par Dieu aux souverains de la terre. Partant du même principe qu'un Augustin Trionfo (1243-1328), il aboutissait donc à une conclusion diamétralement différente. Non seulement il rejetait la *potestas directa* du souverain pontife sur les autorités civiles, mais il n'admettait même pas la *potestas indirecta* dans le domaine civil. Selon Wyclif, le *dominium* divin est inséparable de la propriété et de la possession, tandis que l'être créé peut avoir la possession sans avoir la propriété ou le *dominium* civil. Le véritable *dominium* civil ou propriété exige en effet, de la part de l'être créé, la fidélité au suzerain suprême, c'est-à-dire l'état de grâce. L'être créé ne peut être que le tenancier, le gérant, le bailli, le vassal de Dieu. « Les hommes, déclare Wyclif, devraient se rappeler que tous les biens qu'ils possèdent sont des biens de leur Dieu et qu'ils ne sont que les simples serviteurs de Dieu. » *De dominio divino*, éd. Poole, 1890, p. 33, 250, 255; cf. aussi *De civili dominio*, éd. Poole et Loserth, t. II, p. 105.

L'idée que l'état de grâce est nécessaire à la propriété n'est touchée qu'en passant dans le *De dominio divino. Ibid.*, p. 213 sq. Mais elle est développée dans le *De civili dominio*, qui nous est parvenu dans son état intégral et qui est un ouvrage énorme, dont Jean Hus devait faire le plus grand usage. Le traité s'ouvre par deux affirmations, la première que nul homme en état de péché mortel ne peut avoir de suzeraineté ou propriété. C'est la proposition 15 condamnée à Constance : *Nullus est dominus civilis, nullus est prælatus, nullus est episcopus dum est in peccato mortali.* Denz.-Bannw., n. 595. La seconde affirmation de Wyclif est que « tout homme en état de grâce a une suzeraineté réelle sur tout l'univers ». Poussée à fond cette seconde proposition ne serait pas moins destructive de la propriété que la première, car elle implique le « communisme des prédestinés ». Nous employons ce dernier terme, parce que, dans un autre ouvrage, Wyclif devait préciser que le « pécheur actuel » garde son droit de propriété ou son *dominium*, s'il est prédestiné. Il n'y aurait donc que « l'impénitence finale » qui ferait perdre vraiment le *dominium*. Ainsi que l'observe Workman, cela « enlève toute valeur pratique à la théorie » de Wyclif. Il n'en soutient pas moins que la suzeraineté civile ne peut être attribuée à un méchant que par abus de langage. Le pécheur est un conspirateur contre Dieu, qui tue le vassal de Dieu, c'est-à-dire lui-même, par son péché, et par suite encourt la « forfaiture de son fief », c'est-à-dire la perte de sa suzeraineté civile. Le principe émis par Wyclif que tout homme en état de grâce a une suzeraineté réelle sur tout l'univers lui sert à inculquer cette conclusion que le seigneur civil doit se faire le serviteur de ses vassaux et même des serfs de ses domaines. De ce communisme implicite, Wyclif a soin toutefois d'exclure la communauté des femmes. Il explique d'autre part que sa théorie n'exprime qu'un idéal. Comme le dit fort bien M. Workman, il ne faut jamais oublier que les programmes réformistes de Wyclif doivent être lus dans le même esprit que la *République* de Platon ou l'*Utopia* de Thomas More. Il n'y en avait pas moins un grand danger à lancer dans le public des idées comme celles-là, car il ne pouvait manquer de se rencontrer des esprits égarés pour dire : si le péché mortel fait perdre la propriété et la suzeraineté, nous ne devons pas supporter tel ou tel supérieur civil ou ecclésiastique, qui, à nos yeux, est un pécheur avéré! On comprend fort bien l'exclamation de l'empereur Sigismond, à Constance, quand on lui expliqua la doctrine de Jean Hus, copiée sur celle de Wyclif : « Jean Hus, personne ne vit sans péché! » De même, la révolte paysanne de 1381 put être attribuée à un raisonnement extrait des œuvres de Wyclif. Et pourtant, l'auteur avait eu soin de préciser que l'obéissance est due même aux tyrans, à l'exception du cas où la révolte peut amener la destruction de la tyrannie. Mais qui serait juge de cette dernière possibilité? Il serait toujours possible à un entraîneur d'hommes de faire croire au triomphe de sa cause, dans une rébellion. « Le lecteur le plus accidentel, conclut M. Workman, reconnaîtra que ce livre *(De civili dominio)* était plein de dynamite, en dépit des soins de Wyclif pour affirmer son caractère tout spéculatif. »

Il faut cependant faire observer ici que l'une des propositions les plus étranges parmi celles qui furent condamnées à Constance (prop. 6) ne se peut comprendre que comme un correctif à la théorie du *dominium* subordonné à l'état de grâce. Cette proposition est la suivante : *Deus obedire debet diabolo.* Denz-Bannw., n. 586. Elle signifie que, si l'homme perd son droit de propriété par le péché mortel, il n'en perd cependant pas l'usage. Il ne perd sa propriété qu'aux yeux de sa conscience et de Dieu, mais pas aux yeux des hommes, d'autant plus que ceux-ci ignorent si le pécheur n'est pas un prédestiné! Wyclif expliquait que le mérite de l'obéissance n'est pas dans la qualité du supérieur, mais dans la charité de celui qui obéit. Il rappelait, dans un de ses sermons, que Jésus avait obéi à Judas et même au démon, quand il le tentait au désert. Dieu avait donc obéi au diable! De même, par la permission de Dieu, les méchants peuvent conserver non la « propriété », mais le « pouvoir » ou « l'usage », et par suite l'obéissance leur est due. Ajoutons que cette proposition bizarre disparut peu à peu de la doctrine des lollards, après la mort de Wyclif.

Cependant, si Wyclif concédait la permanence de

la « possession de fait », chez les seigneurs civils, même en cas de péché mortel, il se montrait beaucoup plus sévère pour les seigneurs ecclésiastiques. Il déclarait en effet, à plusieurs reprises, dans le *De civili dominio* (l. I, c. XXXVII; l. II, c. XII, etc.), que le pouvoir séculier doit prendre des mesures pour déposséder de son bénéfice tout ecclésiastique qui abuserait habituellement de sa situation en manquant à ses devoirs. Et comme cela conduirait à une excommunication, Wyclif déclarait froidement que toute excommunication fulminée pour une autre raison qu'une cause spirituelle est nulle de plein droit. Il affirmait donc l'illégalité de tant d'excommunications portées alors pour la défense d'intérêts temporels du clergé, tel le paiement des dîmes. Comme d'autre part Wyclif n'admettait pas que le bénéfice tombé en forfaiture, par l'inconduite du titulaire, dût être restitué par son retour à l'état de grâce, la dépossession totale de l'Église devait être envisagée pour un avenir plus ou moins lointain. Mais l'auteur devait revenir sur tout cela dans un ouvrage ultérieur, le *De Ecclesia*. Il consacrait toutefois une partie importante de son traité *De civili dominio* à examiner si le Christ a voulu posséder et exercer un pouvoir civil quelconque. On sait que le problème de la pauvreté du Christ et des apôtres avait été passionnément discuté par les « spirituels » ou « fraticelles », et que le pape Jean XXII, sans vouloir contredire la constitution *Exiit qui seminat* de son prédécesseur Nicolas III, avait cependant condamné toute proposition tendant à refuser le droit de posséder et l'usage de la propriété en Jésus et en ses apôtres. Mais Wyclif soutient longuement que Jésus et les apôtres ont pratiqué la pauvreté intégrale et il en conclut que le clergé ne peut ni exercer un pouvoir civil ni posséder une propriété que dans la mesure où il la possède pour les pauvres.

2° *Autorité exclusive de la Bible.* — Déjà dans ses deux premiers ouvrages, Wyclif laissait entendre que, pour lui, il n'existait qu'une seule autorité décisive, celle de la Bible. *De civili dominio*, t. I, p. 399, 402, 437; t. II, p. 153. Mais il publia, le 24 mars 1378, un traité spécial intitulé *De veritate Scripturæ*. Les affirmations que l'on y trouve ont dominé le reste de ses écrits et il serait aisé de donner de nombreuses références sur son biblicisme intégral. Il n'était pas le premier à marcher dans cette voie et il pouvait invoquer plus d'un passage des ouvrages de Robert Grosseteste, de Guillaume Occam et de Richard Fitzralph. Mais il y avait entre lui et ses prédécesseurs une différence capitale, c'est que Grosseteste, Occam et Fitzralph n'avaient jamais mis en doute l'accord parfait entre les Écritures et les définitions dogmatiques de l'Église, tandis que Wyclif, préludant en cela nettement à la position adoptée plus tard par Luther et les autres novateurs du XVIe siècle, ne craignait pas de distinguer entre la Bible et l'enseignement de l'Église et de ses docteurs, tout comme si Jésus-Christ n'avait donné à son Église aucune promesse d'infaillibilité! Wyclif voulait pour ses adhérents, comme Luther ou Calvin plus tard, le titre de *viri evangelici* — hommes de l'Évangile — et ses partisans lui donnèrent le titre magnifique de *Doctor evangelicus*. Il ridiculisait par contre les docteurs qui ajoutaient aux Écritures l'autorité de la tradition ecclésiastique par le nom de *mixti theologi*, ou théologiens mélangés.

Selon Wyclif, deux choses sont à retenir : 1. la Bible « suffit »; — 2. la Bible « se suffit ». La Bible suffit, car la « Parole de Dieu pure et simple » détermine à elle seule tous les articles de foi. Et la Bible se suffit parce que seuls « les clercs de l'Antéchrist » oseront poser la question : « Comment sais-tu que tel livre est de l'Écriture sainte au lieu d'être un livre quelconque? » Wyclif ne se pose pas cette question. Il semble qu'il ait sous-entendu ce que Calvin devait énoncer expressément, à savoir que les textes sacrés portent en eux-mêmes une preuve de leur caractère sacré qui ne permet pas au sens commun du fidèle de les confondre avec les textes profanes. Les docteurs n'ont rien pu ajouter à la Bible. Wyclif ne veut rien savoir et ne soupçonne rien d'un développement du dogme ni d'une autorité d'interprétation infaillible de la sainte Écriture. « Ni le témoignage d'Augustin ou de Jérôme, ni celui d'aucun autre saint, dit-il, ne devrait être accepté que dans la mesure où il est basé sur la sainte Écriture. » — « La loi du Christ est la meilleure et elle est suffisante et toutes les autres lois ne devraient être considérées par les hommes que comme des rameaux de la Loi de Dieu. » La Bible est donc la Loi de Dieu. La Bible est le code unique et complet de la vie humaine, sous tous ses aspects. Tous les maux de l'Église viennent de l'ignorance croissante de cette Loi. Wyclif date le début de ces maux de l'introduction des Décrétales. L'étude de la Bible devrait être l'occupation principale du prêtre, du religieux, du chevalier, de l'homme du commun. La Bible est « la Charte écrite par Dieu ». Elle est la « moelle de toutes les lois ». Elle contient toute vérité. Toutes les sciences ne nourrissent l'homme que pour cette vie, la science de la Bible seule conduit au salut. Les conclusions des philosophes ne valent que dans la mesure où elles sont conformes à la science de Dieu, c'est-à-dire à la Bible.

Wyclif insiste sur le fait que la Bible, au moins dans le Nouveau Testament, « est ouverte à l'intelligence des hommes les plus simples, en ce qui concerne les points nécessaires au salut ». — « Celui qui garde la douceur et la charité, dit-il, a le véritable entendement et la perfection de toute la sainte Écriture. » — « Le Christ en effet n'a pas écrit sa loi sur des tables de pierre ou sur des peaux d'animaux, mais dans le cœur des hommes... Le Saint-Esprit nous enseigne le sens de l'Écriture comme le Christ a ouvert ce sens à ses apôtres. »

« Dieu, dit encore Wyclif, a ordonné (organisé) l'état des prêtres, l'état des chevaliers et l'état du commun », mais dans chacun de ces états, « il est utile pour les chrétiens d'étudier l'Évangile dans la langue où la pensée du Christ sera le mieux comprise ». Et il insistait sur le fait que « nul homme n'est un élève si rebelle qu'il ne puisse apprendre les paroles de l'Évangile selon sa simplicité ». On n'est pas surpris qu'avec cette doctrine Wyclif ait poussé ses disciples Hereford et Purvey — le second surtout — à faire et à répandre dans le peuple une traduction en anglais de la Bible entière, alors qu'il n'existait plus en Angleterre que d'anciennes traductions anglo-saxonnes devenues inintelligibles et des traductions françaises que la masse du peuple anglais, en un temps où le français disparaissait rapidement de l'usage commun des hautes classes en Angleterre, ne pouvait plus comprendre.

Ce biblicisme de Wyclif va nous servir à comprendre sa doctrine de l'Église. Parmi les propositions condamnées à Constance, on ne trouve que la suivante (prop. 38) qui ait rapport à ce qu'on vient de dire : *Decretales epistolæ sunt apocryphæ* (chez Wyclif, ce mot veut dire *non inspiré*) *et seducunt a Lege Christi, et clerici sunt stulti, qui student eis.* Denz.-Bannw., n. 618.

3° *Ecclésiologie.* — C'est surtout dans le domaine de l'ecclésiologie que Wyclif heurta de front l'enseignement traditionnel de l'Église. Il suffit, pour se rendre compte de la gravité de ses erreurs en cette matière, de se rappeler que c'est à propos de son *De Ecclesia*,

qui n'était qu'un abrégé parfois copié mot à mot de celui de Wyclif, que Jean Hus fut condamné, à Constance, à la peine du feu. Aussi est-ce au domaine de l'ecclésiologie qu'appartiennent le plus grand nombre des 45 propositions de Wyclif censurées au même concile.

Wyclif avait eu déjà à maintes reprises à exprimer en passant ses opinions sur l'Église, sa nature, sa composition et sa constitution, dans les années qui précédèrent sa citation à Lambeth, en mars 1378, et la publication des bulles de Grégoire XI contre ses doctrines. Mais ce fut surtout après la publication de ces bulles et après sa comparution à Lambeth qu'il réunit ses notes à ce sujet et publia son *De Ecclesia*, probablement à l'automne de 1378. Il n'était pas encore parvenu au degré d'exaspération contre la papauté et contre le haut clergé qu'il devait ressentir plus tard. Cependant, la colère grondait déjà puissamment dans son cœur et il avait commencé à envoyer en mission, sans autorisation épiscopale, ses « pauvres pécheurs » ou « pauvres prêtres ».

La première chose que Wyclif souligne avec force, dans son ecclésiologie, c'est que l'on se trompe grossièrement en identifiant l'Église avec les prélats et les prêtres, les moines, les frères et autres tonsurés qui semblent la conduire, alors même qu'ils vivent d'une façon véritablement maudite contre la loi de Dieu, c'est-à-dire contre l'Écriture.

L'Église, selon lui, comprend trois parties, « très bien symbolisées, comme le disent les docteurs, par les trois parties entre lesquelles l'hostie est divisée sur l'autel ». Ce sont l'Église triomphante au ciel, l'Église militante sur la terre, et l'Église « endormie au purgatoire ». — On notera cette dernière expression, qui semble indiquer que Wyclif admettait le purgatoire, mais n'y voyait les âmes que plongées dans le sommeil. Quoi qu'il en soit, c'était sur l'Église militante que se concentrait surtout son attention théologique. Il définissait cette Église : *universitas prædestinatorum*, la totalité des prédestinés. Ne sont donc membres effectifs de l'Église, selon lui, que les élus, ceux qui doivent être sauvés, ceux que le péché mortel même ne peut perdre, parce qu'ils recevront la grâce de la persévérance finale. Wyclif croyait suivre, sur ce point, la doctrine de saint Augustin. En réalité, il avait trouvé des idées de cette nature dans Thomas Bradwardine. Et, selon son principe que rien ne doit être admis, de la part d'un docteur, qui ne soit dans l'Écriture, il se référait à la doctrine de la prédestination de saint Paul. La base de l'institution ecclésiastique serait donc, selon lui, « l'élection divine ». On peut se trouver dans l'Église, en apparence, sans appartenir à l'Église. L'Église visible n'est pas la véritable Église, car, dans son essence, celle-ci est invisible. Sur tout cela, voir *De Ecclesia*, éd. Loserth, 1886, p. 74, 89, 111, 140, etc. Il suit de ce qui précède que nul ici-bas ne sait de science certaine s'il appartient à l'Église. Ni le pape, ni à plus forte raison un évêque ne peut dire « s'il est de l'Église, ou s'il est un membre de l'ennemi »! C'est une chose que l'on ignore aussi totalement que l'heure de la mort ou du jugement. Nous ne savons pas davantage, pour la même raison, comment et quand Dieu imprime le caractère sacerdotal, car ne sont vraiment prêtres que les prédestinés. Nul ne devrait accepter une prélature sans un véritable tremblement. On ne doit pas même dire que l'Église est l'ensemble de tous les « fidèles pèlerins » de cette terre. Car il y en a qui ont la foi et qui périront quand même. On ne doit pas admettre non plus que le Christ soit le chef de tous les hommes, fidèles et infidèles, comme saint Thomas le soutenait. Wyclif divise les hommes en deux camps nettement opposés, à la manière de saint Augustin dans la Cité de Dieu, mais en poussant l'idée à l'extrême. Ceux qui ne sont pas prédestinés — Wyclif les appelle *præsciti* — forment eux aussi un corps, ennemi de l'Église, et le chef de ce corps est l'Antéchrist. Dans la pensée du novateur, la lutte entre ces deux corps est continuelle et formidable. Il en décrit sans hésiter certains aspects. Ainsi, pour lui, il n'y a pas de doute que les dotations faites à l'Église n'aient été des œuvres de l'Antéchrist. Et quand il eut rompu ses relations amicales avec les frères des ordres mendiants, il ne cessa plus de présenter les frères et tous les fondateurs de leurs ordres comme des fauteurs de l'Antéchrist. A plus forte raison, les ordres possessionnés étaient-ils d'origine antichrétienne. Ce qu'il ne peut absolument pas admettre c'est qu'un couvent soit riche et soit dirigé par un « abbé gras qui peut n'être, dans la prescience divine, qu'un démon incarné ». A en juger par le grand nombre de propositions condamnées extraites de ses écrits, c'est surtout par la violence de ses attaques contre la propriété cléricale et contre la pauvreté monastique — c'est-à-dire sur deux points opposés — que Wyclif a soulevé l'indignation de l'Église de son temps.

On ne lui a pas reproché d'avoir identifié l'Église à « l'universalité des prédestinés », mais on a censuré de lui les propositions suivantes, contre la propriété ecclésiastique : *Contra Scripturam sacram est quod viri ecclesiastici habeant possessiones.* N. 10. — *Ditare clerum est contra regulam Christi.* N. 32. — *Sylvester papa et Constantinus imperator erraverunt Ecclesiam dotando.* N. 33. — *Papa cum omnibus clericis suis possessionem habentibus sunt hæretici, eo quod possessiones habent, et consentientes eis, omnes videlicet domini sæculares et cæteri laici.* N. 36. — *Imperator et domini sæculares sunt seducti a diabolo ut Ecclesiam ditarent bonis temporalibus.* N. 39. — De telles propositions étaient éminemment révolutionnaires, en ce qu'elles renversaient tout le système bénéficial sur lequel les siècles chrétiens avaient fondé la subsistance des clercs. Même si des abus nombreux avaient pu, avec le temps, sortir du système, il était singulièrement radical de le dénoncer comme l'œuvre de Satan. Et ce n'était pas seulement faire bon marché de l'assistance promise par le Christ à son Église, mais c'était se contredire soi-même, en prétendant montrer du doigt l'armée des *præsciti*, avec son chef l'Antéchrist, après que l'on avait bien établi que l'Église est invisible. Cela était d'autant plus arbitraire que Wyclif ne s'en tenait pas au seul principe de la « possession temporelle », pour condamner en bloc le clergé possessionné de son temps, qu'il s'agît du clergé séculier ou du clergé régulier (moines proprement dits). La pauvreté des ordres mendiants ne trouvait pas davantage grâce à ses yeux, depuis que les ordres mendiants avaient osé se dresser contre lui, comme on le verra, dans le domaine eucharistique. Voici, en effet, toute une série de propositions tirées de ses œuvres, condamnées au concile de Constance, et visant les ordres religieux : *Augustinus, Benedictus et Bernardus damnati sunt, nisi pænituerint de hoc quod habuerunt possessiones, et instituerunt et intraverunt religiones : et sic a papa usque ad ultimum religiosum, omnes sunt hæretici.* N. 44. — *Omnes religiones* (on sait que ce mot désigne les ordres religieux) *indifferenter introductæ sunt a diabolo.* N. 45. — *Conferens eleemosynam fratribus est excommunicatus eo facto.* N. 20. — *Si aliquis ingreditur religionem privatam qualemcunque, tam possessionatorum quam mendicantium, redditur ineptior et inhabilior ad observationem mandatorum Dei.* N. 21. — *Sancti, instituentes religiones privatas, sic instituendo peccaverunt.* N. 22. — *Religiosi viventes in religionibus privatis non sunt*

de religione christiana. N. 23. — *Peccant fundantes claustra et ingredientes sunt viri diabolici.* N. 31. — *Omnes de ordine mendicantium sunt hæretici et dantes eis eleemosynas sunt excommunicati.* N. 34. — *Ingredientes religionem aut aliquem ordinem, eo ipso inhabiles sunt ad observanda divina præcepta et per consequens ad perveniendum ad regnum cælorum, nisi apostaverint ab eisdem.* N. 36. Cet acharnement contre les ordres mendiants n'était pas chose entièrement nouvelle et le pape Alexandre IV avait déjà condamné, en 1256, par les Constitutions *Veri solis* et *Multa cordis*, la proposition suivante de Guillaume de Saint-Amour, qui sonne singulièrement de la même manière que celles qu'on vient de lire : *Quod fratres prædicatores et minores in statu et via salvandorum non erant, nec meritoria et salutifera existebat eorum mendicitas et paupertas; cum deberent, valetudine corporali et aliis justis impedimentis cessantibus, propriis manibus operari, sub spe alieni subsidii non torpendo...* Cf. Denz.-Bannw., n. 449-459. Il semble bien que Wyclif se soit souvenu de cette assertion quand il lançait lui-même la proposition 24 parmi celles que condamna le concile de Constance : *Fratres tenentur per laborem manuum victum acquirere et non per mendicitatem.* Denz.-Bannw., n. 604.

Il résulte de tout cela que Wyclif, tout en maintenant que nul ne peut savoir s'il appartient à l'Église ou non, se jugeait en mesure, lui, de décider si telle ou telle catégorie de croyants, faisant apparemment partie de l'Église, était membre du Christ ou de l'Antéchrist! Et si l'on prend garde qu'il excluait de l'Église du Christ tous les membres du clergé pourvus d'un bénéfice et tous les religieux faisant partie d'un « ordre privé », c'est-à-dire soumis à une règle autre que l'Évangile tout court, tel qu'il était offert à tous, et vivant de mendicité, enfin tous ceux qui les approuvaient ou qui leur faisaient l'aumône, on ne voit pas bien ce qui pouvait rester de l'Église apparente dans l'Église véritable, si ce n'est lui-même et ses partisans. Dans ces conditions, il aurait été plus simple pour lui de définir l'Église par l'adhésion à sa doctrine soi-disant fondée sur l'Écriture seule. Il insinuait du reste cette conclusion, en déclarant que, si la qualité de prédestiné demeure impénétrable à la connaissance des hommes, il y a cependant des signes auxquels on peut la reconnaître, sinon avec certitude, du moins avec une probabilité pratique suffisante. C'est surtout à propos du pape et des cardinaux que Wyclif se montrait sur ce point très affirmatif. Du moment que le pape peut ne pas être prédestiné, il n'y a aucune raison de croire que la papauté est nécessaire. Wyclif va jusqu'à dire que « le premier article de notre Credo » est que le pape et ses cardinaux peuvent faire partie des *præsciti*, c'est-à-dire des réprouvés. *De Ecclesia*, p. 29, 464. Le pape peut avoir une autorité de fait, venant des pouvoirs civils, mais il n'a de véritable autorité sur l'Église de Rome ou sur l'Église militante en général, que s'il fait partie des prédestinés, c'est-à-dire s'il vit selon le Christ. A toute ordonnance venant du pape, il faut que chaque chrétien se demande si cette ordonnance est conforme à la loi de Dieu, qui est la Bible. C'est là une des raisons essentielles pour lesquelles tout chrétien doit connaître les Écritures. « La vie et l'enseignement du Christ sont le meilleur miroir », dans lequel nous pouvons voir qui est hérétique et qui est un vrai croyant. Tout pape agissant contre la loi du Christ est membre du diable et perd toute autorité sur les fidèles : *Si papa sit præscitus et malus, et per consequens membrum diaboli, non habet potestatem super fideles sibi ab aliquo datam, nisi forte a Cæsare.* N. 8; Denz.-Bannw., n. 588.

Si le pape perd ainsi son autorité, on peut se demander ce que pense Wyclif du pouvoir d'ordre d'un prélat ou d'un prêtre en état de péché mortel. Les donatistes, au début du IVe siècle, avaient soutenu que la validité des actes sacramentels dépend de la valeur morale des ministres qui les accomplissent. Or, parmi les propositions condamnées de Wyclif, on remarque la suivante, qui est entièrement donatiste : *Si episcopus vel sacerdos existat in peccato mortali, non ordinat, non consecrat, non conficit, non baptizat.* N. 4. En réalité, Wyclif a hésité sur ce point. Il eût semblé logique chez un homme qui croyait que le péché mortel fait perdre le droit de propriété ou de suzeraineté, non seulement quand il s'agit d'un ecclésiastique, mais même quand il est question d'un seigneur civil, de proclamer qu'à plus forte raison le péché mortel fait perdre à ceux qui le commettent le pouvoir de consacrer, de baptiser, en un mot d'administrer validement les sacrements. Or, dans le *De Ecclesia*, Wyclif affirme expressément que le *præscitus*, même en état actuel de péché mortel, peut administrer les sacrements, d'une manière valide, bien que pour son propre dam, car le Christ supplée à tous les défauts de son mauvais représentant. *De Ecclesia*, éd. Loserth, p. 448, 456-457. Mais dans un de ses sermons ultérieurs, Wyclif exprimait des doutes à ce sujet. *Sermons*, éd. Loserth, t. III, p. 47. Et ses disciples firent de l'invalidité des sacrements administrés par un indigne un article essentiel de leur foi. La proposition 4 de Constance doit être tenue pour l'expression de leur croyance à ce sujet. Ils disaient couramment : « C'est le prêtre qui vit le mieux qui chante le mieux la messe! »

Une chose en tout cas que Wyclif avait proclamée à maintes reprises c'est que les censures ecclésiastiques fulminées par un indigne sont absolument sans valeur et que, même fulminées par un supérieur légitime et bien intentionné, elles ne valent que si elles sont en harmonie avec le jugement de Dieu en personne et avec sa loi connue par la Bible. C'est le sens de la proposition suivante condamnée à Constance : *Nullus prælatus debet aliquem excommunicare, nisi prius sciat eum excommunicatum a Deo, et qui sic excommunicat fit ex hoc hæreticus vel excommunicatus.* N. 11. Songeant sans doute à ses « pauvres prêtres » que pourrait effrayer l'excommunication de leur évêque, il disait aussi : *Illi qui dimittunt prædicare sive audire verbum Dei propter excommunicationem hominum, sunt excommunicati et in Dei judicio traditores Christi habebuntur.* N. 13. — *Licet alicui diacono vel presbytero prædicare verbum Dei absque auctoritate Sedis apostolicæ sive episcopi catholici.* N. 14. Faisant lui-même grand usage de l'excommunication qu'il affectait de mépriser chez les supérieurs ecclésiastiques, il excommuniait donc tous les adversaires de sa doctrine et même les fidèles qui, par crainte de l'excommunication, refuseraient d'entendre la prédication de ses disciples. Il cherchait par ailleurs à mettre dans la main du pouvoir civil et de la foule elle-même une arme redoutable contre le clergé récalcitrant à ses réformes. Tout prélat excommuniant un clerc qui en aurait appelé au roi ou au parlement est déclaré par lui traître au roi et à la nation : *Prælatus excommunicans clericum, qui appellavit ad regem vel concilium regni, eo ipso traditor est regis et regni.* N. 12. Il appartient aux seigneurs temporels ou aux peuples de corriger leurs ecclésiastiques en les privant de leurs bénéfices ou de leurs dîmes : *Domini temporales possunt, ad arbitrium suum, auferre bona temporalia ab Ecclesia, possessionatis habitualiter delinquentibus, id est ex habitu, non solum actu delinquentibus.* N. 16. — *Decimæ sunt puræ eleemosynæ et possunt parochiani propter peccata suorum prælatorum ad libitum suum eas auferre.* N. 18.

On voit jusqu'où pouvait aller ce droit de refus des dîmes. Il est vrai que Wyclif, proclamant une sorte de droit à l'insurrection, au nom de la Bible, autorisait de même les gens du peuple à « corriger leurs seigneurs » quand ils étaient coupables : *Populares possunt ad suum arbitrium dominos delinquentes corrigere.* N. 17. Enfin, pour tarir une des sources de subsistance des frères devenus ses pires ennemis, Wyclif n'hésitait pas à assimiler au crime de simonie le fait de s'obliger à des prières pour ceux qui subvenaient à leurs besoins : *Omnes sunt simoniaci qui se obligant orare pro aliis, eis in temporalibus subvenientibus.* N. 25.

Wyclif devait aller beaucoup plus loin, un peu plus tard, dans sa haine de la hiérarchie et spécialement de la papauté. Son *De potestate papæ* et son *De ordine christiano*, qui sont du printemps de 1379, et son *Trialogus*, de l'automne de 1382, sont d'un radicalisme bien plus intransigeant que le *De Ecclesia* et les écrits antérieurs. S'il avait condamné tel pape individuellement, il n'avait pas rejeté le principe même de l'autorité pontificale. Sa position était à peu près la suivante : Nous devons obéir au vicaire du Christ, mais le vicaire du Christ, pour avoir droit à l'obéissance, doit être le plus parfait disciple de l'Évangile, l'homme le plus saint de la chrétienté. S'il ne mène pas la vie de saint Pierre, le pape n'est plus, avec ses clés, que le portier de l'enfer. Cependant sa doctrine de la prédestination, en tant que base primordiale et même unique de l'Église, aboutissait à faire de la papauté et de l'obéissance qui lui est due plutôt une convenance d'ordre extérieur qu'un principe indispensable à l'unité de l'Église. Wyclif était devenu plus âpre après les bulles de Grégoire XI, mais s'il avait qualifié ce pape d'Antéchrist, il ne s'en prenait pas encore à la papauté en général. Il eut même, au début du règne d'Urbain VI, qui avait une réputation de vertu bien établie, des paroles de sympathie pour le nouvel élu. Mais quand le Grand Schisme eut éclaté, en septembre 1378, quand Urbain VI eut révélé un caractère violent, autoritaire, excessif, quand surtout il eut prêché la croisade contre son adversaire, et que l'évêque de Norwich, Spenser, eut organisé une expédition sur le continent à son appel, Wyclif ne connut plus de limites à sa colère et à son indignation. La croisade de Spenser, en 1383, eut le don surtout de susciter ses protestations les plus dures. Il est alors entraîné par la logique des événements qui se déroulaient au sein de l'Église à une hostilité déclarée envers tout le système ecclésiastique existant. Le spectacle de deux papes se disputant la tiare provoque de sa part les sarcasmes les plus sanglants. Il ne voit plus en eux que la marque des « loups ». Il les compare à deux « chiens se battant pour un os », à deux « corbeaux acharnés sur une charogne ». Il se rit des indulgences qu'ils publient en faveur de leurs adhérents et grâce auxquelles « un homme peut en une demi-journée gagner des indulgences pour une centaine de mille ans et plus ». Appeler un pape de ce genre « saint Père » est un « caquetage ». Il est du reste absurde de faire choisir un pape par les cardinaux, qui sont eux-mêmes des hommes d'une vertu et d'un désintéressement plus que suspects. Le chef de l'Église ne pouvant être qu'un prédestiné et Dieu seul connaissant le nombre et les noms des prédestinés, on ne devrait choisir le pape que par la voie du sort. Le pape ne devrait avoir aucun domaine politique, aucune possession. Il recevrait de Dieu le don des miracles s'il en était digne par sa sainteté et cela suffirait à tout! En attendant, les deux papes sont à rejeter aussi bien l'un que l'autre, « comme deux démons ». Leur avènement fut prophétisé par le Christ quand il parla des signes du jugement. Dans tous ses pamphlets en latin et en anglais, Wyclif tourne en dérision cette prétention des évêques de Rome à être placés au-dessus de toute la chrétienté sous prétexte que saint Pierre mourut à Rome. L'ancienneté d'un siège ne prouve rien pour la sagesse ou la sainteté de celui qui l'occupe. Wyclif rapporte l'historiette de la papesse « Anna » (*sic* pour Johanna), pour prouver à quel point le choix des cardinaux peut être absurde. Il a toutefois des doutes sur cette historiette. Il admet bien, jusque dans ses derniers pamphlets, que Rome peut remplir certaines fonctions utiles de gouvernement, mais il reproche aux papes de ne pas imiter la charité et la patience du Christ et de ne montrer que de l'orgueil et de la hauteur. La papauté ne pourrait rendre de réels services qu'en se dépouillant de son ambition. Au fond, Wyclif ne serait pas éloigné de croire et de dire que l'Église se trouverait mieux de ne reconnaître pour chef que le Christ et d'abandonner le rite païen de l'élection d'un pape. Il proclame que, pour lui, « la papauté, telle qu'elle fonctionne, est pleine de poison », qu'elle est « l'Antéchrist en personne », « Gog, la tête du clergé césarien », « l'homme de péché qui s'est exalté au-dessus de Dieu ». Sans pape et sans cardinaux, l'Église jouirait d'une plus grande paix. « Le pape n'est pas la tête, la vie ou la racine, si ce n'est peut-être de ceux qui agissent mal au sein de l'Église. » La papauté est « une herbe empoisonnée ». On a appelé parfois le pape « un Dieu sur la terre », « un Dieu mélangé d'homme ». En réalité, réplique Wyclif, il est « le capitaine de l'armée du diable », « un membre de Lucifer », « le chef-vicaire de l'ennemi », « un apostat de la règle du Christ », « une idole plus horrible qu'une bûche peinte », en sorte que c'est une « détestable et blasphématoire idolâtrie » de lui accorder de la vénération. Voir *Sermons*, éd. Loserth, t. II, p. 66, 158, 201 sq., et surtout *Political Works* (tracts en anglais), t. II, p. 396, 559, 564, 608, 619-621, etc. Dans les derniers temps de sa vie, Wyclif exprima souvent l'opinion que le schisme qui divisait l'Église était un véritable bienfait de la Providence. « Le Christ, disait-il, a commencé à nous venir gracieusement en aide, en ce qu'il a fendu en deux la tête de l'Antéchrist et mis aux prises les deux morceaux l'un contre l'autre! » Cité par Workman, *John Wyclif*, t. II, p. 82. Ainsi la violence dont faisaient preuve les deux papes se couronnait de la violence encore plus grande des soi-disants réformateurs. L'épreuve dont souffrait l'Église ne pouvait pas être plus affreuse! De toutes ces injures, le concile de Constance, en condamnant Wyclif, ne retint que les propositions suivantes : *Post Urbanum VI, non est aliquis recipiendus in papam, sed vivendum est more Græcorum sub legibus propriis.* N. 9. — *Excommunicatio papæ vel cujuscumque prælati non est timenda, quia est censura Antichristi.* N. 30. — *Ecclesia Romana est synagoga Satanæ nec papa est proximus et immediatus vicarius Christi et apostolorum.* N. 37. — *Electio papæ a cardinalibus a diabolo est introducta.* N. 40. — *Non est de necessitate salutis credere Romanam Ecclesiam esse supremam inter alias Ecclesias.* N. 41.

4° *Doctrine des indulgences.* — En connexion étroite avec l'ecclésiologie, il convient de dire un mot de la doctrine des indulgences. C'est en effet sur le pouvoir des clés attribué à la hiérarchie ecclésiastique et plus spécialement au souverain pontife que repose la théorie indulgentielle. Ce n'est pas ici le lieu de relever les abus très réels auxquels a pu donner lieu la pratique des indulgences. Des auteurs très orthodoxes se sont plaints de ce que beaucoup de pécheurs disaient communément : « Je n'ai pas besoin de m'inquiéter du nombre et de l'énormité de mes fautes, puisque je pourrai toujours pour quelques sous acheter une

indulgence plénière du pape! » Mais ce n'était pas seulement les abus que Wyclif entendait frapper. Il s'en prenait au principe lui-même. Il avait traité in extenso le problème des indulgences dans le c. XXIII de son *De Ecclesia* et il y revint dans le *De potestate papæ*, ainsi que dans divers tracts en anglais. Jean Hus, copiant mot pour mot le chapitre indiqué du *De Ecclesia*, en 1412, en ferait son *Adversus indulgencias papales*. C'est donc là qu'il faut chercher le sentiment de Wyclif. Or, il soutient que Dieu lui-même, qui seul peut accorder des indulgences, ne peut pas remettre le péché sans une satisfaction. Au surplus, remarque Wyclif, si le pape avait le pouvoir qu'il s'arroge, il devrait en user libéralement, autrement on doit le tenir pour responsable de la mort de toutes les âmes qu'il peut sauver. *De Ecclesia*, éd. Loserth, p. 551 sq. Tout le système des indulgences est donc faux et il faut être fou pour y croire. La prétention du pape de pouvoir disposer du trésor des mérites surérogatoires du Christ et des saints est absurde. Le concile de Constance devait condamner la proposition suivante de Wyclif : *Fatuum est credere indulgentiis papæ et episcoporum*. N. 42. On sait que ce fut à propos des indulgences qu'éclata, en 1517, la révolution luthérienne. Mais disons tout de suite que Luther ne connaissait à ce sujet ni la doctrine de Wyclif ni celle de son épigone Jean Hus.

5° *Doctrine eucharistique.* — Il ne semble pas qu'il existe un lien quelconque entre la doctrine ecclésiologique de Wyclif et sa doctrine sur l'eucharistie. Tout au contraire, ce sont les attaques dont il fut l'objet à propos de ses idées sur le sacrement de l'autel qui le poussèrent au radicalisme que nous avons rencontré chez lui à l'égard des ordres mendiants. Le Dr Workman date de l'été de 1379 les premières attaques de Wyclif contre le dogme eucharistique traditionnel. Ce ne fut jamais sur la présence réelle que portèrent ses doutes, même dans les tracts les plus agressifs des années suivantes et, sous ce rapport, il convient de distinguer nettement entre les affirmations du novateur lui-même et celles de certains de ses disciples, les lollards. Ce qu'il prétendait ne pouvoir admettre c'était la disparition, de quelque manière que ce fût — « annihilation » à la manière de Scot, puis « substitution » de la substance du Christ, ou bien « transsubstantiation » au sens thomiste, par passage interne de la substance du pain à celle du corps du Christ — de la substance du pain et du vin, ni la permanence des accidents sans sujet. Il s'agissait donc là pour lui de difficultés d'ordre métaphysique, d'objections philosophiques, à son sens, irréfutables.

Pour comprendre sa position, il est donc indispensable de nous rappeler cette sorte de réalisme extrémiste qu'il professait en philosophie. Wyclif fut « réaliste » dans toute la force du terme et probablement le dernier des réalistes proprement dits. Il est réaliste d'une façon absolue, rigoureuse, intransigeante. Il l'est jusqu'à l'absurde. Pour lui, quiconque n'est pas réaliste, c'est-à-dire n'admet pas l'existence réelle, à part des individus, des idées générales ou « universaux », en d'autres termes des prototypes spécifiques, rejette par le fait même le souverain domaine de Dieu, la réalité de la prédestination et du châtiment éternel, de la résurrection des morts, de la loi de la confession et de la communion et même de l'obéissance au doyen de sa faculté! Workman, t. I, p. 136. Pour lui, les universaux, comme les individus, sont des idées de Dieu et participent de la réalité absolue qui est celle de Dieu. Dieu étant le suprême Réel, ses idées sont aussi réelles que lui. Rien n'est possible en dehors de ces idées. Rien n'existe donc en dehors de ce qui est, sinon sous nos yeux, du moins en Dieu. L'être, qui est Dieu, est la mesure du possible. Tout ce qui est est nécessaire au même titre que Dieu. La liberté humaine elle-même, car Wyclif l'admet, est nécessaire, comme voulue de Dieu. C'est pourquoi, au nombre des propositions de Wyclif condamnées à Constance, nous rencontrons la suivante : *Omnia de necessitate absoluta eveniunt*. N. 27. Par suite, rien de ce qui est ne peut être anéanti. Dieu même ne peut anéantir une substance sans se détruire lui-même. On ne peut toucher à rien sans toucher au divin, et on ne peut toucher à rien de divin sans détruire Dieu! Or, de quelque façon que l'on s'y prenne, que l'on admette « l'annihilation » du pain dans l'eucharistie, ou que l'on soutienne que le pain est transsubstantié au corps du Christ, on touche toujours à de la substance, on touche à la « panité » et à la « vinité », qui font partie, en tant que prototypes éternels et infiniment réels, de la substance de Dieu. Donc le dogme de la transsubstantiation anéantit Dieu! Les idées de Dieu sont hiérarchisées et c'est cette hiérarchie qui constitue l'ordre du monde. Toucher à cette hiérarchie, en faisant passer une substance dans une autre, par transsubstantiation, c'est anéantir l'ordre divin et Dieu lui-même. Dans la pensée de Wyclif, les idées générales sont comme des républiques dont les individus sont les sujets. L'Humanité existe à part des humains, comme la Panité et la Vinité à part des morceaux de pain et des gouttes de vin. L'Humanité, telle qu'elle existe de toute éternité en Dieu, *communis humanitas*, est précisément celle que Jésus a possédée. L'incarnation a consisté dans ce revêtement par le Verbe de la *communis humanitas*. Par suite, Jésus n'est pas seulement notre frère, il est l'homme général, l'homme éternel, l'homme total, l'homme unique, la source de l'humanité en chacun de nous. Il vit avec nous, souffre avec nous, meurt avec nous, est soumis avec nous à tous les maux qui nous atteignent. Mais pas plus que la mort n'est l'annihilation pour l'homme, pas davantage les transformations de la matière n'en atteignent la substance. Quand nous mangeons le pain et buvons le vin ordinaires, nous ne transformons pas en nous-même la *panité* et la *vinité*. Il en est de même dans l'eucharistie. Wyclif critique longuement dans son *De eucharistia*, publié probablement à l'automne de 1379, la théorie de saint Thomas d'Aquin, selon laquelle c'est la « quantité », demeurée sans sujet, qui sert de sujet aux autres accidents du pain et du vin consacrés sur l'autel. Et, comme il professe un certain respect pour un si grand théologien, il affirme qu'il est convaincu que ses écrits ont été falsifiés, après sa mort, par les frères inquisiteurs. *De eucharistia*, éd. Loserth, p. 139. En réalité, Wyclif semble n'avoir été familier qu'avec la doctrine de Scot qui est celle de l'annihilation de la substance du pain et du vin, par remplacement de la part de la substance du corps et du sang du Christ. Scot faisait appel, selon la tendance volontariste générale de sa théologie, à la toute-puissance de Dieu, pour expliquer ce mystère. Occam l'avait suivi sur ce point. Cette doctrine prévalait à Oxford, au temps de Wyclif. Il se mettait donc en contradiction formelle avec le sentiment universel de son université, en refusant d'admettre la transsubstantiation au sens scotiste et au sens nominaliste. L'annihilation du pain et du vin, pour les raisons susdites, lui paraît impensable. Voir sa *Logica*, éd. Dziewicki, 1899, t. II, p. 86-89. Dans un de ses derniers sermons, il disait : « Durant bien des années j'ai cherché à apprendre des frères en quoi pouvait consister l'essence réelle de l'hostie consacrée. A la fin ils eurent l'audace de maintenir que l'hostie n'était plus rien. » Une autre fois, il disait que, selon les frères, l'hostie n'était plus « qu'un paquet d'accidents dans lequel se trouve le Christ ».

Sermons, éd. Loserth, t. II, p. 454, 460. Or, pour lui, cela était absurde. Que disait-il donc ? « Le genre « substance », dit-il dans son *De blasphemia*, de mars 1382, se trouve partout où se trouve un individu du genre. Or, dans l'eucharistie, il y a un individu du genre « substance », puisque, selon votre propre affirmation, le corps du Christ est présent corporellement. Donc, le corps du Christ demeure dans l'hostie et comme c'est une substance — parce qu'il est l'essence de toute substance matérielle — il est également la substance du pain. Il s'ensuit que la substance du pain matériel demeure dans le pain consacré. » Comprenne qui pourra ! — Depuis le temps de la publication de son *De potestate papæ*, en 1379, Wyclif ne cessa plus de soutenir qu'il ne peut y avoir d'accidents ou de groupe d'accidents sans sujet. Il avait pensé pourtant antérieurement qu'il pouvait y avoir « un corps mathématique », analogue à la quantité thomiste, qui servirait de sujet aux accidents. Même dans son *De dominio civili* (1376), il avait dit encore : « Le prêtre, par les paroles de la consécration, rend le corps du Christ présent sous les accidents. » Mais dans son *De eucharistia*, il déclare : « Bien que j'aie pris autrefois toutes les peines possibles pour expliquer la transsubstantiation, en accord avec le sentiment de l'Église primitive, je vois maintenant que l'Église actuelle contredit l'Église des temps antérieurs et qu'elle erre dans la doctrine. » *De eucharistia*, p. 52, 109. A l'entendre, le dogme de la transsubstantiation ne remonterait qu'au temps d'Innocent III. Il n'aurait donc pas deux cents ans d'existence. Il est toutefois embarrassé dans son langage et voudrait que l'on évitât de préciser la manière dont Jésus-Christ est présent, la seule chose importante à ses yeux étant qu'il soit présent et qu'on le reçoive dans la communion avec foi et amour. Mais, ses adversaires nominalistes ne lui laissant aucun répit, il finit par aboutir à cette « consubstantiation » que devait soutenir plus tard Luther. Le pain reste du pain, tout en contenant « toute l'humanité du Christ ». En quoi cela peut-il surprendre? dit-il. Un pécheur qui se convertit en un saint reste un homme. La glace qui fond reste de l'eau. Un pape qui vient d'être élu reste ce qu'il était auparavant. De même le pain reste pain. « Le Christ est caché dans les éléments », *insensibiliter absconsus est. De eucharistia*, p. 15, 29. Nous pouvons le « voir » là, « par la foi », et nous pouvons le recevoir comme le feu du soleil est reçu à travers une sphère de cristal. Le Christ est dans chaque partie de l'hostie, comme le visage est tout entier dans chaque partie du miroir brisé, ou « comme un homme peut allumer beaucoup de cierges à un seul cierge sans lui enlever sa clarté ». *Sermons*, t. II, p. 458; t. IV, p. 351-352.

Il compare encore la présence du Christ dans l'eucharistie et l'action des paroles consécratoires à une feuille de papier sur laquelle on écrit un message. Le message est réellement présent, avec le papier et l'encre. De même, « à l'occasion » des paroles de la consécration — à l'occasion seulement, précise-t-il — le corps du Christ devient présent dans le pain et le vin. Et il ajoute : « La vérité et la foi de l'Église c'est que le Christ est à la fois Dieu et homme, de même le Sacrement (de l'autel) est à la fois le corps du Christ et du pain — pain et vin naturellement, Corps et Sang du Christ sacramentellement. » *De apostasia*, p. 103, 106, 116, 119. C'est donc un renouvellement du mystère de l'incarnation : deux substances en une seule personne. On croirait, à lire ce passage, que Wyclif admet l'impanation comme plus tard Osiander, c'est-à-dire l'union hypostatique entre le Christ et le pain consacré. Mais il n'en est rien. Il dit expressément que le pain ne fait pas partie du Christ : « L'hostie consacrée, écrit-il, n'est ni le Christ ni une partie du Christ, mais seulement le signe effectif du Christ. » — « Je n'ose dire que c'est le signe du Christ identiquement selon sa substance et sa nature, mais figurativement ou spirituellement. » Il n'en est pas moins vrai que le corps du Christ est là « réellement et vraiment, selon son humanité tout entière ». Le sacrement est « le signe et le vêtement de son corps ». *De eucharistia*, p. 16, 121, 303. Il repousse donc également les « hérétiques » qui « pensent et disent que ce sacrement est le Corps de Dieu mais pas du pain » et les « hérétiques qui pensent et disent que ce sacrement ne peut en aucune manière être le Corps de Dieu », car, pour lui, « il est les deux à la fois », bien que « principalement » il soit « le Corps de Dieu en forme de pain », d'un pain dans lequel « tout le Christ » est présent. Il ne peut assez protester contre l'idée d'annihilation de la substance et il n'a pas assez de sarcasmes contre ces « accidents » qui seraient ainsi en suspens, dépourvus de tout support, « un pur fantôme », dit-il. L'idée d'annihilation lui apparaît comme une fourberie abominable du démon et, en toute vérité, « l'abomination de la désolation » dans le sanctuaire divin. Supposer que la substance peut cesser d'être c'est admettre que Dieu peut cesser d'exister, puisque Dieu est la base de toute créature. *De apostasia*, p. 120.

Il lui arrive cependant d'employer des expressions malheureuses, comme quand il écrit : « Le corps du Christ est dans le sacrement de l'autel, non par voie de multiplication, mais seulement virtuellement, comme un roi est dans toutes les parties de son royaume. » Ce fut sans doute à partir d'une phrase de ce genre que ses disciples aboutirent à une sorte de zwinglianisme, selon lequel l'eucharistie n'était plus qu'un « signe » de la présence divine, ou encore de calvinisme, suivant lequel la présence eucharistique est purement virtuelle.

Voici les propositions retenues au concile de Constance, comme représentatives de la doctrine de Wyclif sur l'eucharistie : *Substantia panis materialis et similiter substantia vini materialis remanent in sacramento altaris*. N. 1. — *Accidentia panis non manent sine subjecto in eodem sacramento*. N. 2. — *Christus non est in eodem sacramento identice et realiter propria præsentia corporali*. N. 3. Sur cette dernière proposition, il convient de se rappeler ce qui vient d'être dit des impropriétés de langage de Wyclif, quand il dit que Jésus-Christ est présent dans toutes les hosties, comme un roi dans tout son royaume. Nous ne voyons pas où Wyclif a pu dire : *Non est fundatum in Evangelio, quod Christus missam ordinaverit*. N. 5. Il est possible que le sens ait été que la messe n'avait pas été instituée, telle quelle, par le Christ. On ne voit pas en effet que Wyclif ait nié le caractère sacrificiel de la messe, ni son institution par le Christ, si on la ramène essentiellement à la consécration et à la communion. Wyclif n'a jamais nié ni l'une ni l'autre.

6° *Les autres sacrements*. — Wyclif n'a pas porté atteinte au dogme du septénaire sacramentel. Il n'a pas eu de doctrine comparable à celle de Luther, de Zwingli et de Calvin sur ce point. Il a cependant touché à certains sacrements, pour émettre des opinions que l'Église a rejetées et condamnées.

Le sacrement de pénitence. — C'est surtout dans le domaine de la pénitence que s'est exercée sa critique contre la législation en vigueur et contre la doctrine reçue. « Les clés de Pierre, disait-il, devraient être fourbies et nettoyées de la rouille de l'hérésie. » Là aussi, il rencontrait, disait-il, « les erreurs de l'Antéchrist ». *De blasphemia*, p. 160-161. Lui-même cependant passa, dans ce domaine comme dans celui de l'eucharistie, par des opinions diverses. S'élevant

contre la législation qui ne rendait la confession obligatoire qu'une fois l'an, il lui était arrivé de proclamer que c'est une obligation de se confesser aussi souvent qu'il est nécessaire, à la condition de rencontrer un prêtre « prédestiné », c'est-à-dire ne vivant pas dans le péché. Selon lui, il serait aussi bon de se confesser au diable que de le faire à un prêtre « lépreux, idolâtre, simoniaque, hérétique », c'est-à-dire ne pensant qu'à l'argent. Plus tard, il changea d'avis, notamment dans le *De blasphemia* et dans le *Trialogus.* Il soutint alors que certes la pénitence est nécessaire, mais non la confession qui reste facultative, selon le goût du pénitent. Le chrétien doit donc garder sa liberté. Il se confessera s'il y trouve un profit. La confession publique, au surplus, serait meilleure que la confession privée qui souvent conduit à l'impudicité. La confession doit être libre comme l'audition d'un sermon. Quant à la pénitence ou satisfaction imposée par le confesseur, Wyclif n'y voit qu'un marchandage. Ni le pape ni personne ne peut savoir jusqu'à quel degré le péché s'est élevé, donc nul ne peut donner une pénitence ou une absolution en connaissance de cause. Si un confesseur impose une pénitence que le pénitent juge non convenable, pour avoir de l'argent par exemple, le pénitent n'a qu'à le laisser et, après un acte de contrition sincère, il pourra faire la communion. Si on l'excommunie, il fera la communion spirituelle, dans la joie, car le Prêtre Souverain pardonne à tous ceux qui sont vraiment contrits. *De blasphemia*, p. 121, 136, 145, 148, 151, 159; *Trialogus*, p. 328.

En somme, Wyclif, des trois parties du sacrement de pénitence, auxquelles s'ajoute l'absolution, ne retient absolument que la contrition, le reste lui paraissant plus ou moins laissé à la conscience ou au goût de chacun. C'est pourquoi l'on trouve, parmi les propositions condamnées à Constance, la suivante : *Si homo fuerit debite contritus, omnis confessio exterior est sibi superflua et inutilis.* N. 7.

Comme erreurs accessoires de Wyclif, en cette matière, nous signalerons les suivantes : la distinction entre le péché mortel et le péché véniel n'est pas garantie par l'Écriture. *De blasphemia*, p. 169. La distinction des « péchés réservés » n'est qu'une « fourberie nouvelle de la Curie romaine ». Ce n'est pas l'absolution du prêtre qui donne la rémission du péché, mais seulement celle de Dieu, proposition qui semble faire une distinction entre l'absolution du prêtre et celle de Dieu, alors que le prêtre n'absout qu'au nom de Dieu. Le secret de la confession n'est pas nécessaire, puisque le péché sera toujours révélé au jugement dernier. Dans bien des cas, au contraire, la révélation du péché entendu au confessionnal serait pour le bien du pénitent. Sous le couvert du secret de la confession, beaucoup de péchés graves restent impunis, et le sacrement de l'eucharistie est profané. Le prêtre devrait faire à son pénitent trois remontrances, mais la quatrième fois, abandonner le relaps, et, si cela était nécessaire, révéler son péché. *De blasphemia*, p. 164-167.

Le sacrement de l'ordre. — Wyclif a également traité le sacrement de l'ordre comme si, pratiquement, il ne conférait aucun pouvoir spécial. C'est ainsi qu'il n'admet pas qu'il soit absolument nécessaire pour consacrer l'eucharistie, pour confesser et absoudre, voire pour confirmer. Dans son *De eucharistia* et son *De Ecclesia*, il avait insisté sur les fonctions sacramentelles du prêtre. Mais dans les derniers temps de sa vie, peut-être parce qu'il trouvait difficilement des prêtres pour entrer dans son groupe des « pauvres prêcheurs », ou parce qu'il prévoyait que dans l'avenir les évêques n'ordonneraient pas ses disciples avérés, il proclamait que, dans certaines circonstances, un laïque même peut consacrer l'eucharistie. *Trialogus*, p. 280. Pour la confession, il dit de même que ce n'est pas le prêtre, « en levant la main sur la tête du pénitent », mais bien « le chagrin du cœur », qui obtient l'absolution de Dieu, et que, par suite, l'absolution pourrait être donnée même par un laïque. *English Works*, p. 333. Au sujet de la confirmation, il déclare : « Je ne vois pas qu'en général ce sacrement soit nécessaire au salut, ni qu'il soit spécialement réservé aux évêques. » *Trialogus*, p. 294. On n'est donc pas surpris d'apprendre que Purvey, son secrétaire et continuateur, enseignait que le laïque même peut donner la confirmation. La proposition 28 condamnée à Constance résume ces diverses affirmations : *Confirmatio juvenum, clericorum ordinatio, locorum consecratio reservantur papæ et episcopis propter cupiditatem lucri temporalis et honoris.*

On remarquera, en terminant cet exposé forcément limité, que Wyclif a constamment accusé le haut clergé de son temps de rapacité et de simonie. On trouverait dans les écrits très orthodoxes de sainte Brigitte ou de sainte Catherine de Sienne, toutes deux contemporaines de Wyclif, des peintures non moins rudes et sévères que les siennes sur les abus qui désolaient alors l'Église, mais ces grandes saintes n'éprouvaient pas pour cela le besoin maladif de s'en prendre au dogme de l'Église. Elles savaient que, si Jésus-Christ n'a pas promis à ses représentants autorisés sur la terre l'impeccabilité, il leur a garanti du moins, sous certaines conditions, l'indéfectibilité et l'infaillibilité. Wyclif a vu les choses beaucoup trop en noir. Il a accusé, à tort et à travers, l'Église non seulement d'avoir laissé les abus envahir le sanctuaire, mais d'être tombée dans les plus graves erreurs. Il est significatif que, parmi les propositions condamnées à Constance, sous le nom de cet universitaire intransigeant et dogmatique, on ait pu ranger la suivante : *Universitates, studia, collegia, graduationes et magisteria in iisdem sunt vana gentilitate introducta; tantum prosunt Ecclesiæ sicut diabolus.* N. 29. Il en était donc venu, dans les derniers temps de sa vie, alors qu'il était retiré dans sa cure et voyait se fermer devant lui son ancienne université d'Oxford, à renier tout son passé d'étudiant et de professeur, à rejeter comme une vanité païenne l'immense effort scientifique, philosophique et théologique de son temps, pour ne plus voir que la prédication faite au peuple par des pauvres prêtres ignorants et rustiques, chargés de rabâcher en son nom des tracts soi-disant tirés de l'Évangile. Il faut dire toutefois que la vie privée de Wyclif resta toujours austère, qu'il fut un véritable ancêtre du puritanisme, et qu'il maintint jusqu'au bout la supériorité de la virginité sur le mariage. Même quand il lui arriva de préconiser le mariage pour ses prêtres, il avait soin d'ajouter que ce genre de mariage n'était point exclusif de la virginité. Mais il ne parlait de ce mariage que comme d'une possibilité. *De veritate Scripturæ*, t. II, p. 163.

III. Les continuateurs de Wyclif en Angleterre. — Celui qui avait tant déclamé contre les ordres religieux avait en réalité institué une confrérie que l'on pouvait considérer comme une sorte d'ordre religieux, sans les vœux habituels : les pauvres prêtres *(poor priests)*. On les avait surnommés les *lollards*, d'un nom qui avait été attribué, antérieurement, aux Pays-Bas, aux Alexiens, puis aux Béghards. Voir l'art. Lollards, t. IX, col. 910 sq. Le sens de ce mot fut du reste diversement expliqué. Il paraît avoir signifié : les « marmotteurs », parce que les lollards susdits marmottaient ou chantaient tout bas, au cours de leurs pérégrinations, des prières latines. Par un jeu de mot facile, on affecta parfois de faire venir le mot du latin *lolium*, ivraie. On disait

donc : *Lollardi sunt zizania.* Eux-mêmes les prédicateurs ambulants de Wyclif se nommaient soit les « hommes vrais », *true men*, soit les « chrétiens », *christian men.* On leur donna plus tard, mais surtout en Bohême, le nom qu'ils n'avaient jamais pris de Wyclifites. Wyclif avait fabriqué pour leur usage un grand nombre de sermons et de tracts. Après lui, ses disciples les plus remarquables, surtout Hereford et Purvey, tous deux traducteurs de la Bible, sous son impulsion, continuèrent à les fournir de compositions de cette sorte. Un grand nombre de ces pièces ont été imprimées. Il en reste beaucoup en manuscrits. On les a longtemps attribuées en bloc à Wyclif. La recherche récente a su distinguer divers auteurs, par l'examen du style, de la méthode, des sujets traités. Il semble que Wyclif ait réussi à grouper autour de lui un nombre assez considérable de collaborateurs instruits. Nous ne connaissons les noms que de quelques-uns. A Hereford et Purvey, il faut joindre celui d'Aston. Mais il y en eut sûrement d'autres qui nous sont inconnus. Les tracts ont été composés soit dans les dernières années de Wyclif, soit après sa mort. Leur caractère général est la violence. Ils sont très anticléricaux. Ils attaquent avec une particulière âpreté les frères mendiants, qui étaient pour les *poor priests* les concurrents les plus dangereux. Ils chargent les frères des crimes les plus odieux : adultères, sodomie, cupidité. Les évêques ne sont naturellement pas ménagés, les moines « possessionnés » non plus. Le clergé paroissial est également fort malmené. La plupart de ces tracts sont en anglais. Voici la traduction de quelques-uns de leurs titres, suffisamment révélateurs de leur contenu : *Du levain des pharisiens;* — *Les cinquante hérésies et erreurs des frères* (*Friars*, il s'agit des frères mendiants); — *Des prélats;* — *Des clercs possessionnés;* — *L'Office des vicaires (Curates);* — *L'ordre de la prêtrise;* — *De l'office pastoral*, etc. Non seulement les lollards propagèrent toutes les opinions subversives de leur fondateur, mais en général, suivant la courbe de sa propre évolution, ils les accentuèrent dans le sens du radicalisme le plus excessif. Ils obtinrent un grand succès auprès du peuple et peut-être surtout auprès de la petite noblesse campagnarde, ou *gentry*, qui voyait dans les richesses de l'Église médiévale une proie très enviable.

Les documents du temps révèlent, chez les autorités anglaises civiles et ecclésiastiques, une véritable panique, en face des progrès de l'hérésie. Ils assurent que la moitié de la population était conquise. Deux hommes se dressèrent surtout contre elle : Guillaume de Courtenay, archevêque de Cantorbéry et primat d'Angleterre, du 9 septembre 1381 au 31 juillet 1396, et son successeur, Thomas Arundel, du 25 septembre 1396 au 19 février 1414. A la mort de ce dernier, le danger était complètement conjuré. La résistance des lollards fut très différente, selon qu'il s'agissait des maîtres d'Oxford, où Wyclif avait conquis de puissants concours, ou des prédicateurs ambulants et de leurs protecteurs dans la noblesse campagnarde. A Oxford, un coup avait été frappé par Courtenay, du vivant de Wyclif, par le triple synode des Blackfriars, en mai et juin 1382. A la suite de ces synodes, des lettres patentes contre les lollards avaient été obtenues de la Couronne, le 26 juin 1382. En novembre de la même année, on enregistrait, à Oxford, des rétractations importantes : Repingdon, Bedeman, Aston se soumettaient humblement. Le premier devait être nommé évêque de Lincoln, par la faveur du roi Henri IV de Lancastre, en 1404. Il devait mourir, chargé d'honneurs, en 1424. Le second devint, au temps d'Arundel, un zélé prédicateur contre l'hérésie. Le troisième par contre se repentit de sa rétractation et retomba dans le lollardisme; c'est pourquoi on peut lui attribuer, avec probabilité, un bon nombre des tracts lollards du temps. On ne sait pas ce qu'il devint, mais il semble qu'il ait persévéré jusqu'au bout dans l'hérésie. Hereford, autre lollard de marque, rétracta ses erreurs, en 1390, ou peut-être un peu plus tôt, et se fit le dénonciateur de ses anciens amis, qui lui reprochèrent durement son « horrible apostasie ». Il se fit chartreux, en 1417. Purvey fut plus fidèle à la mémoire de son maître Wyclif et c'est lui qu'il faut vraisemblablement regarder comme l'auteur des professions de foi lollardes dont il sera parlé dans un instant.

Parmi les nobles campagnards, l'histoire a conservé quelques noms moins obscurs que les autres. Le développement du lollardisme fut favorisé par les circonstances politiques et religieuses. La croisade de Spenser avait causé un grand mécontentement et de grandes pertes en hommes et en argent. Une guerre contre l'Écosse, en 1385, aggrava la situation. Aux parlements de 1388, de 1390 et de 1393 furent énoncés en vain des griefs — toujours les mêmes — contre la Cour de Rome et contre le clergé en général. Mais ces réclamations non suivies d'effet n'en favorisaient pas moins la propagande lollarde à travers le pays, en y développant un esprit de plus en plus antipapal. Quand les pauvres prêtres prêchaient, la plupart du temps en plein air, dans les cimetières, il arrivait souvent que les chevaliers se tenaient en armes à leurs côtés, prêts à les protéger contre toute insulte ou toute répression. L'immense majorité des adhérents du lollardisme restaient profondément ignorants des doctrines propres à Wyclif, mais n'en retenaient que l'anticléricalisme foncier. Courtenay ne cessait de presser le gouvernement d'agir contre les hérétiques. Il obtenait des pouvoirs spéciaux pour les évêques des régions les plus contaminées. Il fut même assez habile pour arracher à la majorité du parlement de 1388 des ordres de poursuites contre les lollards, confirmant les prescriptions déjà édictées par le gouvernement royal. Pour cela il avait produit une liste de vingt-cinq erreurs reprochées aux lollards. Cette liste nous a été conservée et nous permet de préciser les doctrines des wyclifites, à cette date.

La note dominante des Vingt-cinq points de 1388, c'est le rigorisme moral, ou comme disent les Anglais, le « puritanisme ». On y proteste contre les chansons, contre les serments, contre les fêtes des saints, contre l'emploi dans le clergé de « chevaux gras », de bijoux et de riches vêtements. Wyclif avait déclamé maintes fois contre le luxe et contre le culte des saints, à l'exception du culte de la Vierge, qu'il consentait à maintenir, mais ici l'accent se faisait plus rude. On disait par exemple que « nul chargé d'âmes » *(curate)* ne devrait s'absenter d'auprès de ses enfants spirituels pour prendre part à une pompe mondaine, à une réjouissance du ventre ou à des affaires temporelles dans les cours épiscopales. Wyclif avait critiqué le culte des images, mais il n'avait jamais été aussi loin que le texte suivant : « Ces images ne peuvent faire ni bien ni mal aux âmes humaines, mais elles pourraient réchauffer le corps d'un pauvre homme, en temps de froid, si on les mettait au feu, et l'argent et les joyaux qui les parent profiteraient aux malheureux, et les cierges brûlés devant elles serviraient à éclairer de pauvres créatures dans leur travail. » — « Le Christ, disait-on encore, est le frère de l'homme, c'est donc une hérésie manifeste d'enseigner qu'il est meilleur et plus agréable à Dieu d'offrir des dons à des bûches inertes ou à des pierres qu'aux pauvres gens, qui portent en eux l'image et ressemblance de la sainte Trinité. »

On note par contre que la phrase de Wyclif sur

« l'obéissance due au diable par Dieu » ne figure plus ici. Elle disparaîtra complètement des formulaires lollards. Les Vingt-cinq points précisent également, contre l'opinion extrémiste lollarde, que « le prêtre en état de péché mortel peut administrer les sacrements pour le salut de ceux qui les reçoivent dignement ». Le donatisme est donc ici renié. En sens inverse, le document est plus agressif que Wyclif ne l'avait été contre les canonisations opérées par les papes. Il n'avait jamais dit en effet, comme il est dit ici, que « beaucoup de saints reconnus par l'Église sont en enfer ». Il n'avait pas non plus attaqué nommément saint Thomas Becket. Tout cela dans Arnold, *Select english Works of Wyclif*, 1869, t. III, p. 454-496.

Les mesures répressives contre les lollards, prises en 1388, eurent pour résultat de ralentir considérablement l'expansion de l'erreur. Mais au début de 1394, il devint évident que les lollards relevaient la tête. Le schisme durait toujours. Le pape de Rome, Boniface IX, exigeait la suppression en Angleterre des *Statutes of Provisors* et *Præmunire*, ce qui revenait à dire qu'il prétendait de nouveau disposer des bénéfices ecclésiastiques. Le mécontentement fut grand dans le royaume et comme toujours ce fut l'hérésie qui en profita. Le roi Richard II renouvela ses ordonnances contre les lollards, ce qui accrut son immense impopularité. L'opposition prit donc en main la cause lollarde. Sous la conduite des nobles affiliés ou favorables à la secte, Stury, Clifford, Latimer et Montague — ce dernier membre du Conseil privé royal et le plus haut protecteur que les lollards aient jamais eu — on essaya de faire discuter au parlement réuni à Westminster, le 27 janvier 1395, un projet de réforme de l'Église, en *Douze points*, qui étaient d'inspiration wyclifite très marquée. Les critiques les plus avertis estiment que l'auteur de ces Douze points de 1395 ne peut être que Purvey, le secrétaire de Wyclif et le traducteur de la Bible, en sa seconde forme. En voici le contenu : « Le sacerdoce usuel, qui tire son origine de Rome, notre grande marâtre, ne saurait être le sacerdoce institué par le Christ dans ses apôtres ». — L'ordination des évêques est « un spectacle pénible pour un homme sensé », parce qu'on y « joue avec le Saint-Esprit ». — La transsubstantiation n'est qu'un « miracle imaginaire » tendant « sauf en peu de cas, à l'idolâtrie ». — « Plût au ciel que les prêtres fussent bien pénétrés des enseignements du Docteur évangélique (Wyclif) dans son *Trialogus* ». — L'office du Saint-Sacrement, rédigé par frère Thomas (d'Aquin) est faux et plein de miracles mensongers. — Les exorcismes, les bénédictions du pain, du vin, de la cire, des croix, des habits, et autres du même genre, ont une saveur de « nécromancie ». — La confession auriculaire « exalte l'orgueil des prêtres qui, pour un coup à boire ou pour une pièce de monnaie, vendront la bénédiction du ciel ». De plus, elle tend, par ses « entretiens secrets », à provoquer le péché mortel. — En fait de reliques, les lèvres de Judas, qui ont touché le Christ, seraient une relique merveilleuse, si on pouvait les avoir! (Cela dit, bien entendu, par moquerie). — Les pèlerinages aux images muettes et aux crucifix aveugles sont proches parents de l'idolâtrie. — L'homme dans le besoin est seul l'image de Dieu, en plus parfaite ressemblance que la pierre ou le bois. — Les membres du clergé césarien, terme dont se servait Wyclif pour désigner le clergé mondain servant dans les emplois civils, ne sont que des « hermaphrodites », des « ambidextres », des hommes dont l'état est incertain et double, ni religieux ni civil, et les deux à la fois!

Les Douze articles attaquaient encore le culte rendu à saint Thomas Becket, en déclarant qu'il n'avait pas été martyr. De plus, alors que Wyclif avait glorifié la virginité, le texte de 1395 se livrait à une violente attaque contre le célibat ecclésiastique, comme tendant à la sodomie et à l'immoralité. On ne trouvait rien dans les Douze articles sur la suzeraineté fondée sur l'état de grâce. Cette doctrine de Wyclif était purement et simplement abandonnée. Par contre, alors que Wyclif, dans son *De officio regis* (hiver de 1378), avait expressément maintenu la légalité des serments, les lollards les déclaraient en général contraires à l'Évangile. C'est à eux qu'il faut attribuer la proposition 43 qui se trouve parmi les propositions de Wyclif condamnées à Constance : *Juramenta illicita sunt quæ fiunt ad corroborandos humanos contractus et commercia civilia.* Denz.-Bannw., n. 623. Voir *De officio regis*, éd. Pollard et Sayle, 1887, p. 218 sq. — Cependant Wyclif condamnait, comme l'Église, les serments ou jurements inutiles; cf. *Sermons*, t. IV, p. 415-417.

Les Douze propositions n'eurent, comme il fallait s'y attendre, aucun succès. Lord Montague, devenu plus tard comte de Salisbury, abandonna le parti lollard, ce qui ne l'empêcha pas d'être décapité par la foule de Londres, en 1400, pour avoir tenté de restaurer le pouvoir absolu du roi Richard II. Dans l'intervalle, l'archevêque-primat, Thomas Arundel, arrivé au siège de Cantorbéry en 1396, avait pris très vigoureusement en mains la répression des lollards. Sans entrer dans le détail de son action tenace et habile, disons seulement qu'il fit adopter par l'Assemblée du clergé — ce qu'on nomme en Angleterre : la *Convocation* — en 1407, treize constitutions contre les écrits de Wyclif, contre les doctrines de ses disciples, contre les prédicateurs ambulants, contre l'enseignement de l'hérésie dans les universités. Il interdit notamment de façon absolue toute prédication non-autorisée par l'évêque. Nul pasteur de paroisse ne devait accepter un prédicateur non muni de l'autorisation épiscopale. Les curés des paroisses devaient s'en tenir dans leurs prédications — quatre fois l'an — aux thèmes prescrits par une ancienne constitution remontant au primat Peckham († 1292), à savoir « les quatorze articles de la foi (Symbole des Apôtres), les dix commandements, les deux préceptes de l'Évangile, amour de Dieu et du prochain, les sept œuvres de miséricorde et les sept péchés capitaux », que l'on exposerait « sans l'intervention d'aucune subtilité fantaisiste d'aucune sorte ».

C'étaient là de sages prescriptions, en somme, mais il paraît qu'elles mirent en sommeil à la fois l'enseignement universitaire d'Oxford, qui ne cessa plus de décliner, et aussi la prédication paroissiale qui devint à peu près nulle. Grâce aux mesures prises, toutefois, le lollardisme fut frappé à mort et il avait complètement disparu, sans laisser de trace, quand éclata la crise protestante, au XVIe siècle. Il n'eut donc sur elle qu'une influence très indirecte, en ce sens qu'il servit à affaiblir le respect et l'attachement envers le Siège pontifical et disposa les esprits en Angleterre à un séparatisme fondé sur la souveraine autorité du roi et du parlement, en matière religieuse comme en matière civile.

IV. Rapports entre Wyclif, Jean Hus et Luther. — Nous nous bornerons ici à préciser le degré de dépendance entre les doctrines de Jean Hus et celles de Wyclif. Pour la vie de Jean Hus et son enseignement voir ce mot. Pour Luther, le problème est des plus faciles à résoudre.

L'éditeur de l'ouvrage de Wyclif *De veritate Scripturæ*, Buddensieg, rapporte qu'il a vu un psautier bohémien de 1572, dans lequel Wyclif est représenté tirant des étincelles d'un briquet, Hus en train d'allumer des charbons et Luther brandissant une torche éclairée à ce feu. L'image est assez suggestive. Hus

n'accepta pas toutes les doctrines de Wyclif, mais tout ce qui fut condamné de lui au concile de Constance était tiré presque mot pour mot des œuvres de Wyclif. Voir la série des propositions condamnées dans Denz.-Bannw., n. 627-656. Et le concile ne sépara jamais les deux noms de Wyclif et de Hus, auxquels il joignait seulement celui de Jérôme de Prague. De même, quand le pape Martin V dressa, par la bulle *Inler cunctas*, du 22 février 1418, une liste de *Trente-neuf articles* sur lesquels on devait interroger toute personne suspecte de hussitisme ou de wyclifitisme (lollardisme), Denz.-Bannw., n. 657-689, les mêmes noms étaient toujours mis côte à côte, comme ceux d'hérétiques professant des erreurs analogues. En 1525, le *Trialogus* de Wyclif fut imprimé pour la première fois à Bâle. Il semble que Luther ait possédé ou du moins connu ce livre. Il ne parle cependant pas de Wyclif dans ses écrits, si ce n'est de façon tout à fait accessoire et insignifiante. Par contre, il a précisé de la façon suivante ses relations personnelles avec Jean Hus, dans une lettre de février 1520 (non 1529, comme dit Workman, *Wyclif*, t. I, p. 9) à Spalatin : « Imprudent que je suis, jusqu'ici j'ai enseigné et soutenu toutes les doctrines de Jean Hus; avec la même imprudence, Jean Staupitz (voir ce mot) les a enseignées aussi; bref, nous sommes tous hussites sans le savoir, enfin Paul et Augustin sont hussites à la lettre. Considère les monstruosités auxquelles nous sommes parvenus sans avoir pour chef ni pour docteur ce Bohémien. Dans ma stupeur, je ne sais plus que penser, en voyant les si terribles jugements de Dieu parmi les hommes, alors que la vérité évangélique très évidente a été brûlée publiquement depuis plus de cent ans déjà et qu'elle est tenue pour condamnée et qu'il n'est pas permis de la professer! » Enders, *Luther's Briefwechsel*, t. II, p. 345.

Ce texte est décisif pour démontrer que Luther ne subit, directement, aucune influence de la part de Hus et encore moins de Wyclif, dans l'élaboration de ses doctrines. Par contre, la subordination doctrinale de Hus par rapport à Wyclif est absolument indéniable et elle atteint les proportions du plagiat pur et simple.

Il y avait eu des relations entre l'université d'Oxford et celle de Prague, presque depuis la fondation de cette dernière, en 1347-1349. Le fervent nationaliste tchèque, Adalbert Rankow, avait fondé des bourses d'étudiants tchèques à Oxford en 1388, quelques années après la mort de Wyclif. Les relations entre la Bohême et l'Angleterre avaient été multipliées par le mariage du roi Richard II d'Angleterre avec Anne, la sœur du roi de Bohême, Wenceslas, en 1382. Les voyages des courtisans et serviteurs tchèques de la reine s'ajoutèrent à ceux des étudiants pour favoriser les échanges de manuscrits d'un pays à l'autre. Au cours de sa discussion avec l'Anglais Stokes, en 1411, Jean Hus devait dire qu'il y avait vingt ans et plus que des membres de l'université de Prague et lui-même possédaient et lisaient les œuvres de Wyclif. Il y a des raisons de croire qu'il ne parlait que des ouvrages philosophiques. Ce serait donc depuis environ l'année 1391 que ces ouvrages auraient été répandus à Prague. L'une des raisons de leur succès, c'était la querelle violente qui divisait Prague, entre les nominalistes et les réalistes. Mais une raison locale aggravait l'acharnement des partis opposés. Les Allemands, dont les Tchèques accusaient les envahissements, étaient pour le nominalisme, tandis que les Tchèques étaient tenants du réalisme. Il subsiste à la Bibliothèque royale de Stockholm cinq traités philosophiques de Wyclif écrits de la propre main de Jean Hus, avec des notes marginales en tchèque où il manifeste une admiration voisine de l'enthousiasme. Ces traités furent copiés en 1398. En cette même année, un jeune étudiant tchèque, Jérôme de Prague, déjà pourvu de sa licence, obtenait la permission de passer à Oxford pour y poursuivre ses études. Il en revenait, en 1401, rapportant un tableau représentant Wyclif, comme prince des philosophes, et aussi deux manuscrits recopiés par lui des œuvres de Wyclif, notamment le *Trialogus*, qui était comme un abrégé de toute sa doctrine, dans son dernier état. Jérôme de Prague avait voué à Wyclif un culte si ardent qu'il put affirmer, au cours d'une dispute publique : « Quiconque n'a pas étudié les ouvrages de Wyclif ne trouvera jamais la racine vraie de la connaissance. » Il n'eut pas de peine à communiquer ses sentiments à un patriote tchèque, conquis d'avance, tel que Jean Hus. Mais les adversaires étaient aux aguets. Le 28 mai 1403, le recteur de l'université de Prague, à la suite d'un âpre débat au collège Carolinum, publia une ordonnance interdisant toute discussion sur les *Vingt-quatre* propositions de Wyclif condamnées au concile des Blackfriars, en mai 1382. A ces propositions, un docteur silésien en ajouta vingt et une autres. Ainsi fut constituée la liste des *Quarante-cinq* propositions, qui furent désormais censées résumer les erreurs de Wyclif et qui furent condamnées à ce titre, à Constance, le 4 mai 1415. Denz.-Bannw., n. 581-625. On savait pourtant que les œuvres de Wyclif contenaient bien d'autres opinions condamnables, car, à Constance, on proposa 260 chefs d'accusation contre lui. Entre 1403 et 1407, Jean Hus traduisit du latin en tchèque le *Trialogus* de Wyclif, probablement avec le concours de Jérôme de Prague. Les achats de manuscrits wyclifites, en Angleterre, se poursuivirent activement, de la part des docteurs bohémiens. Jean Hus déployait une grande activité littéraire, mais on a pu dire de ses écrits, que ses lettres à ses amis sont seules à avoir quelque originalité. « Pour les œuvres de Hus, écrit Workman, elles ne sont, pour la plus grande part, que de simples copies de Wyclif. Souvent des sections entières des ouvrages du grand Anglais ont été transcrites en bloc, sans altération et sans discernement. Mêmes les titres ne sont pas originaux. Leur apparence de science, qui devait tromper Luther, est entièrement d'emprunt. L'Anglais Stokes avait raison, à Constance, de demander crûment à Hus : « Pourquoi te glorifies-tu de ces écrits, en les présen- « tant faussement comme tiens, puisque, après tout, ils « ne t'appartiennent pas mais sont à Wyclif, sur les « traces de qui tu marches? » Dans le même sens, le vieil ami de Hus, André Brod, lui criait : « Wyclif « a-t-il été crucifié pour nous? Avons-nous été baptisés « en son nom? » Workman, *The age of Hus*, 1902, p. 177.

Cependant, il est exact que Hus n'a pas accepté toutes les opinions de son maître. Si l'on compare les *Trente* propositions de Hus condamnées à Constance, Denz.-Bannw., n. 627-656, avec les *Quarante-cinq* de Wyclif, Denz.-Bannw., n. 581-625, on constate deux choses importantes : 1. Hus n'a pas été condamné, quoi qu'en dise Workman, *ibid.*, p. 303, pour avoir soutenu les propositions de Wyclif contre la transsubstantiation, qu'il admettait encore, car aucune mention n'est faite de cet article dans les propositions qui lui sont reprochées; — 2. les propositions en question, reprochées à Hus, roulent en général sur l'Église et elles sont aussi bien de Wyclif que de lui-même. En voici un abrégé qui permettra d'en juger : Il n'existe qu'une Église sainte et universelle, qui est *l'universalité des prédestinés* (1). La prop. 6, confirmant la première, la donne comme un article de foi. La prop. 21 expose que c'est par la grâce de prédestination que tout le corps de l'Église et ses membres sont unis à leur chef, le Christ. Un certain

nombre de propositions sont consacrées à exclure de l'Église tous les *præsciti*, ou réprouvés, même s'ils sont en apparence dans l'Église et même si, pour un temps, ils sont dans l'état de grâce, tandis que les prédestinés, même avant leur conversion, comme saint Paul, ou pendant qu'ils sont en état de péché mortel, ne sont jamais séparés de l'Église. Prop. 2, 3, 5. Mais la majeure partie des propositions sont consacrées au pape : Pierre n'est pas et ne fut jamais le chef de l'Église (7). — La dignité papale a été instituée par les empereurs (9). — Nul ne peut, sans révélation particulière, affirmer qu'il est le chef d'une Église particulière; le pape pas plus que les autres, à moins que Dieu ne l'ait prédestiné, ne peut se dire chef de l'Église locale de Rome (10, 11). — Nul ne peut remplir la fonction du Christ ou de Pierre, s'il ne l'imite dans ses mœurs (12). — Le pape n'est pas le véritable et certain successeur du prince des apôtres, Pierre; s'il vit d'une façon contraire à celle de Pierre et, s'il recherche l'avarice, il est le vicaire de Judas. Il faut en dire autant des cardinaux (13). — Si le pape est mauvais et surtout s'il est *præscitus*, il n'est que l'apôtre du diable, comme Judas, un voleur et un fils de la perdition et il n'est pas le chef de l'Église, dont il n'est pas même membre (20, 22). — On ne doit pas appeler le pape très saint, en raison de son office, car on devrait en dire autant du roi, des bourreaux et même du diable, car tous, à leur façon, ils sont des officiers de Dieu (23). — Un pape très légitimement élu n'est légitime que s'il vit selon le Christ, car Judas fut élu très légitimement et cependant n'était qu'un mercenaire dans le bercail (24, 26). — Il n'y a pas une étincelle d'apparence qu'il soit nécessaire qu'il y ait un chef de l'Église, en matière spirituelle (27). — Le Christ conduirait bien mieux son Église, sans ces chefs fastueux, au moyen de ses vrais disciples épars dans l'univers (28). — Les apôtres et les prêtres fidèles du Seigneur dirigeaient fort bien l'Église, dans les choses nécessaires au salut, avant l'institution de l'office papal et, si le pape venait à disparaître, ils le feraient encore jusqu'au jour du jugement (29).

Comme Wyclif et après lui, Hus avait aussi recommandé à ses disciples de mépriser les excommunications, quand ils voulaient prêcher l'Évangile. Il assimile aux pharisiens livrant Jésus à Pilate les docteurs qui enseignent qu'il faut livrer au bras séculier quiconque a été frappé des censures ecclésiastiques et refuse de s'amender (14). — L'obéissance ecclésiastique est une invention pure des prêtres et n'est point dans l'Écriture (15). — Les prêtres vivant selon la loi du Christ et connaissant les Écritures doivent prêcher sans égard à aucune interdiction ou censure (17, 18). — Les censures ne procèdent que de l'Antéchrist (19).

On reprochait aussi à Hus d'avoir déclaré : « La condamnation des Quarante-cinq articles de Jean Wyclif faite par les docteurs fut déraisonnable, injuste et mal faite; la raison invoquée par eux était feinte, à savoir qu'aucun de ces articles n'était catholique, mais que tous ils étaient ou hérétiques ou erronés ou scandaleux » (25). La prop. 30 de Hus ne fait que reproduire textuellement la prop. 15 de Wyclif : *Nullus est dominus civilis, nullus est prælatus, nullus est episcopus, dum est in peccato mortali.* Enfin, il est probable que la prop. 4 de Hus : *Duæ naturæ, divinitas et humanitas, sunt unus Christus*, rappelait le réalisme de Wyclif, selon lequel le Christ avait uni à la divinité l'humanité-type et non pas une nature humaine particulière comme la nôtre.

I. Sources. — Œuvres de Wyclif, publiées par la Wyclif Society, en latin, 36 volumes; auxquelles il faut ajouter : *De officio pastorali*, éd. Lechler, Leipzig, 1863; *Tractatus de Christo et suo adversario Antichristo*, éd. Buddensieg, Gotha, 1880; *Trialogus*, éd. Lechler, Oxford, 1869. — Pour les Œuvres en anglais, dont beaucoup sont des disciples de Wyclif, Arnold, *Select English Works of Wyclif*, 3 vol., 1869; Forshall, *Remonstrances against Romish corruptions*, 1851; Matthiew, *The english Works of Wyclif hitherto unprinted*, 1880; Forshall et Madden, *The Holy Bible made from the Latin Vulgate by John Wycliffe*, 4 vol., 1850; Gascoigne, *Loci e libro veritatum*, éd. Rogers, 1881; Shirley, *Fasciculi zizaniorum Mag. Joh. Wyclif*, 1858; *Catalogue of the extant Latin Works of Wyclif*, révisé par Loserth, 1924. Voir aussi la bibliographie au mot Hus, t. vii, col. 344.

II. Ouvrages a consulter. — Deanesly, *The Lollard Bible*, 1920; Gairdner, *Lollardy and the Reformation in England*, 4 vol., 1908; Gasquet, *Old English Bible*, 1908; Lechler, *John Wycliffe and his english Precursors*, 1884; Lewis, *The History of the Life and Sufferings of the Rev. J. Wycliffe*, 1720; Loserth, *Wiclif and Hus*, 1884; Lützow, *The Life and Times of master John Hus*, 1909; Manning, *The People's Faith in the time of Wyclif*, 1919; Owst, *Medieval Preaching in England*, 1926; Poole, *Wyclif and Movements of Reform*, 1889; Powel and Trevelyan, *The Peasants' Rising and the Lollards*, 1899; Sergeant, *John Wyclif*, 1893; Trevelyan, *England in the age of Wyclif*, 1899; Vaughan, *John de Wycliffe*, 1853; Wilkins, *Was Wyclif a negligent pluralist?* 1915; Workman, *The age of Hus*, 1904; du même, *John Wyclif, a Study of the english medieval Church*, 1926.

L. Cristiani.

WYDEMANN Léopold, chartreux allemand (1668-1752). — Né à Cologne le 6 janvier 1668, il fit profession chez les chartreux de Gemnitz, au diocèse de Passau, en Autriche, le 21 novembre 1689, et y exerça pendant longtemps la charge de vicaire. Il mourut le 6 novembre 1752. Le savant bénédictin B. Pez a dit qu'il était *venerabilis ac undequaque doctissimus, non uno nomine universæ Europæ jam notus*. (Cf. *P. L.*, t. cliii, col. 937-938.) Dom Wydemann collabora très activement aux publications de B. Pez : *Bibliotheca ascetica antiquo-nova*, Ratisbonne, 1725-1740, 12 tomes in-12 et *Thesaurus anecdotorum novissimus*, Augsbourg, 1721-1729, 6 tomes in-fol. dont chacun a 3 parties. C'est par reconnaissance pour cette savante et très utile collaboration que B. Pez l'a loué dans le texte cité et dans plusieurs préfaces des opuscules ou traités suivants, qu'il a édités dans ces deux recueils.

1. *Speculum virtutum Ven. Engelberti abbatis O. S. B.*, publié dans *Bibl. ascet.*, t. iii; — 2. *Catalogus operum D. Nicolai Kempf, Cartusiæ Gemnicensis prioris*, dans *Bibl. ascet.*, t. ii; — 3. *Mittneriana seu selectiora et elegantiora loca collecta ex opusculis D. Matthiæ Mittneri, Cartusiani Pruelensis.* Dom B. Pez en parle dans la préface du t. ix de la *Bibl. ascet.* et promit de le publier, mais il n'eut pas le temps de tenir sa promesse. Dom L. Wydemann a rédigé le catalogue des œuvres de Mittner, qui a été publié en 1897; — 4. *Vita S. Hugonis, Cartusiani, episcopi Lincolniensis*, avec les notes de Wydemann publié dans la *Bibl. ascet.*, t. x et dans *P. L.*, t. cliii; — 5. *Stephani Dolanensis seu Olomucensis Cartusiæ prioris apologia pro sacris religionibus monasticis*, dans la *Bibl. ascet.*, t. iv, p. 85-110; — 6. *Engelberti Admontensis abbatis tractatus de gratiis et virtutibus beatæ et gloriosæ semper Virginis Mariæ*, publié dans le *Thesaurus anecdotorum*, t. i, part. I, p. 504-762; — 7. *Gerhohi Reichersbergensis liber de gloria et honore Filii Hominis, ibid.*, part. II, p. 164-280; — 8. *Honorii Augustodunensis præsbyteri opera theologica, exegetica et ascetica*, dans *Thes. anecdot.*, t. ii, part. I, p. 89-366; — 9. *Gerhohi liber de ædificatione Dei, ibid.*, part. II, p. 223-346; — 10. *Anonymi benedictini Dialogus de esu volatilium, ibid.*, part. II, p. 545-566. — 11. *Vita Conradi archiepiscopi Salisburgensis, ibid.*, part. III, p. 219-250; — 12. *Anonymi Epistola historica de eventibus et rebus per Europam gestis anno*

1450, ibid., p. 341 sq.; — 13. *Georgii, olim prioris (Cartusiæ) in Gausing, Ephemeris sive Diarium peregrinationis transmarinæ, ibid.*, p. 543 sq.; — 14. *Othloni Dialogus de tribus quæstionibus, id est de divinæ pietatis agnitione, judiciorumque divinorum diversitate, et de varia bene agendi facultate,* dans *Thesaur.*, t. III, part. II, p. 142-255; — 15. *Ven. Stephani Dolanensis Cartusiensis, nunc Olomucensis primi prioris :* 1° *Medulla tritici;* 2° *Antihussus;* 3° *Dialogus volatilem inter aucam et passerem adversus Hussum;* 4° *Liber epistolaris ad Hussitas, ibid.*, t. IV, part. II, p. 149-360. — Dom L. Wydemann avait préparé plusieurs autres ouvrages que le P. Pez aurait imprimés si la mort ne l'eût pas surpris. Voir à ce sujet la lettre de dom Wydemann du 23 février 1724 à son collaborateur dom B. Pez, publiée dans le t. II des *Opuscula* de dom Mathias Mittner, Currière (Isère), 1898, p. 393-397, et les appendices V et VI du t. I, p. 398-418.

S. AUTORE.

X

XIMÉNÈS DE CISNEROS François, cardinal espagnol (1436-1517). — Né au sein d'une famille noble mais modeste, Ximénès de Cisneros embrassa de bonne heure l'état ecclésiastique et se signala dès son passage à l'université par sa vive intelligence et l'étendue de ses connaissances. D'abord professeur de droit, il devint, en 1480, vicaire général du cardinal Gonzalès de Mendoza, archevêque de Séville, et archidiacre de Sigüenza. Il abandonna bientôt sa charge pour embrasser l'état religieux dans l'ordre des cordeliers à Tolède, puis à Castagnar. Nommé, en 1492, confesseur de la reine Isabelle de Castille, élu, deux ans plus tard, provincial de son ordre, il fut bientôt après fait archevêque de Tolède; en 1507, Jules II le nomma cardinal. Il affirma aussitôt son dessein d'opérer la réforme de son clergé et la réalisa non sans vigueur. Ximénès entreprit aussi l'évangélisation du royaume de Grenade reconquis sur les infidèles; on lui reprocha, en cette occasion, d'utiliser, en plus des moyens évangéliques, les méthodes de force; il est à noter, du reste, que l'énergie naturelle de Ximénès le portait à employer les moyens matériels que les usages du temps autorisaient pour la propagation de la foi. Ximénès devait, par la suite, se mettre à la tête de l'armée espagnole qui réalisa la conquête d'Oran (1509). Inquisiteur de Castille en 1507, Grand Inquisiteur d'Espagne en 1513, Ximénès exerça cependant ses fonctions avec modération; les reproches de cruauté qu'on lui a faits ne tiennent pas sous l'examen d'une impartiale critique : il fut sévère sans doute, mais ne perdit jamais de vue l'idéal qu'il s'était fait et qui était l'extension du règne du Christ et le retour aux pures disciplines évangéliques. Ximénès mourut le 8 novembre 1517. Il avait été nommé régent du royaume de Castille en 1516. On lui doit une édition des livres liturgiques mozarabes, voir ici Mozarabe *(Messe)*, t. x, col. 2520 et 2522, le Missel en 1500, le Bréviaire en 1502, et la publication d'une Bible polyglotte qui fut la première de ce genre et servit de modèle à celles qui ne tardèrent pas à suivre. C'est la *Biblia polyglotta Complutensis* qui, après de longs travaux préparatoires, suivis de près par le cardinal, parut à Alcala en 1520, 6 vol. in-fol. Elle donne le texte latin de la Vulgate, le texte hébreu de l'Ancien Testament avec une version latine, le texte grec des Septante et celui du Nouveau Testament avec une version interlinéaire, en outre le Targum dit d'Onkelos sur le Pentateuque, avec traduction latine. Tout l'honneur de cette remarquable publication revient au cardinal qui en conçut le dessein, en poursuivit l'exécution avec ténacité, la soutint de ses subsides.

Les vies de Ximénès écrites par Alvarez Gomez de Castro (1569), Fléchier (1693), Marsollier (1694), et autres, sont bien vieillies. On consultera utilement : Hefele, *Der Kardinal Ximenez und die kirchlichen Zustände Spaniens am Ende des 15. und Anfang des 16. Jahrhunderts*, Tubingue, 1851; Kissling, *Kardinal F. X. de Cisneros, Spaniens kath. Reformator*, 1917; comte de Sedillo, *El cardinal Cisneros, gobernador del Reino*, 1921; et les monographies modernes consacrées à la situation de l'Église espagnole aux xve et xvie siècles. Cf. *Dictionnaire apologétique*, t. i, col. 1513; t. iii, col. 935; t. iv, col. 1101-1104. Bibliographie dans Chevalier, *Bio-bibliographie*, t. ii, col. 4801-4802. — Sur la Polyglotte, voir les divers manuels bibliques et les Dictionnaires de la Bible.

J. Mercier.

XIPHILIN Jean (patriarche grec de Constantinople sous le nom de Jean VIII, 1er janvier 1064-2 août 1075), personnage qui joua un rôle important dans les milieux intellectuels et ecclésiastiques du xie siècle byzantin. — Né à Trébizonde vers 1010, il vint de bonne heure à Constantinople où, après de brillantes études, surtout juridiques, il exerça quelque temps la carrière d'avocat et bénéficia des faveurs de la cour. A l'Académie restaurée de la capitale, il contribua, avec son ami Psellos, à la renaissance littéraire et scientifique du xie siècle. Puis, vers 1055, dégoûté par les méfaits de la malveillance et de la calomnie, il se retira dans un monastère de l'Olympe, près de Brousse. Michel Psellos, qui l'y avait suivi par amitié personnelle, ne tarda pas à quitter une vie qui n'était pas faite pour lui, et revint à la capitale. Quant à Xiphilin, après la mort de Constantin Likhoudès (août 1063), il fut arraché à sa retraite monastique pour être élevé au trône patriarcal. C'est surtout par Psellos que nous sommes renseignés sur son compte, notamment par l'oraison funèbre qu'il prononça en août 1075, au lendemain de la mort du patriarche son ami.

L'activité patriarcale de Jean VIII Xiphilin fut marquée par de méritoires essais de réforme, spécialement sur le clergé. Elle se signala aussi — et l'histoire impartiale ne peut que le regretter — par une violente opposition aux tentatives de réunion entamées avec le Saint-Siège, en 1072. Voir Constantinople *(Église de)*, t. iii, col. 1375.

Psellos souligne, non sans une visible complaisance personnelle, combien la tournure d'esprit de Xiphilin différait de la sienne : Xiphilin à tendance juridique et pratique; lui-même, Psellos, philosophe, orateur, écrivain, érudit encyclopédique, artiste. En une circonstance spéciale, cette différence éclata en opposition. Bien que la vanité de Psellos exagère sans doute un peu les détails du conflit, le fait vaut d'être noté, car il n'est pas dénué d'importance du point de vue de ce que l'on a pu appeler des épisodes scolastiques dans la Byzance du xie siècle. Ce n'est pas tant, comme on l'a cru, une des premières phases de l'antagonisme entre la philosophie d'Aristote et celle de Platon au service de la théologie, qu'une apologie du travail même de la raison sur les données de la foi. Platon, il est vrai, est au premier plan, mais Aristote n'est pas exclu. Psellos, qui paraît avoir eu la note juste sur le parti à tirer de l'un et de l'autre, professait pourtant un culte fervent pour Platon. Ce dernier, au contraire, était plutôt en horreur aux gens d'Église; et quand Psellos, lassé des ennuis de la politique, au début de 1055, se réfugia dans les couvents de l'Olympe bithynien, où son ami Xiphilin l'avait précédé, il nous raconte qu'au seul nom du philosophe athénien les moines « se signaient et balbutiaient des anathèmes contre le Satan hellénique ». K. Sathas, *Bibliotheca græca medii ævi*, t. iv, Paris, 1874, p. lxvii-lxviii. Xiphilin lui-même, esprit moins hel-

lénique qu'asiatique, avait nettement pris parti contre le platonisme, non sans mêler d'ailleurs à ses propres idées certains éléments empruntés à l'astrologie et à la magie orientales. Voir Psellos, *Oraison funèbre de Xiphilin*, dans Sathas, *op. cit.*, p. 456-462. Il reprochait sévèrement à Psellos de consacrer trop de temps à l'étude de Platon comme à une vanité. La polémique s'aviva lorsque Xiphilin eut quitté l'Olympe pour venir occuper le trône patriarcal (décembre 1063). Psellos avait alors adressé au nouveau patriarche une lettre enthousiaste. La réponse lui fit savoir que les admirateurs de Platon avaient cessé d'être chrétiens. « En outre, Xiphilin l'accusait de vouloir renverser l'Église pour renouveler les folies du paganisme en posant l'édifice social et moral sur les idées de Platon et de Chrysippe. Effrayé de cette imputation, Psellos répondit à Xiphilin par une longue lettre, qui est le document le plus complet en notre possession sur les tendances platoniciennes et aristotéliciennes au XIe siècle. » Chr. Zervos, *Un philosophe néoplatonicien du XIe siècle : Michel Psellos, sa vie, son œuvre, ses luttes philosophiques, son influence*, Paris, 1920, p. 217; cf. p. 100, 138, 140, 146. Cette appréciation de Chr. Zervos est exacte, à la réserve de la distinction finale entre platonisme et aristotélisme, qui ne se présentent pas ici avec le caractère tranché d'opposition que l'on insinue. Il faut lire cette riposte de Psellos pour saisir la portée réelle du débat ouvert entre les deux amis. Plein de son sujet, Psellos commence *ex abrupto* : « Je fais mien Platon? O très saint et très sage! Je le fais mien? O terre, ô soleil! dirai-je, pour renvoyer comme un écho à ton coup de théâtre. » Lettre à Jean Xiphilin devenu patriarche, dans Sathas, *op. cit.*, t. V, Paris, 1876, p. 444. « Mien assurément, continue-t-il, mais à la manière des Pères qui puisaient dans le philosophe athénien des armes contre les hérétiques. C'est vrai, j'ai étudié les philosophes : et Platon ne pouvait m'échapper, ni Aristote, ni les Chaldéens et les Égyptiens; mais je l'ai fait en rapportant tout à nos Écritures inspirées, qui m'ont permis de découvrir les faussetés et les scories dont ces systèmes étaient remplis... »

Les deux amis, devenus en cette circonstance antagonistes, demeurèrent d'ailleurs d'accord sur la question pratique de l'indépendance ecclésiastique byzantine, et leurs efforts conjugués firent échouer l'essai d'union avec Rome en 1072 sous le pape Alexandre II et l'empereur Michel VII Parapinakès. On trouvera dans V. Grumel, *Regestes des patriarches de Constantinople*, n. 891-903, l'énumération et l'analyse des actes officiels connus du patriarcat de Jean VIII Xiphilin.

Quant à l'important *Homiliaire* attribué par les manuscrits à un Jean Xiphilin (publié en partie par Sophronios Eustratiadès sous le titre 'Ομιλίαι εἰς τὰς κυριακὰς τοῦ ἐνιαυτοῦ, t. I, Trieste, 1903), A. Ehrhard a démontré, *Ueberlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche von den Anfängen bis zum Ende des 16. Jahrhunderts*, Erster Teil, III. Band, Leipzig, 1941, p. 525-559, que cette compilation était l'œuvre du moine Jean Xiphilin, neveu du patriarche Jean VIII, et qu'à celui-ci revenait seulement le mérite d'avoir encouragé le travail.

Michel Psellos, *Oraison funèbre du patriarche Jean Xiphilin*, texte grec publié par K.-N. Sathas, *Bibliotheca græca medii ævi*, t. IV, Paris, 1874, p. 421-462; Migne, *P. G.*, t. CXIX, col. 755-761, a recueilli quelques actes patriarcaux de Jean Xiphilin. Pour la liste complète des actes patriarcaux, voir V. Grumel, *Regestes des patriarches de Constantinople*, n. 891-903. — Quant aux quelques homélies que Migne a reproduites sous le nom de ce patriarche, *P. G.*, t. CXX, col. 1201-1292, elles ne lui appartiennent pas; se référer à A. Ehrhard, *Ueberlieferung...*, Ire partie, t. III, p. 526-528 sq., qui donne la liste complète des homélies, avec les *incipit*.

L'ouvrage de K.-G. Bonis, 'Ιωάννης ὁ Ξιφιλῖνος, ὁ νομοφύλαξ, ὁ μοναχός, ὁ πατριάρχης, καὶ ἡ ἐποχὴ αὐτοῦ, Athènes, 1937, exige, pour être utilisé, que l'on tienne compte préalablement des données acquises par l'étude de A. Ehrhard; brève notice dans K. Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Literatur*, 2e éd., Munich, 1897, p. 170-171, à rectifier de même d'après le récent travail de A. Ehrhard.

Sur l'époque de Jean Xiphilin, Fischer, *Studien zur byzantinischen Geschichte des elften Jahrhunderts*, Plauen, 1883. Sur ses relations avec Michel Psellos, voir Chr. Zervos, *Un philosophe néoplatonicien du XIe siècle : Michel Psellos, sa vie, son œuvre, ses luttes philosophiques, son influence*, Paris, 1920. Sur la discussion à propos de Platon et des philosophes, S. Salaville, *Philosophie et théologie ou épisodes scolastiques à Byzance de 1059 à 1117*, dans *Échos d'Orient*, t. XXIX, 1930, p. 135-141.

S. SALAVILLE.

XIPHILIN Jean, écrivain byzantin (XIe siècle). — Originaire de Trébizonde, neveu du précédent, il fut moine à Constantinople dans la seconde moitié du XIe siècle. Érudit et lettré, il fut sollicité par le basileus Michel Parapinakès d'abréger l'historien grec Cassius Dion, qui, dans le premier tiers du IIIe siècle, avait publié une volumineuse *Histoire romaine*, 'Ρωμαϊκὴ ἱστορία en 80 livres, depuis les origines jusqu'en 229. La première partie de cet énorme et précieux ouvrage avait déjà disparu quand Xiphilin se mit à l'œuvre et l'abréviateur n'eut en main que les livres XXXVI-LXXX, couvrant, en dépit de quelques lacunes au l. LXX, la période qui va de 68 avant Jésus-Christ à 229 après. L'érudition moderne n'a d'ailleurs plus retrouvé que les livres XXXVI-LX (de 68 av. J.-C. à 47 après). Nous ne disposons donc plus, pour connaître le dernier tiers de l'œuvre de Cassius, que de l'abrégé de Xiphilin. C'est dire l'importance de son œuvre; là où il double le travail primitif, l. XXXVI à LX, XXVIII, 5, il est un témoin important du texte; pour le reste il a sauvé des renseignements précieux. Il avait d'ailleurs essayé de donner une forme personnelle à son travail, divisant la grande histoire de Cassius en biographies des empereurs, depuis Auguste jusqu'à Élagabale, et faisant précéder son abrégé des biographies, composées par lui-même, de César et de Pompée. On s'est d'ailleurs posé la question de savoir si le moine byzantin utilisait le Cassius primitif ou seulement un abrégé. En dépit de l'indifférence apparente avec laquelle il narre les événements, Xiphilin laisse percer, de-ci, de-là, son caractère de chrétien. C'est ainsi que racontant, l. LXXI, c. VIII et IX, le célèbre miracle de la « Légion fulminante », il commence par donner la narration de son garant, puis la discute et fait remarquer l'erreur volontairement commise par Cassius, lequel ne pouvait ignorer l'origine du surnom de κεραυνοβόλος donné à ce corps de troupes. Il y aurait intérêt à relever dans Xiphilin d'autres exemples du même genre d'une christianisation de l'histoire profane. Ceci a d'autant plus d'importance que cette compilation est notre unique source pour certains événements de l'histoire ecclésiastique, pour la persécution de Domitien par exemple. — L'essentiel a été dit à l'art. précédent sur l'important *Homiliaire* compilé par Xiphilin.

Le texte de Xiphilin est d'ordinaire publié à la suite de celui de Cassius Dion, par exemple dans l'édition de Samuel Reimarus, 2 vol., Hambourg, 1750-1752, ou de Boissevaux, Berlin, 3 vol., 1901; A. Gros a donné en face du texte grec une traduction française, 10 vol., Paris. Se reporter aux notices sur Cassius Dion dans les Histoires de la littérature grecque; voir en particulier Christ-Stählin-Schmid, *Geschichte der griechischen Literatur*, t. II, p. 629 sq., et Krumbacher, *Gesch. der byzant. Lit.*, 2e éd., p. 369-370; voir aussi la bibliographie de l'art. précédent.

É. AMANN.

Y

YSAMBERT ou **ISAMBERT** **Nicolas,** théologien français (XVIIe siècle). — Né à Orléans en 1569, il fut professeur de théologie à la Sorbonne, où il occupa le premier la chaire de controverse, créée à l'imitation de ce qui se faisait chez les jésuites. Il donna cet enseignement de 1616 à 1642, date de sa mort. Il a laissé un volumineux *Commentarius in S. Thomæ Summam*, 6 vol. in-fol., Paris, 1639, dont on vante le thomisme de bon aloi. « Les jésuites, dans leurs écrits, le mettent au nombre des plus grands théologiens que la faculté de Paris ait produits. » (Moréri.)

Moréri, *Le grand dictionnaire*, éd. de 1759, au mot *Isambert*; Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. III, col. 948.

É. Amann.

YVAN **Antoine,** peut être considéré comme prêtre de l'Oratoire, bien qu'il n'ait appartenu effectivement à la congrégation que de 1630 à 1642.

I. Vie. — 1° *Avant l'entrée à l'Oratoire.* — Les aventures de sa vie, écrit Batterel, semblent un peu tenir du roman. *Mém. dom.*, t. II, p. 110. Il est né à Rians, qui dépendait alors du diocèse d'Aix-en-Provence, le 10 novembre 1576, cinq ans avant saint Vincent de Paul, un an après le P. de Bérulle. De famille très pauvre, il est obligé de se faire aider par ses camarades pour apprendre à lire; à dix ou onze ans, il est engagé comme domestique par les Pères Minimes de Fourrières; entre deux occupations, il apprend à écrire, graver, peindre; après deux ou trois ans, il séjourne quelque temps à Pertuis, fait et vend des images pour gagner sa vie. En 1591, le duc de la Valette assiégeant la ville, il s'enfuit et chemine de pays en pays pendant près de quinze ans : on le voit à Arles, à Avignon où il connaît César de Bus, le P. Romillion, avant la scission qui devait séparer celui-ci et les Pères de la Doctrine chrétienne (1602); il voit aussi l'archevêque Tauruguy de l'Oratoire de saint Philippe de Néri, qui lui inspire une vive dévotion pour le fondateur qu'il se plaisait à appeler : *Il mio padre Filippo.* Il reste plusieurs années à Carpentras, où il donne des leçons pour vivre, tout en étudiant la théologie; puis à Lyon. A Aix, où il arrive en 1604, il reçoit la tonsure et les ordres mineurs; le sous-diaconat à Fréjus, le diaconat à Marseille, la prêtrise à Senez, le 20 mars 1606. Pendant six mois, il fait la classe aux enfants de Rians; pendant vingt-trois mois, il exerce les fonctions de curé à La Verdière; il devient ensuite vicaire à Cotignac, près du sanctuaire de Notre-Dame de Grâces, desservi par les Philippins depuis 1599 et qui le sera par le P. de Bérulle en 1615; il s'y rend tous les jours, y rencontre le P. Paul, très dur à lui-même, qui achève de le former. Il y reste cinq ans; en 1612, par dégoût du monde et du bruit, il s'enfuit, se retire dans l'ermitage de Saint-Roch près de Rians. Au bout de quatre ans, une voix lui dit : « Plus d'amour et moins de rigueur »; le 7 octobre 1616, il est nommé vicaire de Brignoles, devient supérieur des Ursulines de la ville, qui plus tard, en 1636, mais sous ses auspices, feront des vœux. Le 20 février 1620, il reçoit la cure de Saint-Pierre de Brignoles; le bénéfice lui étant refusé, il se fixe à Aix pour être chapelain de Beauveser.

2° *A l'Oratoire.* — Il connaissait de longue date le P. Romillion; en 1617, il s'était affilié à son Oratoire de Provence, avant qu'il ne fût uni à celui du P. de Bérulle (1619). Curé de Sainte-Madeleine, il est calomnié auprès de l'archevêque, frère de Richelieu, qui lui interdit la prédication; en butte à l'opposition de ses collaborateurs, il se réfugie à l'Oratoire de France pour réaliser le désir qu'il avait toujours eu de travailler au relèvement du clergé. A l'âge de 54 ans, il ne pouvait avoir qu'une vocation de passage, qui établit pendant quelque temps un équilibre ingénieux entre son désir de retraite et son besoin de changement.

Heureusement, la fondation de l'ordre de Notre-Dame de la Miséricorde va tenir une grande place dans les vingt dernières années de sa vie; en 1631, une toute jeune fille (elle était née le 3 juin 1612), Madeleine Martin, se présenta à son confessionnal; il la reconnaît sans l'avoir jamais vue; avant la fin de 1632, elle comprend que Dieu l'appelle à fonder un nouvel ordre de religieuses pour les filles des nobles, des bourgeois et des marchands ruinés qui n'ont rien pour se marier, ni pour entrer en religion. Le 29 septembre 1636, huit jeunes filles font des vœux; mais le monastère inauguré le 8 septembre 1638 est très éloigné de la maison de l'Oratoire; Yvan demeure dans une tour voisine du couvent, lorsqu'une décision du conseil, 19 janvier 1639, lui interdit de demeurer hors de la résidence des Pères; il semble bien qu'après le bref favorable à son institut, du 12 juillet 1642, il ne fut plus qu'en marge de la congrégation. Après les fondations d'Avignon et de Marseille, celle de Paris où il se rend en 1645, M. Olier l'attire à lui pour l'aider à son séminaire, et lui rend beaucoup de services dans l'établissement des *Miséricordiennes*, tandis que le Père oublie tout pour ne plus penser qu'à la solitude.

Il revint à Aix en 1648 et mourut au cours d'un second voyage à Paris le 8 octobre 1653. Il avait fait plusieurs miracles dans sa vie; après sa mort, même les images faites par lui en ont opéré beaucoup; le 11 juillet 1787, le corps fut retrouvé intact; des fouilles pratiquées récemment n'ont pas donné de résultat.

II. Écrits. — Dès les premières années de son ministère, le P. Yvan s'était mis à rédiger de petits billets qu'il ne cessa de retoucher pour les adapter aux besoins des âmes qu'il avait à diriger, en particulier des Ursulines, sœurs aînées des *Miséricordiennes*. Un petit recueil fut imprimé de son vivant : *Conduite à la perfection chrétienne par l'état septenaire de l'âme transformée en J.-C., selon chaque jour de la semaine, comme aussi par la pratique des plus éminentes vertus*. Avignon d'abord, Aix ensuite, in-24, 1649. En 1654, le P. Léon, carme qui avait prononcé son oraison funèbre, le réimprima sous ce titre : *Le premier recueil des traités spirituels du vrai serviteur de Dieu, le R. P. Antoine Yvan, prêtre provençal, fondateur de l'ordre des religieuses de la Miséricorde*, Paris, Pasdeloup.

1654. Il y joignit plusieurs traités : *La verge de Moyse; Divers conseils et instructions pour conduire l'âme à la perfection chrétienne; Derniers conseils pour les personnes obligées à la compagnie; Pratique des plus éminentes vertus qui conduisent à la perfection; Alphabet spirituel conduisant l'âme à un grand renoncement de soi-même; Testament, protestations et vœux authentiques d'une âme dévote qui sont une vive image de son intérieur.* Gondon son historien a publié : *La trompette du ciel qui éveille les pécheurs et les excite à se convertir. Recueilli des écrits d'Antoine Yvan*, etc., Paris, 1662, in-8°; rééd., Lyon 1685, Rouen 1700, in-12. Madeleine Martin ne tarda pas à rechercher les lettres du P. Yvan, qui parurent en deux volumes : *L'amoureux des souffrances et de Jésus-Christ crucifié ou les lettres spirituelles du V. P. A. Yvan, prêtre, fondateur et instituteur de l'ordre des religieuses de Notre-Dame de Miséricorde*, recueillies par maître Gilles Gondon..., Paris, Jean Boullard, 1661. Le t. II, qui a le même titre est de 1666, Paris, Pasdeloup.

H. Bremond apprécie beaucoup la spiritualité du P. Yvan qu'il appelle « admirable mystique »; il pense que « c'est le livre de Benoît de Canfeld qui l'a formé à la vie intérieure; la *Règle de la perfection... réduite au seul point de la volonté divine* ». *L'Invasion mystique*, p. 158. Il dit sa doctrine simple, solide, profonde, dure, tout en étant consolante. Le P. Léon dans son panégyrique est encore plus élogieux; il l'égale à Bérulle, Condren, Renty, Jean de Saint-Samson, Bernard, sainte Chantal, Marguerite d'Arbouze, Marie de l'Incarnation. Il résume ainsi sa doctrine : « Toute sa conduite roulait sur ces trois points : se séparer de tout pour mourir à soi-même; s'unir plutôt aux hontes et aux souffrances d'un Dieu, réservant pour le paradis les gloires et les consolations de la divinité; et, par un amour pur, désintéressé, très généreux et très héroïque, le servir en esprit et en vérité. » Rien de rare sans doute dans cette division adoptée par tant de docteurs, mais ces vérités « sont ici comprises, senties, vécues avec tant d'intensité, exprimées d'un tel élan, qu'elles paraissent originales, neuves, hardies même et qu'on peut placer sans hésiter ce prêtre ignorant à côté des Bérulle, des Olier, des Condren. » H. Bremond, *La Provence mystique*, p. 151, 152.

1° *Détachement.* — « Ce qui est en nous, il faut qu'il soit comme mort afin que rien n'empêche Dieu. » *Lettres*, I, 200. Tel est le programme de cette désappropriation, mot dont se sert fréquemment l'École française. Entrons dans le détail : « Quand vous ne paraîtrez et ne serez plus vous, ni humaine, ni nature, ni vie, ni vouloir, alors il y aura quelque bonne espérance en vous de miséricorde. » I, 174. Un peu dans le même sens, mais plus intéressant encore : « Vous souciant aussi peu de ce qui est ici-bas qu'un séraphin, vous souvenant aussi peu de tout ce qui est créé et qui n'est point Dieu, comme d'une chose qui n'a jamais été parmi les personnes. » I, 3-4. « Soyez comme avant que Dieu vous créât, toute seule avec lui, dans lui : sans aucun être que le sien, toute rien et toute Dieu. » *Premier recueil*, 80. Par conséquent, ne rechercher aucune faveur spirituelle : « Les personnes qui veulent les consolations sont incapables de Dieu crucifié. » *Lettres*, I, 153. « Il ne faut pas une jouissance expérimentale, ni des lumières perceptibles, ni élancements, mais il faut vous tenir en Dieu par vive foi et amour. » II, 105, 106. Sa direction est en conséquence : « Je ferai tout ce que je pourrai pour vous chasser du Paradis terrestre, avec le glaive de feu d'amour, pour vous faire gagner le céleste à la sueur de votre visage. » *Premier recueil*, 59. « Il vaut mieux une lancette d'acier que de sucre. » *Lettres*, I, 216. Rien de convenu, dans ces expressions; ce bouillonnement de mots sort vraiment du fond de son âme.

2° *Adhésion pratique aux mystères de la Passion.* — Cette désappropriation si rigoureuse ne peut s'obtenir que par l'exemple de Jésus crucifié : « O fille, si vous étiez Notre-Seigneur crucifié, vous auriez autant de soin de vous comme... d'un barbare, d'un loup et d'un chien mort. » *Lettres*, I, 3, 4. Il voit dans Adam, Noé, Joseph, Daniel, Jérémie, les saints de l'ancienne loi, des « figures de l'état souffrant, crucifié, de Monseigneur Dieu et Maître Jésus-Christ. » *Lettres*, I, 146, 147. Il dit des âmes qu'il dirigeait : « Je les voulais toutes transformées en Jésus-Christ. » I, 149. En faire autant de crucifix : « Vous n'avez à étudier qu'à vous transformer aux délaissements, amertumes, douleurs et souffrances du Fils de Dieu. » *Premier recueil*, 112. « La Passion, les douleurs... de Notre-Seigneur... soient votre cœur, vie, affection, joie; vos richesses, couronnes, trésors, paroles, états, entretiens, jouissances, suavités; votre demeure, religion, couvent, chambre, oratoire et paradis. » *Ibid.*, 41. « Ma fille, il faut être tout à fait crucifiée et dedans et dehors. » *Lettres*, I, 21. « Croyez-moi, ne soyez plus vous, mais le Crucifix pâtissant, ensanglanté, cloué, crucifié, délaissé, tout nu, pauvre, seul, moqué, bouffonné, etc. » I, 61.

3° *L'amour pur.* — Ces paroles le supposent déjà; non seulement, il croit à sa possibilité, mais il le recommande : « Ne faites rien par crainte de l'enfer, pour le paradis, ni pour avoir des grâces, ni pour aucun contentement, mais pour le seul contentement de ce tout, tout, tout amour, amour, tout Dieu. Amour, amour! Hé, ma fille, brûlez et soyez toute Jésus-Christ. N'attendez point à demain, mais tout maintenant... Que ne brûlé-je, que ne meurs-je d'amour et pur amour! O beaux et tout enflammés chérubins, que ne brûlé-je de votre feu! » II, 286, 287. Il cite ceux qui se sont approprié « la jouissance de Dieu et sa gloire », Simon le Mage, Lucifer, Ève, Saül, Osias, Coré, Dathan, Abiron et conclut : « Le Verbe éternel se désappropria en quelque façon de sa gloire... Hélas! pauvrets devant Dieu, se croire mériter quelque chose; cela fait trembler les spirituels et les personnes de grâce devant Dieu. » I, 119, 120. « N'avoir point de Dieu, même pour vous, mais le tout pour le seul contentement et gloire de Dieu : purement, sans qu'il s'y trouve une seule petite goutte pour nous, ni pour récompense, ni pour intérêt particulier, ni pour aller en paradis, ni pour éviter l'enfer. » *Premier recueil*, 140-141; cf. *Lettres*, I, 201.

Avec une doctrine si élevée, sa direction ne pouvait être que très exigeante; il savait la tempérer par des paroles affectueuses qui la rendaient plus consolante que décourageante : « Ma fille, je vous salue en Notre-Seigneur, et vous désire toutes les bénédictions éternellement et veux du plus bas de mon cœur que vous soyez toute lui, humble, mansuète, patiente, bénigne, crucifiée, paisible, véritable, charitable, amoureuse, miséricordieuse, pauvre de volonté et fille du Très-Haut. » I, 35, 36. Il faut, dit son historien Gondon, le comparer « à une ruche de mouches à miel dont le dehors est rude, raboteux et mal poli; mais qui ne laisse pas de contenir au dedans de la cire et du miel, faits avec une merveilleuse industrie. » P. 139.

Son style est d'un écrivain qui n'a jamais eu la prétention d'écrire, ni pris le soin d'être toujours correct, mais qui, dit Bremond, a laissé « les lettres les plus directes, les plus jetées, les plus impétueuses que je connaisse... souverainement à l'aise dans la manifestation des vérités les plus profondes et atteignant, sans jamais la chercher, à la plus haute éloquence. » *Op. cit.*, p. 151.

Ce qu'il exigeait des autres, il le pratiquait sévèrement, car le P. Yvan était très mortifié : « Il ne por-

tait point, écrit Cloyseault, de linge que son collet et son mouchoir, sa chemise était une haire de fer blanc, sa ceinture, une grosse chaîne de fer entrelacée de pointes. Son lit était la terre et des ais, et son chevet une poutre ou une pierre et quelquefois un livre. Il ne mangeait que du pain, des herbes et quelques mauvais fruits dont il se privait les mercredis, vendredis et samedis, se contentant de pain et d'eau; outre cela, il faisait quatre carêmes l'année pendant lesquels il ne mangeait que de deux jours en deux jours. » *Vies de quelques Pères*, t. II, p. 127.

Le vrai serviteur de Dieu. Éloge du R. P. Antoine Yvan, prêtre provençal, fondateur des religieuses de la Miséricorde, par le R. P. Léon, ex-provincial des Carmes réformés de Touraine et prédicateur ordinaire de Leurs Majestés, Paris, Pasdeloup, 1654; *L'imitateur de Jésus-Christ ou la vie du vénérable P. Yvan, prêtre, instituteur de l'ordre des religieuses de N.-D. de Miséricorde... par maître Gilles Gondon, prêtre et docteur en théologie...* Paris, Jean Boullard, 1662, in-4° de 600 p.; *La vie de la V. Mère Marie-Madeleine de la Très Sainte Trinité, fondatrice de l'ordre de N.-D. de Miséricorde... par le P. Alexandre Piny...*, Annecy, Jacques Clerc, 1679; *La vie de la sœur Marie-Madeleine de la Trinité, fondatrice des religieuses de N.-D. de Miséricorde... par le R. P. Grozes*, Lyon, 1695; *L'histoire de la fondation du monastère de la Miséricorde de la ville d'Arles, par le R. P. Alexandre d'Arles*, Aix, Jean Alibert, 1705; Cloyseault, *Le P. Antoine Yvan*, dans *Vies de quelques Pères...*, t. II, Paris, 1882, p. 121; Ingold, *Bibliographie et iconographie de l'ordre des religieuses augustines de Notre-Dame de Miséricorde*, Paris, 1888; Buathier a fait paraître de 1889 à 1892, environ les deux tiers de la vie, dans le *Bulletin mensuel de la Garde d'honneur du Sacré-Cœur de Jésus;* Batterel, *Le P. Antoine Yvan*, dans *Mémoires domestiques*, Paris, 1903, t. II, p. 110; H. Bremond, *La Provence mystique au XVII[e] siècle, Antoine Yvan et Madeleine Martin*; il cite plusieurs documents inédits, en particulier un manuscrit de l'Arsenal, Paris, 1908, in-8°.

A. Molien.

YVES DE CHARTRES (Saint). — I. Vie. — Yves, originaire du Beauvaisis, où il naquit probablement vers 1040, avait été, à l'abbaye du Bec, l'élève de Lanfranc et le condisciple de saint Anselme, tous deux futurs archevêques de Cantorbéry, hommes de doctrine et de gouvernement, dont l'enseignement et l'amitié marquèrent de leur empreinte intellectuelle et morale le futur évêque de Chartres. Prévôt des chanoines réguliers de Saint-Quentin à Beauvais (cf. une lettre de Grégoire VII, en 1083 : Jaffé-Watt., 5261), il fut désigné par Urbain II, en 1090, aux suffrages du clergé de Chartres comme évêque de cette ville, où il mourut en 1116.

Son épiscopat est bien connu, grâce au recueil de ses lettres, *P. L.*, t. CLXII, col. 11-290, qui, telles qu'elles nous sont parvenues, se rapportent presque toutes à cette période de sa vie. Elles sont à compléter par d'autres sources épistolaires contemporaines : les lettres d'Urbain II, *P. L.*, t. CLI, de Pascal II, *P. L.*, t. CLXIII, de Lambert d'Arras, *P. L.*, t. CLXII, d'Hugues de Die, *P. L.*, t. CLVII et de Geoffroy de Vendôme, *P. L.*, t. CLVII, dont nous connaissons dix-neuf lettres à l'adresse d'Yves. La personne et l'activité d'Yves apparaissent, à travers cette correspondance, avec un relief dont il n'appartient pas au présent article de dessiner tous les traits. Nous voudrions n'en retenir que les grandes lignes, en adoptant la chronologie donnée par A. Fliche, *Le règne de Philippe I[er], roi de France (1060-1108)*, Paris, 1912, et par A. Luchaire, *Louis VI le Gros. Annales de sa vie et de son règne (1081-1137)*, Paris, 1890. La numérotation des lettres correspond à celle de l'édition de Migne, *P. L.*, t. CLXII.

Yves était à peine élu qu'il fut pris à partie par l'archevêque de Sens, Richer, qui, demeuré partisan de Geoffroy, le prédécesseur d'Yves, déposé par Urbain II, refusait de reconnaître et de sacrer son nouveau suffragant, sous prétexte que celui-ci avait reçu l'investiture de Philippe I[er]. *Epist.*, VIII. Ce refus détermina Yves à recourir à l'arbitrage du pape : il se rendit à Rome avec une députation du clergé de Chartres et reçut la consécration épiscopale d'Urbain II lui-même, qui écrivit, à cette occasion, une lettre datée de Capoue, le 25 novembre 1090, au clergé et au peuple de Chartres pour les féliciter de leur choix, *P. L.*, t. CLI, col. 325. Cet insigne témoignage, qui fortifiait singulièrement la position d'Yves, ne désarma pas l'archevêque de Sens : le nouvel évêque, une fois revenu d'Italie, fut sommé par Richer de comparaître devant un concile à Étampes. *Epist.*, XII. Mais Yves en appela au pape et l'affaire n'eut pas d'autre suite.

Il ne devait pas toutefois jouir d'une longue liberté dans son diocèse : en 1092, Philippe I[er] ayant répudié sa femme, Berthe de Frise, pour vivre avec Bertrade de Montfort, femme de Foulque, comte d'Anjou, Yves blâma ce double adultère et s'abstint de paraître à Paris à la cérémonie nuptiale qu'osa célébrer un évêque complice, Ursion de Senlis, au mépris des lois de l'Église. Il écrivit au roi pour motiver son abstention, *Epist.*, XV, et communiqua sa lettre à ses collègues de l'épiscopat. Sa courageuse protestation lui valut d'être emprisonné au château du Pulset, par Hugues, vicomte de Chartres, vassal du roi. Cette captivité, qui ne paraît avoir pris fin, après plusieurs mois, que sur l'intervention d'Urbain II, par l'entremise de Renaud, archevêque de Reims, n'ébranla d'ailleurs pas la fermeté de l'évêque de Chartres. En 1094, après la mort de Berthe, un concile d'évêques courtisans du domaine royal ayant été convoqué à Reims, à la demande du monarque, pour ratifier son union avec Bertrade, Yves, qui avait accompli, en novembre 1093, un deuxième voyage à Rome, refusa d'y participer. *Epist.*, XXXV. En vain s'efforça-t-il de vaincre les tergiversations obstinées du roi, qui espérait avoir gain de cause ou du moins faire ajourner la sentence; d'abord excommunié en octobre 1094, lors d'un concile réuni à Autun par le légat Hugues de Die, archevêque de Lyon, Philippe, longtemps ménagé par Urbain II, fut excommunié par le pontife lui-même, en novembre 1095, au concile de Clermont, et l'anathème fut renouvelé par les évêques du concile, quelque peu mouvementé, de Poitiers, en 1100.

Yves prit part à ces divers conciles qui firent écho à sa fermeté, mais ne perdait pas de vue l'amendement des coupables. Dès l'année 1096, il rejoignit Urbain II à Montpellier, avant le retour de celui-ci à Rome, et négocia sans doute la première absolution donnée au roi — dont le repentir ne fut qu'un simulacre sans lendemain — lors du concile de Nîmes, en juillet de la même année. Ses efforts furent plus heureux lors du concile de Beaugency, le 30 juillet 1104, où Philippe et Bertrade vinrent enfin à résipiscence, *Epist.*, CXLIV; concile bientôt suivi de celui de Paris, le 1[er] décembre 1104, où l'Église leur accorda solennellement son pardon. Cette réconciliation, dont Yves ne fut pas le moindre artisan, scella le rapprochement de la monarchie capétienne et du Saint-Siège, auquel l'évêque de Chartres ne cessa de s'employer patiemment dans la suite.

Mais, en matière de politique religieuse, celui-ci professait une doctrine de compromis — dont nous ferons plus loin l'exposé — qui fut nettement désavouée, non sans amertume pour Yves, *Epist.*, LXVII, par Urbain II, comme contraire aux décrets de Grégoire VII. En 1097, il fut même en désaccord à ce sujet avec le légat Hugues de Lyon, *Epist.*, LX, qui s'opposait en effet au sacre par l'évêque de Chartres, premier suffragant de Sens, du successeur de Richer, Daimbert; celui-ci, accusé d'avoir reçu du roi l'inves-

titure de son archevêché était peu enclin, comme Yves, à reconnaître la primatie lyonnaise, instituée par Grégoire VII, en 1079, en terre d'empire, sur la métropole sénonaise, située en terre française. Cette doctrine que Pascal II réprouva, lui aussi, en renouvelant les décisions conciliaires de ses prédécesseurs, finit cependant par triompher sous son pontificat (1099-1118) qui vit éclater et se dénouer, du moins en Angleterre et en France où elle fut relativement atténuée, la querelle des Investitures.

C'est auprès d'Henri Ier roi d'Angleterre, auquel Hugues de Fleury, acquis aux idées d'Yves, avait dédié son traité *De regia potestate et sacerdotali dignitate*, que l'action médiatrice d'Yves s'exerça d'abord, *Epist.*, cvi; après une entrevue ménagée à Laigle, par Adèle, comtesse de Blois, le 21 juillet 1105, entre Henri Ier et l'archevêque Anselme de Cantorbéry, que le roi avait exilé, un accord intervint, conforme aux principes d'Yves, avec la papauté, et fut ratifié par une diète réunie à Londres, en août 1107.

En France, Yves intervint efficacement à propos de l'élection épiscopale de Beauvais qui mit aux prises, pendant quatre ans, les droits de l'Église et les prérogatives royales, et à laquelle se rapportent plusieurs de ses lettres. *Epist.*, LXXXVII, LXXXIX, XCII, XCV, XCVII, XCVIII, CII, CIV, CV, CX, CXLIV, CXLV, CXLVI. Il s'agissait de la compétition entre un favori du roi, Étienne de Garlande, jugé incapable par Yves, qui pria le pape de ne pas en agréer l'élection, en dépit de l'archevêque de Reims Manassès et d'un concile réuni par celui-ci à Soissons en 1100, et un autre élu du clergé de Beauvais, Galon, abbé de Saint-Quentin, reconnu et sacré par le pape, mais refusé par le roi. L'affaire, longuement débattue, fut résolue grâce à une transaction suggérée par Yves, auquel les intérêts du diocèse de Beauvais tenaient particulièrement à cœur : en 1104, le siège de Paris, devenu vacant, put être dévolu à Galon, et celui de Beauvais régulièrement pourvu d'un digne titulaire, Geoffroy de Pisseleu, par une nouvelle élection qui excluait Étienne de Garlande (cf. B. Monod, *Essai sur les rapports de Pascal II avec Philippe Ier*, Paris, 1907, p. 27-34 et 74-80).

Un peu plus tard, lors de son voyage en France de 1107, Pascal II tint à rencontrer Yves à Chartres, lors de la fête de Pâques, avant de se rendre à Saint-Denis où il eut une entrevue avec Philippe Ier et son fils, le futur Louis VI, alors associé au pouvoir. Bien qu'aucun texte n'en témoigne, il semble qu'un accord de fait ait été conclu dès lors entre la papauté et la royauté. C'est ainsi que prit fin, en 1109, une rivalité entre deux prétendants au siège archiépiscopal de Reims : Gervais de Rethel, candidat de Philippe Ier, et Raoul le Vert, sacré par Pascal II au concile de Troyes de 1107 et finalement agréé par Louis VI, sous réserve que Raoul prêterait au roi, à l'encontre du can. 17 du concile de Clermont et de Pascal lui-même, le serment de fidélité exigé des archevêques de Reims; or, cette satisfaction du serment fut accordée au roi sur le conseil d'Yves qui, pour la justifier, fit valoir au pape l'avantage de « la paix de l'Église et de la dilection fraternelle » et la nécessité, « quand le salut des peuples est en jeu, de tempérer la sévérité des canons et de subvenir, par une charité sincère, à la guérison des plus graves maladies ». *Epist.*, cxc.

Yves, mort en 1116, ne vit pas le prolongement de la lutte en Allemagne, sous le règne d'Henri V, jusqu'au concordat de Worms (1122), inspiré de la doctrine chartraine; mais une phase de cette lutte mérite d'être rappelée, en raison de l'attitude d'Yves vis-à-vis de Pascal II. Les concessions arrachées au pape par Henri V, en 1111, lors de son expédition à Rome, voir plus loin, col. 3639, avaient soulevé dans la chrétienté d'ardentes protestations. En France, elles furent exprimées avec véhémence par Geoffroy de Vendôme et auraient peut-être déclenché une grave scission, sans la sage intervention d'Yves. Josseran, archevêque de Lyon, s'étant permis, en sa qualité de primat, de convoquer un concile à Anse, en 1112, afin de juger le pape, Yves, au nom de l'épiscopat de la province de Sens, déclina l'invitation qu'il considérait comme un abus de pouvoir vis-à-vis des évêques étrangers à la province de Lyon. Dans une lettre célèbre à Josseran signée de Daimbert, d'Yves et des autres évêques de la province (*Epist.*, CCXXXVI), Yves, informé par une lettre de Pascal II du motif de ces concessions, prit la défense du pape avec une charité toute filiale : il le montre ayant cédé à la contrainte pour éviter de plus grands maux, mais rétractant sa capitulation passagère; puis, prenant occasion de cet incident pour aller jusqu'au fond du débat, Yves explique en quoi l'investiture laïque, réduite à ses effets temporels, diffère à ses yeux de l'hérésie et dans quelles conditions elle peut être tolérée.

Ce fidèle attachement d'Yves au Saint-Siège s'alliait à un grand dévouement à la monarchie capétienne, dont il cherchait à concilier les intérêts avec ceux de l'Église. C'est lui qui, après la mort de Philippe Ier, pour hâter et affermir la succession au trône, fit sacrer Louis VI à Orléans, malgré les récriminations du clergé de Reims, *Epist.*, CLXXXIX, le 2 août 1108, par l'archevêque de Sens. Voir Suger, *Vie de Louis VI le Gros*, éd. Waquet, p. 85, dans la collection *Les classiques de l'Histoire de France au Moyen Age*, Paris, 1929. C'est encore lui qui, consulté par le roi, auquel il ne ménageait pas ses avis, approuva et pressa la célébration de son mariage, en 1115, avec Adélaïde de Maurienne. *Epist.*, CCXXXIX. Vers la fin de son épiscopat, en 1113, déjouant les intrigues qui tendaient à obtenir du pape la création d'un évêché à Tournai, au détriment du diocèse de Noyon et de l'influence française en cette région frontière, il ne craignit pas d'écrire en ces termes à Pascal II : *Regnum Francorum præ cæteris regnis Sedi apostolicæ semper fuit obnoxium et idcirco quantum ad ipsas regias personas pertinuit, nulla fuit divisio inter regnum et sacerdotium... Quia ergo rex Francorum (Ludovicus Crassus) utpote homo simplicis naturæ, erga Ecclesiam Dei est devotus et Sedi apostolicæ benevolus, petimus et consulimus ut a benevolentia ejus nulla vos subreptio subtrahat, nulla persuasio disjungat. Epist.*, CCXXXVIII.

Il ne faudrait pas toutefois se représenter Yves, fort de son prestige à la cour royale et à la cour pontificale, uniquement soucieux d'harmonie entre le trône et l'autel. Ses lettres, dans le détail desquelles nous n'avons pas à entrer ici, nous le montrent fréquemment préoccupé du gouvernement spirituel et temporel de son diocèse, et en premier lieu de la sanctification du clergé. On lui doit, par exemple, la fondation, en 1099, d'une collégiale de chanoines réguliers, à Saint-Jean-en-Vallée, *P. L.*, t. CLXII, col. 293-295, et plusieurs monastères du pays chartrain, et même au delà, furent l'objet de sa sollicitude pastorale et parfois de ses remontrances. Signalons aussi ses interventions pour l'observance des institutions de paix, prescrites par les conciles et notamment par le c. 1 du concile de Clermont, en 1095. Une lettre adressée à ses diocésains, sans doute au retour de ce concile, est une véritable charte de la Trêve de Dieu, *Epist.*, XLIV, où se révèlent, comme à travers toutes ses œuvres, l'homme de science et l'homme de vertu. L'Église, en la personne de S. Pie V, a sanctionné le renom de sainteté laissé par Yves de

Chartres, en concédant, par bulle du 18 décembre 1570, la célébration de sa fête, à la date du 20 mai, aux chanoines réguliers du Latran.

La biographie d'Yves de Chartres, objet d'une notice dans le *Gallia christiana*, t. VIII, col. 1126-1134 (*P. L.*, t. CLXI, col. IX-XVIII) a été esquissée par F.-J. Fronteau, chanoine régulier de Sainte-Geneviève, en tête de son édition des lettres d'Yves, en 1647 (*P. L.*, t. CLXI, col. 11-22) et reproduite avec notes de G. Henschen, par les *Acta sanctorum maii*, t. V, éd. 1866, p. 79-83. Elle a été reprise avec plus de détails par Rivet, *Histoire littéraire de la France*, t. X, p. 102-147 (*P. L.*, t. CLXI, col. XVII-XXVIII).

II. Écrits. — L'évêque de Chartres n'a pas seulement exercé de son vivant une profonde influence. Sa production littéraire, qui est considérable, a prolongé son action bienfaisante. Bien qu'elle ressortisse plus spécialement au droit canonique, il y a lieu de lui consacrer ici une brève mention. Comme l'a dit J. de Ghellinck à l'art. Gratien, t. VI, col. 1731 sq., les contacts sont intimes, au début du XIIe siècle, entre la théologie et le droit canonique, et les œuvres qui rentrent dans cette dernière discipline ont fourni, à l'âge suivant, de thèmes et d'*auctoritates* les premiers théologiens scolastiques.

1° *Œuvres canoniques.* — Sous le nom d'Yves de Chartres ont circulé plusieurs collections canoniques, assez volumineuses, dont les rapports mutuels sont évidents, encore que l'unanimité de la critique ait été longue à les préciser. Les travaux récents de Paul Fournier, bien qu'ils n'aient pas encore rallié toutes les adhésions, semblent néanmoins orienter les chercheurs dans une même voie. Or, cet érudit n'hésite pas à attribuer à Yves ou du moins aux disciples qui travaillaient sous son inspiration la *Collection tripartite*, encore inédite, et les deux recueils publiés déjà depuis longtemps, le *Decretum* et la *Panormia*, tous deux dans *P. L.*, t. CLXI, qui reproduit des éditions anciennes, lesquelles n'offrent pas toute garantie. Autant qu'il est permis d'être affirmatif en des questions aussi complexes, la *Tripartite*, en ses deux premières parties, aurait précédé le *Décret*, dont la *Panormie* serait un abrégé et une mise au point. Tout cet ensemble avait été compilé assez rapidement entre les années 1092 et 1095. Sollicité par Urbain II de mettre au service de la réforme ecclésiastique ses connaissances canoniques dont le pape appréciait et la solidité et l'étendue, Yves aurait entrepris ses recherches peu après son retour d'Italie, tout au début de son épiscopat, et les aurait menées avec beaucoup de célérité. Cf. *Epist.*, II, *P. L.*, t. CLXII, col. 13.

1. La *Tripartite*, contenue dans une vingtaine de mss., tire son nom de son aspect extérieur. C'est un rassemblement des *auctoritates* sur lesquelles doit s'édifier le droit et qui sont réparties en trois catégories : les premières empruntées aux décrétales pontificales (vraies ou fausses), les secondes aux conciles, les dernières aux écrits des Pères et des auteurs ecclésiastiques. C'est en somme, pour ce qui est des deux premières parties, le procédé des collections anciennes, depuis celle de Denys le Petit jusqu'à l'*Hadriana* et à celle de Pseudo-Isidore; l'ordre chronologique des documents prime tout. Cet ordre a même imposé une modification importante au plan du recueil pseudo-isidorien. Celui-ci débutait par les lettres des anciens papes, les interrompait avant Silvestre et donnait les canons conciliaires pour revenir ensuite aux décrétales pontificales postérieures à Nicée. Ici pas d'interruption; aux décrétales de Miltiade se joignent immédiatement les *Exceptiones Silvestri*. Naturellement la liste des papes est prolongée jusqu'à Urbain II. Chose curieuse, un pape est mentionné, Chrysogone, entre Caïus et Marcellin, inconnu par ailleurs. Visiblement la collection pseudo-isidorienne est la source de cette première partie. Il en est de même pour la deuxième, qui retient les titres ou les sommaires que Pseudo-Isidore avait donnés aux textes des canons et l'ordre où il les avait rapportés. Aux canons de Chalcédoine s'ajoutent plusieurs textes en provenance du concile Quini-Sexte. Le IIe concile de Nicée est mentionné, comme aussi le concile de Constantinople de 869-870 (VIIIe concile), après quoi viennent les conciles particuliers. La troisième partie est considérée par P. Fournier, à la différence des deux précédentes, comme postérieure au Décret, dont elle paraît avoir été extraite; elle a donc pu exister séparément, bien que dans les manuscrits les trois parties soient juxtaposées comme ne formant qu'une collection; cette troisième partie se distingue nettement des deux premières; elle compile des extraits patristiques, mais aussi des textes législatifs en provenance soit du Code de Justinien, soit des Capitulaires. Cette fois, les textes ne sont plus ordonnés chronologiquement, mais groupés sous 29 titres, par exemple : *De fide et sacramento fidei; de sacramentis ecclesiasticis; de primatu Romanæ Ecclesiæ; de septem gradibus consanguinitatis*, etc. Voir l'analyse détaillée dans une dissertation de A. Theiner, reproduite dans *P. L.*, t. CLXI, col. LI sq.

2. Le *Décret* (*P. L.*, t. CLXI, col. 59-1022), connu par quelques mss. seulement, se présente comme une mise en œuvre méthodique des matériaux rassemblés dans les deux premières parties de la *Tripartite*, auxquels s'ajoutent d'autres textes, sans doute découverts ultérieurement. L'auteur a fait très largement usage du *Décret* de Burchard de Worms, dont des séries entières de canons se retrouvent identiques dans le *Décret* d'Yves.

Mais, comme l'évêque rhénan, celui-ci semble avoir eu quelque peine à sérier logiquement les pièces dont il disposait. Il y a bien des redites, des récurrences; une question qui semblait épuisée reparaît soudain dans un autre contexte. L'auteur ne veut rien perdre des richesses qu'il a accumulées, mais il ne les met pas en ordre avec tout le soin désirable. Somme toute, on a l'impression d'un travail exécuté un peu rapidement, parfois d'une rédaction abandonnée puis reprise après quelque temps. Sous le bénéfice de ces observations générales, voici les titres des 17 parties du *Décret;* on verra que certaines questions théologiques y sont traitées avec quelque ampleur. — I. *De fide et sacramento fidei*, il s'agit essentiellement du baptême et de la confirmation. C'est l'occasion pour l'auteur d'exposer les vérités relatives à la Trinité, à l'incarnation, à la rédemption (remarquer cette formule bien frappée : *Dei Verbum caro factum se pro nobis obtulit sacrificium*, c. XIX), au péché originel, à la prédestination (qui est très fortement exprimée, c. XXXV). — II. *De sacramento corporis et sanguinis Domini*, écho de la controverse bérengarienne qui vient de se terminer. A côté de textes augustiniens d'une interprétation parfois laborieuse, l'auteur insère un long passage, soigneusement revu par lui, du *De corpore et sanguine Domini* de Lanfranc et finalement la profession de foi que Bérenger a été obligé de souscrire, c. IX et X. Cf. M. Lepin, *L'idée du sacrifice de la messe...*, p. 26 et 786 sq. La doctrine du sacrifice est traitée avec moins d'ampleur et les développements sont surtout relatifs à la pratique. Contrairement à certaines défenses des réformateurs grégoriens, il est prescrit de ne pas éviter les messes célébrées par des prêtres mariés, c. LXXXII, LXXXIII. — III. *De Ecclesia et de rebus ecclesiasticis*, titre un peu décevant; il s'agit beaucoup moins de la société spirituelle que des édifices matériels où se célèbre le culte et de ce que l'on pourrait appeler le bénéfice paroissial; le contenu est très mêlé et l'ordre peu apparent. — IV. *De festivi-*

tatibus et jejuniis. Le titre ne couvre que la toute première partie. A partir du c. LXI, il est question des lectures permises ou interdites aux fidèles : canon des livres saints; réédition plus ou moins modifiée du *Gelasianum, de libris recipiendis et non recipiendis;* liste et autorité des divers conciles généraux (la question du Quini-Sexte et celle du VIII[e] concile de 869 seraient à étudier). Cette question de lecture amène l'auteur à s'exprimer sur d'autres sources de la jurisprudence : Code Théodosien, Code de Justinien, Capitulaires des rois francs et autres lois séculières; sur l'autorité de la loi civile et les conflits possibles entre celle-ci et la loi divine; sur la coutume et sa valeur. Le tout se termine par l'ordre à suivre dans la célébration du synode diocésain. — V. *De primatu Romanæ Ecclesiæ.* Ici encore le titre ne s'applique qu'aux premiers chapitres, qui expriment avec beaucoup de force la primauté de droit divin de l'Église romaine. Quelques titres font songer aux *Dictatus papæ* et aux textes des collections canoniques italiennes contemporaines de Grégoire VII : il n'y a pas à obéir à l'empereur s'il prescrit quelque chose de contraire à la loi divine; le Siège romain est juge de toutes les Églises, mais n'est lui-même jugé par personne, c. VIII, IX, X; le Siège apostolique ne s'est jamais écarté de la vérité, c. XLII. Mais, à l'encontre des *Dictatus papæ,* Yves se montre assez réservé sur les pouvoirs des représentants du Saint-Siège : vicaires apostoliques, légats, primats (assimilés aux patriarches). Les droits reconnus aux primats sont plus honorifiques que réels. Suivent les développements relatifs à l'institution des évêques; la simonie y est pourchassée de toutes manières, mais il n'est guère question des interventions possibles du pouvoir séculier dans la nomination des évêques; cf. c. CXXII, CXXIII. La fin de cette longue partie est consacrée aux droits et devoirs des évêques, à leurs procès au sujet desquels est remis en vigueur tout l'appareil pseudo-Isidorien; le tout se termine par un rappel de la primauté pontificale emprunté à la 2[e] lettre de Grégoire VII à Hermann de Metz : *Nullam dignitatem sæcularem sed nec imperialem honori vel dignitati episcopali posse adæquari.* C. CCCLXXVIII. — VI. *De clericorum conversatione et ordinatione.* La définition des différents ordres est d'abord indiquée avec les rites des diverses ordinations; puis viennent les obligations générales des clercs, avec insistance spéciale sur la continence; les devoirs spéciaux des divers ordres. Les causes ecclésiastiques remplissent toute la fin, c. CCCXII-CCCL. — VII. *De monachis.* Il s'agit des religieux des deux sexes, de leurs obligations, des fautes qu'ils peuvent commettre et de la répression de celles-ci. On remarquera le c. CL, *De rapacitate monachorum,* qui fait écho à tel capitulaire de Charlemagne.

Jusqu'ici il a été exclusivement question des gens d'Église. Dorénavant ce sont surtout les laïques qui seront visés. — VIII. *De legitimis conjugiis.* Il s'agit surtout — mais le manque d'ordre est ici plus apparent qu'ailleurs — des constituants propres du mariage. La doctrine s'exprime dans les termes mêmes d'Augustin, mais le dossier canonique constitué lors de l'affaire du divorce de Lothaire II a été consciencieusement exploité. — IX. *De incesta copulatione.* L'ensemble est consacré à l'empêchement de parenté et d'affinité; mais y figure aussi la parenté spirituelle, c. XXXIV sq.; pour finir, relevé de divers péchés de luxure. — X. *De homicidiis sponlaneis et non spontaneis.* Un appel assez large est fait ici au droit séculier. Signalons seulement les chapitres relatifs à la peine de mort, à la répression par l'autorité civile des fautes morales ou religieuses : schisme, hérésie, c. LXX sq., à la guerre, qu'il s'agisse de la guerre sainte, c. LXXXVII, de la guerre défensive, c. XCVII, et du service militaire, c. CXXI sq. — XI. *De incantatoribus... de sortiariis et de variis illusionibus diaboli.* Précieux pour fixer à ce moment l'état des diverses superstitions. La partie se clôt sur un petit traité de démonologie. — XII. *De mendacio et perjurio.* Théorie et pratique du serment, du parjure, de la purgation par serment. Le mensonge, définition et division; est-il jamais permis de mentir? Cette partie qui est la plus courte de tout le Décret apporte à la théologie morale un appoint très important. — XIII. *De raptoribus, de furibus, de usurariis,* etc.; semblerait n'être relatif qu'aux atteintes à la propriété. En fait, il y est question de beaucoup d'autres choses, jusques et y compris de l'attitude à prendre vis-à-vis des Juifs, c. CXIV. — XIV. *De excommunicatione justa et injusta.* Distinction entre les sentences justes et injustes; excommunication de ceux qui communiquent avec les excommuniés; anathèmes posthumes (question soulevée par les décisions du V[e] concile). — XV. *De pœnitentia sanorum et infirmorum,* à rapprocher du livre XIX, ou *Corrector et medicus,* de Burchard de Worms. Très intéressant pour l'histoire de la discipline pénitentielle. On y voit coexister les prescriptions de l'ancienne discipline canonique et d'autre part celles qu'avaient amenées les pénitentiels, y compris la pratique des rédemptions. Il subsiste toujours une certaine incertitude sur la nécessité de droit divin de confesser les péchés au prêtre (c. CLV), incertitude qui n'est pas encore levée par Gratien. — XVI. *De officiis laicorum et causis eorumdem.* Cette partie est une des plus longues (362 canons) et une des plus neuves du Décret. Il est question au début des devoirs des souverains, de l'attitude qu'ils doivent prendre à l'endroit de l'Église, des avantages qu'ils retireront d'une sage conduite. Ultérieurement sont étudiés les différents rapports sociaux et la condition des serfs, à l'aide de textes de droit romain. Puis viennent, dans un ordre qu'il est impossible de justifier, des données relatives aux héritages, aux témoins, aux testaments. — XVII. *Pars continens speculativas sanctorum Patrum sententias de fide, spe et charitate.* C'est dans cette dernière partie, tributaire du livre XX, ou *Speculator,* de Burchard de Worms, qu'il faut achever de retrouver la théologie de l'auteur : dignité de la condition humaine; péché originel; origine de l'âme; rédemption; condition première de l'homme; nécessité de la grâce; prédestination (c. XXX sq., longs développements, d'un augustinisme intransigeant); les anges et les démons; données sommaires d'eschatologie dont les *Dialogues* de saint Grégoire font surtout les frais. Le tout se termine par une novelle de Justinien sur l'aliénation des biens ecclésiastiques, c. CXXXVII. Il s'agit visiblement d'un texte ajouté dans la suite aux considérations précédentes.

3. La *Panormie* (*ibid.*, col 1045-1344), conservée en de nombreux mss. se donne comme le recueil de toutes les lois : *pan* (en grec) et *norma* (en latin)! Elle se présente comme un abrégé, mis en ordre, des *auctoritates* contenues dans le *Décret.* Il s'en faut d'ailleurs que l'œuvre soit parfaite. Le *Prologue,* voir ci-dessous, col. 3637, en exprime la division en huit livres. — L. I. *De fide,* fusionne le contenu des deux premières parties du *Décret.* On remarquera dans les canons relatifs à l'eucharistie un souci plus grand de la présence réelle : le c. CXXXV a comme titre : *Post consecrationem non substantia sed species remanet.* — L. II. *De constitutione Ecclesiæ,* titre trompeur, couvrant une section où s'inscrivent les *auctoritates* des parties III et IV du *Décret.* — L. III. *De electione et consecratione papæ, episcoporum,* etc.; il incorpore, mais dans un ordre assez différent, le contenu des V[e] et VI[e] parties du *Décret.* La question

des réordinations y est touchée. Tout en déclarant que celui qui abandonne l'Église ne perd ni le baptême, ni le droit de le conférer, Yves se montre sévère pour les ordinations données par les dissidents : *Redeuntes ab hæreticis sunt reordinandi*, déclare le c. LXXXI, qui reproduit un texte en ce sens d'Urbain II, cf. art. RÉORDINATIONS, t. XIII, col. 2418 sq.; cf. c. CXXX. Les ordinations simoniaques font l'objet de tout un titre, c. CXVI-CXXVII, mais il est assez difficile d'en tirer une doctrine précise. — L. IV. *De primatu Romanæ Ecclesiæ et de jure metropolitanorum atque episcoporum;* il fusionne les données des parties V et VI du Décret, mais présentées dans un ordre plus logique. La primauté romaine y est établie avec plus de soin. Encore que l'auteur débute par la Donation de Constantin, il n'en affirme pas moins l'origine divine du pouvoir pontifical : *Non ab apostolis sed ab ipso Domino Romana Ecclesia primatum accepit.* Cette primauté n'a pas été instituée par un concile, mais par le Christ lui-même. Aussi le premier siège n'est-il soumis au jugement de personne, les causes majeures lui sont réservées et ses décisions sont irrévocables. Aucun concile n'est légitime s'il n'est rassemblé et célébré par l'autorité du Siège apostolique. Toute cette doctrine s'exprime dans les termes mêmes du Pseudo-Isidore. C'est encore à cette collection que sont empruntés tous les développements qui suivent sur les primats et les archevêques, et sur les causes où sont impliqués les clercs. — L. V. *De clericis accusatis.* Il reprend avec force détails empruntés à la même source la question des procès ecclésiastiques. — L. VI. *De nuptiis.* Il correspond sensiblement aux parties VIII et IX du *Décret*, en insistant davantage sur ce qui constitue proprement le mariage; les questions d'empêchements sont renvoyées au livre suivant. — L. VII. *De separatione conjugii.* Il groupe sous ce titre quelque peu trompeur un certain nombre d'empêchements de mariage, tout spécialement ceux de crime, de parenté naturelle et spirituelle et d'affinité. — L. VIII. *De homicidio spontaneo et non spontaneo.* Il ajoute à cette matière déjà abondante les questions relatives à la divination, aux sortilèges, aux vaines observances. Le point spécial du serment et du mensonge est étudié avec beaucoup de soins. Quelques appendices recueillent des documents qui sans doute avaient échappé à une première recherche. Les plus intéressants sont relatifs aux droits reconnus par les papes aux empereurs sur l'élection pontificale. C. CXXXV et CXXXVI. Il est fort douteux que leur insertion soit le fait de l'auteur. Quelques canons en provenance d'Innocent II (1130-1143) sont des additions ultérieures. En dépit de ses très réels défauts, la *Panormia* n'en présentait pas moins sous un petit volume « une encyclopédie sommaire du droit canonique » (P. Fournier et G. Le Bras, *Histoire des collections canoniques...*, t. II, p. 99). Elle se distingue du Décret par plus de méthode, mais aussi par une rédaction plus précise des sommaires qui précèdent et résument chaque canon et semblent davantage l'œuvre originale et personnelle d'Yves.

2° *Sermons et opuscules théologiques.* — Sur la foi des mss., on a attribué à Yves de Chartres et publié sous son nom un certain nombre de dissertations dont plusieurs pourraient être considérées comme des sermons. Texte dans *P. L.*, t. CLXII, col. 505-610. Les quatre premières, qui sont présentées comme des instructions adressées par l'évêque à son clergé en synode diocésain, donnent l'explication du baptême, de l'ordination, du sens des ornements sacerdotaux, de la dédicace des églises. Elles sont précieuses pour l'histoire de la liturgie et de la prédication. Cf. J. de Ghellinck, *L'essor de la littérature latine au XIIe siècle*, 1946, t. I, p. 155, 206 sq.

La seconde en particulier, intitulée, dans l'édition d'Hittorp, *De excellentia sacrorum ordinum et de vita ordinandorum* (*P. L.*, CLXII, col. 513-519), souvent reproduite dans les mss., a joui d'une grande fortune littéraire auprès des théologiens du XIIe siècle; cf. J. de Ghellinck, *Le traité de Pierre Lombard sur les sept ordres ecclésiastiques, ses sources, ses copistes*, dans *Revue d'hist. eccl.*, t. X, 1909, p. 290 et 720 sq.; t. XI, 1910, p. 29 sq. Les suivantes touchent à des points dogmatiques : n. V, *De convenientia veteris et novi sacrificii*, qui étudie les rapports entre les figures de l'Ancien Testament et les réalisations du Nouveau et qui montre également dans la messe le résumé des principaux mystères; n. VI, *Quare Deus natus et passus* (à rapprocher du *Cur Deus homo* de saint Anselme); tout en faisant encore état de la théorie des droits du démon, les développements tendent à montrer que l'incarnation manifeste au mieux les deux grands attributs de Dieu, la puissance et la bonté : ce que la sagesse divine pouvait faire avec force, en arrachant au séducteur du genre humain ceux qu'il avait séduits, elle voulut l'accomplir avec suavité, en s'unissant à l'infirmité de notre chair, qu'elle commença par guérir, par le simple fait qu'elle l'assuma (*P. L.*, CLXII, col. 562 C D). Les autres textes ont davantage l'allure de sermons, ils sont répartis entre les diverses fêtes de l'année liturgique, de l'Avent à la Pentecôte. Le n. XXI est pour la fête de la Chaire de saint Pierre à Antioche (*Hodie beatus Petrus Antiochenæ Ecclesiæ episcopus ordinatur; hodie plebi quam ipsemet Deo acquisivit pastor præficitur*). Les deux avant-derniers expliquent très sommairement l'oraison dominicale et le symbole des apôtres. Un dernier sermon : *De adulterino habitu virorum vel mulierum* est d'un moraliste vigoureux qui signale les dangers d'une parure excessive chez les hommes et les femmes; une partie des développements est empruntée à saint Cyprien. L'ensemble de cette œuvre oratoire témoigne au moins du zèle d'Yves à instruire son peuple, sinon de ses qualités de prédicateur.

Quelques florilèges mss. du XIIe siècle, notamment le ms. *425* de la Bibliothèque de Troyes et le ms. *19* de la Bibliothèque d'Avranches, attribuent aussi à Yves diverses sentences, éditées par F. Bliemetzrieder, qui a comparé ces fragments avec des passages analogues en d'autres œuvres d'Yves. Le ms. du Vatican *Reginensis lat. 241* contient de semblables fragments, publiés par A. Wilmart, *Une rédaction française des sentences dites d'Anselme de Laon*, dans *Rech. de théol. anc. et médiév.*, XI, 1939, p. 119-144. Certaines de ces sentences concernent le mariage.

Signalons aussi un commentaire inédit d'Yves de Chartres sur les Psaumes, conservé dans plusieurs mss., d'après B. Smalley, dans *English historical Review*, 1935, p. 680 sq. et dans *Rech. de théol. anc. et médiév.*, IX, 1937, p. 365-400.

3° La *Correspondance* de l'évêque de Chartres est précieuse pour la connaissance de l'homme, de ses idées, de ses relations, des événements auxquels il a été mêlé, des cas de conscience qu'il a été amené à résoudre. C'est une source des plus utiles pour l'histoire soit ecclésiastique, soit profane de la fin du XIe siècle et des commencements du XIIe (*P. L.*, CLXII, col. 11-290).

Tel qu'il a été constitué par François Juret à la fin du XVIe siècle, le recueil comporte 288 pièces, parmi lesquelles quelques-unes seulement sont d'autres personnages : Urbain II, Daimbert, archevêque de Sens, inspiré par Yves, *Epist.*, CCXXXVI, Josseran, archevêque de Lyon.

Ce recueil est à compléter par d'autres lettres, découvertes depuis lors. Il ne constitue d'ailleurs pas un registre exhaustif de la correspondance d'Yves, mais

un choix de ses lettres, peut-être assemblées par lui-même; leur ordre est très variable, au gré des nombreux mss. qui contiennent ce dossier épistolaire, fréquemment consulté comme un modèle du genre, et pose un problème littéraire, étudié par J. Leclercq, *La collection des lettres d'Yves de Chartres*, dans *Rev. bénéd.*, t. LVI, 1945-1946, p. 56. Les correspondants d'Yves sont des plus variés : les deux papes Urbain II et Pascal II, les deux rois de France Philippe I[er] et Louis VI le Gros, les rois Guillaume II et Henri I[er] d'Angleterre, la reine Mathilde, femme de ce dernier, etc. Cette correspondance date exclusivement du temps de l'épiscopat d'Yves, sauf l'avant-dernière lettre, *Epist.*, CCLXXXVII, qui remonte à l'abbatiat de Saint-Quentin, ainsi qu'une des trois lettres récemment éditées par F.-S. Schmitt. Les pièces les plus importantes sont certainement les lettres aux deux papes Urbain et Pascal, et la correspondance échangée avec Hugues de Lyon. Ancien légat de Grégoire VII pour la France, Hugues représentait, dans toute leur intransigeance, les principes de la réforme grégorienne. Ses maximes d'action étaient aux antipodes de celles d'Yves de Chartres, esprit avant tout réaliste et conciliateur. Cet antagonisme des deux hommes se reflète dans la correspondance qu'ils échangèrent.

Au point de vue de la théologie, quelques-unes des lettres présentent un certain intérêt : le n. CCLI sur la réception de l'eucharistie en viatique, et le n. CCLXXXVII sur la manducation du corps du Christ par les apôtres à la dernière cène. Cette dernière a été jointe par Jean Ulimier, en 1561, à d'autres pièces de la controverse bérengarienne. Elle figure dans l'office du Saint-Sacrement de Port-Royal. Le n. CCLV traite de la non réitération de l'extrême-onction.

En matière de mariage, la correspondance d'Yves de Chartres offre une abondante doctrine, encore hésitante parfois, qui appelle à elle seule une étude. On en trouvera des analyses dans l'article MARIAGE par G. Le Bras, t. IX, col. 2123 sq., et dans *Le mariage en droit canonique*, par A. Esmein et R. Génestal-J. Dauvillier, 1929-1935. Les interventions d'Yves en plusieurs causes matrimoniales ont été mises en relief par P. Daudet, *L'établissement de la compétence de l'Église en matière de divorce et de consanguinité*, Paris, 1941.

4° *Statut canonial.* — Cet aspect, jusqu'ici moins connu, de l'œuvre d'Yves de Chartres, un des promoteurs de la vie canoniale à la fin du XI[e] s., a été mis en lumière par Ch. Dereine, *Vie commune, règle de S. Augustin et chanoines réguliers au XI[e] s.*, dans *Rev. d'hist. eccl.*, XLI, 1946, p. 365-406, et *Les coutumiers de S.-Quentin de Beauvais et de Springiersbach*, *ibid.*, XLIII, 1948, p. 411-442. L'auteur y montre l'influence modératrice de la spiritualité d'Yves dans les *Consuetudines*, qu'il publie en appendice, de S.-Quentin de Beauvais, d'après le ms. Ste-Geneviève *349*, copie tardive d'un coutumier codifié, selon lui, au second quart du XII[e] s. et déjà signalé par G. Morin et L. Fischer, *Ivo von Chartres, der Erneuerer der vita canonica in Frankreich*, dans *Festgabe A. Knöpfler*, Frib.-en-Brisg., 1917, p. 71. L'influence d'Yves sur la vie monastique serait aussi à étudier.

III. QUELQUES POINTS DE THÉOLOGIE ET DE DISCIPLINE ECCLÉSIASTIQUE. — Nous avons indiqué, au fur et à mesure qu'elles se sont présentées, les contributions que peut fournir à la théologie l'étude de l'œuvre d'Yves de Chartres. Il n'y a pas à revenir sur l'appoint considérable qu'a procuré cette œuvre à la systématisation scolastique. Yves n'a pas seulement, selon toute vraisemblance, inspiré Gratien, il est encore au point de départ des traités *De sacramentis*, comme celui d'Hugues de Saint-Victor, et des *Sommes de sentences* élaborées au XII[e] siècle. Le copieux rassemblement d'*auctoritates* que représentent ses traités canoniques et dont beaucoup ressortissent à la discipline théologique met à la disposition des premiers scolastiques les matériaux indispensables; en même temps les rubriques diverses sous lesquelles elles sont groupées fourniront des cadres tout prêts pour d'autres spéculations. Que l'on songe aux divers titres relatifs à l'autorité du pape et l'on verra que l'évêque de Chartres a presque mis sur pied un traité de l'Église; l'on en dirait autant de la théologie sacramentaire, surtout pour l'Eucharistie, cf. J. de Ghellinck, art. *Eucharistie au XII[e] siècle en occident*, t. V, col. 1233 sq. Si la théologie proprement spéculative est moins abondamment représentée dans son œuvre, elle ne laisse pas d'y paraître en maint endroit et nous avons relevé quelques-unes des formules que l'auteur de la *Panormie* laisse à développer à ses successeurs.

Mais il est un point sur lequel Yves a exercé une influence plus nette encore dans le domaine des rapports entre le spirituel et le temporel : il s'agit de l'intervention des laïques dans l'Église et plus spécialement dans la nomination des grands dignitaires ecclésiastiques. En ce domaine, Yves a fourni la solution de bon sens, entrevue avant lui par Guy de Ferrare, qui a permis au Saint-Siège de terminer la question des investitures et de sortir d'une lutte qui, à divers moments, semblait se montrer sans issue.

Désireux d'effectuer la réforme de l'Église, Grégoire VII et ses fidèles partisans ont vu, non sans raison, dans la mainmise du pouvoir laïque sur les nominations ecclésiastiques une des causes principales de l'abaissement de l'Église. L'investiture « par la crosse et l'anneau » leur est apparue comme le symbole de l'accaparement par le pouvoir laïque des droits spirituels. Ils l'ont interdite, sans faire aucune distinction entre les différents droits qu'elle était censée remettre : pouvoir spirituel d'une part, et que seule l'autorité ecclésiastique était capable de conférer, pouvoirs temporels d'autre part, sur l'attribution desquels le souverain laïque avait pourtant son mot à dire. A la Curie romaine, on raisonna d'abord comme si la dignité épiscopale était un tout indivisible et, sans tenir aucun compte des habitudes et des droits acquis, on considéra que l'investiture laïque était de soi une faute grave et que rien ne pouvait excuser. C'est ce raidissement de la Curie qui allait donner à la lutte du sacerdoce et de l'empire un caractère parfois si âpre. Car c'était pour les souverains laïques aussi une quasi-nécessité que le maintien d'un signe qui attestât la provenance des droits régaliens et autres que les seigneurs ecclésiastiques avaient au cours des âges tenus de la munificence royale. C'était cette munificence royale qui avait fait les évêques et les abbés propriétaires d'abord, puis seigneurs temporels. Il était difficile d'exiger de la souveraineté laïque un total renoncement à tout signe qui attestât qu'une partie des fonctions exercées par ces hauts dignitaires faisait d'eux les « hommes » du souverain.

L'application des mesures relatives à l'investiture laïque et à la simonie fut très modérée en France au début du pontificat d'Urbain II. Souvenons-nous qu'Yves de Chartres lui-même, élu par le clergé et le peuple de Chartres, avait ensuite reçu l'investiture royale. Son métropolitain, ayant refusé pour ce fait de le sacrer, Urbain II avait lui-même conféré l'épiscopat au nouvel élu; cf. art. URBAIN II, t. XV, col. 2279.

Les recherches canoniques ultérieurement entreprises par Yves lui donnèrent d'autre part la preuve

tangible que, sur nombre de points, la législation canonique était loin d'être uniforme et que bien des prescriptions contenues dans les auteurs se contredisaient. Sans avoir encore essayé ce que Gratien ferait un demi-siècle plus tard, une *concordia discordantium canonum*, Yves posa du moins les principes qui permettraient un jour de tenter une synthèse des *auctoritates*. En tête de la *Panormie* figure un *Prologue*, qui se retrouve d'ailleurs également en tête du *Décret*, cf. *P. L.*, t. CLXI, col. 47-60 et col. 1041-1046, et qui existe aussi à l'état isolé dans certains mss., tant sa vogue a été grande au début du XII[e] siècle; ce célèbre *Prologue* annonce en effet celui du *Liber de misericordia et justitia* d'Alger de Liège ou du *Sic et non* d'Abélard, en matière d'interprétation des textes.

Un demi-siècle avant saint Bernard — qui semble, en plus d'un point, tributaire d'Yves de Chartres — il donne une théorie assez poussée de la loi et de la dispense. Yves ne se dissimule pas le fait que les *auctoritates* rassemblées par lui semblent parfois se contredire : l'essentiel est d'abord de bien se rendre compte *quid secundum rigorem, quid secundum moderationem, quid secundum judicium, quid secundum misericordiam dicatur*. Col. 47 C. « La législation ecclésiastique a pour but essentiel de donner à l'Église son armature ou de la restaurer si elle a été entamée de quelque côté. Or, la grande loi de ce travail, c'est la charité toujours attentive au salut du prochain. Aussi le docteur qui interprète et au besoin modère les règles ecclésiastiques en se fondant sur l'esprit de charité ne pèche pas, ne se trompe pas, quand il prend comme principe régulateur le salut des fidèles. » Aussi bien faut-il distinguer entre les préceptes. Les uns sont invariables, ceux qu'a sanctionnés la loi éternelle, ainsi les commandements du décalogue; les autres sont variables, ceux que la loi éternelle n'a pas sanctionnés, mais que le zèle des chefs a imaginés pour aider les fidèles à faire leur salut, *quas lex æterna non sanxit, sed posteriorum diligentia ratione utilitatis invenit, non ad salutem principaliter obtinendam sed ad eam tutius muniendam*. Col. 50 A. Telle la loi qui destitue de la cléricature celui qui est astreint à la pénitence; telle l'interdiction faite par Notre-Seigneur de toute espèce de serment. Eh bien! pour les premiers préceptes, il n'est pas de dispense possible, qu'ils soient positifs ou négatifs. Les seconds au contraire admettent la dispense : *in his quæ propter rigorem disciplinæ, vel muniendam salutem posteriorum sanxit diligentia, si honesta vel utilis sequatur compensatio, potest præcedere auctoritate præsidentium diligenter deliberata dispensatio*. Col. 51 A.

L'Évangile, aussi bien que l'histoire ecclésiastique, fournit de nombreux exemples à l'appui de ce principe : Paul par exemple fait circoncire Timothée en dépit de la loi apostolique qui interdisait ce rite, et tant d'autres faits que les annales ecclésiastiques rapportent. Et cela explique les décisions différentes données par exemple dans la question des ordinations faites en dehors de l'Église. C'est avec la même discrétion que les papes ont procédé dans la question des translations épiscopales : celles-ci avaient été strictement interdites par les apôtres et par les canons, pourtant certains papes les ont permises pour un plus grand bien de l'Église. Col. 54 D. D'autres avaient interdit que les fils de prêtres fussent élevés au sacerdoce, mais le bien même de l'Église a fait donner sur ce point nombre de dispenses. Tout cela se justifie par un mot de saint Léon qui est de capitale importance : « Quand il n'y a point de nécessité, que l'on ne touche pas aux règles des Pères; mais, quand il y a nécessité, que, pour l'utilité de l'Église, celui-là en dispense qui possède l'autorité : la nécessité amène le changement de la loi. » *Ubi vero necessitas fuerit, ad utilitatem Ecclesiæ qui potestatem habet ea dispenset. Ex necessitate enim fit mutatio legis*. Col. 57 A.

Que l'on applique ces principes d'interprétation à l'affaire des investitures laïques et l'on en arrive à cette conclusion que l'évêque de Chartres finira par exprimer clairement : Les prohibitions grégoriennes ont été prises pour le bien de l'Église; l'essentiel est de sauvegarder les principes qui mettent en sûreté la constitution de l'Église; mais n'est-il pas possible d'arriver à ce résultat sans bouleverser des habitudes qui se justifient partiellement et qui, raisonnablement interprétées, mettent seulement en évidence les liens vassaliques entre l'évêque, seigneur temporel, et le roi son suzerain? Yves n'est pas arrivé dès l'abord à mettre bien au clair ce complexe d'idées, mais il est assez remarquable que, dans toute son œuvre canonique, il ne dise rien sur l'interdiction de l'investiture laïque, plus remarquable encore qu'il n'ait pas craint d'insérer dans ses recueils les textes qui faisaient une place à l'empereur dans l'élection du pape.

On était alors dans les premières années d'Urbain II et ce pape, qui avait formulé lui-même le principe de la dispense, évitait par politique tout ce qui pouvait le mettre en conflit avec les souverains autres que Henri IV. Mais, au fur et à mesure qu'il sentait sa situation s'affermir, le pape redevenait plus exigeant. Au concile de Clermont (novembre 1095), le canon 17 interdisait aux évêques et clercs de prêter au roi ou au seigneur le serment féodal, ce qui dépassait même les prohibitions grégoriennes. Le légat permanent du Saint-Siège en France, Hugues de Lyon, prenait au pied de la lettre les défenses du pape. En 1097, il s'opposa à la consécration de Daimbert, élu archevêque de Sens, parce que celui-ci, comme nous l'avons vu, refusait de reconnaître la primatie lyonnaise et qu'il avait reçu l'investiture de son évêché de la main du roi. Saisi par les chanoines de Sens, Yves écrivit à Hugues une lettre célèbre; non seulement il y contestait la réalité des droits primatiaux que s'arrogeait l'archevêque de Lyon, mais il exprimait clairement ses idées sur l'investiture royale :

> Quant à ce que vous nous dites de l'investiture que l'élu aurait reçue de la main du roi, ce fait nous est inconnu. Se serait-il produit, comme l'investiture n'a dans l'ordination de l'évêque aucune action sacramentelle, nous ignorons en quoi son adjonction ou son omission importe à la foi ou à la religion, car nous voyons que les rois n'ont guère été empêchés par l'autorité apostolique de concéder des évêchés à la suite d'une élection régulière. Nous lisons même que des souverains pontifes de sainte mémoire ont parfois intercédé auprès des rois en faveur des élus des Églises pour que l'évêché fût concédé par ces rois, qu'ils ont différé certaines consécrations, parce que l'assentiment des rois n'était pas parvenu. Si nous ne craignions d'allonger notre lettre, nous pourrions citer des exemples. Le pape Urbain lui aussi, si nous avons bien compris, a seulement interdit aux rois l'investiture corporelle, mais non l'élection, dans la mesure où ils sont les chefs du peuple, quoique le huitième concile leur défende d'assister à l'élection, mais non à la concession. Que cette concession ait lieu par la main, par le geste, par la parole, par la crosse, peu importe, si les rois ont l'intention de ne rien conférer de spirituel, mais seulement celle d'accéder au vœu exprimé ou de concéder aux élus les villas ecclésiastiques et d'autres biens extérieurs, que les Églises tiennent de la munificence des rois. *Epist.*, LX, t. CLXII, col. 73. Traduction A. Fliche, *Histoire de l'Église*, t. VIII, p. 332.

Hugues de Lyon saisit aussitôt le pape et lui signala la thèse aventurée que soutenait l'évêque de Chartres. Urbain II, comme nous l'apprend une autre lettre d'Yves, *Epist.*, LXVII citée plus haut, col. 3626, désavoue celui-ci.

Mais le temps allait venir où le pape lui-même aurait besoin d'être défendu, contre les grégoriens

trop zélés, du grief d'hérésie. On a dit à l'art. Pascal II, t. xi, col. 2061 sq., les tragiques événements de 1111, la concession faite par le pape à l'empereur Henri V de l'investiture laïque, l'émoi que suscita parmi les intransigeants l'abandon du pape, la révolte des grégoriens dont plusieurs envisagèrent comme nécessaire la déposition du pape « hérétique ». Dans ces conjonctures, c'est Yves qui sut faire prévaloir en France les avis de la prudence et de l'orthodoxie sous la plume de son métropolitain Daimbert, archevêque de Sens, écrivant à Josseran, archevêque de Lyon : « L'hérésie ne peut être qu'une erreur dans la foi. Mais cette investiture, dont on fait tant de bruit, n'est point une fausse persuasion qui s'est glissée dans le cœur, c'est un geste qui n'a que la signification qu'on veut lui donner : *in solis est manibus dantis et accipientis, quæ bona et mala agere possunt, credere vel errare in fide non possunt*... Évidemment, si un laïque en venait à ce point d'insanité qu'il pensât pouvoir donner, par la crosse, le sacrement ou la *res sacramenti*, à coup sûr nous le jugerions hérétique, non point à cause du geste qu'il fait, mais à cause de sa présomption diabolique. Mais si nous voulons désigner les choses par leur vrai nom, nous dirons que l'investiture pratiquée par les laïques est une intrusion et une présomption sacrilège; pour la liberté et l'honneur de l'Église il faudrait que, demeurant sauf le lien de la paix, elle soit entièrement abolie. Là où elle peut se supprimer sans schisme, qu'on la supprime; là où elle ne peut disparaître sans schisme, que l'on attende en faisant de discrètes réclamations. Cette intrusion n'enlève rien aux sacrements ecclésiastiques. » *Epist.*, ccxxxvi, col. 242.

A quelque temps de là paraissait en France un opuscule intitulé *Defensio Paschalis papæ* (dans *Libelli de lite*, t. ii, p. 658 sq.) qui donnait aux idées de l'évêque de Chartres leur dernière précision. L'auteur inconnu condamnait avec véhémence le principe même de l'investiture laïque; l'idée que le pouvoir civil pourrait intervenir dans la transmission des droits spirituels lui paraît abominable et même hérétique. Mais, tout comme Yves, il ne laisse pas de reconnaître au souverain laïque un droit de regard sur la transmission des biens et des droits temporels. Il emploie même la distinction célèbre qui devait prendre place dans les conventions de Worms de 1122 : l'investiture par la crosse et l'investiture par le sceptre. Cette solution raisonnable dérive en droite ligne des principes d'Yves de Chartres. Si le grand évêque est mort trop tôt pour voir le triomphe définitif de ses idées, on ne peut lui refuser l'honneur d'avoir, par son action courageuse, préparé l'acte qui donnerait provisoirement la paix à l'Église et formulé dans ses écrits des maximes de concorde entre l'Église et l'État. S'il a été plus tard exploité par des théoriciens du gallicanisme, comme en témoigne la *Defensio declarationis* de Bossuet, il convient de rappeler l'hommage que lui a rendu Léon XIII, en citant un passage d'une lettre d'Yves à Pascal II (*Epist.*, ccxxxviii) dans l'encyclique *Immortale Dei*.

I. Sources. — Elles sont essentiellement constituées par les œuvres d'Yves de Chartres. L'œuvre canonique a été publiée la première : d'abord la *Panormie* par Sébastien Brant, Bâle, 1499, et par Melchior de Vosmedian, Louvain, 1557, puis le *Décret* par Jean du Moulin, Louvain, 1561, et par F. J. Fronteau, Paris, 1647; la *Correspondance*, par F. Juret, Paris, 1585, reprise par le même en 1610, par Fronteau, en 1647, enrichie de notes par J.-B. Souchet, chanoine de Chartres. Les *Sermons* ont été publiés d'abord par le célèbre liturgiste, Melchior Hittorp, qui fit entrer les 21 premiers dans son recueil d'anciens écrits sur la liturgie, Cologne, 1568 (Rome, 1591; Paris, 1624). Ils sont passés dans l'édition générale des œuvres d'Yves, donnée par Fronteau, Paris, 1647. Cette édition générale fut aussi revendiquée par J.-B. Souchet. C'est elle qui est reproduite dans *P. L.*, t. clxi, col. 47-1344, et clxii, col. 11-610. Il n'y a pas eu d'éditions récentes, mais des lettres ont été réimprimées, traduites ou découvertes. Signalons au moins l'édition des lettres ix et ccxxxvi par Sackur, dans *Libelli de lite*, t. ii, p. 640-654; L. Merlet, *Lettres d'Yves de Chartres et d'autres personnages de son temps*, dans *Bibliothèque de l'École des Chartes*, t. xvi, 1855, p. 443-471, avec traduction française; *Lettres de saint Ives, év. de Chartres*, traduites et annotées par L. Merlet, Chartres, 1885 et plus récemment, F.-S. Schmitt, *Trois lettres inconnues d'Yves de Chartres*, dans *Rev. bénéd.*, t. l, 1938, p. 84-88; G. Oesterle, *Ivonis Carnutensis epist. incognitæ*, dans *Archivio di dirito eccl.*, ii, 1940, p. 56 et 205. Ajoutons qu'une édition des lettres d'Yves, avec traduction française, est préparée par J. Leclercq, dont nous avons signalé plus haut l'étude relative au recueil épistolaire de l'évêque de Chartres; elle paraîtra dans la collection *Les classiques de l'histoire de France au Moyen Age*.

II. Travaux. — L'œuvre canonique d'Yves a été étudiée dans les travaux suivants : P. Fournier, *Les collections canoniques attribuées à Yves de Chartres*, dans *Bibl. de l'École des Chartes*, t. lvii et lviii, 1896 et 1897; du même, *Yves de Chartres et le droit canonique*, dans *Revue des questions historiques*, t. lxiii, 1898, p. 51-98 et 384-405; P. Fournier et G. Le Bras, *Histoire des collections canoniques en Occident*, Paris, 1932, t. ii, p. 55-114; F. Bliemetzrieder, *Zu der Schriften Ivos von Chartres*, dans les *Sitzungsberichte* de l'Académie de Vienne, *Phil.-hist. Klasse*, t. clxxxii, 1917; A. Esmein, *La question des investitures dans les lettres d'Yves de Chartres*, dans *Bibl. de l'École des Hautes-Études. Sciences religieuses*, t. i, 1889, p. 139-178.

Son intérêt théologique a fait l'objet de plusieurs aperçus. notamment : J. de Ghellinck, *Le mouvement théologique du XII[e] siècle*, Paris, 1914; 2[e] éd., 1948; L. Ott, *Untersuchungen zur theologischen Briefliteratur der Frühscholastik*, Münster in W., 1937, p. 26-33.

Les rapports entre l'œuvre d'Yves et l'école théologique d'Anselme de Laon ont été mis en lumière dans plusieurs articles des *Rech. de théol. anc. et médiév.*, par F. Bliemetzrieder, t. i, 1929, p. 435-483, par H. Weisweiler, t. iv, 1932, p. 237-269 et 371-391, et plus récemment par O. Lottin, *Nouveaux fragments théologiques de l'école d'Anselme de Laon*; voir les *Conclusions et Tables* des articles de cet auteur, t. xiv, 1947, p. 157-185.

L'action historique de l'évêque de Chartres est évoquée dans tous les ouvrages qui traitent de la seconde phase de la *Querelle des investitures*; le plus récent est celui d'A. Fliche (dont nous avons déjà signalé l'ouvrage sur Philippe I[er]), *La réforme grégorienne et la reconquête chrétienne (1057-1123)* (= Fliche et Martin, *Histoire de l'Église*, t. viii), Paris, 1940, où nombre de pages sont consacrées à Yves, avec indication d'ouvrages plus anciens.

É. Amann et L. Guizard.

YVES DE PARIS, capucin du xvii[e] siècle. — Il est né à Paris vers 1590. De sa famille, de son éducation, de ses études, l'on ne sait à peu près rien. Il dut faire de bonnes humanités, voyagea sans doute en Italie où il connut, pour la combattre, la philosophie aristotélicienne et naturaliste des Padouans, où il connut aussi, mais pour l'adopter, du moins en partie, le platonisme de Florence. Il fit ensuite son droit à l'université d'Orléans, puis fut inscrit comme avocat au Parlement de Paris. Il resta dans le monde jusqu'en 1620; à cette date, sans qu'on sache pourquoi, il entra dans l'ordre des frères mineurs capucins. En raison de son âge et de la formation philosophique déjà reçue, il commença aussitôt ses études théologiques et fut ordonné en 1632, à quarante ans.

Aussitôt, il dut prendre la plume pour défendre la vie religieuse menacée. C'était l'époque des grandes batailles entre réguliers et séculiers. Déjà en 1625, plusieurs évêques, celui de Langres, celui de Poitiers et celui de Léon, s'étaient trouvés en conflit avec les religieux de leur diocèse, et l'assemblée du clergé de France avait essayé de promulguer un règlement des réguliers. Puis était survenue l'affaire des jésuites d'Angleterre et de leurs livres condamnés par la Sorbonne. A ce moment Jean-Pierre Camus, disciple

connu de saint François de Sales, écrivit un ouvrage, intitulé *Le directeur désintéressé*, où il prétendait montrer la supériorité du clergé séculier. Le P. Yves fut chargé de lui répondre et publia les *Heureux succès de la piété*. Le débat portait sur l'origine de la vie religieuse, l'un soutenant qu'elle est seulement de droit ecclésiastique, l'autre qu'elle est de droit divin, sur la nature de la pauvreté évangélique, l'un la faisant consister non dans la *désappropriation* des *cénobites*, mais dans le dénûment de ceux qui vivent au jour le jour du travail de leurs mains, enfin sur l'obligation du travail manuel pour les moines. Le livre du P. Yves souleva une véritable tempête. Il faillit être condamné par la Sorbonne en 1633, par les évêques en 1634. Le roi empêcha, chaque fois, la condamnation. Les religieux voulurent alors prendre leur revanche et portèrent le procès en cour de Rome. La prudence pontificale arrêta les poursuites et, pour un temps, la querelle prit fin.

Le P. Yves, alors, put donner au public ses grands ouvrages. Il prend le libertin dans son incrédulité et il prétend le mener jusqu'au sommet de la contemplation, en passant par l'ascèse. D'où, trois parties dans son œuvre : l'une apologétique avec la *Théologie naturelle*, l'autre ascétique avec les *Morales chrétiennes*, la dernière avec *Les degrés de l'amour divin*. Seule, la première nous intéresse ici.

Deux tendances partageaient alors les apologistes. Les uns suivaient saint Augustin et, sans tomber pour autant dans le fidéisme, car ils ne niaient pas le pouvoir de la raison, commençaient par demander au libertin un acte de foi. Les autres, suivant saint Thomas, s'adressaient tout d'abord à la seule raison. Le P. Yves adopte cette méthode, avec embarras d'abord, à cause de ses adversaires, puis franchement, alléguant que, sur ce point, son ouvrage ne différait pas de la *Somme contre les Gentils*. Cependant, il demande à la raison tout autre chose que le Docteur angélique. En effet, il admet, en plus de la connaissance discursive, une connaissance intuitive qu'il appelle le sentiment. Tout homme, à sa naissance, possède en germe l'idée d'infini qui ne peut, comme telle, lui venir des créatures; en même temps, il est poussé vers quelque chose qui le dépasse et qui seul peut le combler; la rencontre de cette idée et de cet élan crée en lui une paix profonde que les païens ont connue dans une contemplation toute naturelle. C'est ce sentiment qu'il s'agit de faire revivre dans l'âme de l'incroyant. La nature d'abord vient à notre aide. Elle est réglée en effet par deux grandes lois, celle des sympathies et celle des contraires : tout être est attiré par celui qui le complète, tout être éprouve un mouvement de répulsion à l'égard de ce qui le supprime ou l'altère. Or, d'une part l'intelligence humaine est faite pour l'infini, de l'autre la nature est à l'image de Dieu; il en résulte qu'elles se complètent et que la vue d'un beau paysage éveille en nous l'idée d'un créateur. D'où, chez le P. Yves, de magnifiques descriptions qui annoncent déjà celles de Fénelon et de Chateaubriand. La science elle aussi apporte son concours. Les quatre éléments sont régis par une triple loi, celle de la sympathie, celle des contraires et en plus celle de la médiation; d'un élément à l'autre, il n'y a pas solution de continuité, mais l'on trouve toujours un moyen terme qui tient des deux. De là, dans l'univers, une merveilleuse unité, d'autant plus que le monde céleste correspond au monde élémentaire et lui donne, dans sa course circulaire, les forces dont il a besoin suivant les différentes saisons. Mais cette unité merveilleuse ne peut s'expliquer sans l'intervention d'une unité supérieure, qui lui donne sa cohésion à chaque instant. Ainsi la science vient renforcer le sentiment pour démontrer l'existence de Dieu.

Il en est de même pour l'immortalité. L'homme, nous dit la raison, occupe le milieu du monde. Ainsi le veut la loi de la médiation. Par son corps il tient aux choses matérielles, aux êtres spirituels par son âme, et comme, en tout, la meilleure partie l'emporte, il s'ensuit qu'il ne peut mourir tout entier. Les opérations de l'esprit, mémoire, abstraction, imagination, confirment cette conclusion. Les passions, surtout l'amour, mais aussi le sens de l'honneur, ont quelque chose de relevé qui nous classe au-dessus des animaux. En même temps nous possédons une idée de l'immortalité qui ne peut nous venir du sensible et un vif désir de vivre sans fin dans un bonheur parfait qui ne peut venir que de Dieu. Là-dessus se greffe un argument familier au XVIIe siècle et que Pascal reprendra sous la forme du pari. Nous avons tout à gagner, rien à perdre, si nous vivons en croyant aux jugements de l'au-delà.

Ayant ainsi prouvé, par la raison aidée du sentiment, les grandes vérités de la théologie naturelle, le P. Yves entreprend l'étude des motifs de crédibilité. Ici, rien de bien original. Les arguments sont classiques et conformes aux exigences du temps.

Le P. Yves prit part à la lutte contre le jansénisme, à ses débuts. Il publia les *Miséricordes de Dieu* contre la *Fréquente communion* d'Ant. Arnauld, un *Traité du souverain pontife* contre Barcos et une *Remontrance à la reine* qui lui valut une réponse cinglante de Godefroy Hermant. On lui doit également des livres de philosophie, comme le *Jus naturale* ou, de morale sociale, comme le *Gentilhomme chrétien*, le *Magistrat chrétien*. Il mourut, en 1678, à peu près oublié.

ŒUVRES PRINCIPALES. — *Les Heureux succès de la piété*, Paris, 1632; *La théologie naturelle*, 4 vol., Paris, 1633-1638; *Les morales chrétiennes*, 4 vol., Paris, 1638-1642; *Les progrès de l'amour divin*, 4 vol., Paris, 1640; *Les miséricordes de Dieu*, Paris, 1644; *Traité du souverain pontife*, Paris, 1643; *Jus naturale*, Rennes, 1653; *Digestum sapientiæ*, 4 vol., Paris-Lyon, 1643, 1674; *La conduite du religieux*, Rennes, 1654; *Les vaines excuses du pécheur*, Paris; *L'Agent de Dieu dans le monde*, Paris, 1656; *De l'indifférence des actes humains*, Paris, 1640; *Traité de la nécessité*, Paris, 1654; *Le gentilhomme chrétien*, Paris, 1666; *Le magistrat chrétien*, Paris, 1688. — Le P. Alphonse de Chartres entreprit l'édition des *Œuvres complètes*. Deux tomes seulement furent publiés, Paris 1675-1680.

H. Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, t. I. *L'humanisme dévot*, Paris, 1929; H. Busson, *La pensée religieuse française de Charron à Pascal*, Paris, 1933; Julien Eymard, *L'argument de l'ordre du monde dans la Théologie naturelle du P. Yves de Paris*, dans *Études franciscaines*, t. XLVIII, 1936, p. 280-300, 495-524; du même, *Le P. Yves et Pomponazzi*, *ibid.*, t. XLIX, 1937, p. 147-178; du même, *Le sentiment de Dieu chez le P. Yves de Paris*, *ibid.*, t. XLIX, 1937, p. 582-631; du même, *Le P. Yves de Paris et le courant libertin*, dans *Revue d'histoire ecclésiastique de France*, 1939; P. Ch. Chesneau, *Le P. Yves de Paris et son temps (1590-1618)*. I. *La querelle des évêques et des réguliers (1625-1638)*. II. *L'apologétique*, Paris, 1946.

J. EYMARD.

Z

ZABARELLA ou **ZABARELLIS** (**François de**), canoniste italien, né à Padoue au milieu du XIVe siècle. — D'abord professeur de droit à Florence puis à Padoue, évêque nommé de Florence en 1410, il fut promu l'année suivante cardinal par Jean XXIII, après avoir renoncé à son siège épiscopal. Il était d'ailleurs simple clerc. Zabarella est surtout connu pour la part qu'il prit au concile de Constance. Il fut envoyé par le pape Jean XXIII à l'empereur Sigismond pour négocier la réunion du concile qui devait s'ouvrir à Constance le 5 novembre 1414. Il travailla de toutes ses forces au rétablissement de la paix religieuse et à la réforme de l'Église, selon son expression, « dans le chef et dans les membres »; il fut un des artisans de la déposition de Jean XXIII. Par ailleurs Zabarella saisit le concile des erreurs de Jean Hus. Il mourut à Constance le 26 septembre 1417.

On a de lui, entre autres écrits, des *Commentaria in Decretales et Clementinas*, 6 vol. in-fol., et les *Acta in conciliis Pisano et Constantiensi*, mais son ouvrage le plus important est un traité *De schismate, sui temporis seu de schismatibus auctoritate imperatoris tollendis;* publié entre 1403 et 1408, l'écrit fut imprimé à Bâle, 1565, in-fol.; cet écrit, souvent réédité, attribue l'origine du Grand Schisme à la cessation des conciles; la position prise par Zabarella dans la question de la supériorité du concile sur le pape valut à l'ouvrage d'être mis à l'Index *donec corrigatur*; il ne figure plus dans les récentes éditions de l'Index.

Hecht, *F. Zabaretta*, Greiz, 1775, in-8°; Vedova, *Memorie intorno alla vita ed alle opera del card. F. Zabarella*, Padoue, 1829, in-8°; Kneer, *Kardinal Zabarella*, Munster, 1891; Pinton, *Appunti biographici intorno al grande giurista ed humanista card. Zabarella*, Polenza, 1895; Zardo, *Francesco Zabarella a Firenze*, Florence, 1898; Eubel, *Hierarchia catholica, passim;* Michaud, *Biographie universelle*, t. XLV, p. 319-322; Hoefer, *Nouvelle biographie générale*, t. XLVI, col. 919-920; Moroni, *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica*, t. CIII, p. 331-352; Richard, *Dictionnaire universel des sciences ecclésiastiques*, édit. in-4°, t. IV, p. 659; Cave, *Scriptorum ecclesiasticorum historia litteraria*, Grenoble, 1705, appendice, p. 99; *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, t. V, Tubingue, 1931, col. 2061; *Catholic Encyclopedia*, t. XV, 739; Schulte, *Geschichte der Quellen und Literatur des kanonischen Rechts*, t. III, *passim;* Reusch, *Der Index der verbotenen Bücher*, t. I, p. 245. Sur le rôle du cardinal Zabarella au concile de Constance, on consultera utilement : CONSTANCE *(Concile de)*, ici, t. III, col. 1201 sq.; Hefele, *Histoire des conciles*, traduction Leclercq, t. VII, *passim;* Keppler, *Die Politik des Kardinals-Kollegiums in Konstans*, Munster, 1899. Cf. *Concilium Tridentinum*, éd. de la Görresgesellschaft, t. VIII et IX, *passim*.

J. MERCIER.

ZACCARIA **François-Antoine**, jésuite italien (XVIIIe s.). — Né à Venise en 1714, il entra en 1731 dans la province autrichienne de la Compagnie de Jésus. Ordonné prêtre à Rome, en 1740, il travailla comme missionnaire dans la Marche d'Ancône, en Lombardie et en Toscane et acquit comme prédicateur une grande réputation. En même temps, il se fit connaître par de savantes publications. Sur la recommandation du cardinal Quirini, le duc de Modène le nomma conservateur de la Bibliothèque ducale, en remplacement du célèbre Muratori, qui venait de mourir (1750). A la suite de la publication de son *Anti-Febronio*, 1767, le puissant parti antipapal obligea le duc, qui avait cependant autorisé l'ouvrage, à le congédier. Il se retira à Rome, où il devint bibliothécaire du Collège romain. Clément XIII lui octroya une pension, en récompense de ses travaux pour la défense de la papauté. Lors de la suppression de la Compagnie en 1773, la pension lui fut retirée, ses manuscrits furent mis sous séquestre, il fut lui-même emprisonné pendant quelque temps au Château Saint-Ange et il eut à subir diverses autres vexations. Pie VI, qui le tenait en haute estime et le consultait souvent, lui rendit sa pension et le nomma professeur d'histoire ecclésiastique au collège de la Sapience ainsi que président de l'*Accademia de Nobili ecclesiastici*. Il mourut à Rome, le 10 octobre 1795.

Zaccaria est un des plus grands érudits et des esprits les plus universels de son temps. Son récent biographe, le Dr Scioscioli, écrit : « Dans mes études sur les savants du XVIIIe siècle, je voyais passer souvent la figure d'un inconnu, F.-A. Zaccaria. Je le rencontrais en archéologie et en histoire; je le retrouvais, toujours lui, dans les sciences et en tout domaine du savoir humain ». *La vita e le opere di F.-A. Zaccaria*, Brescia, 1925, cité dans *Civiltà cattolica*, 8 février 1930, p. 339. En butte à des attaques fréquentes et violentes, au milieu de tribulations de toute sorte, qui lui font donner par le même biographe le surnom de *infelice erudito*, il réussit, grâce à un labeur prodigieux, à publier un nombre étonnant d'ouvrages et de mémoires savants sur les matières les plus diverses : Sommervogel énumère 161 publications, sans compter un grand nombre de travaux restés manuscrits. Il était membre de nombreuses sociétés savantes; sa renommée était universelle. Zaccaria fut en particulier un des plus ardents défenseurs de l'autorité du pape; ni les attaques et les ennuis que lui valurent ces écrits, ni la suppression de son ordre par Clément XIV, ni les vexations imméritées qu'il eut alors à subir, ne le détournèrent de cette tâche. Son confrère et contemporain, le P. Parthenius, put écrire de lui sans exagération : *Posthabita salute propria, de una apostolicæ Sedis auctoritate laboravit. Epistolæ*, éd. de Rome, 1863, p. 273, cité dans *Civ. catt.*, 11 juillet 1930, p. 130. Il intervint souvent, avec la même énergie, pour la défense de son ordre. Saint Alphonse de Liguori le cite avec les plus grands éloges. Sur sa demande, Zaccaria composa une *Dissertatio prolegomena de casuisticæ theologiæ originibus, locis atque præstantia*, que le saint docteur fit insérer dans sa *Theologia moralis*, éd. de Rome, 1757, et autres.

OUVRAGES. — Nous nous contenterons de mentionner les plus importants.

1° *Critique littéraire.* — Une des publications les plus connues du P. Zaccaria est la *Storia letteraria*

d'Italia, 14 vol. in-8°, Venise, 1750-1759, recueil littéraire périodique rendant compte des principaux ouvrages parus en Italie de septembre 1748 à septembre 1755. Il le commença seul, mais fut aidé ensuite par les Pères Léon Ximénès, Troili et Gabardi. Par la liberté de ses critiques, la revue suscita de violentes polémiques contre son auteur. Le Père général, ému de ces attaques, voulut par deux fois arrêter la publication; il dut céder aux réclamations du duc de Modène et se contenta d'exiger que les manuscrits fussent soumis à la censure à Rome. On trouvera dans Sommervogel, col. 1388-1391, la liste des nombreux écrits dirigés contre la *Storia* et des réponses de Zaccaria. — Ayant dû finalement, en 1759, interrompre la *Storia*, il la continua plus tard, sous le titre plus exact de *Annali letterarii d'Italia*, dont 3 volumes parurent à Modène, 1762-1764, rendant compte des publications de 1756 et 1757. Un 4ᵉ volume, déjà prêt pour l'impression, ne parut pas. — Parallèlement avec la *Storia*, Zaccaria publia, en collaboration avec les Pères Gabardi et Troili, une revue des publications étrangères : *Saggio critico della corrente letteratura straniera*, 3 vol. in-8°, Modène, 1756-1758. Une continuation, par les mêmes, parut plus tard sous le titre de *Biblioteca di varia letteratura straniera antica e moderna*, 1 vol. in-12, Modène, 1761, continuée elle-même dans le t. III des *Annali letterarii.* Dans le *Saggio* et ses suites, Zaccaria « prend résolument la défense du bon renom de l'Italie, en particulier contre les Français ». Scioscioli, *op. cit.*, p. 91. — Mentionnons encore : *Excursus litterarii per Italiam ab anno 1742 ad annum 1752*, Venise, 1754, in-4°, suivi de *Iter literarium per Italiam ab anno 1753 ad annum 1757*, Venise, 1762, in-4°; *Biblioteca antica e moderna di storia letteraria*, 3 tomes, chacun en 2 parties, Pesaro, 1766-1768, in-8°.

2° *Éditions.* — Le P. Zaccaria réédita, en les enrichissant d'annotations ou d'appendices, les ouvrages de nombreux théologiens tels que Menochius, Tamburini, Lacroix, Petau, Viva, Pichler, Tournély, Noël Alexandre, Ferraris. — Dans son *Thesaurus theologicus*, 13 vol. in-4°, Venise, 1762-1763, il réunit des traités plus courts de Noël Alexandre, Petau, Sirmond, Mabillon et d'autres, auxquels il joignit une quinzaine de dissertations écrites par lui-même. Dans la préface de l'*Anti-Febronius*, éd. de Louvain, on note qu'on a inséré dans ce *Thesaurus*, sans son consentement ou même à son insu, *nonnulla opuscula, ab auctoris consilio aliena, aut inutilia, aut minus probanda, aliqua etiam omnino rejicienda.* Dans la liste de ces écrits (voir Sommervogel, col. 1406) figure entre autres le *Traité de la fréquente communion* d'Antoine Arnauld. — Un autre recueil important, *Raccolta di dissertazioni di storia ecclesiastica*, 22 vol. in-8°, Rome, 1792-1797, groupe des travaux concernant l'histoire ecclésiastique, écrits en italien ou traduits du français, soit inédits soit déjà publiés dans des recueils ou revues d'Italie et de France, par ex. le *Journal de Trévoux.* Le recueil renferme de nombreuses dissertations du P. Zaccaria lui-même (voir la liste dans Sommervogel, col. 1427-1430). Les t. XVII et suivants parurent après sa mort. Dès 1776, le Père avait publié à Rome le t. Iᵉʳ (in-12°) d'une *Raccolta* ayant le même objet; « par suite de l'inertie de l'imprimeur », aucun autre volume n'avait paru (Sommervogel, col. 1412).

3° *Défense de la papauté, du pouvoir de l'Église, de la Compagnie.* — Zaccaria fut un des plus énergiques et des plus solides adversaires de Fébronius. Il publia contre lui et ses partisans toute une série d'ouvrages ou opuscules, dont nous mentionnons les plus importants : *Anti-Febronio, ossia apologia polemico-storica del primato del papa*, 3 vol. in-4°, Pesaro, 1767; une 2ᵉ édition augmentée parut en 1770 à Césène, 4 vol. in-8°. L'ouvrage fut traduit en allemand, Augsbourg, 1768, en français, par l'abbé Peltier, chanoine de Reims : *L'Antifebronius ou la primauté du pape justifiée par le raisonnement et par l'histoire*, 4 vol. in-8°, Paris, 1859-1860. Un bénédictin allemand, Kyble, publia une édition latine, dans laquelle il donna simultanément, en les abrégeant, les ouvrages de Fébronius et de Zaccaria, ce dernier « disséqué, mis dans un nouvel ordre et gâté » (Sommervogel, col. 1409) : *Antifebronius, seu Febronius abbreviatus, cum notis adversus neotericos theologos et canonistas*, 5 vol. in-4°, Augsbourg, 1783-1785; une nouvelle édition augmentée et précédée de la vie de l'auteur parut à Bruxelles et Louvain, 1829, 5 vol. in-8°. (Dans l'art. FÉBRONIUS de ce Dictionnaire, t. V, col. 2123, on fait à tort de cette traduction remaniée un ouvrage distinct de Zaccaria, et ce n'est pas sur elle qu'a été faite la traduction française.) L'*Anti-Febronio* se compose de deux parties. Une longue introduction vise à prouver la mauvaise foi de Fébronius qui, sous prétexte de favoriser la réunion des protestants à l'Église, vise à décrier la papauté, et le caractère pernicieux de son ouvrage, nuisible à l'autorité des princes et même à celle des évêques, injurieux pour l'Église gallicane, dont il invoque faussement l'autorité; un long chapitre passe en revue les sources de Fébronius. La Iʳᵉ partie, polémique, réfute en 3 dissertations les trois premiers chapitres de Fébronius : preuve, par l'Évangile et les Pères, de la forme monarchique du gouvernement de l'Église; preuve de la primauté de juridiction, s'exerçant immédiatement sur toute l'Église, et de l'infaillibilité du pape; réfutation des causes qui auraient, selon Fébronius, produit l'accroissement de la primauté, en particulier du rôle attribué aux Fausses Décrétales. La IIᵉ partie, historique, retrace l'histoire de la primauté du pape dans le cours des huit premiers siècles de l'Église. — Comme réponse à l'*Antifebronio* parut en 1770, à Leipzig, un ouvrage intitulé *Flores sparsi ad Just. Febronii librum de statu Ecclesiæ, per Theodorum a Palude adversus F.-A. Zaccaria.* Ce dernier n'eut pas de peine à reconnaître, sous ce pseudonyme, Fébronius lui-même. Il répondit par un nouvel ouvrage, latin cette fois : *Antifebronius vindicatus seu suprema Romani pontificis potestas*, 4 vol. in-8°, Césène, 1771-1772, rééditions : Francfort et Leipzig, 1772, Rome, 1843; Migne l'a reproduit dans son *Theologiæ cursus completus*, t. XXVII. Comme le dit l'auteur dans la préface, Clément XIII lui avait demandé de publier un abrégé latin de son ouvrage italien. Ce deuxième ouvrage est en fait une adaptation abrégée du premier et répond en même temps à cinq apologies de Fébronius, en particulier à celle de 1770. Deux ans plus tard, il publia *In tertium Justini Febronii tomum animadversiones romano-catholicæ tribus epistolis comprehensæ*, suivies du *De unitate Ecclesiæ* de saint Cyprien, Rome, 1774.

En dehors de ces écrits dirigés directement contre Fébronius, Zaccaria publia de nombreux écrits sur la papauté et le pouvoir de l'Église, en particulier : *De S. Petri primatu romano Romanaque Ecclesia ab eo condita atque episcopi jure administrata*, Rome, 1776, in-4°, réfutation d'un ouvrage anonyme contre la primauté de droit divin du pape, *De primatu Romani pontificis*, publié en 1770, soi-disant à Londres. — *Difesa di tre sommi pontifici... Benedetto XIII, Benedetto XIV e Clemente XIII, e del Concilio Romano tenuto nel* 1725, Ravenne, 1782, réfutation d'un écrit de Fr. Viatore da Coccaglia, qui avait attaqué l'autorité de la bulle *Unigenitus* en invoquant le témoignage de ces trois papes. — *Dottrine false ed erronee*

sopra le duo podestà, l'ecclesiastica e la secolare, tratte da due libri del P. Antonio Pereira... della Congregazione dell' Oratorio de Lisbona, Foligno, 1783. — *Rendete a Cesare cio ch' è di Cesare, ma si a Dio rendete quel ch' è di Dio*, Faenza, 1787, dissertation sur le pouvoir disciplinaire de l'Église, contre un pamphlet anonyme paru à Florence et ayant comme titre les seuls premiers mots du texte; elle fut insérée dans la *Raccolta*, t. XXI et XXII, et traduite en espagnol, Madrid, 1850. — *Comandi chi puo, ubbidisca chi dee, o sia disserlazione III della forza obligaloria dell' ecclesiastica disciplina*, Faenza, 1788. — *De episcoporum in dispensationibus super matrimonii impedimentis potestate*, Faenza, 1789, réfutation d'un écrit paru à Vienne en 1781, sous le pseudonyme Anianus Dliphius.

D'autres ouvrages ont pour but de justifier par l'histoire diverses lois ou institutions de l'Église, ainsi : *Storia polemica del celibato sacro*, Rome, 1774, in-8°, rééditée à Naples, 1853, traduite en allemand, Bamberg, 1781; *Nuova giuslificazione del celibato sacro*, Foligno, 1785, in-4°, également traduite en allemand, Augsbourg, 1787. Ces deux écrits répondent à plusieurs pamphlets contre le célibat des prêtres. — *Sloria polemica delle proibizioni de' libri*, dédiée à Pie VI, Rome, 1777, in-4°, traduite en allemand, Munich, 1784, source précieuse de renseignements et documents sur l'histoire de l'Index. — *Dell' anno santo... quattro libri : slorico, ceremoniale, morale, polemico...*, 2 vol. in-8°, Rome, 1775.

Pour la défense de son ordre, outre les réfutations contenues dans la *Sloria lelleraria*, Zaccaria publia en 1760 et 1761 une série d'opuscules qui furent reproduits plus tard dans une publication collective éditée à Venise : *Raccolta d'apologie edite e inedite della dottrina e condotta de P. Gesuiti*, 18 vol. in-12°, dont ils forment les t. I-III, XII, XIII, XVII. — En relations suivies avec les bollandistes, le P. Zaccaria avait dès 1749 préparé pour l'impression un volume réunissant les apologies des savants hagiographes contre les attaques dont ils étaient l'objet. Dans la préface, il retraçait l'histoire des controverses depuis l'origine de l'œuvre. Sur l'ordre du Saint-Office, le Père général interdit sévèrement l'impression : les inquisiteurs de Venise s'opposaient à la discussion de la généalogie traditionnelle de saint Dominique et de la fondation de l'ordre du Carmel par le prophète Élie. Encouragé par les bollandistes, Zaccaria recourut à Benoît XIV; le pape examina personnellement l'affaire et autorisa l'impression de l'ouvrage, qui parut à Anvers, en 1755, sous le titre de *Acta sanctorum bollandiana apologelicis libris in unum volumen nunc primum contractis vindicala*, in-fol. Dans une lettre au P. Zaccaria, en date du 13 septembre 1755, le pape fait ce bel éloge des bollandistes : « Noi abbiamo sempre avuto e sempre avremo una stima particolare dei Bollandisti che tanto hanno faticato e faticano per le vite dei Santi che sono la parte sostanziale dell' ecclesiastica istoria » (lettre reproduite dans *Civilta callolicà*, 8 février 1930, p. 350-351).

4° *Histoire ecclésiastique, archéologie.* — Nous avons mentionné ci-dessus les ouvrages historiques de controverse pour la défense de la papauté, du célibat, etc., ainsi que ses nombreuses dissertations insérées dans la *Raccolta... di storia ecclesiastica.* Dans un autre recueil, *Disserlazioni varie ilaliane a storia ecclesiastica appartenente*, 2 vol. in-8°, il publia 20 dissertations. L'année suivante, il en groupa 14 autres dans un ouvrage intitulé *De rebus ad historiam et antiquitates Ecclesiæ pertinentes disserlaliones latinæ*, 2 vol. in-4°, Foligno, 1781. — Un des sujets préférés d'étude du P. Zaccaria était l'histoire des Églises d'Italie. Pour un certain nombre de diocèses : Crémone, Lodi, Osimo, Vico Equense, Césène, Pistoie, il publia, en autant d'ouvrages distincts la *Series episcoporum*, complétant et corrigeant les travaux de ses devanciers, Ughelli et Nicolas Coletti, avec des dissertations sur l'histoire de l'Église en question. — Dans sa *Bibliotheca ritualis*, 3 vol. in-4°, Rome, 1776-1778, il étudie les livres rituels des Églises orientales et occidentales et leurs commentateurs; il y ajoute deux dissertations, l'une sur l'auteur de l'antiphonaire et du sacramentaire grégorien, l'autre sur le *Liber diurnus Romanorum pontificum.* — Au même sujet se rapportent également : *Onomasticum rituale selectum, ad usum cum cleri tum studiosæ ecclesiasticarum antiquitatum juventutis*, Faenza, 1784, in-4°; *Dissertatio duplex, altera de veterum christianarum inscriptionum, altera de liturgiarum in rebus ecclesiaslicis usu*, Venise, 1761, in-4°. — Plusieurs ouvrages traitent de l'archéologie profane, en particulier : *Istituzione antiquario-lapidaria, o sia introduzione allo studio delle antiche latine iscrizioni*, Rome, 1770, in-8°, 2e éd. augmentée, Venise, 1793; *Istituzione antiquario-numismatica*, Rome, 1772, 2e éd. augmentée, Venise, 1793. — De nombreux mémoires sur les sujets les plus variés sont dispersés dans diverses collections ou revues.

Sommervogel, *Bibl. de la Comp. de Jésus*, t. VIII, col. 1381-1435, t. IX, col. 911; Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. V, col. 484-498; *Biographie universelle*, t. LII, Paris, 1828, p. 14-17; Wetzer und Welte, *Kirchenlexikon*, 2e éd., t. XII, 1901, col. 1853-1855; L. Koch, *Jesuiten-Lexikon*, 1934, col. 1865; Dott. Donato Sciosciolì, *La vita e le opere di F. A. Zaccaria*, Brescia, 1925; *Civilta cattolica*, 10 oct. 1929, p. 118-130; 8 février 1930, p. 339-351; 10 juillet 1930, p. 121-130 (sur sa vie et ses œuvres, surtout manuscrites).

J.-P. Grausem.

ZACHARIE. — I. Le prophète. II. Le livre.

I. Le prophète. — Le nom du onzième petit prophète s'entend ordinairement dans le sens de « Jahvé se souvient », *memoria Domini* ou, selon saint Jérôme, *memor Domini sui.* Il fut porté par de nombreux personnages dans l'Ancien Testament, entre autres par le prophète, fils de Joïada, mis à mort sur l'ordre de Joas, roi de Juda, II Par., XXIV, 20-22, et par le dernier roi de la dynastie de Jéhu, IV Reg., XV, 8-11.

D'après la suscription du livre, I, 1 et I, 7, Zacharie est dit fils de Barachie, fils d'Addo ou Iddo. Le fait que dans I Esdr., V, 1; VI, 14, il est simplement appelé fils d'Iddo n'implique pas que la mention de Barachie soit une glose inspirée par l'identification tardive du prophète de la restauration avec le fils de Jébarachie, contemporain d'Isaïe, Is., VIII, 2, car l'expression « fils d'Iddo » du livre d'Esdras doit s'entendre en ce sens que Zacharie appartenait à la famille sacerdotale d'Addo, mentionnée dans II Esdr., XII, 4, et dont il aurait été le chef d'après II Esdr., XII, 16, s'il faut identifier le Zacharie de ce passage avec le prophète; les données chronologiques n'y contredisent pas : Zacharie, ayant commencé son ministère encore jeune sous le grand-prêtre Josué, pouvait fort bien avoir été chef de famille sacerdotale sous le pontificat de Joïakim, fils de Josué. Ainsi apparaît le caractère légendaire du témoignage du pseudo-Épiphane, *De vitis prophetarum*, 21, disant que Zacharie serait revenu de Babylone lors du premier rapatriement sous Cyrus, dans un âge déjà très avancé. Si le livre même ne fait pas mention de sa qualité de prêtre comme le font respectivement ceux de Jérémie et d'Ézéchiel pour leurs auteurs, il n'y contredit nullement : l'intérêt qu'il porte aux choses du culte, l'insistance qu'il met à relever le rôle du grand-prêtre Josué dans la direction de la communauté, III, 1; VI, 11, 13, s'expliquent au mieux si le

prophète était en même temps prêtre ainsi que ses illustres devanciers, contemporains de la ruine de Jérusalem.

L'activité prophétique de Zacharie, à s'en tenir aux données même de son livre, s'échelonne sur la période qui va du 8e mois (novembre) de la 2e année de Darius (520), I, 1, peu de temps après les débuts d'Aggée, I, 1, au 4e jour du 9e mois de la 4e année de ce même règne (518), VII, 1. L'authenticité des oracles des c. IX-XIV est trop discutée et incertaine pour qu'on puisse les situer dans les années qui suivirent.

L'action du prophète, ainsi que celle d'Aggée, eut surtout pour objet la reprise des travaux de reconstruction du temple, ainsi qu'en témoignent I Esdr., V, 1; VI, 14 et le but clairement marqué des huit premiers chapitres du livre de Zacharie. Par ailleurs, les renseignements sûrs font défaut sur la vie du prophète, sur sa mort également, malgré le texte de Matth., XXIII, 35, relatant le meurtre d'un prophète Zacharie, fils de Barachie, tué par les Juifs entre le sanctuaire et l'autel; il est très probable qu'il s'agit du prophète du IXe siècle, fils du prêtre Joïada, lapidé dans le parvis de la maison de Jahvé, II Par., XXIV, 20-22; les mots « fils de Barachie » du texte évangélique sont généralement tenus pour une glose fautive insérée par quelque scribe accoutumé à lire dans le livre de Zacharie que celui-ci était fils de Barachie. Au témoignage de saint Jérôme, l'évangile des Hébreux portait à cet endroit : fils de Joïada, au lieu de fils de Barachie; ces derniers mots d'ailleurs manquent dans le *Sinaïticus* et dans le passage parallèle de Luc., XI, 51. Cf. Pirot, *La Sainte Bible*, t. IX, p. 310.

A défaut de renseignements sur la vie même de Zacharie, quelques données sur son temps ne seront pas inutiles à l'intelligence de ses oracles parfois très obscurs.

Les circonstances dans lesquelles le prophète exerça son ministère sont les mêmes que pour Aggée. Sitôt la conquête de Babylone, dès la première année de son règne, 538, Cyrus, roi des Perses, publia un décret qui autorisait les Juifs exilés à retourner dans leur pays et à y reconstruire le temple de Jérusalem. II Par., XXXVI, 22-23; I Esdr., I, 1-3. La relation des événements qui marquèrent cette période de l'histoire du peuple de Dieu se trouve dans les premiers chapitres du livre d'Esdras, I-VII, dont l'auteur, malgré les nombreuses réserves faites sur sa véracité et son exactitude, nous donne des faits rapportés un aperçu conforme à la réalité. Cf. les articles ESDRAS et PARALIPOMÈNES, t. V, col. 535-541; t. XI, col. 1987-1993. L'attitude prêtée à Cyrus envers les Juifs est de tous points analogue à sa manière de traiter les peuples vaincus. Loin de vouloir les assimiler par la déportation et la persécution de leur religion nationale, il se présente à eux comme un libérateur, leur permettant de vivre selon leurs coutumes et de conserver les pratiques de leur culte, dans l'espoir de les gagner ainsi plus sûrement à sa cause et d'en faire de fidèles sujets de son empire. C'est ce dont témoigne une des inscriptions de Cyrus : « Je ramènerai, y proclame-t-il, en leurs lieux les dieux qui y avaient habité et je les installerai dans une demeure éternelle. Je rassemblerai la totalité des gens et je les rétablirai dans leur domicile. » H. Gressmann, *Altorientalische Texte zum A. T.*, 2e édit., 1926, p. 370; l'attitude bienveillante du roi des Perses envers les Juifs était en outre commandée par l'intérêt qu'avait Cyrus à trouver aux frontières de l'Égypte, en cas de conflit avec ce pays, un peuple dont la fidélité lui serait assurée en reconnaissance des bienfaits octroyés.

A la suite du décret de libération, nombreux furent les Juifs qui prirent le chemin du retour, plus de 42.000 d'après I Esdr., II. Si l'on ne saurait contester la réalité de ce retour, le nombre des rapatriés n'est pas aussi sûr, d'aucuns le trouvant trop élevé (Touzard), d'autres maintenant le chiffre donné par le livre d'Esdras (Van Hoonacker). Pour considérable que fut sans doute le nombre des rapatriés, il était loin de comprendre la majorité des exilés qui, nantis d'une situation plus ou moins confortable, ne tenaient pas à courir les risques de l'aventure dans un pays et une ville dévastés et abandonnés depuis de longues années. La remarque de Josèphe que beaucoup restèrent à Babylone pour ne pas quitter leurs propriétés reste vraie. On sait qu'il ne tint pas à la bonne volonté de ceux qui revinrent de mener à bien l'œuvre de la reconstruction du temple; le c. IV du livre d'Esdras nous apprend que les ennemis de Juda et de Benjamin, c'est-à-dire les Samaritains demeurés au pays ou venus des régions avoisinantes n'assistaient pas impassibles au retour des exilés dont l'œuvre de restauration ne leur faisait pas de place, ainsi qu'ils purent s'en convaincre par le refus opposé à leur offre de participation aux travaux de reconstruction du temple. Ils parvinrent même à provoquer un revirement dans les dispositions du pouvoir suzerain jusqu'alors favorable, ce qui amena l'interdiction de la poursuite des travaux. I Esdr., IV, 1-5.

La situation que le successeur de Cyrus, Cambyse, n'avait certes pas contribué à améliorer apparaît sous un jour plus favorable avec les débuts du règne de Darius dont les dispositions bienveillantes et libérales faisaient revivre celles de Cyrus; il ne révoqua pas l'édit de ce dernier, se montrant, au contraire, favorable en toutes manières à l'achèvement des travaux du temple. I Esdr., VI, 3-4, 6-17.

Ce n'est pas à dire que les difficultés cessèrent. L'hostilité des « gens du pays » ne désarmait pas; vexations, persécutions, dénonciations n'étaient pas ménagées aux rapatriés dont le zèle et l'enthousiasme des premiers jours étaient mis à rude épreuve. « Ces difficultés sans cesse renaissantes causèrent la plus pénible impression en des âmes qui avaient foi en leur mission et croyaient la tenir du Tout-Puissant. C'était pour sa cause qu'ils s'étaient séparés de leurs frères retenus en Chaldée par les charmes d'une vie facile, qu'ils avaient repris le chemin de la patrie, avec toutes les garanties possibles d'un secours divin capable d'assurer le succès de leur dessein. Et voici qu'ils ne pouvaient rien entreprendre sans se voir aussitôt en butte à toutes sortes de vexations et d'oppositions! Et voici qu'ils n'arrivaient à leurs fins qu'après toutes sortes de contretemps! Il y avait de quoi jeter le trouble dans les âmes les plus fermes dans leur foi, les plus fidèlement attachées à l'espérance d'Israël. » Touzard, *L'âme juive au temps des Perses*, *Revue biblique*, 1923, p. 66. A ces difficultés s'en ajoutaient d'autres qui, bien que transitoires, ne laissaient pas que d'accroître la détresse du peuple. Péniblement rentrés en possession de leurs biens, les rapatriés avaient traversé des années mauvaises, aux récoltes insuffisantes du fait de la sécheresse et d'autres fléaux encore. Agg., II, 15-17. La réalité ne répondait pas aux brillantes perspectives de la prospérité messianique.

Toutes ces vicissitudes, funestes conséquences d'une situation troublée, n'étaient cependant pas ce qui préoccupait le plus ceux qui avaient mission d'assurer l'avenir d'Israël. Si Aggée ne ménage pas les menaces aux rapatriés dont la négligence à reconstruire le temple leur attire ses anathèmes, Agg., I, 2, 4, 9, Zacharie ne se montre pas moins sévère à leur endroit, car, tout comme leurs pères, ils ont provoqué le courroux de Jahvé. Zach., I, 2. C'est qu'en effet ils ont commis l'iniquité dont le grand-prêtre, représentant devant Dieu du peuple con-

pable, porte l'opprobre, Zach., III, 1-10; par son péché la nation a été réduite en servitude. Zach., V, 5-11. Non content de cette condamnation d'ensemble, le prophète stigmatise en particulier les fautes plus graves tels que blasphèmes, parjures, vols, Zach., V, 3-4, la haine du prochain, VIII, 16-17. A l'exemple de ses devanciers, il s'en prend au formalisme religieux à l'occasion de la démarche de quelques Juifs venant s'informer de la nécessité de continuer la pratique des jeûnes commémoratifs des jours sombres qui avaient marqué la fin d'Israël; il rappelle, à ce propos, le principe qui doit dominer et inspirer toutes ces pratiques du culte extérieur, à savoir la fidélité des esprits et des cœurs à Jahvé, faute de quoi toutes ces manifestations de piété et de pénitence ne sont qu'illusion et mensonge. VIII, 3, 5-7. Par là il rejoignait les anciens prophètes, « comme eux, quoique sur un terrain différent, il dénonçait les illusions d'un culte tout extérieur, ne traduisant en rien ou ne rendant que fort imparfaitement les sentiments réels des cœurs. Comme eux, il prêchait cette vérité fondamentale que la religion consiste avant tout à rendre la justice selon la vérité, à pratiquer la miséricorde et la compassion, chacun envers son frère, à n'opprimer pas la veuve et l'orphelin, l'étranger et le pauvre, à ne pas méditer le mal l'un contre l'autre. Il annonçait à ceux qui persévéreraient dans leurs illusions le renouvellement des châtiments que les auditeurs indociles des voyants de jadis avaient fini par subir ». Zach., VII, 8-14. Touzard, *loc. cit.*, p. 70.

Plus lamentable encore est l'impression qui se dégage des derniers chapitres IX-XIV du livre de Zacharie. Le peuple semble revenu aux pratiques idolâtriques que les prophètes des VIIIe et VIIe siècles avaient si violemment reprochées aux habitants d'Israël et de Juda. Zach., X, 2; XIII, 2. Une telle situation paraît mieux correspondre à une époque plus récente, celle du temps de Xerxès par exemple, et constitue l'une des difficultés à l'authenticité des derniers chapitres du livre de Zacharie. Cf. *infra*.

Les efforts du prophète cependant, joints à ceux d'Aggée, ne demeurèrent pas vains, et sous leur impulsion les travaux furent repris et la maison de Dieu achevée la sixième année de Darius, I Esdr., VI, 15. Dans cette période décisive pour l'avenir de la religion d'Israël, pas plus que ses devanciers, Zacharie ne faillit à sa mission; par ses oracles, il maintint et ranima la foi des rapatriés dans les destinées du peuple élu et assura ainsi l'avenir du judaïsme.

II. Le livre. — 1° *Analyse*. — Le livre se divise en deux parties nettement distinctes, une première qui comprend les huit premiers chapitres et une seconde les neuf derniers.

1. *Première partie*, I-VIII. — L'ouvrage débute par une courte introduction, composée d'une donnée chronologique, du nom du prophète et d'une exhortation aux rapatriés à revenir à Dieu qui a châtié leurs pères, mais leur promet le pardon.

Viennent ensuite huit visions, des visions nocturnes, qui constituent la partie essentielle du livre. Dans l'ensemble, elles concernent l'avenir d'Israël : tandis que les nations païennes subiront la peine de leurs forfaits contre le peuple de Dieu, Jérusalem et le temple seront relevés dans leur antique splendeur. En conclusion de ces visions, une action symbolique représente le couronnement du grand-prêtre Josué, en tant que figure du grand-prêtre éternel et du roi de la race davidique.

Première vision, I, 7-17 : *Les cavaliers*. — Le prophète aperçoit des cavaliers, trois d'après l'hébreu, quatre d'après la leçon préférable des Septante. « L'homme dans la vallée » lui explique qu'ils ont été envoyés par le Seigneur pour parcourir la terre qu'ils ont trouvée habitée et tranquille. Un ange interprète la vision, demandant d'abord à Jahvé combien de temps encore il ne prendra pas en pitié Jérusalem et les villes de Juda, éprouvées depuis soixante-dix ans déjà. Par la voix de l'ange, le Seigneur fait connaître que Jérusalem a de nouveau trouvé grâce à ses yeux, que sa demeure y sera rebâtie et que les villes de Juda retrouveront l'abondance.

Malgré l'explication de l'ange la vision ne laisse pas que d'être obscure, sinon dans le sens général suffisamment clair du point de vue de la restauration d'Israël, du moins dans l'interprétation de tel ou tel trait en particulier; c'est ainsi que les opinions varient sur le symbole des cavaliers montés sur des chevaux aux couleurs différentes. Sans y chercher comme jadis les anges des nations, soit ceux des grands empires, soit ceux des peuples voisins d'Israël, on y voit plus volontiers des messagers anonymes, sans doute des messagers célestes, subordonnés à l'ange de Jahvé et qui, leur mission terminée, viennent lui en rendre compte. Buzy, *Rev. bibliq.*, 1918, p.145. Non moins discutée est la situation historique à laquelle fait allusion « la terre habitée et tranquille ». S'agit-il de l'Asie avant la conquête de Babylone par Cyrus, vers 540 par conséquent (Van Hoonacker, *Les douze petits prophètes*, p. 594), ou n'est-ce pas plutôt le début du règne de Darius où quelques révoltes apaisées et d'ailleurs hors de l'horizon d'Israel n'empêchaient pas la paix, c'est-à-dire la tranquillité d'une terre habitée et non ravagée et dépeuplée comme l'avait été Juda? Par contre, à cette même époque, si le courroux de Jahvé avait déjà frappé Babylone, il ne lui avait pas encore porté les coups sous lesquels Nabuchodonosor avait anéanti Juda.

Les deux visions suivantes développent l'idée du châtiment des nations et de sa contre-partie le relèvement de Juda.

Deuxième vision : Les quatre cornes, II, 1-4 (Vulg., I, 18-21). — Les quatre cornes que voit ensuite le prophète représentent, lui dit l'ange, les ennemis qui ont dispersé Israël. Mais qui sont-ils? Les quatre grandes nations que Daniel avait en vue dans ses visions : les Chaldéens, les Médo-Perses, les Macédoniens, les Syriens, ou bien les Babyloniens, les Médo-Perses, les Grecs et les Romains, ou mieux, selon la plupart des commentateurs modernes, les ennemis d'Israël en général qui ont pris part à la dispersion de Juda et de Jérusalem (le mot Israël tenu pour interpolé). Quatre artisans surviennent pour abattre les cornes. Dans ces instruments de la vengeance divine on voit généralement des anges, les agents naturels ou surnaturels qui châtièrent les ennemis du peuple de Dieu.

Troisième vision : L'arpenteur, II, 5-17 (Vulg., II, 1-13). — La première partie, 5-9, met en scène un jeune homme qui, une corde d'arpenteur à la main, déclare au prophète qu'il va mesurer la largeur et la longueur de Jérusalem. Survient un ange qui lui ordonne de laisser son travail devenu inutile car la ville renfermera tellement d'habitants, hommes et bêtes, que des murs ne sauraient les contenir. C'est d'ailleurs Jahvé lui-même qui sera pour Jérusalem un rempart protecteur. Le sens général de la vision est très clair : c'est l'annonce de la splendeur de la cité sainte qui dépassera toutes les prévisions des rebâtisseurs. Il n'y a donc pas lieu de voir dans l'arpenteur prenant les dimensions de la ville le symbole de ces Juifs craintifs, impatients ou mesquins, qui s'inquiétaient des proportions de la cité à rebâtir.

Ce qui suit la vision proprement dite de l'arpenteur, les ℣. 10-17, est assez souvent regardé comme étran-

ger à la vision elle-même et tenu soit pour non authentique, soit pour déplacé de son contexte. Par leur contenu, cependant, ces quelques versets se rattachent étroitement aux deux visions précédentes dont ils constituent une conclusion logique : dans Jérusalem ainsi restaurée les Juifs dispersés aux quatre vents du ciel viendront habiter de nouveau; à Jahvé qui y aura établi son séjour les nations elles-mêmes s'adjoindront.

Quatrième vision : Expiation du grand-prêtre Josué, III, 1-10. — Tandis que la 2e et la 3e vision avaient pour objet la restauration de Jérusalem et de Juda en général, les visions suivantes vont en montrer les étapes successives. Pour marquer tout d'abord la sainteté dont Jahvé entend gratifier son peuple, il fait entrevoir en la personne du grand-prêtre Josué, représentant au spirituel de son peuple, l'expiation et la sanctification. Cette expiation vise non pas quelque faute personnelle qu'aurait pu commettre le grand-prêtre, non plus que les prévarications du sacerdoce lévitique qui avaient eu large part dans les causes de la catastrophe, mais les iniquités de tout le peuple. Sur la nature de l'adversaire, de Satan, les discussions ne manquent pas. Plus probablement, ainsi que le laisse entendre l'emploi de l'article : le Satan, il s'agirait non d'un individu bien déterminé, mais d'un nom commun désignant tout ennemi ou adversaire qui se fait accusateur, et appartenant au monde surnaturel comme l'ange interprète.

Les heureuses conséquences de la rénovation du peuple sont l'objet de la fin de la vision, 6-10. La fidélité du grand-prêtre est le gage des meilleurs présages : Jahvé va faire venir son serviteur « Germe »; une pierre est déposée devant Josué, une pierre unique avec sept yeux sur laquelle le Seigneur gravera des sculptures, autant de mots, autant de questions. Cf. ci-dessous, col. 3666. La critique textuelle pose elle aussi un problème, celui de la réunion de ces versets à ceux de la fin du chapitre suivant IV, 6*b*-10*a*.

Cinquième vision : Le candélabre et les deux oliviers, IV. — Le texte de cette vision est à maintenir tel que nous l'ont transmis sans le moindre indice d'hésitation aussi bien l'hébreu massorétique que les anciennes versions, et cela malgré l'apparente anomalie littéraire que présentent les ℣. 6*b*-10*a* et les nombreux commentateurs modernes qui les reportent à la vision précédente (Van Hoonacker, Tobac) ou les rejettent à la fin du c. IV, après le ℣. 14 (Wellhausen, Nowack, Gautier, Mitchell). La meilleure raison de ce maintien est que ces versets sont nécessaires soit à l'explication du symbole du candélabre (Buzy), soit à celle de l'ensemble de la vision qui implique le succès de la reconstruction du temple, car c'est l'œuvre de Dieu (Junker).

Le prophète voit un candélabre avec sept lampes communiquant chacune par un tube avec un réservoir unique; à droite et à gauche du réservoir deux oliviers le dominent. A la demande de Zacharie, l'ange lui explique que c'est par l'esprit de Jahvé que Zorobabel triomphera des difficultés, que les sept lampes sont les sept yeux de Jahvé qui parcourent toute la terre, tandis que les deux oliviers sont les deux fils de l'huile qui se tiennent près du Seigneur de toute la terre. L'interprétation donnée par l'ange ne résoud pas toutes les difficultés, en preuve la multitude et la variété des solutions proposées. Ici encore, la perspective générale des visions du prophète de la restauration doit servir de guide dans la recherche de l'explication à adopter : puisqu'il s'agit comme précédemment d'encourager le peuple dans la reprise des travaux du temple, le candélabre n'apparaît-il pas comme le temple lui-même en construction; les sept lampes qui sont sur le chandelier et que l'ange représente comme les sept yeux de Jahvé parcourant le monde ne symbolisent-ils pas les soins de la Providence veillant à l'achèvement de l'œuvre; les deux oliviers enfin qui dominent le candélabre ne sont-ils pas Zorobabel et Josué, préposés l'un à l'édification matérielle du temple, l'autre à son service religieux? Buzy, *Les symboles de Zacharie*, *Rev. bibliq.*, 1918, p. 169. Un rapprochement ingénieux a été suggéré entre la pierre du sommet du ℣. 7, regardée comme la pierre de faîte, couronnement de l'édifice, et le *kudurru* babylonien qui portait une inscription relative à la concession par le roi du terrain sur lequel il était posé; cette pierre était ornée d'emblèmes de la divinité. Ainsi la pierre de la vision signifierait l'investiture de Zorobabel, chef de la Terre promise, et les sept yeux de Jahvé correspondraient aux emblèmes de la divinité du *kudurru*. Sellin, *Der Stein des Sacharja*, dans *Journal of biblical literature*, t. L, 1931, p. 242-249. Un tel emprunt aux usages babyloniens est assez peu probable malgré le séjour des Israélites en Chaldée; pour signifier la restauration religieuse et nationale d'Israël, un symbole païen et étranger n'est vraiment pas indiqué.

Sixième vision : Le rouleau volant, V, 1-4. — Un rouleau de dimensions extraordinaires, 20 coudées sur 10, volant dans les airs, apparaît aux yeux du prophète. L'ange lui explique que c'est la malédiction divine qui plane sur le pays pour s'abattre sur les voleurs et les parjures représentant l'ensemble des pécheurs. Le sens général du symbole est facile à déterminer. Jahvé veut extirper du peuple les pécheurs afin de se constituer une nation pure et sainte; c'est une mesure préparatoire à l'avènement des temps du salut. Quant à la situation correspondante les mêmes discussions se retrouvent que pour les précédentes visions : débuts du règne de Darius ou société d'avant l'exil. Pour l'interprétation des détails : on voit volontiers dans le rouleau le symbole de la sainteté de celui qui réside dans le sanctuaire; les dimensions de ce rouleau, suggérées sans doute par celles du Saint dans le tabernacle et du portique de Salomon, III Reg., VI, 13, n'auraient d'autre signification que de forcer l'attention du prophète, sans marquer précisément l'étendue et la gravité de la malédiction.

Septième vision : L'épha, V, 5-11. — Complétant la précédente, cette vision montre au prophète qu'après les pécheurs c'est l'iniquité elle-même qui sera extirpée du pays pour être transportée en Sennaar où une maison lui sera bâtie, un temple peut-être comme à une idole. Si, avec plus de vraisemblance que pour les visions antérieures, on a pu reporter cette vision à la catastrophe de 587 et à la déportation qui s'ensuivit, elle est cependant à maintenir dans le même horizon historique, car c'est l'iniquité des rapatriés qui doit être transportée afin que la jeune communauté puisse vivre dans la pureté et la sainteté. Le choix de l'épha pour le transport de l'iniquité peut s'expliquer par la place que tenaient dans les prévarications d'Israël les fraudes commises dans les transactions commerciales figurées par cette unité de mesure. Cf. les reproches d'Amos et d'Osée à ce sujet. Am., VIII, 5; Os., XII, 8-9. Malgré les nombreux symbolismes proposés pour les deux femmes aux ailes de cigogne, il semble bien qu'il n'y ait pas d'autre signification à leur donner que celle d'agents exécuteurs des ordres divins.

Huitième vision : Les quatre chars, VI, 1-8. — Zacharie voit sortir d'entre deux montagnes quatre chars attelés de coursiers aux couleurs différentes. Ces quatre chars, lui explique l'ange, sont les quatre vents du ciel que Jahvé envoie parcourir toute la terre; le char aux chevaux noirs, parti vers le Nord,

a pour mission d'apaiser la colère divine dans la terre située de ce côté, c'est-à-dire Babylone; le char aux chevaux blancs sortit « après eux » et celui aux chevaux tachetés vers la terre du Midi. Et c'est tout, rien au sujet du quatrième char; le texte est altéré; les corrections ne lui ont pas manqué. Le sens général du symbole cependant, compte tenu de ses analogies avec la première vision, les quatre cavaliers, s'entend aisément du châtiment divin qui s'étend sur le pays du septentrion, Babylone : les chevaux y apaisent le courroux divin en y exerçant de terribles représailles. De quel châtiment en particulier s'agit-il? Non pas de celui qu'apporta la conquête des Grecs (Van Hoonacker), non pas davantage de celui qui, quelques siècles plus tard, devait faire de l'empire de Nabuchodonosor un désert (Buzy), mais de celui qui frapperait toutes les puissances qui s'opposeraient à l'établissement du royaume de Dieu, puissances figurées par Babylone. Les deux montagnes d'entre lesquelles sortent les chars ne sont pas à chercher dans le voisinage de Jérusalem, la colline de Sion et la montagne des Oliviers par exemple; sans doute ne sont-elles qu'un simple élément de la vision comme le suggère leur appellation de montagne d'airain; l'origine serait peut-être à en chercher dans une antique représentation orientale du monde; des documents assyriens et babyloniens ne représentent-ils pas souvent le dieu du soleil Šamaš sortant par une porte entre deux montagnes? Les chars enfin, dont la couleur des attelages ne comporte pas de symbolisme déterminé, figurent, comme les vents, les agents de Dieu, exécuteurs de ses desseins dans le monde.

Acte symbolique : Le couronnement du grand-prêtre, vi, 9-15. — Avec l'or et l'argent, apportés par trois exilés venus de Babylone, le prophète reçoit l'ordre de faire une couronne (et non des couronnes ainsi que le portent hébreu massorétique et Septante) et de la poser sur la tête du grand-prêtre Josué auquel il présentera un personnage du nom de « Germe » qui bâtira le temple, siègera sur un trône et sera chef. Entre lui et le grand-prêtre, également assis sur un trône, il y aura un conseil de paix. La couronne sera ensuite déposée dans le temple en souvenir des donateurs. Difficultés de reconstitution du texte s'ajoutent aux difficultés d'interprétation pour faire de ce passage le tourment des commentateurs : *ab obscuris ad obscuriora transimus*, disait Jérôme. Une première question se pose au sujet de la nature du symbole : le fait rapporté s'est-il passé dans la réalité ou en vision seulement? La plupart des critiques opinent pour une action véritable exécutée par Zacharie dans le but d'exalter le personnage de Josué. Quant à la question de savoir qui est le « Germe », Zorobabel ou le Messie, elle sera étudiée à propos du messianisme.

Discours des c. vii-viii. — Ces discours sont datés de la 4ᵉ année de Darius. Le premier, vii, 2-14, est adressé à une députation venue de la région de Béthel à Jérusalem pour savoir s'il n'y avait pas lieu désormais, vu le changement des circonstances, de mettre fin aux jeûnes commémoratifs des événements douloureux de la ruine de Juda. Dans sa réponse, le prophète énonce sur la valeur des manifestations de la piété et de la pénitence des principes qui rappellent ceux des prophètes du viiiᵉ et du viiᵉ siècles. Si, à l'exemple de leurs ancêtres, les Juifs s'obstinaient dans l'attachement aux pratiques d'un culte extérieur sans souci des dispositions du cœur, ils s'attireraient les mêmes châtiments que ceux qui jadis avaient si durement frappé le peuple d'Israël.

Malgré la dure leçon ainsi donnée, Zacharie laisse entendre que, si les menaces des anciens prophètes se sont réalisées, leurs promesses sont, elles aussi, maintenant en voie de réalisation et que par conséquent les jours de pénitence doivent faire place aux jours de fête. viii. L'avenir d'Israël et particulièrement de Jérusalem sera glorieux, des villes et des nations en grand nombre s'y rendront pour y adorer Jahvé. Les considérations alléguées par le prophète pour justifier ces promesses ne laissent pas que d'être obscures, on n'en saisit pas toujours le lien logique.

2. *Deuxième partie*, ix-xiv. — Cette deuxième partie du livre de Zacharie comprend plusieurs discours qui ont pour premier objet les petits États voisins de la Palestine, ensuite et surtout l'avenir d'Israël, l'avènement du royaume de Dieu, l'anéantissement de la puissance adverse, le sort de Jérusalem à la fin des temps.

Premier discours, ix. — Dans un premier tableau, ix, 1-7, est décrite l'extension du futur royaume messianique dans les villes de Syrie, de Phénicie, de Philistie; dans un deuxième, ix, 8-10, la caractéristique de ce royaume qui sera celui de la paix; dans un troisième, ix, 11-17, sont énumérées les conditions de son établissement.

Deuxième discours, x, 1-12. — Dans ce discours, dont sont peut-être à retrancher les deux premiers versets constituant soit un morceau isolé (Marti, Sellin), soit la conclusion du discours précédent (Van Hoonacker), le prophète déplore le malheur du peuple de Jahvé, car il est tel qu'un troupeau sans pasteur, égaré par l'idolâtrie. Mais tous ses ennemis seront châtiés, aussi bien les mauvais pasteurs que les oppresseurs païens, tandis qu'Israël sera rétabli dans sa puissance.

Troisième discours, xi, 1-17. — Il renferme ce qu'on appelle volontiers l'allégorie du prophète-pasteur, passage des plus intéressants mais aussi des plus difficiles du livre de Zacharie. Qu'il s'agisse d'un récit purement allégorique et non d'une action symbolique réelle, c'est ce qui ressort du texte lui-même qui nous représente le prophète comme devant tenir un double rôle de pasteur, celui de pasteur suprême d'abord, puis celui de pasteur insensé. Que l'interprétation de cette allégorie dans son ensemble non moins que l'identification des trois pasteurs retranchés en un mois aient été l'objet de multiples hypothèses, c'est ce que ne pouvaient manquer de provoquer et l'obscurité même du passage et l'incertitude de l'époque de sa composition.

Quatrième discours, xii-xiii. — Ici commence un nouvel exposé de la doctrine eschatologique du livre sans autre lien avec ce qui précède que l'identité du titre : oracle, parole de Jahvé, ix, 1; xii, 1. Après la description du combat livré par les nations païennes à Juda et à Jérusalem, c'est l'annonce de la ruine de tous les ennemis et du salut pour Jérusalem. xii, 1-9. Par son repentir, le peuple obtiendra la purification, idoles et faux-prophètes disparaîtront, xii, 10-xiii, 6. Les trois versets suivants, xiii, 7-9 sont regardés par maints commentateurs comme étrangers au présent contexte; on en veut faire, sans raison suffisante, la conclusion du c. xi. On pourrait y voir un passage parallèle au chapitre suivant ou mieux une courte introduction à ce même chapitre pour en résumer le thème essentiel.

Cinquième discours, xiv. — Ce thème est l'annonce de l'assaut des nations païennes contre Jérusalem qui, sans doute, succombera sous leurs coups, mais pour être ensuite sauvée et rétablie par Jahvé. Avec des nuances et un caractère apocalyptique très prononcé c'est le même thème eschatologique qu'au c. xii, 1-9.

2° *Le texte*. — Bien conservé dans l'ensemble, le livre de Zacharie n'en a pas moins subi d'assez nombreuses altérations, inévitables dans de multiples transcriptions, en raison surtout de l'obscurité de maints passages des visions et discours. Les Septante

permettent à l'occasion d'intéressantes corrections comme c'est le cas, par exemple, pour III, 4-5, où le grec, dans l'ensemble, représente plus fidèlement le texte primitif sans être pour autant exempt de toute difficulté, ou encore pour v, 6*b*, dont la leçon massorétique : « Ceci est leur œil *(ʿêynâm)* par toute la terre » est avantageusement remplacée par la leçon des Septante : « C'est leur iniquité *(ʿᵃwônam)* dans tout le pays ». L'interpellation du prophète à Javan, IX, 13, « contre tes fils, ô Javan » d'après l'hébreu, se lit dans le grec : ἐπὶ τὰ τέκνα τῶν Ἑλλήνων, « contre les fils des Grecs », traduction confirmée par celle d'Aquila et de Symmaque, supposant une leçon *ʿal-bᵉnêy yâwân*, au lieu de *ʿal-bânayk yâwân*. Dans XIV, 18, le texte massorétique exige une correction que suggèrent le grec et l'ancienne version latine par la suppression de la négation et de l'athnach : καὶ ἐπὶ τούτους ἔσται ἡ πτῶσις, *et super eos erit ruina*, correction appuyée également par le syriaque; d'après le Targum, il faudrait lire après *tô'-taʿᵃléh* les mots : et le Nil ne s'élèvera pas pour eux.

Les versions ne suffisent pas toujours à rétablir le texte, et la variété des retouches proposées, souvent très arbitraires et procédant parfois d'idées préconçues, montre assez la difficulté d'une solution satisfaisante; tel est le cas de la péricope VI, 9-15, et plus spécialement des versets 10 et 13*b*, objet sans doute de changements intentionnels. Dans d'autres cas, des transpositions permettent une meilleure lecture du texte massorétique; ainsi pour IX, 6-7, qui sont très complexes, van Hoonacker propose la distribution suivante : 7*e* « Accaron aura le sort du Jébuséen! » 6*a* « Le Bâtard habitera dans Asdod. » 7*a-d* « et j'enlèverai son sang de sa bouche et ses abominations d'entre ses dents. Il formera, lui aussi, un Reste pour notre Dieu, et il sera comme une famille appartenant à Juda. » 6*b* « Je détruirai l'orgueil des Philistins! » *Op. cit.*, p. 665. Dans l'analyse du livre, il a déjà été question de la transposition de IV, 6*b*-10*a* à la suite du c. III, dont ce serait, d'après certains commentateurs, la suite naturelle.

Aux corrections proposées et discutées dans les commentaires en vue d'un accord plus parfait du texte avec la grammaire et le contexte quelques critiques prétendent en ajouter d'autres qui ne tendent à rien de moins qu'à un bouleversement total et qui portent atteinte non plus seulement à l'intégrité mais à l'authenticité même du livre, ainsi A. van der Flier, *Het getuigenis van Zacharja en Haggai over Juda's herstel* (extrait des *Theolog. Studien*), 1906.

3° *Authenticité.* — Pas plus que l'unité du livre son authenticité ne fut contestée pendant de longs siècles sur la foi des traditions juive et chrétienne, corroborées par l'analyse du livre manifestant l'unité des visions et des discours dans le développement du thème unique : l'avenir messianique.

Pour ce qui est de la première partie du livre, les huit premiers chapitres, l'accord est encore à peu près unanime pour y voir l'œuvre même du prophète Zacharie. Tout, en effet, y est si intimement mêlé aux événements de l'histoire juive aux environs de 520 qu'il ne saurait être question de mettre en doute le témoignage traditionnel sur l'origine de ces chapitres, non plus que les indications qu'ils nous donnent sur leur date et leur auteur.

Il n'en va pas de même de la seconde partie du livre. Au XVIIᵉ siècle déjà, un Anglais, J. Mede, à cause de l'attribution par Matth., XXVII, 9-10, de Zach., XI, 12-13, à Jérémie, émit l'opinion que ces versets et les c. IX-XI du livre de Zacharie étaient l'œuvre du prophète Jérémie; on ne pourrait, en effet, en vertu de l'inspiration strictement littérale, admettre la moindre inexactitude dans le texte de l'Évangile. Cette opinion, avec bien des nuances certes, se retrouve de nos jours encore dans l'attribution des c. IX-XIV, non plus à Jérémie, mais à quelque autre prophète antérieur à l'exil. Cf. entre autres König, *Einleitung in das A. T.*, p. 366 sq. On en donne ordinairement comme preuve, non plus celle de J. Mede, mais les allusions dans IX-XI aux événements de la période préexilienne telle que la présence à Damas de la puissance araméenne, IX, 1, la représentation de l'Assyrie et de l'Égypte comme les ennemis d'Israël, X, 10, 11, le culte encore en vigueur des idoles et des teraphim, X, 2; XIII, 2, le maintien de la maison de David sur le trône de Juda, XII, 1.

Sauf quelques rares exceptions, E.-G. Kræling, par exemple, qui fait remonter Zach., IX, 1-10 au temps du roi Ézéchias *(The historical situation in Zech.*, IX, 1-10, dans *American Journal of Semitic Languages and Literatures*, 1924-1925, p. 24-33), la critique récente est, dans son ensemble, favorable à une date postexilienne pour les six derniers chapitres du livre de Zacharie et plus ou moins éloignée de l'époque même du prophète. Au XVIIIᵉ siècle déjà, Grotius, et au début du XIXᵉ, Eichhorn émettaient semblable opinion. Elle s'appuie non pas tant sur les différences relevées dans la langue et le genre littéraire de ces chapitres que sur celles de leur contenu même. Au lieu des titres aux renseignements précis des premiers chapitres, on trouve ici la formule très vague : oracle, parole de Jahvé, IX, 1; XII, 1. Alors que l'arrière-plan historique apparaît au début du livre en traits précis et concrets, très faciles à identifier, dans IX-XIV, l'arrière-plan historique se dessine avec si peu de netteté que les circonstances dans lesquelles et pour lesquelles les oracles ont été écrits demeurent incertaines; de là, d'ailleurs, la diversité d'opinions dans l'attribution à telle ou telle époque de l'ensemble des derniers chapitres de l'une ou l'autre de leurs parties. On observe encore, dans le même sens, que le trouble et les violentes commotions dont ils portent l'empreinte ne rappellent guère la paix, caractéristique des visions du prophète, I-VIII. Enfin, et c'est là le principal argument, il y a la différence des conceptions eschatologiques avec l'image qui se dégage des temps de salut telle qu'elle est esquissée dans la première partie; avec celle-ci ne cadrent guère, en effet, la perspective d'une attaque de toutes les nations contre Jérusalem, XIV, 2, l'attente d'une source qui, jaillissant de la capitale, arroserait le pays pour y opérer une œuvre de purification, XIII, 1, le caractère apocalyptique des descriptions du c. XIV, l'insistance sur les manifestations cultuelles de la conversion des peuples, XIV, 16-19.

Si les chapitres IX-XIV ne sont pas de Zacharie, à qui les attribuer ou tout au moins à quelle époque les situer? Nombreux sont les critiques modernes qui, à la suite de Stade, partisan de l'unité d'auteur de ces chapitres, en cherchent l'origine à la période grecque, au temps des luttes des Diadoques, peu après 300 av. J.-C. On distingue volontiers plusieurs auteurs, un deutéro et un trito-Zacharie, dont la composition est reportée par certains au temps des Machabées, ainsi Duhm, Nowack, Bertholet, Marti; ce dernier qui tient pour l'unité d'auteur le situe en 160 av. J.-C. Sellin, dans la 5ᵉ édition de son *Introduction*, renonce à l'opinion qu'il avait précédemment adoptée et selon laquelle IX-XI serait d'un contemporain d'Osée, Isaïe peut-être, XII-XIII de Jérémie, et XIV une apocalypse postexilique; il voit maintenant dans l'ensemble de IX-XIV une apocalypse du IIIᵉ ou du IIᵉ siècle, mais présentée comme l'œuvre d'un prophète préexilien, *Einleitung in das A. T.*, 5ᵉ édit., 1929, p. 124-125. Pour Steuernagel, IX-XI est l'œuvre d'un prophète judéen peu après la ruine du royaume

d'Israël, tandis que XII-XIV est une apocalypse très vraisemblablement du temps d'Alexandre le Grand ou des temps qui suivirent de près, *Einleitung in das A. T.*, 1912, p. 645, 648. Un des plus récents commentateurs de Zacharie, Fr. Horst, fait remonter à la période préexilienne entre 740 et 730, en raison de la menace des États voisins, quelques fragments de IX-XI : IX, 1-6*a*, 9-10; X, 1-2, 3*b*, 5, 7, 12; XI, 1-3, affirmant, par contre, que le reste de ces chapitres porte de manière indéniable le caractère des temps d'après l'exil; les trois pasteurs rejetés, XI, 8, ne seraient autres que Lysimaque, Jason et Ménélas. Dans XII-XIV, on relève des traces de temps plus récents encore. *Die Zwölf kleinen Propheten, Nahum bis Malachi*, 1938, p. 207-208.

Si les oracles de la fin du livre de Zacharie ne sont pas de lui, pourquoi les lui a-t-on attribués en les insérant à la suite de son œuvre authentique? « Ce n'est pas au livre de Zacharie, pris isolément, a-t-il été répondu, qu'ils ont été ajoutés; c'est au recueil des onze prophètes dans son ensemble. Ce qui favorise cette supposition c'est le fait que le livre de Malachie présente une frappante analogie avec les deux discours de Zacharie, IX-XIV. Tous trois (comp. Mal., I, 4 avec Zach., IX, 1, XII, 1) portent la suscription insolite : « Oracle, parole de l'Éternel », et en ont probablement été munis, après coup, par la main d'un seul et même personnage. Cette circonstance autorise à croire que ces oracles, provenant également de l'époque postexilique, ont été placés à la suite de la collection qui, s'ouvrant par le livre d'Osée, se terminait par ceux d'Aggée et de Zacharie, I-VIII. On ne saurait alléguer contre cette hypothèse le fait que le troisième oracle n'est pas anonyme comme les deux premiers : il est douteux, en effet, que Malachie soit le nom réel d'un prophète. » Gautier, *Introduction à l'A. T.*, 2e éd., p. 536.

La thèse de l'unité du livre et même de son authenticité n'est cependant pas complètement abandonnée, non seulement par des critiques catholiques, mais encore par des protestants. Nulle difficulté d'ailleurs d'ordre dogmatique à admettre la pluralité de documents et d'auteurs, ainsi que l'affirment maints partisans de l'unité et de l'authenticité, dom Calmet, Trochon, Meignan. Dans son commentaire des *Douze petits prophètes*, p. 649-662, van Hoonacker admet dans IX-XIV l'œuvre d'un seul auteur, contemporain de Xerxès, et qui peut s'identifier avec Zacharie lui-même.

Il est bien certain, en effet, que, malgré l'autorité et le nombre imposant des critiques adversaires de l'unité et de l'authenticité, les raisons apportées à l'appui de leur thèse n'apparaissent pas décisives et partant les conclusions adoptées ne sauraient être définitives. Une remarque préliminaire s'impose au sujet de l'histoire de la période postexilienne qui nous est très peu connue, qu'il s'agisse des événements qui s'y sont déroulés et plus encore des doctrines eschatologiques qui y ont été accréditées. C'est pourquoi il est toujours difficile de mettre une date précise sur tel ou tel oracle dont les allusions à des faits contemporains, mêlées à des perspectives d'avenir, demeurent très incertaines; d'autre part, l'imprécision et la variété des représentations eschatologiques, les retours en arrière, les emprunts à des thèmes traditionnels rendent également difficile l'attribution à tel auteur ou à telle époque tout aussi bien que le rejet de tel auteur ou de telle époque.

C'est ainsi que l'opinion, aujourd'hui très répandue, qui fait de IX-XIV une œuvre du temps des Machabées, n'est pas très vraisemblable en raison même de son principal argument, l'identification des trois pasteurs de XI, 8, avec les grands-prêtres impies de l'époque machabéenne : Lysimaque, Jason et Ménélas, celle du mauvais pasteur de XI, 15, 17 avec Alcime et celle du « transpercé » de XII, 10 avec le pieux Onias IV, vers 160. Sans parler d'autres identifications, soit avec trois rois de Samarie (Ewald), soit avec trois rois de Juda, Joachaz, Joakim et Jéchonias (van Hoonacker, *op. cit.*, p. 674-675), il y a lieu d'observer que la mention, dans Eccli., XLIX, 10, des douze prophètes suppose qu'en 180 environ, date de la composition de l'Ecclésiastique, ces douze petits prophètes étaient réunis en un recueil dont la teneur et l'autorité étaient alors bien établies et que par suite il n'aurait pu être question d'y joindre un écrit anonyme comme le seraient, dans l'hypothèse, les c. IX-XIV, et cela à une époque où les prophètes étaient regardés comme la plus haute autorité, I Mach., IV, 46. De plus, l'auteur du prologue de l'Ecclésiastique, écrivant vers 130, connaissait déjà la traduction grecque des prophètes, donc celle également des douze petits qui doit remonter au milieu du IIe siècle, et cela encore rend invraisemblable l'origine du texte hébreu de IX-XIV à l'époque machabéenne.

L'époque grecque ne saurait davantage être retenue pour celle de la composition de IX-XIV, car on ne saurait prétendre retrouver avec certitude dans les descriptions eschatologiques des allusions à des événements historiques de la période hellénistique. Le principal argument invoqué à l'appui de l'hypothèse est tiré de IX, 13, où il est question des fils de Javan, terme qui désigne certainement les Grecs; or, ces mots sont tenus pour une glose tardive non seulement par van Hoonacker, partisan de l'authenticité du discours, mais encore par Nowack, Mitchell, qui l'attribuent à la période hellénistique, et ainsi s'évanouit l'argument apparemment le plus décisif en faveur de leur hypothèse.

La conclusion de cet exposé de la question d'authenticité c'est que, d'un point de vue critique, le problème attend encore une solution sûre. Tant que l'histoire de l'eschatologie ne sera pas mieux connue, il restera téméraire d'affirmer que Zacharie lui-même n'aura pu, aux notions et représentations eschatologiques des c. I-VIII, en ajouter d'autres, surtout d'anciennes conceptions tenues pour traditionnelles, sans se soucier de les concilier entre elles. Cf. Junker, *Die 12 kleinen Propheten*, II. *Hälfte*, Bonn, 1938, p. 113.

4° *Affinité avec les anciens prophètes.* — « Il était dans la tradition prophétique que les hommes de l'esprit accordassent un grand crédit à ceux qui les avaient précédés. » (Touzard.) Ce qui est vrai d'un Jérémie et d'un Ézéchiel chez qui l'influence de leurs devanciers est très sensible l'est plus encore de Zacharie, non pas tant en vertu d'une simple dépendance ou imitation littéraires que d'une action poursuivie dans le même sens et le même esprit pour réaliser en Israël l'œuvre de Dieu entreprise par ses devanciers. Ces prophètes d'autrefois, les premiers prophètes, comme les appelle Zacharie, I, 4; VII, 7, 12, ont jadis parlé aux ancêtres des rapatriés et leurs menaces de châtiments se sont réalisées, Zach., I, 2-6. Sans doute, ils ne sont plus là, « pouvaient-ils vivre éternellement? » I, 5, mais paroles et décrets de Jahvé dont ils étaient les organes subsistent toujours, et la même foi, la même confiance est à leur accorder dans leurs consolantes perspectives d'avenir que le prophète précise en les adaptant aux circonstances actuelles.

Pour donner plus d'autorité à ses reproches sur la manière de pratiquer les jeûnes, il rappelle les protestations des anciens voyants contre le formalisme du culte, Zach., VII, 4-14; mais c'est surtout dans la description des destinées futures de son peuple que le prophète de la restauration se rattache étroitement

au passé. Le personnage du serviteur de Jahvé : « Voici que je fais venir mon serviteur Germe », Zach., III, 8, se précise à la lumière de deux textes de Jérémie, XXIII, 5; XXXIII, 15, dont la portée messianique ne saurait être méconnue; ce Germe, *ṣémaḥ*, c'est le Messie qui exercera le droit et la justice, qui enlèvera l'iniquité de ce pays en un seul jour, Zach., III, 9, et assurera la paix : « Vous vous inviterez les uns les autres sous la vigne et le figuier », Zach., III, 10, paroles qui font écho à celles de Michée, IV, 4. L'idée de la dynastie messianique de Zach., VI, 12-13 est déjà exprimée dans Jer., XXXIII, 17-21.

C'est surtout dans la deuxième partie du livre, IX-XIV, qu'abondent les rapprochements avec les écrits des anciens prophètes; la vision du glorieux rétablissement qui était au premier plan dans le début du livre le cède, dans la seconde, à l'annonce du châtiment, motivé par les péchés du peuple : idolâtrie, faux prophètes, mauvais pasteurs, Zach., X, 2-3; XIII, 2-6, tout comme dans Isaïe ou Jérémie. La condamnation des mauvais pasteurs dans Zach., X, 3 : « ...ma colère s'est enflammée contre les bergers et je châtierai les boucs », rappelle celle des oracles d'Isaïe, LVI, 11, et de Jérémie, II, 8; XXII, 22; XXIII, 1-6, et plus encore, par l'association des bergers et des boucs, celle d'Ézéchiel, XXXIV. Dans l'apologue du prophète pasteur, Zach., XI, 4-17, le recours aux oracles d'Ézéchiel et plus encore à ceux de Jérémie est nécessaire pour élucider le sens de l'apologue, en particulier pour ce qui est de la disparition des trois pasteurs en un mois, Zach., XI, 8; ces personnages, identifiés tantôt avec des collectivités soit de chefs, rois, prêtres ou prophètes, soit d'oppresseurs, acheteurs, vendeurs, pasteurs, tantôt avec des individus, soit les trois rois de la dernière période du royaume de Samarie : Zacharie, Schallum et Manahem, soit les trois grands-prêtres : Jason, Ménélas, Lysimaque, de la période machabéenne, soit les trois rois séleucides : Antiochus Épiphane, Antiochus Eupator, Démétrius Ier, ces personnages, grâce au rapprochement avec Jérémie, semblent bien se confondre avec les trois rois de Juda contre lesquels le prophète d'Anatoth lance l'anathème : Joachaz (Schallum), Jer., XXII, 10-12, Joakim, Jer., XXII, 13-19 et Joachin, XXII, 24-30. Si la durée d'un mois pour l'exécution du châtiment ne correspond pas à la réalité, c'est qu'elle a simplement pour but de souligner la rapidité avec laquelle le châtiment frappe les derniers rois de Juda; dans Jérémie, cette rapidité est marquée par la juxtaposition des sentences qui condamnent les rois coupables. Cf. Van Hoonacker, *op. cit.*, p. 673-675. De cette identification découle tout naturellement celle du « pasteur de néant » avec Sédécias, auquel l'épithète convient exactement, et par là encore Zacharie rejoint Jérémie, XXII, 2-9; XXIII, 1, 2 et Ézéchiel, XIX, XXXIV, 7-10. Le deuil provoqué par la mort de « celui qu'ils ont transpercé », Zach., XII, 10, évoque le passage d'Isaïe, LII, 13-LIII, 12, sur la passion du Serviteur de Jahvé.

Les éléments apocalyptiques abondent au c. XIV où, après la grandeur du désastre, apparaît la splendeur du triomphe « au jour de Jahvé ». Comme dans les anciens oracles, dont elle est un élément essentiel, se détache la perspective de la conversion des nations. Cf. Touzard, *Rev. bibl.*, 1926, 174-205; 352-381.

5° *Doctrine*. — 1. *Dieu*. — La transcendance divine, dont les prophètes préexiliens avaient si souvent et si solennellement marqué les caractéristiques, s'affirme encore chez les prophètes de la restauration. Leur horizon, en effet, malgré le retour en Palestine et les préoccupations du rétablissement, n'est pas borné à Jérusalem ni à son temple où les nations viendront chercher et implorer Jahvé, Zach., II, 15; VI, 15; VIII, 20-23; XIV, 16-19. Selon l'expression chère aux prophètes, le Dieu d'Israël est Jahvé des armées, formule dont le retour si fréquent dans les oracles de Zacharie souligne bien la majesté et la puissance divines, car ces armées dont Jahvé est le chef sont les armées célestes, aussi bien celles des astres aux mouvements ordonnés comme ceux d'une troupe sous les ordres d'un chef habile et puissant que celles des esprits dont le séjour est situé dans les régions supérieures. Maître dans les cieux comme sur la terre, Jahvé des armées est bien le Tout-Puissant, ainsi que l'ont compris les traducteurs grecs dans ces formules : κύριος τῶν δυνάμεων, le Seigneur des forces, ou κύριος παντοκράτωρ, le Seigneur tout-puissant. C'est contre toutes les nations, symbolisées par les quatre cornes, II, 1-2, c'est contre les peuples en général que Jahvé des armées entre en lutte et qu'il en triomphe, IX-XIV, XII, 3; XIV, 2, 12, 14, 16, 18.

Maître des nations, Jahvé l'est aussi de la nature et de ses forces, faisant prospérer la semence et donnant aux cieux leur rosée, VIII, 12.

La présence d'êtres intermédiaires entre Jahvé et son prophète met encore en relief la transcendance de Jahvé tout comme dans Ézéchiel. Zach., I, 8-14; II, 1-4, 5-9; III, 1-5, etc. Dans les sept yeux de Jahvé, parcourant toute la terre, Zacharie voit la marque de l'omniscience et de la souveraineté de Dieu non moins que de sa providence, veillant sur le temple en construction afin d'en assurer le prochain achèvement. IV, 10.

Cette idée de la providence divine, présidant aux destinées humaines avec une autorité souveraine, est fortement inculquée par le prophète. Par ses oracles, il essaie de la faire passer dans l'esprit des rapatriés pour leur inspirer une confiance plus ferme dans les destinées d'Israël. Si, dans ses visions nocturnes, il « se transporte en esprit dans le passé pour envisager et annoncer de ce point de vue des faits dont ses contemporains étaient les témoins ou qui appartenaient à l'histoire, ce n'est point par caprice, mais précisément pour se ménager l'occasion d'insister sur les dispositions providentielles qui présidèrent à la préparation et à l'accomplissement de ces événements merveilleux. La destruction de l'empire de Babylone, la délivrance du peuple captif, la fondation et la reconstruction du temple sont d'ailleurs conçues par Zacharie comme un acheminement vers d'autres grandes choses encore futures, telles que le relèvement matériel et politique de la capitale juive, et en dernière analyse vers le triomphe final de la nation à l'époque messianique. Se trouvant placé en extase à un point de vue d'où il contemplait les débuts de la Restauration dans une perspective d'avenir, Zacharie était mis à même de rattacher à ces débuts, dans la même perspective, les autres éléments non encore réalisés du plan divin, et donnait à entendre que celui-ci serait mis à exécution dans ses visées les plus lointaines, aussi sûrement qu'il l'était déjà dans ses parties préliminaires ». Van Hoonacker, *op. cit.*, p. 582.

2. *Culte*. — Pour rendre à ce Dieu l'honneur qui lui est dû, Zacharie, en sa qualité de prêtre, attache nécessairement une grande importance aux choses du culte; c'est ainsi que dans sa quatrième vision, III, 1-10, sont affirmés comme conditions essentielles de la manifestation des faveurs divines le rétablissement et l'exercice régulier du culte qui sera assuré et par le sacerdoce, relevé de son antique déchéance, et par l'achèvement du temple, couronné bientôt par la pierre de faîte.

Mais, pour Zacharie, comme pour les anciens prophètes, ce qui importe dans le culte à rendre à Dieu ce sont les dispositions morales. Dès son premier

oracle, il exhorte à la conversion intérieure : « Ainsi parle Jahvé des armées : Revenez donc de vos voies mauvaises et de vos œuvres mauvaises. » I, 4. Dans la quatrième vision, III, 1-10, si le grand-prêtre est dépouillé de ses vêtements souillés et revêtu d'habits de fête, couronné d'une tiare pure, n'est-ce pas pour symboliser la purification du grand-prêtre lui-même ou plutôt celle de la nation tout entière pour laquelle le grand-prêtre intercède au jour de l'Expiation? « J'enlèverai l'iniquité de ce pays en un seul jour », III, 9; le péché et la souillure de la maison de David et des habitants de Jérusalem seront lavés dans une source ouverte, XIII, 1. Sous le symbole du rouleau volant, dans la septième vision, le prophète figure la malédiction qui est sur le point de s'abattre sur tous les pécheurs et plus spécialement sur les voleurs et les parjures, V, 1-4; dans celle de l'épha transporté au pays de Sennaar, il voit l'iniquité qui va être exilée de la jeune communauté des rapatriés dont l'assainissement moral s'imposait comme condition du retour de Jahvé à son peuple; les caravanes d'exilés n'avaient pas ramené en Palestine que des fidèles observateurs des préceptes mosaïques ainsi qu'en témoignent les récits de Néhémie et d'Esdras.

Certes l'activité du prophète est en grande partie tournée vers la poursuite des travaux du temple, mais il n'en fait pas pour autant des pratiques du culte l'élément essentiel des devoirs à rendre à Dieu. Tout pénétré de l'esprit de ses devanciers du VIII[e] et du VII[e] siècle, il en rappelle les enseignements à l'occasion d'une question que lui posaient les Juifs de Béthel au sujet de certaines pratiques de deuil et d'abstinence : « Ainsi parlait Jahvé des armées en disant : Rendez la justice selon la vérité, pratiquez la miséricorde et la compassion chacun envers son frère, n'opprimez pas la veuve et l'orphelin, l'étranger et le pauvre et ne méditez pas l'un contre l'autre le mal dans vos cœurs. » VII, 9-10. Comme les voyants de jadis, quoique sur un terrain différent, le prophète dénonce, en cette circonstance, les illusions d'un culte extérieur ne traduisant en rien ou ne rendant que fort imparfaitement les sentiments réels des cœurs.

3. *Anges.* — Dans les visions de Zacharie, les anges jouent un rôle important, inconnu chez les prophètes antérieurs comme Amos et Jérémie. Outre l'ange de Jahvé y apparaissent l'ange interprète et l'adversaire ou le Satan. Le premier diffère de Jahvé; la distinction entre Dieu et son ange, qui n'existait pas primitivement dans le langage populaire, et qui était allée s'accentuant, est nettement marquée chez Zacharie. Dans la première vision, I, 7-17, on voit, en effet, l'ange de Jahvé s'adresser à Dieu et le conjurer d'avoir enfin pitié de Jérusalem et des villes de Juda. Semblable requête implique la distinction en même temps que la subordination. Plus accentuée encore est cette distinction dans la quatrième vision, III, 1-5, où l'ange se présente comme le fondé de pouvoir de Jahvé pour résister à l'adversaire, présider à l'investiture de Josué et l'introniser en quelque sorte dans ses nouvelles fonctions. « On peut ainsi mesurer l'évolution accomplie depuis les textes du Pentateuque, où l'ange de Jahvé parlait et agissait au nom du Seigneur et semblait se confondre avec lui dans une même personnalité. » Buzy, *Rev. bibl.*, 1918, p. 146; cf. Touzard, art. *Ange de Yahweh*, *Dict. de la Bible*, *Suppl.*, t. I, col. 242-255; Lagrange, *L'ange de Jahvé*, *Rev. bibl.*, 1903, p. 212-225.

Un autre ange des visions de Zacharie est l'ange qui parle au prophète, qui lui sert en quelque sorte d'interprète comme déjà dans les visions d'Ézéchiel, XL, et de Daniel, VII, 16; VIII, 16; IX, 21, et surtout plus tard dans les apocalypses apocryphes. Il se tient à la disposition du voyant pour l'aider à saisir le sens parfois très obscur de visions ou même lui transmettre les ordres de Jahvé. I, 16-17. De tels intermédiaires étaient inconnus des anciens prophètes auxquels Dieu manifestait directement ses volontés, ce qui ne veut pas dire que les temps préexiliens ignoraient les anges en tant qu'instruments de la puissance divine, mais la période de l'exil et celle qui suivit ont mis en un relief fortement accusé leur rôle d'intermédiaires afin de faire ressortir davantage la grandeur et la toute-puissance divines. La conception du rôle du grand roi dans l'antiquité orientale, n'intervenant pas lui-même en personne dans les affaires de son empire, mais imposant partout sa volonté dont gouverneurs et fonctionnaires étaient les instruments, une telle conception pourrait bien n'être pas étrangère à l'importance de plus en plus grande donnée aux anges dans la littérature postexilique. Cf. Junker, *op. cit.*, p. 122-123. Outre l'ange interprète, en effet, il y a encore dans Zacharie ces messagers de Dieu qui parcourent le monde pour se rendre compte de ce qui s'y passe; c'est ainsi que les sept yeux de Jahvé, regardés comme des anges, non sans analogie avec les sept qui se tiennent devant le Seigneur pour lui présenter les prières des saints, Tob., XII, 15, sont les organes de la vigilance divine qui s'étend à toute la terre pour garantir à son peuple la sécurité dans la possession des biens spirituels et assurer la durée du régime nouveau. III, 1-7.

Dans la quatrième vision, figure à côté du grand-prêtre pour l'attaquer, un personnage appelé le Satan. De sa nature on a beaucoup discuté. D'aucuns (Marti) y ont vu une création du prophète pour en faire la personnification de la conscience accusatrice d'Israël contre le grand-prêtre, mais la façon même dont est introduit le personnage : *le* Satan, avec l'article en hébreu, laisse supposer qu'il ne s'agit pas de quelqu'un d'inconnu, — le mot qui d'ailleurs signifie non pas accusateur mais adversaire, opposant, ennemi, ne s'entend pas d'un individu bien déterminé mais désigne ici plutôt une fonction, le rôle du Satan tout à fait semblable dans le cas présent à celui du Satan dans le prologue du livre de Job. Il s'agit donc du même adversaire qui, au point de vue de sa nature, est à ranger parmi les esprits célestes, semblables aux anges, non pas certes de ceux qui se tiennent auprès du trône de Dieu comme ses messagers, mais comme un véritable esprit du mal, en lutte continuelle avec les serviteurs de Jahvé et en opposition avec les desseins de Dieu qui l'emporteront sur l'adversaire en faisant encore de Jérusalem la cité élue malgré la volonté d'anéantissement manifestée par le Satan.

4. *Messianisme.* — *a) Les temps messianiques.* — Ce qui caractérise l'enseignement religieux de Zacharie, ce qui fait un élément essentiel de son message ce sont les promesses eschatologiques et messianiques qui, malgré l'obscurité des symboles et des images, s'affirment aussi bien dans les visions nocturnes de la première partie que dans les descriptions grandioses de la seconde moitié du livre. Dans l'interprétation de ces promesses, il y a lieu de ne pas oublier qu'il s'y rencontre une manière d'expression toute différente de la nôtre et que, par conséquent, il ne faut pas trop presser les termes pour en dégager toujours une signification précise. Cette remarque s'impose particulièrement pour l'intelligence des perspectives d'avenir relatives à la destruction des peuples païens par Jahvé. Sous ces descriptions imagées de la lutte, sous ces représentations variées du combat, ce qu'il importe de retenir c'est l'idée de la victoire future de Jahvé sur toute puissance opposée à sa domination. Que les prophètes de l'Ancien Testament, que Zacharie en particulier aient eu la notion claire de la nature de ce triomphe, c'est-à-dire du

caractère purement spirituel du royaume de Dieu à la fin des temps, c'est évidemment ce que l'on ne saurait prétendre, quand on songe que les Apôtres, malgré les années passées à l'école du divin Maître, attendaient encore, après la résurrection, la restauration du royaume d'Israël dans son antique splendeur. Act., I, 26. Ils n'ont pas entrevu le royaume de Dieu qu'ils annonçaient dans sa vraie réalité, mais seulement à travers des images qui en étaient l'ombre et à l'aide de comparaisons qui n'étaient qu'approximatives. Ils se représentaient volontiers le triomphe de Dieu sur ses ennemis païens à la manière du triomphe de ces derniers sur le peuple élu qu'ils avaient voulu anéantir par la défaite et la servitude. Ainsi ces peuples païens seraient-ils à leur tour vaincus et asservis. Toutefois la victoire de Dieu et de son peuple, à la différence de celle de leurs ennemis, aurait pour conséquence non pas la destruction des vaincus mais leur conversion par la reconnaissance du souverain domaine de Jahvé auquel ils viendraient rendre hommage à Jérusalem, et ainsi se dessine un aspect du caractère spirituel du royaume de Dieu que telles formes du langage prophétique et les préjugés juifs contribueront trop souvent à voiler.

Les visions de la première partie du livre de Zacharie renferment tout un programme de restauration nationale et messianique. Le rappel de l'espérance d'une telle restauration était bien de circonstance au temps des prophètes Aggée et Zacharie. N'était-ce pas cette espérance qui avait maintenu la foi dans l'âme des captifs, de ceux du moins qui, malgré tout, n'avaient pas désespéré de l'avenir d'Israël. Si les premiers temps du retour ne semblaient guère présager les merveilles de l'avenir glorieux si brillamment annoncé dans la seconde partie du livre d'Isaïe, la faute en était au peuple lui-même; ses péchés, ses négligences à poursuivre les travaux de reconstruction du temple retardaient cet avènement. Que le péché disparaisse, que l'œuvre entreprise s'achève et alors la gloire du nouveau temple sera plus grande que celle de l'ancien, Agg., II, 6-9; Jahvé viendra habiter dans la cité sainte, Zach., I, 16; VIII, 3, mais il entend n'y pas demeurer seul, il y ramènera son peuple du pays de l'Orient et du pays du soleil couchant. Zach., VIII, 7-8. Au lieu de la famine et de la misère, de l'insécurité et de la guerre, ce sera la prospérité et la paisible possession de tous les biens assurée. VIII, 12. Ces perspectives de prospérité matérielle n'excluent pas celles des biens spirituels. Fidèle à l'esprit de ses devanciers, le prophète n'ignore pas le pur yahwisme; la restauration de Jérusalem se fera dans la vérité et la sainteté, VIII, 3; l'alliance renouvelée entre Jahvé et son peuple le sera dans la vérité et la justice, VIII, 8; le programme de vie imposé marque bien le caractère hautement moral des conditions de l'alliance : « Voici les préceptes que vous observerez : Tenez des discours sincères l'un envers l'autre; rendez dans vos portes des jugements salutaires; ne méditez pas dans vos cœurs le malheur l'un de l'autre; ne prenez point plaisir au faux serment, car ce sont toutes ces choses que je hais! parole de Jahvé. » VIII, 16-17.

Pour compléter ces réconfortantes visions d'avenir s'ajoute dans la seconde partie du livre la perspective de la réunion des tribus. Dispersés parmi les nations, les enfants d'Israël se souviendront de leur Dieu et lui reviendront. X, 9. Jahvé les ramènera, renouvelant pour eux les prodiges de la sortie d'Égypte, les rétablissant dans leur pays. X, 11. L'union primitive de tous les fils d'Israël sera ainsi rétablie. X, 6.

Le peuple élu ne reviendra pas seul à son Dieu; il se fera, parmi les nations, le missionnaire du vrai Dieu; c'est là une des données fondamentales du messianisme aussi bien chez Amos et Michée que chez Isaïe et Jérémie. « Des peuples nombreux et de puissantes nations viendront chercher Jahvé des armées à Jérusalem et implorer Jahvé », VIII, 22; des hommes de toutes les langues des nations viendront se mettre à l'école du Juif, « car nous avons appris, diront-ils, que Dieu est avec vous ». VIII, 23. Ainsi, après avoir été parmi les peuples malédiction, maison d'Israël et maison de Juda deviendront bénédiction. VIII, 13.

De la réalisation de ces glorieuses perspectives les événements consécutifs à l'avènement de Darius — réédification du temple, entrée en fonctions comme gouverneur de Palestine du prince Zorobabel de la race davidique — pouvaient sembler les signes avant-coureurs, Zach., I, 14-15; II, 1-4; III, 9; IV, 6-10; VI, 9-13. Mais à cette réalisation les oracles de la deuxième partie du livre, surtout IX-XIII, pour autant du moins qu'on peut préciser les circonstances dans lesquelles et pour lesquelles ils furent écrits, semblent apporter quelque retard. Des punitions préparatoires à l'avènement du royaume s'imposent comme la sanction de péchés particulièrement graves : idolâtrie, faux prophètes, mauvais pasteurs. X, 2, 3; XIII, 2-6. Restauration nationale aussi bien qu'avenir messianique exigent encore de longues luttes, car les peuples assaillent Jérusalem de toutes parts. XII, 3, 9. Il y aura des jours d'angoisse, XII, 2-3, mais Jahvé interviendra et comme un brasier ardent dans du bois, les chefs de Juda dévoreront à droite et à gauche les peuples d'alentour. XII, 6. Si l'imprécision des oracles non moins que la pénurie de renseignements historiques ne permettent pas de déterminer les événements auxquels il est fait allusion, il apparaît néanmoins que Dieu, dans sa puissance et sa sagesse, assurera le triomphe de son peuple, gage et préparation de son propre triomphe. C'est encore la conclusion qui se dégage de l'oracle du c. XIV aux traits apocalyptiques nombreux. Le jour de Jahvé sera d'abord, il est vrai, un temps d'épreuve. Attaquée par toutes les nations, Jérusalem sera prise, pillée, la moitié de sa population exilée. XIV, 1-2. Mais le désastre du Jour de Jahvé se changera bientôt en triomphe, car Jahvé en personne combattra pour son peuple. A travers les difficultés du texte massorétique, surtout au ℣. 6, se dégage l'idée de la splendeur de la victoire qui comblera Jérusalem de toutes sortes de bénédictions, XIV, 10, tandis que Jahvé règnera sur toute la terre et que toutes les nations reconnaîtront sa divinité et lui rendront hommage.

b) La personne du Messie n'est pas étrangère à ces différents oracles, bien qu'à son sujet les interprétations soient loin d'être concordantes même chez les catholiques. A plusieurs reprises, il est fait mention d'un serviteur de Jahvé, du nom de *Germe*, et d'abord III, 8*b*-9 : « Voici que j'amène (ou voici que je ferai venir) mon serviteur Germe. Voici la pierre que j'ai placée devant Josué, sur une seule pierre il y a sept yeux, je graverai sa décoration, dit Jahvé des armées, et j'enlèverai l'iniquité du pays en un seul jour. » Germe, pierre, yeux, décoration, que représentent-ils? « Le sens de l'épithète n'est pas douteux, écrit Touzard, *Rev. bibl.*, 1926, p. 192-193, elle se rattache directement à deux textes de Jérémie dont la portée messianique ne saurait être méconnue, Jer., XXIII, 5; XXXIII, 15. Le Germe, le צֶמַח, c'est le Messie. La donnée est en rapport avec le contexte très prochain. Ce sont bien des traits en relation avec les perspectives messianiques que les deux déclarations suivantes. Celle-là concernant la purification du peuple et rappelant le sens de l'acte symbolique accompli sur la personne de Josué : « Et j'enlèverai l'iniquité

de ce pays en un seul jour. » Celle-ci concernant la paix, et écho des oracles de Michée : « En ce jour-là — oracle de Jahvé des armées! — vous vous inviterez les uns les autres sous la vigne et sous le figuier. » Zach., III, 10; cf. Mich., IV, 4. C'est également l'opinion d'un des récents commentateurs de Zacharie qui déclare que la façon d'amener ce nom mystérieux de *ṣémah*, sans préparation ni explication, ne se conçoit que s'il s'agit d'un terme bien connu des auditeurs, par une prophétie qui n'est autre que celle de Jer., XXIII, 5 (cf. XXXIII, 15), où le Messie est appelé Germe juste : « Voici que des jours viennent — oracle de Jahvé — où je susciterai à David un germe juste, il règnera en roi et il sera sage, et il fera droit et justice dans le pays. » Cf. Is., XI, 1; Junker, *op. cit.*, p. 132. Nombreux par ailleurs sont ceux qui voient dans le germe : Zorobabel; Van Hoonacker, Buzy, Tobac. A l'appui de leur opinion ils font valoir le contexte historique des oracles qui n'est autre que la situation politique et religieuse de l'an 519; ils insistent surtout sur l'identification suggérée, sinon imposée, par le texte de Zacharie lui-même, du fait du rapprochement de deux passages qui, d'une part, VI, 12, attribuent au personnage appelé Germe la mission de bâtir le temple, et, d'autre part, IV, 6-10, attestent que c'est Zorobabel qui a posé les fondements du temple et qui l'achèvera. Ils ne se refusent pas d'ailleurs à voir dans Zorobabel la figure du Messie. L'interprétation d'un autre passage, VI, 9-15, concernant également le germe précisera encore la signification directement messianique de ce terme, ainsi que l'entendent de nombreux exégètes catholiques depuis saint Jérôme. Par contre, pour la plupart des commentateurs non catholiques, Zacharie aurait réellement vu le Messie attendu dans le personnage de Zorobabel; c'est lui qui devait réaliser les espérances qu'avait suscitées le rejeton prédestiné de David, entrevu par Jérémie dans celui qu'il appelle le Germe juste.

Dans le récit de l'acte symbolique accompli par Zacharie, VI, 9-15, (le couronnement du grand-prêtre), apparaît de nouveau cette même expression mystérieuse : Germe. Aux difficultés que soulève l'interprétation du symbole s'ajoutent, dans le cas présent, celles qui proviennent de l'altération du texte que n'arrivent pas à corriger les retouches des critiques. Le passage peut s'entendre de la manière suivante : le prophète recevra de la main d'exilés venus de Babylone de l'argent et de l'or; ordre lui est donné d'en faire une couronne et de la poser sur la tête de Josué, le grand-prêtre, auquel il dira : « Ainsi parle Jahvé des armées : Voici un homme appelé Germe, il germera par dessous et il bâtira le temple de Jahvé. Il bâtira le temple de Jahvé et sera revêtu de majesté; il siègera et dominera sur son trône, et un prêtre s'asseoira sur son trône, et il y aura entre les deux un conseil de paix. Et la couronne demeurera... comme un mémorial dans le temple de Jahvé. Et des gens viendront de loin et bâtiront le temple de Jahvé et vous reconnaîtrez que c'est Jahvé des armées qui m'a envoyé vers vous. » VI, 12-15. Qu'il soit ici question d'un couronnement de Josué, c'est ce qu'il faut maintenir avec le texte et les versions, malgré Wellhausen, Nowack, Marti..., qui tiennent la partie du verset relative à ce couronnement comme additionnelle, œuvre d'un copiste d'une époque où l'autorité civile était passée dans les mains du grand-prêtre; et cela d'autant plus qu'il ne s'agit pas d'instaurer par ce geste une sorte de théocratie puisque la couronne ne doit pas rester sur la tête de Josué mais être déposée dans le temple comme un mémorial, et que si Josué est couronné, ce n'est pas en qualité de grand-prêtre mais comme le représentant d'un autre qui n'est pas encore présent et dont il est avec son collège de prêtres l'annonciateur; ils sont ces hommes de présage de III, 8. Mais qui annoncent-ils? Le Germe qui doit venir. Comme précédemment pour III, 8, nombreux sont les commentateurs qui l'identifient avec Zorobabel, avec raison, semble-t-il, puisque la construction du temple sera son œuvre, 13-14. La question est de savoir si c'est bien du temple actuel qu'il s'agit; celui-ci, en effet, n'est-il pas bien misérable (cf. Agg., II, 3) pour être au temps du salut la demeure du Dieu glorieux? c'est de cette demeure que le Germe assurera la construction de ce temple vraiment digne de Jahvé. L'expression obscure : il germera par dessous, rapprochée d'Is., XI, 1; Jer., XXIII, 5, peut s'entendre en ce sens qu'il sortira de la race royale de David; n'est-il pas représenté comme un roi assis sur un trône où prendra place également le prêtre assis à sa droite, c'est-à-dire étroitement associé à son pouvoir dans la concorde et la paix; « sacerdoce et royauté sont donc étroitement unis dans cette perspective d'ordre nouveau et d'ordre messianique, moins étroitement toutefois que dans le ps. CX où les deux titres reposent sur une même tête ». *Rev. bibl.*, 1926, p. 202. Si le portrait messianique esquissé par Zacharie reste incomplet, il n'exclut pas d'autres prophéties qui envisagent dans le Messie à la fois le roi et le prêtre. Le dernier verset du récit de l'acte symbolique du couronnement annonçant l'arrivée de gens venus de loin, de païens s'entend et pas seulement des Juifs de retour d'exil, pour travailler à la construction du temple, nous transporte également dans les temps messianiques, loin des horizons du temple rebâti par Zorobabel. Cf. Junker, *op. cit.*, p. 148-150; Lagrange, *Rev. bibl.*, 1906, p. 71-72.

De ce roi messianique quelques traits sont esquissés dans les oracles de la seconde partie du livre. Il y est représenté, IX, 9, comme un roi pacifique, évoquant le Prince de la paix d'Is., IX, 5; XI, 1-9; cf. Mich., V, 1-4 : « Tressaille d'une grande joie, fille de Sion, jubile, fille de Jérusalem! Voici que ton roi vient à toi, il est juste, lui, et victorieux, humble, monté sur un âne, sur un ânon né de l'ânesse. » Ce n'est pas, en effet, sur un cheval de bataille que le roi vainqueur fera son entrée à Jérusalem, mais sur un âne, animal qui, en temps de paix, était, dans l'ancien Orient, la monture accoutumée du riche aussi bien que du pauvre; cf. Jud., V, 10; X, 4; XII, 14. Les quatre évangiles racontent l'entrée triomphale de Jésus, monté sur un âne; seuls Matthieu, XXI, 5, et Jean, XII, 15, relèvent l'accomplissement de la prophétie de Zacharie qu'ils citent assez librement; l'influence des Septante ne semble pas étrangère au texte de Matthieu : καὶ ἐπιβεβηκὼς ἐπὶ ὑποζύγιον καὶ πῶλον νέον. La destruction des instruments de guerre décrite, ℣. 10, image caractéristique des temps messianiques, cf. Os., I, 7; II, 20; Mich., V, 9..., accentue encore la note pacifique du règne du Messie.

Le texte de XII, 10, « un des plus difficiles de l'Ancien Testament », « très mystérieux », est très souvent entendu au sens messianique; Pères et commentateurs catholiques, protestants croyants y ont vu et y voient encore une prophétie messianique. Une première question à résoudre à son sujet est celle de sa lecture. La leçon massorétique appuyée par les anciennes versions est ainsi traduite : « Ils tourneront les yeux vers moi qu'ils ont transpercé; ils feront le deuil sur lui comme on fait le deuil sur un fils unique; ils pleureront amèrement sur lui comme on pleure sur un premier-né. » Or c'est Jahvé qui parle pour annoncer qu'il répandra sur la maison de David et sur les habitants de Jérusalem un esprit de grâce et de supplication. Comment peut-il être transpercé?

Métaphoriquement, répondront certains (Théodore de Mopsueste, Calvin), prophétiquement, dans la personne de son représentant, diront d'autres (Reuss, Kirkpatrick, von Orelli), ou encore dans celle de quelque prophète, envoyé par Dieu et mis à mort par le peuple, ou enfin dans la personne du Messie, identique à Jahvé en tant que Dieu et mort en tant qu'homme (Knabenbauer, Meignan, Fillion...); n'est-ce pas ainsi que l'a compris saint Jean, xix, 37 : « Ils verront celui qu'ils ont transpercé »? Cf. Apoc., i, 7. Mais, « avant la révélation chrétienne, fait observer justement Condamin, il était tout à fait impossible aux Juifs de comprendre ce sens; leur parler dès lors, sans autre explication de Jahvé transpercé, tué, c'eût été leur présenter une idée inadmissible et à bon droit révoltante ». *Recherches de science religieuse*, 1910, p. 53. Aussi, avec quelques manuscrits hébreux, y a-t-il lieu de remplacer אלי, vers moi, par אליו, vers lui, ou bien de couper différemment la phrase et de lire : « ...ils tourneront leurs regards vers moi. Celui qu'ils ont transpercé, ils se lamenteront sur lui... » (Van Hoonacker, *op. cit.*, p. 683; Lagrange, *Rev. bibl.*, 1906, p. 75, et déjà, selon Condamin, saint Cyrille d'Alexandrie).

Quelle est dès lors la victime ainsi désignée, objet du deuil de tout le peuple? Quelque martyr inconnu, déjà mis à mort au temps où parle le prophète, affirment maints interprètes rationalistes. Mais quelle vraisemblance que pareille lamentation n'ait pas laissé de trace dans l'histoire! N'est-il pas plus naturel de penser au Serviteur de Jahvé d'Is., liii? « Il est impossible, en effet, dit Lagrange, de méconnaître l'analogie de cette conception avec celle du serviteur souffrant. » *Loc. cit.*, p. 76. Les points de contact ne manquent pas, du reste, entre le c. xii de Zacharie et la seconde partie du livre d'Isaïe : « Jérusalem, coupe de vertige pour tous les peuples d'alentour », Zach., xii, 2, rappelle bien la coupe de vertige qui passe de Jérusalem à ses oppresseurs, Is., li, 22-23; Zach., xii, 1 et Is., li, 13. Cf. Condamin, *loc. cit.*, p. 55. D'autre part, n'est-ce pas dans ces textes de Zach., xii, 9-10 et d'Is., liii, sur le serviteur souffrant, la même victime innocente, méconnue de son propre peuple et mise à mort, procurant ainsi le salut à tout le peuple : « Il a été transpercé pour nos péchés », Is., liii, 5? Dans les deux cas, c'est bien le même thème messianique; ainsi l'a compris le Nouveau Testament, Joa., xix, 37; Apoc., i, 7.

Pour mention simplement, le passage de Matth., xxvi, 14-15, relatant le prix de la trahison de Judas, en se servant des termes mêmes de Zach., xi, 12-13, relatifs au salaire dérisoire compté au prophète-pasteur par les chefs prévaricateurs d'Israël qui ne veulent plus de ses services.

Ainsi se dessine, autant qu'on peut la dégager de l'obscurité des symboles et des images, la figure des temps messianiques et de la personne du Messie. Cette figure, sans doute, demeure imparfaite; elle n'est qu'une lointaine représentation du futur royaume de Dieu, mais elle s'imposait comme le moyen d'expression approprié à la révélation divine qui ne pouvait alors faire connaître aux hommes les mystères de ce royaume de Dieu dans leur simple réalité spirituelle; pour être comprise, cette révélation devait s'adapter à la langue, aux images et aux idées de l'époque où elle fut donnée à Israël par le prophète Zacharie. Et, si l'on songe aux circonstances dans lesquelles son message prophétique a été proclamé, on ne peut qu'admirer le courage et la confiance de celui qui en fut l'interprète. Malgré toutes les apparences contraires, il ne cessera d'affirmer que la mission d'Israël dans le monde n'était pas terminée, non pas certes au point de vue politique, mais au point de vue religieux, et l'on sait comment, dans les siècles qui suivirent, Israël trouva dans sa confiance aux promesses que lui avaient faites ses prophètes la force de s'opposer aux prétentions de l'hellénisme païen, dont triompha l'héroïque résistance des Machabées en attendant l'avènement de ce roi-prêtre qui, par delà les horizons d'une restauration spirituelle et temporelle d'un Josué et d'un Zorobabel, devait inaugurer dans sa plénitude et sa vérité le royaume de Dieu. Cf. Junker, *op. cit.*, p. 116-117.

I. Travaux généraux. — Aux commentaires de l'ensemble des Douze petits prophètes déjà signalés dans les articles précédemment parus sur l'un ou l'autre d'entre eux et à l'article *Messianisme* il y a lieu d'ajouter parmi les commentaires récents, chez les non-catholiques : H.-G. Mitchell, *A critical and exegetical Commentary on Haggai and Zechariah*, Édimbourg, 1912, dans *International critical Commentary;* Sellin, *Das Zwölfprophetenbuch*, Leipzig, 1930, dans *Kommentar zum A. T.* de Sellin; Fr. Horst, *Die zwölf kleinen Propheten, Nahum bis Maleachi*, Tubingue, 1938, dans *Handbuch zum A. T.* de Elssfeldt; chez les catholiques : Junker, *Die zwölf kleinen Propheten, II. Hälfte, Nahum... Zacharias*, Bonn, 1938, dans *Heilige Schrift des A. T.* de Feldmann et Herkenne (Bible de Bonn).

II. Travaux spéciaux. — J. Halévy, *Le prophète Zacharie*, dans *Revue sémitique*, t. xv, 1907, p. 413 sq.; xvi, 1908, p. 1 sq., 123 sq., 259 sq.; B. Stade, *Deuterozacharja, eine kritische Studie*, dans *Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft*, t. i, 1881, p. 1-96; 151-172; 275-309; Marti, *Zwei Studien zu Zacharja*, dans *Theologische Studien und Kritiken*, t. lxv, 1892, p. 207-245; 716-784; R. Eckardt, *Der Sprachgebrauch von Zach., IX-XIV*, dans *Zeit. für alttest. Wiss.*, t. xiii, 1893, p. 76-109; Lagrange, *Notes sur les prophéties messianiques des derniers prophètes*, dans *Revue biblique*, 1906, p. 69-77; Condamin, *Le sens messianique de Zach., XII, 10*, dans *Recherches de science religieuse*, 1910, p. 52-56; Rothstein, *Die Nachtgesichte des Sacharja*, dans *Beiträge zur Wissenschaft des A. und N. T.*, t. viii, 1910; Marti, *Die Zweifel an der prophetischen Sendung Sacharjas*, dans *Zeitschr. für alttest. Wiss.*, *Beiträge 27, Festschrift Wellhausen*, 1914, p. 279-297; Buzy, *Les symboles de Zacharie*, dans *Rev. bibl.*, 1918, p. 136-191; Van Hoonacker, *La vision de l'épha dans Zach., V, 5 sq.*, dans *Revue bénédictine*, 1923, p. 57-61; Feigin, *Some Notes on Zach., II, 4-17*, dans *Journal of biblical Literature*, t. xliv, 1925, p. 203-213; K. Möhlenbrinck, *Der Leuchter im 5. Nachtgesicht des Propheten Sacharia*, dans *Zeitschr. des deutschen Palästina Vereins*, t. lii, 1929, p. 257-286; K. Galling, *Das 4. Nachtgesicht des Propheten Sacharia*, dans *Zeitschr. für Missionskunde und Religionwiss.*, t. xlvi, 1931, p. 193-208; Sellin, *Der Stein des Sacharja*, dans *Journal of biblical Literature*, t. l, 1931, p. 242-249; G.-H. Kraeling, *The historical situation in Zech., IX, 1-10*, dans *American Journal of semitic Languages and Literatures*, t. xli, 1924-1925, p. 24-33; Kennett, *Zechariah, XII-XIII, 1*, dans *Journal of theological Studies*, t. xxviii, 1926-1927, p. 1-9; Heller, *Die letzten Kapitel des Buches Sacharja im Lichte des späteren Judentums*, dans *Zeitschr. für alttest. Wissens.*, nouv. série, t. iv, 1927, p. 151-155; J. Kremer, *Die Hirtenallegorie im Buche Zacharias*, dans *Alttest. Abhandlungen*, t. xi, 2, Munster, 1930; F.-M. Abel, *Asal dans Zacharie, XIV, 5*, dans *Rev. bibl.*, 1936, p. 385-400; H. Schmidt, *Das vierte Nachtgesicht des Zacharias*, dans *Zeitschr. für alttest. Wiss.*, 1936, p. 48 sq.; May, *The Key to the Interpretation of Zechariah's visions*, dans *Journal of biblical Literature*, t. lvii, 1938, p. 173-184; Boehmer, *Was bedeutet das goldene Leuchter Zch., IV, 2?*, dans *Biblische Zeitschrift*, 1938-1939, p. 360-364; Rost, *Erwägung zu Sacharjas 7. Nachtgesicht*, dans *Zeitschr. für alttest. Wiss.*, 1940-1941, p. 223-228; Feinberg, *Exegetical Studies in Zechariah*, dans *Bibliotheca sacra*, 1941, p. 56-63; 169-182; E. Sellin, *Noch einmal der Stein des Sacharja*, dans *Zeitschr. für alttest. Wiss.*, 1943, p. 59-77.

Voir aussi les articles sur Zacharie dans les différentes encyclopédies : Fillion, dans Vigouroux, *Dictionnaire de la Bible;* Kaulen, dans Wetzer-Welte, *Kirchenlexicon;* Fr. Buhl, dans Hauck, *Protestantische Realencyclopädie (Sacharja);* W. Nowack, dans Hasting, *A Dictionary of the Bible;* J. Wellhausen, dans Cheyne, *Encyclopædia biblica*.

A. Clamer.

ZACHARIE, pape du 3 (10) décembre 741 au 15 (22) mars 752. — Nous n'avons aucun renseignement sur le *curriculum vitæ* de Zacharie antérieurement à son élection. Le *Liber pontificalis* sait seulement qu'il était Grec d'origine et que son père s'appelait Polychronius; après l'éloge de rigueur sur les vertus de ce pape, le biographe nous introduit immédiatement dans la description des troubles où se trouvaient au moment de son élection Rome et l'Italie. Ces troubles étaient la conséquence de la politique quelque peu tortueuse suivie par le prédécesseur de Zacharie, Grégoire III. Devenu presque indépendant de Constantinople, le duché byzantin de Rome était l'objet des convoitises de la monarchie lombarde, depuis surtout que le roi Liutprand en était devenu le souverain (712). Le pape Grégoire III, que l'iconoclasme agressif de Léon l'Isaurien avait d'ailleurs brouillé avec Constantinople, avait cru habile de profiter des rivalités existant entre la cour de Pavie et les ducs lombards de Spolète et de Bénévent. Mauvais calcul, car ayant mis à la raison les ducs révoltés, Liutprand menaça plus directement Rome. Dans cette conjoncture critique, le pape Grégoire III avait fait une démarche grosse de conséquences. En août 739, il demandait l'intervention du « duc des Francs », Charles Martel. Ce dernier, qui venait de resserrer son alliance avec Liutprand, se souciait peu d'intervenir dans une lutte où tous les torts n'étaient pas du côté des Lombards. Il se contenta d'agir discrètement sur le roi Liutprand, obtint de lui qu'il laissât en paix le duché de Rome, mais ne put l'amener à restituer les places qu'il avait annexées. C'est devant cette situation que se trouve Zacharie au moment de son avènement : tension avec Constantinople, hostilité du côté lombard, défiance du côté de la Francie. Or le nouveau pape se montrera assez habile pour aplanir toutes ces difficultés.

En Italie, il rompt définitivement avec la politique de Grégoire III. Au lieu de s'appuyer sur les ducs révoltés, il prend fait et cause pour le roi de Pavie, faisant appel à ses bons sentiments, qui d'ailleurs étaient réels, l'aidant à faire rentrer dans le devoir, par persuasion ou par force, les vassaux récalcitrants. A plusieurs reprises, au printemps de 742, à l'été de 743 on le vit ainsi au camp de Liutprand, ou même au palais de Pavie. Il obtint de la sorte, outre la restitution des places enlevées sous Grégoire III au duché de Rome, le retour de patrimoines de l'Église romaine, sis en diverses parties du territoire lombard et qui avaient été confisqués depuis plus ou moins longtemps. A sa seconde démarche auprès de Liutprand, c'est pour l'exarchat de Ravenne, plus menacé encore que le duché de Rome, qu'il intervient. Il obtient que cesse la pression continue que le Lombard exerce sur l'exarchat et même quelques légères restitutions territoriales. Après la mort de Liutprand (janvier 744), et la déposition de son neveu Hildebrand (août 744), qui lui avait succédé, ce fut le duc de Frioul, Ratchis, qui devint maître du royaume. Prince très pieux — il devait se retirer au Mont-Cassin en 749 — Ratchis fut plus sensible encore aux démarches de Zacharie. Celui-ci vint trouver le roi à son camp devant Pérouse (749), et fit cesser l'entreprise du Lombard contre l'exarchat. Il est vrai que la retraite de Ratchis au couvent amena l'avènement d'Astolphe, son frère, lequel reprit avec une nouvelle énergie la conquête des restes de l'Italie byzantine. Mais son action se porta d'abord sur l'exarchat — Ravenne fut prise en 751 — et le duché de Rome fut relativement à l'abri jusqu'à la mort de Zacharie. Ce serait au successeur Étienne II que reviendrait l'initiative de la nouvelle politique, qui aboutirait à la création de l'État pontifical.

Avec Constantinople aussi, les relations fort tendues sous Grégoire II et Grégoire III s'étaient améliorées. Léon l'Isaurien, le promoteur du premier iconoclasme, était mort le 18 juin 741; son fils, Constantin V, qui lui était associé depuis 720, aurait dû être reconnu sans difficulté. En fait, son beau-frère, Artavasde, profita de l'absence du basileus pour lors en Asie, pour se faire proclamer empereur à Constantinople. L'usurpateur se présentait, d'ailleurs, comme le restaurateur de l'orthodoxie et le défenseur des saintes images. Le patriarche Anastase, qui avait donné des gages à la politique iconoclaste, eut tôt fait de chanter la palinodie. Quelle serait, à l'endroit de ce restaurateur des saintes images, l'attitude de Rome?

Zacharie, sans être au courant de cette résolution, avait envoyé dans la capitale sa synodique de prise de possession, Jaffé, n. 2260, « tout à fait orthodoxe », dit le *Liber pontificalis*. Entendons que, sur la question des saintes images, elle ne sacrifiait rien des précisions doctrinales formulées par Grégoire II et Grégoire III. Mais le fait même de l'envoi montrait que l'on ne rompait pas avec l'Église impériale, qui s'était inclinée devant les décrets de l'Isaurien. Les apocrisiaires porteurs de la synodique pontificale, arrivés à Constantinople à l'été de 742, trouvèrent Artavasde en place; ils pouvaient difficilement éviter de le reconnaître et, de fait, pendant quelque temps, les actes officiels à Rome, comme dans toute l'Italie byzantine, furent datés d'après les années de l'usurpateur. Mais, comparée à l'empressement qu'avait mis dans son loyalisme de fraîche date le patriarche œcuménique, leur réserve était de bonne politique. Au fait, quand Constantin V eut triomphé de la rébellion, tandis qu'il se vengeait de la trahison du patriarche Anastase, les apocrisiaires romains jouirent d'un traitement de faveur. Ils purent obtenir du basileus une importante donation en Italie, qui compensait, jusqu'à un certain point, les confiscations prononcées par Léon l'Isaurien. Aussi bien une trêve se marquait à Constantinople dans la lutte contre les saintes images. Soucieux avant tout de la sécurité de l'empire, Constantin se préoccupa davantage de lutter contre les Arabes, les Bulgares, les Slaves que contre les défenseurs des icones. C'est seulement vers 752, quand il fut débarrassé de ses plus graves soucis politiques, qu'il se laissa reprendre comme son père par le démon de la théologie. Le pape Zacharie ne connaîtrait pas cette époque troublée.

La tranquillité relative dont il jouit permit au pape de s'intéresser à une question qui fut de capitale importance dans l'histoire de l'Église : la première réforme de l'Église franque, point de départ de la grande restauration carolingienne. Charles Martel était mort en octobre 741 ayant partagé ses pouvoirs de maire du palais entre ses deux fils, Carloman (pour l'Austrasie, l'Alémanie et la Thuringe) et Pépin le Bref (pour la Neustrie, la Bourgogne et la Provence). Bien qu'il n'y eût plus de roi des Francs depuis la mort de Thierry IV de Chelles (737), les deux frères portaient simplement le titre de duc ou de majordome (maire du palais). A la différence de leur père, rude soldat mais piètre chrétien, c'étaient tous deux des princes cultivés, pieux, préoccupés de leur devoir. Après avoir assuré la tranquillité de l'État franc, ils entendaient se mettre à la réforme de l'Église. Cette réforme était indispensable. Les guerres civiles du VIIe siècle, les troubles extérieurs et intérieurs du temps de Charles Martel avaient complètement bouleversé l'Église franque. L'abus le plus grave — mais il y en avait tant d'autres — était l'envahissement de l'Église par les laïques nommés directement par le souverain aux évêchés et aux abbayes et qui ne prenaient même plus la peine de se faire ordonner, se

contentant de percevoir et de monnayer en plaisirs grossiers les revenus des biens ecclésiastiques. On voyait aussi errer dans le pays des évêques gyrovagues, tenant leur juridiction l'on ne savait d'où, des prêtres consacrés par ceux-ci et colportant, de ci de là, pratiques superstitieuses et croyances suspectes. Bref il y avait un peu partout un abaissement marqué de la discipline et de la morale, chez les pasteurs et conséquemment chez les fidèles. C'est contre cet état de choses qu'entendait réagir la piété des deux frères.

Cette piété fut guidée par l'action de saint Boniface, voir son article, t. II, col. 1005 sq., qui, depuis 732, investi par le pape Grégoire III de pleins pouvoirs en Germanie, travaillait à la réforme religieuse de l'Alémanie et de la Bavière. Sitôt au pouvoir, Carloman s'était abouché avec lui, et lui avait demandé de prendre en main la réforme de l'Église de Francie orientale. Boniface, habitué à ne rien faire sans l'aveu du Saint-Siège, en référa au pape Zacharie, tout en lui exposant l'état de choses qu'il laissait en Bavière. Le pape répondit en approuvant l'organisation ecclésiastique mise sur pied par Boniface et en lui donnant toute latitude de se mettre à la disposition de Carloman. Jaffé, *Regesta*, n. 2264. Il lui fournissait en même temps les directives convenables. Tenu au printemps de 742, dans une localité que l'on ne saurait préciser, le concile d'Austrasie où figuraient, outre Boniface, les évêques de Wurzbourg, Cologne, Burabourg, Strasbourg et Eichstädt, prit les mesures les plus urgentes qui furent confirmées par un capitulaire de Carloman. On y reconnut l'autorité de Boniface que l'on saluait comme le *missus sancti Petri*, on décida la réunion régulière des conciles, la restitution aux églises des biens enlevés, la dégradation des faux prêtres, des ecclésiastiques adultères et fornicateurs, l'exclusion des évêques inconnus et vagabonds, la répression enfin des fautes charnelles des moines et moniales. Tout ceci fut complété et renforcé dans un concile tenu à Leptines (Estines en Hainaut) l'année suivante 743. Boniface communiqua sans doute à Rome les décisions arrêtées; elles furent approuvées en effet dans un synode romain, comptant cinquante-neuf évêques (été de 743). Jaffé, *Regesta*, post n. 2272.

Puis ce fut au tour de la Francie occidentale. En mars 744, Pépin réunissait à Soissons un concile dont Boniface de nouveau était l'âme et dont les décisions nous sont connues par un capitulaire de Pépin. L'évêque imposteur Aldebert, propagateur de pratiques superstitieuses et charlatanesques, y fut condamné et peut être aussi l'évêque Clément, voir ici t. III, col. 200. On décida que, parmi les évêques de Francie, ceux de Reims, de Sens et de Rouen auraient titre et pouvoirs de métropolitains (l'autorité métropolitaine avait complètement disparu dans l'Église mérovingienne; c'était là un timide essai de restauration). Mis au courant de ces décisions, le pape Zacharie approuva ce nouveau règlement et promit d'envoyer le pallium aux évêques désignés. Jaffé, n. 2270. Aussi fut-il quelque peu surpris quand Boniface lui apprit que, réflexion faite, on ne retiendrait comme métropolitain que l'évêque de Rouen. Jaffé, n. 2271. Mais Zacharie ne tint pas rigueur à son représentant. En octobre 745, un concile romain de sept évêques confirmait les mesures prises à Soissons et faisait le procès des deux faux évêques Aldebert et Clément. Jaffé, post n. 2273 *a*.

A quelque temps de là, sans que l'on puisse déterminer la date avec certitude, Pépin faisait dresser un long questionnaire relatif à la réforme ecclésiastique qu'il envoyait au pape. On a la réponse que celui-ci adressa, en janvier 747, à Pépin et aux évêques, abbés et princes francs. Jaffé, n. 2777; cf. n. 2278 où le pape met Boniface au courant de ses décisions, en le priant de les faire entériner par un concile, où l'on achèverait en même temps de ventiler les causes d'Aldebert et de Clément. Ce concile est vraisemblablement celui qui se tint au début de 747 — avant la retraite de Carloman au Mont-Cassin — et qui est connu dans les collections comme le *Concilium in Francia habitum*, mais sur lequel malheureusement l'on manque de précisions. Par une lettre de Zacharie à Boniface, postérieure au concile, Jaffé, n. 2286, nous apprenons, entre autres, que Boniface avait fait circuler, parmi les évêques, un *volumen de unitate fidei catholicæ*, transmis ultérieurement à Rome, en même temps qu'une *charta veræ atque orthodoxæ professionis et catholicæ unitatis*, envoyée au nom de tous les évêques de Francie. Une autre lettre pontificale adressée collectivement à ces évêques, dont treize sont expressément nommés, les remercie de leur constance et de leur foi et leur recommande la soumission à l'endroit de Boniface « leur archevêque ». Jaffé, n. 2287. De ces diverses pièces il paraît résulter qu'une assemblée de tout l'épiscopat franc se réunit, véritable concile national, sur la convocation des deux princes Pépin et Carloman. On y voyait entre autres les évêques de Rouen, Beauvais, Amiens, Noyon, Tongres, Spire, Tarvane, Cambrai, Wurzbourg, Laon, Meaux, Cologne, Strasbourg. De la réunion Boniface était une fois de plus l'animateur. L'on y adhéra à des décisions pontificales, celles-là mêmes, sans doute, que Pépin avait sollicitées de Zacharie et l'on y exprima le loyalisme le plus net à l'endroit du Siège apostolique. C'était du meilleur augure pour la réforme de l'Église franque. Ce ne fut pas encore, d'ailleurs, la fin de l'action de Boniface, qui continua à rester en relations étroites avec le pape Zacharie. Il s'est conservé plusieurs des réponses que celui-ci adressa à l'apôtre de la Germanie, devenu finalement archevêque de Mayence. Cf. Jaffé, n. 2276, 2291, 2292.

Zacharie devait encore intervenir en Francie dans une circonstance mémorable. Depuis cent ans, les descendants de Clovis n'y régnaient plus que de nom, la réalité du pouvoir étant passée finalement aux maires du palais. Pourtant le principe de la légitimité avait été sauvé jusqu'à la mort, en 737, de Thierry IV de Chelles, au nom de qui gouvernait Charles Martel. Ce Mérovingien n'avait cependant pas été remplacé; à la mort de Charles Martel il n'y avait donc plus de roi des Francs.Toutefois en 743, pour satisfaire à la légitimité, Pépin et Carloman avaient été obligés de proclamer un obscur descendant de Clovis, Childéric III. Or, en 747, Carloman s'était retiré de la vie politique et s'était fait moine au Mont-Cassin. Pépin, demeuré seul au gouvernement de toute la Francie, voulut en finir avec une situation qui devenait de plus en plus anormale. Des scrupules de conscience l'arrêtaient cependant. Pouvait-il sans injustice prendre le titre de roi? Seul le pape, pensa-t-il, était qualifié pour juger de ce cas de conscience. En 750, il envoyait à Rome Burchard, évêque de Wurzbourg et Fuldrade, abbé de Saint-Denis. Selon les *Annales de Lorsch*, ceux-ci devaient demander au pape « s'il était bien que les rois de Francie continuassent à porter un titre dont ils ne remplissaient pas les charges : *de regibus in Francia qui non habentes regalem potestatem si bene sit an non*. Nous n'avons pas la réponse authentique du pape à cette consultation. Les mêmes Annales disent seulement que le pape répondit « qu'il valait mieux que celui-là fût appelé roi qui en exerçait le pouvoir plutôt que celui qui demeurait sans puissance royale, de la sorte, l'ordre ne serait pas troublé ». Ainsi, glose le chroniqueur, par l'autorité apostolique, il ordonnait que Pépin devînt roi. Texte dans *P. L.*, t. CIV,

col. 374; même narration dans le *Continuateur de Frédégaire*, t. LXXI, col. 684. C'est à la suite de cette consultation que Pépin, en novembre 751, se fit proclamer roi à Soissons. Pour donner à la cérémonie un caractère religieux, Boniface, selon une coutume qui depuis quelque temps s'était établie en Angleterre, donna au nouveau souverain l'onction sainte. Tel est ce « transfert de la dignité royale » de la première à la seconde race, sur lequel au XIVe siècle s'animeront défenseurs et adversaires du pouvoir du pape en matière temporelle. En fait, le geste de Zacharie n'est en aucune sorte une « déposition » du souverain légitime; c'est la réponse à un cas de conscience qui lui est soumis. Et ce qui embarrasse l'âme de Pépin, ce n'est point le fait que ses ancêtres et lui aient accaparé le pouvoir souverain; il y a là une situation de fait sur laquelle il n'est pas question de revenir. Cette situation le pape n'est pas sollicité d'en juger, et, pour autant que nous les connaissions, les termes de sa réponse excluent toute sentence à cet égard. Pépin a tout simplement scrupule de prendre à l'héritier légitime de Clovis le seul bien qui lui reste, tout vide qu'il soit. Mais il lui paraît qu'il y a pour tous des avantages à ce que ce titre passe désormais à celui qui en possède la réalité. Le pape ne fait qu'approuver ce jugement et par le fait délie, en vertu de son pouvoir spirituel, la conscience du prince de tout scrupule. Rien qui ressemble moins à un pouvoir direct s'exerçant sur le temporel. S'il y a lieu de parler d'une action pontificale, c'est tout au plus d'une action *ratione peccati*.

En définitive les dix années de pontificat de Zacharie s'étaient montrées fécondes; son action politique en Italie, en Francie, à Constantinople même avait ramené un commencement de paix et permis les débuts d'une réforme de l'Église que la fin du même VIIIe siècle devait voir se réaliser plus pleinement.

Jaffé, *Regesta pontificum Romanorum*, t. I, p. 262. Le *Liber pontificalis*, éd. Duchesne, t. I. p. 426; les textes conciliaires relatifs à l'action de Boniface dans Mansi, *Concil.*, t. XII, et mieux dans *Mon. Germ. histor.*, *Leges*, I; *Epist.*, III; *Script.*, II. — Comme travaux, voir surtout A. Hauck, *Kirchengeschichte Deutschlands*, 3e éd., t. I, p. 484, et les travaux signalés à l'art. BONIFACE, t. II, col. 1007-1008; ajouter R. Aigrain, dans Fliche-Martin, *Histoire de l'Église*, t. V, p. 418 sq., 360 sq.

É. AMANN.

ZACHARIE DE LISIEUX, né en cette ville, le 25 mars 1596, de Jean Lambert et de Marie de Cauvigny, entra chez les capucins en 1612. Brillant prédicateur, il est surtout connu par son talent d'écrivain. Ses œuvres peuvent se partager en deux groupes : les œuvres satiriques, les œuvres de spiritualité.

Les premières intéressent peu la théologie. Cependant le P. Zacharie y prend à partie les libertins et les jansénistes. Contre ceux-là, il emploie l'argument augustinien de la vérité et il prétend que nous portons en nous l'idée innée de Dieu. Contre ceux-ci, il se montre mordant sans être pour autant original. Il leur reproche seulement d'être inhumains et de conduire par là les hommes au libertinage.

Les œuvres spirituelles sont au nombre de trois : dans la *Philosophie chrétienne*, le P. Zacharie a pour but d'exhorter les hommes à sortir du monde, à sortir d'eux-mêmes, à ne point faire état d'une vie malheureuse, à faire état d'une vie pécheresse; il s'adresse d'abord aux séculiers dont les pratiques sont ordinairement plus matérielles et il leur suggère des pensées qui s'accommodent à leur condition, ensuite aux religieux qui trouveront dans ces pages les plus hauts exercices de la vie parfaite. De l'un à l'autre état, pas de solution de continuité. La contemplation est l'accomplissement normal de l'ascèse. — *La monarchie du Verbe incarné* n'est point, comme on pourrait l'attendre d'un capucin, consacrée à défendre la thèse franciscaine qui veut que le Christ soit roi des anges et des hommes. Le P. Zacharie se contente de montrer le parallélisme qui existe entre la royauté de Jésus-Christ et celle des princes terrestres. Roi par droit de naissance, élu dans les conseils secrets de son Père, il est sacré par la grâce d'union qui étend à la personne humaine les prérogatives de la personne divine. Sa puissance, il l'exerce sur toute la nature par ses miracles, sur les démons par la croix, sur les âmes par ses sacrements. La sagesse de ce monarque est discrète; parfois même, on pourrait la mettre en doute; cependant, pour qui sait voir, elle éclate partout : dans l'eucharistie, dans le choix des ministres, dans l'établissement et la promulgation des lois. Aussi bien faut-il se ranger dans les armées de ce monarque. C'est l'unique moyen d'assurer son salut. — Le dernier des trois ouvrages spirituels, le *Christus patiens*, fut écrit pour les prédicateurs. Le P. Zacharie veut leur donner une méthode ainsi que des passages de l'Écriture et des Pères. L'ouvrage comprend deux parties. La première étudie les divers épisodes de la passion dont l'auteur s'attache à montrer le sens mystique. La seconde est surtout morale et porte principalement sur l'usage des richesses, sur le mariage et sur les jugements de Dieu.

Le P. Zacharie n'est pas un théologien profond. Il peut cependant nous renseigner sur la piété du XVIIe siècle. Il convient particulièrement de signaler l'usage qu'il fait des auteurs païens. Humaniste, il connaît fort bien son Cicéron et son César et il se plaît à appuyer ses développements ascétiques et mystiques sur des exemples pris dans les poètes, les moralistes et les historiens de l'antiquité. Le fait n'était pas rare à l'époque, et, quoi qu'en aient dit les jansénistes, il n'est pas tellement déplaisant.

Œuvres. — 1° *Satiriques : Sæculi Genius*, Paris, 1653; *Somnia sapientis*, Paris, 1659; *Gyges Gallus*, Paris, 1658; *Les relations du pays de Jansénie*, Paris, 1660. — 2° *Spirituelles : La philosophie chrétienne*, Paris, 1638; *De la monarchie du Verbe incarné*, Paris, 1649; *Christus patiens*, Paris, 1662.

Travaux. — Abbé Coupé, *Bibliothèque universelle des romans*, décembre 1779; *Soirées littéraires*, t. VII, p. 56, Paris, 1797; Édouard d'Alençon, *Les capucins de Rouen*, Paris, 1890; Ch. Guery, *Les œuvres satiriques de Zacharie de Lisieux*, Paris, 1913.

J. EYMARD.

ZACHARIE LE RHÉTEUR, historien ecclésiastique du VIe siècle. — Zacharie naquit à Maïouma, le port de Gaza, vers 465. Peut-être était-il le frère du sophiste Procope, bien connu par ses chaînes sur l'Ancien Testament, par ses lettres, par ses discours et par ses travaux d'érudition profane. Il eut la bonne fortune de grandir au moment même où l'école de Gaza, qui ne devait jeter qu'un lustre éphémère, brillait de tout son éclat et attirait à elle une nombreuse jeunesse. Ce ne fut pourtant pas dans sa patrie qu'il acheva ses études, mais à Alexandrie, où il fit de la philosophie et de la rhétorique, puis à Béryte, où il s'initia aux sciences juridiques. A Alexandrie, il se lia d'amitié avec un jeune homme de son âge, Sévère, originaire de Sozopolis en Pisidie, qui se faisait dès lors remarquer par son intelligence brillante et son amour du travail. Sévère n'était pas baptisé. Zacharie au contraire était un chrétien fort zélé, qui ne se contentait pas de se laisser passionner par les controverses religieuses, mais qui tenait à faire passer ses croyances dans la pratique de sa vie et était féru d'ascétisme. Il s'efforça de gagner son ami et ne connut d'abord que des échecs. Sévère commença par observer une sorte de neutralité froide, sans vouloir

donner plus de gages au paganisme expirant qu'au christianisme disputeur. Mais à Béryte, il se laissa vaincre. Zacharie lui fit lire de bons livres, le conduisit à l'église, l'amena à pratiquer l'ascétisme : la conversion de Sévère fut une de ses plus belles conquêtes. Celui-ci ne tarda même pas à dépasser son maître, car, une fois baptisé, il prit l'habit monastique à Maïouma et se donna tout entier à la poursuite de la vie parfaite, tandis que Zacharie, resté dans le monde, se dirigeait vers Constantinople. Le séjour à Alexandrie peut être placé vers 485-487; l'arrivée à Béryte à l'automne 487; le départ pour Constantinople aux environs de 492. A son arrivée dans la capitale, Zacharie avait donc atteint l'âge mûr : la science qu'il avait acquise dans les plus fameuses écoles de ce temps lui permit d'exercer avec succès la profession d'avocat; de là les surnoms de rhéteur et de scolastique sous lesquels on le désigne habituellement. Il fut bientôt un des personnages en vue de la cité. Depuis 482, la croyance officielle était exprimée par l'Hénotique de Zénon : l'empereur, on le sait, déclarait dans ce document qu'il s'en tenait aux symboles de Nicée et de Constantinople, en adhérant toutefois à ce qui avait été fait à Éphèse contre Nestorius et contre ceux qui, plus tard, avaient pensé comme lui, ainsi qu'à la condamnation d'Eutychès. « Il protestait que Marie est mère de Dieu, que le Fils de Dieu fait homme est un et non pas deux, qu'il nous est consubstantiel par son humanité; que, dans la façon de se le représenter, il faut écarter toute idée de division, de confusion, d'apparence sans réalité; qu'il n'y a pas deux Fils, encore qu'un de la Trinité se soit incarné. » L. Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église*, t. III, p. 503. Cette formule assez vague, bien que dirigée contre le concile de Chalcédoine, ne plaisait pas aux monophysites, en dépit des concessions qu'elle leur faisait. Elle dut être acceptée par Zacharie qui, une fois arrivé à une situation en vue, semble être demeuré étranger aux controverses religieuses et avoir suivi le parti de la cour avec fidélité. Cette fidélité fut récompensée par le choix qu'on fit de lui, à une date inconnue d'ailleurs, pour la dignité de métropolite de Mytilène, dans l'île de Lesbos. Ce fut en cette qualité qu'il prit part en 536 au synode réuni à Constantinople, sous la présidence du patriarche Ménas et qu'il condamna avec ses collègues Anthime, l'ancien patriarche, Sévère d'Antioche, Pierre d'Apamée et le moine Zoanas. Il est probable qu'il mourut peu de temps après : on n'a aucun renseignement sur ses dernières années et sur sa mort. Dans l'ensemble, Zacharie paraît avoir été surtout, après l'enthousiasme religieux de sa jeunesse, un homme fort ami de sa tranquillité. Monophysite aussi longtemps qu'on pouvait l'être sans dangers, il se rallia finalement à l'orthodoxie et alla jusqu'à souscrire la condamnation de Sévère, malgré les liens d'affection qui l'avaient uni à lui et la biographie enthousiaste qu'il lui avait consacrée. De telles palinodies ne sont jamais une preuve d'héroïsme.

Zacharie le rhéteur a beaucoup écrit :

1° L'ouvrage qu'on désigne habituellement sous le nom d'*Histoire ecclésiastique*, mais dont on ignore le véritable titre, a été originairement composé en grec. Le texte original a entièrement disparu, après avoir été utilisé largement par Évagre dans les livres II et III de sa propre *Histoire*. Mais on en conserve une traduction syriaque, plus ou moins abrégée et retouchée d'ailleurs, dans une compilation divisée en douze livres et qui raconte les événements écoulés depuis la création du monde jusqu'à l'année 569. Seuls les livres III-VI de cette compilation sont empruntés à Zacharie. Le compilateur était, semble-t-il, un moine d'Amid en Arménie; et c'est évidemment à tort que la traduction syrienne postérieure a regardé Zacharie comme l'auteur de ce travail, en même temps qu'elle a fait de lui un évêque de Mélitène d'Arménie. Zacharie n'avait pas entendu rédiger une histoire proprement dite, destinée à continuer les grands ouvrages de Socrate et de Sozomène, mais une sorte de mémoire à consulter pour l'usage d'un fonctionnaire appelé Eupraxios. Son récit s'étend du concile de Chalcédoine jusqu'à la mort de l'empereur Zénon (450-491). L'auteur insiste principalement sur les événements dont il a été le témoin ou qu'il a entendu raconter au cours de ses années d'études à Alexandrie et à Béryte; aussi les informations qu'il donne sur l'Égypte et sur la Palestine sont-elles des plus précieuses. Par contre, il n'est pas fort exactement renseigné sur l'histoire générale et les seuls documents qu'il cite sont ceux dont tout le monde pouvait avoir connaissance. Il juge les faits du point de vue de la politique de Zénon et prend résolument parti pour l'Hénotique : dès ce moment sa position doctrinale est ainsi fixée. Il doit avoir écrit peu après son arrivée à Constantinople en 492.

2° La *Vie de Sévère d'Antioche*, originairement composée en grec, elle aussi, mais dont seule une traduction syriaque nous est parvenue. Cette biographie raconte l'histoire de Sévère depuis sa naissance jusqu'à son élévation au siège patriarcal d'Antioche en 512 et vise un but apologétique. Elle se propose de défendre Sévère contre des accusations de paganisme qui étaient dès lors dirigées contre lui et qui ne devaient pas cesser d'être reprises jusqu'à la fin de sa vie. Zacharie n'a pas de peine à réduire à néant ces accusations, en rappelant la conduite de son ami à Alexandrie : il le montre dès lors l'ennemi décidé de l'idolâtrie et le destructeur des idoles. La *Vie de Sévère* est surtout importante pour nous à cause des renseignements qu'elle apporte sur la vie quotidienne, sur les mœurs, sur le travail scolaire, etc., dans les grandes villes d'Alexandrie et de Béryte à la fin du ve siècle.

3° La *Vie du moine égyptien Isaïe* ne nous est connue, comme les précédents ouvrages, que par une traduction syriaque. Elle a dû être rédigée vers le même temps que la Vie de Sévère, c'est-à-dire entre 512 et 518. Après avoir longtemps vécu en Égypte et y avoir été favorisé des dons de sagesse et de prophétie, Isaïe avait été finalement poussé par l'amour de la solitude à se retirer en Palestine, dans le désert voisin d'Éleuthéropolis où il était mort en 488. C'est à la fin de sa vie que Zacharie avait appris à le connaître et à l'admirer. Son récit est donc fondé sur des souvenirs personnels, ce qui lui donne une valeur considérable.

4° La *Vie de Pierre l'Ibère*, composée elle aussi en grec et traduite en syriaque, a disparu, à l'exception de quelques fragments de la version syriaque. Fils d'un prince d'Ibérie, Pierre avait été, en 422, envoyé comme otage à Constantinople et il y avait été élevé à la cour de l'empereur Théodose II. Arrivé à l'âge d'homme, il s'était enfui pour mener la vie monastique et après avoir séjourné quelque temps à Jérusalem, il avait fini par se retirer en 438 entre Gaza et Maïouma. En 453, l'évêque monophysite de Jérusalem l'avait consacré évêque de Maïouma; mais dès 457, il avait dû s'enfuir en Égypte, d'où il n'était revenu qu'en 475, pour reprendre son existence de moine et d'évêque également voué à l'ascèse et aux intérêts spirituels de son peuple. Il était mort le 1er décembre 488, après avoir refusé de venir à Constantinople, où l'empereur Zénon l'avait invité. Zacharie avait connu Pierre qui avait fait sur lui une profonde impression : la biographie qu'il lui consacra traduisait sans doute cette admiration pour un personnage aussi remarquable.

5° La *Vie de l'évêque Théodore d'Antinoè* en Égypte ne nous est connue que par son titre.

6° En dehors de ces ouvrages historiques, Zacharie a encore écrit deux ouvrages apologétiques. Le premier est un *Dialogue*, dont les interlocuteurs sont Zacharie lui-même et un disciple du sophiste alexandrin Ammonius et qui traite de la création du monde dans le temps : διάλεξις ὅτι οὐ συναΐδιος τῷ Θεῷ ὁ κόσμος, *De mundi opificio contra philosophos disputatio*. Ammonius lui-même paraît dans le dialogue et y exprime son opinion. Nous possédons encore le texte original de cet ouvrage, qui a été publié d'abord par J. Torinus, Paris, 1619 et réimprimé dans *P. G.*, t. LXXXV, col. 1011-1144, d'après l'édition de C. Barth, Leipzig, 1654. Une édition plus récente est due à J.-F. Boissonade, *Æneas Gazæus et Zacharias Mytilenus de immortalitate animæ et mundi consummatione*, Paris, 1836. L'introduction rappelle le début de l'*Eutyphron* de Platon; la suite se rapproche du dialogue d'Énée de Gaza sur l'immortalité de l'âme. Il semble que nous ayons là un ouvrage de jeunesse et que Zacharie l'ait écrit pendant son séjour à Béryte où il place d'ailleurs la scène de l'entretien.

7° Nous connaissons par un court fragment, publié dans une traduction latine, *P. G.*, t. LXXXV, col. 1143-1144 et en grec par Démétrakopoulos, *Bibliotheca ecclesiastica*, Leipzig, 1866, p. 1-8, puis par J.-B. Pitra, *Analecta sacra*, t. v *a*, Paris, 1888, p. 67-70, une *Disputatio contra manichæos*, qui a pu être écrite vers la fin de la vie de Zacharie, après 527. D'après le récit d'un ms. de Moscou daté de 932, à la suite de l'édit porté en 527 par l'empereur Justinien contre les manichéens, deux de ces hérétiques auraient un jour lancé un tract favorable à la secte, dans le magasin de livres, βιβλιοπρατεῖον du palais impérial. Le chef du magasin aurait alors demandé à Zacharie, déjà connu par sept Κεφάλαια contre les manichéens, de rédiger une critique et une réfutation de ce tract; et c'est ainsi qu'aurait pris naissance l'ouvrage dont nous possédons un extrait. Quant aux Κεφάλαια, ils ne sont pas autrement connus.

Sur la vie et l'œuvre de Zacharie, on peut consulter G. Krüger, art. *Zacharias Scholasticus*, dans *Protest. Realencyklop.*, t. XXI, 1908, p. 593-598; Sikorski, *Zacharias Scholastikus*, dans *92. Jahresbericht der Schlesischen Gesellschaft für vaterländische Kultur*, Breslau, 1915, t. I, Abt. 4 *a*, p. 1-17. La compilation syriaque qui utilise l'*Histoire ecclésiastique* a été éditée par J.-P.-N. Land, *Anecdota syriaca*, t. III, *Zachariæ episcopi Mitylenes aliorumque scripta historica græce plerumque disperdita*, Leyde, 1870. Quelques chapitres des différents livres de la compilation avaient été déjà publiés par A. Maï d'après un ms. du Vatican, dans *Scriptorum veterum nova collectio*, t. x *a*, Rome, 1838, p. 332-338; cf. *P. G.*, t. LXXXV, col. 1125-1178. Une traduction allemande est due à K. Ahrens et G. Krüger, *Die sogenannte Kirchengeschichte des Zacharias Rhetor*, Leipzig, 1899; une traduction anglaise à F.-J. Hamilton et E.-W. Brooks, *The syriac Chronicle known as that of Zachariah of Mitylene*, Londres, 1899. Cf. M.-A. Kugener, *La compilation historique de pseudo-Zacharie le Rhéteur*, dans *Revue de l'Orient chrétien*, t. v, 1900, p. 202-214, 461-480.

La *Vie de Sévère* a été étudiée d'abord par S. Spanath, Gœttingue, 1893 (Kisler Gymnasial progr.), traduite en français par F. Nau, dans *Rev. de l'Orient chrétien*, t. IV-V, 1899-1900; puis rééditée avec une traduction française par M.-A. Kugener, dans *Patrologia Orientalis*, t. II, 1, Paris, 1903. La vie d'Isaïe a été publiée, texte syriaque et traduction latine, par E.-W. Brooks, dans *Corpus script. christian. orient.*, Series III, *Scriptores syri*, t. XXV, Paris, 1907; auparavant elle avait déjà été éditée par J.-P.-N. Land, *Anecdota syriaca*, t. III, Leyde, 1870, p. 346-356, et traduite en allemand par K. Ahrens, *op. cit.*, p. 263-274. Cf. M.-A. Kugener, *Observations sur la vie de l'ascète Isaïe par Zacharie le Scholastique*, dans *Byzant. Zeitschr.*, t. IX, 1900, p. 464-470.

Sur la *Vie de Pierre l'Ibère*, cf. Sikorski, *Die Lebensbeschreibungen Peters des Iberers*, *92. Jahresbericht der Schlesischen Gesellsch. für vaterländ. Kultur*, Breslau, 1915, I, 4 *a*, p. 7 sq.

G. BARDY.

ZALLINGER ZUM THURN (Jacques-Antoine von), jésuite, canoniste et philosophe. — Né à Botzen en 1735, il entra dans la Compagnie de Jésus en 1753. Il enseigna la philosophie à Munich, Dillingen et Inspruck. Après la suppression de la Compagnie en 1773, il enseigna pendant trente ans le droit canonique à Augsbourg (1777-1807) et acquit une grande réputation comme canoniste. Pendant ces années, il passa quelques mois à Ratisbonne, comme conseiller du nonce apostolique, et plus d'un an à Rome, comme conseiller du pape pour les affaires d'Allemagne. En 1807, il se retira à Botzen, où il mourut en 1813.

1° *Ouvrages canoniques*. — *Institutionum juris naturalis et ecclesiastici libri V*, Augsbourg, 1784, plusieurs fois réédité. — *Institutiones juris ecclesiastici, maxime privati, ordine Decretalium*, 5 vol., Augsbourg, 1792-1793, réédition en 3 vol., Rome, 1832. Dans ces ouvrages, il défend énergiquement les droits de la papauté contre le fébronianisme. — A la demande du futur cardinal Pacca, alors nonce à Cologne, il publia une réfutation des articles d'inspiration fébronienne du fameux congrès d'Ems, 1786 : *Historische Bemerkungen über das sogenannte Resultat des Emser Congresses*, Francfort, 1787; cf. *Œuvres complètes* du card. Pacca, t. II, Paris, 1845, p. 246.

2° *Ouvrages philosophiques*. — *Interpretatio naturæ, seu philosophia Newtoniana methodo exposita*, 3 vol., Augsbourg, 1773-1775. Sur cet ouvrage, voir B. Jansen, S. J., *Die deutschen Jesuitenphilosophen des XVIII. Jahrhunderts*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, 1933, p. 399-401, et le livre du même *Die Pflege der Philosophie im Jesuitenorden während des XVII-XVIII. Jahrhunderts*, Fulda, 1938. La philosophie proprement dite est traitée dans le 1er volume; le 2e expose la mécanique et le 3e la physique. L'auteur rejette la méthode spéculative et déductive de la scolastique et adopte, à la suite de Newton, la méthode analytique, à partir de l'observation de la nature, d'où la définition de la philosophie comme *interpretatio naturæ*. La mention ajoutée au titre *academicis usibus accommodata* permet de conclure qu'à cette époque cette nouvelle philosophie était en vogue dans les écoles. « Le trait de plus notable de la doctrine de Zallinger sur la nature est sans doute la fermeté avec laquelle il défend le système héliocentrique. Autant que je puis voir, il est, après le jésuite Grammatici et le bénédictin Ulrich Weiss, le premier scolastique qui abandonne si franchement la théorie de Ptolémée » (Jansen, article cité). — *Disquisitiones philosophiæ kantianæ libri II*, 2 vol., Augsbourg, 1799. Cet ouvrage, dont on trouvera le résumé dans Werner, *Geschichte der katholischen Theologie seit dem Trienter Concil*, Munich, 1886, p. 270-276, est important pour l'histoire de la philosophie, parce qu'il est une des premières réfutations catholiques publiées du vivant de Kant. Il a été récemment tiré d'un oubli injustifié par A. van der Wey, *J.-A. von Zallinger zum Thurn und seine Kantschrift von 1799*, Paderborn, 1936, cf. *Zeitschrift für kath. Theologie*, 1938, p. 142-143. Tout en s'accordant largement avec Kant dans des questions de méthode philosophique et dans l'admiration pour Newton, Zallinger défend fermement l'ancienne métaphysique. Son interprétation du philosophe allemand n'est cependant pas sans quelques erreurs. — Zallinger a composé également un certain nombre d'écrits de controverse et vulgarisation, publiés dans la collection *Neueste Sammlung*, éditée par le P. Aloys Mertz, 40 vol., Augsbourg, 1783-1788.

Outre les ouvrages cités, voir Sommervogel, *Bibl. de la Compagnie de Jésus*, t. VIII, col. 1445-1448; Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. V, col. 774; Wetzer et Welte, *Kirchenlexikon*, 2e éd., t. XII, col. 1865-1866; Buchberger, *Lexikon für Theologie und Kirche*, t. X, col. 1031.

J.-P. Grausem.

ZAMBALDI Joseph, hiéronymite et professeur de théologie italien, mort à Padoue en 1728. Il a laissé une dissertation *De locis theologicis* très appréciée et souvent utilisée et des travaux dont les plus importants sont des dissertations *De Deo; De angelis; De homine; De operibus sex dierum*. Ses œuvres furent éditées à Padoue, 1722, en 2 vol. in-4°.

Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. IV, col. 1032-1033. Cf. *Catholic Encyclopedia*, t. IX, p. 320.

J. Mercier.

ZAMORA Joseph, frère mineur capucin, théologien marial (1579-1649). I. Vie. II. Œuvres et doctrines.

I. Vie. — Zamora naquit à Udine, en Vénétie, en 1579 et entra en 1597 dans la province des frères mineurs capucins de Venise. Très bon prédicateur, religieux d'une grande austérité, adonné à une intense contemplation, fort dévot envers la très sainte Vierge qui, dit-on, le favorise de plusieurs apparitions, il est envoyé en 1605 comme missionnaire dans la jeune province de Bohême-Moravie où, par la suite, il deviendra commissaire général. Rentré dans sa province religieuse, il y est nommé lecteur et commence à publier en 1626 ses *Disputationes theologicæ*. Avant 1629, il entreprend la rédaction de son œuvre maîtresse : *De eminenti Deiparæ Virginis perfectione*, dans laquelle il enseigne la conception immaculée de la très sainte Vierge. Cet ouvrage fut mis à l'Index le 9 mai 1636 *eo quod Immaculatam B. V. Mariæ conceptionem propugnaret* (cf. : *Instruttione della Causa di fra. Gio.-Maria d'Udene Predicatore Capuccino, circa la prohibitione fatta dalla Sacra Congregatione dell' Indice del suo libro intitolato de Eminentissima Deiparæ Virginis perfectione*, Rome, *Bibl. Vatic.*, ms. *Barberini, lat. 3150*, fol. 258-262). Le P. Jean-Marie d'Udine (c'est le nom sous lequel il était le plus connu) était fort humble, mais par amour pour la Vierge Immaculée, il n'hésita pas à publier une *Apologia* pour défendre un ouvrage qui n'avait été mis à l'Index que huit ans après son apparition et dans des circonstances fort troubles. La Sacrée Congrégation, d'ailleurs, ne tarda pas à reconnaître qu'elle avait trop délibérément pris parti dans une querelle de théologiens et permit au P. Jean-Marie de rééditer son œuvre qui avait eu le plus grand succès parmi les « Immaculistes ».

Après cet incident, Zamora continua d'enseigner à Venise puis se retira à Rome où il noua des liens d'amitié fraternelle avec le P. Luc Wadding, le célèbre annaliste franciscain. Nous lisons en effet dans les *Script. ord. minor.*, qui reçurent leur *Nihil obstat* le 21 février 1648, cette mention consacrée par l'auteur à son frère en saint François : *Adhuc vivit* (Zamora) *et docte scribit Romæ, mihi perquam familiaris et charus*. Lorsque parut l'ouvrage de Wadding (*Script. ord. min.*, p. 214, Rome, 1650) Zamora était mort, ayant rendu sa sainte âme à Dieu au couvent de Vérone, en Vénétie. Il était âgé de soixante-dix ans et était capucin depuis cinquante-deux ans.

II. Œuvres et doctrines. — 1° *Scolastiques*. — 1. *Disputationes theologicæ de Deo uno et trino. In quibus præter accuratam sacrorum dogmatum elucidationem acerrimamque eorumdem contra quoscunque adversarios propugnationem omnes controversiæ inter D. Bonaventuram, D. Thomam et Scotum et quamplures aliæ inter reliquos scholasticos occurentes componuntur...*, Venise, 1626, 2 vol., 48 f. et 916 p.

2. En plus de ces questions *De Deo uno et trino*, l'auteur, au dire de Bernard de Bologne en sa *Bibliotheca script. capuc.*, p. 149-150 (Rome, 1747), aurait encore écrit les traités théologiques suivants : *a) De Deo ut principio et de ipsius præstantia; — b) De rerum creatione et conservatione; — c) De divina providentia; — d) De libero arbitrio, de actibus humanis et eorum differentiis; — e) De concursu Dei in voluntate creata ad actus naturales; — f) De peccato et ejus causis; — g) De naturali hominis facultate; — h) De auxiliis divinæ gratiæ ad opera supernaturalia*. Toujours d'après le même bibliographe, Zamora aurait en sus de ces traités édité un :

3. *Compendium metaphysicæ*. — Tous ces ouvrages auraient vu le jour la même année à Venise, en 1626, chez Jacques Sarzino. En outre, d'après Sbaralea, *Suppl.*, p. 440, 2 c. (Rome, 1806), il aurait composé douze traités *De operibus Dei extremis* et un autre intitulé : *De rebus naturalibus*.

2° *Théologie mariale*. — 1. *De eminentissima Deipara Virgine libri tres, in quibus generalim de summa illius præstantia deinde vero singillatim de ipsius virtutibus, donis et privilegiis juxta vitæ seriem ab æterna prædestinatione usque ad desponsationem disseritur...*, Venise, 1629. Le l. I de cet ouvrage (1-94) traite *De summa præstantia B. Mariæ Virg.* et est nourri des meilleures citations de l'Écriture et des Pères; le l. II (*De prædestinatione B. M. V.*, p. 95-317), touche à la question de l'immaculée conception (p. 168-317), la résout affirmativement *ad mentem Scoti* sans qu'on puisse trouver dans le flot d'arguments et de citations qui déferle à travers ces pages pleines de piété la moindre matière à condamnation. Le l. III (p. 318-462) est une vie de la Vierge qui va de la nativité de Marie à la mort d'Anne et de Joachim.

2. D'après Denis de Gênes dans sa *Bibliotheca script. ord. min. cap.*, p. 196, col. 2 (Gênes, 1691), cet ouvrage « éclairci, augmenté, enrichi de nouveaux arguments, connut une seconde édition, chez le même libraire, à Venise ». Cette 2e édition, que le P. Apollinaire de Valence, cap., déclare fort rare et publiée sans date (*Additions manuscrites à la Bibl. script. cap. de Bernard de Bologne*, p. 150 *bis*, 2 c., Paris, *Bibl. franc. prov. des F. F. M. M. cap.*, Sect. mss., n. 1689) n'a pu paraître qu'après la suppression du décret de 1636. Elle était augmentée de quatre nouveaux livres qui, d'ailleurs, avaient été promis dans la préface de la 1re édit. Ils traitaient : *a) De desponsatione, angelica salutatione et divini Verbi conceptione; — b) De visitatione et purificatione; — c) de fuga in Ægyptum; — d) De morte, assumptione et coronatione*.

3. Les bibliographes attribuent, en outre, à Zamora différentes œuvres mariales dont on ne fournit ni la date, ni le lieu d'édition ce qui laisse à penser qu'elles sont restées inédites. Citons : *a) De originali V. Mariæ innocentia et ab originalis peccati maculæ immunitate et exemptione ex S. Scripturæ testimoniis; — b) De vera et germana SS. Patrum priscorumque Doctorum de S. et Immaculata Conceptione mente et sententia; — c) De vera itidem S. Thomæ Aquin. de eadem Concept. mente et sententia; — d) De facilitate, decentia et necessitate dirimendæ terminandæque controversiæ de Immaculata Concept.; — e) De perfecta et absoluta Deiparæ Virginis immunitate a lege peccati et exemptione*.

3° *Œuvres manuscrites*. — D'après Sbaralea, *op. et loc. cit.*, Jean-Marie d'Udine aurait composé d'innombrables traités d'*Apologétique* qui seraient restés manuscrits. Il est fâcheux que la synthèse esquissée par Zamora dans ses *Disputationes* n'ait pas fait l'objet d'une étude copieuse, approfondie et impartiale. La position du théologien udinois y eût gagné en netteté. Alors qu'il était encore vivant, son ami Wadding

le mettait au nombre des plus célèbres théologiens bonaventuristes de la réforme capucine (*Script. min.*, *op. cit.*, p. 75). Parmi les modernes les uns lui conservent cette qualité; cf. Prosper de Martigné, cap., *La scolastique et les tradit. francisc.*, p. 27, 28, Paris, 1888; d'autres font des réserves, cf. Augustin de Corniero, cap., *P. Juan Zamora de Udine*, dans *Capuchinos precursores del P. Bart. Barberis*, *Collectanea francisc.*, t. I, 1931, p. 185, 193-211; certains, enfin, doutent de son esprit de conciliation et le considèrent comme un fervent sympathisant scotiste qui n'a qu'un but : prouver dans ses *Disputationes theologicæ* (voir plus haut) que les opinions de saint Bonaventure et de saint Thomas peuvent et doivent se réduire à celles du Docteur Subtil. Cf. : Melchior de Pobladura, cap. *P. Juan Zamora de Udine* dans *El P. Pedro Trigoso de Calatayud, Promotor de los Estudios Buenaventurianos*, *Collect. francisc.*, t. V, 1935, p. 408-409. Il semble, en résumé prématuré de porter un jugement d'ensemble sur la synthèse hardie tentée par Zamora, cependant on peut déjà affirmer que notre auteur, dans le but d'arriver à la conciliation à tout prix, a parfois trop adouci les différences particulières qui existent entre les doctrines de saint Thomas, de saint Bonaventure et de Duns Scot.

En plus des auteurs cités dans le texte, notons : Mathieu Ferchio, *Tract. theolog. de angelis ad mentem S. Bonaventuræ*, q. XLVIII, n. 29, Padoue, 1658; Gaudence Bontemps, *Palladium theologicum, seu tota theologia scholastica in septem tomos distributa ad intimam mentem S. Bonaventuræ*, t. I, apparatus VII, Lyon, 1676; Jean de Saint-Antoine, *Biblioth. francisc.*, t. II, 186-187, Madrid, 1732; *Bullarium capuccinorum*, t. II, 281, Rome, 1743; Bernard de Bologne, *Bibliotheca scriptorum ord. minorum cap.*, p. 149-150, Venise, 1747; *Biographie universelle*, t. XIX, p. 269, Bruxelles, 1847; Roch de Cesinale, *Storia missionum cap.*, t. I, p. 344, Paris, 1867; Évangéliste de Saint-Béat, *S. Bonaventuræ scholæ franciscanæ magister præcellens*, 44, Tournai, 1888.

P. GODEFROY.

ZAMORA (Laurent de), cistercien espagnol, né vers le milieu du XVIe siècle, mort en 1614. Zamora a publié une *Monarquia mystica de la Iglesia hecha de Geroglyphicos sacados de humanas y divinas letras*, Madrid, 1595 (nombreuses rééditions), qui intéresse à divers titres l'ecclésiologie et la mariologie.

Antonio, *Bibliotheca hispana nova*, t. II; Michaud, *Biographie universelle*, t. XLV, p. 364; Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. III, col. 399.

J. MERCIER.

ZAMORDI Michel, frère prêcheur italien. — Né en 1570, il reçut l'habit au couvent de Milan, fit ses études à Bologne, enseigna en diverses villes de l'Italie comme Milan, Vérone, Crémone, Venise. Il refusa toute charge dans sa province de Lombardie et reçut seulement la maîtrise. Mort à Milan en 1642. On a de lui de nombreuses œuvres théologiques et philosophiques.

Quétif-Échard, *Script. ord. præd.*, t. II, p. 529.

MARILLIER.

ZAMORRA ou CAMORA Laurent, écrivain ascétique espagnol, né à Huesca, en Aragon, vers 1533, se fit chartreux à l'âge de dix-sept ans au couvent de *Porta-Cœli*, près de Valence, et fut dans la suite prieur de ce monastère et délégué de différentes commissions de l'ordre, en Espagne. Il mourut en voyage, dans sa patrie, le 28 septembre 1583. C'est à lui que saint Louis Bertrand, une année avant sa mort, prédit le jour où il passerait à la bienheureuse éternité. Dom Zamorra rentré à *Porta-Cœli* nota la prédiction du saint et, lorsqu'il apprit son décès, communiqua sa note aux dominicains de Valence comme preuve de l'esprit prophétique de leur vénérable confrère. — On lui doit : *De discretione spirituum dialogi*, Valence, 15..., in-12. — *Familiaria exercitia*, ms. de 1580, in-8°, 125 pages, à la bibliothèque du séminaire Saint-Charles de Saragosse. Dom Zamorra a laissé en outre des notices historiques sur plusieurs chartreux illustres de *Porta-Cœli*.

Latassa, *Bibliotecas antigua y nueva de Escritores Aragoneses*.

S. AUTORE.

ZECH François-Xavier, jésuite allemand, canoniste (XVIIIe s.). — Né en 1692, à Ellingen (Franconie), il entra dans la Compagnie de Jésus en 1712. Il enseigna la philosophie et la théologie et surtout, pendant plus de trente ans, le droit canonique, particulièrement à Ingolstadt, où il succéda au célèbre P. Pichler (voir ici t. XII, col. 1609), dont il avait été l'élève. En 1768, il se retira à Munich, où il mourut en 1772. « Zech est un des meilleurs canonistes de son ordre et de son époque. Il tint compte des circonstances du temps en joignant l'exposé du droit allemand à celui du droit canonique. Tous ses écrits sont très utiles. » Fr. von Schulte, *Geschichte der Quellen und Literatur des canonischen Rechtes*, t. III, 1880, p. 180. Nous n'avons pas à nous étendre ici sur son importance et ses doctrines comme canoniste; il intéresse ce Dictionnaire surtout par son ouvrage important sur le prêt à intérêt et l'usure, que nous mentionnons en dernier lieu, bien qu'il précède partiellement les autres en date.

PRINCIPAUX OUVRAGES. — *Præcognita juris canonici, ad Germaniæ catholicæ principia et usum accommodata*, Ingolstadt, 1749, réédition *ibid.*, 1756, exposé des éléments et des principes du droit canonique, « un des écrits les plus utiles publiés jusqu'alors ». Schulte, *loc. cit.* — *Hierarchia ecclesiastica, ad Germaniæ catholicæ principia et usum delineata*, Ingolstadt, 1750. — *De jure rerum ecclesiasticarum, ad Germaniæ catholicæ principia et usum*, 2 vol., *ibid.*, 1758-1762. — *De judiciis ecclesiasticis, ad Germaniæ catholicæ principia et usum*, 2 vol., *ibid.*, 1765-1766. L'ouvrage contient une dissertation spéciale contre Febronius, qui répondit par une apologie intitulée : *Notæ criticæ breves in ea quæ... P. F. X. Zech adversus pacificum Febronii systema nuper edidit* (cf. Zaccaria, *Antifebronius vindicatus*, éd. de Rome, 1843, p. 11). — *Compendium juris canonici, ibid.*, 1750.

L'ouvrage pour nous le plus intéressant a pour titre *Rigor moderatus doctrinæ pontificiæ circa usuras a SS. D. N. Benedicto XIV per epistolam encyclicam episcopis Italiæ traditus, ab Ingolstadiensi Academia constanter assertus, Dissertatio Ia*, Ingolstadt, 1747; *Dissertatio IIa, specimina exhibens moderationis pontificiæ a P. Daniele Concina violatæ, ibid.*, 1749; *Dissertatio IIIa, specimina ulteriora exhibens..., ibid.*, 1751. Les trois parties furent plusieurs fois rééditées ensemble : Ingolstadt, 1752, Venise, 1761, 1762. C'est un traité sur le prêt à intérêt et l'usure, à propos de la célèbre lettre encyclique aux évêques d'Italie *Vix pervenit*, du 11 nov. 1745; cf. Denz.-Bannw., *Enchiridion*, n. 1475 sq. Il est dirigé, surtout dans les deux dernières parties, contre le dominicain Concina, qui venait de publier deux écrits, dans lesquels il attaquait l'Université d'Ingolstadt et en particulier le P. Pichler comme soutenant en cette matière une doctrine contraire à l'enseignement de l'Église; voir ici CONCINA, t. III, col. 697-698. Le P. Zaccaria l'a inséré dans son *Thesaurus theologicus*, t. VIII, p. 518-701, mais en supprimant les passages trop uniquement polémiques; Migne a reproduit ce texte abrégé dans son *Theologiæ cursus completus*, t. XVI, col. 765-996. L'ouvrage, très documenté, est d'un grand intérêt pour l'histoire des controverses sur le prêt à intérêt et l'usure au XVIIIe siècle; il garde encore aujourd'hui sa valeur, comme l'attestent par exemple les nom-

breux passages qu'en cite ou reproduit le P. Vermeersch dans son *De justitia*. Zech n'admet en aucune manière que le prêt *(mutuum)* puisse être par lui-même une cause légitime de gain; mais il maintient que celui-ci peut se justifier par des titres extrinsèques au prêt, titres qu'il examine en détail. A propos de la question si vivement discutée de l'intérêt de 5 %, il donne une documentation abondante et précieuse sur la pratique et les discussions en Allemagne, surtout en Bavière. Il admet cet intérêt comme licite, en dehors du simple prêt, dans le cas de certains contrats. Il pose ce principe général : est légitime tout contrat de ce genre, *qui charitatis et justitiæ legibus non adversetur, reipublicæ simul sit utilis et a principibus permissus*. Diss. II, c. II, sect. VIII. L'ouvrage contient un chapitre très riche en renseignements historiques sur les monts de piété. Diss. II, c. I, sect. V.

Sommervogel, *Bibl. de la Comp. de Jésus*, t. VIII, col. 1474-1778, t. IX, col. 912; Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. V, col. 203-204; *Allgemeine deutsche Biographie*, t. XXIV, 1898, p. 737 (Fr. v. Schulte, voir aussi son ouvrage cité dans le texte); *Biographie universelle*, t. LII, Paris, 1828, p. 177-178.

J.-P. Grausem.

ZECCHI Lælius, théologien italien, mort en 1610, auteur d'un *De indulgentiis et jubilæo anni sancti tractatus, in quo de origine, præstantia, utilitate et ratione illa assequendi agitur*, etc., Cologne, 1601, in-8°, et d'un traité *De beneficiis et pensionibus ecclesiasticis*, Vérone, 1601, in-4°; 1602, in-8°. A côté de ces ouvrages surtout canoniques, il a publié à Brescia, 1591, des *Tractatus theologici et canonici*, 2 vol. in-4°, et un *De republica ecclesiastica*, Vérone, 1599.

Ghilini, *Teatro d'un omini letterati*, t. II, p. 173; Le Mire, *Auctarium de scriptoribus Ecclesiæ antiquis*, p. 259; Michaud, *Biographie universelle*, t. XLV, p. 424; Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. III, col. 160-161.

J. Mercier.

ZEGERS (ou SEGHERS) Nicolas-Tacite († 1559). — Frère mineur de l'Observance, de la province de Germanie inférieure, originaire de Bruxelles, non de Diest comme certains l'ont cru. Il fut initié aux sciences bibliques chez les frères mineurs de Louvain par le fameux François Titelmans, auquel d'ailleurs il succéda, au même couvent, dans la chaire d'Écriture sainte, qu'il occupa jusqu'en 1548. Peu après on le retrouve à Malines en 1550, à Tirlemont, en 1551, à Diest en 1553, à Amsterdam en 1556 et enfin de nouveau à Louvain en 1558, où il mourut le 25 août de l'année suivante, au terme d'une vie laborieuse et édifiante. Il laissa plusieurs ouvrages d'Écriture sainte et d'ascétisme, dont on trouvera la liste dans Paquot et Dirks. Il traduisit en néerlandais le catéchisme de Pierre Canisius. Paquot, dans ses *Mémoires*, lui a consacré la première de ses notices; la *Biographie nationale*, par inadvertance, ne le mentionne pas dans son tout récent vol. 27, où selon l'ordre alphabétique son nom devait trouver place.

Paquot, *Mémoires pour servir à l'histoire littéraire des Pays-Bas*, édit. in-8°, Louvain, 1743, t. I, p. 1-8; S. Dirks, *Histoire littéraire et bibliographique des frères mineurs...* en Belgique, Anvers, 1885, p. 81-84; Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. II, p. 1501; Sanderus, *Chorographia*, nouv. éd., La Haye, 1727, t. III, p. 157; Wadding, *Scriptores*, Rome, 1906, t. I, col. 170-181; D. Van Heel, *De catechismus van den heiligen Petrus Canisius vertaald door een Minderbroeder*, dans *Neerlandia seraphica*, t. VI, 1932, p. 293-297; E. Frutsaert, *De R. K. catechisatie in Vlaamsche België*, Louvain, 1934, t. I, p. 47-48.

L. Ceyssens.

ZÉNON DE VÉRONE, évêque de cette ville d'Italie dans la seconde moitié du IVe siècle. — Saint Ambroise, dans une lettre adressée à Syagrius, évêque de Vérone, rappelle à son correspondant le souvenir d'un de ses prédécesseurs, Zénon : « Avant tout jugement, dit-il, vous vous êtes formé une idée préconçue contre une fille à qui Zénon, de sainte mémoire, avait accordé son estime et qu'il avait sanctifiée de sa bénédiction. » *Epist.*, V, 1. D'autre part, nous possédons sous le nom de Pétronius, sans doute un évêque de Bologne, à qui Gennade a consacré une notice, *De vir. ill.*, LI, un bref sermon pour l'anniversaire de Zénon, G. Morin, *Deux petits discours d'un évêque Pétronius du Ve siècle*, dans *Rev. bénédict.*, t. XIV, 1897, p. 3-8, et nous savons que saint Zénon est demeuré la patron de la ville de Vérone. Enfin, nous connaissons une *Vie de saint Zénon*, rédigée au VIIIe siècle par un certain Coronatus et conservée en deux recensions, qui transforme son héros en thaumaturge et n'a d'autre valeur que celle d'une légende. C'est également au VIIIe siècle que remonte le plus ancien manuscrit des homélies de Zénon, un *codex Remensis*, qui doit provenir de Vérone même et par où nous apprenons qu'à ce moment la réputation du vieil évêque était fortement établie.

D'ailleurs, on ne sait rien de sa vie. On a de bonnes raisons pour croire qu'il était originaire d'Afrique : sa langue assez haute en couleur, les particularités de son style, les caractères de la recension biblique à laquelle il emprunte habituellement ses citations scripturaires, la prédilection qu'il témoigne pour les écrivains africains tant païens, comme Apulée de Madaure, que chrétiens, comme Tertullien, Cyprien, Lactance; le fait enfin qu'il a consacré un sermon pour l'anniversaire d'un martyr africain, Arcadius de Césarée en Maurétanie, tous ces indices concordent pour nous autoriser à faire de l'Afrique sa patrie. Mais il n'est pas possible de dire quand et dans quelles circonstances il quitta son pays natal pour venir dans l'Italie du Nord. A plus forte raison ignore-t-on comment il devint évêque de Vérone. En toute hypothèse, son activité oratoire se place au cours de la seconde moitié du IVe siècle et plus particulièrement entre 365, date approximative des *Tractatus sur les psaumes* de saint Hilaire qu'il semble avoir connus, et 380, année vers laquelle saint Ambroise en parle comme d'un mort dans la lettre à Syagrius. Sans doute, il dit quelque part que la première épître de Paul aux Corinthiens a été écrite *ante annos ferme quadringentos vel eo amplius*, *Tractat.*, I, V, 4; ce qui semblerait être plutôt le fait d'un auteur du Ve siècle que celui d'un évêque du IVe; mais il est possible que du moins les mots *vel eo amplius* soient une interpolation du premier éditeur des homélies et qu'on doive entendre dans un sens large l'indication des quatre cents ans. Cet unique anachronisme ne saurait légitimement prévaloir contre un ensemble de coïncidences qui aboutissent toutes à la même période 365-380 environ.

Ni saint Jérôme, ni Gennade n'ont mentionné le nom de Zénon dans leurs catalogues d'écrivains ecclésiastiques; leur silence pourtant n'empêche pas l'évêque de Vérone d'avoir été de son vivant un prédicateur digne de retenir l'attention. Sous son nom, une douzaine de manuscrits nous ont conservé 103 sermons ou esquisses de sermons, répartis en deux livres, dont le premier contient 62 morceaux et le second 41. Les onze derniers sermons ne sont d'ailleurs pas de Zénon, mais appartiennent à d'autres auteurs. Reste un recueil de 92, peut-être 93 pièces qui se recommandent à juste titre de son autorité. Ces pièces sont loin d'avoir toutes la même importance : seize d'entre elles seulement sont assez développées; les autres, beaucoup plus courtes, sont ou bien des extraits de sermons, ou bien des introduc-

tions ou des conclusions pour des discours dont le corps pouvait être improvisé. Quelques-unes sont même étrangères au genre oratoire et celle qui ouvre le premier livre est une lettre. Il est très probable que Zénon lui-même n'a pas songé à recueillir ses sermons, mais que plus tard, dans le courant du ve siècle, une main pieuse s'est attachée à réunir tout ce qui subsistait de l'activité littéraire de l'évêque. On s'explique ainsi pourquoi saint Jérôme et même Gennade n'ont pas cité, au nombre des écrivains, un homme qui, au sens strict, n'avait publié aucun ouvrage.

La plupart des homélies de Zénon sont des exhortations d'ordre moral; plusieurs d'entre elles sont adressées soit aux catéchumènes peu de temps avant leur baptême, soit aux néophytes au cours de l'octave de Pâques; les autres, celles qui sont destinées à tous les fidèles, insistent également avec beaucoup de force sur la pratique de la vertu et leur lecture n'est pas sans jeter un jour curieux sur les mœurs, souvent assez rudes, des Italiens du Nord, encore fraîchement convertis au christianisme, qui étaient les ouailles de Zénon. Le bon évêque se présente lui-même comme un esprit sans grande culture, *homo imperitissimus et elinguis*, *Tractat.*, I, III, 1 et il ajoute que dans l'Église on n'a pas besoin de discours brillants, mais de la pure et simple vérité. Il s'abuse lorsqu'il s'exprime ainsi, car il a reçu lui-même une forte culture classique et il utilise à l'occasion toutes les ressources de la rhétorique : anaphore, allitérations, cursus rythmique, parallélisme, rien ne fait défaut à son style de ce qui est capable de le faire valoir aux yeux des beaux esprits de ce temps-là.

Sa théologie est assez fruste, comme on peut s'y attendre de la part d'un homme qui vit en Occident en un temps où la doctrine trinitaire n'a pas encore trouvé chez les latins sa formule définitive et où Tertullien reste le maître toujours écouté et respecté de ceux qui essayent de pénétrer le mystère. Sans doute, l'évêque de Vérone proclame l'unité de substance du Père et du Fils : ils sont comme deux mers qu'emplit la même eau; le Père s'est reproduit dans le Fils, tout en restant ce qu'il était, *Tractat.*, II, 2, *P. L.*, t. XI, col. 391-392. Il affirme leur égalité : *O sancta æqualitas ac sibi soli dignissima individuæ deitatis... Deus in alio se inferior esse quemadmodum potest; quidquid enim uni ex duobus indiscrete in omnibus sibimet similantibus detraxeris, cui detraxeris nescis.* *Tractat.*, II, I, 1; cf. II, III; II, V, 1; VI, 3, 4. Mais il semble quelquefois moins net et par exemple *Tractat.*, II, V, 1, col. 400, il parle du Fils comme s'il était inférieur au Père, sans viser ni l'incarnation, ni les théophanies. Et surtout quand il doit s'expliquer sur la naissance éternelle du Verbe, il reprend la théorie des apologistes sur le double état du Verbe, d'abord immanent dans le sein du Père et alors presque simple attribut de Dieu, puis proféré pour la création et acquérant ainsi sa pleine personnalité. *Principium, fratres dilectissimi, Dominus noster incunctanter est Christus, quem ante omnia sæcula Pater in profundo suæ sacræ mentis arcano insuspicabili ac soli sibi nota conscientia, Filii non sine affectu, sed sine revelamine amplectebatur... Procedit in nativitatem qui erat, antequam nasceretur in Patre, æqualis in omnibus.* *Tractat.*, II, III, cf. II, IV; II, V, 1. D'autres passages, il est vrai, rendent un son moins archaïsant, *Tractat.*, II, 2, col. 392. Il est déjà étrange qu'on retrouve, après 360, de telles expressions.

Les problèmes relatifs au Saint-Esprit n'ont pas encore toute leur acuité au moment où Zénon instruit le peuple de Vérone. Aussi l'évêque se contente-t-il de dire, sans entrer dans de longs détails, que le Saint-Esprit n'est pas une créature, qu'il n'est pas étranger à la nature divine, qu'il est Dieu. *Tractat.*, I, IV, 5, col. 268; II, XIII, 1. Il ajoute que son rôle, dans la vie intime de Dieu, est d'être le lien des deux autres personnes, *Tractat.*, II, II, col. 392; de telle sorte qu'en lui s'achève la Trinité.

Sur l'incarnation, l'enseignement de Zénon peut encore laisser prise à la critique, car il emploie des formules imprécises. L'évêque de Vérone pose en principe qu'en s'incarnant, le Verbe n'a pas cessé d'être ce qu'il était : *Salvo quod erat, meditatur esse quod non erat*, *Tractat.*, II, VIII, 2; cf. II, IX, 2; et cela est très bien; il sait donc fort bien que Jésus est à la fois Dieu et homme et sa foi n'éprouve aucune hésitation sur ce point capital, mais, lorsqu'il s'agit de s'expliquer sur l'union des deux natures et sur l'unité de la personne, son langage prend des allures un peu déconcertantes. Parfois, il s'exprime comme si, dans le Christ, l'homme et Dieu n'avaient qu'une union morale. *Infunditur (Deus) in hominem*, *Tractat.*, II, VIII, 2; *Deus, ex persona hominis quem assumpserat, ait.* *Tractat.*, I, XVI, 14. D'autres fois au contraire, il semble favorable à une théorie monophysite : *Mistus itaque humanæ carni sese fingit infantem*, *Tractat.*, II, VIII, 2; *homo mistus*, *Tractat.*, II, VI, 1; *Tu Deum in hominem demutare voluisti.* *Tractat.*, I, II, 9. La présence simultanée de ces formules contradictoires est d'ailleurs faite pour nous rassurer, car il est clair qu'elles ne sauraient procéder d'une idée arrêtée, et qu'elles sont des essais, parfois malencontreux, pour traduire une pensée orthodoxe : Zénon veut avant tout mettre en relief l'idée que les deux natures, humaine et divine, ont gardé leurs propriétés, que chacune d'elles agit selon sa propre loi et cependant que le Christ n'est pas divisé, qu'il est un en dépit des éléments différents qui le constituent : *In se Maria creatorem mundi concepit... exponit infantem totius naturæ antiquitate majorem*, *Tractat.*, II, VIII, 2. Et ailleurs : *Vagit Deus, patiturque se pannis alligari qui totius orbis debita venerat soluturus... Subjicit se gradibus ætatis cujus æternitas in se non admittit ætatem.* *Tractat.*, II, IX, 2; VII, 4. De telles oppositions sont fréquentes chez les Pères du IVe siècle. Il ne faut pas leur demander dans les formules une précision qui ne sera poursuivie et obtenue qu'à la suite des controverses christologiques du Ve siècle.

Sur la rédemption, on trouve fort peu de choses chez Zénon. Il sait que le Fils de Dieu est venu en ce monde pour nous sauver, qu'il nous a rachetés en prenant sur lui le poids de notre péché : *Tractat.*, I, II, 9, qu'il nous a mérité le salut par ses souffrances et par sa mort, mais il n'insiste pas sur ces vérités élémentaires. Il sait également que le baptême est nécessaire au salut, et plusieurs de ses homélies expliquent les effets d'un sacrement aussi nécessaire. Les petits enfants eux-mêmes, ajoute-t-il, peuvent le recevoir et il produit en eux tout aussi bien que dans les adultes ses bienfaits de grâce, *Tractat.*, I, XIII, 11; II, XLIII, 1. Il efface nos péchés, il nous revêt de Jésus-Christ; il fait de nous les temples et les enfants de Dieu; il est pour notre corps un gage d'immortalité et nous fait entrer en possession de l'héritage céleste. *Tractat.*, I, XII, 4; I, XIII, 11; II, XIV, 4; II, XXVII, 3; II, XL; II, L; II, LXIII. La confirmation suit immédiatement le baptême et c'est à l'onction d'huile suivie de l'imposition des mains qu'est attribuée plus spécialement la collation du Saint-Esprit et de ses dons. *Tractat.*, II, XIV, 4. L'eucharistie, qui est un sacrifice, *Tractat.*, I, V, 8; I, XV, 6, est le sacrement du corps et du sang de Jésus-Christ, *Tractat.*, II, XXXVIII; II, LIII; I, V, 8, et il faut une conscience pure pour la recevoir dignement. *Tractat.*, I, V, 8. Mais tout cela est dit en passant et l'évêque de Vérone n'a pas l'occasion de donner un enseignement

développé sur la présence réelle, moins encore sur ce que nous appelons la transsubstantiation. Il n'y a pas davantage chez lui d'exposé sur la pénitence : il signale la confession des péchés, *Tractat.*, II, XXXIX; II, XL, et la pénitence qui la suit normalement, *Tractat.*, I, X, 13; II, XIV, 4; ce n'est pas à lui qu'il faut s'adresser pour avoir un tableau des institutions pénitentielles dans l'Italie du Nord au IVe siècle.

Sur la très sainte Vierge, Zénon enseigne une doctrine très ferme. Il sait que Marie est la mère de Dieu, la nouvelle Ève, *Tractat.*, I, II, 9, et plus encore qu'elle est toujours vierge : *O magnum sacramentum! Maria virgo incorrupta concepit, post conceptum virgo peperit, post partum virgo permansit. Tractat.*, II, VIII, 2; II, XI, 1 ; II, XIX, 20. Cette doctrine est celle de saint Ambroise, de saint Jérôme, de toute l'Église latine qui proteste avec énergie contre les fantaisies de Bonose, d'Helvidius, de Jovinien. Il est naturel de le retrouver chez l'évêque de Vérone.

Comme d'autres parties de son enseignement, l'eschatologie de Zénon est de caractère assez archaïque. Selon lui, toutes les âmes descendent aux enfers immédiatement après la mort et il semble qu'elles y sont soumises à un jugement provisoire, car les justes sont envoyés dans un séjour de paix, tandis que les méchants commencent à subir la peine de leurs crimes : *pro qualitate factorum quasdam locis pœnalibus relegari, quasdam placidis sedibus refoveri. Tractat.*, I, XVI, 2; II, XXI, 3. A prendre ces expressions à la lettre la béatitude des justes n'est pas encore définitive à ce moment-là; ailleurs au contraire, *Tractat.*, I, III, 4; I, XVI, 14; II, XIII, 4, Zénon paraît dire que leur sort est réglé tout de suite après la mort : ce point est de ceux sur lesquels on désirerait plus de clarté. En tout cas, lorsque viendra la fin du monde, Moïse et Élie annonceront la venue du Christ et tous les morts ressusciteront. *Tractat.*, I, XVI, 1, 6, 7, 11. Mais ils ne seront pas tous jugés : ni les justes, ni les infidèles et les impies manifestes n'ont besoin de l'être encore, puisqu'ils ont déjà été mis à leur place, en proportion de leurs mérites Seuls seront soumis au jugement les chrétiens ordinaires, c'est-à-dire ceux qui n'auront pas été de vrais saints ici-bas. *Tractat.*, I, XXI, 1-3. Les réprouvés seront alors envoyés en enfer, où ils demeureront éternellement. *Tractat.*, II, XXI, 3. Tandis que leurs corps seront misérables, les corps des élus seront glorifiés, *Tractat.*, I, 16, 10, 14, et jouiront d'un bonheur sans fin que le bon évêque se plaît à décrire sous les couleurs les plus brillantes. *Tractat.*, I, IX, 6; I, XXI, 3.

Telle quelle, avec ses insuffisances et ses lacunes, la théologie de Zénon est intéressante à étudier. Les homélies de l'évêque nous font en effet connaître au mieux ce qu'on enseignait aux fidèles et la manière dont on l'enseignait dans un diocèse quelconque de l'Italie du Nord aux environs de 370. Les hérésies ne troublent pas beaucoup la foi des croyants, bien qu'on sache ce qu'est l'arianisme et quels dangers il a fait courir à l'Église. On sait qu'il y a un seul Dieu en trois personnes, que le Fils de Dieu s'est fait homme pour notre salut, qu'on entre dans l'Église par le baptême. Si quelquefois les formules laissent à désirer, la croyance qu'elles expriment est toujours orthodoxe et il est facile de s'en rendre compte en comparant les uns aux autres les divers exposés qui sont donnés de la foi traditionnelle. La doctrine est surtout enseignée en vue de la vie morale : Zénon veut convertir ses auditeurs, c'est-à-dire les amener à la sainteté, et le meilleur de ses efforts tend vers ce but.

La première édition des homélies de Zénon est due à Albertus Castellanus, O. P., et à Jacobus de Lenco, Venise, 1508. Plus importante est l'édition de P. et H. Ballerini, *S. Zenonis episcopi Veronensis sermones*, Vérone, 1739, où le texte des *Tractatus* est accompagné de dissertations sur la vie et l'enseignement de Zénon. Le texte de cette édition est reproduit dans *P. L.*, t. XI, col. 253-528. Une édition nouvelle, qui utilise des manuscrits inconnus des Ballerini, sans apporter d'ailleurs de changement intéressant, a été publiée par J. B. C. Giulari, Vérone, 1883, et réimprimée en 1900. Cf. H. Januel, *Commentationes philologicæ in Zenonem Veronensem, Gaudentium Brixiensem, Petrum Chrysologum Ravennatensem*, pars 1-2, Ratisbonne, 1905-1906; E. Löfstedt, *Patristische Beiträge*, Upsal, 1910.

Sur la vie et l'enseignement de Zénon, voir F.-A. Schütz, *S. Zenonis episcopi Veronensis doctrina christiana*, Leipzig, 1854; A. Pighi, *Cenni intorno alla vita di S. Zenone*, Vérone, 1889; A. Bigelmanin, *Zeno von Verona*, Munster, 1904; P. Monceaux, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, t. III, Paris, 1905, p. 365-371; K. Ziwsa, *Zur stilistischen Würdigung des Zeno Veronensis*, dans *Festgabe zum 100 jahrl. Jubiläum des Schottengymnasiums*, Vienne, 1907, p. 372; C. Weymen, *Studien zu Apuleius und seinen Nachahmern*, dans *Sitzungsberichte der Münchener Akad. der Wissensch.*, 1893, t. II, p. 350-361; Grazioli, dans *Scuola cattolica*, 1940, p. 174-199, 290-301; voir aussi Dölger, dans *Antike und Christentum*, t. VI, p. 1-56.

G. BARDY.

ZÉPHYRIN (Saint), pape du début du IIIe siècle (198-217?). — Les dates consulaires fournies par le catalogue libérien, 198-217, et qui sont passées dans le *Liber pontificalis* (1re et 2e éditions) peuvent être retenues; elles attribuent au pontificat de Zéphyrin une vingtaine d'années (durée que le *Liber* réduit à 8 ans et demi). C'est aussi le chiffre auquel arrive approximativement Eusèbe, (*H. E.*, V, XXVIII). Sur ce pontificat, Eusèbe ne sait à peu près rien et le *Liber pontificalis* pas beaucoup plus; celui-ci ne connaît en effet qu'une ordonnance de ce pape concernant la concélébration des prêtres avec l'évêque et une autre relative à la publicité des ordinations. Les deux constitutions que lui attribuent les Fausses Décrétales, Jaffé, *Regesta pontif. Rom.*, n. 80 et 81, n'ont rien à voir avec la réalité. La découverte, au XIXe siècle, des *Philosophoumena* d'Hippolyte permet de reconstituer les conflits doctrinaux qui se déroulèrent à Rome sous ce pontificat. Voir l'art. HIPPOLYTE *(Saint)*, t. VI, col. 2491 sq. et l'art. MONARCHIANISME, t. X, col. 2200.

A ce moment l'adoptianisme théodotien, condamné par le pape Victor, prédécesseur de Zéphyrin, avait beaucoup perdu de sa virulence. En réaction contre lui se développait au contraire la doctrine modaliste, laquelle tendait à ne faire aucune distinction entre le Père et le Fils. Elle pourrait bien avoir été apportée à Rome par l'Asiate Praxéas; cf. *ibid.*, col. 2196, dont la venue dans la capitale se situe bien sous le pontificat de Zéphyrin. Après le départ de Praxéas pour l'Afrique — on sait que Praxéas ne nous est connu que par Tertullien — Rome connut l'activité d'un disciple de Noët, Épigone, lequel donna, au modalisme « patripassien » un regain de vitalité. Cet Épigone eut pour disciple un certain Cléomène, de conduite assez douteuse. Or, dit Hippolyte, à qui nous devons tous ces détails (*Elench.* [*Philosophoumena*], l. IX, c. VII sq.), ceci se passait à l'époque où Zéphyrin s'imaginait gouverner l'Église, alors qu'en réalité il était manœuvré par son archidiacre Calliste. Hippolyte nous représente le pape comme un homme de peu de culture, ἰδιώτης, et par ailleurs assez avide. « Persuadé par quelque offre d'argent, il permit aux fidèles de fréquenter l'école de Cléomène. » Pendant quelque temps même il aurait penché vers la doctrine qu'enseignait ce personnage, dont l'école allait se fortifiant, à cause des complaisances de Zéphyrin et surtout de son archidiacre, qu'Hippolyte représente comme un être ambitieux, cupide et taré. L'action de l'archidiacre, continue Hippolyte, fut particulièrement funeste à

un autre des chefs du modalisme, Sabellius. Hippolyte avait entrepris d'amener celui-ci à des idées plus saines, mais son action fut, à maintes reprises, contrecarrée par l'influence de Calliste. Somme toute, en faisant la part des exagérations d'Hippolyte, il reste que les chefs de l'Église romaine ne saisirent pas, dès l'abord, la gravité du péril que constituait le modalisme. Il faut ajouter, d'ailleurs, que la théologie qu'Hippolyte opposait au modalisme n'allait pas sans un certain nombre d'inconvénients, que Zéphyrin percevait assez bien. Le pape restait donc hésitant : « Je ne connais qu'un seul Dieu, disait-il, le Christ Jésus et en dehors de lui aucun autre qui soit né et qui ait souffert. » *Elench.*, l. IX, c. XI, n. 3. Noët ne parlait pas autrement devant le presbytérium de Smyrne. Mais Zéphyrin ajoutait aussitôt : « Ce n'est pas le Père qui est mort, mais le Fils », phrase à laquelle Hippolyte pouvait souscrire. Toutefois le dithéisme plus ou moins larvé de la théologie d'Hippolyte l'inquiétait peut-être davantage que le patripassianisme de Cléomène. « Il nous appelle des dithéistes », ἀπεκάλει ἡμᾶς διθέους, écrit avec colère Hippolyte. Bref les discussions atteignirent, sans doute aux dernières années de Zéphyrin, la plus extrême violence. Toutefois la rupture entre Hippolyte et l'Église romaine ne se produira qu'à la mort de Zéphyrin, à qui, vraisemblablement le docteur romain espérait bien succéder. Frustré de ses espoirs par l'élection de Calliste, Hippolyte se jeta alors dans la voie du schisme.

Zéphyrin mourut en 217; absolument rien n'indique qu'il ait été martyr. Le *Liber pontificalis* marque au 25 août sa date obituaire (le calendrier romain au 26 août); la donnée du Martyrologe hiéronymien, qui marque le 20 décembre paraît néanmoins préférable. Zéphyrin fut enterré à l'entrée même mais non dans la partie souterraine du cimetière « ad catacumbas », qui, administré sous Victor Ier par Calliste, retiendrait le nom de celui-ci.

Jaffé, *Regesta pontificum Romanorum*, t. I, p. 12; L. Duchesne, Le *Liber pontificalis*, t. I, p. CXLV, 60-61, 139-140; se reporter pour les « conflits romains » à la bibliographie des articles cités ici; voir aussi J. Lebreton, dans Fliche-Martin, *Histoire de l'Église*, t. II, p. 93-112; É. Caspar, *Geschichte des Papsttums*, t. I, p. 22 sq., 36 sq.

É. AMANN.

ZERNIKAVIUS Adam, théologien et polémiste antilatin en Russie dans la seconde moitié du XVIIe siècle. — Originaire de Prusse et de confession luthérienne, il fut amené à l'orthodoxie orientale par la lecture de la Confession de foi de Métrophane Critopoulos, publiée à Helmstadt en 1661. Après avoir séjourné pour études à Oxford, Londres, Paris, Rome, il se fixa à Tchernigov en Petite-Russie : d'où le nom de Zernikavius qu'il se donna. Vers 1682, il composa en latin sur la *Procession du Saint-Esprit* un long ouvrage polémique, divisé en 19 traités, qui devait demeurer manuscrit jusqu'en 1774. A cette date, il fut édité à Kœnigsberg par Samuel Mislavskiy : *Tractatus theologici orthodoxi de processione Spiritus Sancti a solo Patre.* A la prière de l'impératrice Catherine II, Eugène Boulgaris le traduisit en grec et le publia, avec ses annotations, sous ce titre où il est plus connu hors de Russie : Ἀδὰμ Ζοιρνικαβίου Βορούσσου Περὶ τῆς ἐκπορεύσεως τοῦ Ἁγίου Πνεύματος ἐκ μόνου τοῦ Πατρὸς πραγματεῖαι θεολογικαὶ ἐννέα καὶ δέκα, Saint-Pétersbourg, 1797. Catherine II fit également traduire l'ouvrage en russe par le hiéromoine Hiéronyme Kontsevitch; la traduction russe a été publiée par Davidovitch à Saint-Pétersbourg en 1902. Adam Zernikavius rédigea aussi une *Réfutation de la foi luthérienne*, qui présente un réel intérêt du fait des origines luthériennes de l'auteur.

On trouvera une analyse assez détaillée des traités sur la procession du Saint-Esprit dans l'ouvrage de H. Laemmer, *Scriptorum Græciæ orthodoxæ bibliotheca selecta*, t. I, Fribourg-en-B., 1886, p. 2-81. En voici un résumé. Dans les cinq premiers traités l'auteur examine à sa manière la doctrine des Pères d'Orient et d'Occident, non sans accuser les latins (notamment au cours des IIe et IIIe traités) d'avoir interpolé nombre de textes patristiques. Dans le VIe traité, il répète et développe les arguments de Photius. Le VIIe traité est consacré à l'addition *Filioque*, déclarée interdite par les conciles œcuméniques. Dans les traités VIII-XIV, on s'attache à réfuter les arguments tirés par les latins des textes scripturaires. Les traités XV et XVI visent à battre en brèche les arguments patristiques et les raisons théologiques des latins. Dans les trois derniers traités, Zernikavius s'en prend aux conciles œcuméniques, qui sont le IVe du Latran, le IIe de Lyon et le concile de Florence.

Les théologiens orthodoxes font grand cas du volumineux recueil d'Adam Zernikavius. Aurelio Palmieri, qui le cite souvent ici à l'article ESPRIT-SAINT, t. V, col. 762-823, l'appelle « l'arsenal de la théologie polémique orthodoxe ».

A. Palmieri, *Nomenclator litterarius theologiæ orthodoxæ russicæ ac græcæ recentioris*, Prague, 1910, t. I, p. 10-13; M. Jugie, *Theologia dogmatica christianorum orientalium*, t. I, Paris, 1926, p. 577-578; du même, *De processione Spiritus Sancti ex fontibus Revelationis et secundum Orientales dissidentes*, Rome, 1936, p. 346-348 et *passim;* A. Isciak, *Dogmatika nez' edinetogo Skhodou* (=Dogmatique de l'Orient non uni), en ukrainien, Lwow-Lembert, 1936, *passim.*

S. SALAVILLE.

ZIEGELBAUER Magnoald, moine bénédictin allemand (1696?-1750). — Ziegelbauer naquit en Souabe à la fin du XVIIe siècle. Entré de bonne heure dans l'ordre de Saint-Benoît (il fit profession à Zwifalten le 21 novembre 1707), il s'y fit rapidement une solide réputation d'historien et de théologien. Après avoir appartenu à divers monastères, entre autres à la célèbre abbaye de Reichenau, il fut chargé des intérêts de sa congrégation à Vienne. Il mourut à Olmutz le 14 juin 1750.

Entre autres écrits, Ziegelbauer a laissé : *Collectio epistolarum asceticarum a PP. benedictinis... conscriptarum; Historia didactica de sanctæ crucis cultu et veneratione in ordine sancti Benedicti*, Vienne, 1746, in-4°; *Opusculum parthenicum de sacro immaculatæ conceptionis B. V. M. mysterio*, Reiz, 1737, in-fol. Ziegelbauer est surtout connu par l'*Historia rei literariæ ordinis sancti Benedicti*, Augsbourg, 1754, 4 vol. in-fol., ouvrage collectif publié après sa mort, mais dont il traça le plan et écrivit la préface sous le titre *Novus rei literariæ ordinis sancti Benedicti conspectus...*, Ratisbonne, 1739.

Éloge en tête de l'*Historia rei literariæ O. S. B.;* dom François, *Bibliothèque générale des écrivains de l'ordre de Saint-Benoît*, Bouillon, 1728, *passim;* Michaud, *Biographie universelle*, t. XLV, p. 511-512; Hœfer, *Nouvelle biographie générale*, t. XLVI, col. 990-991; *Catholic Encyclopedia* (New-York), t. XV, p. 758; Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. IV, col. 1577; *Studien und Mitteilungen aus dem Bened. und Cister. Orden*, t. IV, Würzbourg, 1883, p. 70-78. Cf. *Revue bénédictine*, t. XV, p. 261-264.

J. MERCIER.

ZIGLIARA Thomas-Marie, des frères-prêcheurs et cardinal (1833-1893). — Né à Bonifacio, en Corse, le 29 octobre 1833, il fit ses premières études chez les frères des Écoles chrétiennes. Admis au noviciat des dominicains de la Minerve, à Rome, il reçut l'habit au couvent d'Anagni, le 12 octobre 1851, puis passa au couvent de Pérouse, où il étudia la théologie. L'évêque de Pérouse était alors le cardinal Joachim

Pecci, devenu pape sous le nom de Léon XIII. Il conféra au jeune dominicain l'ordination sacerdotale, le 7 mai 1856. Entré au couvent de Viterbe, le P. Zigliara y enseigna la philosophie, en même temps qu'il y remplit les fonctions de maître des novices et des scolastiques. Il prêcha beaucoup et se dévoua auprès des zouaves pontificaux français. Revenu à Rome, il reçut le titre de maître en théologie et se vit nommer recteur du collège de la Minerve. Professeur éminent, enseignant la doctrine de saint Thomas dans toute sa pureté, il la défendait aussi contre les objections et les préjugés de l'époque. Son intransigeance scolastique s'alliait avec une largeur de vues qui lui attirait les plus prévenus. De nombreux prélats assistaient à son cours. Théologiens, philosophes et hommes politiques sollicitaient son avis sur des questions importantes. Léon XIII, qui ne l'avait point perdu de vue, voulut consacrer cette renommée en élevant le P. Thomas-Marie à la pourpre romaine. Le 16 mai 1879, il le nomma cardinal-diacre du titre des Saints-Côme-et-Damien. Plus tard, il eut le titre presbytéral de Sainte-Praxède, puis fut enfin nommé évêque de Frascati, le 16 janvier 1893. Le pape lui confia en outre la préfecture de la Congrégation des Études. Membre de diverses Congrégations, particulièrement de celles des Évêques et Réguliers, de l'Index, de la Propagande, des Rites et des Indulgences, il y tint une place remarquée, par sa science et par son zèle.

La vie religieuse et cléricale du cardinal Zigliara s'est écoulée dans l'étude exclusive et approfondie de saint Thomas. Aussi bien, quand Léon XIII résolut de remettre en honneur la doctrine du Docteur angélique, il trouva dans l'éminent théologien le « spécialiste » qu'il lui fallait. La grande *édition léonine* des œuvres de saint Thomas fut commencée sous sa savante direction. D'autres ouvrages théologiques, philosophiques et historiques sont sortis de sa plume. Il fut assailli par la maladie et bientôt par la mort, en pleine activité. Il expira au couvent de la Minerve, le 10 mai 1893, à peine âgé de 59 ans, dont 40 de vie religieuse et 14 de cardinalat. Sur son lit de mourant, il se réjouissait de ce que, dans ses nombreuses publications, rien n'eût jamais été réprouvé ni condamné par l'Église.

Outre l'édition des œuvres de saint Thomas (1880), on doit au cardinal Zigliara les travaux suivants : *Saggio sui principii del tradizionalismo*, Viterbe, 1865; *Osservazioni sopra alcune interpretazioni della dottrina ideologica di S. Tommaso d'Aquino del prof. Ubaghs*, Viterbe, 1870; *Della luce intellettuale e dell' ontologismo, secondo le dottrine dei SS. Agostino, Bonaventura e Tommaso*, Rome, 1871, ouvrage très souvent cité; *Discorso detto il 27 ottobre 1872 nella basilica della Madonna della Quercia presso Viterbo, dal P. Tommaso Zigliara*, Viterbe; *Orazione panegirica di S. Bonaventura recitata nel primo giorno del solenne triduo nel tempio di Aracæli in Roma*, Rome, Monaldi, 1874. *La Contessa Laura Savelli nata Roccaserra, Memoria*, Rome, 1874; *De mente concilii Viennensis in definiendo dogmate unionis animæ cum corpore*, Rome, 1878, opuscule de 256 pages très apprécié, sur la question de l'âme forme du corps et du composé humain; *Il « Dimittatur » e la spiegazione datane dalla Sacra Congregazione dell' Indice*, Rome, 1881; *Commentaria S. Thomæ in Aristotelis libros Perihermeneias et Posteriorum Analyticorum cum synopsibus et annotationibus*, Rome, 1882; *Propædeutica ad sacram theologiam in usum scholarum*, Rome, 1890; *Summa philosophica in usum scholarum*, Paris et Lyon, 1891; revue et augmentée, en 3 vol. — 19 éditions. Cette somme, qui a été pendant longtemps le manuel de philosophie de nombreux séminaires et maisons d'étude catholiques, a beaucoup contribué à la diffusion de la pensée thomiste et à la célébrité de son auteur. Mentionnons aussi des *Theses philosophicæ*, publiées en 1881-1883. Les œuvres philosophiques de Zigliara ont été traduites en français par l'abbé Murgue, et éditées par Vitte, Paris et Lyon, 1883. Quelques travaux intéressants sont restés inachevés ou sont encore inédits : *De sacramentis* (achevés : le baptême et la confirmation); *Tractatus asceticus de Virgine beatissima; Utrum episcopatus sit ordo; Beata Maria Virgo via est ad Christum* : opuscule qu'il dicta, durant les nuits d'insomnie de sa dernière maladie, aux frères de la Minerve. Il faut joindre à ces écrits les rapports importants qu'il présenta dans les Congrégations romaines dont il était préfet ou membre.

Léon XIII l'avait nommé président de l'Académie romaine de saint Thomas. Le cardinal était, en outre, protecteur de la Compagnie de Saint-Antoine, à Florence, et de la Société bibliographique de Paris; enfin, il appartenait à la Commission des Études historiques.

Année dominicaine, juin 1893; *Moniteur de Rome*, 11 mai 1893, cité dans *Les questions actuelles*, t. XIX, 1893, p. 13; *Le Cardinal Zigliara*, article dans *La Corse catholique*, par dom J.-B. Gaï, O. S. B., n. 94, janvier 1935; *Oraison funèbre du Card. Zigliara*, par le R. P. Roland, O. P., Bastia, 1893.

J.-B. Gaï.

ZIMMER Patrice-Benoît, théologien allemand (1752-1820). — Zimmer naquit à Abtsgmünd (Wurtenberg) le 22 février 1752. Prêtre en 1775, il fut successivement professeur de théologie dogmatique à Dillingen (1783-1795), où il fut le collègue de Sailer (voir ce mot, t. XIV, col. 750), et à Ingolstadt (1799-1800), professeur d'exégèse puis de patrologie à Landshut à partir de 1800. Recteur magnifique de l'Université en 1819, Zimmer mourut le 16 octobre 1820. Les dons pédagogiques de Zimmer lui attirèrent de nombreux élèves et étendirent sa renommée, mais il se fit beaucoup d'ennemis en soutenant trop ouvertement les théories des philosophes modernes en particulier celles de Fichte et de Schelling.

Écrits : *Dissertatio dogmatica de vera et completa potestate ecclesiastica illiusque subiecto prout illa a Christo instituta et hoc ab eodem determinatum est*, Dillingen, 1784, in-4°; on doit reprocher à Zimmer d'avoir, dans cet ouvrage, soutenu des thèses antiromaines; *Theologiæ christianæ theoreticæ systema, eo nexu atque ordine delineatum, quo omnium optime tradi explanarique videtur*, Dillingen, 1787, in-8°; *Theologia christiana dogmatica*, Vienne, 1789-1790, 2 vol. in-8°; *Fides existentiæ Dei, seu de origine huius fidei, unde ea derivari possit et debeat criticum examen*, Dillingen, 1791, in-8°; *Theologiæ christianæ specialis et theoreticæ*, Landshut, 1802-1806; *Philosophische Religionslehre*, Landshut, 1805, in-8°; *Philosophische Untersuchung über den allgemeinen Verfall des menschlichen Geschlechtes*, Landshut, 1809; *Untersuchung über den Begriff und die Gesetze der Geschichte, über die vorgeblichen Mythen im Buche Moses und über Offenbarung und Heidenthum, als Einleitung in die Geschichte des menschlichen Geschlechtes, insofern sie Geschichte der Völker der alten Welt ist*, Munich, 1817, in-8°.

Sailer, *Patritius Benedictus Zimmers kurzgefasste Biographie und ausführliche Darstellung seiner Wissenschaft*, Landshut, 1822; *Allgemeine deutsche Biographie*, t. XLV, p. 2428; *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, t. V, col. 2114-2115; *Catholic Encyclopedia* (New-York), t. XV, p. 759-760; Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. V, col. 647 sq.; cf. Roskovany, *Romanus pontifex primas, passim*.

J. Mercier.

ZINZENDORF (Nicolas-Louis, comte de), restaurateur de la secte des frères moraves (1700-1760). — I. Jeunesse et formation. II. Réorganisation des frères moraves (col. 3696). III. Doctrines (col. 3699). — IV. Aperçu historique de l'Église morave (col. 3703).

I. Jeunesse et formation. — Nicolas-Louis de Zinzendorf naquit à Dresde, le 26 mai 1700. Il appartenait à une ancienne famille de la noblesse autrichienne. Cette famille avait dû quitter le sol autrichien, lors de la Contre-Réforme, parce qu'elle avait adhéré au luthéranisme. Elle était venue se fixer à Oberbirg, près de Nuremberg. Les descendants étaient entrés au service de la Saxe, où ils s'étaient faits une haute situation. Le père de Nicolas-Louis était membre du cabinet saxon, à Dresde. Mais l'enfant perdit son père six semaines après sa naissance. Sa mère se remaria alors qu'il avait quatre ans. Il fut élevé par sa grand'mère maternelle, à Gross-Hennersdorf, en Haute-Lusace. Son enfance fut très pieuse. Privé de tout camarade, vivant parmi des femmes, l'enfant s'habitua de bonne heure à considérer Jésus comme un frère, comme le plus intime des amis. Dans son innocence, il ne songeait naturellement pas à apporter, dans cette religieuse intimité, ce sentiment profond du péché que l'on regardait, dans la mystique luthérienne, comme indispensable. On le lui apprendra plus tard, mais il ne perdra jamais le lien de « camaraderie » qu'il avait eu tout enfant avec son Jésus. Toute sa vie sera dominée par un ardent amour de Jésus et il pourra dire : « Je n'ai qu'une passion, Lui, Lui seul! » Dès son jeune âge cependant, sa dévotion n'était pas exempte de cette bizarrerie que nous aurons à relever en parlant de ses doctrines. Le récit suivant, de sa plume, en fera foi : « Dans ma huitième année, écrit-il, je fus toute une nuit sans sommeil, et je pensais à un vieux cantique que madame ma grand'mère m'avait chanté avant d'aller se coucher. J'entrai dans une méditation, puis dans une spéculation si profonde que j'en perdis presque le sens. Les idées les plus subtiles des athées se fixèrent d'elles-mêmes dans mon esprit et j'en fus intimement saisi et pénétré à un tel point que tout ce que j'ai pu entendre ou lire depuis n'a fait que m'effleurer sans m'atteindre et sans me faire la moindre impression. Mais, parce que mon cœur était au Sauveur et que je lui étais dévoué avec une rectitude délicate et que je pensais souvent que *s'il était possible qu'il y eût ou qu'il apparût un autre Dieu que lui, j'aimerais mieux être damné avec mon Sauveur que d'être heureux avec un autre Dieu*, les spéculations et raisonnements qui ne cessaient de m'assaillir n'eurent d'autre effet sur moi que de m'angoisser et de me ravir le sommeil, sans avoir sur mon cœur le plus petit effet. »

Dès cet instant, assure-t-il, il eut l'intuition que la religion était affaire du cœur et non de la raison : « Ce que je croyais, poursuit-il, en effet, je le voulais; ce que je pensais, cela m'était odieux et je pris dès cet instant la ferme résolution d'employer la raison *dans les choses humaines* aussi loin qu'elle pouvait aller et de m'instruire et cultiver autant que cela serait possible, mais *dans les choses spirituelles* de rester si sincèrement attaché à la vérité saisie par mon cœur et en particulier à la théologie de la croix et du sang de l'Agneau de Dieu, que je la misse à la base de toutes les autres vérités et que j'en vinsse à rejeter sans délai tout ce que je ne pourrais pas en déduire. Et cela m'est resté jusqu'à ce jour! » *Büdingische Sammlung*, I, *Vorrede*. Ce texte révèle en Zinzendorf un précurseur de l'*intuitionnisme* du cœur en tant qu'opposé à l'intellectualisme desséchant de son siècle. Il sera préservé du déisme et de l'athéisme par le don de son cœur à Jésus.

A l'âge de dix ans, Nicolas-Louis fut placé au Pædagogium piétiste de Halle. Voir Piétisme. Les six ans qu'il y passa furent des années de souffrances cruelles. Trop sensible et trop peu semblable aux autres, il y fut en butte aux brimades de ses condisciples, à l'incompréhension des maîtres. Seul Francke exerça sur lui une bienfaisante influence. Sa première Cène, en 1715, fut la source de profondes émotions. En 1716, sa famille, soucieuse de son avenir terrestre, l'envoya à Wittenberg, pour y suivre des cours de droit. Son tuteur ne lui permit pas de prendre part aux cours de théologie, mais il consacra tout son temps libre à la Bible, à la lecture des œuvres de Luther et des auteurs piétistes. Il aurait voulu, paraît-il, réconcilier le piétisme et l'orthodoxie luthérienne. Mais l'entreprise se révéla au-dessus de ses forces. Pour achever sa formation, son oncle et tuteur le fit voyager (1719-1720). Il vint en Hollande. Au cours de ce voyage, il vit à Dusseldorf un *Ecce homo* portant cette suscription : *Hoc feci pro te, quid facis pro me?* — « Je sentis, écrit-il, que je n'avais pas grand'chose à répondre à cette question et je suppliai mon Sauveur de me forcer à souffrir avec lui, si je n'y consentais pas volontairement. » Il apprit à Utrecht à connaître le calvinisme. Il crut comprendre qu'il y a d'excellents chrétiens dans toutes les Églises et que la « religion du cœur », révélée à son enfance, était la même partout, en dépit des divergences dogmatiques. Cette impression fut renforcée durant son séjour à Paris. Il se lia étroitement avec le cardinal de Noailles, archevêque de Paris, tout en résistant à ses essais de conversion au catholicisme et il lui voua une profonde vénération. Un peu plus tard, il devait lui dédier une traduction française du *Vrai christianisme* d'Arndt, l'un des auteurs favoris du piétisme.

Revenant dans son pays, il séjourna en Franconie, au château de Castell, chez une tante, s'éprit de sa cousine Théodora et demanda sa main. Mais, un peu plus tard, ayant appris qu'un de ses amis, le jeune comte de Reuss, prétendait au même mariage, il s'effaçait vertueusement devant lui, en triomphant de la nature. Il rêvait de consacrer sa vie à l'apostolat chrétien et cherchait sa voie. Mais pour obéir aux désirs des siens, il dut entrer dans l'administration saxonne. Le 22 octobre 1721, il était nommé *Hof- und Justizrat*, Conseiller de Cour et Justice, à Dresde.

Devenu majeur, il employa son patrimoine à acheter à sa grand'mère la seigneurie de Berthelsdorf en Haute-Lusace, et comme il se trouvait patron de la paroisse, il choisit comme pasteur le poète religieux Jean-André Rothe. Enfin, le 7 septembre 1722, il épousait la sœur de son ami, le comte de Reuss, Erdmute-Dorothée. Déjà, à cette date, les frères moraves venaient d'entrer dans sa vie.

II. Restauration des frères moraves. — C'était une histoire étrange que la leur. Les *Bömische Brüder*, que nous appelons frères moraves, étaient une branche détachée, en 1457, à Kunwald, des utraquistes, dans le but d'imiter de plus près la vie apostolique. En 1467, ils élurent trois prêtres, dont l'un fut sacré évêque par un évêque vaudois nommé Étienne. Un peu plus tard, Luc de Prague († 1528) leur donna leur organisation et devint leur chef. Ils se répandirent rapidement et vers le milieu du XVIe siècle, on estime qu'ils formaient presque la moitié de la population de Bohême. On les surnommait alors les *Picards*. Violemment persécutés par l'empereur Ferdinand Ier, ils émigrèrent en masse en Pologne, non sans s'imprégner d'idées luthériennes. La « Lettre de Majesté » de Rodolphe II, en 1609, leur avait permis de revenir en Bohême et Moravie, mais à la suite de la bataille de la Montagne-Blanche, ne 1620, ils avaient dû reprendre leur vie errante. Ils

avaient eu alors, en la personne de Jean-Amos Komensky (Comenius), un évêque remarquable, à la fois théologien et éducateur, d'esprit large et instruit, qui rêvait d'une réconciliation générale des chrétiens, mais par la destruction de la papauté et de l'empire. Ce personnage était mort en exil à Amsterdam, en 1670, sans laisser de successeur. La secte paraissait vouée à la disparition totale. Il en restait cependant des « germes cachés », selon le mot de Komensky.

Le jeune comte de Zinzendorf ignorait tout de cette secte, quand, au mois de mai 1722, le pasteur Rothe lui présenta un charpentier morave, nommé Christian David qui sollicitait, pour lui et quelques-uns de ses compatriotes, désireux de fuir le territoire soumis à l'Autriche, un refuge sur ses terres. Le comte n'y attacha d'abord qu'une importance secondaire. Il ne comptait pas retenir les réfugiés sur son domaine, mais il accepta de leur donner un abri provisoire. Les nouveaux venus s'installèrent sur les pentes du Hutberg, qu'ils appelèrent *Herrnhut*, poste de garde du Seigneur. Zinzendorf ne s'occupa que fort peu d'eux, dans les premières années. Il avait fait de son château de Berthelsdorf une sorte de chapelle très fervente. Avec son pasteur et deux autres amis, il avait conclu le « Pacte des quatre frères », destiné à gagner des adhérents à la foi et à la religion du cœur, que le comte regardait comme la seule qui comptât. L'amour de la personne du Christ était le lien de cette association. On avait fondé d'abord un collège pour la jeunesse noble, mais il ne dura que trois ans (1724-1727), on créa ensuite un orphelinat du genre piétiste. Zinzendorf écrivait des tracts pieux, rédigeait des cantiques, publiait un périodique intitulé le *Socrate de Dresde*, à l'adresse des incrédules. Il voulait réconcilier la raison et la foi. Mais cette propagande n'eut qu'un succès médiocre. Pendant ce temps, l'émigration morave se poursuivait. Elle se prolongea plus de dix ans. L'installation provisoire se consolidait. Le protecteur dut peu à peu s'occuper toujours davantage des réfugiés, parmi lesquels des divisions fâcheuses avaient éclaté. Il demanda un congé de l'administration, puis démissionna complètement, en 1728, pour se consacrer entièrement aux moraves. Le 12 mai 1727, avait eu lieu, à Herrnhut, la prestation de serment à la Charte *(Rügen)* imposée par le seigneur, et à la convention libre *(Willkür)* votée par le groupe. C'est de ce serment que date la restauration des frères moraves. Mais ils n'étaient légalement qu'une annexe de la paroisse luthérienne de Berthelsdorf. Dans cette annexe, ils avaient leurs offices présidés par des laïques élus, sous la présidence de Zinzendorf. Un ordre rigoureux fut établi dans la colonie morave. Un roulement continu de prières, ne s'arrêtant ni le jour ni la nuit, fut institué pour obtenir la protection du Seigneur contre les ennemis éventuels des frères. Les enfants furent enlevés de bonne heure à leurs parents pour être élevés dans des orphelinats séparés, l'un pour les garçons, l'autre pour les filles. Les mariages ne furent autorisés qu'après la certitude acquise que le nouveau foyer disposait des éléments spirituels et matériels d'existence. Deux réunions pieuses avaient lieu chaque jour, pour chaque « chœur » ou section de la population. Chaque « chœur » était présidé par un « ancien ». L'office du matin consistait surtout en lectures de la Bible, celui du soir, en chants religieux, coupés ou suivis de communications des lettres des absents. Dans les lieux de réunion, ni chaire, ni autel. Point de costume particulier pour l'officiant.

Comme il fallait s'y attendre, ces nouveautés suscitèrent les curiosités, puis les critiques, puis les oppositions plus ou moins violentes des pasteurs luthériens du voisinage et même des centres luthériens plus éloignés. Zinzendorf répondait à tous avec vigueur et défendait son petit troupeau, tout en prétendant que l'on y professait intégralement la *Confession d'Augsbourg*, appelée familièrement l'*Augustana*, si bien que les prescriptions des traités de Westphalie, n'autorisant en Allemagne que le catholicisme et le luthéranisme, n'étaient pas violées.

Ce fut à l'occasion de ces discussions que Zinzendorf rompit avec le piétisme. On lui reprocha de Halle qu'il n'avait pas rendu son témoignage au sujet du *Busskampf*, combat de pénitence, considéré chez les piétistes comme indispensable au salut. Il en eut du scrupule et tint à se mettre en règle. Mais il n'en tira, dit-il, aucun profit pour son âme. Il devait dire plus tard : « Ce qu'on appelle *agon pœnitentiæ*, *Busskampf*, ne peut être autre chose qu'une sorte de convulsion spirituelle... Je reconnais qu'il vaut infiniment mieux qu'un enfant souffre de convulsions en faisant ses dents, qu'il ne meure pendant la dentition, mais je prétends qu'on n'a jamais vu de médecin assez homme à système pour défendre aux enfants de faire leurs dents sans avoir préalablement été malades ! »

Devant les attaques des piétistes, il en vint à s'écrier plus tard : « Il n'y a qu'une seule race au monde à laquelle je ne puisse me faire et qui me soit antipathique, c'est cette misérable espèce de chrétiens qui se décernent le titre de piétistes que personne ne leur accorde ! » Toutefois, il conservait l'empreinte piétiste de son enfance. « La pratique de Halle, et la théorie de Wittenberg », telle fut une de ses formules.

Une période nouvelle s'ouvrit dans sa vie avec le dessein d'annoncer le règne du Christ aux païens des pays coloniaux, soit aux Indes occidentales (Amérique), soit au Groënland (1732-1733). Une équipe de missionnaires et de colons moraves envoyés par lui, en 1735, en Géorgie, voyagea avec le ministre anglican Charles Wesley, jeune encore. Wesley, profondément touché par l'attitude impavide des moraves, en face d'une terrible tempête, s'attacha à eux, voulut les connaître de plus près, et entretint, durant quelques années, avec eux, des rapports très étroits, qui ne laissèrent pas d'influencer son évolution personnelle d'une manière très notable.

En 1736, Zinzendorf fut frappé d'un ordre de bannissement par le gouvernement saxon, en raison des accusations portées contre lui comme fondateur de secte illégale. Il dut quitter le pays, bien que la commission d'enquête désignée pour informer sur les faits d'Herrnhut, n'eût rien trouvé de condamnable. La communauté d'Herrnhut fut autorisée à subsister, à condition d'observer strictement l'*Augustana* et de ne plus recevoir d'adhérents. Parti de Saxe avec un groupe des siens, Zinzendorf vint s'établir dans le Wetterau, région située entre le Taunus et le Vogelsberg, en un lieu qu'il nomma *Herrnhag* (enclos du Seigneur). Mais il mena personnellement, à partir de ce temps, une vie plus ou moins errante. On le trouve en Livonie, où il fonde un groupe de moraves. A son retour, au passage à Berlin, il se fait sacrer évêque, le 20 mai 1737, par Jablonsky, qu'un groupe de frères moraves avait lui-même élu évêque en 1698, et qui avait déjà sacré évêque un des missionnaires moraves de Zinzendorf partant pour la Géorgie. A cette date, il croit encore possible le maintien de l'unité des frères moraves avec le luthéranisme. Mais à partir de 1738, il s'oriente vers une nouvelle conception. Jablonsky avait travaillé, toute sa vie, en union avec le grand philosophe Leibnitz, à la réconciliation de l'Église évangélique (luthérienne) et de l'Église réformée (calviniste). Zinzendorf était, depuis

son enfance, convaincu que la « religion du cœur » est la seule indispensable et qu'en elle toutes les branches religieuses, qu'il nommait bizarrement les *tropes religieux*, pouvaient s'entendre, en dépit des différences dogmatiques. Il dut être puissamment encouragé par Jablonsky, dans ses idées. Il eut la pensée d'être, lui, le centre de réconciliation de tous les chrétiens. Il fit admettre par les siens que l'Église du Christ contient tous ceux qui, par la foi et l'amour, sont membres du corps dont Jésus est la tête, mais qu'il peut y avoir des « tropes » différents : luthérien, calviniste, morave. Il aurait volontiers ajouté : catholique!

En 1741, il réunit à Londres un synode morave. On y conféra au Christ le titre de « Ancien-Général », que l'on avait donné peu auparavant à un frère morave, placé ainsi au-dessus de tous les « anciens » de la communauté. Ancien étant la traduction de prêtre, le titre donné ainsi au Christ, équivalait à celui de « Prêtre universel ». Zinzendorf fut proclamé *Scharnier*, c'est-à-dire charnière de la chrétienté générale! Il songeait alors à partir en personne pour les missions, et il avait déposé son titre d'évêque, pour n'être auprès des païens que « frère Louis ». Il n'y obtint du reste qu'un médiocre succès et en revint dès 1742. En son absence, la communauté avait plutôt cherché à se faire reconnaître comme corps religieux légal indépendant et elle y avait réussi, en Prusse et dans le Wetterau. A peine rentré, Zinzendorf combattit cette tendance qui allait contre ses projets de fusion des Églises et il se fit nommer « serviteur plénipotentiaire de la communauté », ce qui lui donnait des pouvoirs de dictateur. Ce fut surtout alors qu'il établit, dans ses groupes, ce qu'il nommait des *tropes éducatifs*, τρόποι παιδείας, correspondant aux divers Credos des Églises. Son système fut approuvé au synode morave de Marienborn (1745), ainsi que la doctrine si chère à son esprit de la « religion du cœur », *Herzensreligion*.

En octobre 1747, le ministère de Brühl, en Saxe, lui accorda l'autorisation de rentrer dans le pays. On lui octroya toute liberté ainsi qu'aux siens, sous la condition de l'observation de l'*Augustana*. Cela ne l'empêcha pas de continuer ses voyages. En Angleterre, un acte du Parlement, en date du 12 mai 1749, reconnaissait l'Église épiscopale morave sous le titre officiel d'*Unitas fratrum*. De 1749 au milieu de 1750, puis de 1751 à 1755, il réside à Londres, où il trouve un champ plus favorable à ses idées et dont il songe à faire le centre de ses créations. Il revient toutefois en 1755 en Saxe. Il s'y trouve aux prises avec d'énormes difficultés financières. Il s'est ruiné pour les moraves. Il a fait de grosses dettes, que son Église mettra quarante ans à payer. Il a perdu, à quinze ans, un fils en qui il mettait tout son espoir pour l'avenir de son Église (1752). Il perd sa femme très aimée en 1756 et se remarie, en 1757. Enfin, il expire le 9 mai 1760, en disant ces fières paroles : « Je suis tout dévoué à la volonté de mon Seigneur et Il est content de moi! »

III. Doctrines. — 1° *La religion du cœur*. — Ainsi qu'on l'a vu tout au long de ce qui précède, l'idée fondamentale de Zinzendorf et ce qui fait de lui un précurseur remarquable de Schleiermacher, c'est qu'il pose nettement en face de la théologie de l'école, la *théologie du cœur*. Il croit que dans l'homme les facultés d'intelligence et de volonté ne sont qu'à la surface, tandis que la faculté de fond, celle d'où toute activité part dans l'homme, celle dont dépend toute la vie, c'est le cœur. Sans qu'il s'explique sur cette faculté, il est clair qu'il n'y faut pas voir seulement une faculté de sentiment, mais bien plutôt ce que nous appelons aujourd'hui, après les explications bergsoniennes, l'intuition, l'élan de tout l'être vers le vrai, le beau, le bien. La théologie du cœur, pour Zinzendorf est avant tout la *religion du Sauveur*. Jésus-Christ est tout pour lui. C'est en lui seul qu'il trouve Dieu. L'union à Jésus n'est pas seulement pour lui un moyen d'aller à Dieu, c'est l'union à Dieu même. Écoutons-le s'expliquer lui-même, dans l'exposé suivant de son biographe et ami Spangenberg :

« Je pris (tout enfant), la ferme résolution et je l'ai toujours, d'être athée ou de croire en Jésus; de considérer un Dieu qui se révélerait à moi en dehors de Jésus-Christ et non par Jésus, soit comme une chimère, soit comme un misérable démon; de tenir pour néant toute théologie qui, dans cette économie où je vis, n'a pas son origine en Jésus venu dans sa chair, dans sa passion et sa mort; de regarder tout théologien chrétien qui ne pourrait me comprendre sur ce point dans les vingt-quatre heures, comme un fou et un aveugle. Je m'en tiens là à tout risque. Mon thème est : *Sans le Christ, pas de Dieu dans le monde!* » *Spangenbergs Apologetische Schlussschrift*, quæstio 62.

En pleine réaction contre son siècle, contre les philosophes déistes et contre les adversaires de l'Évangile, il veut donc que l'on mette au premier rang de l'enseignement religieux et de tout enseignement de la jeunesse l'histoire du Sauveur, sa vie terrestre, ses miracles, surtout ses souffrances, sa mort et sa résurrection. C'est cela qui est pour lui la grande révélation de la divinité. C'est en vain que l'on cherche Dieu, avec les déistes, avec un Voltaire par exemple, dans le spectacle de la nature, dans l'admiration pour « l'horloge » si bien montée qu'est le monde et qui ne peut s'expliquer sans un « horloger ». On ne peut s'enthousiasmer, pense-t-il, pour un horloger. On s'enthousiasme, au contraire, pour un frère, pour un ami, pour un Sauveur mort pour vous sur une croix. On sent si bien son cœur qu'on est contraint de lui donner son cœur! Depuis son enfance, Zinzendorf a eu la plus touchante dévotion aux souffrances du Christ, à sa passion, à son précieux sang, à ses plaies sacrées, en tant que sources de toute rédemption. Par suite, il avait aussi une tendre dévotion à l'eucharistie, où ce sang est reproduit, retrouvé, reçu. C'est par ce don du corps et du sang, que Jésus nous unit à lui. L'Église, en tant qu'épouse du Christ, est née, comme Ève du côté d'Adam, de la plaie ouverte du Cœur de Jésus en croix. Zinzendorf a embrassé avec ferveur, sans l'avouer, la dévotion catholique au Sacré-Cœur. Les théologiens protestants lui ont reproché d'avoir presque isolé de la personne du Christ, le côté blessé de Jésus, pour en faire l'objet de sa piété. « Le culte du Christ dégénère, disent-ils, en culte du Côté, *Pleurakultus*. » Zinzendorf a également mis en grand relief la doctrine paulinienne du mariage chrétien fondé sur l'union du Christ et de l'Église et sur la mort du Christ pour son Église, Eph., v, 25, 31, 32.

Cette préoccupation d'attirer l'attention exclusive sur Jésus-Christ semble parfois friser l'antique modalisme patripassien. Jésus est bien le Père qui a vécu et qui est mort pour nous. C'est le Créateur. C'est l'unique vrai Dieu pour les telluriens que nous sommes. Zinzendorf pousse la bizarrerie jusqu'à dire que Dieu le Père n'est pour nous que « ce qu'on appelle dans le monde un beau-père ou un grand-père ». Un passage de ses œuvres va mettre en évidence sa pensée sur ce point :

« Le grand dessein général *(Hauptplan)* de notre religion, au total, est que nous croyions historiquement que le Créateur de l'univers, que le Père de l'éternité, est né d'une simple Vierge qui n'a jamais connu aucun homme, et qui, ombragée par l'Esprit-Saint, a réellement enfanté le Salut du monde, de son propre corps, et que cet Enfant qui fut le sien, non pas de façon mystique ni hiéroglyphique, mais en toute réalité, a grandi en force corporelle et spirituelle, puis en diverses formations extérieures, en travaux et en difficultés, a mené la vie la plus simple

jusqu'à l'âge de trente ans, puis, durant un temps très court, a honoré, en qualité de maître, témoin et bienfaiteur, toute l'humanité de sa présence, et finalement a clos toute sa vie et son enseignement, comme martyr, par une mort sanglante et douloureuse, puisque, comme un agneau, sous le couteau du sacrificateur, il a été transpercé par la lance du soldat et si bien immolé que tout son sang a été arraché de son corps et que cette immolation a été le moment précis de la rédemption du genre humain tout entier, en sorte que notre salut et notre douleur sont arrivés à l'instant où la vie est sortie de son corps. » *Discurse über die Augspurgische Confession*, 21.

Dans le même passage il insiste sur le fait que c'est l'humanité du Christ qui doit nous apporter toute consolation, à la pensée de l'égalité de Jésus avec nous, ou plutôt du soin qu'il a eu de se rendre encore plus faible, plus pauvre, plus souffrant, plus délaissé que nous ne le serons jamais. Sans doute, celui qui ne « sent » pas dans son cœur la beauté de ce dévouement du Christ doit avoir de plus grandes difficultés à y croire qu'à la divinité, car « autour de la divinité, le combat ne sera jamais qu'une subtilité métaphysique, tandis que la lutte autour de l'humanité du Christ est une matière de cœur, *Herzens-Materie*, et la volonté lutte parce qu'elle n'admet pas volontiers que Jésus ait été aussi corporel et qu'il se soit comporté comme les autres enfants ». *Ibid.*

Pour lui, Jésus était au contraire l'unique véritable révélation de Dieu aux hommes. Il était vraiment le Dieu proprement réservé aux hommes, le Père des humains, celui que nous invoquons dans le *Notre Père*, celui à qui nous devons tout : l'être, la nature, le salut. Plus d'une fois Zinzendorf exprime cette pensée qu'il est vain de chercher Dieu dans la nature extérieure, car il n'est, pour nous, que dans l'humanité de Jésus. Le Dieu que nous trouvons dans la nature n'est pas le vrai. Le Dieu des déistes n'est qu'une caricature, une image pâle et sans vie, une abstraction, une chimère. Dans un de ses cantiques si nombreux (environ 2.000 sans grande valeur poétique), il a traduit cette conviction avec force. Le cantique est intitulé *Allgegenwart*, omniprésence; il y fait parler Dieu à l'âme humaine de la façon suivante :

Pourquoi ainsi, enfant sans intelligence,
Veux-tu m'extraire de l'abîme?
Où penses-tu donc que l'on me trouve?
Me cherches-tu aux pôles du ciel?
Me cherches-tu dans la créature?
Mon essence que nul ne contemple
S'est forgée à elle-même un corps
Et tu ne trouves cependant pas ma trace!
Vous, hommes, venez tout près et voyez
Les profondeurs voilées de l'abîme,
La Majesté cachée
En Jésus, l'humble enfant!...

Quant à ses rapports personnels de piété envers l'humanité de Jésus, Zinzendorf ne craignait pas de se donner en exemple à imiter par les siens.

Ce fut toujours mon bonheur de sentir mon Sauveur constamment dans mon cœur. C'est pourquoi tous les élans de mon esprit se portaient vers l'Époux et vont encore à Lui, qui me réconcilie à Dieu. J'avais entendu dire de mon Créateur qu'il était devenu homme. Cela me toucha profondément. Je pensais en moi-même : Si le cher Seigneur n'était plus vénéré de personne, je veux quand même m'attacher à lui et avec lui vivre et mourir. C'est pourquoi j'ai vécu bien des années à la manière d'un enfant avec lui, je lui parlais durant des heures, comme un ami avec son ami, et bien des fois j'ai parcouru ma chambre en long et en large, plongé en méditation. Dans mes colloques avec lui j'étais très heureux et je lui disais ma gratitude de tout le bien qu'il m'avait fait par son incarnation. Mais je ne comprenais pas assez parfaitement la grandeur et la suffisance des mérites de ses plaies, ni hélas! de la mort cruelle de mon Créateur. Car la misère et l'impuissance de ma nature d'homme ne m'était pas encore parfaitement découvertes. Je faisais ce que je pouvais pour être heureux jusqu'au jour extraordinaire où je fus si vivement ému de ce que mon Créateur avait souffert pour moi que je versai d'abord mille larmes et que je m'attachai à lui encore plus fermement et m'unis à lui tendrement. Je continuai à lui parler, quand j'étais seul, et je croyais de tout cœur qu'il était tout près de moi. Je répandais de longs entretiens et au dedans de moi résonnaient autant de vérités. Je pensais aussi : Il est Dieu et peut me comprendre sans que je m'explique entièrement : il a le sentiment de ce que je veux lui dire. Souvent je me disais que, pourvu qu'il m'entendît, cela suffisait à me rendre heureux pour ma vie entière. C'est ainsi que j'ai vécu plus de cinquante ans avec mon Sauveur et je m'en trouve tous les jours plus heureux. » *Reden an die Kinder*, 81[e] Rede.

2° *Le dogme de la Trinité.* — En tout ce qui précède, la théologie catholique aurait à relever plus d'une exagération, plus d'une bizarrerie, bien qu'elle ne soit nullement opposée, bien au contraire, à ce que Zinzendorf appelait la « théologie du cœur ». Mais voici des étrangetés moins admissibles et où apparaît, dans toute son évidence, le danger de ce biblicisme sans contrôle, substitué par la réforme protestante au magistère infaillible et indéfectible confié par le Christ à son Église.

On a vu que Zinzendorf concentrait sur le Christ-Homme toute la force de la foi et de l'amour, au point qu'il ne craignait pas, en dépit de l'indécence de l'expression, de nommer Dieu le Père, notre « beau-père » ou notre « grand-père ». Dans ses explications sur la Trinité, il employait un langage qui, sous couleur de parler plus au cœur qu'à l'intelligence, s'éloignait totalement de la tradition chrétienne et du plus simple bon goût. A l'entendre, la Trinité comprenait : le Papa, la Maman et sa Flamme, le Frère ou Agneau *(Papa, Mama und ihr Flämmlein, Bruder, Lämmlein)*. D'après cette théologie qu'on dirait volontairement rabaissée au niveau des enfants et des sauvages, le Saint-Esprit ne procéderait pas du Père et du Fils, comme l'enseignent les conciles et les Pères, mais ce serait le Fils qui procéderait du Père et du Saint-Esprit. Et c'est cela que Zinzendorf prétend appuyer sur le témoignage des Écritures! Il rapproche à cet effet un texte de saint Jean d'un texte d'Isaïe et il les prend tous deux au sens le plus littéral : En saint Jean : « Et moi, je prierai le Père et il vous donnera un autre Consolateur, pour qu'il demeure toujours avec vous, c'est l'Esprit de vérité... » Joa., XIV, 16. En Isaïe : « Vous serez allaités, caressés sur les genoux, comme un homme que sa mère console, ainsi je vous consolerai... et votre cœur sera dans la joie! » Is., LXVI, 12-13. On avouera que la preuve est maigre! Faire, sur la foi de ces deux textes rapprochés sans raison suffisante, de façon tout arbitraire, du Saint-Esprit la femme de Dieu le Père, c'est tout simplement une inconvenance, une extravagance sans nom. Mais nous allons rencontrer des absurdités et des inconvenances plus grandes encore.

3° *La doctrine de l'enfance spirituelle.* — A force de s'appuyer sur le cœur, de vouloir parler au cœur, de tout ramener, en théologie, au sentiment, Zinzendorf s'était fait une tendance dangereuse à traduire les vérités chrétiennes en termes enfantins qu'il croyait touchants. Pour mieux parler des abaissements du Christ, il l'appelait familièrement *Handwerkgesell*, compagnon de travail, *Galgenschwengel*, gibier de potence, etc. Quand il fut revenu d'Amérique, où il avait connu une humanité plus simple, plus près de la nature, il manifesta de nouveau son désir de voir les frères moraves adopter un langage analogue à celui des sauvages, parler de tout avec une simplicité affectée, à désigner tous les actes de la vie ou toutes les parties du corps tout crûment, sans souci

de la pudeur la plus élémentaire. Il en résultait souvent de vulgaires obscénités. En particulier, la doctrine du mariage de Zinzendorf prêtait à des développements trop aisément scandaleux. Comme, selon lui, le Christ était l'époux des âmes, il enseignait que les maris de la terre ne sont que des vice-maris, des vice-christs, des vice-hommes de l'Épouse *(Vicemänner der Ehefrau)*. Il entrait de là en des développements folâtres et cocasses. Les frères, pour lui obéir, firent comme lui. Il en résulta un renom d'immoralité pour les communautés moraves. Des protestations et des critiques vinrent de toutes les parties de l'Allemagne. Les théologiens les plus graves et les plus illustres, Jean-Georges Walch, l'éditeur des œuvres de Luther, Jean-Albert Bengel, l'auteur célèbre du *Gnomon Novi Testamenti*, Charles-Gottlob Hofmann, écrivirent contre les pratiques moraves. Le surnom d'*Herrnhutes* qui fut donné à toute la secte fut entouré quelque temps d'un relent d'infamie. Les moraves ont appelé cette période de leur histoire (1743-1749) le « temps de l'épreuve » (*Sichtungszeit*, littéralement, le temps du criblage). Les plus acharnés contre eux furent d'anciens frères sortis de la secte. Un certain Volck, qui avait été secrétaire de la ville de Büdingen, publia en 1749-1751, à Francfort, *Le mystère dévoilé de la perversion de la secte des Herrnhutes*. En vain quelques amis prirent-ils la défense de Zinzendorf, notamment Guillaume-Frédéric Jung dans un ouvrage intitulé : *Luther toujours vivant dans le comte Zinzendorf*, Francfort et Leipzig, 1752, leur voix se perdit dans le tumulte. Les Herrnhutes eurent de la peine à remonter le courant. Ils reconnurent dans la suite que le comte Zinzendorf avait manqué de prudence et de sagesse dans ses manières de parler et que sa prétendue « enfance spirituelle » conduisait à des abus regrettables. Et ce sera aussi notre conclusion. L'initiateur fut une âme ardente et sincère, mais qui aurait eu besoin, pour guider un zèle méritoire, de la ferme direction d'un milieu catholique, à condition toutefois qu'il eût assez d'humilité pour l'accepter et la suivre.

IV. Aperçu historique de l'Église morave. — Après la mort de Zinzendorf, l'Église morave achève de se poser en Église distincte, en tant qu'Église missionnaire, Église de fraternité chrétienne, Église d'éducation de la jeunesse. Trois synodes constituants furent tenus, dans les années 1764, 1769 et 1775. La constitution comporte comme autorité directrice de la secte une *Conférence unitaire des Anciens*.

Le continuateur de Zinzendorf, durant cette période constituante, fut l'évêque morave Auguste-Gottlob Spangenberg, esprit pondéré et prudent, premier biographe du restaurateur de la secte, et qui dirigea en fait cette Église jusqu'à sa mort en 1792. Spangenberg est l'auteur de la *Profession de foi* des moraves. Rédigée en allemand, elle a un titre latin *Idea fidei fratrum* (1778). Toutes les bizarreries de Zinzendorf en ont été soigneusement éliminées. C'est une sorte de luthéranisme modéré, réchauffé par le piétisme wurtembourgeois, et dans lequel on insiste à la fois sur l'attachement à la personne du Christ, selon le vœu de Zinzendorf, et sur le culte des livres bibliques, comme source principale (avec la personne du Christ) de la révélation divine, comme le voulait Luther. Les moraves, qui se nomment officiellement *Unitas fratrum* — l'Unité des frères — professent hautement, disent-ils, le principe connu de saint Augustin : *in necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas*. Actuellement, ils font appel surtout au symbole des Apôtres, comme base des articles de foi fondés sur les Écritures. Comme le symbole, ils insistent sur le médiateur, Jésus-Christ, vrai Dieu et vrai homme, sur sa vie, ses souffrances et sa mort, suivie de sa résurrection. Ils pratiquent le baptême des enfants et la sainte Cène, où tous communient, six fois par an, sans que les membres des autres Églises en soient exclus. Ils ont maintenu l'épiscopat. Mais l'ensemble de l'Église est divisé en trois grandes provinces : Allemagne, Angleterre, États-Unis. Chaque province est dirigée par un synode provincial. Les trois synodes élisent chacun neuf délégués formant le synode général, de qui relèvent toutes les questions intéressant la secte entière. Les missions chez les païens sont très en honneur et très ferventes. En 1916, on comptait 156 stations, avec 195 postes auxiliaires, 1.496 centres de prédications, 354 missionnaires, dont 312 Européens et 42 Américains, auxquels il fallait joindre 2.196 missionnaires indigènes, 39.683 fidèles, uniquement pour les pays de mission. Actuellement, la province d'Amérique seule possède beaucoup plus de membres que les deux autres provinces d'Allemagne et d'Angleterre. On y comptait, en 1926, 153 ministres, 164 églises, et 37.243 communiants. Le nombre total des frères moraves, missions comprises, doit approcher cent mille.

Zinzendorf, Περὶ ἑαυτοῦ, *oder naturelle Reflexiones über sich selbst*, 1749; Spangenberg, *Leben des Grafen N. L. von Zinzendorf*, Barby, 1772-1775; Schrautenbach, *Der Graf von Zinzendorf und die Brüdergemeinde seiner Zeit* (écrit en 1782, publié à Gnadau, en 1871); Müller, *Zinzendorfs Leben*, Winterthur, 1822; Verbeek, *Des Grafen von Zinzendorf Leben und Charakter*, Gnadau, 1845; Pilgram (catholique), *Leben und Wirken des Grafen von Zinzendorf*, Leipzig, 1857; F. Bovet, *Le comte de Zinzendorf*, Paris, 1860; Burkhardt, *Der Graf von Zinzendorf*, Berlin, 1878; Plitt, *Zinzendorfs Theologie*, 3 vol., Gotha, 1869-1874; Becker, *Zinzendorf im Verhältnis zu Philosophie und Kirchentum seiner Zeit*, Leipzig, 1886; Steinecke, *Zinzendorf und der Katholizismus*, Halle, 1902; Römer, *Zinzendorfs Leben und Wirken*, Gnadau, 1900; Müller, *Zinzendorf als Erneuerer der alten Brüderkirche*, Leipzig, 1900.

L. Cristiani.

ZITTARD ou **CITTARD** **Mathias**, frère prêcheur (XVI[e] siècle). — Originaire du pays de ce nom en Rhénanie, il fit profession à Aix pour les prêcheurs de la province de Teutonie. Il se distingua par sa piété, sa science et son éloquence. L'empereur Ferdinand I[er] le choisit pour confesseur particulier et prédicateur de sa cour. Il eut à combattre l'hérésie naissante de Luther, en particulier Martin Bucer. Mort en 1571 (?).

Quétif-Échard, *Script. ord. præd.*, t. II, col. 215 *b*.

Marillier.

ZŒMEREN **(Henri de)**, lovaniste, né vers 1420, à Zœmeren, d'où son nom, professeur de théologie à Louvain en 1460, puis doyen de la cathédrale d'Anvers, décédé le 14 août 1472. On a de lui un *Epitome primæ partis dialogi Gulielmi Occam quæ intitulatur De hæreticis*, Louvain, 1481, in-fol., entrepris à la demande du cardinal Bessarion dont il avait été le collaborateur à Vienne entre 1458 et 1460.

J. Mercier.

ZOLA **Joseph**, théologien italien tout imbu de jansénisme (1739-1806). — Né à Concesio, près de Brescia en 1739, il entra de bonne heure comme professeur de morale à l'académie théologique de cette ville, où il eut pour collègue le célèbre Pierre Tamburini, cf. t. xv, col. 30 sq., son aîné de deux ans. Ensemble, ils travaillaient à faire pénétrer dans l'Italie du Nord les idées jansénistes et richéristes; ils firent si bien qu'ils furent destitués l'un et l'autre en 1771 par le cardinal-évêque de Brescia, Molino. Zola se retira à Rome, où la protection du cardinal Marefoschi lui fit rendre son enseignement à Brescia. Peu après, en 1774, il était appelé à Pavie pour enseigner l'histoire ecclésiastique et y diriger le collège germa-

nico-hongrois que Joseph II venait d'y transférer de Rome. Avec Tamburini et d'autres ecclésiastiques, il se fit l'exécuteur des desseins du souverain qui allait devenir empereur en 1780. Cf. art. Joséphisme, t. viii, col. 1543. L'institution où enseignait Zola n'était autre qu'un des fameux « séminaires généraux », sur lesquels comptait l'empereur-sacristain. Ces séminaires n'eurent pas longue vie, à la mort de Joseph II (février 1790), ils furent supprimés et les évêques lombards rétablirent les séminaires épiscopaux. Zola et Tamburini durent renoncer à leurs chaires. Mais, après l'invasion française et l'union à la France de la République cisalpine, 1796-1799, Zola se vit confier à l'académie de Pavie une chaire de diplomatique et de droit. Le retour passager des Autrichiens, 1799-1800, amena la suppression de cette académie, mais la création, au lendemain de Marengo, de la République italienne, qui devait devenir cinq ans plus tard le royaume d'Italie, fit revivre l'établissement; Zola y reprit son enseignement, mais mourut le 5 novembre 1806, précédant de vingt ans dans la tombe son collègue Tamburini.

Il a laissé : Un discours latin, peut-être leçon inaugurale : *De vitanda in historia calamitatum Ecclesiæ dissimulatione*, Brescia, 1774. — *Prelezioni teologiche*, qui résument son enseignement de Brescia, traitant des lieux théologiques et des fins dernières, 2 vol., Brescia, 1775; dans une 2e édit., Pavie, 1785, a été inséré le *Commonitorium* de Vincent de Lérins, ainsi que divers textes augustiniens; mise à l'Index, 10 juillet 1797, à cause de la préface du t. ii. — *De ratione et auctoritate S. Augustini in rebus theologicis ac speciatim in tradendo mysterio prædestinationis et gratiæ dissertatio cum prologo galeato*, Pavie, 1788, sans nom d'auteur, mis à l'Index le 5 février 1790. — Une réédition avec notes de l'ouvrage de l'anglican G. Bull, *Defensio fidei Nicænæ*, Pavie, 1786. Voir ici t. ii, col. 1242. — *Commentaria de rebus christianis ante Constantinum Magnum*, 3 vol., 1778-1786. — *Prælectio de catechista habita ad alumnos suos cum iis explicare aggrederetur sancti Augustini librum de catechizandis rudibus*, Pavie, 1781. — En collaboration avec Tamburini, Palmieri et d'autres une sorte de périodique, *Biblioteca ecclesiastica et di varia letterature*, dont quatre volumes parurent à Pavie de 1790 à 1793. — Tamburini a publié des *Opera posthuma* de Zola, 2 vol. in-8°, avec une vie de l'auteur.

Il y a sur Zola une monographie : *Notizie istorico-critiche intorno alla vita, ai costumi ed alle opere dell' A. D. Giuseppe Zola;* voir aussi les auteurs signalés à l'art. Tamburini, t. xv, col. 34; Michaud, *Biographie universelle*, t. xlv, p. 575-576; Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. v, col. 710.

É. Amann.

ZONARAS Jean, écrivain ecclésiastique byzantin du xiie siècle. — On sait peu de chose de sa vie. Sous Alexis Comnène (1081-1118), Zonaras eut au Sacré-Palais des fonctions importantes : μέγας δρουγγάριος τῆς βίγλης, ce que Krumbacher traduit par : commandant des gardes du corps et avait la dignité de πρωτασηκρῆτις. Pour des raisons que nous ignorons, chagrins de famille? complications politiques? il renonça au monde et se fit moine au couvent de Hagia Glykeria, dans l'une des îles des Princes. C'est dans cette retraite qu'il composa les nombreux écrits qui sont restés de lui. Il a pu prolonger son existence jusque dans la seconde moitié du xiie siècle.

Canoniste, Zonaras est l'auteur d'un commentaire de la littérature canonique, qui lui a valu une grande réputation. De peu postérieur à Alexios Aristènos, qu'il a utilisé, un peu antérieur à Théodore Balsamon, il forme avec ces deux auteurs le triumvirat des grands canonistes byzantins, dont les décisions ont fait loi pendant longtemps et continuent à être prises en considération. A ce moment les collections canoniques sont à peu près définitivement closes et nos auteurs ajoutent peu de chose à la masse des documents qu'ils commentent : successivement Zonaras énumère les canons des apôtres, les conciles œcuméniques : Nicée (325), Constantinople (381), Éphèse (431), Chalcédoine (451), le Quini-Sexte (692), le IIe de Nicée (787) et les deux conciles photiens de 861 (celui qui est appelé πρωτὴ καὶ δευτέρα), et de 879-880. Viennent ensuite les conciles particuliers : Carthage (celui de saint Cyprien en 252), Ancyre (314), Néocésarée (315), Gangres (340), Antioche (341), Laodicée (343), Sardique (343), Carthage (419) et le concile tenu par Nectaire à Constantinople en 394. Suivent les « lettres canoniques » de Denys d'Alexandrie, de Pierre d'Alexandrie, de Grégoire le Thaumaturge, d'Athanase (au nombre de trois), les quatre lettres de Basile le Grand, et celle de Grégoire de Nysse. De ces textes, Zonaras entend donner une explication sommaire, à l'usage des commençants, qui ne veut pas se perdre dans le détail de la procédure. En fait il a réussi à fournir un excellent commentaire tant au point de vue du fond qu'à celui de la forme. Pour éclairer le sens des textes, il recourt soit à l'histoire générale et à celle des institutions, soit à la comparaison des canons entre eux, essayant au besoin de concilier les textes divergents; il est naturellement porté aux solutions plus bénignes. La langue est excellente. C'est un des très bons commentaires canoniques de l'Église byzantine; il est d'ailleurs possible qu'une grande partie des exégèses canoniques mises au compte de Balsamon doive lui être attribuée. A côté de ce travail d'explication, on cite aussi de Zonaras deux dissertations indépendantes : Περὶ τοῦ μὴ δεῖν δύο δισεξαδέλφους τὴν αὐτὴν ἀγάγεσθαι πρὸς γάμον (Qu'il ne faut pas que deux cousins germains épousent la même femme); Λόγος πρὸς τοὺς τὴν φυσικὴν τῆς γονῆς ἐκρόην μίασμα ἡγουμένους (Contre ceux qui estiment que la simple émission physique du *semen* est une souillure).

Zonaras est également connu comme le commentateur des τετράστιχα et des μονόστιχα de Grégoire de Nazianze. A l'exemple de Cosmas de Jérusalem (milieu du viiie siècle), qui avait donné une *Collectio et interpretatio historiarum quarum meminit Divus Gregorius in carminibus suis* (cf. *P. G.*, t. xxxviii, col. 339-680), à l'exemple de Nicétas David, le Paphlagonien, qui avait fait paraître dans la seconde moitié du ixe siècle une *Paraphrasis carminum arcanorum S. Gregorii Nazianzeni* (édit. Dronke, Gœttingue, 1840, cf. *P. G.*, *ibid.*, col. 681-842 et t. cv, col. 577-582), Zonaras commenta lui aussi les textes poétiques, souvent assez difficiles à expliquer, du Nazianzène. Mais le travail du moine du xiie siècle s'est souvent trouvé confondu avec celui de Nicétas. En 1568, Zacharie Skardylios avait publié sous le nom de Nicétas une Ἑρμηνεία εἰς τὰ τετράστιχα τοῦ Γρηγορίου qui est à restituer à Zonaras, lequel d'ailleurs a largement utilisé son prédécesseur. — Les Κάνονες ἀναστάσιμοι de l'Octoéchos, composé ou tout au moins réformé par Jean Damascène ont été également commentés par Zonaras; ce travail est demeuré inédit, sauf l'introduction, Περὶ κανόνος καὶ εἱρμοῦ καὶ τροπαρίου καὶ ᾠδῆς, précieuse pour l'intelligence des textes liturgiques byzantins; elle a été publiée au t. v du *Spicilegium Romanum*, 1841, p. 384-389. Zonaras a lui-même composé un « canon » sur la sainte Vierge, où il célèbre Marie victorieuse de toutes les hérésies, depuis celle d'Arius jusqu'à celles, toutes récentes, des bogomiles et des « latins »; à ces derniers est reprochée leur doctrine de la procession du Saint-Esprit *ab utroque*, qui met en Dieu un double

principe. On a aussi de Zonaras deux Vies de saints (Silvestre et Sophrone de Jérusalem), deux discours sur les fêtes du Seigneur, tout cela demeuré inédit.

Mais Zonaras est plus connu encore comme historien; il est l'auteur, en effet, d'une ἐπιτομὴ ἱστοριῶν, qui tranche sur l'ensemble des innombrables chroniques byzantines. C'est un abrégé de l'histoire universelle, depuis la création du monde jusqu'à l'avènement de l'empereur Jean Comnène (1118); il a été divisé par Du Cange en 18 livres. Les critiques modernes, qui l'ont beaucoup étudié s'accordent à reconnaître sa valeur, tant au point de vue de la forme — Zonaras ne se laisse pas aller à la vulgarité de style des compositions similaires — qu'au point de vue du fond. L'auteur a utilisé en effet des sources nombreuses, dont plusieurs ont disparu et ne se retrouvent que chez lui; il les a mises en œuvre fort judicieusement. Bien qu'il ne les indique pas toujours avec assez de précision, il est possible de les retrouver. Pour les 12 premiers livres (de la création à Constantin), il utilise l'Ancien Testament, un abrégé des *Antiquités judaïques* de Josèphe et la *Guerre juive* du même auteur, la *Chronique* et *l'Histoire* d'Eusèbe, Théodoret et, pour ce qui est de l'histoire profane, Xénophon, Plutarque, Hérodote, Arrien, enfin et surtout Dion Cassius. De ce dernier, il permet de reconstituer une partie importante, perdue dans l'original. Quand Dion l'abandonne (229 après J.-C.), il le supplée par Pierre le Patrice, un historien du VIe siècle, dont l'œuvre a presque entièrement disparu et que l'on peut considérer comme le successeur de Dion. Pour les temps qui suivent l'avènement de Constantin, son guide est surtout Théophane, mais complété par d'autres chroniqueurs, les uns connus, tels Procope, le patriarche Nicéphore, Georges Hamartolos, Cédrénos, Syméon Magister, d'autres inconnus de nous, mais de très grande valeur. Ceci est vrai spécialement pour la période qui va de Léon Ier à Justin II (457-565), pour laquelle Zonaras a exploité une source excellente, qu'a connue également Cédrénos. Tout ceci explique le zèle qu'ont mis les critiques modernes à débrouiller cette question des sources. Importante pour l'histoire civile et politique, la compilation de Zonaras l'est également pour l'histoire religieuse. Elle a été abondamment utilisée par les historiens postérieurs, soit par les Byzantins, dans son texte, soit par les auteurs slaves, dans des traductions serbes ou russes qui en ont été faites de bonne heure.

1° *Droit canonique.* — La première édition complète des textes canoniques et des commentaires (y compris ceux d'Aristènos et de Balsamon) a été donnée par l'anglais Beveridge : Συνοδικόν sive *Pandectæ canonum*, Oxford, 1672 : chaque canon est suivi de son commentaire (celui de Balsamon vient en tête); reproduite dans *P. G.*, t. CXXXVII. Édition meilleure dans G. Rhallis et M. Potlis, Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων, 6 vol., Athènes, 1852-1859, les commentaires de Zonaras aux t. II, III, IV, ils précèdent ceux de Balsamon. Pour les deux dissertations indépendantes, voir Rhallis-Potlis, t. IV; les anciennes éditions sont signalées par Fabricius-Harles, *Bibliotheca græca*, t. XI, p. 225.

2° *Le commentaire* des œuvres poétiques de Grégoire de Nazianze se trouvera dans *P. G.*, t. XXXVIII; le Κανὼν εἰς την υπεραγιάν Θεοτόκον, publié pour la première fois au complet par Cotelier, *Monumenta græcæ Ecclesiæ*, t. III, Paris, 1686, p. 465-472, est reproduit dans *P. G.*, t. CXXXVI.

3° L'Ἐπιτομὴ ἱστοριῶν, publiée d'abord à Bâle, 1557, par Jérôme Wolf est passée ensuite dans les différents *Corpus scriptorum historiæ byzantinæ*, de Paris et de Bonn; dans ce dernier elle n'a été complétée qu'en 1897 par Th. Büttner-Wobst; elle est au complet dans la *Bibliotheca Teubneriana*, 6 vol., 1868-1875, éd. Dindorf. La *P. G.*, t. CXXXIV et CXXXV, reproduit celle de Bonn; aucune de ces éditions n'est pleinement satisfaisante et les byzantinistes regrettent l'absence d'un texte vraiment critique.

4° Les travaux relatifs à Zonaras portent spécialement sur l'*Epitomé* et ses sources; on en trouvera une liste dans Krumbacher, *Gesch. der byzant. Litteratur*, 2e éd., 1897, p. 374-375. Ces travaux très importants pour l'historien intéressent moins le théologien. Ceux qui sont relatifs à l'activité canonique de Zonaras (et de ses deux émules) sont surtout rédigés en l'une des langues slaves; le plus important est celui de M. Kransnožen, *Les commentateurs du code canonique de l'Église orientale, Aristénos, Zonaras et Balsamon* (en russe), Moscou, 1892; nombreux travaux de A. Pavlov, soit dans le *Journal du ministère de l'instruction publique* (en russe), soit dans les *Vizantijskij Vremennik* (cf. une liste dans Krumbacher, *op. cit.*, p. 611). — Nous avons aussi utilisé la notice de Ph. Meyer, dans la *Protest. Realencyclopädie*, t. XXI, p. 715-719.

É. AMANN.

ZOSIME (Saint), pape du 18 mars 417 au 26 décembre 418. — Le pape Innocent Ier était mort le 12 mars 417, Zosime lui succéda sans aucune difficulté et dut être ordonné le dimanche 18 mars. Sur ses antécédents l'on n'a aucun renseignement : le *Liber pontificalis* le dit grec de nation et, de fait, son nom est grec; le nom de son père, Abraham, a fait penser à une origine juive, ce n'est pas impossible.

I. LES AFFAIRES GAULOISES. — Quoi qu'il en soit et quels que fussent les titres qu'avait Zosime pour s'asseoir sur la chaire apostolique, il est certain que le nouveau pape tomba immédiatement sous la coupe de l'évêque d'Arles, Patrocle, qui se trouvait à Rome au moment de l'élection. On a conjecturé que ce prélat, pour lors en grande faveur à la cour de Ravenne, a joué quelque rôle dans le choix du nouveau pape. Toujours est-il qu'au lendemain de sa consécration Zosime accordait à Patrocle une série de privilèges, où l'on a voulu voir les marques de la reconnaissance du nouvel élu. L'évêque d'Arles, déclarait le pape dans une décrétale adressée aux évêques des Gaules, serait au delà des monts le représentant du Siège apostolique; lui seul aurait qualité pour accorder aux clercs, de quelque dignité qu'ils fussent, désireux de se rendre à Rome, les lettres de créance *(litteræ formatæ)* sans lesquelles ils ne pourraient être reçus à la Curie. De plus, le titulaire d'Arles aurait juridiction métropolitaine sur les trois provinces de Viennoise et de Narbonaise première et deuxième; à lui seul reviendrait le droit de faire, dans ce ressort, les ordinations épiscopales et le cas de deux petites localités voisines de Marseille était expressément réglé. La collation de ces droits était appuyée sur le fait que le siège d'Arles reconnaissait comme fondateur l'évêque Trophime, envoyé le premier dans les Gaules par le Saint-Siège et qui avait fait rayonner le christianisme en tout le pays, *ex cujus fonte totæ Galliæ fidei rivulos acceperunt.* La situation qui était faite à l'évêque d'Arles n'était qu'une restitution à ce siège des droits qui lui avaient jadis appartenus. Jaffé, *Regesta pontificum Romanorum*, n. 328.

Ce Patrocle que Zosime mettait en si haut relief était un assez singulier personnage et qui avait su heureusement profiter des crises politiques récentes. En 407, Arles était devenu la résidence de l'usurpateur Constantin qui, proclamé en Angleterre, avait réussi à se faire reconnaître en Gaule et en Espagne. Triomphe éphémère! En 411 le *magister militum* Constance, envoyé par l'empereur Honorius, avait battu et finalement tué le « tyran ». Ceux qui, à un titre quelconque, s'étaient inféodés à celui-ci avaient été écartés de leurs emplois. Tel fut le cas de l'évêque d'Arles, Héros, qui fut évincé et remplacé par Patrocle; tel encore celui de Lazare, évêque d'Aix. Tous deux s'étaient provisoirement réfugiés en Palestine, où ils jouèrent un certain rôle dans la controverse pélagienne. Patrocle, les événements ultérieurs vont le montrer, ne se priva pas de les noircir aux yeux de

Zosime; en même temps, il relevait l'antiquité du siège qu'il occupait d'une manière plus ou moins légitime. Ainsi s'explique la décrétale *Placuit* que Zosime signait, au lendemain de sa consécration, le 22 mars 417.

Les concessions faites à Patrocle lésaient des droits acquis et qui avaient été, peu auparavant, reconnus par le concile de Turin. Voir TURIN *(Concile de)*, t. XV, col. 1927. Elles empêchaient aussi le fonctionnement de l'organisation métropolitaine, dont ce même concile avait reconnu l'intérêt. Dans la Gaule du Sud-Est un mécontentement assez vif se manifesta. Hilaire, évêque de Narbonne, protesta qu'il avait des droits métropolitains sur la Narbonalse première; il fut rabroué d'importance, Jaffé, n. 332, du 26 septembre 417; le pape Boniface devait d'ailleurs, quelques années plus tard, reconnaître ses droits. Cf. Jaffé, n. 362. Quant à Proculus, évêque de Marseille, à qui le concile de Turin avait fait une situation spéciale dans la Narbonalse deuxième, il se comporta comme si aucune disposition nouvelle n'était intervenue. En dépit de la décrétale *Placuit*, il donna aux deux localités de Citharista et de Gargaria, dans la banlieue marseillaise, spécialement visées dans la lettre apostolique, deux évêques, Ursus et Tuentius. Renseignée par Patrocle, la Curie réagit avec violence. Jaffé, n. 331, 333, 334, des 22, 26 et 29 septembre 417. La première lettre, *Cum adversus statuta*, adressée simultanément aux évêques d'Afrique, des Gaules et d'Espagne, leur interdisait de reconnaître comme évêques les deux personnages consacrés par Proculus, au préjudice des droits de Patrocle, et sans qu'eussent été observées les règles les plus élémentaires. La présence à la cérémonie de Lazare d'Aix, personnage taré et que l'évêque de Marseille avait jadis condamné pour ses calomnies, était bien faite pour discréditer les élus; l'un d'entre eux d'ailleurs, Tuentius, était suspect de mauvaises mœurs, pis encore accusé de priscillianisme. La lettre 334, *Multa contra veterem formam*, adressée aux évêques de Viennoise et de Narbonalse première, faisait en termes d'une incroyable âpreté le procès de l'évêque de Marseille. Remontant à vingt ans en arrière, le pape lui reprochait ses agissements au concile de Turin, ses collusions d'alors avec Simplice, évêque de Vienne, pour faire pièce aux droits du siège d'Arles. De tout cela, Proculus ne semble pas s'être beaucoup ému; il fut alors sommé de venir s'expliquer devant le synode romain; il n'y parut pas. Patrocle qui y était venu demanda alors sa déposition que le pape prononça. C'est ce dont témoignent les deux lettres Jaffé, n. 340 et 341, datées du 5 mars 418. La première renouvelait à Patrocle tous les privilèges à lui accordés; la seconde, adressée au clergé et au peuple de Marseille, leur annonçait que Proculus n'était plus leur évêque et que l'administration religieuse de la cité avait été confiée à Patrocle, en attendant que celui-ci pût lui donner un évêque. Ce déploiement d'autorité n'empêcha pas Proculus de se considérer comme le titulaire régulier de Marseille; il y restera longtemps encore en exercice. Somme toute l'incroyable condescendance de Zosime à l'endroit de Patrocle n'avait abouti qu'à mettre le trouble dans la Gaule du Sud-Est.

II. LA QUESTION PÉLAGIENNE. — Elle allait avoir de bien plus graves conséquences dans une affaire qui touchait de près au dogme : la révision du procès de Célestius et de Pélage. Cf. art. PÉLAGIANISME, t. XII, col. 696 sq. Condamné, sur l'intervention du diacre Paulin de Milan, en un concile de Carthage de 411, Célestius avait fait appel au pape Innocent Ier, puis, sans plus se préoccuper de cet appel, s'était enfui en Asie. Avant lui Pélage avait quitté l'Afrique, s'était transporté en Palestine, où de vives discussions s'étaient élevées autour de sa doctrine. La dernière et la plus importante manifestation avait été celle du concile de Diospolis; on se rappelle que l'action synodale avait été déclenchée par l'intervention des deux évêques Héros d'Arles et Lazare d'Aix, pour lors présents en Palestine, mais qui ne purent d'ailleurs soutenir l'accusation autant que de besoin. Si le concile de Diospolis, au point de vue doctrinal, avait réprouvé les enseignements contraires au dogme du péché originel, il avait terminé par un non-lieu la question de la culpabilité personnelle de Pélage. Prévenus par Héros et Lazare, les évêques d'Afrique avaient instantanément réagi. Les deux conciles de Carthage et de Milève avaient mis en sûreté la doctrine compromise, du moins en apparence, par les concessions de Diospolis, la pleine approbation qu'avait donnée à leurs sentences le pape Innocent semblait bien mettre le point final à la controverse; *causa finita est*, avait dit saint Augustin. Cf. art. INNOCENT Ier, t. VII, col. 1948.

1° *Appel à Rome de Célestius.* — Il est incontestable néanmoins qu'il restait à Rome, et dans les hautes sphères du clergé, un parti favorable sinon peut-être aux idées pélagiennes, du moins aux hommes qui avaient fait la fortune de celles-ci. La disparition du pape Innocent et son remplacement par Zosime allaient être le signal, dans la capitale, d'une vraie campagne en faveur de la révision des jugements africains; d'autant que Célestius et Pélage par un appel en règle saisissaient le Siège apostolique. L'appel de Célestius arriva le premier; adressé au pape Innocent, il était remis à son successeur. Il était censé reprendre purement et simplement la procédure entamée par Célestius au lendemain de sa condamnation à Carthage, encore que cinq années se fussent déjà écoulées. Célestius, d'ailleurs, ne tarda pas à se présenter en personne au pape Zosime, réclamant justice; sans doute ne se priva-t-il pas de mettre en cause les deux évêques Héros et Lazare, qui avaient incriminé Pélage comme reprenant en sous-main les propositions de Célestius condamnées au Ier concile de Carthage de 411. De tout ceci, il est aisé de trouver les traces dans la lettre Jaffé n. 329, malheureusement non datée et qui fut adressée par Zosime au primat d'Afrique Aurèle et à tous ses évêques, sans doute au début de l'été 417. Célestius, y lisait-on, s'était présenté spontanément à l'examen du pape, lequel avait étudié sa cause dans une assemblée tenue à Saint-Clément. Après lecture des actes antérieurs, Célestius avait été introduit et avait lu son acte d'appel; l'on s'était efforcé, par de multiples interrogations, de tirer au clair sa pensée. Une chose avait surtout frappé le pape : à l'audition de Célestius à Carthage, en 411, rien n'avait été liquidé : *cum in præsenti ibi Cælestium habueritis, nihil liquido judicatum est.* C'est plus tard seulement et sur le vu de la lettre d'Héros et de Lazare que l'Afrique avait pris position avec une hâte surprenante. Or, Célestius prétendait bien n'avoir jamais rien eu de commun avec ces deux personnages. Les conciles africains s'étaient aveuglément rangés aux griefs de ceux-ci, qui n'inspiraient aucune confiance. Et le pape de faire le procès des deux évêques en question, qu'il avait dû, en fin de compte, déposer et excommunier : *sacerdotali eos loco et omni communione submovimus.* Il n'y aurait point de honte, pour les Africains, à réformer leur premier jugement, émis dans de telles conditions. En définitive, on laissait aux accusateurs de Célestius deux mois pour déposer une nouvelle plainte. Ce délai passé et si rien n'intervenait, c'est que l'Église d'Afrique reconnaissait que les réponses de l'accusé ne laissaient place à aucune

ambiguïté : *nihil, post hæc tam aperta et manifesta quæ protulit, dubii sanctitas vestra resedisse cognoscat.* Communication des actes de l'assemblée romaine était adressée au primat d'Afrique, qui pourrait ainsi juger sur pièces.

2° *Appel à Rome de Pélage; absolution de Pélage et de Célestius.* — Très peu après l'envoi de cette lettre, arrivait à Rome un autre appel formulé, celui-ci, par Pélage lui-même. Renseigné, selon toute évidence, sur la direction dans laquelle le vent soufflait à la Curie, le moine breton ne s'était pas privé de mettre en cause les deux personnages, Héros et Lazare, rendus responsables de ses mésaventures. A quoi il joignait une lettre du nouvel évêque de Jérusalem, Praïle, se portant garant de son orthodoxie. Dans une longue profession de foi, il exposait l'essentiel de sa doctrine et trouvait le moyen de la présenter sous les couleurs les plus acceptables : *quid sequetur, quidve damnaret, sine aliquo fuco, ut cessarent totius interpretationis insidiæ cumulavit.* Tout cela fut soumis à une nouvelle assemblée publique. Récit dans la lettre Jaffé, n. 330, adressée, comme la précédente, à Aurèle et à l'épiscopat africain, le 21 septembre 417 (La date est à remarquer; c'est à la fin de septembre que se multiplient les lettres de la Curie, inspirées par Patrocle, cf. ci-dessus). L'assemblée, écrit sérieusement Zosime, pouvait à peine retenir ses larmes, en pensant que l'on avait pu ainsi diffamer des hommes — il s'agit de Pélage et de Célestius — d'une foi si sûre : *Vix fletu quidam se et lacrymis temperabant, tales etiam absolutæ fidei infamari potuisse.* Et la diffamation provenait de ce Héros, de ce Lazare, ces brouillons, ces calomniateurs, qui avaient surpris la bonne foi des Africains! Avec une truculence indignée le pape disait leur fait à ces tristes personnages! Où étaient-ils, eux les accusateurs, alors que Pélage et Célestius venaient humblement se soumettre au jugement du Siège apostolique? Quand il s'agissait de courir après des évêchés, ils ne reculaient devant aucune démarche; aucun voyage ne leur était trop pénible. Mais quand avait été en jeu la réputation d'innocents, eux accusateurs ou témoins, ils s'étaient fait porter malades, et c'est seulement par leurs lettres que ces deux pestes avaient empoisonné toute l'Afrique, pour ne pas dire toute l'Église : *totam Africam universumque tranquillum catholicæ serenitatis innubilant ad libidines suas duæ pestes.* L'assemblée romaine avait donc prononcé l'absolution de Pélage et de Célestius; de quoi les Africains ne pouvaient que se réjouir : *sit vobis gaudium eos quos falsi testes criminabantur agnoscere a nostro catholico corpore et catholica veritate nunquam fuisse divulsos.* Au fait les deux personnages incriminés avaient condamné ce qui devait l'être, promis de suivre ce qu'il fallait croire. Le Siège apostolique transmettait donc aux Africains les papiers envoyés par Pélage; la lecture de ceux-ci ne pourrait qu'édifier les évêques : la doctrine était sauve, innocents les personnages qu'on avait faussement accusés d'y avoir porté atteinte. En même temps que cette lettre le messager de Zosime emportait une citation destinée à Paulin de Milan, qui résidait toujours à Carthage : il devrait venir à Rome soutenir l'accusation jadis portée par lui contre Célestius.

3° *Réaction de l'Afrique.* — L'arrivée à Carthage de ces diverses pièces causa dans l'épiscopat africain, très rapidement mis au courant, la plus vive effervescence. Dans une lettre à Paulin de Nole, Augustin ne cachait pas la douleur que lui causait le changement de front de Rome. *Epist.*, CLXXXVI, n. 41, *P. L.*, t. XXXIII, col. 832. Paulin de Milan répondait de son côté par un *Libellus* adressé au pape Zosime, où il déclarait qu'il ne viendrait pas à Rome. A quoi bon? La manière dont le pape avait instruit en personne la cause de Célestius montrait bien que Zosime n'avait point sur la question doctrinale d'autres sentiments que son prédécesseur. Texte dans *P. L.*, t. XX, col. 711-716. Mais surtout le primat Aurèle exprimait dans une lettre véhémente les sentiments qu'avait suscités en Afrique la nouvelle attitude du Saint-Siège. Lettre connue seulement par Augustin, *Contra duas epistolas pelagianorum*, l. II, III, 5, t. XLIV, col. 574. L'adhésion, disait Aurèle, que Célestius aurait donnée au jugement d'Innocent I[er] ne suffisait pas pour que l'on pût l'absoudre; il devait explicitement retirer son *libellus*, faute de quoi des gens peu avertis seraient tentés de croire que des doctrines hérétiques avaient été approuvées par le Siège apostolique, qui avait déclaré ce *libellus* catholique : *multi parum intelligentes magis in libello ejus illa fidei venena a Sede apostolica crederent approbata, propterea quod ab illa dictum erat eum libellum esse catholicum.* Le clergé romain ne craignait-il donc pas d'encourir le reproche de prévarication? *Sed si, quod absit, ita tunc fuisset de Cælestio vel Pelagio in Romana Ecclesia judicatum... ex hoc potius esset prævaricationis nota Romanis clericis inurenda.*

4° *Première réponse de Rome.* — Porté à Rome, en même temps que le *libellus* de Paulin par le sous-diacre Marcellin, ce document qui devait être considérable — *epistolæ volumen*, dira de lui le pape Zosime — et qui avait été délibéré dans un concile restreint d'évêques africains, montra au pape la gravité de la situation. Une lettre apostolique partit le 21 mars à l'adresse d'Aurèle et de son concile. Jaffé, n. 342. Un long préambule — le lire dans Denzinger-Bannwart, n. 109; Cavallera, *Thesaurus*, n. 342 — expliquait que le Siège apostolique n'avait pas coutume de laisser discuter ses jugements. Les lois divines et humaines étaient d'accord pour mettre hors de conteste l'autorité conférée par le Christ à Pierre et qui était passée à ses successeurs; Pierre ne saurait souffrir que la moindre atteinte vînt ébranler quelque décision que ce fût à laquelle il aurait communiqué l'inébranlable autorité de son nom. Tous ces considérants étaient pour masquer la reculade du pape : en définitive il n'avait pas voulu terminer définitivement l'affaire de Célestius; ses décisions de l'année précédente n'étaient qu'une invitation aux Africains à se concerter avec lui. Qu'on ne s'imaginât pas à Carthage que Rome avait, sans autre forme de procès, ajouté foi aux belles promesses de Célestius. Les choses demeuraient dans le *statu quo ante*.

5° *L'action des Africains.* — Invitation non dissimulée aux Africains à reprendre sur nouveaux frais, cette fois de concert avec Rome, la question pélagienne! Mais Aurèle et ses évêques n'entendaient pas se laisser manœuvrer. La lettre de Zosime arrivait à Carthage le 29 avril. Deux jours après s'ouvrait, dans la capitale africaine, le grand concile, réunissant plus de deux cents évêques, qui allait exprimer sur la doctrine de la grâce et du péché originel le dogme catholique, en même temps qu'il mettrait des conditions à la rentrée dans l'Église de Pélage et de Célestius. Sur les décisions de ce concile voir l'art. MILÈVE *(Conciles de)*, t. X, col. 1752 sq., les canons conciliaires ayant été faussement attribués à la réunion de ce nom. Une lettre adressée au pape Zosime précisait la situation ecclésiastique des deux accusés : « Nous déclarons, disait-elle, que le jugement du pape Innocent porté contre Pélage et Célestius conserve toute sa force, jusqu'à ce que ceux-ci aient reconnu explicitement que la grâce de Dieu donnée par Jésus-Christ n'est pas seulement nécessaire pour connaître, mais encore pour accomplir le bien, de sorte que sans elle nous ne pouvons rien faire. »

Cité par Prosper, *Cont. Collat.*, v, 3, *P. L.*, t. LI, col. 227.

Antérieurement, d'ailleurs, l'Afrique avait cherché un appui à la cour impériale de Ravenne. Le 30 avril paraissait un rescrit d'Honorius condamnant, du point de vue de la loi civile, les erreurs de Pélage et de Célestius et faisant un devoir de dénoncer les hérétiques et leurs adhérents.

6° *La Tractoria de Zosime.* — Toutes ces nouvelles, portées à Rome, amenèrent un revirement de Zosime. Célestius fut sommé de comparaître devant un nouveau synode; il n'en attendit pas les décisions et, menacé par la loi civile, prit la fuite. Cf. Marius Mercator, *Commonitorium super nomine Cælestii*, édit. Schwartz dans *A. C. O.*, t. I, vol. 5, p. 66; Prosper, *loc. cit.* Une volumineuse encyclique fut adressée par Zosime aux évêques tant de l'Occident que de l'Orient. Cette lettre que Mercator, *op. cit.*, p. 68, appelle *Tractoria* (réquisition, sommation), ne s'est malheureusement pas conservée; les quelques renseignements fournis par Mercator, Augustin, Prosper, les quelques maigres citations données par les mêmes auteurs ne suffisent pas à juger de l'économie générale d'un document qui serait de nature à éclairer sur l'attitude du Saint-Siège dans la question pélagienne.

La *Tractoria*, au dire de Mercator, contenait certainement un exposé de l'ensemble des faits qui s'étaient déroulés depuis le début de la controverse, au concile de Carthage de 411, c'est-à-dire depuis l'accusation portée contre Célestius par Paulin de Milan : *in quibus (scriptis) et ipsa capitula de quibus accusatus fuerat (Cælestius) et omnis causa tam de Cælestio suprascripto quam de Pelagio magistro videtur esse narrata.* Outre ces *capitula* rapportés à Célestius, figuraient aussi des propositions de Pélage empruntées au commentaire sur saint Paul et à un discours assez sommairement rapporté. Saint Augustin signale, parmi ces thèses damnables de Pélage, une argumentation de celui-ci tendant à lier la doctrine du péché originel avec le traducianisme ou le génératianisme et montrant l'incompatibilité de la thèse catholique avec le créatianisme : *Si anima ex traduce non est, sed sola caro tantum habet traducem peccati, sola ergo (caro sc.) pœnam meretur. Injustum est enim ut hodie nata anima non ex massa Adæ tam antiquum peccatum portet alienum; quia nulla ratione conceditur ut Deus qui propria peccata dimittit imputet alienum. Epist.*, CXC, *ad Optatum*, n. 22, *P. L.*, t. XXXIII, col. 865; cf. *De baptismo parvulorum*, l. III, III, 5, 6, t. XLIV, col. 188.

A la doctrine hérétique représentée par ces diverses propositions, le pape devait opposer l'enseignement catholique. Certainement, d'abord, celui qui, partant de la pratique du baptême des petits enfants, concluait à l'existence chez tous les hommes d'une faute à remettre. Voici en quels termes il le faisait :

Fidelis Dominus in verbis suis ejusque baptismus se ac verbis, id est opere, confessione et remissione vera peccatorum in omni sexu, ætate, conditione generis humani eandem plenitudinem tenet. Nullus enim nisi qui peccati servus est liber efficitur, nec redemptus dici potest, nisi qui vere per peccatum fuerit ante captivus, sicut scriptum est : « Si vos Filius liberaverit vere liberi estis. » Per ipsum enim renascimur spiritualiter, per ipsum crucifigimur mundo. Ipsius morte, mortis ab Adam omnibus nobis introductæ atque transmissæ universæ animæ illud propagine contractum chirographum rumpitur, in quo nullus omnino natorum antequam per baptismum liberetur non tenetur obnoxius. Cité par Augustin, *Epist.*, CXC, n. 23, t. XXXIII, col. 865.

Le pélagianisme ne niait pas seulement le péché originel; il ne reconnaissait pas l'absolue nécessité d'un secours intérieur divin pour rendre possible l'accomplissement d'actions bonnes et méritoires. A cette hésitation, la *Tractoria* opposait un enseignement très ferme sur la nécessité de la grâce :

Quod ergo tempus intervenit quo ejus non egeamus auxilio? In omnibus igitur actibus, causis, cogitationibus, motibus, adjutor et protector orandus est. Superbum est enim ut quidquam sibi humana natura præsumat, clamante Apostolo : « Non est nobis colluctatio adversus carnem et sanguinem, sed contra principes et potestates aeris hujus, contra spiritualia nequitiæ in cælestibus. » Et sicut ipse iterum dicit : « Infelix ego homo, quis me liberabit de corpore mortis hujus? Gratia Dei per Jesum Christum Dominum nostrum. » Et iterum : « Gratia Dei sum id quod sum et gratia ejus in me vacua non fuit sed plus illis omnibus laboravi, non ego autem, sed gratia Dei mecum. » Cité par Prosper, dans le document *Præteritorum Sedis apostolicæ auctoritates*, IX, 10. *P. L.*, t. L, col. 533. Sur cette pièce et son attribution à Prosper, voir art. SEMI-PÉLAGIENS, t. XIV, col. 1818.

Le même Prosper nous transmet un autre fragment, où Zosime faisait une application particulière de cette nécessité générale du secours divin : sa démarche auprès des évêques d'Afrique résultait elle-même d'une inspiration d'en haut :

Nos tamen instinctu Dei — omnia enim bona ad auctorem suum referenda sunt unde nascuntur — ad fratrum et coepiscoporum nostrorum conscientiam universa retulimus. *Ibid.*, VIII, 9, col. 533; cf. *Lib. cont. Collat.*, v, 3; t. LI, col. 228.

Dans la série des canons du grand concile de Carthage de 418, s'intercale une condamnation de ceux qui promettent aux enfants morts sans baptême un séjour intermédiaire entre ciel et enfer. Cf. art. MILÈVE *(Conciles de)*. Il est vraisemblable que, s'inspirant de ce 3e canon, la *Tractoria* de Zosime faisait allusion, pour la réprouver, à cette doctrine pélagienne. En tout cas Augustin écrit : « Les modernes hérétiques pélagiens ont été très justement condamnés par l'autorité des conciles catholiques et celle du Siège apostolique, parce qu'ils ont osé attribuer aux enfants morts sans baptême un lieu de repos et de salut en dehors du royaume des cieux. Ce qu'ils n'auraient point osé, s'ils n'avaient nié l'existence chez ces enfants d'un péché d'origine qui devait absolument être remis par le sacrement de baptême. » *De anima et ejus origine*, l. II, XII, 17, t. XLIV, col. 505. On ne voit pas, antérieurement à l'ouvrage d'Augustin, en dehors de la *Tractoria* de Zosime, de document pontifical ayant touché à la question du sort des enfants morts sans baptême.

D'après ces trop rares indications et ces trop rares fragments, on voit que la *Tractoria* de Zosime s'inspirait, au point de vue doctrinal, des décisions exprimées par le grand concile de Carthage. Les questions de personnes étaient également résolues dans le même sens, puisque Célestius et Pélage étaient condamnés tant qu'ils ne reviendraient pas à résipiscence.

C'était un beau succès pour l'Église d'Afrique. Dès réception de la *Tractoria*, elle s'empressa de répondre à Zosime; faisant état du passage cité plus haut : *Nos tamen instinctu Dei*, elle lui donnait un sens des plus précis, qui n'était peut-être pas tout à fait dans la pensée du pape : « Ces paroles nous les entendons de l'exécution que vous faites de tous ceux qui exaltent le libre arbitre humain à l'encontre du secours divin : *ut illos qui contra Dei adjutorium extollunt humani arbitrii libertatem, districto gladio veritatis, velut cursim transiens amputares.* » Cité par Prosper, *Cont. Collat.*, v, 3, col. 228. Elle se réjouissait également d'apprendre que la lettre pontificale avait été envoyée à toutes les provinces. De fait le pape demandait à tous les évêques, au moins à ceux de son ressort métropolitain d'Italie, d'adhérer aux condamnations prononcées par la *Tractoria* et

aux doctrines positives qu'elle exprimait. Cette injonction est au point de départ de la révolte de Julien d'Éclane et de ses amis. Mais il est difficile de dire si le refus de Julien fut adressé à Zosime ou à son successeur. Du moins expédia-t-il à Rome une protestation que le pape put encore lire; cf. Augustin, *Opus imperf. cont. Julianum*, l. I, XVIII, *P. L.*, t. XLV, col. 1057.

III. LES AFFAIRES AFRICAINES. — Le succès remporté par l'Église d'Afrique dans l'affaire pélagienne, la manière surtout dont elle était arrivée à la victoire en s'adressant, par-dessus la tête du pape, à l'autorité civile ne laissèrent pas de paraître amers au pape Zosime. Nous avons vu la tendance de ses bureaux à s'immiscer, à temps et à contre-temps, dans les affaires particulières des Églises. Ce que l'on avait tenté dans le Sud-Est de la Gaule, on le recommença en Afrique, où les résultats furent d'ailleurs aussi mortifiants pour le Siège apostolique. Le premier indice d'une action de ce genre est une lettre qui malheureusement ne s'est pas conservée et qui, arrivée à Carthage, en même temps que la *Tractoria*, prescrivait à Augustin de se transporter avec plusieurs de ses collègues à Césarée de Maurétanie, pour y régler, au nom du Saint-Siège, diverses affaires ecclésiastiques. Jaffé, n. 344; allusions à cette mission dans Augustin, *Epist.*, CXC, n. 1; CXCIII, n. 1 et 2, t. XXXIII, col. 857 et 869; et dans Possidius, *Vita Augustini*, *P. L.*, t. XXXII, col. 45. Un peu plus tard, au mois de novembre de la même année 418, le pape Zosime intervenait d'une façon plus altière dans les affaires de l'Église d'Afrique. Jaffé, n. 347. Cf. l'art. URBAIN DE SICCA, où l'on a exposé le démêlé avec le Saint-Siège dont la mission de l'évêque Faustin fut le point de départ. Au même ordre d'idées se rattache une lettre expédiée le 16 novembre à des évêques de Byzacène, en Afrique, et leur reprochant sur un ton amer le peu de respect dont ils ont fait preuve pour les canons de l'Église, en laissant des laïques siéger en un procès où étaient impliqués de leurs collègues. Jaffé, n. 346.

A Rome même une opposition sourde se manifestait contre l'administration quelque peu brouillonne du pape. Renouvelant le geste des Africains, certains clercs romains s'en furent à Ravenne, exposer leurs doléances à l'empereur. Dans une lettre du 3 octobre 418 adressée à ses représentants officiels à Ravenne, le pape s'épanche en propos amers contre ces voyages à la cour. Un premier groupe de plaignants qui avaient eu le front de lui adresser à lui-même un écrit offensant a déjà été excommunié par lui. Quant aux autres, qui faisaient mine d'avoir gain de cause, ils devaient être sommés d'abandonner leur attitude rebelle, sans quoi des mesures graves seraient prises contre eux. Jaffé, n. 345. Sur quoi portait cette opposition, on l'ignore absolument. Mais les troubles qui éclatèrent dans l'Église romaine au lendemain de la mort de Zosime et amenèrent la double élection de Boniface et d'Eulalius furent sans doute en rapport avec cette agitation. Le pape Zosime mourut peu après, le 26 décembre 418; il fut enterré sur la voie Tiburtine auprès du corps de saint Laurent.

Très pénétré des droits du Siège apostolique, qu'il ne cessa d'affirmer avec force, il n'eut pas le tact et la douceur qui avaient permis à son grand prédécesseur, saint Innocent Ier, de consolider le prestige de son Église. Pour reprendre l'expression du dernier de ses historiens, E. Caspar, son pontificat fut un règne manqué; il a permis l'intrusion de l'État dans les affaires intérieures de l'Église romaine et anéanti, pour un temps, tout ce que le travail silencieux et prudent des papes ses prédécesseurs avait fait pour l'indépendance de l'Église.

Une décrétale de Zosime est passée dans les anciennes collections canoniques, c'est la lettre *Exigit* adressée à Hésychius de Salone, Jaffé, n. 389 : elle interdit de promouvoir directement à l'épiscopat des moines ou des laïques; ceux-ci devront passer par les ordres inférieurs, faute de quoi ils encourraient la déposition; le temps à passer dans les degrés inférieurs était également déterminé. Le *Liber pontificalis* attribue aussi à Zosime un décret d'ordre liturgique concédant aux diacres des églises suburbicaires l'usage d'un ornement, analogue sans doute à notre manipule, réservé jusque-là aux diacres de la Ville : *ut læva tecta haberent de palleis linostimis;* il permit également de bénir dans ces églises soit la cire destinée aux *Agnus Dei*, soit le cierge pascal.

L. Duchesne, *Le Liber pontificalis*, t. I, p. CCLI (chronologie), 86-87 (1re éd.), 225-226 (2e éd.); Jaffé, *Regesta pontificum Romanorum*, t. I, p. 49-51; la plupart des lettres ont été éditées par Coustant, *Epistolæ Romanorum pontificum*, t. I, reproduit dans *P. L.*, t. XX, col. 639-702; L. Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église*, t. III; P. Batiffol, *Le Siège apostolique*, Paris, 1922; E. Caspar, *Geschichte des Papsttums*, t. I, p. 344-360; G. Bardy, dans Fliche-Martin, *Histoire de l'Église*, t. IV, p. 248-251 (cf. p. 106-110).

É. AMANN.

ZWINGLI, principal auteur de la révolution protestante en Suisse, et, à ce titre, émule ou disciple de Luther. — I. Jeunesse et formation. — II. Période érasmienne — III. Période révolutionnaire. — IV. Ouvrages.

I. JEUNESSE ET FORMATION. — Émule ou disciple de Luther, ce dilemne a été l'objet de nombreuses discussions, en ce qui regarde Zwingli. On essaiera, en analysant ici de très près les circonstances de son évolution jusqu'à sa rébellion ouverte contre l'Église, de donner une solution motivée à ce problème.

Ulrich Zwingli était originaire de Wildhaus, un village de la haute montagne suisse, sur la ligne de partage des eaux de la vallée du Rhin et de la vallée de la Thur, au pied du Säntis (au Nord, 2.504 m.) et des sept Churfirsten (au Sud, 2.309 m.). Sa naissance, au 1er janvier 1484, en fait le cadet de Luther de sept semaines seulement. Son père, Ulrich Zwingli lui aussi, était l'amman ou maire du village et le curé était son frère. La famille était nombreuse : huit garçons et deux filles, et habitait une confortable maison en bois qui existe encore (restaurée en 1898). Dès l'âge de trois ans, Ulrich, qui était le troisième fils, fut confié aux soins de son oncle devenu curé-doyen de Weesen.

La race montagnarde dont Zwingli était issu avait des traits de vigueur et de puissante énergie, race croyante, certes, mais hardie, joyeuse et forte. La famille des Zwingli s'était fait remarquer par son patriotisme ardent et ses qualités morales. Désireux de donner à son neveu une forte instruction et de le pousser dans la carrière ecclésiastique, le doyen de Weesen l'envoya, à peine âgé de dix ans, à l'école latine de Saint-Théodore de Bâle, que dirigeait le maître Grégoire Bünzli, lui-même originaire de Weesen. Quatre ans plus tard, en 1498, Ulrich passait aux mains du meilleur humaniste que comptât la Suisse, le chanoine Henri Wölflin (Lupulus), à Berne. La Suisse était quelque peu en retard, pour le développement des études humanistes sur le reste de l'Europe. Ulrich s'y jeta à corps perdu. Il avait d'heureuses dispositions. Il devint excellent latiniste et montra aussi de hautes aptitudes pour la musique. Son oncle, ravi de ses succès, mais inquiet des visées des dominicains de Berne sur son neveu, l'envoya, en 1500, à l'université de Vienne, où il devait séjourner deux ans et acquérir une grande virtuosité de dialecticien. Dès 1502, il obtenait une place de maître à

l'école paroissiale de Saint-Martin de Bâle, ce qui ne l'empêchait pas de poursuivre ses chères études à l'université du lieu. Ce fut à Bâle qu'il prit, en 1504, le grade de bachelier; en 1506, celui de maître ès arts, correspondant à notre licence. L'un de ses amis de Bâle était l'Alsacien Leo Jud, né en 1482, que nous retrouverons plus loin. Le séjour à Bâle eut sur Zwingli une influence décisive, en ce qu'il acheva de s'y dégoûter de l'antique scolastique et de se ranger dans les rangs de ces humanistes réformistes dont l'ambition était de régénérer la chrétienté par un nouveau système éducatif. L'initiateur, pour lui, fut ici un maître arrivé à Bâle en novembre 1505, Thomas Wyttenbach, de Bienne, qui lui apprit à recourir à l'Écriture et aux Pères, comme aux vraies sources de la vérité chrétienne. C'était ce que nous appelons maintenant l'adhésion à la « théologie positive » par opposition à la « théologie de l'École », devenue prédominante depuis le Moyen Age. Toutefois, il faut bien se garder de croire que les tenants de la nouvelle théologie eussent la moindre pensée de se mettre en état de rébellion contre l'Église catholique. Longtemps encore, Zwingli devait rester fils soumis de l'Église. Il venait à peine de conquérir le titre de maître ès arts, quand il fut élu curé de Glaris. Il s'empressa donc de se faire ordonner prêtre à Constance. Il donna son premier sermon à Rappers-wil, sur le lac de Zurich, et, après avoir célébré sa première messe à Wildhaus, son village natal, vint prendre possession de sa paroisse, vers la fin de 1506. Il devait rester dix ans curé de Glaris.

Deux traits dominent ses débuts dans la vie ecclésiastique : il se pose en humaniste et en patriote. En tant qu'humaniste, il se fait remarquer par son amour des livres, sa passion de l'étude et spécialement son amour du grec, si peu connu encore en Suisse. Sa correspondance dont les premières pièces remontent, dans ce qui nous en reste, à l'an 1510, nous le montre en rapports étroits avec les humanistes suisses, Henri Loriti (Glareanus) et Joachim de Watt (Vadianus). Ses amis ne manquent jamais, en répondant à ses lettres, de vanter son érudition et son style. Ils lui communiquent les nouvelles de la République des lettres. Ils le nomment « le philosophe et théologien », le « très docte », le « très éloquent maître de la lyre d'Apollon », le « Cicéron de notre temps ». On lui écrit dans une langue recherchée et précieuse, comme à un critique délicat et difficile. Les écoliers qu'il patronne, dont un de ses frères, Jacques Zwingli, confié par lui à Vadian, à Vienne, ne sont pas les moins enthousiastes à son égard. Sur tout cela voir la Correspondance de Zwingli, dans *Corpus Reformatorum, Opera Zwingli*, t. VII, p. 1 sq.

Or, le prince des lettres, à cette date, était le grand Érasme de Rotterdam. Qui n'avait alors, parmi les humanistes en herbe, l'ambition d'être honoré d'une épître de sa main? Zwingli brûlait du même désir que tous les autres. A une date, où Luther sentait déjà profondément ses différences d'avec le célèbre écrivain et déclarait à Spalatin qu'Érasme ne donnait pas assez à la grâce et trop à la volonté humaine, Zwingli témoigne envers l'idole d'une vénération presque comique. Il lui écrit de Glaris, le 29 avril 1516, une lettre que nous possédons et qui est un monument de flatterie enfantine et de naïve adulation :

« Au moment de t'écrire, ô le meilleur des hommes, D. Érasme, je me sens terrifié par la splendeur de ton érudition, à qui conviendrait seul un monde plus vaste que celui que nous contemplons... Tu es en effet pour nous cet amant qui nous ravit le sommeil quand nous ne pouvons lui parler... Pour ta bienfaisance universelle, je me suis, bien tard sans doute, donné à toi, comme jadis Aeschine à Socrate. Si tu n'acceptes pas ce don indigne de toi, j'ajouterai plus que les Corinthiens, dédaignés par Alexandre : à savoir que je ne me suis donné ni ne me donnerai jamais à un autre. Que si tu n'acceptes même pas cela, ce sera assez pour moi d'avoir été repoussé, car rien ne corrige mieux la vie que d'avoir déplu à un homme tel que toi. Que tu le veuilles ou non, tu me rendras donc meilleur. Use désormais comme tu le voudras de ton esclave!... » *Opera, ibid.*, t. VII, p. 35-36.

L'année précédente, Érasme avait daigné recevoir avec bienveillance, à Bâle, le curé de Glaris venu tout exprès pour le voir et n'avait pas méprisé « ce littérateur inconnu »! La reconnaissance de Zwingli avait été sans bornes. Les termes lui manquent pour l'exprimer et il manie l'encensoir avec une admirable insistance!

Et pourtant, le prêtre, le curé qui s'abaissait à de tels compliments, à de telles fadeurs, n'était plus tout à fait un jeune homme. En 1516, il a trente-deux ans et dix années de ministère paroissial. Il exerce autour de lui une influence qui semble considérable. Il est très mêlé à la vie de son peuple. Il s'est fait connaître comme prédicateur éloquent et érudit. Mieux que cela, il a suivi ses ouailles sur les champs de bataille, où, depuis Granson et Morat, s'exerçait, au compte des puissances étrangères, la vaillance irrésistible des Suisses. Il a partagé avec eux la victoire de Novare, en 1513, puis la terrible défaite de Marignan, en 1515. Bullinger nous assure qu'il s'était partout montré un entraîneur d'hommes courageux et ardent. Sa renommée s'était accrue par la publication de quelques écrits, que nous possédons encore. Dans le premier, *La fable du bœuf*, il avait tenté, sous la forme ingénieuse d'un apologue transparent, de détourner ses compatriotes de l'alliance française pour les porter vers l'alliance du pape. *Das Fabel Gedicht vom Ochsen*, automne 1510, *Opera*, t. I, p. 1 sq. Il n'était donc, à cette date, nullement opposé à l'autorité papale, bien au contraire. Dans le second, — une relation de la campagne franco-suisse en Italie, de 1512, il demeurait sur le terrain strictement politique et patriotique. Dans le troisième, intitulé *Le labyrinthe*, le lecteur attentif pouvait, par contre, discerner l'apparition d'idées toutes nouvelles et de préoccupations toutes différentes. La critique la plus récente date ce troisième écrit du début de 1516; il serait donc contemporain de la lettre à Érasme, qui est de la fin d'avril. *Opera*, t. I, p. 39-53, étude critique, puis p. 53-60, texte.

Il n'en est que plus étonnant qu'un tel homme, si conscient de sa valeur et si énergique, ait pu écrire à Érasme une lettre aussi plate que celle dont on a vu plus haut les extraits les plus significatifs. Il faut qu'il se soit passé quelque chose dans sa vie et que la solennité de son adhésion à la doctrine d'Érasme ait revêtu pour lui une importance exceptionnelle, pour que le ton en soit admissible. Les historiens de la Réforme ne paraissent pas avoir attaché à l'année 1516 une attention suffisante, en ce qui concerne l'évolution de Zwingli. Nous allons donc y insister quelque peu.

Toutes les fois que, dans la suite, il voulait donner une date marquant son passage à une conception nouvelle de son ministère de prédicateur, c'était toujours à l'année 1516 et à l'influence d'Érasme que Zwingli se référait. On notera que Luther est encore totalement inconnu à cette date, que la fameuse liste des *95 thèses sur les indulgences*, dont l'affichage à la porte de la collégiale de Wittenberg allait donner le signal de la Révolution, ne devait paraître ainsi en public que le 31 octobre 1517. Notons enfin que Zwingli se défendra toujours d'avoir imité Luther. Ainsi, dans son *Exposition et démonstration des articles*, qui est du 14 juillet 1523, se plaignant d'être

traité de luthérien par ses adversaires, il déclare que personne en Suisse n'avait entendu parler de Luther, lorsque lui-même « avait commencé, *en 1516*, à prêcher l'Évangile du Christ ». *Opera*, t. II, p. 144. Un peu avant, dans son *Apologeticus Archeteles*, adressé à l'évêque de Constance, les 22-23 août 1522, il affirmait qu'il y avait « environ six ans » qu'il avait pris la résolution de faire fructifier le talent que Dieu lui avait confié. *Ibid.*, t. I, p. 256. Mais voici, à ce sujet, un témoignage moins connu et venant de Luther lui-même. Il est tiré des *Propos de table :* « Quand nous étions à Marbourg, raconte Luther, celui-là (Zwingli) parlait toujours en grec. En son absence, je dis : Comment n'a-t-il pas honte de parler grec, en présence de tant de savants hellénistes, Œcolampade, Philippe (Mélanchthon), Osiander, Brenz? Ils le savent pourtant mieux que lui! » Ces paroles lui furent rapportées. Le lendemain, il se justifia devant le prince (landgrave de Hesse) en ces termes : « Illustre prince, je parle souvent grec, car *voici treize ans* que j'ai commencé à lire en grec le Nouveau Testament. » *Luthers Tischreden in der Mathesischen Sammlung*, édité par E. Kroker, Leipzig, 1903, p. 121. Or, le Colloque de Marbourg est de 1529. Les treize ans de Zwingli nous ramènent une fois encore à 1516. Cette date est donc un vrai « tournant » dans la vie de ce personnage. Mais que s'est-il donc passé, en 1516, qui explique l'importance de cette année fatidique pour son évolution? C'est ce que nous allons essayer de dire, mais en prenant un nouveau point de départ, car nous entrons dans une nouvelle période de la vie de Zwingli.

II. Période de réformisme érasmien (1516-1522). — Trois événements principaux, dont deux d'ordre extérieur et le troisième d'ordre très intime, nous semblent avoir marqué, pour Zwingli, l'année 1516.

1° En premier lieu, l'année 1516 est celle de la publication par Érasme du Nouveau Testament en grec, *Novum instrumentum omne, diligenter ab Erasmo Rot. recognitum et emendatum*, à Bâle, chez Jo. Frobenius, février 1516. Or, ce fut pour Zwingli une véritable révélation. Depuis 1513, il s'adonnait à la langue grecque. C'est de 1514 à 1515, qu'il s'est pris de vénération et d'admiration pour Érasme. Il prétendra plus tard, en 1523, qu'il y avait huit ou neuf ans qu'il était arrivé à cette ferme conviction « qu'il n'y a qu'un seul médiateur entre Dieu et nous, à savoir le Christ » et qu'il avait appris cela notamment d'Érasme, ce qui paraît vraiment extraordinaire, car on se demande en quels autres théologiens qu'Érasme il aurait pu trouver une doctrine contraire! « J'ai lu alors, dira-t-il, une belle et touchante poésie latine du savant Érasme de Rotterdam, dans laquelle Jésus se plaint qu'on ne cherche pas tout secours en lui seul, bien qu'il soit la source de tout bien, l'unique Sauveur, la consolation et le trésor des âmes. » Et ce serait alors qu'il se serait jeté uniquement dans l'Écriture et les Pères. Il avait déjà dit la même chose dans un écrit daté du 6 septembre 1522 : *De la clarté et de la certitude de la parole de Dieu :* « Il y a sept ou huit ans que j'ai commencé à me donner tout entier à la sainte Écriture. » *Opera*, t. I, 379. Ce fut donc avec une ardeur enthousiaste qu'il se plongea dans la lecture du Nouveau Testament en grec, publié par Érasme. La lettre dont nous avons cité un passage plus haut, en date du 29 avril 1516, est l'un des témoignages de sa ferveur. Il voit en Érasme « l'homme qui a le plus mérité des lettres et des mystères de l'Écriture sainte », — « celui qui est tellement embrasé de charité envers Dieu et les hommes que tout ce qui touche aux lettres le touche lui-même », — « celui pour qui tous doivent prier, pour que Dieu le conserve, pour que les saintes Lettres qu'il a arrachées à la barbarie et à la sophistique puissent grandir jusqu'à l'âge mûr et ne soient point privées dans leur enfance d'un tel père ». *Ibid.*, t. VII, p. 36.

Visiblement, Zwingli est sous le coup d'une émotion durable. Au surplus, les livres qui ont été conservés de sa bibliothèque sont remplis de notes marginales de sa main, qui attestent le soin passionné avec lequel il a scruté le Nouveau Testament édité en grec par Érasme. Mieux que cela, nous savons qu'il apprit par cœur, en grec, presque toutes les épîtres de saint Paul et des autres apôtres. Le musée de la ville de Zurich conserve une copie manuscrite de la main de Zwingli du texte grec du Nouveau Testament, soigneusement daté de 1516-1517, et du reste admirablement calligraphié. Il est donc tout entier adonné à Érasme. Voilà pourquoi il lui dit qu'il est désormais son « esclave ». Il ne jure que par lui. Il ne veut suivre et imiter que lui. Il est érasmien tout entier. Par là même, il est réformiste, car Érasme vise à la réforme de l'Église par la réforme des études théologiques et bibliques, par la critique des abus ou des déviations de la vie catholique, par le sarcasme ou l'ironie contre la scolastique, contre la fausse dévotion monacale, sans toutefois accepter pour autant de se séparer de l'Église. Ce réformisme érasmien n'est donc pas encore révolutionnaire. Il s'apparente, avec des différences très nettes cependant, au *réformisme fabriste*, celui de Lefèvre d'Étaples et du prochain « Groupe de Meaux ». Voir ici Lefèvre d'Étaples, t. IX, col. 132 sq.

2° En second lieu, l'année 1516 est, pour Zwingli, l'année du Concordat de Bologne entre François Ier et Léon X. Nous avons vu qu'il avait fait campagne, dans son pays, contre l'alliance avec la France et pour l'alliance avec le pape. Or, voici que le pape en personne a eu avec le roi de France une entrevue, en décembre 1515, et qu'un traité en règle est intervenu, peu après, entre les deux princes. Du coup, le zèle de Zwingli pour la cause papale se trouve refroidi. Dans son *Labyrinthe*, qui est de 1516, on l'a dit, le symbole de la papauté est un *lion borgne*, allusion évidente au pape régnant Léon X (en latin Léon et lion sont le même mot), dont la myopie était fort connue. Or, ce symbole est donné par l'auteur comme aussi redoutable que les autres. Il condamne sans réserve le principe même de la guerre mercenaire suisse. « Pour une vaine gloire, dit-il, nous donnons notre vie et cupidement nous pillons le prochain et violons tous les droits de la nature!... » D'autre part, le roi de France, vainqueur à Marignan et maître du Milanais, négocie une nouvelle alliance avec les Suisses. Ses offres sont alléchantes. De la part des chefs des cantons, c'est la course aux pensions et aux gratifications françaises. Le parti français est tellement fort, à Glaris même, la paroisse de Zwingli, que, dégoûté de voir ses conseils si peu suivis, il se décide à répondre à l'appel de Diebold von Geroldseck, administrateur du célèbre pèlerinage d'Einsiedeln, qui lui propose le poste de prédicateur du peuple, dans cette ville (14 avril 1516). En vain ses paroissiens de Glaris essaient-ils de le retenir. Il reste à leur prière jusqu'au 26 novembre et consent à demeurer leur curé nominal, avec un vicaire pour le remplacer, arrangement qui durera jusqu'à sa nomination à Zurich, en décembre 1518, mais son opposition à la France et à l'alliance française ne lui permet plus, pense-t-il, de faire œuvre utile au milieu d'eux. Il est clair qu'un certain éloignement se produit dans son esprit, à l'égard de la papauté en général. Et cela aussi faisait partie du réformisme érasmien ou fabriste, sans conduire encore au schisme proprement

dit. Irrité des intrigues des Français, cf. *Gallorum technis*, *Opera*, t. VII, p. 54, Zwingli se détourne de plus en plus de Rome, dont il était jusque-là un agent si dévoué qu'il recevait une pension du pape, et ce lui est une raison de plus de se jeter dans les études scripturaires.

3° En troisième lieu, l'année 1516 fut marquée dans la vie tout à fait intime de Zwingli, par une sorte de drame intérieur de nature particulièrement délicate, sur lequel les historiens protestants nous paraissent enclins à passer trop rapidement et trop légèrement. La crise de 1516 ne fut pas confinée, pour lui, dans le domaine intellectuel et dans le domaine politique. Ne parler que de cela serait volontairement fermer les yeux sur la profondeur de la tragédie zwinglienne. Pour être différente de la tragédie luthérienne, elle n'en fut pas moins lourde de conséquences. Ici encore, nous ne ferons appel qu'au témoignage personnel du personnage. Le 5 décembre 1518, alors que sa candidature se posait pour la cure de Zurich, il écrivait une longue lettre au chanoine Henri Utinger, pour se défendre contre certaines accusations d'immoralité dont il était l'objet. Dans ce mémorable document, il marque de nouveau l'année 1516 comme l'une des dates capitales de sa vie, et voici en quels termes : « Il y a presque trois ans, dit-il, que j'ai pris la résolution de n'avoir aucune relation avec les femmes, parce que Paul déclare qu'il est bon de n'avoir aucun contact avec elles... J'ai tenu ma résolution à Glaris pendant six mois, puis à Einsiedeln pendant un an... Ensuite, hélas ! je suis tombé et suis devenu ce chien qui retourne à son vomissement dont parle l'apôtre Pierre », *Opera*, t. VII, p. 110 sq. Voilà un aveu aussi explicite et aussi précis que possible. Et c'est bien le côté moral intime de la crise que nous analysons. Zwingli avait eu une jeunesse probablement assez relâchée. La suite de la lettre à Utinger nous révèle chez lui des sentiments plutôt bas : il se justifie en effet de son inconduite notoire par deux raisons, la première qu'il n'a eu de relations qu'avec une fille déjà compromise, la seconde qu'il savait se cacher assez bien. La personne en question, explique-t-il, n'était que la fille d'un barbier; elle a eu d'autres amants au vu et au su de tout le monde ! Que l'enfant qu'elle porte soit de lui, Zwingli, il veut bien le croire, mais, dit-il, « peut-elle le savoir avec certitude? » Pour lui, il y a trois choses qu'il s'est toujours promises : de ne jamais corrompre une vierge; de ne jamais prendre la femme d'un autre; de ne jamais détourner une personne consacrée à Dieu. Or, ces trois choses, il les a fidèlement observées. Telle est la première partie de sa défense. Quant à la seconde, il affirme qu'à Glaris tout au moins, « lorsqu'il lui est arrivé de pécher de cette sorte, il l'a fait de telle manière que ses intimes eux-mêmes le savaient à peine ». *Ibid.*, p. 111.

Tout cela jette un jour cru sur le drame intérieur du futur réformateur suisse. Il était très porté aux plaisirs de la chair. Il savait pourtant la rigueur des engagements qu'il avait contractés en recevant le sacerdoce. Il avait honte de ses faiblesses, puisqu'il les dérobait si soigneusement aux regards de son entourage. Il est probable que la vie loin de sa paroisse, sous le climat voluptueux de l'Italie et parmi la licence soldatesque, n'avait pas contribué à le rendre plus austère. Le voici cependant qui s'adonne, au début de 1516, à l'étude passionnée de l'Écriture, dans le texte original. Or, c'était une des thèses familières de l'auteur futur des *Colloquia*, où elle s'étale, que le contact habituel avec le texte grec du Nouveau Testament est un gage assuré de toutes les vertus chrétiennes, y compris la chasteté. Zwingli en a cru les affirmations d'Érasme, qui était loin d'avoir son tempérament. Il a donc pris, à la lecture de la première épître aux Corinthiens, une grande résolution. A cette date, il n'a aucun doute sur l'opinion de saint Paul concernant le célibat. Il se promet solennellement à lui-même de se convertir. Il le promet à son Dieu. Il se déclare érasmien à fond, dans l'espoir que le remède à toutes les tentations proposé par Érasme se montrera efficace. Il fait un touchant effort vers la chasteté. Il s'attache à l'Écriture, dans son texte grec, comme à une planche de salut, sans réfléchir qu'il serait bien étrange que Dieu eût attaché une telle vertu aux mots d'une langue. C'est le naufragé qui a l'espoir de sortir de l'abîme. Tout cela n'est-il pas un drame intérieur d'une rare puissance? Pourquoi un tel effort est-il resté vain? C'est le secret de ce Dieu qui « résiste aux superbes et donne la grâce aux humbles, » Prov., III, 34; I Pet., V, 5; Jac., IV, 6. Mais à quelle date pouvons-nous fixer ce que lui-même, d'un mot mystérieux de sa lettre à Érasme d'avril 1516, et que nous lui avons emprunté, a nommé « sa tragédie »? Il est resté, dit-il, six mois fidèle à ses résolutions, à Glaris. Or, il en est parti le 26 novembre 1516, et la lettre à Érasme est du 29 avril. Il y a là une coïncidence de dates véritablement trop frappante pour être négligée.

Crise intellectuelle, crise politique, crise de moralité sacerdotale très intime, voilà ce qui fait de 1516 une année mémorable dans l'évolution de Zwingli. Il va sans dire cependant que cette triple crise est loin de le porter en un sens absolument opposé à la vraie tradition catholique. Tout au contraire, on devrait dire qu'à l'exemple d'Augustin et au même âge que lui, il a résolu d'être tout à Dieu, tout à son devoir de prêtre, donc tout à l'Église catholique, tout dévoué à la réforme de soi-même et des autres. Mais hélas ! — l'interjection, on l'a vu, est de Zwingli lui-même —, cette conversion si louable ne s'est pas maintenue. Il fut, au bout de dix-huit mois, c'est lui qui le reconnaît, « comme le chien qui retourne à son vomissement ». Le biblicisme réformiste d'Érasme subit donc, en sa personne, un échec décisif. Il en conçut un dégoût, une amertume qui se traduisirent plus tard par son passage à l'esprit de révolution et de rébellion, à l'exemple de Luther. Pourtant la rupture avec Érasme ne se produira qu'en 1522.

On a dit que Zwingli était passé de Glaris à Einsiedeln en novembre 1516. Einsiedeln, dès cette époque, était le lieu d'un pèlerinage renommé à la sainte Vierge. Si, comme le rapportent les anciens biographes protestants, il s'y est appliqué à mettre en garde les pèlerins contre un excès de confiance dans le fait matériel du pèlerinage, s'il leur a rappelé à tous que l'observation de la loi divine et la confiance en Jésus, unique médiateur, étaient indispensables et suffisants au salut, il n'a fait en cela absolument rien de révolutionnaire. C'était la pure doctrine catholique qu'il rappelait par là, bien que la dévotion à Marie, loin de s'opposer à ces vérités élémentaires, n'en soit qu'une suite logique. Une chose est sûre, c'est qu'à Einsiedeln, Zwingli est encore considéré comme un fils fidèle de l'Église. C'est là qu'il reçoit, le 1er septembre 1518, du légat du Saint-Siège, Pucci, le titre honorifique de chapelain-acolyte du pape. Il est en relations d'amitié avec le cardinal Schinner, évêque de Sion et chef du parti papal en Suisse. S'il se dresse contre le prédicateur des indulgences, le franciscain Bernardin Sanson, qu'il fera un peu plus tard expulser de Zurich, ce n'est pas le moins du monde, comme Luther, en vertu d'une mystique personnelle opposée au principe des indulgences, mais en raison des abus très réels auxquels donnait lieu trop souvent la prédication des indulgences. Le pape

au surplus lui donne raison et, à la demande de la Diète confédérée, rappelle le franciscain en Italie. Cette affaire n'a joué, dans l'évolution de Zwingli, qu'un rôle très accessoire. Il est même probable qu'elle n'en aurait joué aucun, si les protestations de Luther contre Tetzel n'avaient eu en Allemagne un retentissement aussi profond.

Ce fut au contraire un fait capital dans la vie de Zwingli que son élection, en qualité de vicaire chargé de la paroisse, à l'église du Grand-Münster à Zurich. Cette élection avait été préparée par un ami qui habitait Zurich, Oswald Geisshüler, surnommé Myconius. Mais celui-ci avait fait connaître à Zwingli les objections faites à son élection, qui était l'affaire du chapitre de la collégiale du Grand-Münster. On le trouvait mondain, il aimait trop la musique profane, on l'accusait enfin d'avoir violé la fille d'un notable important. C'était sur ces faits, dont le dernier tout au moins était si grave, que le chanoine Utinger, lui-même prédicateur austère et vigoureux, était chargé de faire une enquête. On a vu plus haut les aveux formels de Zwingli, au sujet de son inconduite, dans la lettre du 5 décembre 1518. Ces aveux n'étaient pas exempts de quelque cynisme. Tout fier d'avoir respecté les limites qu'il s'était tracées : pas de femmes mariées, pas de jeunes filles innocentes, pas de religieuses, il s'excusait de ses désordres avec une certaine désinvolture. Il ne lui restait que les femmes de mauvaise vie et il ne s'en privait pas. Mais il avait en vain lutté durant dix-huit mois!

« Pour l'avenir, ajoutait-il, on dira peut-être que nous sommes enchaînés par l'habitude; vous répondrez qu'il n'y a pas de danger — je ne promets pourtant rien, me souvenant que je suis entouré d'infirmités —, mais jamais Vénus ne nous a attaché par ses chaînes d'or, au point que Vulcain, le dieu boîteux, ait pu s'emparer de nous! » *Opera*, t. VII, p. 112. Ce galimatias mythologique signifiait sans doute que la jalousie d'un mari trompé n'avait jamais eu de prise sur lui, grâce à sa prudence. Quand il écrivait cela, il y avait un an qu'il était retombé dans les fautes de sa jeunesse. Il ne semble pas en éprouver de bien cuisants remords. Visiblement, c'est un homme qui, au point de vue moral, s'est laissé couler à fond. Mais il est fier de sa science, de son latin élégant et recherché, de ses succès oratoires. Cela lui paraît répondre à tout. Il dédaigne ses concurrents. Il possède du reste la confiance de l'abbé-baron de Geroldseck, l'administrateur d'Einsiedeln. Il met donc hardiment le marché en main aux chanoines. Qu'ils en choisissent un plus digne, s'ils le peuvent. L'élection eut lieu le 11 décembre 1518 et lui fut favorable. Le 27, il entrait à Zurich; le 31, il se présentait au chapitre et déclarait hautement son intention d'inaugurer une nouvelle manière de prêcher : au lieu de commenter les pages d'évangile insérées dans la messe de chaque dimanche, il avait résolu d'exposer l'évangile de saint Matthieu, d'un bout à l'autre. Une seule voix, celle du chanoine Conrad Hofmann, s'éleva pour faire objection à cette innovation. Mais l'idée, issue du réformisme érasmien, n'avait rien de contraire aux règles canoniques. Elle était même strictement conforme aux grands exemples des Pères de la primitive Église. Zwingli s'en tint à ce qu'il avait annoncé et fit bien. Le dimanche suivant, qui était le 2 janvier 1519, il monta en chaire pour la première fois, au Grand-Münster. Durant douze ans, sa parole allait dominer Zurich.

L'un des traits de caractère de Zwingli, relevé par un de ses contemporains, c'était la circonspection qu'il savait joindre à sa hardiesse montagnarde. Il avait en chaire toutes les audaces, mais, à la différence de Luther, qui faisait constamment « gémir la presse », il ne publiait rien. Nous ne possédons pas ses sermons. Nous ne connaissons que l'ordre suivi par lui : tout l'évangile de saint Matthieu, puis les Actes des apôtres, ensuite la I[re] épître à Timothée, l'épître aux Galates, enfin les deux épîtres de saint Pierre. Il ne devait achever le Nouveau Testament qu'en juillet 1526, pour passer alors à l'Ancien. Mais nous ne devons pas imaginer cette prédication comme soigneusement tenue dans le domaine de la pure théologie homilétique. Elle était au contraire, semble-t-il, toute populaire, toute nourrie d'allusions aux faits politiques du jour et même aux potins de la rue. Le chanoine Hofmann, dont l'opposition n'avait pas désarmé, se plaignait, dans son Journal, de ce que le prédicateur livrât à la malignité de ses auditeurs « tout ce qui se passait dans les rues, les cabarets, les auberges, les couvents ou les presbytères ». Tous pouvaient se croire visés. Le mordant orateur n'épargnait personne. Dans le courant de 1519, la grande affaire en Allemagne fut celle de l'élection Impériale. Zwingli avait la terreur de voir triompher la candidature de François I[er], car il avait, depuis longtemps, une véritable aversion pour les Français.

Cependant, la « tragédie luthérienne », commencée en octobre 1517, prenait de l'ampleur. Dans les premiers mois de 1519, Luther s'apprêtait à affronter, à Leipzig, l'ancienne théologie, en la personne de Jean Eck. C'est dans une lettre adressée à Beatus Rhenanus, du 22 février 1519, que le nom de Luther apparaît, pour la première fois, sous la plume de Zwingli. Il en parle comme d'un « intrépide prédicateur du Christ ». *Opera*, t. VII, p. 138. Mais il n'insiste pas davantage et il est peu probable qu'il ait parlé en chaire de la querelle luthérienne. Par contre, il ne se gêne pas pour s'élever contre Rome. Dans une de ses lettres de mars 1519, il manifeste le désir « de dévoiler la turpitude de la prostituée empourprée, afin qu'Israël voie enfin que la lumière qui est venue dans le monde par le Christ, est avilie par elle ». *Ibid.*, p. 152. Dans la même lettre, il compare les entreprises de Rome contre « la théologie renaissante » à celle du roi de France contre l'Allemagne. Il ne semble pas cependant qu'il ait attaqué ouvertement les dogmes et les usages de l'Église. Il en est encore au réformisme érasmien qui, aux arguments bibliques, ajoutait volontiers, on le sait, le sarcasme et l'ironie. A cette date, l'évêque de Constance lui-même, ainsi que son grand-vicaire, Jean Faber (Heigerlin), l'illustre polémiste antiluthérien des années suivantes, traitent sans beaucoup de ménagements ce frère Sanson, le prédicateur d'indulgences, que Zwingli dénonce à Zurich à la vindicte publique. Lettre de Faber à Zwingli, du 7 juin 1519, contre Sanson, dans *Opera*, t. VII, p. 184.

Vers l'automne de 1519, la peste se répandit en Suisse et y fit de terribles ravages. Zurich ne fut pas épargné : la ville perdit le tiers de ses habitants. La conduite de Zwingli fut admirable. Il était aux eaux, prenant du repos. Il accourut sans retard pour assister ses malades. Bientôt il fut atteint lui-même du fléau et sa vie fut rapidement en danger. Un de ses frères, André, succomba. Au début de novembre, il entra en convalescence. Nous possédons encore un chant de reconnaissance composé et mis en musique par lui, après sa guérison. Le morceau a trois strophes : le début de la maladie, — l'assaut du mal, — la guérison. La première strophe est la plus touchante :

« Secourez-moi, Seigneur Dieu, secourez-moi, — dans cette nécessité, — je sens que la mort — est à ma porte. — Venez, ô Christ, à mon aide, — car vous l'avez vaincue! — Je crie vers vous; — si c'est votre bon plaisir, — arrachez l'aiguillon, — qui m'a blessé et qui ne me laisse pas une heure — de repos ni de répit! — Voulez-vous tout de

suite — que je meure — au milieu de mes jours, — que votre volonté soit faite. — Faites comme il vous plaît, — rien n'est trop pour moi, — je suis votre vase, — gardez-le ou brisez-le; — puis prenez avec vous — mon esprit — loin de la terre; — faites en sorte qu'il ne devienne pas pire — ni qu'aux autres jamais — il ne souille la vie pure et les mœurs! »

Cette prière est fort belle assurément. Pourtant, l'on n'y trouve rien de ce sentiment poignant du péché qui avait poussé Luther, de conduite plus pure que lui, aux exagérations de sa mystique pseudo-augustinienne. Zwingli restera toujours l'humaniste érasmien qui croit à la beauté de la nature humaine et considère le péché originel comme une simple maladie héréditaire, non comme une corruption incurable de la descendance d'Adam.

Ce qui prouve que Zwingli, à cette date, passe toujours pour un bon prêtre et un zélé défenseur de l'Église, c'est que le vicaire-général de Constance, Jean Faber, lui écrit le 17 décembre 1519, pour le féliciter d'avoir échappé « à la gorge de l'horrible peste ». Il lui parle avec la plus affectueuse amitié. Il déclare que tout péril qui le menace affecte la République chrétienne. Il lui insinue que « Dieu sait ceux qu'il doit, par le fléau, exhorter à la poursuite d'une vie meilleure ». Il termine en lui promettant de lui soumettre la réfutation qu'il prépare des thèses soutenues par Luther et Karlstadt à Leipzig. *Ibid.*, p. 240. Une autre preuve du bon renom de Zwingli, c'est qu'il avait été consulté, en novembre 1519, par un pieux et savant juriste de Fribourg-en-Brisgau, Ulrich Zasius, au sujet de ces mêmes thèses de Luther et Karlstadt. Zasius admirait Luther, mais il trouvait chez lui des expressions rebutantes ou déroutantes, notamment la négation de tout pouvoir pour le bien dans la volonté humaine, même avec le secours de la grâce. « Ou je ne comprends pas, disait Zasius, ou je ne saisis pas la pensée des auteurs. » Il s'insurgeait d'autre part contre la négation par Luther de l'épiscopat universel du pape.

La réponse de Zwingli et les lettres où il parle des questions de Zasius nous fixent exactement sur sa position à cette date. Les problèmes mystiques sur l'impuissance de l'homme et la toute-puissance de la grâce ne paraissent pas l'intéresser. Il ne parle que de la primauté du pape. Pour lui, c'est donc le problème essentiel. On sait que, depuis le Grand-Schisme surtout et les théories conciliaires auxquelles il avait donné naissance, nombreux étaient les théologiens qui n'accordaient au pape, tout au plus, qu'une primauté plus ou moins conditionnelle et soumise à de multiples restrictions. La question ne sera tranchée qu'au concile du Vatican, en 1870. Ce n'est donc pas encore un indice d'esprit révolutionnaire anticatholique, que de voir Zwingli développer des arguments contre la primauté papale. Chose curieuse, ce zélé partisan des études bibliques ne cherche aucunement à approfondir les preuves tirées traditionnellement de l'Écriture en faveur de la primauté pontificale, soit pour en infirmer la force soit pour en accepter les conclusions. Il a recours au laborieux raisonnement que voici : « Le Christ est mort une fois pour nos péchés et désormais il ne meurt plus, Rom., VI, 9 sq.; or, s'il ne meurt plus, il ne doit plus naître sous une forme humaine, ni il n'habitera plus avec nous corporellement, c'est-à-dire visiblement, pour établir des lois nouvelles : autrement, il ne serait plus le Christ. Il a dit en effet que son Testament nouveau serait éternel. » *Opera*, t. VII, p. 218-222, 265-268, surtout 250.

Cet exposé est tiré d'une lettre adressée à son ami Myconius, le 4 janvier 1520. On avouera qu'il manque de clarté! C'était aller chercher bien loin les éléments d'une réfutation de la primauté papale. Nous ne pouvons nous expliquer une telle insuffisance et une telle légèreté de raisonnement que par l'effervescence qui régnait alors dans les esprits. On voulait conclure à tout prix et conclure contre Rome. On faisait donc feu de tout bois. Zwingli en était à ne plus voir dans Rome qu'une puissance de domination et d'argent. Il se glorifiait, lui, de mettre en évidence les droits du Christ, à la suite d'Érasme et de Luther. Parler en faveur du pape, c'est pour ces hommes-là attenter à la souveraineté du Christ, alors que, pour le vrai catholique, toucher à la primauté papale c'est attenter à la charte établie par le Christ! On s'explique ainsi l'expression d'Antéchrists employée par Zwingli contre les partisans de l'autorité du pape. Dans une lettre à Myconius, du 31 décembre 1519, il écrivait en effet :

« Que cette tourbe honteuse des *Antéchrists* nous accuse à la foi d'imprudence et d'impudence, tu ne dois pas t'en émouvoir. Nous commençons déjà à n'être plus des hérétiques, bien qu'ils le proclament très haut, en menteurs qu'ils sont. Nous ne sommes pas seuls en effet : à Zurich, plus de 2.000 enfants ou grandes personnes sucent déjà le lait spirituel et supporteront bientôt la nourriture solide, tandis que ces gens-là meurent de faim (spirituellement)! Qu'ils appellent notre doctrine diabolique — alors qu'elle est celle du Christ et non la nôtre — c'est bien, car c'est à cela que je reconnais la doctrine du Christ et que nous sommes ses vrais hérauts! C'est ainsi que les pharisiens prétendaient que le Christ avait un démon et qu'eux-mêmes faisaient bien. » *Opera*, t. VII, p. 245.

Ces lignes font apparaître l'intensité de la lutte engagée dans tous les pays de langue allemande pour ou contre la primauté papale, depuis la dispute de Leipzig, de juin 1519. C'était l'époque où le moine de Wittenberg faisait dans la Révolution les pas décisifs. Avec lui marchaient encore les humanistes, les uns, comme Hutten et ses amis, avec enthousiasme, les autres, tel qu'un Érasme, avec de secrètes réserves que le public ignorait encore. Les camps s'étaient formés d'après les accointances et les affinités individuelles : d'une part tout ce qui tenait pour la scolastique médiévale; d'autre part, tout ce qui se glorifiait du progrès des lumières et de la connaissance des langues anciennes, tout ce qui tendait au renouveau de la théologie par un « recours aux sources pures de la doctrine », selon le mot d'Érasme. Zwingli était évidemment de ces derniers et il était déjà connu comme tel. De Bâle, Capito et Hedio lui écrivent, le consultent ou le poussent; de Lucerne, où Myconius s'était transporté, il ne cesse de l'aiguillonner. L'éditeur Froben le tient au courant des publications nouvelles. C'est du reste un heureux temps pour la librairie : pamphlets, traités petits ou gros, écrits de toute sorte, éditions des Pères et commentaires des Écritures se croisent, se combattent, s'additionnent et s'accumulent. Chaque mois, chaque semaine a ses nouveautés littéraires. Les esprits sont en pleine ébullition.

Rien ne prouve cependant que Zwingli ait adopté intégralement la doctrine de Luther à cette date. Il se conduira du reste toujours à son égard en disciple très indépendant, prenant son bien ou ce qu'il croit tel où il le trouve, adoptant une idée, rejetant la voisine, se faisant son système à lui et ne jurant d'après aucun autre maître que la Bible interprétée par lui-même, c'est-à-dire en somme ne jurant que par son propre sens. Il pouvait donc dire, en toute sincérité, qu'il n'était pas luthérien.

Une seule chose est sûre, c'est qu'en l'année 1520, il a rompu, dans son cœur, avec Rome, sans cesser

pour autant d'être érasmien. Il ne parle plus du pape et de la Curie qu'avec rage et mépris : « Laissons ces guenons, écrit-il, ou plutôt, comme dit Diogène, ces chiens royaux! Pour nous, appuyons-nous sur le Christ! » Lettre à Vadian, 4 mai 1520, *Opera*, t. VII, p. 307. A ceux qui tremblent devant les foudres romaines qui menacent Luther et ses partisans, il rend courage. Il se déclare prêt à affronter lui-même l'excommunication et à imiter, dit-il, la constance d'Hilaire de Poitiers et du pape Lucius I[er]. Lettre à Myconius, 24 juillet 1520, *Opera*, t. VII, p. 344. Il devient, de plus en plus, l'un des centres de la résistance à Rome. Tous les novateurs de Suisse, d'Alsace et de la Haute-Allemagne le consultent et gardent les yeux fixés sur lui. Zurich sera donc un second Wittenberg. La diète de Lucerne s'en inquiète, dès le mois de mai 1520 (à noter que la bulle de condamnation de Luther est de juin) et Myconius avertit son ami du bruit qui se fait autour de son nom et des critiques qui s'élèvent contre lui. *Opera*, t. VII, p. 317, 26 mai 1520. En novembre, il l'informe que l'on ne parle plus que de le brûler avec Luther et ses œuvres. *Ibid.*, p. 366, 2 nov. Ainsi la tragédie de Zwingli suit un cours exactement parallèle à celle de Luther et tout ce qui se passe à Wittenberg a son écho à Zurich. C'est sûrement en fonction de cette ardeur de bataille contre Rome qu'il faut interpréter le geste de Zwingli refusant, en cette même année 1520, de recevoir plus longtemps la pension annuelle de 50 ducats que le Saint-Siège lui versait depuis longtemps. On se tromperait toutefois beaucoup en s'imaginant que, dès cette époque, il ait pris position publiquement en faveur des doctrines nouvelles de Luther et des Wittenbergeois. Ce ne sera jamais son genre. Il se démenait beaucoup contre Rome, mais par lettres privées ou par conversations entre intimes. Il ne publiait rien. Il se bornait sans nul doute à des allusions en chaire, à des commentaires bibliques adroits. Il n'oublie jamais le devoir de la « circonspection ». Il se pose en simple « prédicateur de l'Évangile », rien de plus, rien de moins. En apparence, il est donc encore tout érasmien. Faber, le grand-vicaire de Constance, le traite toujours en ami. Glarean lui écrit toujours avec confiance. La séparation des éléments n'est pas encore faite. Érasmiens et luthériens marchent toujours ensemble et forment une armée compacte en face de « la tourbe immonde des sophistes » et de « la longue chaîne des moines ».

Le 29 avril 1521, Zwingli a été nommé chanoine du Grand-Münster et ce titre honoré l'avait rendu officiellement citoyen de Zurich. Son influence, déjà grande, ne pouvait qu'en être affermie. L'heure des décisions graves approche pour lui. Ce fut au printemps de 1522 que se produisirent les premières attaques directes contre les lois officielles de l'Église. Simultanément à Bâle et à Zurich, la loi du jeûne et de l'abstinence fut publiquement violée. Le 5 mars, en présence de Zwingli et évidemment avec son approbation, mais sans sa participation extérieure personnelle, des citoyens de Zurich mangèrent de la viande, le mercredi des Cendres. Le fait fut connu de tous. L'émotion fut énorme. Il y eut des bagarres dans la rue. L'imprimeur Christophe Froschauer, sommé de s'expliquer devant le Conseil de ville, pour ce délit, se défendit hardiment en faisant appel à l'Écriture et en invoquant l'autorité de Zwingli, qu'il qualifiait de « meilleur prédicateur de l'Allemagne, l'honneur et la gloire de Zurich ». Mis au pied du mur, celui-ci vint au secours de ses amis, par un sermon très audacieux, le 23 mars, et, pour la première fois, il fit imprimer son discours, le 16 avril, sous ce titre explicite : *Du choix et de la liberté des aliments*. *Opera*, t. I, p. 74-136. L'évêque de Constance, ému de ce scandale, envoyait aussitôt une commission d'enquête. Le Conseil de ville, sommé d'intervenir pour maintenir les lois de l'Église, s'était prononcé, le 9 avril, en faveur des usages établis, mais en formulant le vœu de voir prouvé par les Écritures le bien-fondé de ces usages.

Zwingli n'en fut que plus ardent à promouvoir le renversement de la discipline canonique. A partir de ces faits, une nouvelle phase s'ouvre dans sa vie. Il va quitter Érasme, pour se jeter dans le camp révolutionnaire. Dès le début de 1522, son ami Glarean l'avait informé de l'imminence d'un « duel » entre Érasme et Luther. Cette nouvelle était grave. Il eut d'abord la pensée de susciter des médiateurs entre les deux grands hommes qu'il unissait jusque-là dans un même culte. Mais il comprit très vite que le moment était venu, aussi pour lui, d'opter. C'est à partir de l'affaire du carême de 1522 qu'il cesse ouvertement d'être un simple érasmien. Et nous allons voir que, comme en 1516, son attitude publique se trouvait commandée par un problème de nature essentiellement intime.

III. Période révolutionnaire (1522-1531). — On a dit plus haut les licences que Zwingli avait prises, depuis son ordination sacerdotale, avec la règle du célibat. Il avait cependant fait un immense effort, en 1516, pour se corriger, avec l'aide du Nouveau Testament grec d'Érasme. Puis, il était retombé. Sa liaison avec la fille du barbier avait terni sa réputation et l'on a vu ses pénibles excuses à ce sujet. On ne sait rien de sa conduite dans les premiers temps de son séjour à Zurich. Seul, son cantique sur la peste fait allusion au scandale de ses mœurs. Mais, s'il avait dérobé au regard du commun ses plus graves égarements, au cours des années 1520 et 1521, les nouvelles venues de Wittenberg, où les prêtres se mariaient publiquement et en foule, n'avaient pu que l'enhardir à faire une démarche qu'il désirait et méditait depuis longtemps. Au début de 1522 — sans que l'on puisse préciser davantage — il s'était lié, par un mariage secret, à une veuve de bonne famille, Anna Reinhard. Le bruit de cette liaison était parvenu aux oreilles de Glarean, à Bâle, dès le mois de mai. Quelques-uns de ses amis, prêtres comme lui, avaient imité son exemple. Tous ensemble, le 2 juillet 1522, ils adressèrent une pétition signée à l'évêque de Constance, et, le 13, une non signée à la Diète fédérale, pour obtenir la permission de contracter mariage, alors que la plupart d'entre eux avaient hardiment devancé cette permission. Comme argument, à l'appui de leur demande, ils prouvaient, par l'Écriture, que la chasteté sans doute est un don sublime, mais qu'il n'est pas donné à tous. Ils constataient sans ambages qu'eux-mêmes ne l'avaient pas reçu et donnaient leur propre inconduite comme une preuve de la nécessité du mariage dans leur cas personnel. *Opera*, t. I, p. 204. Les pétitionnaires ne reçurent aucune réponse.

Faisant un pas de plus, Zwingli provoqua, le 21 juillet, une dispute officielle avec les moines, chargés de la prédication dans les couvents de femmes. Par une tactique dont il devait tirer grand parti et qui posait un principe de grande conséquence, il avait voulu que la dispute se déroulât en présence du bourgmestre et de deux dignitaires du Conseil. Ce n'était pas la première fois qu'il faisait appel au Conseil pour des questions religieuses. En ces temps, les matières civiles, politiques et religieuses étaient inextricablement mêlées. Il était de règle toutefois que le pouvoir civil n'intervînt que pour faire exécuter ou pour sanctionner les lois ecclésiastiques, tout comme les magistrats appliquent le Code, sans se permettre d'y déroger ou de le modifier. Dès 1520, le Conseil de Zurich avait, à la demande de Zwingli, prescrit à tous les

ecclésiastiques de prêcher l'Évangile et les Épîtres selon l'Esprit de Dieu et d'après l'Écriture sainte, en d'autres termes de ne faire appel qu'aux arguments bibliques. Le biblicisme, à la mode d'Érasme, avait ainsi été érigé en loi de la cité. Sur le terrain de la Bible, Zwingli se croyait imbattable, pour ainsi dire. Au cours de la dispute du 21 juillet 1522, il affirma hautement son autorité et sa responsabilité à l'égard de tous les habitants de la ville : « Je suis, proclama-t-il, dans cette cité de Zurich, évêque et curé et la charge des âmes m'est confiée. J'ai prêté serment à ce sujet et les moines ne l'ont pas fait. Ils me doivent le respect et non moi à eux! » Invité à clore les débats, le bourgmestre, Markus Röust, donna raison à Zwingli en ces termes : « Oui, Messieurs des ordres, ceci est le sentiment du Conseil, que vous ne devez prêcher que le saint Évangile, saint Paul et les prophètes, parce que c'est la sainte Écriture, et que vous devez laisser de côté et Scot et Thomas (d'Aquin) et tout ce qui est ce cette sorte. » *Opera*, t. I, 257-258, note 3. Zwingli triomphait avec éclat. Il écrivait à Rhénanus, le 30 juillet, pour déverser l'ironie sur ses adversaires : « Ces bêtes fauves trouvent la chose si peu de leur goût que le Père lecteur des dominicains nous a quittés. Nous n'en avons pas plus pleuré que si une belle-mère morose et riche était venue à mourir! » *Opera*, t. VII, p. 549. Cette victoire l'enhardit jusqu'à le dresser formellement contre son évêque. Ayant le Conseil avec lui et appuyé sur la Bible, il ne craignait plus rien. L'exemple de Luther, solidement épaulé à la fois par son prince, l'Électeur de Saxe, et par la bourgeoisie influente de Wittenberg, portait ses fruits.

L'évêque de Constance était Hugues de Landenberg. Il avait adressé, le 24 mai, une admonition au chapitre de Zurich, pour l'inviter à mettre fin aux désordres qui lui avaient été signalés. Le 22 août, Zwingli publia audacieusement le mandement épiscopal, en l'accompagnant d'une réfutation point par point. Jusque-là, il s'était montré à peu près respectueux envers ses supérieurs ecclésiastiques. Dans son nouvel ouvrage, intitulé *Apologeticus archeteles* — ce qu'on pourrait traduire : *Premier et Dernier mot d'apologie* — il déployait une impertinence supérieure et maniait l'ironie de la façon la plus insultante. Feignant de croire que l'évêque n'était point l'auteur du mandement, comme s'il eût été trop ignorant pour le rédiger, il disait à l'adresse de ses conseillers : « J'aurais voulu, puisque vous avez pris tant de temps pour cette fiction, que vous agissiez avec un peu plus de circonspection et que vous n'usiez pas si ridiculement tantôt des menaces, tantôt des prières, tantôt de l'Évangile, pour appuyer vos traditions humaines, tantôt, l'Évangile omis, des traditions humaines seules, afin de vous soustraire au rire public, tandis que l'on voit aujourd'hui, un peu partout, un certain évêque, tourné en dérision, à savoir celui qui gouverne les territoires soumis au révérendissime seigneur de Constance. » *Ibid.*, t. I, p. 291.

C'était une véritable déclaration de guerre, une révolte en règle. Il faut rendre cette justice à Érasme qu'il n'hésita pas à blâmer sévèrement et le ton et le contenu de l'*Archeteles*. Dès le 8 septembre, il écrivait à son ancien adorateur : « Très savant Zwingli, j'ai lu quelques pages de ton *Apologeticus*. Je te supplie, par la gloire de l'Évangile, que je sais que tu sers uniquement et que doivent servir tous ceux qui portent le nom du Christ, si tu publies à l'avenir, de traiter sérieusement un sujet sérieux et de te souvenir de la modestie et de la prudence évangéliques. Consulte de doctes amis, avant de jeter un ouvrage dans le public. Je crains que cette Apologie ne te mette en grand danger et ne nuise à l'Évangile! » *Opera Zwinglii*, t. VII, p. 582. Après avoir peut-être amené la rébellion de Luther, Érasme avait senti que l'on allait trop loin. Il était résolu à freiner. Et c'est pourquoi il essayait de retenir son disciple Zwingli sur la pente de la révolution. Peine perdue. Un peu plus tard, celui-ci publiait un nouvel écrit, non moins violent que le précédent. Mais cette fois, il n'avait pas signé. Feignant d'ignorer qui était l'auteur, Érasme lui écrivit une fois encore le 9 décembre 1522 : « On vient de publier, disait-il, une indigne plaisanterie... Celui qui a écrit cela aurait fait acte de grande folie s'il avait signé son œuvre. Il a préféré ces dangereuses inepties sans titre. Si tous les luthériens sont de ce calibre, ils auront tous de moi la même estime. Je n'ai jamais rien vu de si insensé que ces sottises. Si la brume ne m'enchaînait, je fuirais n'importe où plutôt que d'être contraint d'entendre des imbécillités de cette espèce! » *Ibid.*, p. 631-632. La semonce était rude. Zwingli ne répondit pas. Mais on peut être certain que dès lors son ancienne idole perdit tout droit à sa vénération. L'humaniste était mort en lui. Le révolutionnaire était né à sa place. Pourtant la rupture définitive entre lui et Érasme n'eut lieu qu'en 1523, alors que Ulrich de Hutten, poursuivi par la haine d'Érasme, fut accueilli et hébergé à Zurich par Zwingli.

Ici se place un épisode de la vie de Zwingli qui a été passablement discuté. Le 23 janvier 1523 le pape Adrien VI adressait à celui-ci un bref laudatif, où il vantait « sa vertu éminente et son dévouement au Saint-Siège ». Là-dessus, les ennemis de la papauté se sont récriés, en disant : telle est bien la perfidie de Rome, à cette époque. Elle ne pouvait ignorer totalement la conduite publique de Zwingli. Si elle vantait son dévouement, c'est parce qu'elle comptait sur lui comme recruteur de soldats suisses pour le compte du Saint-Siège. Nous croyons que cette accusation, vraisemblable lorsque le pape se nommait Alexandre VI ou même Jules II, ne l'est plus du tout quand il s'agit d'un Adrien VI, pape vraiment zélé et animé de sentiments ardemment réformateurs. Ce qui paraît beaucoup plus explicatif, c'est le fait connu de tous les contemporains de la « circonspection » de Zwingli. Il était loin des hardiesses de Luther. Rappelons ce qui a été dit plus haut. La loi de l'abstinence avait été violée à Zurich, mais il s'était gardé de le faire lui-même. Il s'était marié, contrairement aux lois canoniques, mais il l'avait fait très secrètement et ce ne sera qu'en 1524 qu'il avouera publiquement et affichera cette liaison. On dut lui savoir gré de n'avoir pas fait comme d'autres prêtres de ses amis, qui n'avaient pas attendu si longtemps pour étaler leur mariage. De son propre aveu, il se fait une loi de dissimuler ses propres sentiments, aussi longtemps qu'il sent que le fruit n'est pas mûr. Il écrit, par exemple, en avril 1524, à Bucer, les phrases mystérieuses que voici : « Tu me fais compliment d'être de ceux qui expriment fidèlement et publiquement ce qu'ils pensent. *C'est candeur de ta part!* Est-ce prudence et vérité? A toi d'en juger! La puissance de l'hypocrisie est si grande, à moins que je ne me trompe du tout au tout, qu'elle corrompt les sentiments, les actes, les paroles de tout le monde, sinon totalement, du moins dans toute la mesure où elle le peut! » *Opera*, t. VIII, p. 191 sq. Une autre fois, interrogé par Capito, de Strasbourg comme Bucer, sur sa doctrine eucharistique, il répond, le 16 décembre 1524 : « Ce que nous pensons de ce pain et de ce breuvage, *déjà depuis quelques années*, nous ne l'avons dit qu'à un petit nombre de personnes et seulement à des amis dont la fidélité nous paraissait sûre. » *Ibid.*, p. 275 sq. Zwingli n'avançait donc qu'avec prudence. Il savait

cacher ses sentiments. Il estimait sans doute qu'un bon général tâche toujours de tromper l'ennemi sur ses intentions et de se ménager une ligne de retraite. Cela fait comprendre qu'il n'y ait pas de bulle de condamnation contre lui comme il y en avait eu une contre Luther. Dire que Rome le ménageait, en tant que recruteur militaire, n'est qu'une naïveté, car les mêmes historiens qui nous l'affirment sont empressés à vanter chez Zwingli le haut souci moral avec lequel il avait extirpé de Zurich le *Reislauf*, c'est-à-dire précisément le recrutement des Suisses pour les guerres au dehors, en sorte que toutes les pensions payées par l'étranger avaient été refusées, à Zurich, au cours de l'année 1522. Si Rome pouvait ignorer à la rigueur les positions doctrinales de Zwingli, elle ne pouvait ignorer que le canton de Zurich était isolé de tous les autres et faisait désormais bande à part, précisément pour la question du recrutement des mercenaires. Seulement, cette dissimulation de Zwingli ne permet pas de dire avec précision à quelle date il a rompu définitivement avec l'Église de son enfance, ni de le croire sur parole, lorsqu'il affirme encore, en juillet 1523, avec la dernière énergie qu'il n'est nullement luthérien. Dans *Auslegung des 18. Artikels*, *Opera*, t. II, p. 146 sq.

Voici comment nous croyons pouvoir nous représenter sa tactique : ne jamais marcher seul à la bataille. S'appuyer toujours sur le Conseil de la cité. Conduire les membres influents de ce Conseil par la Bible, en sorte qu'ils croient toujours obéir à la seule Parole de Dieu, quand ils n'obéiront qu'au sens personnel de Zwingli. Donc, se cacher derrière des textes bibliques. N'admettre aucun arbitre sur la véritable portée des textes bibliques invoqués par lui, en dehors des naïfs bourgeois du Conseil. Cela était, on le voit, infiniment habile. Par le Conseil on tenait toute la République zurichoise. En tenant les autorités civiles, on pouvait se permettre toutes les innovations religieuses. Luther n'avait eu qu'à gagner son prince. Il s'était servi de son ami Spalatin, chapelain de l'Électeur. Il avait louvoyé, avancé, reculé, forcé la main à son seigneur, quand il croyait pouvoir le faire sans trop de danger. Il avait fini par l'emporter. Zwingli avait affaire à des républicains. Son Église portera toujours l'empreinte républicaine. Il fera donc tout décider par des conférences contradictoires tenues en présence des conseillers. Et Calvin, avec un ton plus dogmatique, plus affirmatif, plus impérieux, fera de même à Genève.

A Zurich, le pas décisif fut fait au début de 1523, lorsque le Conseil de ville, sollicité par Zwingli, lança un mandat, en date du 3 janvier, pour convoquer tous les ecclésiastiques du canton à une dispute publique, fixée au 29 janvier. La mesure était habile. Il y avait quatre ans que Zwingli était le prédicateur en grand renom de la cité, quatre ans qu'il commentait la Bible, à sa façon, devant un auditoire passionnément attentif. Il avait ainsi lentement imbibé de ses propres idées les bourgeois du Grand et du Petit Conseil formant ensemble l'Assemblée générale du canton. Et c'était ces bourgeois, bien incapables, en toute bonne foi, de discuter les idées qui allaient leur être soumises et qui, du reste, n'étaient nulle part dans la Bible désignés pour représenter le magistère infaillible de l'Église, assisté de l'Esprit-Saint, c'était eux, disons-nous, qu'il allait ériger en juges suprêmes du sens des Écritures et du bien-fondé des théories de leur prédicateur attitré, en opposition avec quinze siècles de christianisme et avec la hiérarchie de leur temps! De fait, c'est le Conseil qui établit le règlement de la dispute du 29 janvier 1523, ce sont les conseillers qui exigent l'emploi exclusif de la Bible comme source de preuves en matière doctrinale, qui imposent l'usage exclusif de la langue allemande dans les débats, et qui se réservent la sentence finale, à la pluralité des votes, comme s'ils formaient un concile œcuménique irréformable!

La Révolution, c'était cela : un transfert d'autorité souveraine dans l'Église; un déplacement des valeurs; le rejet du magistère de l'Église, formé du pape et des évêques; le rejet du passé catholique; l'appel à la Bible seule, c'est-à-dire à un Livre sacré entre tous, mais rédigé en des langues inconnues des bourgeois en question, formé de parties très diverses, de textes très compliqués et très profonds, de prescriptions successives et se détruisant parfois les unes les autres, incomplet du reste et muet sur beaucoup de points importants confiés par le Christ à ses apôtres et à leurs successeurs.

La suprême habileté de Zwingli avait été de poser la Bible en fondement de sa prétendue Réforme. Mais la Bible au fond, c'était lui. Devant ses bons bourgeois, il ne parlera qu'allemand sans doute, mais en faisant appel au sens hébreu ou grec des Écritures. Que pourraient-ils lui objecter? C'est bien lui qui dirige tout. Pour la dispute du 29 janvier 1523, il a extrait arbitrairement de la Bible *67 conclusions*. Pourquoi ce nombre, pourquoi pas plus ni moins? Parce que cela lui a plu. Il soutiendra, seul, ses 67 propositions contre son ancien ami, le vicaire-général Faber. Il publiera ensuite un gros ouvrage, en allemand, pour soutenir devant le grand public ses propres opinions. Et comme il a préparé longuement le terrain, comme il a pris soin de mettre tous les atouts de son côté, il pourra mettre aux voix la théologie nouvelle. Il joue à coup sûr. Les dés sont pipés. Les juges sont gagnés à sa cause. Dans ce petit canton, c'est la cause de l'Église universelle que l'on prétend trancher! Après la victoire, toutes les places seront pour les amis de Zwingli, puisque c'est le Conseil qui en dispose. Son intime Leo Jud devient curé de l'une des paroisses. Les deux autres sont aux mains de zwingliens avérés. Faber, complètement détrompé sur le caractère de son ancien confrère, pourra écrire à un ami de Mayence, le 3 juin 1523 : « Un second Luther a surgi à Zurich et il est d'autant plus dangereux que son peuple prend plus sérieusement parti pour lui! » *Opera Zwinglii*, t. II, p. 3.

Il serait pourtant inexact de croire que la victoire si bien préparée qu'elle eût été, pût être assez totale pour réaliser dans la cité la complète unanimité. Il ressort au contraire des écrits du réformateur et de la suite de son histoire, qu'il y avait quatre courants différents dans la ville : en premier lieu, les « évangéliques », c'est-à-dire les partisans de Zwingli, qui ont la majorité au Conseil et dans la cité; — en second lieu, le groupe radical, dont les chefs sont Simon Stumpf von Höngg, Conrad Grebel, Félix Manz, et qui trouve que Zwingli ne va pas encore assez loin et considère comme l'idéal « évangélique » une sorte de *communisme mystique*, calqué sur la première communauté chrétienne de Jérusalem, parti qui évoluera vers la révolte paysanne et anabaptiste; en troisième lieu, les indifférents, qui acceptent bien « l'Évangile », mais en le subordonnant à des intérêts économiques ou politiques; enfin, le groupe des catholiques fidèles, que Zwingli stigmatise du nom « d'ennemis du Christ » et qui s'appuient principalement sur la majorité du chapitre du Grand-Münster. De même que Luther avait pris nettement parti contre les radicaux, à Wittenberg, c'est-à-dire contre le bas peuple, et s'était appuyé sur l'élément « confortable », c'est-à-dire bourgeois ou seigneurial, Zwingli va faire de même à Zurich. Il prend parti contre les extrémistes de gauche. Mais à la différence de Luther et de Mélanchthon, il ne craint pas de conseiller à ses

amis, les détenteurs du pouvoir républicain et de l'autorité politique et sociale, certaines améliorations en faveur des pauvres. Il trouve notamment très habile de faire attribuer les revenus de la dîme, dont profitaient jusque-là les corps ecclésiastiques, soit à des œuvres de bienfaisance, soit à des œuvres scolaires, et de faire diminuer les charges qui pesaient sur les paysans. Il fit un important sermon, qui fut publié le 30 juillet 1524, sous le titre *De la justice divine et humaine*, *Opera*, t. II, p. 458-468, et où il défendait l'ordre social menacé par les radicaux que dirigeaient quelques prêtres extrémistes et quelques laïques exaltés. Il publia aussi ses idées sur la formation scolaire de la jeunesse : *Quo pacto ingenui adolescentes formandi sint*, *Opera*, t. II, p. 536-551, et l'on reconnaissait bien, dans ce court opuscule, l'ancien humaniste et ami des lettres (1er août 1523). Jusqu'alors, il n'avait pas touché aux usages liturgiques, mais le 29 août 1523, il publiait son *De canone missæ epicheresis*, *Opera*, t. II, p. 556-608, qui ne tendait à rien de moins qu'à la suppression de la messe, ce qui, disait-il, devait amener la diminution du nombre des prêtres et alléger sensiblement le fardeau de l'entretien du clergé par la communauté des fidèles. En septembre, il dressait un plan de réforme de la collégiale du Grand-Münster, que le Conseil entérinait le 29, *Vortrag und Gutachten betreffend die Reformation des Stifts*. *Opera*, t. II, p. 613-616. Allant plus loin même que Luther, qu'il avait rattrapé en peu de temps, il concédait, d'accord avec son ami et collaborateur Léon Jud, la suppression des *images*, réclamée par les radicaux, et, comme une opposition à ce sujet se manifestait jusque dans le Conseil, il parvint à faire décréter qu'il y aurait, sur la double question de la messe et des images, une seconde dispute, dans les mêmes conditions que la précédente. Elle se déroula du lundi 26 au mercredi 28 octobre 1523. Zwingli et Jud menaient le combat. Mais il s'agissait de convaincre les foules. Avec beaucoup de bon sens pratique, le Conseil décida, au terme de la dispute, de faire précéder toute innovation générale, concernant la messe et les images, de la diffusion de tracts rédigés par Zwingli et de prédications ambulantes, destinées à faire comprendre au peuple ce que l'on allait faire. *Opera*, t. II, p. 671-805.

Durant cette période, on assiste à une sorte de frénésie du réformateur et de Léon Jud pour la suppression des usages liturgiques anciens et la création de formes nouvelles, simplifiées et soi-disant plus conformes aux Écritures, tandis que le Conseil freine de tout son pouvoir, soit par routine, soit par attachement aux œuvres d'art qui ornaient les églises et les demeures privées, soit par crainte de troubles révolutionnaires dans la rue. Les radicaux au contraire, trouvaient toujours que l'on n'allait pas assez loin. A les entendre, une seule prière devait composer toute la liturgie conforme à la Bible : le *Notre Père*, puisque le Christ n'en avait pas indiqué d'autre!

La soi-disant Réforme zwinglienne suivit son cours, parmi des oppositions diverses, de droite ou de gauche, et elle s'accomplit de Noël 1523 à la Pentecôte 1524, progressivement, par pièces détachées, sous la pression des « évangéliques ». *Opera*, *Der Hirt*, t. III, p. 1-68; *Ordnung von den drei Kilchhören*, t. III, p. 95-96; *Vorschlag wegen der Bilder und der Messe*, t. III, p. 120-131.

Les paternelles exhortations et les protestations de l'évêque de Constance demeuraient pareillement vaines. Zwingli tenait le peuple et, par le peuple, le Conseil. La position de ce dernier est assez bien définie dans ce passage d'une adresse au pape, en date du 19 août 1524, qui avait pour but de réclamer un arriéré de solde militaire : « Nous ne pouvons assez nous étonner de ce que Votre Sainteté nous tient pour suspects de luthéranisme, comme si nous favorisions cette secte, alors qu'Elle devrait avoir la persuasion que nous ne permettons pas que l'on prêche autre chose que la pure parole de Dieu et ce que chacun peut défendre au moyen de l'Écriture du Nouveau ou de l'Ancien Testament. Que s'il en est arrivé autrement, dès que nous pourrons être informés de notre erreur, nous voulons nous en éloigner bien volontiers : *nous ne pouvons agir autrement à cause du peuple!* » Egli, *Aktensammlung zur Geschichte der Züricher Reformation*, Zurich, 1879, n. 570. C'était donc le peuple qui menait le Conseil! C'était le peuple qui exigeait que tout se fît selon l'Écriture! Mais ce que le Conseil omettait de dire, c'est que le peuple n'aurait jamais rien su de l'Écriture, sans les prédications tendancieuses de Zwingli, et que ce que l'on prenait pour le verdict de l'Écriture n'était que l'interprétation arbitraire de Zwingli. Ce fut lui, naturellement, qui répliqua aux observations de l'évêque, dans *Christliche Antwort Burgermeisters und Rats zu Zurich an Bischof Hugo*, 18 août 1524, *Opera*, t. III, p. 153-229. Mais ce furent le bourgmestre et les conseillers qui signèrent seuls cette justification des innovations contre les images, les sacrements et la messe.

Ce qui est très caractéristique de la « prudence » de Zwingli, c'est qu'il se garda bien d'affronter les théologiens catholiques qu'il sentait capables de lui tenir tête et de démontrer ses erreurs devant un auditoire public. En vain, Jean Eck le défia-t-il durant deux ans, en vain accepta-t-il de venir défendre le catholicisme à Baden, du 21 mai au 8 juin 1526, sur l'invitation du canton de Berne. Il ne trouva devant lui qu'Œcolampade de Bâle, Berchtold Haller de Berne, Œschli de Schaffhouse, mais Zwingli s'était abstenu de paraître. Parmi les arbitres, il s'en trouva quatre-vingt-dix à se prononcer en faveur d'Eck, et seulement onze pour les novateurs. Zwingli qui connaissait fort bien le mécanisme des conférences contradictoires et qui savait combien il est nécessaire de préparer son terrain d'avance pour s'assurer la victoire, avait prévu l'événement. Il s'était borné à exhaler sa haine contre Eck, en lui écrivant, fin-août 1524, une lettre dont il faut citer quelques lignes, pour que l'on puisse juger de sa puissance d'injure, en comparaison avec celle de Luther, qui est connue de tous : « Toute ta vie, lui disait-il, a été immonde depuis ton enfance, ta langue pétulante, ta bouche maudite, ta voix impure, tes yeux libidineux, ton front impudent... Tu es prêt à tout crime, aucun ne te fait honte!... » *Opera*, t. VIII, p. 217.

Mais s'il se montrait si acharné contre les catholiques, il témoignait, envers les extrémistes de gauche, d'une indulgence que l'on n'avait pas rencontrée chez Luther. Du côté catholique, c'était le Conseil de Zurich qui freinait. Du côté anabaptiste, c'était Zwingli. Il conseillait de laisser une certaine liberté d'allures aux exaltés. De fait, le radicalisme gagna du terrain. La secte anabaptiste serpenta en Suisse et dans le sud de l'Allemagne, en faisant partout des ravages dans les âmes. On vit même, au début de 1525, des illuminés parcourir les rues de Zurich en prononçant contre la cité de sombres malédictions au nom de cette même Bible qu'on avait si fièrement invoquée contre la tradition catholique. Zwingli fut contraint de se rebiffer. Comme Luther, quoique moins brutalement que lui, il voulait une Réforme ordonnée et bourgeoise. Il lança donc, contre les anabaptistes, au cours de 1525, trois écrits importants : *Du baptême, du rebaptême et du baptême des enfants* (27 mai); *De la fonction de prêcher* (30 juin); *Réplique au livre baptismal de Balthasar Hubmayer*

(5 novembre), dans *Opera*, t. IV, p. 188-337; 369-433; 577-647).

Ce fut justement au cours de 1525 que se déroula la terrible Guerre des paysans, qui se termina par une si effroyable répression des anabaptistes. Balthasar Hubmayer était l'auteur, croit-on aujourd'hui, des *Douze Articles* qui avaient servi aux révoltés de charte de revendications. La guerre ne toucha que fort peu aux territoires suisses. La répression à Zurich se borna à l'exécution d'un meneur exalté. Zwingli conseilla une fois de plus de recourir à une grande dispute, qui eut lieu du 6 au 8 novembre 1525. Il y eut facilement le dessus. Le calme ne fut toutefois complètement rétabli que par l'interdiction de l'anabaptisme, par ordonnance du 7 mars 1526, et par l'exécution de Félix Manz, le 7 janvier 1527, qui fut jeté à l'eau, pieds et poings liés. Blaurock fut fustigé en public, puis banni, il sera brûlé à Inspruck, en 1529. Grebel était mort de la peste, dès 1526. Hubmayer se rétracta, sous la torture, à Zurich, puis finit sur l'échafaud à Vienne, en 1528. L'anabaptisme fut exécré en Suisse dans les Églises officielles, comme il l'était en Allemagne. Dès le 28 mai 1525, Zwingli avait dit son horreur pour lui, dans une lettre à Vadian : « Il n'y a pas, écrivait-il, de calamité plus redoutable pour l'Évangile que celle des rebaptisants... Toutes les luttes antérieures n'ont été que des jeux auprès de celle-ci! » *Opera*, t. VIII, p. 331-332. Il ajoutait pourtant : « Je n'ai pas voulu pousser à fond l'attaque de peur d'exaspérer le Conseil contre eux! » Il freinait donc, ainsi qu'on l'a dit, et parlait volontiers de « syncrétisme », c'est-à-dire de transactions, de concessions réciproques. Il avait le sens très net du tort que la soi-disant Réforme se faisait par ses dissensions. Le principe biblique se réfutait de lui-même par là. Il aurait voulu une alliance entre tous les adversaires de l'Église romaine. Mais ni Luther, sur sa droite, ni les anabaptistes, sur sa gauche, ne se prêtaient à cette politique, estimant sans doute qu'en matière biblique il n'y a pas de transaction possible. La parole de Dieu est ce qu'elle est, nul n'a le droit d'y rien changer. Seulement, qui définira le sens certain de cette parole, quand il y aura controverse? L'antique Église chrétienne avait dit : « Rome et le concile œcuménique. » En s'écartant de cette formule, vraiment biblique pourtant, la soi-disant Réforme ne trouvait qu'incertitudes et contradictions. Nous ne reviendrons pas ici sur la célèbre querelle sacramentaire (voir ce mot), qui opposa si longtemps et si violemment Zwingli et Luther. Cette querelle remplit et assombrit les dernières années du réformateur suisse. Mais avant de dire quelques mots des ouvrages de Zwingli, nous essaierons de définir sa zone d'influence, et de rappeler les circonstances de sa mort tragique.

Il suffit de jeter un coup d'œil sur la volumineuse correspondance de Zwingli, telle qu'elle nous a été conservée et en dépit des lacunes que l'on y remarque, pour constater l'énorme influence qu'il a exercée, non seulement à Zurich et dans les cantons suisses gagnés à la révolution protestante, mais dans tout le sud et le sud-est de l'Allemagne. Ceux qui lui écrivent, qui réclament ses avis, qui se font gloire de suivre ses directives et ses exemples, de lire ses ouvrages et de lui soumettre leurs productions, sont tous, comme lui, des « réformateurs » de villes libres. Citons Berchtold Haller et Kolb à Berne, hommes de médiocre envergure que Zwingli dirige comme des enfants; Erasmus Ritter et Sébastien Hofmeister de Schaffhouse; Fridolin Brunner, curé de Glaris, la première paroisse de Zwingli, et surtout Œcolampade, l'illustre théologien de Bâle. En dehors de la Suisse, l'action de Zwingli est très sensible à Strasbourg. Les « réformateurs » de cette cité, Bucer, Capito, Hedio, sont en fréquents rapports épistolaires avec lui. Tout ce qu'il dit ou fait les intéresse. Capito surtout a constamment les yeux tournés vers le rival de Luther. Il prend parti pour lui, dans la querelle eucharistique. Leurs lettres sont dures pour le réformateur de Wittenberg. Ils l'accusent sans ambages de vouloir se faire pape, de détruire tout esprit de liberté. Capito goûtait fort, par contre, le républicanisme de Zwingli. Il n'hésitait pas à le placer « pour la cause et les talents » au-dessus d'Érasme et de Luther. *Opera*, t. IX, p. 218, lettre du 24 septembre 1527.

De cette correspondance abondante, nous retiendrons seulement ici les utiles conseils que donne Zwingli à Œcolampade, le 3 janvier 1527, sur les ruses à observer contre ses adversaires catholiques, ce sont celles qu'il a pratiquées lui-même à Zurich, en sorte qu'il résume lui-même sa politique : avertir par lettre les prêtres romains que, s'ils persistent à prêcher comme ils le font, ils seront dénoncés nominativement au peuple et publiquement réfutés; s'ils persistent, comme il est probable, s'arranger pour faire assister à leurs sermons des affidés sûrs, d'esprit calme et rassis, qui rapporteront à la lettre, leurs « mensonges et vaines déclamations », réfuter leurs dires sans les nommer encore, mais avec menace de le faire, provoquer de la sorte des incidents qui obligeront le Conseil de ville à prescrire une dispute publique. Là, on est sûr de faire triompher « l'Évangile », mais il faudra faire comprendre au Conseil que « c'est une chose capable d'engendrer des troubles que de laisser, dans la même cité, le peuple tiré en sens divers par des sermons opposés ». *Opera*, t. IX, p. 8. Donc, on fera interdire l'exercice du catholicisme, au nom de la paix publique!

Parmi les admirateurs de Zwingli, il faut compter encore Conrad Sam, le « réformateur » d'Ulm, organisateur assez brouillon, qui ne réussit que passagèrement à faire prédominer le zwinglianisme dans sa patrie. La puissance conquérante de l'Église zwinglienne rencontre en fait trois sortes de limites : le luthéranisme, qui, au nord de Nuremberg, lui oppose un mur infranchissable; l'anabaptisme, qui garde des adhérents secrets dans les bas-fonds; le catholicisme enfin qui reste maître d'une partie importante de la Suisse, comme on va le voir.

Zurich faisait partie d'une Confédération, devant laquelle ses actes lui donnaient une responsabilité qui pouvait devenir lourde. On a vu que, sous l'influence de Zwingli, la ville avait fait bande à part dans la question du recrutement militaire, dès 1521. Cette attitude politique dut s'ajouter à la raison religieuse pour motiver des suspicions. On a vu qu'à la dispute de Baden, en 1526, une grosse majorité s'était prononcée pour le champion du catholicisme. En 1528, du 7 au 26 janvier, Zwingli prit sa revanche, après une soigneuse préparation, à la dispute de Berne, où l'on se garda bien d'inviter Jean Eck, qui avait offert de venir défendre sa foi. Les réformateurs y remportèrent de faciles succès. Les thèses de Berne, après l'affirmation obligatoire du biblicisme exclusif, contenaient la condamnation de la présence réelle, de la messe, de l'intercession des saints, du purgatoire, du culte des images, du célibat ecclésiastique. Les résultats de cette dispute furent considérables. Berne fut gagné définitivement à la « Réforme ». Bâle suivit son exemple. Glaris, Schaffhouse, Appenzell étaient déjà gagnés ou allaient l'être. Cela faisait six cantons sur treize passés au zwinglianisme. L'unité politique de la Suisse était brisée. Pour se garantir contre les catholiques, les zwingliens formèrent une *Alliance défensive* (25 décembre 1527),

qui ne cessa de grossir au cours de 1528 et 1529. A cela, les cinq cantons dits « forestiers », Uri, Schwytz, Unterwalden, Lucerne et Zug, répliquèrent en fondant, avec Ferdinand d'Autriche, l'*Union chrétienne*. Une collision était inévitable. Zwingli était plein de confiance dans le triomphe de l' « Évangile ». Il poussait à la guerre de toutes ses forces. Elle faillit éclater en juin 1529, à propos de la nomination de l'abbé de Saint-Gall. Mais un arrangement fut conclu, le 25 juin, par la première paix de Cappel, qui était un succès pour les « réformés ». Zwingli ne connut plus de bornes à sa fierté et à son arrogance. On a une lettre de lui, de 1527, à Osiander, où il disait, dévoilant l'immensité de ses espérances : « Il ne se passera pas trois ans avant que la France, les Espagnes, l'Allemagne, l'Italie ne se joignent à nous! » *Opera*, t. IX, p. 130. Les pourparlers qu'il eut à Marbourg, en 1529, avec Philippe de Hesse, lui avaient encore donné de nouvelles assurances. Il se voyait en état de tenir tête et même d'humilier « la monarchie de César », c'est-à-dire celle de Charles-Quint.

Un second conflit éclata, en 1531, entre Zurich et les cinq cantons forestiers. Les montagnards descendirent dans la plaine. La déclaration de guerre n'eut lieu que dans la nuit du 9 au 10 octobre 1531. Hâtivement, on lança, au-devant des catholiques, un corps de 1.200 hommes d'armes. Le lendemain, 11 octobre, Zwingli et ses coopérateurs renforçaient le premier contingent d'un second corps à peu près égal au premier. Le choc eut lieu à Cappel, non loin de Zurich. Il fut formidable de la part des montagnards, auxquels rien ne put résister. Quand la déroute commença, Zwingli fut pris dans le remous des fuyards. Il était casqué et armé d'une épée, comme un guerrier. Blessé à la cuisse, il fut jeté à terre par un ennemi et enfin frappé à mort par un capitaine d'Unterwalden. Son corps fut reconnu le soir par les vainqueurs et coupé en quartiers pour être brûlé. Vingt-cinq ecclésiastiques, un grand nombre de conseillers et de notables zurichois, parmi lesquels le beau-fils de Zwingli, Gerold Meyer von Knonau, restaient sur le champ de bataille. La paix de Cappel, le 20 novembre, rendait l'avantage aux cantons catholiques et portait un coup très rude aux « évangéliques ». Œcolampade fut tellement abattu par cette catastrophe qu'il en mourut de chagrin, le 24 novembre. A Zurich, la succession de Zwingli fut confiée à Bullinger; celle d'Œcolampade, à Bâle, fut donnée à Oswald Myconius. C'étaient des hommes de second plan. Le zwinglianisme ne pouvait plus que végéter, après la mort de son fondateur. L'apparition de Jean Calvin, à Genève, quelques années plus tard, put seule donner aux Églises réformées, en Suisse, une nouvelle vie et un nouveau prestige.

« Telle est la fin de la gloire qu'ils cherchaient par leurs blasphèmes contre la Cène du Christ », s'écria Luther, en apprenant la mort de son rival et la paix humiliante que ses partisans avaient dû signer. Jusqu'à la fin de sa vie, il considéra la mort de Zwingli comme « le châtiment mérité de son orgueil incommensurable ». Lettre à Amsdorf, 28 décembre 1531, dans *Luthers Briefwechsel*, éd. Enders, t. IX, p. 135.

IV. OUVRAGES. — Nous avons déjà donné, au mot RÉFORME, les aspects essentiels de la doctrine de Zwingli en parallèle avec celle des autres réformateurs. On y reviendra dans l'art. ZWINGLIANISME. Nous nous bornerons donc ici à énumérer les ouvrages principaux où il faut chercher sa pensée théologique, en indiquant les caractéristiques de ces ouvrages et leur contenu.

1° *L'exposition et les preuves des thèses (Auslegung und Gründe der Schlussreden)*, 1523. — Cet ouvrage est un développement des 67 thèses publiées par Zwingli pour servir de base à la grande dispute de janvier 1523. Les thèses 1 à 15 établissent la position de l'auteur au sujet des grands sujets de la théologie « évangélique ». En voici les plus importantes : 1. Tous ceux qui prétendent que l'Évangile n'est rien sans l'approbation de l'Église se trompent et blasphèment Dieu. — 2. Le résumé de l'Évangile est le suivant : Notre-Seigneur, vrai Fils de Dieu, nous a révélé la volonté de son Père céleste et par son innocence nous a sauvés de la mort et réconciliés avec son Père. — 3. Cette vérité est l'unique chemin du salut pour tous les hommes, dans le passé, le présent et l'avenir. — 4. Quiconque cherche une autre voie se trompe, c'est un larron et un meurtrier des âmes. — 5. Ceux qui mettent les doctrines humaines sur le même rang que l'Évangile ou sur un rang supérieur, se trompent et ignorent la valeur de l'Évangile. — 6. Jésus-Christ est en effet le guide et le chef promis et envoyé à tout le genre humain. — 7. Il est le salut éternel de tous les croyants qui sont les membres du corps dont il est la tête. — 8. Tous ceux qui sont attachés au chef sont enfants de Dieu; ils forment la communion des saints, *Ecclesia catholica*. — 9. De même que les membres ne peuvent rien sans la tête, de même, dans le corps du Christ, nul ne peut rien sans le chef. — 14. Tous les chrétiens doivent faire effort pour que l'Évangile seul soit partout prêché. — 15. Notre salut est fondé sur la foi, notre condamnation dérive de l'incrédulité; les vérités du salut sont parfaitement claires pour la foi.

Les thèses 16 à 67 sont dirigées contre l'Église catholique, à l'exception des thèses 34 à 43, qui traitent de l'autorité. Contre l'Église, les thèses les plus marquantes sont les suivantes : 16. L'Évangile nous enseigne que les doctrines et inventions humaines sont inutiles au salut. — 17. Le Christ étant notre Grand-Prêtre, unique et éternel, ceux qui prétendent au pontificat suprême (les papes) méprisent l'autorité du Christ. — 18. Le Christ s'étant une fois donné en victime expiatoire pour les péchés de tous les croyants, il s'ensuit que la messe n'est pas un sacrifice, mais le mémorial du sacrifice éternel et tout-puissant du Christ, un gage de la rédemption que le Christ nous a acquise. — 19. Le Christ est l'unique médiateur entre Dieu et nous. — 22. Le Christ est notre justice; donc nos œuvres ne sont bonnes qu'en tant que faites par le Christ; en tant que nous appartenant à nous-mêmes, elles ne sont ni justes ni bonnes. — 23. Le Christ rejette la pompe et les biens de ce monde, ceux qui les convoitent sous le couvert de son nom (les évêques) le déshonorent, car ils se servent de lui pour couvrir leur avidité et leur orgueil. — 24. Le chrétien n'est astreint qu'aux œuvres ordonnées par Dieu, il est donc libre de manger les mets qu'il lui plaît; les lettres sur le beurre et le fromage sont donc une tromperie romaine. — 25. Le temps et le lieu sont soumis aux chrétiens et non les chrétiens à eux, ce qui prouve que ceux qui s'attachent aux temps et aux lieux dérobent au chrétien sa liberté. — 26. Il n'y a rien qui déplaise tant à Dieu que l'hypocrisie, d'où il suit que tout ce qui sert à parer l'homme n'est qu'une hypocrisie, et par là tombent les soutanes, les costumes, la tonsure, etc. — 27. Tous les chrétiens sont frères et ne connaissent pas de Père sur la terre, ainsi tombent les ordres (religieux), les sectes, les bandes séparées. — 28. Tout ce que Dieu permet ou n'a pas défendu est bon: donc le mariage convient à tous les hommes. Tous les hommes que l'on nomme ecclésiastiques pèchent si, après s'être aperçus que Dieu leur a refusé la continence complète, ils ne se marient pas. — 30. Ceux qui font vœu de chasteté ont en eux-mêmes une confiance enfantine ou folle, ce qui prouve que ceux qui exigent de tels vœux se conduisent indignement

envers l'homme pieux. — 31. L'excommunication ne peut être portée contre personne par un particulier, mais seulement par l'Église, c'est-à-dire par la communauté au sein de laquelle vit le coupable, en union avec son guide, c'est-à-dire le curé. — 33. Les biens donnés indûment aux temples, couvents, moines et nonnes, doivent être distribués aux nécessiteux, à moins qu'ils ne soient rendus au possesseur légal. — 50. Dieu seul remet les péchés par Jésus-Christ, son Fils, Notre-Seigneur (donc pas de pouvoir des clés au pape). C'était ici que Zwingli soutenait que la pierre sur laquelle le Christ devait bâtir son Église n'était pas Pierre, mais lui-même, et d'autre part que le pouvoir de lier et de délier n'était autre que le pouvoir de prêcher. — 52. On ne doit donc faire la confession à un prêtre ou à son prochain que pour obtenir un conseil utile, non pour avoir l'absolution des péchés. — 54. Le Christ a porté toutes nos peines et souffrances, quiconque impose des pénitences qui n'appartiennent qu'au Christ se trompe et offense Dieu. — 55. Quiconque prétend réserver l'absolution de n'importe quel péché à un pénitent contrit ne serait plus le représentant de Dieu, ni de Pierre, mais du diable (contre les absolutions réservées au pape ou à l'évêque). — 56. Quiconque remet des péchés pour de l'argent est l'apôtre du diable, le collègue de Simon le Magicien et de Balaam (contre les indulgences). — 57. La véritable Écriture sainte ne connaît aucun purgatoire après la mort; Zwingli relègue le passage du II[e] livre des Machabées, XII, 43-46, sur la prière pour les morts, au rang des apocryphes. — 58. Dieu seul connaît la sentence portée sur les défunts. — 60. Que l'on prie, dans son souci pour les défunts, afin que Dieu leur accorde sa grâce, je ne le repousse point; mais attacher cette prière à des temps fixes (trentaine, anniversaire, etc.) et dire des mensonges à ce propos pour un gain d'argent, cela n'est pas humain, mais diabolique. — 61. L'Écriture ne sait rien d'un « caractère » imprimé par le sacerdoce. — 62. Elle ne connaît d'autre prêtre que ceux qui prêchent la parole de Dieu.

Si maintenant l'on revient aux thèses 34-43, sur l'autorité on rencontre les propositions suivantes : L'autorité dite ecclésiastique n'a aucun fondement pour sa magnificence dans l'enseignement du Christ (34); — mais l'autorité civile a force et droit selon cet enseignement (35); — tout ce que l'autorité ecclésiastique s'attribue, en fait de droit, appartient à l'autorité civile (36); — aux pouvoirs civils, les chrétiens doivent tous obéissance, sans exception (37); — à la condition toutefois que ces pouvoirs n'ordonnent rien qui soit contre Dieu (38); — toutes les lois doivent donc être conformes à la volonté divine (connue par la Bible) (39); — les pouvoirs civils ont seuls le droit de mettre à mort, mais seulement ceux qui donnent un scandale public (40); que s'ils dirigent avec rectitude ceux dont ils ont devant Dieu la responsabilité, ces derniers sont tenus de les assister corporellement (au moyen des impôts) (41); — mais s'ils voulaient se conduire déloyalement et contre la règle chrétienne, ils devraient être déposés avec l'aide de Dieu (42); — en somme, le meilleur et le plus solide des régimes est celui qui gouverne selon Dieu, et au contraire le pire et le plus instable de tous est celui où les gouvernants imposent leurs caprices (43). Pour l'explication de tous ces principes zwingliens, voir *Opera Zwinglii*, t. II, p. 14-457. Tout se ramène en somme à deux axiomes : la Bible est l'unique fondement de la foi chrétienne; la Bible est le seul fondement des États.

2° *Ouvrages moins importants.* — *Von göttlicher und menschlicher Gerechtigkeit (De la justice divine et humaine)*, 1523, *Opera*, t. II, p. 471-525. — *Der Hirt (Le pasteur)*, 1524, *ibid.*, t. III, p. 5-68; petit ouvrage où Zwingli prétend dessiner l'idéal du prédicateur évangélique, chargé de prêcher la justice divine (c'est-à-dire la volonté de Dieu connue par la Bible, volonté qui seule a le privilège de conférer, au moyen de la foi, la justice à l'homme). — *Eine kurze und christliche Anleitung (Courte initiation chrétienne)*, 17 nov. 1523, *Opera*, t. II, p. 628-663. Cet opuscule fut publié officiellement par le Conseil de ville, en sorte qu'il prenait l'aspect et la valeur d'une première confession de foi, imposée à tous les prédicateurs du canton. On y trouve les idées familières à Zwingli. En voici les propositions essentielles : « Nous sommes tous pécheurs de naissance, car nous sommes enfants d'Adam » et « nous sentons en nous-mêmes la présence du péché » par les tentations auxquelles nous sommes tous soumis. La loi divine a été révélée précisément pour nous faire connaître notre impuissance en face du bien à accomplir et du péché à surmonter. Au surplus, même si nous accomplissions parfaitement la loi, nous n'aurions droit qu'à une récompense temporelle, nullement à une récompense éternelle, qui est sans commune mesure avec nos actions. Adam pécha par orgueil, le Christ nous a sauvés par son humilité. Adam avait violé la loi divine, le Christ a payé par sa parfaite innocence et apaisé la justice divine. L'homme ne pouvait avoir aucun droit à la vie éternelle, c'est Jésus-Christ créateur et rédempteur qui nous a acquis ce droit. La joie céleste est si merveilleusement grande que nulle vie terrestre ne pouvait la mériter. Au moyen de ses souffrances, le Christ l'a méritée pour nous. C'est par la foi en Jésus que ce mérite du Christ nous est appliqué, en ce sens que la loi est détruite, non pas en elle-même et dans sa force obligatoire, mais bien dans sa valeur de condamnation contre nous qui ne pouvions l'accomplir.

3° *De vera et falsa religione commentarius*, *Opera*, t. III, p. 628-911. — Voici l'ouvrage le plus important, le plus soigné, le plus « scientifique », s'il est permis d'employer un tel mot ici, de Zwingli. Il est de 1525. Si l'auteur y a employé la langue latine, alors que ses précédents ouvrages étaient en langue vulgaire, c'est dans le désir d'atteindre des cercles plus étendus, et parce que, malgré ses sentiments antifrançais bien connus, il a voulu dédier le livre à François I[er] que certains rapports avaient pu lui faire croire disposé à favoriser la Réforme. Dans cet ouvrage, il a voulu donner un exposé systématique de la doctrine réformée. Luther n'avait jamais réussi à faire rien de semblable. Seuls son petit et son grand Catéchisme devaient, en 1528, présenter un résumé, mais un résumé seulement, de sa théologie. Les *Loci communes* de Mélanchthon n'avaient été, dans leur première forme, qu'une introduction à l'étude de la Bible, dont Luther avait eu la prétention de donner l'unique fil directeur dans son principe de la justification par la foi seule sans les œuvres, extrait, selon lui, de l'épître aux Romains. Zwingli est ici beaucoup plus complet. Son ouvrage est la première Somme théologique des novateurs, en attendant l'*Institution chrétienne* de Calvin, en 1536. A vrai dire, il n'a pas très parfaitement rempli l'intention et le dessein qu'il s'était manifestement proposés. Il entame l'étude de la religion, comme s'il allait en raisonner en philosophe, qui va établir le lien nécessaire entre Dieu et l'homme, sa créature raisonnable. Mais il n'a pas l'air de supposer qu'il puisse y avoir une religion fondée sur le raisonnement. S'il parle des païens les plus illustres et des parcelles de vérité qu'ils ont exprimées, ce qu'en vrai humaniste il aime à faire çà et là, c'est cependant toujours en expliquant les lumières qu'ils ont eues par une révélation particu-

lière, par des « semences du Logos », selon l'expression d'un saint Justin, et non par les forces de la raison pure. Il est donc éminemment fidéiste. Et tout de suite, il confond entièrement ces deux termes : religion et christianisme. Ce qu'il entend donc par la *vraie* et la *fausse* religion, ce n'est pas le moins du monde une opposition entre le christianisme et les religions païennes, mais uniquement une opposition entre sa religion à lui et le catholicisme. Voici le plan de cette théologie : En deux chapitres initiaux, il parle de la nature de Dieu, et de celle de l'homme déchu. Il parle ensuite de la religion révélée dans l'Ancien Testament et du christianisme. Les chapitres sur l'Évangile, la pénitence, la loi et le péché sont les plus importants pour la théologie zwinglienne. Ils ne contiennent du reste, pour nous, rien de nouveau. Un chapitre spécial est consacré au péché contre le Saint-Esprit, qu'il identifie avec l'incrédulité et qui est, logiquement, le seul irrémissible, puisque l'on ne peut être sauvé que par la foi. Tout ce qui précède constitue la *pars construens*, la partie positive du traité. Mais l'auteur n'oublie pas les attaques contre la religion catholique. Il critique, comme d'ordinaire, en autant de chapitres, le pouvoir des clés, la conception catholique de l'Église et des sacrements. Il expose sa théorie toute symbolique du baptême, puis de l'eucharistie, et c'est le premier traité où il expose très en détail sa doctrine eucharistique.

Il ne cache pas, dès le début du chapitre consacré à ce sacrement, qu'il a fait des progrès, depuis la publication de son *Exposition des thèses* de 1523, et qu'il a résolu de proclamer désormais la vérité sans atténuation pour les faibles. Le progrès consiste en ceci qu'il avait présenté, deux ans auparavant, l'eucharistie comme un « Mémorial de la mort du Christ », en même temps que comme une « consolation de la foi » pour les consciences vacillantes, tandis que maintenant, il ne conserve plus que le premier point de vue. Partant du terme même d'eucharistie, il affirme que le Christ « a voulu que nous puissions fêter, dans la cène, un joyeux souvenir de sa personne et lui dire publiquement notre reconnaissance pour le bienfait qu'il nous a par là si richement accordé ». Le fait essentiel, à ses yeux, est que « quiconque, de la sorte, prend part à cette action de grâces publique, prouve par là même en face de toute la communauté qu'il appartient au nombre de ceux qui ont confiance au Christ qui nous y est présenté (symboliquement) ». Du reste, c'est ce que veut dire le terme de « communion » qui veut dire « communauté ». Sur tout cela, voir l'art. Sacramentaire. Après avoir traité assez longuement de l'eucharistie, l'ouvrage passe rapidement sur la pénitence, les autres sacrements, le mariage, les vœux, l'invocation des saints, le mérite, le purgatoire, l'autorité chrétienne, le scandale, le culte des statues et images. Et le tout se termine par un épilogue où sont résumées les vues principales. Cet épilogue est l'une des meilleures choses que Zwingli ait écrites, si l'on fait abstraction des erreurs qu'il y renouvelle. Il y établit avec force et justesse, que « la vie de l'homme ne diffère en rien de celle de la brute, si l'on enlève la religion. » Il a bien raison en cela, encore que l'on devrait ajouter que « sans la religion » la vie de l'homme, à cause du péché originel et du désordre qui en découle dans la nature humaine, est au-dessous de celle de la brute, où l'existence d'un ordre est indéniable. Mais nous savons par ailleurs que le réformateur n'a pas compris le péché originel dans son essence.

4° *Sermo de providentia* (1530). — On doit considérer encore comme l'une des sources à étudier pour connaître la doctrine de Zwingli le sermon qui fut donné par lui, à Marbourg, à l'occasion du Colloque tenu dans cette ville, en présence du landgrave de Hesse, au sujet de la querelle eucharistique, entre les délégués wittenbergeois, ceux de Strasbourg et ceux de Zurich. Voir l'art. Sacramentaire. Ce sermon, repris et retravaillé, fut publié par lui en 1530. Il y établit les 7 points que voici : 1. Dieu étant le souverain Bien, il existe nécessairement une providence par laquelle Dieu prend soin de toutes choses et dirige toutes choses. — 2. La providence se distingue de la sagesse, en ce que la sagesse ne traduit qu'un pouvoir théorique, une possibilité d'action, tandis que la Providence se confond avec la puissance agissante de Dieu. — 3. Les causes secondes ne sont pas de véritables causes, car tout dépend de Dieu seul, tout reçoit de lui sa puissance d'agir, aucune causalité indépendante ne peut exister en dehors de lui, car tout être créé reçoit de Dieu seul son être et toutes les qualités qu'il comporte. Il n'y a donc, dans la suite des événements de l'univers, ni causalité libre, ni hasard. Tout arrive nécessairement, comme Dieu l'a voulu et le veut. Nier cette vérité, c'est nier Dieu lui-même. — 4. Parmi toutes les créatures visibles, l'homme tient la première place. Mais tandis que son esprit tend vers la vérité et la justice, son corps tend vers la terre, la boue, la chair. Toute la destinée humaine, en son tragique, tient dans ce dualisme. Dieu a voulu cependant formuler une loi, car sans loi, il n'y a pas de péché. Sans péché, pas de Sauveur. Donc, pour introduire Jésus-Christ dans le plan de la création, il fallait le dualisme humain, la maladie originelle, la loi créant le péché. — 5. La sagesse divine n'a donc pas agi sans prévoyance en créant l'homme et en lui donnant une loi qui fût avant tout source de connaissance de Dieu et de ses volontés, alors même que Dieu prévoyait que l'homme tomberait nécessairement. — 6. La Providence se traduit, pour les hommes, au moyen de l'élection, que les théologiens appellent la prédestination et qui est ferme et immuable, en sorte que sa source n'est autre que la bonté et sagesse de Dieu. Naturellement, dans ce passage de son sermon, Zwingli se garde bien de prouver comment un Dieu si bon et si sage a pu, sans violer ni la bonté ni la sagesse, créer des hommes qu'il savait devoir tomber en enfer, sans qu'ils aient, n'étant pas libres et n'étant pas même causes réelles de leurs actes, la moindre possibilité d'y échapper! — 7. En preuve de tout ce qu'il vient d'avancer, Zwingli parcourt la Bible et donne des exemples de la Providence.

5° *Les confessions de foi* (1528-1531). — On peut trouver, parmi les œuvres de Zwingli, au moins quatre confessions de foi. Nous en avons signalé une ci-dessus, col. 3740, dans *Eine kurze Anleitung*, de 1523. Une seconde serait le premier sermon donné à Berne, lors de la dispute de 1528, sur le symbole des Apôtres. Nous n'y remarquerons que l'affirmation très nette par l'auteur de la perpétuelle virginité de Marie, et également un exposé nouveau de la doctrine eucharistique zwinglienne que l'on ne s'attendait pas à trouver dans le commentaire du symbole. Il y déclare fièrement que « personne ne l'a conduit à la vraie interprétation de l'eucharistie, si ce n'est la foi ». Il veut dire que la vraie foi n'a nul besoin d'être nourrie comme le pense Luther. Une foi qu'il faut nourrir ne serait donc pas la vraie foi!

On possède encore une confession posthume de Zwingli intitulée *Brevis ac distincta Summa sive expositio christianæ fidei ab Huldrico Zwinglio prædicatæ*. Elle était adressée comme le *Commentarius* de 1525, ci-dessus col. 3740, au roi de France François Ier, toujours dans le vain espoir de le gagner sinon à la religion zurichoise du moins à une alliance contre l'empereur. Elle fut composée au cours de 1531 et publiée seulement en 1536.

Mais la confession de foi la plus importante, de la part de Zwingli, fut celle qu'il présenta, le 30 juillet 1530, à l'empereur Charles-Quint, lors de la Diète d'Augsbourg, sous le titre : *Ad Carolum Romanorum Imperatorem fidei Uldrici Zwinglii ratio.* Niemeyer, *Collectio confessionum in ecclesiis reformatis publicatarum*, 1840, p. 16-35. C'est là sans nul doute qu'il convient de chercher le dernier état de la pensée de Zwingli; en voici les passages essentiels :

1. « Je crois et je sais qu'il existe un Dieu unique et seul et qu'il est par nature, bon, vrai, puissant, juste, sage, créateur et curateur de toutes les choses visibles et invisibles; qu'il est Père, Fils et Saint-Esprit, trois personnes certes, mais ayant une essence une et simple; et je professe complètement, selon l'exposition tant du symbole de Nicée que de celui d'Athanase, par le détail, tout ce qui est dit tant de la divinité même que des trois noms ou personnes. Je crois que le Fils a pris chair et je comprends qu'il a reçu la nature humaine, c'est-à-dire tout l'homme, composé de corps et d'âme, véritablement de l'Immaculée et perpétuellement Vierge Marie. »

2. « Je sais que cette Divinité (Numen) souveraine, qui est mon Dieu, dispose librement de toutes choses, en sorte que son dessein ne dépende aucunement du concours d'aucune créature... Il découle de là que, bien que sachant et prévoyant la chute future de l'homme, il l'a toutefois créé, mais en même temps il a décrété que son Fils revêtirait la nature humaine pour réparer la chute... »

3. « Je sais qu'il n'existe pas d'autre victime pour expier les péchés que le Christ... On laisse donc ici de côté la justification et la satisfaction par nos œuvres d'une part, et l'expiation et intercession de tous les saints, soit demeurant sur la terre, soit déjà au ciel, par la bonté et miséricorde de Dieu, d'autre part. Il n'existe en effet qu'un seul médiateur de Dieu et des hommes, le Christ Jésus Dieu et homme. »

4. « Le péché originel, tel qu'il est dans les fils d'Adam, n'est pas proprement un péché,... car il n'est pas un délit contre la loi. C'est donc proprement une maladie et une condition : une maladie, car de même qu'Adam est tombé par l'amour de soi, de même nous tombons, nous aussi; une condition, car, de même qu'il est devenu esclave et sujet de la mort, de même nous naissons esclaves et enfants de la colère et sujets à la mort... Je reconnais que ce péché originel est transmis de naissance par condition et contagion à tous ceux qui sont engendrés par la liaison de l'homme et de la femme et je sais que nous sommes par nature fils de la colère mais je ne doute pas que nous soyons reçus comme enfants de Dieu par la grâce qui, dans le Christ, le second Adam, a restauré la chute... »

5. « Il découle de là, si nous sommes rétablis dans la vie par le second Adam, le Christ, que c'est à tort *(temere)* que nous damnons les enfants nés de parents chrétiens et même *(imo)* les enfants des païens. »

6. « Au sujet de l'Église nous pensons ce qui suit : dans les Écritures, le mot Église est pris en divers sens, d'abord, pour ces élus qui ont été par la volonté de Dieu prédestinés à la vie éternelle... Cette Église-là n'est connue que de Dieu... Mais ceux qui en sont les membres savent fort bien, parce qu'ils ont la foi, qu'ils sont élus et membres de cette première Église, mais ils ignorent les autres membres qu'eux-mêmes... Le mot Église est encore pris universellement pour l'ensemble de ceux qui se rattachent au nom du Christ... Nous croyons donc que tous ceux qui professent le nom du Christ appartiennent à cette Église-là... En dernier lieu, le mot Église est pris pour tout groupement particulier au sein de l'Église universelle et visible, par exemple l'Église romaine, l'Église d'Augsbourg, l'Église de Lyon... Je crois donc, dans ce troisième sens, qu'il existe une seule Église de ceux qui ont le même Esprit qui les rend certains qu'ils sont les vrais fils de la famille de Dieu et c'est là les prémices des Églises. Je crois que cette Église ne peut errer dans la vérité, c'est-à-dire dans les premiers fondements de la foi, qui servent de base (*cardo*, littéralement de gond) aux autres vérités. Je crois que l'Église universelle visible *(sensibilem)* est une dans la mesure où elle tient la confession véritable dont il a été déjà parlé... »

7. « Je crois, bien plus, je sais qu'il s'en faut tant que les sacrements confèrent la grâce qu'ils ne servent pas même à la transmettre ni à la dispenser... L'Esprit-Saint n'a pas besoin de véhicule. Il est lui-même la vertu et la force qui porte toutes choses, il n'a donc pas besoin d'être porté; et nous n'avons jamais lu dans les Écritures que des éléments sensibles, comme les sacrements, portent sûrement avec eux-mêmes l'Esprit-Saint... On en conclut... que les sacrements sont conférés en témoignage public de cette grâce que, par avance, chacun a reçue... Je crois donc que le sacrement est le signe d'une chose sainte, c'est-à-dire de la grâce déjà accordée... Pour cette raison, les sacrements, qui sont des cérémonies sacrées, ...doivent être religieusement administrés... S'ils ne peuvent donner la grâce, ils nous associent toutefois visiblement à l'Église, quand invisiblement nous avons déjà été agrégés à elle... »

8. « Je crois que dans la sainte eucharistie, c'est-à-dire dans la cène d'action de grâces, le vrai corps du Christ est présent par la contemplation de la foi; c'est-à-dire que ceux qui rendent grâces à Dieu pour le bienfait qui nous a été conféré dans son Fils, reconnaissent qu'il a pris une vraie chair, qu'il a vraiment souffert dans cette chair, qu'il a vraiment purifié nos péchés par son sang et que tout cela que le Christ a accompli leur est comme rendu présent par la contemplation de la foi. Mais que le corps du Christ, par son essence et réellement, c'est-à-dire son corps naturel, soit présent dans la cène ou qu'il soit donné à notre bouche et à nos dents, comme les papistes et ceux qui regardent encore aux marmites d'Égypte (les luthériens) le prétendent, non seulement nous le nions mais nous affirmons avec assurance que c'est une erreur opposée à la parole de Dieu... »

9. « Je crois que les cérémonies qui ne sont pas contraires, par leur caractère superstitieux, à la foi ou à la parole de Dieu — bien que j'ignore s'il en existe — peuvent être tolérées jusqu'à ce que la lumière brille de plus en plus... Mais je ne range pas parmi ces cérémonies les images prostituées au culte, mais crois qu'elles sont du nombre des choses qui répugnent entièrement à la parole de Dieu. Quant à ce qui n'est pas proposé en culte et qui n'offre aucun péril de culte, je suis si loin de le condamner que je regarde au contraire la peinture et la sculpture comme des dons de Dieu... »

10. « Je crois que le ministère de la prédication ou prophétie est sacrosaint, en sorte qu'il est, avant tout autre office, souverainement nécessaire... Nous admettons donc cette sorte de ministres qui enseignent au peuple du Christ, et aussi cette sorte qui baptise, administre dans la cène le corps et le sang du Seigneur, qui visite les malades, qui nourrit les mendiants au nom et avec les biens de l'Église... Mais cette classe mitrée et luxueuse, qui n'est faite que pour consumer les fruits de l'Église, ...nous la regardons comme une calamité et non plus nécessaire dans le corps de l'Église que les plaies ou les bosses dans le corps humain. »

11. « Je sais que le pouvoir civil *(magistratum)* légalement organisé ne tient pas moins la place de Dieu que le ministère de prophétie (prédication)... »

12. « Je crois que la fiction du feu du purgatoire est une chose aussi injurieuse contre la rédemption gratuite accordée par le Christ qu'elle est fructueuse pour ses auteurs... »

I. Sources. — *Corpus reformatorum*, t. lxxxviii sq., *Opera Zwinglii*, édition Egli, Finsler, Köhler; il existait antérieurement une édition des œuvres par Schuler et Schulthess, *Ulrichi Zwinglii opera*, 1828-1842, 8 vol.; Arbenz und Wartmann, *Vadianische Briefsammlung*, 1890-1913, 7 vol. et 6 suppléments; Schiess, *Der Briefwechsel der Brüder Ambrosius und Thomas Blaurer*, 1908-1912, 3 vol.; Oechsli, *Quellenbuch zur Schweizergeschichte*, 1891 sq.; Stricker, *Aktensammlung zur schweizer Reformationsgeschichte*, 1879; Egli, *Analecta reformatoria*, 1899-1901, 2 vol.; Kidd, *Documents illustrative of the continental Reformation*, 1911; Niemeyer, *Collectio confessionum in ecclesiis reformatis publicatarum*, 1840.

II. Ouvrages a consulter. — Wegweiser, *Zwingli-Bibliographie*, Zurich, 1897; Oswald Mykonius, *De H. Zwinglii fortissimi herois ac theologi doctissimi vita et obitu*, Zurich, 1532; Melchior Schuler, *H. Zwingli, Geschichte seiner Bildung zum Reformator des Vaterlandes*, Zurich, 1818; R. Cristoffel, *H. Zwingli, Leben und ausgewählte Schriften*, Elberfeld, 1857; J.-C. Mörikofer, *U. Zwingli, nach den urkundlichen Quellen*, Leipzig, 2 vol., 1867 et 1869; R. Stähelin, *H. Zwingli, sein Leben und Wirken, nach den Quellen dargestellt*, 2 vol., Bâle, 1895 et 1897; P. Wernle, *Der evangelische Glaube, nach den Hauptschriften der Reformatoren*, t. ii, *Zwingli*, Tubingue, 1919; August Lang, *Zwingli und Calvin*, Bielefeld et Leipzig, 1913; Ch. L'Ebraly, *La doctrine sacramentaire de Ulrich Zwingli*, Clermont-Ferrand, 1939 (à ajouter à la bibliographie du mot Sacramentaire *(Querelle)*.

L. Cristiani.

ZWINGLIANISME. — Sous ce titre on étudie la doctrine de Zwingli, ses sources, ses principaux articles, son influence. Sans faire l'histoire du nom (*Zwinglianer;* cf. K. Guggisberg, *art. infra cit.*, p. 36-37), indiquons, à titre d'introduction, que l'originalité de la doctrine de Zwingli n'a été reconnue que lentement. Par son opposition au catholicisme d'une part, sa distinction du luthéranisme et du calvinisme de l'autre, elle mérite qu'on lui consacre aujourd'hui une étude spéciale. L'ampleur de celle-ci est assez justifiée dès lors qu'une perspective est maintenue ouverte sur les doctrines adjacentes. Les développements seront d'ailleurs réservés aux questions qui présentent un intérêt encore actuel. Voici donc les divisions de cet article :

I. Sources du zwinglianisme (col. 3745). II. Prolégomènes : sources et normes de la croyance (col. 3765). III. Dogmatique zwinglienne (col. 3778). IV. Morale de Zwingli (col. 3794). V. Doctrine sacramentaire (col. 3811). VI. Ecclésiologie (col. 3842). VII. Idées sociales et politiques (col. 3883). VIII. Synthèse : le prophétisme zwinglien (col. 3918). IX. Influence de Zwingli (col. 3921). X. Épilogue : Zwingli et le catholicisme (col. 3924). Bibliographie (col. 3925).

Pour l'explication des sigles et des abréviations, se reporter à la bibliographie.

I. Sources du zwinglianisme. — On a coutume de mentionner comme sources de la doctrine de Zwingli : la scolastique, l'humanisme et la Réforme naissante en Allemagne (Luther). Il s'agit là seulement d'un apport matériel et simultané plutôt que d'apports successifs, car les influences issues de l'humanisme et de la Réforme se sont constamment croisées dans la pensée de Zwingli. En outre, il a réagi sur ces données selon son génie propre, et finalement sa théologie porte le cachet de sa personnalité et ne se laisse pas réduire en ses composants par analyse. Cette personnalité elle-même baignait dans le milieu natal; elle s'est développée au sein de la Confédération : les influences qui tiennent au cadre, au terroir, aux conjonctures historiques, pour être moins relevées que les précédentes, n'en ont pas moins agi puissamment sur l'orientation du génie de Zwingli (cf. *infra*, col. 3917). C'est ce qui ressort abondamment de l'étude récente de O. Farner, *Huldrych Zwingli*, 2 vol., spécialement t. I : *Seine Jugend, Schulzeit und Studentenjahre, 1484-1506* (Zurich, 1943). Y renvoyant le lecteur, on se contentera d'étudier ici l'influence sur Zwingli de la scolastique *(I)*, de l'humanisme *(II)* et de Luther *(III)*.

I. Influence de la scolastique. — 1° *Zwingli et la « via antiqua ».* — « On a coutume d'accentuer le caractère humaniste de la formation de Zwingli, mais il ne faudrait pas oublier qu'un fondement scolastique l'a précédé » (W. Köhler). Les études de G. Ritter (*Studien zur Spätscholastik*, II, *Via antiqua und via moderna auf den deutschen Universitäten des 15. Jahrhunderts*, dans *Sitzungsberichte der Heidelberger Akad. der Wiss.*, 1922) et de H. Hermelink (*Die theologische Fakultät in Tübingen vor der Reformation 1477-1534*, Tübingen, 1906) contribuent à nous éclairer sur la formation scolastique de Zwingli, mais elles ne font pas la lumière de façon absolument décisive, puisque O. Farner, revenant récemment sur le sujet (*op. cit.*, I, 217 sq.), a remis en question l'appartenance du réformateur à la *via antiqua*. Il y a cependant des arguments positifs en faveur de cette assertion : témoignages de Zwingli lui-même, caractère de ses œuvres et de l'orientation de son esprit :

1. Dans le 18e article de l'*Auslegung der Schlussreden*, Zwingli se réclame de Th. Wyttenbach, qui lui a enseigné la futilité des indulgences et, à l'inverse, le prix unique de la mort salutaire du Christ (*C. R.*, II, 145, 25 sq.; cf. V, 718, 5). D'après son biographe moderne (cf. Staehelin, I, 40), Zwingli se référerait ici à une dispute postérieure, datant de 1515 *(vor etwas zyten)*, à laquelle son maître de jadis *(min herr und geliebter trüwer lerer)* aurait pris part. Zwingli étudia à Bâle de 1500 à 1506 à la faculté des arts; promu maître ès arts au début de 1506, il entra à la faculté de théologie, où il suivit les leçons de Th. Wyttenbach pendant deux semestres. Wyttenbach lisait les *Sentences* et commentait l'Écriture, spécialement l'épître aux Romains. Le séjour de Zwingli à Bâle fut brusquement interrompu par sa nomination à la cure de Glarus. Si Th. Wyttenbach exerça une influence sur lui, ce fut plutôt à titre d'initiateur et par les horizons nouveaux qu'il lui ouvrit.

Or, de quelle école était Wyttenbach? Nous connaissons ses ascendants (cf. H. Hermelink, *op. cit.*, p. 156 et 163). Il était l'élève de Paulus Scriptoris et de Konrad Sommenhart, qui représentaient alors à Tübingen la *via antiqua*. De Paris, où elle régnait depuis l'édit de 1473, qui excluait les occamistes, la *via antiqua* s'était répandue dans l'Allemagne du Sud; elle fut introduite à Bâle par Johann Heynlin von Stein; elle s'infiltra même jusqu'à Vienne, où Konrad Celtes, sous qui Zwingli étudia, était de ses adeptes. En revanche, dans l'Allemagne du Nord dominait le nominalisme occamien ou *via moderna. Entre les deux réformateurs : Luther et Zwingli, il y a au départ la distance qui sépare les deux voies.*

Elle est bien accusée dans une lettre de Glarean (Heinrich Loriti), ami de Zwingli, qui en 1511, alors qu'il étudiait à Cologne, lui envoie un écrit de Lambertus de Monte sur Aristote, disant : « Tu es un aristotélicien » (*C. R.*, VII, 14, 3). Il se plaint aussi des vaines subtilités de la scolastique telle qu'on l'enseignait à Cologne (la logique des *termini*) et prie Zwingli de faciliter son transfert à Bâle, afin qu'il puisse s'instruire *in via seu secta Scoti* (*C. R.*, VII, 3, 20). Ainsi désignait-on la *via antiqua* qui se donnait comme héritière de l'ancienne scolastique (S. Thomas, Duns Scot). Dans sa bibliothèque, dont W. Köhler a fait l'inventaire (cf. *Huldrych Zwinglis Bibliothek*, Zurich, 1921), Zwingli avait un exemplaire de Duns Scot (éd. de Venise, 1503), ainsi que les *Sentences* de P. Lombard et le commentaire de Paulus Cortesius sur cet ouvrage (préfacé par Rhénan, Froben, 1513).

Sous une impulsion partie de Paris (Lefèvre d'Étaples), mais qui a pu avoir sa source première dans la Renaissance italienne (Académie de Florence), cette école de scolastique était en voie de renouvellement. Si l'on en croit la thèse de H. Hermelink (cf. *Die religiösen Reformbestrebungen des deutschen Humanismus*, Tübingen, 1907), l'humanisme allemand serait issu de ce courant; disons du moins que la *via antiqua* favorisa l'essor de l'humanisme; ainsi, sans nul doute, chez Zwingli, encore qu'à son insu. Cependant, une fois qu'il se fut attaché à Érasme, il partagea le mépris de celui-ci pour la scolastique (*C. R.*, VIII, 84, 6; cf. I, 377, 27; II, 94, 28) — enveloppant sous ce nom anciens et modernes — et il oublia qu'avant même Érasme les anciens prônaient la restauration de la théologie sur ses bases véritables, soit donc le retour, par delà S. Thomas et Aristote, aux Pères et à l'Écriture.

2. Que Zwingli doive sa formation philosophique et théologique à la *via antiqua*, nous en avons le témoignage dans ses œuvres mêmes et l'orientation de son esprit : « Le cadre idéologique dans lequel se meut la théologie de Zwingli, écrit W. Köhler, est moyenâgeux, scolastico-réaliste et, de ce chef, tout effort pour en faire un *penseur moderne*, un précurseur de l'*Aufklärung*, se heurte à un sérieux obstacle » (*Zwingli als Theologe*, dans *Ulrich Zwingli. Zum Gedächtnis der Zürcher Reformation 1519-1919*, Zürich, 1919, p. 19).

Zwingli adopte les conceptions physiques du Moyen Age, qu'il étoffe seulement par la lecture des auteurs profanes et ses observations personnelles : il enrichit ainsi la preuve téléologique traditionnelle (cf. *De Providentia*, *Sch.-Sch.*, vol. IV, p. 92-93). Par ailleurs, sa notion de Dieu est pour une large part empruntée à Aristote (Dieu, bien suprême, premier moteur, cause suprême et être par excellence, *das* « *Ist* »). Son angélologie l'apparente aux scolastiques (cf. *C. R.*, VII, 288, 22 : *Neoterici* s'entend des scolastiques par opposition aux Pères, appelés *veteres theologi*; cf. *C. R.*, v, 929, n. 8). Il confesse avoir reçu sa psychologie des « philosophes », entendez des scolastiques, d'après *C. R.*, I, 377, 27. Sa christologie, mûrie dans la controverse eucharistique, est influencée par les problèmes contemporains, scolastiques, qui se posaient dans le cercle de Lefèvre d'Étaples (ce dernier était lui-même aristotélicien de tendance : cf. P. Mestwerdt, *Die Anfänge des Erasmus*, 1917, p. 311, n. 2). Cette constatation a une portée générale : la problématique de l'École est à l'arrière-plan de bien des questions, telles qu'elles se posent à l'esprit de Zwingli, et la dialectique traditionnelle, à laquelle il était rompu, l'aide à les débrouiller. On a remarqué aussi que Zwingli à Glarus (1506-1516), soucieux de parfaire sa culture, accueille tous les ouvrages qui paraissent, édités par les humanistes, sur toute une gamme de sujets : sciences naturelles, physique, éthique, arithmétique, métaphysique, histoire, etc. Une lecture aussi abondante et variée suppose à son principe une vue *réaliste* de l'univers telle que seule la *via antiqua* la rendait possible. Cette curiosité si vaste et toujours en éveil est bien éloignée de l'attitude d'esprit d'un Luther.

La rencontre avec Luther à Marburg fournit justement la preuve cruciale de ce que nous avançons. Alors, il apparut que ces deux hommes venaient des coins les plus opposés de l'horizon philosophique du temps. A la base même de leurs conceptions eucharistiques divergentes, on trouve des préjugés philosophiques, métaphysiques, qui s'inspirent des deux écoles concurrentes. Le premier argumente en se fondant sur la pleine *réalité* du concept de *corps*, il accentue la *limitation* qui est absolument liée à ce concept et exclut l'ubiquité, insiste sur la *localisation* du Corps du Christ même glorifié. Le second part d'une formule et s'y tient : les termes appellent les réalités correspondantes. Il est dans la logique même de la *via moderna* d'isoler les apparences de la réalité : la foi seule franchit le fossé, en atteignant directement celle-ci. Luther aborde de front le miracle eucharistique, il y voit une occasion d'exercer sa foi, selon la manière même à laquelle sa discipline intellectuelle l'a accoutumé. Zwingli, en revanche, l'interprète comme une impossibilité métaphysique : sa théorie de la connaissance l'oblige à prendre les choses pour ce qu'elles sont : réalités ontologiques, réellement connaissables et nullement interchangeables entre elles. Il se refuse à faire du Corps du Christ le jouet de « spéculations qui ne tiennent pas compte de sa consistance », quitte à passer aux yeux de ses adversaires (Strauss) pour un « sophiste aristotélicien » (*C. R.*, v, 492, 21 et la note).

2° *Zwingli et la « via moderna ».* — Est-ce à dire que Zwingli est le disciple exclusif de la *via antiqua*, et les hésitations de O. Farner n'ont-elles pas aussi leur bien-fondé? Non. Ici encore il y a des témoignages et des faits qui parlent en sens inverse :

1. A Bâle, on était arrivé depuis 1492 à un compromis entre les deux voies. Des maîtres de tendances opposées se succédaient dans la même chaire ou enseignaient parallèlement. Or il n'est pas dans le tempérament de Zwingli, et il n'a jamais été dans sa pratique, de s'attacher tellement à un maître qu'il renonce pour cela à un autre qui lui aussi a sa contribution originale à apporter. Lui-même en fait l'aveu, avec une certaine candeur : « Dès ma jeunesse, Dieu m'a donné la disposition de chercher à m'instruire avec assiduité, tant dans les sciences divines que dans les humaines... Et jamais, au cours de mes études, je ne me suis attaché à un maître au point que pour cela je dusse m'éloigner d'un autre et refuser ce qui me viendrait de la supériorité de ce dernier en savoir et en clarté. » Et voici une profession d'*éclectisme* qui explique ce qu'il peut y avoir de disparate dans les écrits et le système du réformateur : « J'ai considéré l'ensemble de tous les sages et saints docteurs qui ont vécu en un temps quelconque comme formant une seule assemblée, disons mieux : un repas, auquel chacun a le droit et le devoir d'apporter son écot » (*Sch.-Sch.*, vol. v, p. 547-48). Ainsi ses préférences pour Aristote ne l'obligent pas à délaisser Platon; dans l'étude des Saintes lettres, il consulte tour à tour les maîtres hébreux, grecs et latins. Aborde-t-il Isaïe, il confronte les LXX et S. Jérôme et s'aide du commentaire récent d'Œcolampade. Sa philosophie fortifie en lui cette inclination : « La vérité est pour moi ce que le soleil est pour le monde. De même que le soleil par sa présence répand joie et ardeur au travail, de même l'esprit soupire après la lumière de la vérité, et partout où il en rencontre un rayon, il s'y porte avec un joyeux empressement » (*ibid.*, p. 552-53). Sur l'éclectisme de Zwingli, cf. P. Wernle, *Reformatorisches Glauben und Denken*, dans *Kirchenblatt für die reformierte Schweiz*, xx, 1903, p. 151 sq.

2. Dans son dernier ouvrage (cf. *Huldrych Zwingli*, 1943, p. 22), W. Köhler se refuse à reconnaître dans la pensée de Zwingli des traces de l'influence de la *via nova*, à moins, ajoute-t-il, de faire commencer celle-ci avec Duns Scot. De ce dernier Zwingli est largement tributaire (cf. *infra*, col. 3796 3807, 3909 etc.). Dans sa conception de la loi et du péché, de la foi, de la Providence, partout on relève la note *volontariste* qui, s'il s'agit de Dieu, risque de se dégrader en un déterminisme absurde (Dieu supérieur à toute loi; sa volonté seule règle du bien et du mal; de l'élection et de la réprobation, etc.; cf. *infra*, col. 3781 sq.). Dans le *De Providentia*, Zwingli attribue à saint Thomas, concernant la prédestination, une opinion qui lui est entièrement étrangère (cf. *Sch.-Sch.*, vol. IV, p. 113). C'est là une fausse réminiscence. Pensons plutôt à G. Biel (cf. H. Hermelink, *Die theol. Fakultät in Tübingen*, *ut supra*, p. 116). Il y a aussi dans la dogmatique de Zwingli des éléments qui supposent une certaine familiarité avec le nominalisme occamien et la logique des *termini* (cf. *C. R.*, I, 551, 12; cf. II, 154, 7). Ainsi le monothéisme zwinglien tend-il à réduire les propriétés personnelles en Dieu à de simples noms *(nomina sive personæ)* ou à confondre les attributs divins avec les personnes de la Trinité (cf. *Sch.-Sch.*, vol. IV, p. 47, 83). En christologie, l'*Allöosis*, substitut de la *communicatio idiomatum*, a une saveur nominaliste (cf. *infra*, col. 3792). E. Seeberg aperçoit un rapport entre le symbolisme sacramentel de Zwingli et le nominalisme (*art. infra cit.*, p. 56; voir aussi, en morale, *Sch.-Sch.*, vol. III, p. 286 : *alia atque alia nomina* [en parlant des diverses vertus]).

Mais à quoi bon relever tel ou tel trait, alors que tout le système de Zwingli se place dans la ligne de l'occamisme? Car la distinction occamienne entre le monde des apparences, ouvert à nos sens, et l'être réel des choses, qui ne peut être atteint que par la foi, où la trouve-t-on plus constamment affirmée que chez Zwingli? Encore que, partant d'un point de vue différent d'Occam, métaphysique, non logique, Zwingli a été amené à vider les choses de leur substance et à mettre toute leur réalité en Dieu. Entre les *sensibilia* et les *intelligibilia* (ou *spiritualia*), point de médiation

possible. Et ce qui chez l'un est un principe de connaissance devient chez l'autre le fondement d'une conception nouvelle de la religion. Si, d'autre part, il existe une affinité entre ces vues et la doctrine néoplatonicienne des degrés de l'être (dont Zwingli a connaissance par le stoïcisme ou la mystique dyonisienne), ceci n'est pas pour déplaire à l'éclectisme zwinglien qui trouve dans ces spéculations un surcroît de lumière.

II. INFLUENCE DE L'HUMANISME. — La période de Glarus (1506-1516) marque l'éveil de l'esprit de Zwingli à l'humanisme. Il multiplie ses lectures d'auteurs anciens : historiens, poètes, géographes, philosophes, etc. Il noue des relations avec les humanistes de Paris, notamment avec Lefèvre d'Étaples, grâce à ses amis Glarean et Beatus Rhenanus, qui étudient dans la capitale. De cet auteur, il possède le *Psalterium quintuplex* (1508); on ne sait s'il a connu son commentaire sur saint Paul (1512). Cependant Érasme vient se fixer à Bâle (1514); autour de lui se forme rapidement un cercle d'admirateurs et d'amis. Zwingli s'y sent attiré; son transfert à Einsiedeln (1516) le rapproche du foyer de l'humanisme en Suisse. Dès le printemps 1516, écrivant son second poème politico-religieux, le *Labyrinthe*, il laisse percer une note érasmienne. Après le tableau des guerres et des dérèglements qui en sont la suite, il s'interrompt : *Hat uns das Christus glert?* (*C. R.*, I, 60, vs. 213.) On reconnaît ici le courant de piété érasmienne qui, parti de Deventer (Frères de la vie commune), veut susciter autour du maître, avec une ferveur accrue, un renouveau de vie individuel et social. Il est possible que Zwingli ait pénétré dans l'entourage d'Érasme par le biais de la politique : on y était acquis au pacifisme qui pouvait passer en effet, même au jugement d'un Zwingli, pour la solution de l'heure (cf. *infra*, col. 3911). Nul doute, en tout cas, que Zwingli ait été séduit par les incidences sociales du programme érasmien. La « renaissance du christianisme », qui en était l'objet, s'entend de l'Église, mais aussi de la société ambiante : à la réforme des abus ecclésiastiques devait s'ajouter la réforme des mœurs publiques. Les aspirations à la fois moralisatrices et patriotiques de Zwingli y trouvaient leur compte. Celui-ci puisait aussi dans l'idéal érasmien un enrichissement personnel — Érasme l'orientait décidément vers les sources de la culture chrétienne et antique — voire une règle de vie. Car la mystique érasmienne, christocentrique, était doublée d'une ascèse, à laquelle le futur réformateur était prêt à se soumettre (cf. *C. R.*, VII, 110, 8).

De 1516 à 1519, Zwingli fut le parfait disciple d'Érasme : non seulement il modela son idéal sur le sien, le suivit dans son retour aux sources et ses préférences d'érudit, mais il prit au sérieux tous les points de son programme de rénovation et, doué comme il l'était d'une nature fougueuse, prompte à l'action, il tenta de les mettre en œuvre. A Einsiedeln, et surtout à Zurich dès 1519, Zwingli fut, si l'on en juge par les thèmes de sa prédication, un *réformateur d'abus*, et cela sous l'impression même qu'il avait reçue de son contact avec Érasme et de tout ce que ce nom symbolisait pour lui. Or ici il achoppa — nous indiquerons bientôt pourquoi — et du même coup les failles de l'idéal érasmien se découvrirent à lui. Cependant l'influence des idées érasmiennes se continua bien après qu'il eut rompu avec le maître; il ne cessa de la prolonger lui-même en son esprit et tous les fils de sa propre doctrine y conduisent. *Cet alliage singulier d'humanisme et de christianisme qui caractérise son système, il en a trouvé l'indication chez Érasme.* Mais, à son tour, l'influence d'Érasme dépasse celui-ci, puisque le principal mérite du maître fut de renvoyer ses disciples à l'antiquité, aux Pères, à l'Écriture surtout, et de les aider, par ses propres écrits, à s'abreuver à ces sources. Ainsi, à la question : qu'est-ce que Zwingli doit à Érasme? il y a une double réponse, ou, si l'on veut, l'influence d'Érasme se situe sur deux registres : à côté d'emprunts immédiats, il faut relever les sources auxquelles Zwingli fut conduit par la médiation d'Érasme.

1° *Zwingli disciple d'Érasme dans la lecture de l'Écriture et des Pères.* — 1. J.-M. Usteri a passé en revue les principales acquisitions de Zwingli dues à sa lecture des Pères (cf. *Initia Zwinglii*, dans *Theol. Studien und Kritiken*, 1885, p. 607 sq.; 1886, p. 95 sq.). Notons qu'il avait accès aux Cappadociens par les traductions de Cono et de Beatus Rhenanus; qu'il témoigne de bonne heure un intérêt pour les questions trinitaires et christologiques. Il est spécialement redevable à Grégoire de Nysse pour l'anthropologie. Par ailleurs, son intérêt se concentre sur Origène et Jérôme, auxquels on peut ajouter Ambroise (Ambrosiaster) : c'étaient les auteurs préférés d'Érasme, qui les trouvait plus fertiles d'esprit qu'Augustin. Zwingli recommande au curateur de l'abbaye d'Einsiedeln, Diebold von Geroldzegg, la lecture de saint Jérôme (*C. R.*, II, 145, 7; cf. 212, 6). Lui-même s'intéresse surtout à ses lettres, aux commentaires et au psautier (*Psalterium quadruplex*, couvert de notes); il y cherche plus particulièrement le détail philologique ou archéologique qui facilite l'intelligence du texte sacré. En revanche, à Cyrille d'Alexandrie (il a lu son commentaire sur saint Jean [trad. lat., Paris, 1508] avant la parution du Nouveau Testament d'Érasme) et surtout à Origène, il demande de l'éclairer dans l'interprétation spirituelle de l'Écriture. Ici encore, cette préférence pour le sens spirituel ou allégorique, Zwingli la doit à Érasme. Il la portera si loin que sa dogmatique en recevra l'empreinte (cf. son symbolisme sacramentel, *infra*, col. 3811 sq.). Par ailleurs, Zwingli unit à ces préoccupations spiritualistes une curiosité très éveillée d'érudit et d'exégète. Pour obtenir la pure doctrine, il faut d'abord se soucier de la pureté du texte sacré : c'est pourquoi il se sert de l'*Instrumentum* d'Érasme, s'entoure de lexiques et de commentaires. Alors qu'en 1515-1516 Luther commentait doctoralement l'épître aux Romains, Zwingli s'attaquait au même texte un peu plus tard, 1516-1517, non pour l'interpréter d'après des vues personnelles, mais d'abord pour le comprendre. W. Köhler termine son examen des méthodes de travail de Zwingli par un saisissant parallèle, dont on retiendra la conclusion : « Luther commence là où Zwingli s'arrête » (*art. infra cit.*, 89).

2. On ne peut cependant échapper à la question : si objectif et impersonnel que fût son travail, comment, avec quels yeux Zwingli lisait-il l'Écriture et les Pères? Or, ici, nous avons pour nous renseigner un document incomparable : le manuscrit des épîtres de saint Paul transcrites par Zwingli au cours de son séjour à Einsiedeln (1516-1517). Érasme conseillait à ses disciples de se faire un résumé de la doctrine du Christ à l'aide des évangiles, des épîtres et des Pères (cf. J.-M. Usteri, *Zwingli und Erasmus*, 1885, p. 14); cette consigne du maître est à l'origine de la tâche que Zwingli s'est imposée : transcrire en grec (avec les fautes du débutant : il avait commencé le grec en 1513) le texte qu'Érasme venait de donner en librairie et l'éclairer à l'aide de gloses marginales : textes parallèles de l'Écriture et passages des Pères. Les citations de l'Ancien et du Nouveau Testament révèlent déjà une grande maîtrise du texte sacré et le sentiment de l'unité organique de la Bible : cette inspiration partait sans doute de Lefèvre d'Étaples, à qui Zwingli doit le principe exégétique de l'interprétation de l'Écriture par elle-même.

Si l'on étudie, à la suite de W. Köhler, les gloses de Zwingli sur l'épître aux Romains (cf. *Die Randglossen Zwinglis zum Römerbrief*, dans *Forschungen zur Kirchengeschichte und zur christlichen Kunst*, Leipzig, 1931, p. 86-106), on s'aperçoit qu'il ne doit rien à la théologie d'Érasme (il a utilisé les *Annotations*, mais non les *Excursus*); en revanche, il puise constamment dans Origène. Il suit cet auteur dans l'interprétation des notions de loi et de péché; souligne avec lui l'opposition de la chair et de l'esprit et retient son insistance sur la régénération dans l'Esprit. Certains traits de la morale zwinglienne trouvent ici leur explication : chez lui comme chez Origène la Loi prend un caractère intemporel, supra-historique, et tend à se confondre avec la loi naturelle inscrite par l'Esprit dans les cœurs, ou avec l'Esprit lui-même. De même, la chair est le siège du péché, l'Esprit la cause de la régénération, sinon même son aspect dominant. Les chapitres VIII sq. de cette épître, où saint Paul décrit la vie dans l'Esprit, méconnus par Luther, ont suscité une résonance profonde chez Zwingli; Origène n'y est sans doute pas étranger. Par ailleurs, dans le domaine de la grâce et de la foi, Zwingli serait plutôt tributaire de l'Ambrosiaster. Il demeure que « l'autorité théologique de Zwingli dans l'étude de l'épître aux Romains, c'est en premier lieu Origène ». Or, Origène fait la liaison avec Platon, et il sollicite Paul dans le sens de son système (W. Völker, *Paulus bei Origenes*, dans *Theol. Stud. und Krit.*, CII, fasc. 3, 1930, p. 265, parle de *ständiges Umdeuten*). Il ne faut donc pas s'attendre à rencontrer beaucoup de paulinisme « génuine » dans le Zwingli de ces années; tout au plus peut-on dire que cette épître, en l'obligeant à se concentrer sur la question du péché et de l'attitude de l'homme régénéré, l'a amené à proximité du champ battu alors en Allemagne par les écrits de Luther et la Réforme naissante. Que manquait-il pour qu'il y entrât? On est tenté de répondre : la médiation de saint Augustin. C'est un fait que ce Père ne figure pas dans les gloses marginales pour la période d'Einsiedeln.

3. A Einsiedeln, Zwingli « annonce le Christ » : entendez que le Christ et son message forment le thème central de ses prédications, comme le voulait Érasme, et le peuple l'écoute volontiers (*C. R.*, VII, 120, 15). Il lit encore l'Évangile par péricopes, mais à Zurich il rompt décidément avec l'usage ecclésiastique et se met à commenter à la suite l'évangile de saint Matthieu : *inauditum Germanis hominibus opus* (*C. R.*, VII, 106, 4; cf. R. Staehelin, *H. Zwingli*, vol. I, 1895, p. 132). Selon une suggestion d'E. Brunner (cf. *Monatschrift für Pastoraltheologie*, XXVII, 1931, p. 314), la différence de théologie des deux réformateurs serait à mettre en relation avec le fait que, à Wittenberg, la Réforme a commencé avec l'étude de Paul, à Zurich, avec celle de Matthieu. Dans la théologie de Zwingli, les Synoptiques, qui chez Luther rétrocèdent devant Paul, reçoivent le traitement qu'ils méritent à côté de l'apôtre. En fait, si la remarque n'est pas tout à fait exacte (en cette même année 1519, dans la *Stadtkirche* de Wittenberg, Luther, interrompant la série des péricopes, se met à commenter Matth.), elle vaut dans sa généralité. En bon disciple d'Érasme, Zwingli présente à la communauté qu'il entend réformer, avant tout, la doctrine et l'œuvre de Jésus; il les trouve dans les Synoptiques, et spécialement dans le sermon sur la Montagne. C'est là le résumé de la morale évangélique qu'il entend inculquer à ses auditeurs : *Christus lehren, Christus einhammern*, ces expressions reviennent souvent dans sa correspondance de ce temps.

Sans doute, il est important de le reconnaître, chez Zwingli comme chez Luther, la lecture des épîtres précède temporellement et d'une priorité réelle celle des Synoptiques; mais est-ce à dire, comme le voudrait Fr. Blanke *(ibid.)*, qu'à Zurich comme à Wittenberg on lit les Synoptiques avec des lunettes pauliniennes? Il ne le semble pas. Zwingli avait devant les yeux le portrait du Christ peint par Érasme, qui se ressent de l'hellénisme plus que du paulinisme; en outre, il reste fidèle jusque dans ses prédications à la méthode que lui a enseignée le maître; il se compose une chaîne de textes patristiques tirés d'Origène et des *Homélies* de saint Jean Chrysostome (cf. *C. R.*, VII, 225, 15; Usteri, *Festschrift*, *ut infra*, p. 12, note), qu'il suit dans l'explication de l'Évangile. Et quel but se propose-t-il en ce faisant? Amener la conversion des cœurs, au sens luthérien, suscitant chez ses auditeurs la douleur de leurs péchés et leur rappelant le prix de la croix du Christ? Non pas, mais bien : « enseigner aux hommes la justice » (*erudire homines ad iustitiam;* lettre laudative de Simon Stumpf à Zwingli, 2 juillet 1519, dans *C. R.*, VII, 195, 12), c'est-à-dire réformer la morale privée et publique selon les normes de la doctrine éthico-religieuse du Christ, qui correspondent d'ailleurs, selon le syncrétisme humaniste et érasmien, à ce qu'il y a de meilleur dans l'homme, son aspiration à la justice. Zwingli fait œuvre d'humaniste et d'*Aufklärer* autant que de prédicateur; il enseigne la « philosophie du Christ » et il attend une réforme religieuse et sociale plutôt que des fruits de sainteté intérieure (sur Zwingli prédicateur, cf. R. Staehelin, *Zwingli als Prediger*, Bâle, 1887; W. Köhler, *Der Prediger Zwingli*, dans *Protestantische Rundschau*, 1942, 3. Jahrg., p. 98-101).

4. A côté de ses prédications, il poursuit d'ailleurs, toujours selon l'idéal érasmien, une œuvre *pédagogique* qui, commencée avec l'école de latin de Glarus, culminera dans l'institution à Zurich de la *Prophezei* (cf. *infra*, col. 3767). Ici Zwingli explique d'une manière plus savante, mais toujours de façon à la rendre accessible aux simples, l'Écriture de l'Ancien Testament, les Psaumes d'abord, plus tard les Prophètes. A l'égard du Nouveau Testament, ses préférences elles-mêmes varieront. A mesure qu'il se laisse davantage gagner par des vues spiritualistes, son intérêt passe des Synoptiques à saint Jean. Dans l'*Amica Exegesis* (1527), il écrit : *Tolle enim Ioannis evangelion — solem mundo abstulisti* (*C. R.*, V, 564, 10). On peut dire qu'en ce domaine biblique son éclectisme le sert : non seulement il a su faire une place, qu'on serait tenté de trouver trop grande, à l'Ancien Testament à côté du Nouveau, mais il accueille toute la lumière qui lui vient de celui-ci, qu'elle dérive des évangiles ou des épîtres (Jac. ou Hebr.). Si, parmi les épîtres de saint Paul, il a comme Luther une préférence pour Gal. (*C. R.*, I, 563, 5), il ne fut jamais paulinien au sens exclusif, unilatéral, de Luther. Si cependant on cherchait un parallélisme avec l'attitude de Luther, on trouverait dans Rom., IX, 20 sq. (la prédestination, effet de la toute-puissance absolue de Dieu) le verset qui a fourni à Zwingli le leitmotiv de sa théologie, correspondant à ce qu'a pu être Rom., I, 17 (la justification par la foi) pour Luther.

2° *Emprunts immédiats à Érasme.* — 1. Zwingli s'est nourri des ouvrages d'Érasme, dont vingt-trois figurent dans sa bibliothèque, notamment de l'*Enchiridion* et du *Compendium seu ratio veræ theologiæ*. A leur auteur il doit certains de ses procédés méthodologiques : le recours à l'allégorie (cf. lettre d'Érasme à Luther, 30 mai 1519), la recherche des origines des dogmes et les excursus historico-critiques à leur sujet (cf. *C. R.*, III, 809, 15; IV, 468, 14; 502, 6; V, 599, 27). Une analyse des *Schlussreden* permettrait de relever des emprunts moins formels : les premiers articles, l'insistance sur le rôle du Christ-Tête et maître de doctrine, sont d'inspiration érasmienne (cf. *Enchiridion*, *c. init.*). Plus profondément encore, Zwingli trouve dans l'*Enchiridion* l'un des thèmes majeurs de

sa théologie : « La chair ne sert de rien » (cf. W. Köhler, *Erasmus*, 1917, p. 50). L'idéal moral de Zwingli, tel qu'il est esquissé dans le *Lehrbüchlein* (*C. R.*, II, 526 sq.) et qui se résume dans les deux termes de : *veritas* et *innocentia*, est aussi très proche de celui d'Érasme. A Glarus, Zwingli apprenait par cœur les histoires de Valère-Maxime et les exploitait pour l'édification de ses auditeurs. Érasme l'instruisit d'un rapport plus intime entre humanisme et christianisme : celui même qui est donné dans un idéal de perfection humaine couronné par l'Évangile.

Mais, plus encore que le moraliste, c'est le mystique chez Érasme qui a exercé de l'influence sur Zwingli. Cela est si vrai qu'il a pu rapporter à un poème religieux d'Érasme : *Expostulatio Jesu*, tombé entre ses mains en 1514-1515 (cf. *C. R.*, II, 217, 8 sq.), ses premières impressions de réformateur. Érasme enseignait dans ses écrits le mépris du monde et l'attachement au souverain bien. A son tour, Zwingli déclarait à l'évêque de Constance : « Autant que je peux, j'appelle les âmes loin de toute espérance en une créature quelconque au seul et vrai Dieu et à son Fils unique » (*Architeles*, *C. R.*, I, 286, 11). Ainsi, entre Dieu et le monde, il y a une rupture. La métaphysique creusera toujours davantage le sillon ouvert ici par la mystique. Le symbolisme devient alors une nécessité, en théodicée (cf. *infra*, col. 3779) et plus encore en matière sacramentelle. Or ici, à nouveau, l'influence d'Érasme se fait sentir : selon Usteri (*Zwingli und Erasmus*, 28-29) et W. Köhler (cf. *infra*, col. 3834-35), Zwingli doit beaucoup à sa mystique sacramentelle.

2. Comme Érasme, Zwingli professe le culte de la vérité, mais il y met plus de sérieux. La vérité reconnue n'est pas seulement objet de jouissance esthétique, elle entraîne une obligation morale (cf. L. von Muralt, dans *Zwingliana*, VI, 1932, p. 360). En outre, pour le spiritualisme zwinglien, la vérité, où qu'elle se présente, est un don de Dieu (*C. R.*, III, 664, 27; 853, 9). Elle prend donc, même sous sa forme philosophique, valeur religieuse. Ajoutez que pour Zwingli, comme d'ailleurs pour Érasme, la vérité n'est pas le partage exclusif des chrétiens. « Partout où tu rencontres quelque chose de vrai, regarde-le comme chrétien », est-il dit dans l'*Enchiridion*. A son tour, Zwingli accueille les éléments de vérité et de vertu qui existent en dehors de la Révélation chrétienne. Cette réceptivité est développée chez lui par son contact avec l'Académie de Florence. La doctrine des deux Pics, selon qui le divin ne se laisse nulle part sans témoignage dans l'esprit humain, se retrouve dans le *De Providentia* (cf. *Sch.-Sch.*, vol. IV, p. 93). C'est ce qu'il faut retenir de la thèse de Ch. Sigwart, *Ulrich Zwingli. Der Charakter seiner Theologie mit besonderer Rücksicht auf Picus von Mirandula dargestellt*, 1855. Mais il faut renoncer, comme l'a tenté cet auteur, à vouloir expliquer Zwingli par Pic (cf. la critique de E. Zeller, *Theol. Jahrbücher*, XV, 1857, p. 45 sq.). — De Joh. Pic on ne trouve aucune citation dans les ouvrages de Zwingli ou annotations des Pères pour la période initiale (il ne parle que deux fois de Pic : dans l'introduction à Isaïe, *Sch.-Sch.*, vol. V, p. 556, et dans *Ueber Luthers Bekenntnis usw.*, *ibid.*, vol. II, t. II, p. 166). De Joh.-Franz Pic, il possédait deux écrits qui figurent au catalogue de sa bibliothèque. Il se peut qu'au moment où il composa le *De Providentia* il s'occupait de Pic et qu'il tomba alors sur des idées qui lui étaient congénitales et qui se présentaient sous une forme adaptée. C'est l'hypothèse d'Usteri. Si cette lecture est antérieure, elle ne porta ses fruits que plus tard et renforça l'influence d'Érasme.

Au demeurant, Zwingli doit beaucoup à Érasme et l'on comprend l'exclamation de celui-ci à la lecture du *De vera et falsa religione commentarius* (1525), sorte de *compendium* de la doctrine zwinglienne : « O bon Zwingli, qu'écris-tu là que je n'aie d'abord écrit ! » (*C. R.*, VIII, 333, 28.)

3. Cependant l'influence d'Érasme n'a pas été heureuse à tous les titres. Non seulement Zwingli hérita des faiblesses de sa théologie : conception naturaliste du péché, notion superficielle de la justice de la loi et interprétation de Rom., V, 12 (cf. R. Pfister, *Das Problem der Erbsünde bei Zwingli*, *ut infra*, 1936, p. 106), mais, en suivant Érasme dans l'abandon de la scolastique et le culte exclusif de l'Écriture et des Pères, *il s'habitua à penser en dehors de la tradition ecclésiastique*. Une lettre de B. Rhenanus du 6 décembre 1518 nous éclaire sur ce que signifiaient pour Zwingli et ses amis le rejet de la scolastique et le retour aux sources : c'est le concept traditionnel de religion qui est en jeu (cf. *C. R.*, VII, 115, 5 sq.) : « Rien ne me fait plus de peine que de voir le peuple chrétien surchargé de cérémonies absolument vaines, bien plus, d'une sottise ridicule. A cela je ne vois point d'autre cause que celle-ci : les prêtres, déçus par ces scolastiques *(summularios)* et sophistes, enseignent une doctrine païenne ou juive. Je parle du commun des prêtres, car, pour toi et tes pareils, je sais que vous proposez au peuple la très pure doctrine du Christ puisée aux sources mêmes et non pas falsifiée par les interprétations de Scot ou de G. Biel, mais exposée de façon véritable et authentique à l'aide d'Augustin, d'Ambroise, de Cyprien et de Jérôme. »

La critique des abus ecclésiastiques instituée par Érasme et l'humanisme trouva chez Zwingli un auditeur attentif : lui-même, dans sa lecture des Pères, souligne avec avidité tout ce qui pourrait être interprété comme une critique de la hiérarchie ou des pratiques catholiques de son temps. Érasme pouvait se laisser aller à ces critiques, qui d'ailleurs n'étaient pas dénuées de fondement : il s'y livrait avec la verve de l'humaniste et il gardait au fond du cœur la fidélité essentielle. Zwingli avait un autre tempérament, il était homme d'action : non content de dénoncer les abus, il s'appliquera à les éliminer. D'autre part, il n'était pas arrêté par les mêmes obstacles qu'Érasme : du catholicisme il ne voyait que l'extérieur, encore que selon W. Köhler il ait connu certains courants spiritualistes du catholicisme de son temps (cf. *Zwingli und Luther*, Leipzig, 1924, p. 89, note).

Son attitude contraste aussi avec celle du réformateur allemand. La conscience religieuse de Luther s'est formée au sein d'une tradition ecclésiastique et philosophique : en rompant avec l'Église, il était enclin à conserver ce qui s'accordait en quelque manière avec la foi telle qu'il la concevait. Le génie de Zwingli a grandi beaucoup plus librement : il ne s'attache à aucune tradition ni à aucune école, et l'humanisme a contribué encore à son émancipation. La démarche que Luther accomplit au prix de luttes intimes douloureuses dut lui paraître le terme d'une évolution qui coïncidait avec les étapes successives de sa carrière. Affranchi intérieurement de toute obédience et disciple d'Érasme, il ne recule pas devant la critique la plus aiguë; il rejette ce que son intelligence ne peut concevoir comme nécessaire. Ainsi s'explique le *radicalisme* de sa doctrine et de ses réformes (cf. W. Köhler, *Luther und Zwingli*, dans *Zeitschr. für Theologie und Kirche*, 1925, fasc. 6, p. 462).

III. ZWINGLI ET LUTHER. — 1° *État de la question.* — 1. On connaît le jugement de Calvin, dans sa lettre à Farel (4 mars 1540) : *Uruntur boni viri* (il s'agit des gens de Zurich), *si quis Lutherum audit præferre Zwinglio, quasi Evangelium nobis pereat si quid Zwinglio decedit, neque tamen in eo fit ulla Zwinglio iniuria.* Et il ajoute : *Si inter se comparantur, scis ipse quanto*

intervallo Lutherus excellat. Dès ce temps reculé, la *tradition zurichoise*, sans se prononcer sur le degré d'excellence comparé, tient pour l'indépendance de Zwingli par rapport à Luther. Selon elle, le réformateur suisse aurait été, dès la période de Glarus (1515-1516), en possession de son message, et cela grâce à Érasme qui, en lui donnant accès à la Bible et aux Pères, l'aurait conduit à une nouvelle compréhension de l'Évangile, celle même qui devait servir de substrat à l'idéal réformé. Ainsi ont pensé, abusés sans doute par certaines déclarations de Zwingli (cf. en particulier *C. R.*, II, 217, 5 sq.) : Joh. Kaspar Mörikofer (1867), August Baur (1883) et Rudolf Staehelin (1895). Dans sa dissertation magistrale : *Ulrich Zwingli, ein Martin Luther ebenbürtiger Zeuge des evangelischen Glaubens*, dans *Festschrift auf die 400jährigen Geburtstage der Reformatoren...* (citée par abbrév. : *Festschrift*), Zurich, 1883, Joh. Martin Usteri se range à cette opinion.

Cependant, deux ans plus tard, il fut contraint de la changer à la suite de l'examen graphologique des gloses marginales du fameux manuscrit de Zurich (texte des épîtres de saint Paul transcrit de la main de Zwingli, cf. *supra*). Il s'aperçut qu'une légère variante d'écriture, due sans doute à une graphie différente en usage à Zurich, permettait de distinguer les gloses de la période d'Einsiedeln de celles de la période zurichoise. Il était désormais possible, à l'aide de ce détail, qui jusqu'alors avait échappé à l'attention, de se faire une idée de l'évolution de la pensée de Zwingli et de départager les influences qu'il avait subies avant et après la mi-juillet 1519. Or, en fait, alors que les gloses antérieures décèlent un courant de piété érasmienne-humaniste, nourrie de l'étude d'Origène et de Jérôme, les gloses postérieures laissent transparaître une doctrine de la grâce, d'inspiration nettement augustinienne et réformée. Cette impression fut renforcée par la publication entreprise en 1911 de la correspondance de Zwingli pour les années 1510-1522 sq. (4 vol. du *Corp. Ref.*; cf. aussi *Huldrych Zwinglis Briefe übersetzt von O. Farner*, I, *1512-1523*, Zurich, 1918; II, *1524-1526*, Zurich, 1920). A la réflexion d'ailleurs, il apparaissait peu probable que Zwingli eût conservé si longtemps pour lui-même une découverte qui devait, plus que tout autre événement, transformer sa vie et lui faire prendre conscience de ce que ses disciples ont appelé sa vocation de réformateur. L'article de J.-M. Usteri, où sont consignés quelques-uns de ces résultats (cf. *Initia Zwinglii*, dans *Theol. Stud. und Krit.*, 1885, p. 607 sq.), marque donc le passage de l'ancienne interprétation de Zwingli à la nouvelle.

2. Les *modernes* sont enclins à rapprocher de la date de sa rencontre avec Luther les intuitions maîtresses de Zwingli concernant l'évangile du péché et de la grâce. Ils ne le peuvent sans mettre en question l'indépendance du réformateur suisse par rapport à l'allemand, que leurs devanciers croyaient avoir suffisamment assise en reculant fort en arrière la première appréhension de cette doctrice. Paul Wernle et à son instigation Oskar Farner se sont attaqués à ce problème (cf. *Zwingliana*, III, 1913-1915, p. 1-180). La correspondance de Zwingli jusqu'en 1522 fut passée au crible; on fit le décompte des ouvrages de Luther qu'il avait lus année par année, comparés à ceux d'Érasme, etc.; et finalement on conclut à l'influence décisive de cette littérature luthérienne sur le cours des pensées de Zwingli : c'était bien à elle qu'il devait d'être devenu, de réformateur d'abus au sens humaniste qu'il était avant le tournant 1518-1519, un réformateur tout court. Restait à disposer des évidences contraires, notamment de ses déclarations répétées et embarrassantes qui parlent en sens inverse : car Zwingli a toujours protesté énergiquement de son indépendance à l'égard de Luther et on ne pourrait, dans sa carrière, signaler un moment où il se soit placé par rapport à lui dans l'attitude du disciple par rapport au maître, ainsi qu'il advint à l'égard d'Érasme.

3. *Aujourd'hui*, il semble que le pendule oscille à nouveau en direction opposée. W. Köhler, qui en 1923 affirmait encore sans ambages : « C'est un fait que Zwingli tient l'idée de la Réforme de Luther », devait écrire vingt ans plus tard, dans cette ultime biographie qui condense les résultats de ses recherches sur Zwingli : « Dès lors, non seulement il est facile de comprendre que Zwingli ait pu se croire indépendant de Luther : il l'a en fait été plus que la critique récente ne l'assume communément » (*Huldrych Zwingli*, 1943, p. 74). A son tour, O. Farner est revenu sur les sources de l'histoire de Zwingli et les a soumises à un examen plus rigoureux. La conclusion de son ouvrage de date récente (cf. *Huldrych Zwingli*, II, *Seine Entwicklung zum Reformator, 1516-1520*, Zurich, 1946) nous oblige à plus de réserve. Si les écrits de Luther ont agi sur l'orientation de la pensée de Zwingli, leur influence n'est pas aussi décisive qu'on l'avait jugé jusqu'ici. Aussi bien, ce n'est pas la quantité qui compte, mais la qualité, entendez le genre de lecture, et l'utilisation que Zwingli a faite des écrits luthériens qui arrivaient jusqu'à lui. C'est ce que rappelle opportunément Arthur Rich (*Die Anfänge der Théologie Zwinglis*, dans *Quellen und Abhandl. zur Geschichte des schweizer. Protestantismus*, VI, Zurich, 1949; cf. *Zwingliana*, t. VIII, fasc. 9, 1948 (*Zwinglis Weg zur Reformation*, p. 511-535). Travaillant de son côté, cet érudit est arrivé, par une autre voie, à une conclusion semblable à celle de O. Farner.

2° *Sources qui nous renseignent sur la relation Zwingli-Luther.* — Il faut faire état : 1. du témoignage exprès de Zwingli lui-même; — 2. de sa correspondance et de ses œuvres.

1. Zwingli s'est expliqué à plusieurs reprises sur l'influence de Luther, et toujours pour démentir une filiation quelconque de ses idées par rapport à celles du réformateur wittenbergeois (cf. *Bitte und Ermahnung...*, 13 juillet 1522, *C. R.*, I, 224; *Architeles*, 22-23 août 1522, *ibid.*, I, 284, 26 sq.; et surtout : *Auslegung der Schlussreden*, art. 18, juillet 1523, *ibid.*, II, 146 sq.; — cf. O. Farner, *Zwinglis Aussagen über sich selbst*, Furche, 1931). Son argumentation se résume en quelques traits : il ne prêche pas autre chose que l'Évangile, et cela depuis 1518, c.-à-d. en un temps où il n'avait pas encore entendu parler de Luther (le nom de Luther est mentionné pour la première fois dans une lettre de B. Rhenanus du 6 décembre 1518; *C. R.*, VII, n. 49). Zwingli remonte même à deux années en arrière, jusqu'en 1516, date à laquelle il s'est mis au grec pour lire l'Écriture dans le texte : signe que dès cette époque il avait résolu de s'en tenir à l'Écriture (*nachdem ich mich allein der biblischen geschrifft gehalten habe; C. R.*, II, 147, 7). Il est sous-entendu, ici encore, que l'Écriture n'est passible que d'*une* interprétation et que Luther n'a pu y découvrir autre chose que Zwingli. W. Köhler fait bien de rapprocher ces assertions de celles qui ont inspiré à Zwingli l'opuscule *Von Klarheit und Gewissheit des Wortes Gottes*, 1522 (cf. *Zwingli als Theologe, ut supra*, p. 36). La parole de Dieu est « claire et certaine »; on y croit ou on n'y croit pas; il n'y a pas de troisième terme. A l'origine de la Réforme, l'Évangile n'a qu'un sens : il se définit par opposition à la tradition ecclésiastique. Les divergences n'apparaîtront que plus tard. Arrive Luther : il se place sur le terrain de l'Évangile contre la tradition dite « humaine ». Zwingli, de son côté, adopte une attitude semblable. Dans l'Évangile annoncé par Luther, il croit reconnaître son Évangile, qui est aussi « l'Évangile », et il méconnaît l'origina-

lité de Luther; — ou, s'il lui attribue quelque mérite, c'est celui d'avoir lu l'Écriture avec une pénétration inégalée et d'avoir fait plus que personne la lumière sur son contenu (*C. R.*, II, 147, 15).

Mais il y a plus : des raisons *tactiques* motivent la position prise ici par Zwingli. On sent, à le lire, qu'il est sur la défensive : il a à lutter, à l'intérieur même de la communauté zurichoise, contre une forte opposition catholique (cf. Theodor Pestalozzi, *Die Gegner Zwinglis am Grossmünsterstift in Zürich*, Diss., Zurich, 1918). Or l'arme la plus redoutable dont se soit servi contre lui le parti catholique (ainsi encore Joh. Eck, lors de la dispute de Baden), c'est de le confondre avec Luther, et de ce chef de l'envelopper dans la condamnation dont Luther était l'objet. En 1518-1519, Zwingli suit de très près l'affaire Luther et s'y intéresse, comme si la cause de la réforme zurichoise lui était liée : à présent, tandis que lui parviennent les premières nouvelles de la bulle *Exsurge*, il dessine un mouvement de repli et commence à se désolidariser d'avec Luther (lettre à Myconius, 24 juillet 1520; *C. R.*, VII [n. 151], 344, 1). A partir de cette date, il s'abstient de lire les écrits luthériens (*ibid.*, 344, 23), sans pourtant rapporter le jugement favorable qu'il avait émis auparavant : *At quæ vidimus hactenus, in doctrina evangelica non putamus errare (ibid.)*. Mais ici même on perçoit une certaine réticence : l'Évangile est la norme; la doctrine de Luther ne se confond déjà plus avec lui.

Zwingli voyait les nuages s'amonceler à l'horizon. Il n'a pas attendu l'édit de Worms (1521) pour séparer sa cause d'avec celle de Luther. On ne saurait donc arguer de l'antériorité de ces assertions par rapport à cette mesure en faveur de leur objectivité (malgré A. Rich, *art. cit.*, dans *Zwingliana*, p. 514-515). Cependant, ce qui a pu être une parade habile de la part de Zwingli se concilie fort bien avec la vérité objective. De la sorte, la question reste entière et doit être décidée sur d'autres terrains. On peut seulement dire que, dans la perspective des années 1522-1523, Zwingli croyait avoir suivi sa ligne propre, indépendante de celle de Luther, et que cette conviction constitue un préjugé en faveur du fait qu'il est réellement original.

2. Mais l'est-il réellement? On se prend à en douter en lisant sa correspondance et ses écrits de l'époque : notamment *Von Erkiesen und Freiheit der Speisen*, 16 avril 1522 (*C. R.*, I, 74); *Von Klarheit und Gewissheit des Wortes Gottes*, 6 septembre 1522 (*ibid.*, 328); *Eine kurze christliche Einleitung*, 17 novembre 1523 (*ibid.*, II, 626); et *Auslegung der Schlussreden*, 14 juillet 1523 (*ibid.*, 1). Ces thèses d'une importance capitale — elles jouent à l'entrée de la carrière réformatrice de Zwingli un rôle comparable à celui des 95 thèses de Wittenberg pour Luther — n'ont jamais été soumises à un examen critique; on n'a pas cherché à dégager l'apport luthérien de ce qui est d'origine érasmienne. A première vue, les emprunts faits à Luther et à Mélanchton (*Loci*; cf. P. Wernle, *Zwingli*, 1919, p. 144) paraissent considérables. W. Köhler, résumant l'impression générale qu'il retire de ces écrits, s'exprime ainsi : divers indices (l'acte d'accusation du Chorherr Hofmann, la correspondance de Zwingli) prouvent qu' « il manque totalement à l'origine dans la prédication de Zwingli ce qui constituait l'article central et le cœur même de la religiosité luthérienne : la justification par la foi. La morale n'est donc pas fonction chez lui de la relation immédiate que l'âme religieuse entretient avec Dieu. Or un regard sur les écrits de Zwingli et ses lettres depuis 1520, à commencer par le premier écrit réformateur : *Von Erkiesen und Freiheit der Speisen*, montre que tout est là d'un seul coup. On rencontre à chaque pas des pensées de Luther : les concepts de foi, justification, liberté du chrétien; l'antithèse : Loi et Évangile, et même un thème aussi purement érasmien que le culte de Marie est traité d'une manière qui rappelle l'*Auslegung des Magnificat* de Luther. Derrière la Mère se trouve en transparence le Fils; Marie est quasi une chrétienne avant le Christ [cf. *Eine Predigt von der ewig reinen Magd Maria*, 17 septembre 1522; *C. R.*, I, 385] » (W. Köhler, *Zwingli als Theologe, ut supra*, p. 43).

Cependant l'évolution de Zwingli ne s'arrête pas en 1523. D'autres influences sont à l'œuvre dès 1524 : la lettre d'Honius (cf. art. SACRAMENTAIRE *(Controverse)*, col. 447, et *infra*, col. 3832-33) lui apporte l'interprétation symboliste concernant l'eucharistie, dont son esprit était comme en attente. Dans la suite, les voies de Zwingli et de Luther divergent décidément, et la conférence de Marburg ne conduit pas à un rapprochement réel. Sur quinze points que comportent les articles de Marburg, un seul, il est vrai, proclame ouvertement le désaccord, mais les annotations de Zwingli sur ces articles (dont Luther d'ailleurs n'eut jamais connaissance) constituent autant de correctifs ou de rétractations qui annulent chaque concession apparente (cf. *Sch.-Sch.*, vol. IV, p. 183). Enfin, en 1530, Zwingli fait transmettre à la Diète d'Augsbourg une confession de foi séparée, *Fidei ratio* (*ibid.*, p. 1 sq.). C'est là un indice que dans la pensée du réformateur zurichois *son système a pris forme et s'oppose au luthéranisme*. A l'inverse du parti luthérien, Zwingli ne désirait pas hâter cette évolution qu'on appelle *Bekenntnisbildung* : il céda à la pression des événements, qui fut salutaire en ce sens qu'elle le força à mettre plus de rigueur dans ses pensées et à cristalliser celles-ci autour de quelques chefs doctrinaux. Ce fut l'œuvre de la *Fidei ratio*, dont on rapprochera la *Christianæ fidei expositio*, légèrement postérieure (*Sch.-Sch.*, vol. IV, p. 42 sq.; cf. W. Köhler, *Zwinglis Glaubensbekenntnis*, dans *Zwingliana*, v, 1931, p. 242-261). Il faut connaître ces développements avant de juger des écrits de la période initiale : les isoler, c'est s'exposer à prendre pour une dépendance réelle ce qui peut n'être qu'une similitude verbale. Or le danger, quand il s'agit de Zwingli, n'est pas illusoire.

Dès lors qu'on a fréquenté un peu la littérature zwinglienne, on s'aperçoit que son auteur se laisse facilement influencer, dans la rédaction et les expressions employées, par les sources immédiatement consultées. Lui-même confesse le caractère hâtif de ses productions (cf. *C. R.*, III, 344, 7; 911, 22; IV, 462, 25 sq.). Même une œuvre systématique, longuement mûrie et méditée comme le *De Providentia*, la seule œuvre parfaite qui soit sortie de sa plume, si l'on excepte les Confessions de foi, trahit les lectures du moment (Sénèque, sans doute aussi Pic). Zwingli a lu tous les écrits de Luther publiés en 1517-1519 (W. Köhler, *art. cit.*, p. 34); dans sa bibliothèque on en compte vingt-cinq. Rien d'étonnant à ce que ses premiers écrits réformateurs portent le cachet luthérien. Cependant une ressemblance superficielle, verbale, l'adoption des mêmes thèmes ne permettent pas de conclure à une identité de contenu, à moins que nous n'ayons par ailleurs l'évidence que Zwingli a rompu avec Érasme pour s'attacher à Luther et qu'il a dès lors épousé la pensée de celui-ci dans ses contours originaux. Seule une étude de l'évolution intérieure de Zwingli au cours des années cruciales 1519-1520, si brève soit-elle, peut nous renseigner sur ce point qui est le nœud du problème.

3° *Facteurs ayant influé sur l'évolution intérieure de Zwingli au moment où il devient réformateur (1519-1520).* — Ils sont de trois ordres : déception éprouvée dans son ministère zurichois, qui n'était autre que la mise en œuvre de l'idéal érasmien ; rencontre de Luther et du courant réformateur allemand qui gagne la

Suisse; expérience religieuse personnelle et inédite. Faute de considérer le troisième facteur, on serait tenté de se représenter Zwingli comme passant simplement d'une obédience à une autre, d'Érasme à Luther, et d'expliquer son évolution par le jeu des circonstances extérieures. Cette solution facile, à laquelle s'arrêtent nombre d'auteurs, ne satisfait pas, car de toute manière on obtient un reliquat qui n'est ni érasmien ni luthérien, dont on ne saurait minimiser l'importance. N'est-ce pas lui qui fait l'originalité du système zwinglien?

1. *Échec de l'expérience érasmienne.* — Les débuts du ministère de Zwingli à Zurich furent heureux. A la fin de 1519, il enregistrait que près du tiers de la population était conquis (*C. R.*, VII, 245, 15). Six mois plus tard, le ton change. Dans une lettre datée du 24 juillet 1520 (*C. R.*, VII, 341, 6 sq.), il fait part des résistances rencontrées. « Depuis longtemps, écrit-il, l'espérance est née, chez tous ceux qui aiment l'éclat des belles-lettres et de la culture, que ces temps heureux pour la science reviendraient où tous ou peu s'en faut seraient instruits et éclairés. Mais cet espoir a été réduit à néant par le refus opiniâtre, pour ne pas dire éhonté, de certains de s'ouvrir au savoir; ils préfèrent tout souffrir plutôt que de donner accès à un commencement de savoir et de lumière — bien entendu, ils redoutent que leur manque de culture ne soit ainsi mis à découvert. Ils ont pour alliée la guerre, qui est en constante hostilité avec la sagesse. » C'est le prédicateur humaniste qui parle, l'*Aufklärer* qui ne sépare pas l'essor de l'Évangile du progrès de la culture.

Voici qui concerne plus directement les vicissitudes de l'Évangile lui-même : « En même temps, l'espérance a surgi, toute vive, d'une renaissance du Christ et de l'Évangile : nombre de chrétiens bons et instruits se sont mis à courir au but de toutes leurs forces, la semence était près de mûrir. Mais voici que cet espoir lui-même est déçu à raison de l'ivraie que l'ennemi a semée, tandis que les gens dormaient et n'étaient pas sur leurs gardes. A présent qu'elle a déjà pris racine, il est à craindre qu'elle soit si intimement liée avec les racines du bon grain qu'on ne puisse en séparer celui-ci sans danger. » Zwingli a prêché la « philosophie du Christ » et, après dix-huit mois de patient labeur, il aboutit à un échec : tandis que certains s'ouvrent à l'Évangile, d'autres le combattent, et leur opposition menace de tout compromettre. Exaspéré, Zwingli pense d'emblée à une intervention diabolique.

A la réflexion cependant, il prend conscience des lacunes et des faux présupposés du système érasmien. La vertu est un savoir, il suffit de l'enseigner pour convertir les cœurs et modifier les mœurs sociales. Ainsi a-t-il pensé à la suite d'Érasme. La réalité a donné un démenti à ses espérances et voilà le bien-fondé du système érasmien remis en question (cf. W. Köhler, *Zwingli als Theologe*, *ut supra*, p. 25-26, 42).

2. *Influence de la réforme luthérienne.* — *a)* Or c'était l'heure où apparaissait Luther. Celui-ci voulait revenir aux sources, à l'Évangile, mais il l'entendait autrement. La « renaissance du christianisme » ne rendait pas le même son à Wittenberg et à Bâle. Là on faisait fond moins sur la valeur de l'homme, sa faculté de se hausser jusqu'à l'idéal évangélique, que sur la grâce de Dieu. En 1519, les écrits de Luther pénètrent en Suisse; les imprimeurs de Bâle, Froben en tête, les éditent. Car c'est un fait qu'on ne saurait trop souligner ici : *l'Évangile de la Réforme a pénétré en Suisse par Luther* (cf. P. Wernle, *Das Verhältnis der schweizerischen zur deutschen Reformation*, 1918, p. 27 sq., et Rudolf Steck, *Luthers Bedeutung für die schweizerische Reformation*, dans *Protestantische Monatshefte*, 1917, p. 193-200).

Zwingli et ses amis font eux-mêmes œuvre de propagandistes (cf. *C. R.*, VII, n. 53, 82, 86). Parmi les écrits de Luther, certains appuyaient les réformes que lui-même préconisait dans ses sermons du *Grossmünster;* ainsi, concernant l'invocation des saints, il trouvait un témoignage de surcroît dans l'explication du *Vaterunser* de Luther, et il était heureux de pouvoir se prévaloir de cet accord devant le peuple (*C. R.*, II, 146, 9). Luther est cité comme un témoin (*ibid.*, VII, 181, 9), non comme une autorité.

D'autres écrits du même Luther allaient plus au fond du problème : il est impossible que Zwingli n'y ait pas été attentif. De fait, sa correspondance de cette époque le prouve : « Si, jusque mi 1519, ses lettres ont plutôt le caractère de jolis morceaux de style, à partir de cette date, à l'inverse, le mystère intérieur de la religion évangélique, la grâce et la justification par la foi y résonnent. *Le moral sourd du religieux* et n'est pas indépendant; ceci précisément est luthérien » (W. Köhler, *Luther und Zwingli*, dans *Zeitschr. für Theologie und Kirche*, 1925, fasc. 6, p. 459).

b) D'après Staehelin (I, 172), la publication de la *Bannbulle* en Suisse (juin 1520) aurait été l'occasion d'un revirement chez Zwingli; alors, il prit conscience de l'opposition qu'il y avait entre l'évangélisme et l'Église catholique et de sa propre vocation de réformateur. Nous croyons qu'il faut remonter plus haut. Nous savons par H. Bullinger (*Diarium*, éd. Egli, p. 5) que dans l'entourage de Zwingli on datait la Réforme de la *dispute de Leipzig* (1519), et à juste titre : c'est là le tournant capital. Les positions se prennent alors — d'un côté Érasme, Glarean, Zasius, de l'autre Luther et Zwingli — et la reconnaissance du droit divin de la papauté est la pierre de touche.

Zwingli semblait prédéterminé par son passé à se ranger aux côtés de Luther. Sans doute, il entretenait les meilleures relations avec la Curie et ses représentants en Suisse. Si Bâle était le centre intellectuel, c'était Zurich qui était alors regardée comme la capitale officielle du catholicisme romain en Suisse. Les légats y résidaient. Zwingli lui-même toucha une pension papale jusque fin 1520. Mais le fait précisément qu'il abordait l'institution sous l'angle de la politique officielle (alliances, mercénariat, etc.) et de la fiscalité ne l'inclinait pas à un jugement favorable. Dans une conversation avec le cardinal Schinner, il exprima librement ses critiques (*das das gantz bapsttuomb einen schlechten grund habe; C. R.*, IV, 59, 13). Sa correspondance avec Zasius surtout est instructive (*C. R.*, VII, n. 100, 109, 113, 119, 129). Elle montre, par induction et en tenant compte de la réserve habituelle à Zwingli, qu'il avait cessé lui-même dès lors (1519-1520) de croire au pape comme à l'évêque universel (*C. R.*, VII, 250, 14).

c) Mais la dispute de Leipzig eut un autre effet : refuser de croire à la primauté du pape, c'était du même coup accepter la théorie luthérienne de la *Heilsgewissheit* qui était la contre-partie du dogme rejeté. Zwingli eut connaissance des thèses défendues à Leipzig, ainsi que de la condamnation des maîtres de Cologne et de Louvain. Si paradoxales que les positions luthériennes parussent à son entourage (cf. lettres de Myconius, *C. R.*, VII, n. 184; Zasius, *ut supra;* Érasme, *ibid.*, VIII, n. 315; Faber, *ibid.*, VII, n. 108; VIII, n. 310, p. 97-98), elles firent impression sur son esprit. Il révisa ses vues sur le libre arbitre. Une lettre de Myconius du 15 juillet 1521 (*C. R.*, VII, 463, 3 sq.) insinue que, au cours des tractations consécutives à la dispute de Leipzig, même dans les cercles de l'Allemagne du Sud et de Suisse, les vues traditionnelles sur la grâce et le libre arbitre furent soumises à révision.

C'est à cette époque aussi que Zwingli se mit à lire

saint Augustin : ou s'il se remit à le lire, ce fut avec des yeux nouveaux, car il avait cette fois un problème religieux qui était à l'unisson. Or, ici encore, nous sommes aiguillés vers Leipzig, s'il est vrai que Carlstadt déclara alors : *Einen Origenes, Chrysostomus, usw. musse man behutsam lesen und es dafür mit Augustin halten* (cf. Usteri, *Initia Zwingli*, p. 101, note). Ce fut pour Zwingli le signal d'un changement d'obédience. A la suite d'Érasme, il s'était surtout attaché aux Synoptiques, à saint Jérôme, à Origène et aux Pères grecs. Ces derniers avaient confirmé son optimisme théologique et fortifié sa confiance dans le pouvoir de notre libre arbitre. Avec Luther, il acquiert de nouveaux maîtres : saint Paul et saint Augustin, et il accueille d'autant plus volontiers leurs leçons que, nous l'avons vu, il est lui-même désabusé et subitement enclin au pessimisme. En 1527, il confessera avoir perçu toute la portée de l'Évangile à la lecture de saint Paul et du Commentaire de saint Augustin sur saint Jean (*Tract. in Ioh.*, *C. R.*, v, 713, 3 sq., avec la note).

d) La dispute de Leipzig eut en outre sur Zwingli une influence *psychologique* considérable. Jusqu'à cette date, il n'était entré que timidement dans la voie des réformes. S'il avait interdit le culte des saints, il ne l'avait pas supprimé (*C. R.*, v, 395, 23). Arrive Luther, qui d'emblée attaque la papauté en visière. Il est remarquable que les expressions laudatives que Zwingli emploie à son adresse le désignent comme le lutteur : *ein treffenlicher stryter gottes* (*C. R.*, II, 147, 14); David (*ibid.*, v, 722, 4); Hercule (*ibid.*, 723, 1). Voir aussi Élie (*ibid.*, VII, 250, 11), le précurseur. Sur ce point, Zwingli se sait l'épigone de Luther. L'acte téméraire de Luther libère en lui des énergies latentes; les réformes se succèdent alors à une cadence accélérée — dès 1520, il s'en prend au *Grossmünster*, à la dîme (cf. *infra*, col. 3908), et bientôt il accusera Luther de n'être pas assez radical : sur le sujet du purgatoire, du culte des saints, de la confession, il « a trop peu parlé » (*C. R.*, II, 148, 5).

Il semble donc qu'il soit juste de conclure avec W. Köhler que Luther a agi sur Zwingli moins par ses écrits que par son exemple et le principe qu'il a posé par ses actes. Érasme ne demandait à ses disciples que de faire à la vérité l'hommage de leur esprit. L'ascendant de Luther était d'un autre ordre : ici la volonté et toutes les puissances d'action sont sollicitées de se mettre en branle au service de l'Évangile nouveau. Sans doute l'intelligence a aussi sa part — d'où le culte voué à saint Augustin — mais des éléments émotifs ont joué chez Zwingli qui ont achevé de le déterminer. W. Köhler parle de *Wendung vom Intellekt zum Willen*.

3. *Le « Pesterlebnis », facteur décisif de l'évolution intérieure de Zwingli.* — Un événement fortuit fit le reste. La peste éclata à Zurich durant l'été 1519. Zwingli était alors aux eaux. Avec cette intrépidité qui a toujours été la sienne, il revint dans la ville et faillit être victime de son dévouement. La maladie lui arracha quelques strophes pathétiques. Notons que ses poèmes sont comme autant de jalons qui marquent son itinéraire religieux : si le premier *(Das Fabelgedicht vom Ochsen)* a une allure politique, le second *(Der Labyrinth)* est d'inspiration érasmienne, et le troisième *(Das Pestlied)* révèle son expérience religieuse intime. Zwingli se sent devenu comme un jouet entre les mains du Tout-Puissant : qu'il le conserve ou qu'il le « brise » selon son bon plaisir (*C. R.*, I, 67, 24). Dieu est tout, la créature est néant; le libre arbitre se dissout dans cette intuition mystique. Nous sommes ici aux antipodes d'Érasme qui écrit dans son *De libero arbitrio* : « Quelle valeur reste-t-il à l'homme, si Dieu opère en lui comme le potier travaille l'argile et comme il pourrait aussi bien opérer sur un caillou? » Il n'est pas sûr cependant que Zwingli ait senti cette rupture avec l'idéal érasmien (cf. *C. R.*, v, 721, 6) : Érasme a connu la *summa religionis* aussi bien, sinon mieux, que Luther (*ibid.*, 816, 2) : Luther ne serait rien sans Érasme et les autres humanistes. Aussi bien, comme l'écrit W. Köhler, « autour du noyau central de sa théologie reçu de Luther, se disposent des éléments érasmiens, qui lui donnent son sertissage original, bien plus ils pénètrent jusqu'au noyau lui-même » (*Zwingli als Theologe, ut supra*, p. 46). Parce qu'elle procède par accrétions successives, la pensée de Zwingli ne se laisse pas aisément définir. Cependant Zwingli n'eût pas réussi à ordonner les divers éléments de son système, s'il n'avait bénéficié à l'origine d'une intuition originale : celle-ci nous paraît donnée dans le *Pesterlebnis*, et, mieux que ne pourraient toutes les confessions, le *Pestlied* nous renseigne sur l'intime de l'âme de son auteur.

Là, dans ces jours où il était brûlant de fièvre, *Zwingli a vécu l'expérience religieuse fondamentale* — le néant de la créature en face de la transcendance divine — dont il chercha dans la suite à se rendre compte à soi-même, en l'illustrant et en l'étayant de vues philosophiques. A la lumière de cette expérience, il interpréta le message luthérien lui-même : c'est dire que son « Évangile » ne coïncide pas entièrement avec celui de Luther, car une expérience est toujours vécue comme quelque chose d'original, d'indépendant.

Récemment A. Rich, après d'autres, a cherché à minimiser l'importance de cette expérience (cf. *Zwingliana*, 1948, t. VIII, fasc. 9, p. 530 sq.). Il reporte l'accent sur la déception que Zwingli éprouva à la suite de son essai manqué à Zurich selon la méthode érasmienne, quitte d'ailleurs à ajouter que cet échec lui ouvrit les yeux sur l'impuissance radicale de l'homme à se sauver lui-même et la nécessité d'une intervention divine. Mais le fait que ce critique, pour légitimer ses vues, soit obligé de déplacer la date du *Pestlied*, ce qui va contre les vraisemblances et le genre littéraire du morceau, montre que cette reconstruction est erronée ou incomplète.

4° *Conclusion.* — Bref, « la question Luther et Zwingli est beaucoup plus difficile et embrouillée qu'on ne le croit généralement » (W. Köhler, *Luther und Zwingli, ut supra*, 471). Du côté de Luther, la relation est toute simple (cf. O. Farner, *Das Zwinglibild Luthers*, dans *Sammlung gemeinverständlicher Vorträge*, n. 151, Mohr, 1931), car Luther ne sut presque rien de Zwingli, de ses premiers écrits, de la Réforme à Zurich, jusqu'en 1524. A cette date, il eut connaissance par un rapport de Franz Kolb de ses idées sur la Cène; c'était à quelques mois de la diffusion des écrits de Carlstadt. Une collusion se produisit dans son esprit et il est toujours resté sur ce premier jugement. « Ce fut une vraie fatalité que le Wittenbergeois n'ait appris à connaître le Zurichois que sur un point où il s'écartait de lui, et plus encore, sur un point qui était particulièrement sensible à Luther. A l'inverse, tout ce qu'il y avait de commun entre eux, si important que cela fût et en dépit des représentations qui lui furent faites postérieurement, ne vint jamais pour lui en considération » (W. Köhler, *ibid.*, 462).

En revanche, Zwingli rencontra de bonne heure, à un tournant de sa carrière, le personnage de Luther et il en eut une impression favorable avant de connaître l'adversaire. Dans la suite il est revenu à ses premières impressions : il a argué de Luther première manière contre l'autre; il n'a pas oublié ce qu'il lui devait. Cependant, à part même leur personnalité, le passé de ces deux hommes était trop différent pour qu'ils pussent longtemps cheminer côte à côte, et notamment, avant de rencontrer Luther, Zwingli avait

déjà derrière lui une longue étape : celle de l'humanisme, et, circonstance aggravante, cette étape n'était pas close. Réformateur, émule de Luther, l'humanisme continuerait à vivre en lui (cf. *C. R.*, VIII [n. 514], 677, 8 sq. : lettre de 1526). Dans la discontinuité que suppose le passage d'Érasme à Luther, subsiste néanmoins une *ligne de continuité.* Il semble même que là où il cesse d'être sous la mouvance de Luther, là où il est le plus lui-même — ainsi dans le *De Providentia* (avec Van Bakel, cf. *Zeitschr. für Kirchengesch.*, IIIe sér., t. LII, 1933, p. 253) — il renoue avec la tradition érasmienne, ou plutôt il porte à sa pleine maturité ce qui avait été son idéal des années 1516-1519 : l'alliance du christianisme et de l'antiquité.

IV. CONCLUSION GÉNÉRALE DE CETTE SECTION : VUE D'ENSEMBLE SUR L'ÉVOLUTION DE LA PENSÉE ZWINGLIENNE. DESSEIN ET MÉTHODE DE CET ARTICLE. — Ce serait cependant une erreur de méthode que de juger Zwingli uniquement en fonction de ce qu'il doit ou ne doit pas à Luther. Car l'*influence de Luther*, si elle a été réelle, efficace, au tournant des années 1519-1521, si même elle a pu se prolonger jusqu'en 1524, *a été dépassée dans la suite*, comme celle d'Érasme; et finalement *Zwingli est une figure qui vaut pour elle-même.* Les années 1524-1525 forment un nouveau bloc dans la carrière du réformateur : c'est le temps de la lutte contre l'anabaptisme qui l'obligea sur plusieurs points à un réajustement de ses idées. Les œuvres de la dernière période (1528-1531) sont encore à considérer à part, car, outre que leur facture est différente (traité didactique, comme le *De Providentia*, confessions de foi), elles témoignent du tour nouveau pris par la pensée de Zwingli. Ce sont elles qui, à notre gré, révèlent le mieux le génie du réformateur parvenu à sa maturité et cherchant ultimement à réconcilier foi et raison, à réaliser comme par un prodige la fusion des deux valeurs maîtresses : *Christentum und Antike.* Tel n'est pas cependant l'avis de tous les auteurs. Ainsi, parmi les modernes, R. Pfister, pour avoir méconnu le sens de l'évolution de la pensée zwinglienne, parle, à propos du *De Providentia*, de « retombée postérieure dans l'humanisme » (*op. infra cit.*, 16).

Dans l'analyse succincte de la doctrine de Zwingli qu'on va lire, on s'efforcera de tenir compte de cette évolution, et notamment de distinguer les *trois périodes de l'activité littéraire de Zwingli : 1523-1524 :* période anticatholique : *Auslegung der Schlussreden* et écrits annexes; — *1525-1527 :* écrits polémiques contre anabaptistes et luthériens; — *1528-1531 :* écrit didactique et confessions de foi. Il ne suffit pas, en effet, de dessiner les contours de la doctrine de Zwingli d'une manière statique, comme a pu le faire E. Zeller : il faut encore en montrer le mouvement, les étapes, les fluctuations, les contradictions intimes. Nous croyons que la pensée de Zwingli est restée sensiblement la même du début à la fin — son intuition maîtresse s'entend — mais celle-ci, pour s'affirmer, a dû lutter contre bien des obstacles et, par contre-coup, elle a subi des fléchissements, des retombées et des reprises. Elle s'est nourrie aussi à diverses sources et s'est grossie, à mesure du progrès, des courants rencontrés et bientôt intégrés. Il y aurait peut-être quelque témérité de la part d'un théologien catholique à entreprendre cette tâche, si toute la doctrine de Zwingli se résumait dans son anticatholicisme. Sans doute, c'est là un trait important et que le XIXe siècle, avec son libéralisme, a méconnu; mais il ne suffit pas à caractériser une doctrine qui a constamment évolué dans ses expressions et sa mise en œuvre, a rencontré d'autres résistances (luthérienne, anabaptiste) et s'est façonnée en conséquence. De la sorte, la doctrine de Zwingli mérite d'être exposée pour elle-même, et non pas seulement sous l'angle des antithèses qu'elle comporte.

Nombreuses sont les interprétations qui en ont été données au cours des âges, et, bien entendu, chaque génération de théologiens a tenté d'y retrouver ses propres positions. C'est ce qui ressort de l'ouvrage de Kurt Guggisberg, *Das Zwinglibild des Protestantismus im Wandel der Zeiten* (dans *Quellen und Abhandlungen zur schweizerischen Reformationsgeschichte*, VIII, Leipzig, 1934). Cet auteur ne repasse lui-même les opinions professées antérieurement que dans le dessein de leur substituer la sienne propre, ou plus exactement de faire l'apologie du réformateur suisse, qui n'a pas reçu, selon lui, dans la critique la place qu'il mérite. De la sorte, les deux points de vue historique et apologétique se croisent. Il serait intéressant de prolonger cet ouvrage par une étude de l'œuvre et de la doctrine de Zwingli vues par les catholiques. On ferait ici état des écrits de controverse. Pour la période contemporaine, nous ne connaissons du côté catholique que les excellentes études *historiques* de O. Vasella, *Huldrych Zwingli*, dans *Zeitschr. für schweizerische Kirchengesch.*, XXXIX, 1945, p. 161-181; *Die Ursachen der Reformation in der deutschen Schweiz*, dans *Zeitschr. für schweizerische Geschichte*, XXVI, 1947, p. 401-424.

Encore qu'il suive les règles de la méthode historique, l'essai qu'on va lire est proprement théologique. Il exploite les plus récentes publications sur le sujet (cf. W. Köhler, *Die neuere Zwingli Forschung*, dans *Theologische Rundschau*, nouv. sér., 1932, p. 328-369, et la bibliographie à la fin de l'article). On s'est efforcé de renvoyer le plus possible aux ouvrages même de Zwingli, autant dire d'interpréter Zwingli par lui-même. Ceci, non seulement par souci d'objectivité, mais dans le but d'introduire à la connaissance de ses œuvres que, pour une partie du moins, la graphie dialectale rend difficiles d'accès au lecteur de langue française.

Il convient aussi de préluder à cet article par le rappel des *décisions du magistère* qui atteignent la doctrine de Zwingli. De ce point de vue proprement dogmatique, signalons que le concile de Trente s'est occupé spécialement des erreurs de Zwingli dans la sess. XIII, qui concerne la sainte eucharistie (voir notamment le can. 1, qui condamne l'interprétation symbolique, Denz.-Bannw., n. 883; cf. A. Michel, *Les décrets du concile de Trente*, dans Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles*, t. X-1, p. 240); de même, dans la sess. XIV, à propos de la pénitence (Denz.-Bannw., n. 911 sq.; A. Michel, *ibid.*, p. 289). Les erreurs de Zwingli sur le péché originel et le baptême sont visées, du moins implicitement, par les canons des sess. V et VII (Denz.-Bannw., n. 789, 857 sq.); il en est de même de sa doctrine sur les sacrements en général, aux can. 1 sq., sess. VII (Denz.-Bannw., n. 844 sq.; cf. A. Michel, *ibid.*, p. 48, 228). Plus formel encore est le texte de la sess. XXII qui défend le canon de la messe contre des erreurs telles que celles qu'on trouve exposées dans le *De canone missæ epichiresis* (cf. *infra*, col. 3843) (Denz.-Bannw., n. 953; A. Michel, *ibid.*, p. 427). Enfin, en rappelant la doctrine de l'Église concernant le culte des images, la dernière session du concile donnait un démenti aux prétentions iconoclastes de Zwingli (Denz.-Bannw., n. 984 sq.; A. Michel, *ibid.*, p. 598). — Ces différents points ont été abordés au cours du *Dictionnaire*, soit dans un cadre similaire : ainsi aux art. ZWINGLI et RÉFORME, XIII, col. 2043-44, 2050-51, 2057-59, 2064-65, 2070-73, 2079-80, 2083-84, 2089-90, 2094-95; — soit dans des articles spéciaux, qui concernent chacune de ces erreurs en particulier et les réformateurs qui les ont partagées : sur Zwingli, voir spécialement art. PÉCHÉ ORIGINEL, XII, col. 512-13; JUSTIFICATION, VIII,

col. 2137, 2154; Sacrements, xiv, col. 555, 560, 597 sq.; Sacramentaire *(Controverse)*, xiv, col. 447 sq.; Baptême, ii, col. 315-24; Eucharistie, v, col. 1341-42; Messe, x, col. 1094-95, etc. Ceci nous dispense d'y revenir. Nous donnerons plutôt une appréciation d'ensemble du système (cf. *infra*, VIII et X), après en avoir déterminé la caractéristique propre. — Parmi les *théologiens* catholiques qui ont combattu directement la doctrine zwinglienne, mention spéciale doit être faite du card. Cajétan dont nous rapportons les *douze thèses* (cf. *infra*, col. 3841-42) : elles renferment une condamnation générale très pertinente du système.

II. Prolégomènes : sources et normes de la croyance. — Zwingli se soustrait au magistère et se réclame de l'Écriture *(I)*. Mais le jugement privé prend chez lui les dimensions d'un principe propre, concurrent de l'Écriture, le *Geistprinzip*, qui fonde son *spiritualisme*. Pour cette raison, on ne saurait voir dans le *sola Scriptura* le principe formel du zwinglianisme. Il y a lieu de le chercher ailleurs et d'examiner de plus près l'attitude de Zwingli à l'égard de la Révélation ou Parole de Dieu *(II)* et simultanément de l'Esprit et de l'Écriture *(III)*. Le rejet de tout *extrinsécisme* et de toute *médiation*, non seulement donc magistère officiel, mais parole du prédicateur ou lettre même inspirée, est, dans ce domaine de théologie fondamentale, la caractéristique du zwinglianisme.

I. Zwingli et le magistère ecclésiastique. L'Écriture source unique de foi. — 1° *Critique du magistère et de l'autorité des conciles et des Pères.* — 1. Les premiers écrits réformateurs de Zwingli sont dirigés contre le magistère ecclésiastique, représenté notamment par l'évêque de Constance. C'est à l'adresse de celui-ci qu'il écrivit dans le courant de l'été 1522 l'*Apologeticus Archteles* (22-23 août 1522) (*C. R.*, i, 249 sq.), où il combat les prétentions de la hiérarchie et des conciles « à statuer sur la Parole de Dieu ». Un mois plus tard, il développe le même thème de façon plus positive dans *Von Klarheit und Gewissheit des Wortes Gottes* (6 septembre 1522) (*C. R.*, i, 328 sq.), transcription d'un sermon dont le titre original eût dû être : *De vi et usu Scripturæ sacræ* (cf. *C. R.*, i, 254 et 312, 8). Mais c'est surtout à l'occasion de la première dispute tenue à Zurich (29 janvier 1523) qu'il prit officiellement position contre le magistère catholique (cf. *C. R.*, i, 536 sq.). Zwingli en appela ici (cf. *C. R.*, i, 558, 3), comme dans la suite et lors des diverses controverses (cf. *C. R.*, i, 324, 31; ii, 323, 8; 449, 1; iii, 310, 27; 379, 25), à l'Écriture seule; elle devait décider seule de la vérité. Cependant on ne pouvait se passer d'arbitres, et Zwingli eut toujours soin de s'entourer d'arbitres de son choix. Après avoir récusé la juridiction de l'évêque de Constance, il admit l'arbitrage du conseil municipal de Zurich (cf. *C. R.*, i, 470, 21 sq.), dont il savait les principaux membres acquis à ses idées.

En tête des thèses qu'il défendit à Zurich en 1523 figure celle-ci : « Ceux qui disent que l'Évangile n'est rien sans l'approbation de l'Église se trompent et se moquent de Dieu » (*C. R.*, i, 458, 11; ii, 21). C'est la base de théologie fondamentale sur laquelle s'élève l'édifice imposant des 67 thèses (voir aussi les références au même sujet dans l'exposition des thèses 5, 15, 16, 17). Elle fut l'objet des critiques de Valentin Compar, d'Uri : l'écrit de celui-ci nous valut une réponse de Zwingli, qui acheva de s'expliquer sur la question de l'autorité en matière de foi. Il le fit en commentant et en réfutant la formule de saint Augustin (détournée, disait-il, de son vrai sens par les « papistes ») qu'on lui opposait : *Evangelio non crederem, nisi me commoveret Ecclesiæ auctoritas* (cf. *Eine Antwort Valentin Compar gegeben* [27 avril 1525], *C. R.*, iv, 63 sq.).

2. L'ensemble de cette littérature a un caractère polémique très marqué. Zwingli ne considère pas le sujet d'une façon sereine. C'est la cause de l' « Évangile » qui est ici en jeu et qu'il s'agit de faire triompher contre une hiérarchie que, pour toutes sortes de raisons, dogmatiques ou non, on a résolu d'éliminer. Si parfois il laisse parler l'adversaire et définir un peu plus exactement le rôle assigné au magistère (*C. R.*, ii, 109, 24; iv, 63, 11), il nous met le plus souvent devant le dilemme : ou l'Écriture (l'Évangile, la Parole de Dieu), ou l'Église hiérarchique, c'est-à-dire, dans sa pensée : *ou Dieu, ou l'homme* (*C. R.*, i, 314, 27). Faire confiance au magistère, c'est « se reposer sur l'homme » (*C. R.*, ii, 27, 11), ce qui est le péché par excellence. L'Écriture participe à la transcendance de Dieu, c'est pourquoi nul ne saurait s'ériger en juge de l'Écriture — il s'agit plutôt de juger du sens de l'Écriture que de l'Écriture elle-même, mais enfin Zwingli, pour des raisons polémiques, brouille le jeu. En revanche, il ne voit guère dans la hiérarchie que l'élément humain; il se plaît à dénoncer dans le pape et les conciles des intentions malignes, égoïstes, intéressées, qui vicient leurs décisions même doctrinales (*C. R.*, i, 309, 23 sq.; ii, 26, 1; 110, 8; *Sch.-Sch.*, vol. vi, t. i, p. 245). Et encore qu'il leur reconnaisse une infaillibilité très limitée et qui ne leur est pas propre (*C. R.*, ii, 25, 16; 110, 26), il les enferme tous sous la condamnation qui frappe tout homme, « car l'homme est menteur » (*C. R.*, ii, 76, 4). Comment puis-je attendre la vérité *divine* d'un *homme?* Nous sommes sans cesse ramenés à cette prétention paradoxale (*C. R.*, i, 382, 3; ii, 23, 30; 27, 8; 76, 1). A l'inverse, la Parole de Dieu est claire en elle-même; c'est l'intrusion de l'amour-propre qui offusque la Parole et fait que les hommes se divisent à son sujet. D'elle-même, comme l'Esprit qui est à sa source, elle est facteur d'unité et d'harmonie (thèse du *Von Klarheit und Gewissheit des Wortes Gottes;* voir aussi *C. R.*, i, 322, 22).

3. Dans les écrits de cette période, Zwingli est manifestement sous l'influence de Luther : ainsi s'explique pour une part son pessimisme radical. N'y a-t-il donc rien à attendre des hommes que la présomption et l'erreur, et l'humanisme avait-il entièrement tort? Non pas. Seulement Zwingli se refuse maintenant à s'arrêter à l'homme lui-même, il passe outre et nous conduit jusqu'à Dieu, source de toute vérité. L'homme découvre la pensée de Dieu, écrit-il dans l'*Auslegung des 15. Artikels*, et se repose dans cette certitude, mais il fait plus : « Il éprouve tout ce qui vient des hommes et se donne pour véridique : le trouve-t-il dans son Évangile, c'est-à-dire dans l'enseignement qui vient de l'Esprit divin et de la grâce divine, il le reçoit, bien entendu, mais il ne le fait pas de prime abord, car il est déjà auparavant si bien instruit et éclairé qu'il ne reçoit que ce dont Dieu l'instruit par le Christ. Et quand l'homme énonce (une vérité) qui est de Dieu, il ne soumet pas la Parole de Dieu au jugement d'une parole humaine, mais il dit : Ceci doit être cru, parce que c'est la Parole de Dieu » (*C. R.*, ii, 75, 26). Ainsi en est-il de l'autorité des *Docteurs* et des *conciles*. Elle ne leur est pas propre, car : « Un Docteur m'a-t-il instruit selon son propre caprice, il m'a trompé; s'est-il réglé dans son enseignement sur la Parole de Dieu et l'Esprit de Dieu, ceci est à attribuer à Dieu, et c'est à Dieu qu'il faut rendre grâces et non au Docteur » (*C. R.*, iv, 78, 23; cf. *ibid.*, 39; 77, 15 sq.). De même pour les conciles : « Ce que les conciles définissent, confronté avec la doctrine du Christ, lui est-il semblable : pourquoi lui donner un nom humain? Dans le cas contraire, pourquoi le faire passer sous le patronage de Dieu? »

(*C. R.*, II, 26, 14.) Sur l'autorité des conciles, cf. *C. R.*, I, 234, 5; 302, 26; 321, 12; 512, 17; 536, 8; II, 447, 8; 682, 37; 765, 11; III, 77, 18; 78, 1; 872, 7; IV, 73, 11; 74, 6, etc. Toujours la même alternative : ou Dieu, ou l'homme. Dieu est source de toute vérité : entendez non seulement une plénitude et un absolu de vérité, mais *toute* la vérité, en sorte qu'il n'y en a point en dehors de lui (*C. R.*, II, 475, 19; *Sch.-Sch.*, vol. IV, p. 82). Le rôle de l'Esprit est précisément de nous admettre au partage de cette vérité, mais alors *nous passons dans la sphère divine*, et déjà l'Esprit nous saisit par ce qu'il y a de divin en nous, l'esprit qui lui est semblable *(mens)*.

2° *Le recours à l'Écriture. La Bible de Zurich. Méthode exégétique de Zwingli.* — 1. Délaissant le magistère et la Tradition, Zwingli préconise le retour aux sources de la doctrine chrétienne, ce qui s'entend proprement de l'*Écriture*. L'Écriture est à la fois source et norme de foi pour qui la lit en esprit de simplicité et avec l'assistance de l'Esprit (*C. R.*, I, 361, 31; 365, 24; 379, 25 sq.; 381, 25; 561, 18). Cet appel à l'Écriture coïncide avec la diffusion du texte sacré. « Aujourd'hui, écrit Zwingli avec emphase, alors que la Sainte Écriture a trouvé par l'impression, spécialement à Bâle, accès au monde et à la lumière, il est loisible à tout chrétien pieux, pour peu qu'il sache le latin, de se laisser instruire et d'y puiser la connaissance de la volonté de Dieu » (*C. R.*, I, 562, 5; cf. II, 448, 22). Zwingli remarque qu'un prêtre zélé peut acquérir aujourd'hui en deux ou trois ans une science de l'Écriture qui lui eût demandé auparavant dix ou quinze ans (*C. R.*, I, 562, 10). Mais « la connaissance de l'Écriture n'est plus désormais le privilège du prêtre, elle est devenue le bien commun de l'ensemble des fidèles » (*ibid.*, 262, 32). Un mouvement de renouveau biblique se dessine alors en Suisse, auquel le réformateur lui-même participe. Rappelons quelques dates : 1521, les épîtres de saint Paul d'après les Paraphrases d'Érasme sont traduites en allemand par Léon Jud et imprimées à Zurich chez Froschauer; 1522, impression à Bâle de la traduction du Nouveau Testament de Luther (à Zurich en 1524); de 1522 à 1527, on ne compte pas moins de douze éditions ou impressions du Nouveau Testament en allemand (cf. J.-J. Mezger, *Geschichte der deutschen Bibel-Uebersetzung in der schweizerischen-reformierten Kirche...*, Bâle, 1876). Zwingli conseille de lire les livres de la Bible dans l'ordre suivant : l'évangile de saint Matthieu, les autres évangélistes, les Actes, les épîtres de saint Paul, en commençant par Gal., les épîtres de saint Pierre, après quoi l'Ancien Testament, Prophètes et autres livres, « qui doivent être bientôt imprimés en latin et en allemand » (*C. R.*, I, 563, 1-10; cf. *C. R.*, I, 133, 2; 285, 2).

2. Il s'agit ici de la traduction élaborée par Zwingli et ses amis, comme suite à l'explication de l'Écriture donnée par le cadre de la *Prophezei*. Cette institution, ainsi nommée d'après I Cor., XIV, pour rappeler le caractère libre, inspiré et non magistral des réunions, est du 19 juin 1525 (cf. *C. R.*, IV, 361 sq.; 542, 5). La Bible traduite en langue vulgaire parut à Zurich en 1529; elle comprend l'ensemble des livres de l'Ancien et du Nouveau Testament. Si elle doit beaucoup à la traduction de Luther pour les premiers (sur le cas que Zwingli en faisait, cf. *C. R.*, V, 268, 18 sq.), elle est, du moins pour les livres prophétiques, une œuvre originale. Notons d'ailleurs que Luther travaillait sur la Vulgate; il a eu trop tard entre les mains l'*Instrumentum* d'Érasme; Zwingli, en revanche, se flattait de ne lire l'Écriture que dans le texte original : ainsi à Marburg, devant Luther lui-même. La connaissance de l'hébreu, qu'il se mit à étudier à la veille même de l'introduction de la Réforme à Zurich (1522), eut sur son exégèse et le développement même de son œuvre réformatrice une influence considérable. On ne l'a peut-être pas assez relevé (cf. cependant Emil Egli, *Zwingli als Hebräer*, dans *Zwingliana*, I, 153 sq.; E. Nagel, *Zwinglis Stellung zur Schrift*, 1896, p. 37 sq.; R. Staehelin, *Huldrych Zwingli*, II, 1897, p. 109; O. Rückert, *Von Zwinglis Ideen zur Erziehung und Bildung*, 1910, p. 82). Sur l'attitude de Zwingli à l'égard du Canon et des différents livres de l'Écriture : cf. Spörri, *Zwingli's Lehre von der Hl. Schrift*, dans *Zeitschrift für wissenschaftl. Theologie*. 8. Jahrg., 1865, p. 19 sq. Sur l'inerrance de l'Écriture, voir *C. R.*, IV, 83, 30; cf. *ibid.*, 84, 2.

3. Dans son exégèse, Zwingli utilise de préférence la méthode *allégorique*. Au lieu de superposer le sens spirituel au sens littéral ou moral, comme Luther, il tend à laisser ce dernier pour faire fond uniquement sur le sens métaphorique. Divers facteurs ont agi dans ce sens : la lecture d'Origène, certaine remarque d'Érasme sur le caractère imagé des langues orientales, l'exemple de l'antiquité (Cicéron, Quintilien et Plutarque; cf. *C. R.*, V, 739, 1 sq.), enfin son spiritualisme même. Mais, en ce domaine de critériologie du Révélé comme à propos des différents dogmes, la polémique avec Luther a contribué à renforcer chez Zwingli une inclination qui s'ébauchait seulement. Prenant le contre-pied de la position du Wittenbergeois, il souligne que l'Écriture abonde en tropes *(densitatem troporum)*, le Nouveau Testament et saint Paul lui-même, et il emploie pour les expliquer toutes les ressources de la grammaire et de la rhétorique (cf. *C. R.*, IV, 575, 6; V, 481, 25; 641, 3; 782, 26; *Sch.-Sch.*, vol. IV, p. 103, *c. med.*) : certains (*i. e.* Luther) échouent dans l'interprétation de l'Écriture *sola ignoratione rhetorices*. Sur les différents tropes, cf. *C. R.*, V, 685; 703, avec les notes; 735, 24; 776, 2; E. Nagel, *op. cit.*, p. 97-102; Spörri, *art. cit.*, p. 33. Si certains traits indiquent encore la fidélité à la méthode érasmienne: importance du contexte, de la situation que l'écrivain sacré a en vue (*C. R.*, V, 638, 14; IV, 564, 8), il faut reconnaître que le recours de plus en plus fréquent à l'allégorie devient chez Zwingli un procédé commode pour tourner la lettre de l'Écriture et tirer argument d'un texte en faveur d'une thèse préconçue.

4. La *Bible de Zurich* a joué au bénéfice de la Réforme en Suisse un rôle comparable à celui de la version allemande de Luther en Allemagne. En 1524, Zwingli pouvait écrire : « Les fidèles n'interrogent plus leurs curés et les gardiens de vaches et d'oies en savent plus long que les théologiens romains; la maison de chaque paysan est une école, où on peut lire l'Ancien et le Nouveau Testament, l'art suprême *(die höchsten kunst)* » (*C. R.*, III, 463, 3). Cependant, un an plus tard, il constatait avec désenchantement : « Beaucoup de ceux qui lisent l'Écriture sont simplement instruits et éloquents au lieu d'être pieux et craignant Dieu » (*C. R.*, IV, 419, 1). Entre les mains des anabaptistes, qui sont visés ici, l'Écriture devint un instrument dangereux; Zwingli fut contraint de rétablir une sorte de magistère (cf. *infra*, col. 3859). Cependant il ne se départit pas du culte de la vérité biblique et évangélique : aux ministres de l'Église, il demande de prêcher l'Évangile d'après les quatre évangélistes et les apôtres, « afin que le peuple en devienne plus enclin et capable de vivre une vie chrétienne paisible » (*C. R.*, I, 563, 13; cf. IV, 433, 1). Cette œuvre de pédagogie populaire et de vulgarisation biblique se continua après lui (cf. J.-C. Gasser, *Vierhundert Jahre Zwingli-Bibel, Denkschrift zum 400jährigen Bestand der Zürcher Bibel-Uebersetzung*, Zurich, 1924). Cherchons donc à préciser l'attitude de Zwingli à l'égard de l'Écriture et, d'abord, de la Révélation en général.

II. La parole extérieure et la parole intérieure. — 1° Zwingli rencontre ici une théorie de la Parole, défendue par Luther et plus encore par Joh. Brenz et les syngrammatistes, qui lui paraît inconciliable avec son spiritualisme. D'autant que, pour ces réformateurs, la parole est chargée de vertu physique autant que de sens mystique. Sans doute, à la parole créée correspond la Parole éternelle *(verbum æternum)*, mais ils conçoivent la première comme un trait d'union entre Dieu et l'homme, voire comme le véhicule de la *res æterna* (ou objet de foi) et, dans le sacrement, du Corps glorifié du Christ (qui est intégré à la *res æterna*). En outre, ils distinguent entre parole *extérieure* ou prédication de la foi *(cui credimus)* et parole *intérieure* ou assentiment de foi *(quo credimus)* (cf. la critique de Zwingli, *C. R.*, IV, 912, 6; V, 520-21 1; 553; 590, 1; 792, 3).

Cette terminologie de résonance augustinienne est dérivée de la scolastique, et spécialement du scotisme. Zwingli ne l'accepte que pour la forme, mais *il rompt les diverses corrélations établies, notamment entre parole extérieure et parole intérieure.* Celle-ci, en effet, équivaut à admettre que la foi suit nécessairement la prédication — ce à quoi l'expérience donne un démenti maintes fois relevé ici — donc que la foi dépend d'un élément *extérieur à elle.* Or, pour Zwingli, la foi est une réalité purement *intérieure :* elle a quelque chose d'absolu et d'inconditionné; elle possède même une *priorité* à l'égard de la doctrine ou parole entendue (cf. *Sch.-Sch.*, vol. VI, t. I, p. 333). La prédication, c'est-à-dire l'homme ou la lettre, n'engendre pas la foi, mais Dieu seul, l'Esprit divin, illumine l'esprit et tourne le cœur vers lui, par une action immédiate et toute gracieuse (cf. *Sch.-Sch.*, vol. VI, t. I, p. 702 : *Sic verbum per nos prædicatum non facit credentes, sed Christus intus docens;* cf. *C. R.*, I, 411, 15; II, 111, 10; III, 260, 1 sq.; 263, 10 sq.; 681, 10; V, 591, 3 sq.; *Sch.-Sch.*, vol. IV, p. 10; vol. VI, t. I, p. 261).

Loin même que la foi ou parole intérieure soit tributaire de la parole extérieure, c'est le contraire qui est vrai. Zwingli retourne la relation : la parole intérieure, sise dans l'esprit *(mens)* du fidèle, *juge* de la parole extérieure, et elle n'est elle-même jugée par personne (cf. *C. R.*, III, 263, 20) : *Sed interim verbum fidei, quod in mentibus fidelium sedet, a nemine iudicatur, sed ab ipso iudicatur exterius verbum.* C'est là le fondement de l'individualisme zwinglien en matière de foi et le motif foncier pour lequel il rejette le magistère catholique (*C. R.*, IV, 77, 8). Par ailleurs, non seulement il décline toute instrumentalité de la parole humaine par rapport au Verbe, mais il refuse même d'admettre qu'il y ait concomitance ou parallélisme entre l'action extérieure de la parole (ou des symboles) sur l'esprit et l'impression immédiate de l'Esprit de Dieu dans l'âme. Il entend par là mettre en relief la souveraineté et la liberté inconditionnée de l'Esprit, qui n'est lié à aucune instrumentalité ou concours créé (*Sch.-Sch.*, vol. IV, p. 10 : *Dux autem vel vehiculum Spiritui non est necessarium; ipse enim est virtus et latio qua cuncta feruntur, non qui ferri debeat*); — affirmer aussi l'hétérogénéité du monde spirituel, selon lequel l'Esprit de Dieu et l'esprit humain *(mens)* communiquent, par rapport à tout le terrestre : parole humaine, lettre même inspirée, bref tout ce que l'Apôtre appelle les « éléments du monde » (*C. R.*, IV, 912, 26; cf. II, 73, 6; III, 872, 31). L'Esprit les transcende et leur reste en quelque manière étranger.

Que penser alors du *fides ex auditu?* C'est là une figure de langage : « On attribue à la cause la plus proche et la plus connue de nous ce qui est le fait de l'Esprit seul » (*Sch.-Sch.*, vol. IV, p. 125). Est-ce à dire cependant que la prédication n'ait pas sa raison d'être? Zwingli, pour la justifier, recourt au bon plaisir divin, selon la notion de Dieu familière au volontarisme scotiste. La prédication correspond à une ordination positive de Dieu, alors même qu'elle est dénuée de toute efficacité intrinsèque. Les textes s'échelonnent ici de 1523 (cf. *Auslegung des 18. Artikels*, *C. R.*, II, 111, 9 : *Ob man glychwol den predgenden haben muss*, etc.) et 1524 (*Adversus Emserum*, *ibid.*, III, 263, 22 : *Quod et ipsum deus in medium adferri* ordinavit) à 1530 (*De Providentia*, *Sch.-Sch.*, vol. IV, p. 125 : Necesse est, *quantum scripturæ exemplis constet, ut prædicetur verbum*). Il est normal que la prédication de l'Évangile précède la genèse de la foi, mais ce serait se faire illusion que de croire qu'il existe entre ces deux phénomènes un lien causal. Ce serait minimiser la transcendance de l'action de l'Esprit de Dieu et de la foi elle-même, réalité que Dieu « plante » immédiatement dans l'âme : *Quo deinde* (sc. *verbo*), *qui incrementum dat deus, velut instrumento fidem plantet, sed* sua viciniore *ac propria manu (ibid.);* l'instrumentalité attribuée ici à la parole n'est donc pas à prendre au sens propre, ou elle est facultative (cf. la réponse à Eck, postérieure d'un an au texte précédent [1531] : *Nunc citra instrumentum trahit, nunc cum instrumento; Sch.-Sch.*, vol. IV, p. 36).

2° Dans cette question, comme dans la question sacramentaire qui lui est connexe, loin d'aller à la rencontre de Luther, Zwingli s'en éloigne toujours davantage. Aussi bien, si le premier, en mettant l'accent sur la vertu charismatique de la Parole, semble suivre le courant de la Tradition ou renouer avec elle, le second marche à contre-courant; seuls les excès des anabaptistes l'empêcheront de tomber dans l'illuminisme. Au début, Luther insistait sur la certitude de la foi causée directement par l'Esprit, supérieure à toute autorité et indépendante de toute médiation humaine (cf. Joh. Gottschick, dans *Zeitschr. für Kirchengesch.*, VIII, 1886, p. 588). Il lia ensuite parole et sacrement, et le surcroît d'efficacité qui était attribué à la formule eucharistique rejaillit sur la condition de la parole évangélique elle-même. Nul doute que dans la controverse Zwingli ait été conduit à durcir ses positions. Dans le *Von Klarheit und Gewissheit des Wortes Gottes* (1522), où il est sous l'influence du réformateur allemand, il a une section intitulée : « De la certitude et puissance *(Kraft)* de la Parole » : « La Parole de Dieu est si vivante, si puissante et si forte que toutes choses doivent lui obéir » (*C. R.*, I, 356, 28; cf. l'interprétation tendancieuse que Peter Barth a donnée de la doctrine zwinglienne, en se fondant sur cet opuscule : *Zwinglis Beitrag zum Verständnis der biblischen Botschaft*, dans *Reformierte Kirchenzeitung*, 1931, 81. Jahrg., p. 220 sq., 260 sq., 298 sq.). — D'après le contexte, il s'agit plutôt de la vertu des promesses de Dieu qui leur est inhérente et appelle leur accomplissement (cf. *C. R.*, I, 353, 8 sq.). Ailleurs Zwingli se plaît à relever l'essor pris par l'Évangile en son temps (*C. R.*, III, 263, 14); il exalte en maints passages la vertu de la Parole qui est de nature à réformer le monde (cf. *C. R.*, I, 356, 28; II, 449, 16; 494, 23; 495, 9; 515, 2; IV, 210, 14; 641, 21; VIII, 200, 10, etc.). L'optimisme de l'humaniste, pour qui la vérité a des droits imprescriptibles et doit finalement triompher, s'allie ici à la foi du réformateur, qui voit dans l'Évangile, avec S. Paul, la « force de Dieu » (Rom., I, 19, cité *C. R.*, II, 37, 19). De même, Zwingli réclame des autorités civiles la libre prédication de l'Évangile (*C. R.*, II, 73, 20; 493, 27; 494, 10, et *infra*, col. 3864 sq.); c'est donc que celle-ci n'est pas indifférente. Par ailleurs, il a admis dans ses Églises un *ministerium verbi* (*Von dem Predigtamt*, 30 juin 1523), et il renvoie

les fidèles aux docteurs pour se faire instruire de la foi (*C. R.*, v, 758, 13). Si une ordination divine est à l'origine de la prédication de l'Évangile, le ministère se recommande d'une institution positive du Christ (cf. *infra*, col. 3857).

A toutes ces instances qui semblent arguer en faveur de la Parole et de sa vertu intrinsèque — encore que dans l'esprit de Zwingli la Parole ne soit jamais seule, mais s'entende avec l'Esprit (cf. *C. R.*, II, 111, 11 : *Der Geist und Wort Gottes thund das*) — on peut en opposer autant d'autres. Ainsi, dans la conception de Marie, exemple souvent cité par ses adversaires, ce n'est pas la vertu miraculeuse de la parole de l'ange qui est en cause, mais bien la Toute-Puissance de Dieu (*Gottes Kraft*) (*C. R.*, v, 791, 23). Dans l'*Adversus Emserum*, Zwingli ne reconnaît d'autre magistère que la *conscience religieuse collective*, qui juge de toute parole extérieure, donc de la prédication de l'Évangile (*C. R.*, III, 260, 263), et, dans la lettre à Ambr. Blaurer (1528), il écrit : *(Ecclesia) externo et* interno *verbo docta censet* (l'accent est mis sur le second terme) (*C. R.*, IX, 460, 10). Les temps apostoliques eux-mêmes ne font pas exception : *Non enim crevit fides apostolorum prædicatione, sed spiritus intus trahentis et illustrantis vi* (*C. R.*, IX, 454; cf. *Sch.-Sch.*, vol. IV, p. 96, *c. fin.*). Zwingli minimise la part du facteur humain et social dans la conversion et la valeur de l'apologétique. Il lui arrive, il est vrai, dans le *Commentaire sur Matth.*, d'évoquer le merveilleux effet de l'éloquence antique : c'est l'humaniste qui parle en lui; mais tout aussitôt il se ravise : s'agit-il de la prédication de l'Évangile, on ne saurait lui refuser pareille vertu, mais avec ce correctif toutefois : *At non fit hoc loquentis virtute, sed spiritus trahentis et vivificantis* (*Sch.-Sch.*, vol. VI, t. I, p. 333). Finalement, dans l'*Amica Exegesis* (1527), œuvre de polémique antiluthérienne, la critique se fait encore plus radicale : *elle s'attaque à la parole intérieure elle-même*, qui est quelque chose de créé. Il ne reste plus que l'action divine, à laquelle rien ne semble correspondre dans le sujet qu'une pure puissance d'obéissance : *A trahente ergo Patre est ut Christo fidamus, non a verbo* etiam interno (*C. R.*, v, 583, 16).

3° A Marburg, Zwingli est catégorique : *Verba nihil aliud posse quam* significare (W. Köhler, *Das Marburger Religionsgespräch 1529. Versuch einer Rekonstruktion*, dans *Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte*, n. 148, Leipzig, 1929, p. 40). Dans le colloque préliminaire avec Mélanchton, voici comment il définit la Parole (ce texte si précieux a été publié pour la première fois en 1929 par W. Köhler) : *Verbum capitur* pro ipsa sententia et mente Dei, *quæ mens est et* voluntas Dei, *amicta tamen humanis verbis, quam sententiam divinæ voluntatis tunc capit humanum pectus, quum trahitur a Patre* (*ibid.*, p. 42). La Parole prend un sens profond, métaphysique : elle se confond avec la pensée et la volonté de Dieu même; la parole humaine n'en est que le vêtement, élément adventice. Ce n'est pas elle qui est objet de compréhension de la part du sujet, mais bien la parole de Dieu au sens premier et seul réel (toujours, sous-jacente, la dialectique des apparences et de la réalité), soit donc la pensée intime ou la volonté de Dieu. Encore faut-il que Dieu daigne attirer directement le croyant. Dans cette opération essentielle, de laquelle dépend la foi, la parole extérieure, comme toute médiation humaine, ne peut jouer qu'un rôle accessoire.

Le 8e article de Marburg rend un son complètement différent : *Quod Spiritus sanctus, de via ordinaria loquendo, nemini hanc fidem et donum suum largiatur, nisi præcedente concione, seu verbo vocali, seu Evangelio Christi, sed* per et cum verbo vocali *operatur et efficit fidem, ubi et in quibus ipso visum est* (*Sch.-Sch.*, vol. IV, p. 181). Si Zwingli y a souscrit, ce ne put être qu'avec une réserve mentale, qu'on trouve exprimée dans ses « Annotations » : *Ipse fidem dat, non externum verbum* (*ibid.*, p. 183). Cette clause annule la concession précédente.

Finalement, alors que Luther charge la parole de signification et de vertu : *Prolatum verbum vult Lutherus afferre aliquid*, Zwingli *retourne* le rapport : *parole-foi;* il se place d'emblée au centre de la conscience du croyant, il y découvre une étincelle divine : l'homme est fait pour s'entretenir avec Dieu, pour écouter et comprendre la parole que Dieu lui adresse directement — c'est le sens de l'*imago* dans *Von Klarheit...* (*C. R.*, I, 345, 14, et *infra*, col. 3788); la foi germe quand Dieu le veut, et la parole extérieure, loin d'y conduire ou d'y ajouter, n'a de sens que par la foi : *Also, ut verba prolata intelligantur et sciantur in fide* mea. — *Ego credo verba* credita (Zwingli à Marburg; W. Köhler, *op. cit.*, p. 71). Ce que W. Köhler commente ainsi : « Chez Luther, la Parole et seulement la Parole; chez Zwingli, la force de la Parole liée à ma foi; là, Dieu seul; ici, Dieu *et moi;* et le pont trouvé (dans le colloque) par Mélanchton, que le *Je* est attiré par le Père, s'avérait sans consistance, car le *Je* demeurait à côté de Dieu » (*Das Religionsgespräch zu Marburg 1529*, Mohr, 1929, p. 34).

III. L'ÉCRITURE ET L'ESPRIT. — L'Écriture est parole de Dieu, d'où son autorité unique. Cependant, il faut distinguer *forme* et *contenu* de l'Écriture, la *lettre* et l'*Esprit*. On retrouve ici un dualisme semblable à celui que nous venons d'analyser. La dialectique de l'*extérieur* et de l'*intérieur* se continue. Marquons les positions successives de Zwingli. Elles nous éclairent en même temps sur ses méthodes exégétiques.

1° *Écrits anticatholiques* (*Actes des Disputes de Zurich*, 1523; *Auslegung der Schlussreden; Apologeticus Architeles; Réponse à Valentin Compar; Dispute de Baden*). — 1. Contre le magistère ecclésiastique, Zwingli en appelle, nous l'avons vu, à l'Écriture : c'est elle qui doit trancher le débat (*C. R.*, I, 484, 25; 487, 1; 488, 20; 558, 2; 559, 20 sq., etc.). Zwingli ne s'est jamais départi du principe énoncé dans l'*Architeles : Scripturam sacram ducem ac magistram esse oportet* (*C. R.*, I, 262, 29; cf. *ibid.*, 306, 2), quitte à l'interpréter à sa manière (cf. *C. R.*, II, 323, 8; III, 310, 27; v, 773, 20). Par Écriture, il faut entendre « non pas la lettre qui tue, mais l'Esprit qui vivifie » (*C. R.*, I, 306, 7). Il est pour Zwingli hors de conteste que l'Écriture n'est passible que d'un seul sens comme elle a l'unique Esprit pour auteur (*C. R.*, I, 561, 18; II, 477, 9-10; 494, 16; 504, 19; *Sch.-Sch.*, vol. III, p. 359, *c. med.*). En cas d'obscurité, il n'est que de comparer entre eux les différents passages, d'apporter au passage obscur la lumière empruntée ailleurs. Point n'est besoin, pour tirer l'Écriture au clair, d'avoir recours à un maître humain. C'est la réponse qu'il fait à Jean Eck (*C. R.*, III, 309, 4 sq.; 310, 1 sq.; cf. II, 449, 1-10).

2. Quel est le contenu de l'Écriture? Zwingli est porté alors (sous l'influence de Luther) à le réduire à l'Évangile, et même à ce qu'il appelle l'*essence de l'Évangile* (*das wäsentlich evangelium; C. R.*, IV, 71, 4). Il définit l'Évangile : « Tout ce que Dieu révèle aux hommes et exige d'eux » (*C. R.*, II, 79, 12). Ailleurs il écrit : « Apprends donc à voir l'Évangile là où Dieu daigne illuminer gratuitement l'homme, l'attirer à soi, le consoler dans sa société et lui rendre la paix en l'affranchissant de tout péché » (*C. R.*, I, 294, 28; cf. II, 380, 23 sq.). S'il en est ainsi, ce que Dieu nous a révélé dans l'Écriture s'identifie avec ce que l'Esprit révèle immédiatement au cœur du

croyant. Il faut partir de cette notion pour comprendre la diatribe de Zwingli contre Valentin Compar et la manière dont il entend réfuter l'adage augustinien qu'on lui oppose : *Evangelio non crederem*, etc. : *la foi conçue comme expérience religieuse se passe de magistère* (cf. *C. R.*, IV, 64, 18 sq.). Selon une analogie pleine de sens pour ses compatriotes, Zwingli compare l'attitude du croyant devant l'Écriture à celle d'un vieux paysan d'Uri devant le droit écrit de son canton. Ce droit est inscrit dans sa mémoire : mieux que les jeunes qui apportent des livres, il est capable de discerner quel est le vrai droit du pays (*ibid.*, 71, 10). Ailleurs Zwingli explique de la même manière la formation du Canon. Aujourd'hui comme à l'origine, qu'il s'agisse de discerner les Écritures ou de les conserver dans leur intégrité, la conscience religieuse suffit (cf. *C. R.*, I, 293, 6 sq.).

Il est clair que la lettre de l'Écriture a ici valeur subsidiaire. Zwingli cependant y tient : dans la dispute de Zurich, il ne sépare pas l'Esprit de la lettre (*C. R.*, I, 558, 4 : *Den geist gottes, uss der geschryfft redend;* cf. II, 111, 11 : *Der geist und wort gottes thund das*). Apprend-il que Faber a proposé au *Tagsatzung* de Baden (25 juin 1526) de brûler le Nouveau Testament (dans la version nouvelle), il écrit une défense des Livres saints et insiste sur la nécessité d'avoir en mains le texte sacré (cf. *Eine kurze Schrift an die Christen, vor dem unchristlichen Vorhaben Fabers warnend* [30 juin 1526]; *C. R.*, V, 256 sq.).

3. Durant cette période initiale, et en face de ces adversaires, Zwingli ne cherche pas à préciser davantage le lien qui unit Écriture et Esprit; il se contente d'affirmer les deux termes. D'une part, il reproche aux catholiques de ne pas fouiller assez la lettre de l'Écriture (*C. R.*, II, 323, 6); d'ignorer les langues anciennes (cf. *C. R.*, V, 653, 21 : ils sont tombés dans l'erreur *linguarum idiomatumque Hebraicorum ignoratione*). Lui-même délaisse maintenant les commentateurs pour s'appliquer directement à la lecture du texte sacré (*C. R.*, IV, 81, 6 sq.). D'autre part, contre la hiérarchie catholique qui revendique le privilège de l'interprétation de l'Écriture, il fait appel au *Geistprinzip* du Nouveau Testament (Joa., V, 39-41; VI, 44; X, 16; XIV, 26; comp. Jer., XXXI, 33), et fait confiance au laïcat : la bonne compréhension de l'Écriture est le fait de tout chrétien droit et sincère qui se laisse guider par l'Esprit (*C. R.*, I, 321, 36; 279, 14 sq. [n. 10 et 11]; 561, 20).

2° *Écrits dirigés contre les anabaptistes (Taufschrift; In catabaptistarum strophas elenchus).* — Sur tous ces points, Zwingli est contraint, par suite de l'apparition de l'hérésie anabaptiste vers 1525, de reviser ses positions. Les *Täufer*, ignorants de la lettre de l'Écriture, se targuent d'avoir pour eux l'Esprit (cf. *Sch.-Sch.*, vol. III, p. 359 : *Quoties enim cumque manifestis Scripturæ locis huc adiguntur, ut dicendum esset : cedo, protinus Spiritum iactant et Scripturam negant. Quasi vero cœlestis Spiritus Scripturæ sensum, quæ eo solo inspirante scripta est, nesciat, aut sibi ipsi sit alicubi contrarius;* cf. *C. R.*, III, 871, 24). Le véritable Esprit est aussi celui qui parle dans l'Écriture, il ne se contredit pas lui-même. Voici quelques-uns des procédés tactiques employés par Zwingli pour combattre les anabaptistes sur le terrain où ils lui demandent, en vertu des principes édictés contre les catholiques, de le suivre :

1. *Culte indispensable de la lettre.* — En ce qui le concerne, Zwingli est enclin à faire droit au primat de l'Esprit. Mais il a affaire à des esprits inquiets et disputeurs *(dic zenggischen)* qui l'obligent à chercher un point d'appui solide dans la lettre lue dans le texte original *(uss den gründtlichen spraachen)* (*C. R.*, IV, 602, 1; cf. IV, 419, 3). A l'encontre de ses adversaires qui ne reçoivent pas l'Ancien Testament (cf. *C. R.*, IX, 463, 28), Zwingli argue du caractère organique de la Bible (*Sch.-Sch.*, vol. III, p. 422). Tant par esprit antithétique qu'à raison du caractère « prophétique » de celui-ci, Zwingli voue un culte spécial à l'Ancien Testament, quitte à méconnaître l'originalité du Nouveau. Son exégèse de certains passages du Nouveau Testament, notamment en matière sacramentelle (baptême = circoncision; Cène = Pâque juive), s'en ressent.

2. Tout en maintenant la liberté de l'inspiration individuelle, avec certaines restrictions (d'après I Cor., XIV), Zwingli *tend à enlever le jugement sur l'Écriture à l'individu pour le remettre à l'Église*, c.-à-d. concrètement aux communautés (cf. *C. R.*, IV, 255, 2 : *Denn das urteil der gschrifft ist nit min, nit din, sondern der kilchen..., dann dero sind die schlüssel*). De même, plutôt qu'au commun des fidèles, il fait confiance aux maîtres compétents et qualifiés (cf. *Von dem Predigtamt* [30 juin 1425], *C. R.*, IV, 369 sq.; voir *infra*, col. 3859; — cf. la finale de l'*Amica Exegesis*, *C. R.*, V, 758, 12 : *At si quis istuc nondum compertum habeat*, doctum adeat scribam, *qui evangelii rationem exponat*, etc.).

3. Zwingli — ce point est capital — *resserre le rapport lettre-Esprit*, c'est dire qu'au principe de la liberté de l'Esprit il apporte des tempéraments. L'Esprit, du moins dans le sujet qui le reçoit, a besoin d'être maintenu dans de certaines limites, *cancellis quibusdam :* c'est le rôle de la lettre, qui sert de frein, de régulateur : *Regula et funis est iuxta quam omnia dirigenda sunt* (*Sch.-Sch.*, vol. VI, t. I, p. 205, 679-680; cf. *C. R.*, V, 734, 8 sq.; 773, 20 sq.). Zwingli se sert de diverses comparaisons qui inculquent toutes la même vérité : entre lettre et Esprit il y a un lien de dépendance réciproque (cf. *C. R.*, V, 773, 25 : *Dann die gschrifft muss allein durch den glouben verstanden werden und der gloub allein bewaert werden, ob er gerecht sye, mit und an der gschrifft, die durch den glouben recht verstanden wird*). Ces derniers textes appartiennent à des écrits antiluthériens, mais ils sont directement motivés par la controverse anabaptiste (cf. *C. R.*, V, 733, 34 : *Qui spiritum constantissime iactent*).

4. *Se croyant lui-même inspiré par l'Esprit*, Zwingli ne peut manquer de mettre en doute la légitimité de l'inspiration de ses adversaires et d'incriminer leurs intentions. Qu'est-ce qui les fait parler et troubler la paix, sinon l'esprit de désordre, Satan? (Cf. *C. R.*, III, 785, 8; 885, 2; 899, 12 sq., 26.) Il ne s'agit pas là seulement d'une diatribe personnelle : l'illuminisme nouveau pose une question délicate : celle du *discernement des esprits*.

A quel critère reconnaître que l'Esprit-Saint parle par ma bouche et que mon interprétation de l'Écriture est la vraie? Il ne suffit pas d'en appeler à l'Écriture elle-même (cf. *C. R.*, V, 734, 7 : *Est ergo ...indubitatum, spiritus nostri Lydium esse lapidem Scripturam*), car tous arguent de l'Écriture. Dans les ouvrages de cette époque (1524-1525), Zwingli énumère divers critères (cf. *C. R.*, III, 59, 8 sq.; 898, 8 sq.). Il faut être attentif aux fruits, c.-à-d. aux œuvres et à la moralité du sujet, comme aussi aux effets sociaux de la doctrine. Le critère général auquel il se plaît à revenir (*C. R.*, III, 113, 10; V, 482, 4) est celui-ci : quiconque se propose de servir l'honneur de Dieu, la vérité, le salut des âmes, est inspiré par l'Esprit de Dieu. En revanche, là où l'on rencontre égoïsme. cupidité, amour des richesses et de la vaine gloire, désir de soustraire au Créateur l'honneur qui lui est dû pour l'attribuer aux créatures, on est en présence d'un faux culte ou d'une fausse inspiration. Dans

cette condamnation, Zwingli enferme aussi bien catholiques qu'anabaptistes. Il ajoute cependant cette réserve : c'est à l'Église et non à l'individu qu'il appartient de juger (cf. *C. R.*, III, 898, 26 : *Quamvis hac ratione, ut solus apud alios non damnes, nisi ubi damnat ecclesia. Opus est enim quod, ut damnat quisque, qui ecclesiæ membrum est, apud se quoque damnet, quamvis ut diximus nemo debeat pronunciare*).

3° *Écrits antiluthériens* (cf. écrits eucharistiques, *infra*, col. 3825 sq.). — Luther oblige Zwingli à une nouvelle volte-face. Dans la controverse eucharistique, le Wittenbergeois se déclare « prisonnier de la Parole de Dieu »; il s'appuie sur le « sens obvie » de l'Écriture. Les paroles de l'Institution ne peuvent avoir qu'un sens, le sens littéral (cf. *C. R.*, v, 777, 23; 778, 14; 779, 17), qui est aussi celui que leur donne Luther. A l'inverse :

1. Zwingli recourt à son procédé constant, qui est de comparer entre eux les passages de l'Écriture. Le sens attribué par Luther aux paroles de l'Institution est manifestement démenti par d'autres textes non moins formels, tels que Joa., VI, 63; Marc., XVI, 19; Matth., XXVI, 29; I Cor. X, 14 sq., etc. (cf. *C. R.*, IV, 467, 37 sq.; 559, 5 sq.; 842, 3 sq.; v, 735, 3 sq.), qui excluent tout réalisme eucharistique. C'est là un signe qu'il ne faut pas prendre ces paroles à la lettre, mais bien les entendre au sens *tropologique* (*C. R.*, v, 739, 1 sq.; 778, 12 sq.; cf. IV, 575, 3) : certains, faute de voir ces tropes, inventent des mystères. L'emploi de la méthode allégorique ou tropologique permet à Zwingli d'éluder le sens des textes qui lui font difficulté ou cadrent mal avec son système. En outre, pour mieux réfuter son adversaire, il fait un tri entre les paroles de l'Écriture : toutes n'ont pas la même portée; il s'agit de découvrir ce qui, dans l'Écriture, est proprement objet de foi (théologale) (cf. *infra*, col. 3801).

2. Zwingli met en valeur le rôle de la *foi* dans l'interprétation de l'Écriture (cf. *C. R.*, v, 618, 10 : *Si modo fidei intellectus recte capit eorum sensus;* — *ibid.*, 663, 10 : *Fide magistra, quæ proponuntur verba, intelligi;* — *ibid.*, 16 : *Fides ergo magistra et interpres est verborum;* — *ibid.*, 733, 29 : *Fide sive unctione magistra ac præitore constat scripturam unice esse interpretandam*). — Alors que Luther en reste au sens littéral *(nach dem einfaltigen Gestalt)*, Zwingli entend se hausser jusqu'à « la suprême appréhension de la foi » (*mit dem höchsten Verstand des Glaubens; C. R.*, v, 777, 21) : c'est elle qui donne la véritable intelligence des paroles révélées.

Mais, entre les deux réformateurs, il y a une opposition plus formelle encore : elle correspond à la dialectique de l'intérieur et de l'extérieur déjà rappelée. Si pour Luther la foi est essentiellement foi en la parole de Dieu contenue dans l'Écriture (*fidem ex verbis hauriri; C. R.*, v, 663, 6. 10), pour Zwingli la foi a une origine plus directe, plus *immédiate*, elle se puise en Dieu, dans l'Esprit qui éclaire notre esprit et lui communique le sens des paroles de l'Écriture : loin donc que la foi soit tributaire de celles-ci, c'est elle qui leur donne leur sens. L'Écriture cesse ici d'être prise comme lettre inspirée; elle est confondue, du moins par sa forme, avec les *elementa mundi*, c.-à-d. avec les données extérieures qui ne touchent pas l'essence de la religion. L'Esprit se tient proprement *du côté du croyant :* on peut seulement constater un accord entre ce qu'il suggère à celui-ci et la lettre de l'Écriture, accord comparable à l'harmonie qui existait entre les sentiments qui emplissaient l'âme de David et les cordes de la cithare vibrant à l'unisson (cf. *C. R.*, IV, 912, 17 sq.). Ce texte capital montre que Zwingli n'attribue à la lettre de l'Écriture qu'un rôle subsidiaire au regard de l'Esprit ou de la foi.

A la foi ou à l' « esprit de foi », Zwingli demande de concilier les passages de l'Écriture en apparence opposés — jadis il se contentait de déclarer que l'Écriture, étant l'œuvre de l'unique Esprit, n'admettait aucune contradiction interne (cf. *Sch.-Sch.*, vol. VI, t. I, p. 564 : *Debent ergo verba Scripturæ quæ sibi repugnare videntur fide et spiritu conciliari : spiritus enim fidei sibi non dissidet*). Zwingli argue aussi de l'*analogie de la foi* (*C. R.*, v, 531. 4; Nagel, *op. cit.*, p. 90). Celle-ci lui dicte d'accepter un dogme tel que la naissance virginale du Sauveur et d'en rejeter d'autres : ainsi la manducation du Corps eucharistique du Christ (*C. R.*, IV, 492-493).

Zwingli connaît aussi d'autres principes d'interprétation de l'Écriture, soit d'ordre surnaturel : la *charité* (*C. R.*, III, 870, 34; 871, 30; 872, 33; 885, 1; IX, 465, 14 : *caritas ergo ipsa sciet, ...non hercle compulsa ulla litera*), par où sans doute il désigne l'amour ou zèle pour Dieu, auquel aucun argument tiré de la lettre servilement entendue ne saurait faire obstacle; — soit d'ordre plutôt rationnel. Dans la controverse avec Luther, il se plaît à faire appel, concurremment avec la foi, au sens commun (*C. R.*, IV, 471, 36, et *infra*, col. 3801).

3. En Luther Zwingli affronte à nouveau un adversaire qui se prétend lui-même inspiré (cf. *C. R.*, VIII, 98, 26). Le conflit qui les oppose n'en aura que plus d'acuité. Zwingli rappelle que c'est la vérité qui est en jeu, et non les personnes, si considérables qu'elles soient; il revient à sa maxime de jadis, que le plus petit dans l'Église de Dieu, dès lors qu'il est favorisé d'une inspiration, a droit à la parole (cf. I Cor., XIV; *C. R.*, v, 772, 15 sq.); enfin il prend pour arbitre de la controverse l'Église universelle : *Salvo semper horum certaminum spectatricis Ecclesiæ iudicio* (*C. R.*, v, 563, 25).

4° *Écrits didactiques* (*De Providentia;* confessions de foi). — Dans les écrits de cette dernière période (1528-1531), l'Écriture semble perdre de son autorité comme source unique de connaissance sur Dieu ou la partager avec des ouvrages profanes, avec ce correctif bien entendu que la vérité, où qu'elle se rencontre, provient de l'unique Esprit de Dieu. C'est parce qu'il étend aux auteurs profanes le bénéfice d'une communication de l'Esprit, du moins dans certains de leurs dires ou oracles, que Zwingli peut puiser indifféremment ici ou là (cf. *Sch.-Sch.*, vol. IV, p. 52 : *Ex divinis aut literis aut theologis*). Dans le *De Providentia*, il se sert plutôt d'arguments rationnels que de témoignages de l'Écriture (*ibid.*, p. 143, *c. fin.*). Dans la préface de l'édition de Pindare par Céporin, il demande à l'auteur des *Odes* de l'aider à comprendre la poésie hébraïque (*et suis vocabulis discamus veritatem aliquando nominare; C. R.*, IV, 872, 28; cf. *ibid.*, 873, 18 : *Ut gentili poeta magistro discas veritatem... apud Hebræos intelligere*). Parallèlement, il relève la valeur de la *raison*, du moins dans ses affirmations universelles sur Dieu : elle n'est pas étrangère à la vraie religion (cf. *Sch.-Sch.*, vol. IV, p. 126 : *Sed ad lucem sive scientiam offendunt, quæ in contemplatione Dei non postrema pars est;* cf. *ibid.*, p. 61 : *Quam quod divina monent miracula quodque intellectus omnis suadet; C. R.*, v, 593, 9 : *Quam et ratio capit et religio*). Tous textes qui paraissent renverser le préjugé initial contraire (cf. *C. R.*, II, 82, 9; 84, 36; 98, 29; 648, 31; IV, 67, 4).

Il serait faux cependant de croire que le rationalisme soit uniquement le fait des dernières œuvres. Déjà dans *Von Klarheit... des Wortes Gottes*, dans le *Commentaire*, on en trouve des traces (cf. A. E. Burckhardt, *Das Geistproblem bei H. Zw.*, p. 88-89), qui s'expliquent assez par la formation humaniste de Zwingli. Un moment, sous l'influence de Luther, la raison a été enveloppée dans le discrédit qui

affecte tout ce qui relève de l'homme naturel (cf. *C. R.*, II, 73, 5-7; 81, 3), et Zwingli maintient strictement la surnaturalité de la foi. Cependant, plutôt que de croire au miracle eucharistique, c.-à-d., à son jugement, à l'absurde, il préfère donner à la raison ou au sens commun, à côté de la foi, sa place, et finalement il se refuse à séparer la foi de l'ensemble de l'attitude religieuse. Il se meut dès lors dans la ligne du syncrétisme : d'où le caractère de ses derniers ouvrages. Nous ne croyons pas que l'abus que faisaient les anabaptistes de l'Écriture ait contribué à saper à ses yeux l'autorité de celle-ci (cf. W. Köhler, *C. R.*, III, p. 233; A. E. Burckhardt, *op. cit.*, 39; en sens contraire, Sigwart, *op. cit.*, 48, et Spörri, *art. cit.*). En revanche il a été conduit par les excès de l'illuminisme à atténuer certaines conséquences qu'on prétendait tirer de son spiritualisme mystique. Mais, quant au principe, celui-ci est demeuré sauf : il est allé sans cesse en s'approfondissant et en s'élargissant.

IV. CONCLUSION : LE SPIRITUALISME ZWINGLIEN. — Il est difficile d'apprécier dans toute sa vigueur et son ampleur le *spiritualisme zwinglien*. A. E. Burckhardt, qui s'y est essayé (cf. *Das Geistproblem bei Huldrych Zwingli*, dans *Quellen und Abhandlungen zur schweizerischen Reformationsgeschichte*, IX, Leipzig, 1939), procède par catégories forgées d'avance, sous lesquelles les textes de Zwingli sont invités à se ranger; il ne parvient pas à donner une vue synthétique du sujet et à montrer le rôle qu'a joué le *Geistprinzip* dans la conscience et l'œuvre de Zwingli. Principe unificateur et vivant, s'il en fut, où il puise la part la plus notable de son inspiration, et non pas schème abstrait, dont il est intéressant de relever les variations. Ce principe fait échec à celui de la suffisance de l'Écriture, dont pourtant on se réclame, au *sola Scriptura*, du moins pris dans sa littéralité. P. Wernle tente cependant de les concilier : « Ce que Zwingli entendait exprimer, avec ces formules tranchées sur l'Écriture et l'Esprit, est au fond ceci : pour un cœur pieux, il n'y a, en définitive, point d'autre autorité que Dieu seul. Certes, pour Zwingli, Dieu nous parle à partir des paroles bibliques, mais que la parole de la Bible nous prenne au cœur et à la conscience et qu'elle nous persuade intérieurement, c'est là l'œuvre de Dieu même opérant au plus intime de nous-mêmes; aucune science humaine n'y atteint... De la sorte, la Bible cesse d'être une autorité étrangère et hétéronome pour devenir un instrument de l'Esprit de Dieu agissant en nous en toute liberté et l'immédiateté de notre accès à Dieu est à nouveau restaurée. C'est là le point central de la pensée zwinglienne sur la Bible et sa compréhension » (*Zwingli*, 1919, p. 15). Nous ne croyons pas que ce jugement donne parfaitement la mesure du spiritualisme zwinglien. L'instrumentalité de l'Écriture est plus réduite que ne l'estime cet auteur ou, si l'on veut, l'indépendance de l'Esprit plus souveraine (cf. *C. R.*, v, 734, 15 : *Potior est... Spiritus*).

Il est vrai que l'attitude de Zwingli est ambiguë. Tantôt il nous renvoie à l'Écriture comme à la norme objective de toute croyance (cf. *C. R.*, II, 504, 19 : « A l'origine de bien des désaccords, il y a seulement ceci : nous ne croyons pas tous à la seule parole de Dieu, nous nous refusons à apprendre d'elle seule ce qui est mal et ce qui est bien »); tantôt il affecte de considérer l'« homme spirituel » comme instruit directement par Dieu, hors de toute médiation créée : parole du prédicateur, lettre inspirée (cf. *C. R.*, I, 294, 24 : *Finge iterum* θεοδίδακτον *aliquem*, etc.; 279, 20). Plus qu'aucun des théologiens contemporains, il avait le culte de la lettre prise dans sa teneur originale, de l'*hebraica veritas;* cependant, il déclare que Dieu est le vrai maître des siens, sans lequel « toutes les langues et tous les arts ne sont que pièges de malice et d'infidélité » (*C. R.*, III, 463, 10). Mieux encore : « Celui qui est né de l'Esprit de Dieu n'a plus besoin de livre, ...car la loi de Dieu est écrite dans son cœur » (*C. R.*, IV, 601, 10). Ainsi, « tantôt l'Esprit est dans l'Écriture, elle est tout entière inspirée, divine *(gottgeistlich);* tantôt il est derrière l'Écriture, au-dessus de l'Écriture ou en dehors de l'Écriture, indépendant d'elle » (E. Nagel, *op. cit.*, p. 56).

L'aisance avec laquelle Zwingli traite le *Geistprinzip*, les inflexions auxquelles il le soumet selon les nécessités de la polémique tiennent sans doute à sa conviction foncière qu'il y a, entre notre esprit éclairé par l'Esprit divin et l'Écriture, une sorte d'harmonie préétablie (cf. *Sch.-Sch.*, vol. VI, t. I, p. 205 : *Spiritui Scriptura consonet...* Sic spiritus ille noster cœlesti et divino Spiritu doctus et imbutus, Scripturæ conformis fiet). Cependant, dès l'instant qu'une interprétation s'est imposée à lui qui découle logiquement de son système (dont les principes, sans doute, estime-t-il, reposent sur l'Écriture), aucun argument tiré de la lettre inspirée ne saurait l'en écarter (cf. *C. R.*, IV, 912, 28 : *Res enim sic constat ac firma est, ut, etsi universus orbis elementorum, hoc est, literæ, expositionem respuat*, ipsa tamen immota maneat). On est fondé à conclure qu'il s'agit chez lui, non pas tant de l'autorité objective de l'Écriture comme *medium* de révélation divine, que d'illumination subjective qui s'appuie à la *summa Scripturæ*. La méthode allégorique, dans l'emploi abusif qu'il en fait, n'est-elle pas elle-même la porte ouverte au subjectivisme? Ainsi ont pensé de nos jours certains critiques : « La méthode de Schleiermacher, qui puise la doctrine chrétienne à la source, non de la Sainte Écriture, mais de la conscience religieuse ou de l'expérience chrétienne, est la méthode de Zwingli et de Calvin, pour autant que tous deux présentent l'activité de l'Esprit-Saint comme immédiate et non liée à l'Écriture, prise dans sa teneur littérale et extérieure » (Pieper-Müller, *Christliche Dogmatik*, S.-Louis, 1946, p. 76).

III. DOGMATIQUE DE ZWINGLI. — On cherche ici à définir de plus près la religion de Zwingli, en étudiant le rapport religieux et ses termes : Dieu *(I)* et l'homme *(II)*, en même temps que la médiation du Christ *(III)*. Il apparaît que la dogmatique zwinglienne est *théocentrique* plutôt que christocentrique. La notion du Dieu transcendant et tout-puissant est la clé de voûte du système zwinglien, en même temps qu'elle correspond à l'expérience intime du réformateur, au *Pesterlebnis* (cf. *supra*, col. 3761). On y voit à bon droit, avec les effets psychologiques qui en découlent, plutôt que dans la justification (Luther), le principe *matériel* du zwinglianisme.

I. THÉODICÉE. — 1° *Connaissance de Dieu.* — 1. Zwingli distingue, avec la scolastique, la connaissance de l'*existence* de Dieu de celle de sa *nature* (*Comment.*, *C. R.*, III, 640, 28). Seule la première ne dépasse pas les limites de la raison. A preuve, le consensus général qui s'est établi à ce sujet. Cependant cette connaissance est déficiente. La plupart des païens qui ont connu Dieu sont tombés dans le polythéisme ou l'athéisme; seuls quelques-uns *(paucissimi)* se sont élevés jusqu'à la connaissance du Dieu unique, mais ils ont négligé de lui rendre un culte (*ibid.*, 641, 35 sq.). Tout cela est suggéré par le texte de saint Paul : Rom., I, 18 sq. Luther en avait de même conclu à une certaine connaissance rationnelle de Dieu. Seulement Zwingli met l'accent sur l'origine *divine* de cette connaissance (cf. Rom., I, 19 : « Dieu le leur a manifesté »; *ibid.*, 641, 22); c'est dire qu'il interprète saint Paul dans le sens de son uni-

versalisme spiritualiste. Voir de même, à propos de Act., xvii, 28 : *C. R.*, iii, 646, 27 sq. Bien entendu, cette croyance indistincte et inefficace reste bien inférieure à la foi, qui seule nous renseigne sur la nature intime de Dieu, sur ses attributs, et surtout nous met, par rapport à lui, dans l'attitude convenable; ici encore Zwingli se plaît à souligner l'origine divine et toute surnaturelle de la foi : *Solius ergo dei est, et ut credas deum esse, et eo fidas* (*ibid.*, 642, 36).

2. Que penser de la connaissance *philosophique* de Dieu? Dans les *Schlussreden*, la philosophie est synonyme de sagesse et d'invention purement humaine (*C. R.*, ii, 94, 21. 28); elle tombe donc sous la censure qui affecte tout ce qui est « chair » (*ibid.*, 98, 29; voir aussi *C. R.*, ii, 26, 26). Dans le *Commentaire*, Zwingli écrit : « Tout ce qui est emprunté par les théologiens à la philosophie sur ce sujet : *quid sit deus*, est fausse religion » (*C. R.*, iii, 643, 20). Il admet cependant, comme jadis les Pères apostoliques, que « certaines semences » de vérité ont été répandues par Dieu parmi les Gentils, mais avec parcimonie et non sans mélange d'obscurité. Il s'en tiendra donc à ce que la Révélation nous apprend de Dieu. Dans le *De Providentia*, les horizons changent : non seulement Zwingli conduit sa preuve en pur dialecticien — lui-même en prend soudain conscience : ne traite-t-il pas son sujet « trop philosophiquement »? — mais il cite pêle-mêle comme autorités : « Moïse, Paul, Platon, Sénèque » (*Sch.-Sch.*, vol. iv, p. 86); il en appelle à la Bible, Platon, Sénèque et les pythagoriciens (*ibid.*, p. 93). C'est que le même Dieu, le Dieu de la Révélation chrétienne, qui est Esprit, est aussi le Dieu des philosophes et des sages de l'Antiquité. « Est divin tout ce qui est vrai, saint et infaillible. Mais Dieu seul est vérité. Qui donc dit la vérité parle sous l'impression de Dieu » (*ibid.*, p. 95). Comme le souligne L. von Muralt (*Zwingliana*, v, 339), le concept universaliste de vérité n'est pas propre à Zwingli, il le doit à Érasme et aux humanistes; il lui a seulement communiqué un accent religieux. Quel que soit le canal qu'elle emprunte pour parvenir jusqu'à nous, la vérité est de Dieu, elle mérite qu'on y acquiesce et remonte jusqu'à sa source. Le choix même des termes dont Zwingli se sert pour désigner l'essence de Dieu ou ses attributs s'inspire de ce syncrétisme : tantôt il s'en tient aux appellations traditionnelles et son Dieu rappelle le « Bon Dieu » des chrétiens (cf. *C. R.*, ii, 218, 31); tantôt il le désigne comme le *Deus optimus maximus* des païens et recourt au vocabulaire aristotélicien (*primus motor*, *Sch.-Sch.*, vol. iv, p. 87; Entéléchie, *C. R.*, iii, 645, 30) ou stoïcien (nature, *C. R.*, iii, 641, 16; *Sch.-Sch.*, vol. iv, p. 90).

3. Dieu a laissé dans sa création des « images et vestiges de soi » (*C. R.*, iii, 643, 6); l'emploi de l'analogie n'est pas exclu (cf. par ex. *C. R.*, ii, 475, 8 sq.; iii, 645, 14 sq.; *Sch.-Sch.*, vol. ii, t. i, p. 207; vol. iv, p. 143, *c. med.*). Cependant le sentiment qui domine chez Zwingli est celui de la *transcendance* de Dieu : *Multa tribuimus angelis et Deo, quæ in se non habent, sed loqui nostro more cogimur* (*Sch.-Sch.*, vol. vi, t. ii, p. 221). Nous attribuons à Dieu des qualités ou des mœurs que par nature il n'a pas : c'est ce que Zwingli nomme ἠθοποιΐα, et il cite comme exemples : la session de Dieu au ciel, les conseils qu'il tient avec ses anges ou avec soi-même (avant la création de l'homme), la venue du Fils de l'Homme du haut du ciel, la Kénôse du Christ, etc. Zwingli ne s'est pas davantage expliqué sur ce procédé, mais, si l'on en croit O. Ritschl, « qu'il n'ait pas hésité à le faire valoir fait de lui le précurseur d'une philosophie religieuse telle qu'elle a trouvé son expression la plus complète — si l'on omet nombre de théologiens réformés où la ressemblance est moins accusée — dans la critique de la raison pure de Kant, la doctrine des attributs divins chez Schleiermacher, la théorie du pressentiment religieux de Fries, la théologie de de Wette, le symbolo-fidéisme de Sabatier et autres manifestations semblables du protestantisme contemporain » (O. Ritschl, *Dogmengeschichte des Protestantismus*, iii, 1926, p. 66-67).

Il semble du moins que le sentiment si vif qu'il avait de la simplicité et de la transcendance de Dieu ait rendu Zwingli plus accessible aux vues néo-platoniciennes qui avaient cours de son temps, notamment dans le cercle des humanistes italiens, ou dont il eut connaissance par le stoïcisme et la mystique dionysienne. Ainsi la croyance rationnelle en Dieu le cède devant la foi, qui elle-même devient contemplation de Dieu envisagé dans la simplicité de son essence (cf. *Sch.-Sch.*, vol. iv, p. 96, 110, *c. fin.*, 114, 116, 141, 142). Toutes les expressions humaines sont ici défaillantes. Finalement il n'y a à nous renseigner sur Dieu que Dieu lui-même, qui par son Esprit se communique à ses fidèles : à ceux-ci Dieu est tout (*iis enim deus omnia est; C. R.*, iii, 654, 2). C'est pourquoi ils peuvent parler de Dieu. Les termes qu'ils emploient : « être, vie, paternité, lumière, omnipotence », etc., ne sont que l'écho de leurs expériences religieuses intimes. L'Écriture elle-même ne fait pas exception : elle traduit l'expérience religieuse de ses auteurs (*quod sancti dei homines experti; ibid.*, 654, 4). Zwingli rejoint ici certaines théories modernes. Ce qu'il appelle *interna fides* (*ibid.*, 9), c.-à-d. une foi qui n'a que faire des objets extérieurs, concepts ou symboles, et ne dépend pour sa substance que de Dieu et de la touche de l'Esprit, est bien près de ce que nous entendons par expérience religieuse personnelle. Ainsi Zwingli, qui plus que personne s'est laissé aller à ratiociner sur Dieu — ses dissertations dans le *Commentaire* et le *De Providentia* sont des constructions logistiques à partir d'une idée *a priori* ou intuition maîtresse : Dieu premier être ou souveraine bonté — se défend finalement de vouloir enseigner la connaissance de Dieu « en s'appuyant sur des motifs de persuasion humaine » (*C. R.*, iii, 654, 14).

4. *Concluons* avec L. von Muralt : « La connaissance philosophique de Dieu vient ici pour inspirer à l'homme, de quelque manière que ce soit, un vif sentiment de la grandeur et de l'activité infinie de Dieu. Cette connaissance de Dieu n'a de sens que quand elle saisit l'homme et fait qu'il mette en Dieu uniquement sa confiance, quand une relation personnelle s'établit en suite d'elle, qui devient pour l'homme une source d'obligation. Ainsi la connaissance philosophique de Dieu n'est pas pour Zwingli un butoir; elle est plutôt un appui puissant, du fait qu'il reconnaît intellectuellement la nécessité et la réalité de Dieu et qu'il a su appliquer ces vérités à sa vie pour les rendre fécondes » (*Zwinglis dogmatisches Sondergut*, dans *Zwingliana*, v, 1932, p. 364).

2° *Notion de Dieu. Providence et prédestination.* — On trouve des éléments de théodicée dans l'*Auslegung der Schlussreden* (*C. R.*, ii, 40, 13; 47, 31; 181, 2; 224, 6-15; 227, 23; etc.), mais c'est surtout dans le *Commentaire* (1525) et le *De Providentia* (1530), auxquels on peut ajouter (en langue vulgaire) le Sermon de Berne (1528) (*Sch.-Sch.*, vol. ii, t. i, p. 203-208), que Zwingli fait de Dieu l'objet propre de sa considération. Aussi bien, de l'idée que l'on se fait de Dieu découle l'essence de la religion, et « la connaissance de Dieu a une priorité naturelle sur celle du Christ » (*C. R.*, iii, 675, 33).

1. Dans le *Commentaire* (*C. R.*, iii, 643 sq.), Zwingli part de la notion d'Être premier, existant par soi-même et source de tout être. Être suprême, Dieu est souverain bien et absolue perfection. Or celle-ci

n'est point statique ou oisive. C'est une idée familière à Zwingli que Dieu, souverain bien, est aussi le moteur universellement agissant (Entéléchie). Mais cette force ou activité doit être conçue de façon spirituelle : c'est dire qu'elle inclut chez son auteur des attributs intellectuels, tels que : sagesse, prudence, prescience. Finalement, cette sagesse doit être bonté bienfaisante et libérale : nous sommes ainsi aiguillés vers la considération de la Providence. Comme le remarque P. Wernle, « Zwingli est théiste dans sa manière de déduire du bien suprême la bonté et la libéralité de Dieu : cette inférence présuppose l'existence des créatures et détermine de plus près la relation de Dieu avec elles. Il faut lire cette doctrine de Dieu à rebours : le Dieu de Zwingli est le Dieu de la *theologia naturalis*, le Dieu de la toute-puissance, de la sagesse et de la bonté, le Dieu provident ou le *paterfamilias* de l'univers » (*Zwingli*, 1919, p. 151).

Le *De Providentia* (*Sch.-Sch.*, vol. IV, p. 81 sq.) révèle une maîtrise dialectique plus grande encore. Le traité se développe comme un théorème, à partir cette fois de l'idée de souverain bien (et non plus d'Être). D'autre part, les réflexions de Zwingli l'ont conduit à donner à la doctrine de la Providence et de la prédestination un relief spécial. « La Providence a pris dans sa pensée la place qu'occupe la grâce chez Luther. Elle inclut sans doute pour lui aussi toute grâce émanant de Dieu, mais elle est aussi l'idée de compréhension universelle, qui renferme en soi toute l'action de Dieu, en bien ou en mal, pour notre salut comme pour notre condamnation; et avec cela, son nom même imprime à cette doctrine le cachet du Bon et du Divin » (P. Wernle, *op. cit.*, p. 246-247). C. von Gugelgen a pu écrire que la doctrine de la Providence était « le principe *matériel* du zwinglianisme » (*Die Ethik Huldrych Zwinglis*, 1902, p. 34) : disons mieux, elle est l'âme de son système.

On a prétendu (Möhler) que la doctrine zwinglienne de la Providence et de la prédestination était d'origine tardive; à peine esquissée dans le *Commentaire* et la *Fidei ratio*, elle serait seulement développée dans le *De Providentia* et la *Christianæ fidei expositio*. En fait, cette doctrine est bien dégagée dans la *Fidei ratio*, art. II-VI (*Sch.-Sch.*, vol. IV, p. 4-8); et surtout elle se trouve dans des ouvrages bien antérieurs au *De Providentia* (cf. l'art. 20 de l'*Auslegung der Schlussreden*, *C. R.*, II, 182, 14 sq.; voir aussi la *Declaratio de peccato originali*, *ibid.*, V, 377, 31 sq.; la lettre d'Urbanus Rheglus et la réponse de Zwingli, *ibid.*, VIII, n. 532, 537). Il faut faire aussi état d'une *lettre à Fridolin Brunner* (Fonteius), du 25 janvier 1527 (*C. R.*, IX [n. 580], 30-31) : elle montre que l'idée de Providence est dès cette date au centre des préoccupations dogmatiques de Zwingli : « Quoi que les hommes pensent et disent de Dieu et des choses invisibles, il faut pourtant que l'opinion l'emporte qui affirme que tout est gouverné par la Providence divine. » En cette notion de Providence se résument pour lui les attributs de bonté, sagesse et puissance; la méthode d'argumentation est purement logique, comme dans les autres traités. Zwingli nous enferme dans un dilemme : ou Dieu ne peut pas tout, et il n'est pas tout-puissant; ou il ne veut pas tout, et il n'est pas souverainement bon, etc. Et il conclut : « Nous ne pouvons donc croire que rien n'arrive en dehors de sa décision et de sa Providence. » Reste à écarter les conséquences qu'on prétend tirer de cette doctrine : l'action mauvaise a sans doute Dieu pour auteur, mais elle est un signe de réprobation, et ceci même illustre la bonté divine, que les réprouvés se trahissent par des signes. Zwingli a conscience d'avoir élevé contre les partisans du libre arbitre un édifice dogmatique inexpugnable. Mais il ajoute cette recommandation importante : « Mais prends garde de ne parler de ces choses que délicatement et surtout rarement au peuple, car de même que les gens pieux sont peu nombreux, de même bien peu parviennent à la hauteur de cette intelligence » (*C. R.*, IX, 31, 3-5).

Donc, si les ouvrages antérieurs contiennent en effet quelque réticence, celle-ci ne doit point nous faire illusion : Zwingli est en possession de sa doctrine maîtresse, mais il craint de la révéler à la masse des fidèles; il préfère s'en entretenir avec quelques initiés. Ainsi a-t-il fait de sa doctrine eucharistique (cf. *infra*, col. 3826). Ce trait est à retenir, car il montre combien le système zwinglien, de l'aveu même de son auteur, a dès son origine un caractère ésotérique et peut difficilement prétendre à la catholicité. Dans ce cas, c'est sans doute l'anabaptisme qui obligea Zwingli à sortir de sa réserve (cf. A. Hahn, dans *Theolog. Studien und Kritiken*, X, 2, 1837, p. 770, 771) et l'on sait, d'autre part, que le sermon prêché à Marburg, devant Philippe de Hesse, fut l'occasion du *De Providentia*. Mais la doctrine plonge ses racines dans le passé studieux de Zwingli — il a acquis à l'époque de Glarus, preuve que sa curiosité était éveillée de bonne heure sur ce sujet, le *Liber de Providentia Dei contra Philosophrastos* de Joh. Franz Pic de la Mirandole (Strasbourg, 2e éd., 1509), et le *Chrysopassus seu VI Centuriæ de Prædestinatione* de Joh. Eck (Augsbourg, 1514) (cf. Usteri, *Initia Zwinglii, ut supra*, p. 637 et 647) — et plus encore dans sa conscience religieuse. La notion de Providence entendue comme omniprésence agissante de Dieu (*Allwirksamkeit*) correspond à ce qu'il y a de plus personnel et décisif dans son expérience religieuse intime (cf. *C. R.*, I, 67, 21, et *supra*, col. 3762).

Il n'en est pas moins vrai que dans l'opuscule où il traite *ex professo* de la question, Zwingli délaisse le terrain de l'expérience et même de l'histoire pour se cantonner dans des considérations purement rationnelles. Il connaît cependant une preuve de la Providence à partir du cours des événements humains (*C. R.*, I, 486, 11; II, 49, 13; III, 908, 17), de même qu'il y a une preuve téléologique de Dieu (cf. *Sch.-Sch.*, vol. IV, p. 92-93, 99). S'il néglige de produire ici ces témoignages ou ne le fait qu'en appendice, c'est qu'il cherche surtout à convaincre par la rigueur logique de sa thèse; c'est aussi qu'il craint que la réalité ne vienne donner un semblant de démenti à son *optimisme* métaphysique. Dieu étant bon, rien n'arrive que pour le bien; le mal a seulement valeur d'accident dont les conséquences sont vite réparées et tournent à bien. Aucune dérogation au plan divin n'est possible, ou si elle l'était, elle constituerait une brèche faite à l'idée de Dieu, telle que Zwingli la conçoit. Zwingli est ainsi poussé dans la voie du déterminisme : Dieu étant l'auteur ou l'agent universel, et sa causalité toute-puissante et infaillible s'étendant à toutes choses, aussi bien au mal qu'au bien. Plus encore, la contingence ou l'histoire perd son sens dans sa pensée, le déroulement des événements ne semblant avoir d'autre finalité que de donner aux attributs divins, à la justice et à la miséricorde tour à tour, l'occasion de s'exercer. Un épisode aussi effroyable que la chute de l'homme passe dans ce contexte presque inaperçu, où il rentre, grâce à la Rédemption qui la suit et qu'elle appelle infailliblement, dans la logique du plan divin (*Sch.-Sch.*, vol. IV, p. 107 sq.).

2. Passant de la Providence à la *prédestination*, Zwingli suit la même logique implacable. Il s'agit de démontrer que rien n'est soustrait à la prescience et à la toute-puissance divine, pas même la volonté perverse et obstinée du pécheur. « La prédestination, qui est synonyme de préordination, résulte de la Provi-

dence, mieux, elle est la Providence même » (*C. R.*, III, 843, 15) dans son rapport à l'humanité et au salut. Il serait erroné de penser que la supériorité de l'homme à l'égard du reste de la création lui confère une sorte d'indépendance à l'égard de Dieu (cf. à l'inverse : *Sch.-Sch.*, vol. IV, p. 92, *c. fin. : quæque quo est nobilior eo plus prædicat divinam gloriam et potentiam*). Érasme et les défenseurs du libre arbitre ont bien cherché à le soustraire tant soit peu *(pusillulum)* à l'emprise de Dieu (*ibid.*, p. 138, *c. fin.*); Zwingli, de son côté, tend à l'y ramener : « Tout ce qui concerne l'homme, que ce soit son corps ou son âme, vient de Dieu comme de l'unique et vraie cause » (*ibid.*, p. 125, *c. med.*). « La vie et l'activité de l'homme ne tombent pas moins sous la Providence divine que sa naissance et sa venue à l'être » (*ibid.*, p. 126, *c. med.*). Dieu règle non seulement le cours extérieur de notre vie, mais le déroulement intime de nos pensées, conseils, résolutions (*ibid.*, 133, 139), et le déclenchement même de nos rêves (*ibid.*, p. 132).

Cependant, à la Providence, la prédestination ajoute un élément nouveau : la division de l'humanité en deux classes : les élus et les réprouvés. Pour n'avoir point donné à cette opposition tout le tragique d'un Luther et envisagé le drame mondial sous un aspect métaphysique — le démon ne joue pas le même rôle chez lui que chez Luther (contre, W. Köhler; cf. *Sch.-Sch.*, vol. II, t. II, p. 27, et Spörrl, *Zwingli Studien*, p. 15) — Zwingli n'en a pas moins maintenu dans toute sa force le dualisme anthropologique et moral. Il rompt ici avec le rationalisme pour se reporter aux données de la foi chrétienne, mais cette rupture n'est pas totale, car Zwingli affirme que la causalité divine demeure entière même dans le cas des réprouvés (cf. *C. R.*, IX, 30, 34) : « Qu'ils disent donc que c'est en vertu de la Providence divine qu'ils sont traîtres et homicides : nous le leur permettons, nous disons en effet comme eux, mais nous ajoutons ceci : que ceux qui font cela sans correction ni pénitence sont destinés par la Providence divine aux supplices éternels pour servir d'exemples à sa justice » (cf. *Sch.-Sch.*, vol. IV, p. 112).

On peut interpréter sa thèse comme un effort pour rationaliser le mal en le faisant rentrer dans le plan divin par le biais du déterminisme le plus dur. Élus et réprouvés se rejoignent sur le plan des attributs divins, les uns étant destinés à manifester la miséricorde de Dieu, les autres sa justice, et tous concourant à la gloire de Dieu (*Sch.-Sch.*, vol. IV, p. 108, 134). C'est déjà le motif de la théologie réformée (cf. *C. R.*, II, 720, 24; III, 143, 31; 465, 6.23; 530, 24; 668, 31, et *passim*). Cependant, comme le remarque Sigwart (*Ulrich Zwingli*, p. 62), Zwingli entend faire de la *bonté* de Dieu la source de la prédestination (cf. *Sch.-Sch.*, vol. IV, p. 111, 115; *C. R.*, III, 650, 25; 908, 33), au lieu de la placer dans la justice ou dans la gloire, comme Calvin. De même, ayant défini la prédestination : la libre détermination de la volonté de Dieu concernant les élus (*libera divinæ voluntatis de beandis constitutio : Sch.-Sch.*, vol. IV, p. 113, *c. med.*), Zwingli ajoute que cette détermination, synonyme de libre choix ou d'élection, ne regarde que les élus (*ibid.*, p. 115); les réprouvés y rentrent, mais à un autre titre *(quamvis et de illis constituat divina voluntas, sed ad repellendum, abiiciendum et repudiandum)*. Aussi, tout en maintenant que la réprobation est l'œuvre de la volonté divine aussi bien que l'élection (*ibid.*, p. 115-116), Zwingli fait-il de préférence porter son attention sur celle-ci. Par ailleurs, fidèle à l'inspiration qui lui a dicté son *Pestlied* (cf. *C. R.*, I, 67, 24 : *mach gantz ald brich*), il se plaît à exalter le bon plaisir — on dirait : l'arbitraire divin — dont il croit trouver l'expression dans l'Écriture, notamment dans Rom., IX, 21 (*C. R.*, III, 844, 21; cf. II, 180, 1). Dieu « ordonne ses vases, c.-à-d. nous autres hommes, comme il veut; il choisit l'un pour en faire un vase adapté; de l'autre, il ne veut pas. Il peut maintenir ses créatures dans leur intégrité ou les briser à son gré... » (*C. R.*, II, 180, 10; voir aussi *Sch.-Sch.*, vol. IV, p. 108-109, 112).

3. En ce qui concerne les élus, l'*élection* est la grande réalité salvifique, et la foi n'en est qu'une sorte de duplicatum en nous. Le mouvement va de Dieu à Dieu, du Dieu qui prédestine au Dieu qui récompense. Zwingli argue de Rom., VIII, 29, mais il ne conçoit pas la justification comme l'acte marquant l'exécution dans le temps du plan divin; elle est plutôt le *signe* ou le double d'une réalité extra-temporelle, qui concentre sur soi toute la lumière. La *foi* est le signe de l'élection « qui est vraiment source (ou cause) de notre béatitude » (*qua* vere *beamur*). Notons ici encore la dialectique de l'apparence et de la réalité. — La foi est donnée par Dieu « à ceux qui sont élus et ordonnés à la vie éternelle, en sorte que l'élection précède et que la foi suive comme *symbole* de l'élection » (*Sch.-Sch.*, vol. IV, p. 121, *c. fin.*). Corollaire : la foi participe à la fixité même de l'élection, d'où son inamissibilité. Car, Zwingli y insiste : « l'élection demeure ferme, alors même que l'élu tomberait dans des crimes aussi énormes que les impies et les réprouvés, à cette différence près que chez les élus ils sont une occasion de relèvement, chez les réprouvés une cause de désespoir » (*ibid.*, p. 140). Il s'agit, bien entendu, non seulement d'une foi informée par la charité, mais d'une foi bien ancrée dans l'âme et qui a fait ses preuves. L'inconstance dans les tribulations est le signe que l'on n'avait qu'une foi simulée (*ibid.*, p. 122, *c. fin*). De même, prendre occasion de l'inamissibilité de la foi pour pécher est un signe de non-élection.

Des *œuvres*, il faut dire que, encore que non méritoires, elles ne sont pas facultatives. Quelle est donc leur fonction? Elles concourent à manifester à soi et aux autres la foi, c.-à-d., au fond, l'élection. Car, ceux qu'il prédestine, Dieu les garde en vie et les pousse à accomplir de bonnes œuvres; en revanche, chez les autres, la mauvaise vie est un signe de réprobation (*ostendit, prodit; ibid.*, p. 127, *c. med.*). Ajoutons que *chez les enfants*, la mort prématurée est un signe d'élection au même titre que la foi chez les adultes (contre la *fides parvulorum* de Luther; cf. *ibid.*, p. 127, *c. med.*; Zeller, *Das theologische System Zwinglis*, p. 49-50). De même, le problème du *salut des païens* trouve ici sa solution : rien n'empêche Dieu de se choisir même parmi les païens des âmes qui le révèrent, pratiquent la justice et lui soient unies après la mort, car son élection est libre : *libera est enim electio eius* (*Sch.-Sch.*, vol. IV, p. 123). Comme l'écrit A. E. Burckhardt, « Zwingli trouve le moyen-terme de la prédestination pour béatifier les païens. Son spiritualisme l'y aide » (*Das Geistproblem bei Huldrych Zwingli*, p. 72).

4. *Conclusion.* — Finalement, si l'expérience du bien et du mal l'oblige à modifier le rationalisme de son système, Zwingli n'en cherche pas moins à éliminer l'irrationalité du mal en transportant dans l'essence même de Dieu, en qui toute contingence s'absorbe, le dualisme rencontré. Dieu n'est-il pas le seul être, la seule réalité, c.-à-d., pour Zwingli, *tout* l'être, en dehors duquel il n'y a rien? Le mal ne pose plus dès lors de problème spécial, sinon celui de l'accord entre eux des attributs divins. En le traitant ainsi, Zwingli s'évade de la sphère du pessimisme luthérien, qui conduit au découragement, au désespoir. La note morale dominante de son système est, à l'inverse, l'*optimisme* de celui qui s'exalte par la

conscience d'être l'instrument choisi de Dieu. La foi en la Providence, écrit-il en terminant le *De Providentia*, « est le véritable antidote contre la bonne et la mauvaise fortune ». Dans le bonheur, elle nous incite à l'action de grâces, à la vigilance et à la conscience de nos responsabilités; dans le malheur, elle apporte la consolation et fomente la patience. Loin de pousser au quiétisme, la confiance en la Providence décuple les forces : « Tu es l'instrument de Dieu, il veut t'utiliser pour le travail et non pour l'oisiveté. Heureux es-tu, toi que Dieu a choisi pour son œuvre » (*ibid.*, p. 141. *c. init.*). C'est là le secret, ou le ressort caché, de l'*activisme réformé*.

En définitive, le Dieu de Zwingli, ce n'est ni le *gnädige Gott* de Luther, ni le Dieu impassible des Anciens : c'est le Dieu tout-puissant et universellement opérant, le Dieu-Esprit, à la fois lumière des esprits et énergie des volontés. Lui-même était homme d'action; il lui était bon de sentir son action portée par une causalité plus profonde et plus efficace que la sienne. Pour être instrument, mieux, jouet entre les mains du Tout-Puissant, il eût consenti au sacrifice de son libre arbitre. Il lui était indifférent, chantait-il dans le *Pestlied*, d'être conservé ou « brisé ». Son tempérament fougueux s'allie ici avec son radicalisme philosophique, et sa théologie tourne le *fatum* de l'humaniste en le Dieu qui prédestine.

3° *Critique.* — La théodicée de Zwingli prête manifestement le flanc à la critique; il semble même que ce soit de toutes les pièces de son système la plus vulnérable. De nos jours, on lui a surtout reproché son panthéisme et son déterminisme. Ainsi notamment du côté catholique (cf. récemment Theodor Schwegler, O. S. B., *Geschichte der katholischen Kirche in der Schweiz*, Stans, 1943, p. 170 sq.). Qu'en penser ?

1. On relève, en effet, dans le *De Providentia* de nombreuses *expressions* panthéistes. Zwingli entend marquer fortement la dépendance des créatures par rapport à Dieu : disons donc non seulement qu'elles sont de Dieu, en Dieu et par Dieu, mais que Dieu est leur être : *Id enim est rerum universarum esse* (*Sch.-Sch.*, vol. IV, p. 89; cf. *C. R.*, III, 645, 28 : *Essentiam et consistentiam esse rerum omnium*). Bien plus, Dieu est considéré un moment comme la matière de laquelle elles sont issues : *Tanquam materiam aliquam id esse, a quo omnia sunt* (*C. R.*, III, 647, 7). Ailleurs cependant Zwingli enseigne clairement la distinction des choses d'avec Dieu (cf. *Sch.-Sch.*, vol. IV, p. 89 : *Non etiam secundum definitivam substantiam, neque secundum speciem; ibid.*, p. 86 : *In novo subiecto et nova specie*). Mais ce n'est pas de mots qu'il s'agit ici, mais bien de l'inspiration profonde d'un système. Or il est certain que Zwingli est porté, pour des motifs *religieux*, à exagérer, bien loin de la réduire, la distance qui sépare la créature du Créateur. Le tout de Dieu et le néant de la créature : telle est son intuition, disons mieux, son expérience religieuse fondamentale, équivalente (mais traduite volontiers chez lui en termes métaphysiques) à ce qu'a pu être pour Luther l'expérience de la grâce et du péché.

Seulement, Zwingli a été mal servi par ses emprunts philosophiques, comme aussi par le tour logique de son esprit. Tandis qu'il écrit le *De Providentia*, il est sous l'influence de la pensée néo-platonicienne et du stoïcisme. Ainsi, par une vue apparentée au néo-platonisme, il entend donner à Dieu, souverain bien, le maximum de réalité, quitte à dénier aux choses toute réalité, ou à faire consister celle-ci dans l'immanence divine. « A la théodicée de la Stoa appartient d'autre part essentiellement sa foi en la Providence. Puisée chez Cicéron et Sénèque, elle apparaît en plein relief dans le *De Providentia* de Zwingli. La bonté de Dieu, sa vérité et sa puissance sont esquissées à la manière stoïcienne. Stoïciens sont également : l'immanence de toutes les créatures en Dieu, telle que Zwingli l'enseigne, son déterminisme et son universalisme religieux, qui lui fait trouver dans toutes les religions des traces de la Révélation » (P. Barth-A. Goedeckemeyer, *Die Stoa*, Stuttgart, 1941, p. 282). En outre, il faut faire la part de l'effort logique qui, se dépassant soi-même dans son élan, semble aboutir au panthéisme. Comme l'écrit W. Thomas : « La force de la logique le conduit jusqu'au panthéisme, mais sa pensée intime demeure théiste » (*op. infra cit.*, p. 30).

2. Quant au *déterminisme*, s'étendant au mal lui-même, Zwingli est formel : *Coactus est ad peccandum. Permitto, coactum esse* (*Sch.-Sch.*, vol. IV, p. 112). Et nous savons que dans la querelle avec Érasme, sur le libre arbitre, il est du côté de Luther (cf. col. 3795). Cependant, il n'a jamais spéculé sur la négation du libre arbitre avec le raffinement d'un Luther (cf. Max Staub, *Das Verhältnis der menschlichen Willensfreiheit zur Gotteslehre bei Martin Luther und Huldreich Zwingli*, Diss., Zurich, 1894), et surtout il n'a jamais pu entièrement se soustraire à l'influence d'Érasme et de l'humanisme qui lui avaient dicté ses vues premières en ce domaine, nettement positives, comme sa conception générale de l'homme. La négation du libre arbitre va d'ailleurs mal avec son activisme, et il semble que Zwingli reprenne dans sa morale une partie de ce qu'il a accordé dans sa théodicée — ou, si l'on veut, il distingue entre l'état de l'homme avant et après la régénération. Entièrement dépouillé du libre arbitre aussi longtemps qu'il est pécheur, l'homme régénéré devient souverainement libre, participant à la liberté de Dieu qui se sert de lui comme d'instrument, ou du moins *il agit comme tel*.

Pourquoi Zwingli défend-il néanmoins la thèse déterministe? Parce qu'il se pose en adversaire du catholicisme. Il entend se livrer à une critique radicale de la doctrine du mérite et des œuvres (cf. *C. R.*, IX, 31, 2 : « Voilà notre canon. Par lui nous sommes garantis contre tous les traits tirés des Écritures en faveur du libre arbitre »; cf. *Sch.-Sch.*, vol. IV, p. 116). Pour cela, il ne se contente pas de mettre en valeur comme Luther la grâce de Dieu, qui rend tout mérite impossible et superflu : *il passe du plan psychologique au plan métaphysique* et supprime *radicalement* toute possibilité de mérite en niant le libre arbitre. Il va comme à la racine ontologique de tout l'appareil des œuvres qu'il rejette. De même, il lutte pour l'épuration de la religion, et en particulier il combat contre le préjugé du vulgaire selon lequel quelque chose peut arriver que Dieu n'ait point prévu. Ici encore, afin de mieux enfoncer le clou, Zwingli se lance dans une interprétation mécaniste de l'univers : s'il admet le miracle (*Sch.-Sch.*, vol. IV, p. 124, 129), il rejette le hasard (*ibid.*, p. 98, 131 : *Fortuitorum nomen a vera religione abhorret;* 135, 137) et écarte le libre arbitre (*ibid.*, p. 116, *c. med.;* 124; *C. R.*, III, 843, 24). Cependant la thèse déterministe ne résout pas toutes les énigmes, et la pensée de Zwingli demeure parfois en suspens devant le caractère insondable des desseins divins (*Sch.-Sch.*, vol. IV, p. 110, *c. fin.*). Le rationalisme n'a donc pas chez lui le dernier mot.

3. La théodicée zwinglienne est plus sujette à caution par son *volontarisme*. Afin de décharger Dieu de toute responsabilité à l'égard du mal, que pourtant il cause, et de sauver ainsi sa sainteté, Zwingli imagine d'affirmer la supériorité de Dieu à l'égard de la loi qu'il a posée, c.-à-d. fondamentalement de la distinction du bien et du mal (*Sch.-Sch.*, vol. IV, p. 104). Dieu est volonté pure, irrationnelle (on sous-entend, toujours selon le volontarisme, que l'infraction *volontaire* de la loi est la raison même du péché; cf. *infra*. col. 3796). Par ailleurs, la loi se définit uniquement en

fonction de la volonté de Dieu (*Sch.-Sch.*, vol. IV, p. 102; *C. R.*, II, 634, 19). A ce titre, elle se confond avec l'essence même de Dieu (*ibid.*, p. 104). Par ce biais, Zwingli nous ramène vers une conception *positive* de la loi, qui est un des éléments originaux de son système (comparé à Luther). La loi a valeur de Révélation et de trait d'union entre Dieu et l'homme; elle nous révèle la nature de Dieu, car de ce que Dieu nous prescrit de l'aimer, on induira que Dieu est le souverain bien et qu'il nous aime. Elle révèle aussi à l'homme sa propre nature; car si Dieu se communique de la sorte à l'homme, c'est l'indice que l'homme est fait pour le connaître, entrer en société avec lui et jouir de lui éternellement (*ibid.*, p. 105). On pressent déjà quelle affinité il y a entre la Loi et l'Esprit même de Dieu : de là à l'assimilation de la loi naturelle à l'impression de l'Esprit de Dieu en nous, il n'y a qu'un pas (cf. *infra*, col. 3788, 3807-08). Finalement, la loi est encore rehaussée du fait qu'elle est l'instrument du gouvernement divin dans le monde, *per eam veluti per pædagogum regere et erudire* (*Sch.-Sch.*, vol. IV, p. 107). Ces vues, entièrement étrangères à Luther, sont dues sans doute en partie au stoïcisme (cf. *Sch.-Sch.*, vol. VI, t. I, p. 241).

4. Enfin, on s'est plu à dénoncer le *manque d'homogénéité* de la notion de Dieu chez Zwingli : « D'après lui, Dieu est l'épitomé et la source de tout *bien*. En dehors de lui, il n'y a réellement à exister que le mal. On ne nous dit pas de quelle source il procède. L'homme est un être double; un côté de son être procède de Dieu, l'autre lui appartient en propre. » Tel est le concept, de Dieu, vu sous l'angle éthico-religieux. Mais il y a aussi un concept concurrent, d'allure métaphysique : « Dieu est le total et la source de tout *être*. A presser le concept, il apparaît que le mal, tout élément juxtaposé, ou contre-posé, à Dieu, est impensable. Le mal s'amenuise jusqu'à devenir pur moyen pédagogique : finalement, il n'est plus mal que pour l'homme, et non pour Dieu » (W. Thomas, *Das Erkenntnisprinzip bei Zwingli*, Leipzig, 1902, p. 21, 31). Et cet auteur de s'ingénier à concilier ces vues opposées.

Mieux vaut souligner avec W. Köhler (dans *Theologische Literaturzeitung*, XXVIII, 1903, col. 146-147) qu'elles procèdent de sources différentes et qu'elles peuvent donner lieu seulement à une contamination. Zwingli emprunte sa notion métaphysique de Dieu à la philosophie ancienne et à l'humanisme, et il est conduit par la logique même de son système à transformer certaines notions chrétiennes ou à les vider de leur substance. Ainsi, en vertu de son platonisme, il incline à un dualisme métaphysique, qui est difficilement conciliable avec la réalité de la création et l'autonomie, du moins relative, de la créature; du point de vue de l'être, les choses créées ne sont que signes et symboles; du point de vue de l'action, « instruments et organes de l'Esprit de Dieu » (*Sch.-Sch.*, vol. IV, p. 97, *c. fin.*). L'homme est *imago et exemplum Dei*, préfiguration et « ombre » de l'Incarnation (*ibid.*, p. 98); la foi est « signe de l'élection » (*ibid.*, p. 121); les œuvres « manifestent » que l'on est élu ou réprouvé. Parole et sacrements ne font qu'annoncer ou signifier (*sive symbola sive verbum externum tantummodo nunciant et significant; ibid.*, p. 119, cf. p. 117); les sacrements sont appelés : *rerum internarum et spiritualium umbras quasdam ac species.*

Ce dualisme *métaphysique* (distinction de la réalité sise uniquement en Dieu, et des apparences du monde naturel ou surnaturel) traverse l'anthropologie de Zwingli et menace le dualisme *moral*. A l'opposition du péché et de la grâce tend à se substituer l'opposition de la partie inférieure et de la partie supérieure de l'homme. De même, la conception néo-platonicienne de Dieu, en qui sont les idées de toutes choses (*Sch.-Sch.*, vol. IV, p. 93, 138), conception purement statique, tient en échec la conception de la Révélation chrétienne, dynamique, selon laquelle Dieu intervient dans l'histoire. Minimisant la réalité de l'histoire, on prévoit que Zwingli aura peu de sens pour l'Incarnation, si même, comme le lui reproche W. Thomas, il ne tend pas « à déserter le terrain du christianisme historique » (*op. cit.*, p. 6).

II. ANTHROPOLOGIE. — Chez Zwingli « la prédestination écrase tous les autres dogmes. Aussi les articles consacrés à l'homme ne parlent guère de lui que par rapport à son état de corruption; ceux où il est parlé des rapports de Dieu avec l'homme oublient l'homme pour ne parler que de Dieu » (C. Tournier, *La justification d'après Zwingli*, Thèse, Strasbourg, 1853, p. 39). Si ce jugement tend seulement à souligner que l'anthropologie de Zwingli est une partie de sa théologie, il est fondé. Il abuserait, s'il induisait à croire que Zwingli n'a pas fait de l'homme l'objet d'une considération spéciale. Dans la conception organique de l'univers qui est la sienne, l'homme occupe une place à part (cf. *Sch.-Sch.*, vol. IV, p. 98). On trouve même chez lui des éléments de *theologia naturalis* qui sont absents chez Luther. Cependant, c'est là pour notre auteur un principe général que la vraie connaissance de l'homme se puise auprès de Dieu (cf. *C. R.*, III, 654, 12 sq.) : entendez qu'elle présuppose la foi (ou la régénération), le premier effet de la chute originelle et de l'*amor sui* étant de brouiller la connaissance que normalement l'homme devrait avoir de soi-même. De la sorte, l'anthropologie ou la psychologie zwinglienne est strictement *surnaturaliste.* Plus précisément, on peut y relever une double inspiration.

1° *Courant biblique et paulinien.* — 1. Ce qui distingue l'homme de la bête, c'est la ressemblance avec Dieu ou *imago*. Le concept d'*imago* ne prend pas chez Zwingli un relief comparable à celui qui lui revient chez Calvin : il figure dans l'opuscule *Von Klarheit und Gewissheit des Wortes Gottes* (*C. R.*, I, 342 sq.); le commentaire sur Matth., VII, 12 contient aussi une longue dissertation sur le sujet (*Sch.-Sch.*, vol. VI, t. I, p. 241 sq.).

L'existence de l'*imago* se reconnaît : *a)* au désir d'immortalité, ou, selon les termes de Zwingli, à l'attention que l'homme prête spontanément à Dieu et à sa parole (*uffsehen uff inn [Gott] und sine wort; C. R.*, I, 345, 14; 346, 11 sq.; 347, 25). Tandis que pour Luther l'affinité entre l'âme et la parole de Dieu ne se comprend pas sans l'œuvre du Christ et la relation établie par la grâce entre Dieu et l'homme, chez Zwingli elle se déduit de la Création et est impliquée dans la condition de créature (cf. R. Staehelin, dans *Volksblatt für die reformierte Schweiz*, 1884, n. 1, p. 5); — *b)* à l'existence de la loi naturelle imprimée par l'Esprit dans le cœur de l'homme (*C. R.*, II, 298, 1; 325, 17). Par la loi naturelle, l'homme acquiert la connaissance du bien et du mal : ainsi en est-il même chez les païens (*Sch.-Sch.*, vol. VI, t. II, p. 82). Cependant nul ne comprend mieux la loi naturelle que le croyant; l'incroyant perçoit bien ce que lui dicte la loi naturelle, mais le rejette comme impossible (*C. R.*, II, 325, 9). C'est là ce qui fonde la responsabilité morale (*ibid.*, II, 262, 24; *Sch.-Sch.*, *loc. ult. cit.*).

L'originalité de Zwingli ne consiste pas dans l'identification de la loi naturelle et du Décalogue ou de la Loi évangélique, mais bien dans l'*assimilation de la loi naturelle à l'Esprit immanent en l'homme* (*C. R.*, II, 262, 25; 327, 4). C'est dire que cette doctrine, malgré ses éléments traditionnels, a un tour spiritualiste très marqué. (Pour plus de détails, cf. O. Dreske, *Zwingli und das Naturrecht*, Diss., Halle, 1911.) Ainsi entendue,

la loi naturelle remplit la fonction de la conscience (cf. *Sch.-Sch.*, vol. vi, t. ii, p. 82 : *Ubi enim deus in corde dux adest, satis legum est.* Conscientia vel natura *quæ deo ducente dirigitur sine scripta lege : et hoc bene notandum, alioqui aliquis diceret : Conscientia mea dictat missam esse cultum Dei;* — *C. R.*, v, 625, 5 : *Hæc autem est Dei spiritus, qui bonitas, lux et robur est conscientiæ*, etc.; cf. O. Dreske, *op. cit.*, p. 29).

2. Dans le Commentaire sur Matth. *(loc. cit.)*, Zwingli s'explique davantage sur les vicissitudes de l'*imago*. L'image de Dieu en nous est souillée par le péché — *nonnihil vitiis deturpata et inquinata* — mais elle n'est pas effacée. La lumière qui brille en nous est obscurcie, mais non éteinte : *Densissimis tenebris obfuscata et obliterata est, non tamen omnino extincta* (*Sch.-Sch.*, vol. vi, t. i, p. 242). La preuve, c'est que « même chez les hommes les plus impies et scélérats, elle se révèle, se soulève contre le péché et, autant qu'elle peut, résiste et lutte ». Par ailleurs, tantôt on représente l'*imago* comme corrompue et restituée par le Christ et la Nouvelle Alliance (avec quoi la loi naturelle s'identifie, d'après *Sch.-Sch.*, vol. v, p. 579), tantôt cette restitution s'entend de la loi naturelle elle-même, appelée « loi de nature ou du prochain » (*C. R.*, ii, 329, 28-30; 326, 19 sq.; 634, 23), et qui participe du caractère absolu de la « justice divine » (*Sch.-Sch.*, vol. vi, t. i, p. 588). Entre l'*imago* et la loi naturelle, il n'y a donc pas de différence substantielle. Dans le *De Providentia* (*Sch.-Sch.*, vol. iv, p. 105), c'est la connaissance de Dieu, ou communication que Dieu fait à l'homme par la loi de soi-même, de sa volonté, qui constitue l'*imago* et ce en quoi réside la vraie noblesse et dignité de l'homme.

La *restitutio* ou réparation de l'image s'étend-elle au genre humain tout entier? Certaines expressions origénistes qu'on rencontre dans le *De peccato originali* le font penser (cf. *C. R.*, viii, 726, 8 et n. 3). Zwingli a dissipé l'équivoque (cf. *ibid.*, 737, 2). Il l'entend au sens restrictif des croyants et élus, ou de l'Église au sens de communauté des élus. Par ailleurs, la *restitutio* ici-bas n'est que partielle, elle n'exclut pas le combat de la chair contre l'esprit, que Zwingli décrit en termes pauliniens : entendez que l'Esprit divin est en nous un principe de rénovation, mais c'est *tout l'homme* qui est chair (*C. R.*, iii, 658, 9, et R. Pfister, *Das Problem der Erbsünde bei Zwingli, ut infra*, p. 18).

2° *Courant stoïcien et dualiste.* — 1. Dans le *De Providentia* (*Sch.-Sch.*, vol. iv, p. 99 sq.), les horizons changent. Zwingli part non plus du récit biblique de la chute, comme il fait d'ordinaire (cf. *C. R.*, ii, 631 sq.; iii, 654 sq.), mais de la nature même de l'homme telle qu'elle est sortie des mains du Créateur. L'homme a été créé corps et âme. L'âme procède de Dieu, bien suprême; le corps, de la chair, de la boue, de la terre. En vertu même de son origine céleste, l'âme recherche la vérité, la pureté, elle vise à honorer Dieu; le corps, en revanche, « incline à l'inertie, la paresse, l'ignorance et l'hébétude ». Ainsi les deux éléments qui font le composé humain ont des aspirations divergentes et qui se contrarient mutuellement; le péché vient de l'entraînement de la chair et, encore que celle-ci se heurte aux résistances de l'esprit, elle ne laisse pas parfois de prévaloir. Soudain cependant l'esprit se réveille, la conscience, même chez les impies, rappelle à l'homme son devoir (*Sch.-Sch.*, *ibid.*, p. 100). Zwingli reproduit ici les vues de la philosophie populaire ancienne, selon laquelle l'inclination au mal est dérivée de la chair ou partie sensible de notre être. L'homme fait le bien et s'élève dans la mesure où il se libère de ces entraves, s'affranchit de l'animalité et vit selon l'esprit. Ce thème se combine chez lui avec des aperçus d'histoire et de philosophie religieuses, qui, placés en épilogue du *De vera et falsa religione commentarius*, sont sans doute ce qu'il y a de plus original et « moderne » dans tout ce qu'il a écrit (*C. R.*, iii, 907 sq. [spécialement 909, 19], et P. Wernle, *Zwingli, ut supra*, p. 241 sq.).

Ceci même est un indice qu'on ne saurait négliger ce courant de pensée ou le considérer comme purement accidentel et sans influence sur la dogmatique zwinglienne (ainsi R. Pfister et A. E. Burckhardt). En fait, le passage du *De Providentia* n'est pas isolé; il présente seulement sous une forme plus complète et systématique une doctrine dont les expressions affleurent dans la correspondance (cf. *C. R.*, viii, 85, 25), dans les Commentaires sur l'Écriture (*Sch.-Sch.*, vol. vi, t. i, p. 642), dans le *Commentaire sur la vraie et fausse religion* (*C. R.*, iii, 706, 8; 782, 6 sq.), et surtout dans les œuvres eucharistiques.

Le différend avec Luther a incité Zwingli à placer un abîme entre le corps et l'esprit et à souligner l'affinité qu'il y a entre notre esprit et l'Esprit divin : la manducation corporelle du Christ semblait du même coup exclue par ce dualisme (cf. *C. R.*, v, 736, 13 : *At ista* [sc. *anima*] *non vescitur carne, spiritu solo victitat;* v, 622, 13 : *Spiritum enim esse oportet, qui mentem vivificet quique ad eam penetret*). La vie divine procède en nous par une opération secrète de Dieu qui ne regarde que notre esprit, *mens* (cf. *C. R.*, v, 622, 9 : *In mentes nostras instillat aut inspirat* [*ibid.*, 629, 14]; viii, 86, 31 : *Modum autem nobis penitus ignotum quo Deus illabatur animæ*). La grâce (ou la foi) s'entend comme un contact d'esprit à esprit (*Sch.-Sch.*, vol. iv, p. 10 : *Nam gratia ut a spiritu divino fit aut datur..., ita donum istud* ad solum spiritum *pervenit*). Selon une formule plus générale, Zwingli se plaît à opposer la manière dont Dieu agit « tant par rapport à lui-même que sur les substances spirituelles » *(tam apud se quam in substantias spiritales)* et le mode de ses opérations sur les choses corporelles *(in rebus corpore amictis, in rebus crassioribus)* (*C. R.*, v, 622, 6). Tout troisième terme est exclu, et l'âme humaine est apparemment rangée parmi les substances séparées ou traitée comme telle.

2. Comment ces vues se superposent-elles à celles qui précèdent? Notamment en ce qui concerne l'origine du péché ou la ressemblance de l'homme avec Dieu? La chute est ici hors de question; la doctrine de l'*imago* se réduit à une affinité entre l'*esprit* de l'homme et l'Esprit divin (cf. *Sch.-Sch.*, vol. vi, t. i, p. 333 : *In mente aliquid esse, quod superne illapsum trahat et invitet*). Chronologiquement parlant, il est certain que dans le domaine de l'anthropologie la pensée de Zwingli a évolué : si, jusqu'au *Commentaire* (1525), il fait front avec Luther contre la doctrine érasmienne du libre arbitre (cf. *C. R.*, ix, 452, n. 4, et *infra*, col. 3795) et accentue la corruption de la nature humaine, il tempère ensuite son pessimisme et se rapproche de l'Antiquité et de la conception stoïcienne de l'homme. Aussi certains critiques ont-ils pu prétendre que son anthropologie tenait davantage de Platon et de Sénèque que de S. Paul (Bavinck, *De Ethiek van Zwingli*, p. 13). Une idée cependant persiste chez lui en dépit de formulations diverses : qu'il s'agisse de l'*imago* ou de l'aspiration au bien du *mens*, sorte d'étincelle divine déposée en nous, il y a en tout homme une disposition naturelle au bien qui n'est pas détruite par le péché. C'est là en partie ce qui fonde son spiritualisme universaliste ou sa doctrine du salut des païens (cf. *infra*, col. 3794).

III. Christologie. — Comme son anthropologie, la christologie de Zwingli se place sous le signe du dualisme : *Servat tamen ingenium et naturam suam utraque pars*, écrivait-il des deux parties du composé humain (*Sch.-Sch.*, vol. iv, p. 99); *Servat utraque natura proprietatem suam*, observe-t-il, concernant les

deux natures du Christ, en marge des Articles de Marburg (*Sch.-Sch.*, vol. IV, p. 183; cf. *C. R.*, v, 953, 5; *Sch.-Sch.*, vol. IV, p. 48). La controverse eucharistique a conduit à un approfondissement de la doctrine, et dans un sens antithétique à Luther. Si celui-ci insiste sur l'unité de personne, Zwingli met l'accent sur la distinction des natures. (Sur la comparaison des deux christologies, cf. O. Ritschl, *Die reformierte Theologie des 16. und 17. Jahrhunderts in ihrer Entstehung und Entwicklung*, 1926, c. XLV, p. 108 sq.)

1° La pensée zwinglienne est strictement monothéiste : elle ne recule pas devant des formulations qu'on pourrait accuser de modalisme (cf. *Sch.-Sch.*, vol. IV, p. 47, *c. init.;* 83, *c. fin.;* vol. IV, t. I, p. 682, *c. init.*). L'Incarnation est synonyme de communication que Dieu fait de soi-même; le double aspect de l'essence divine, justice et miséricorde — qui se rejoignent dans la bonté de Dieu — l'exige (*C. R.*, II, 38, 17; v, 628, 28). Il faut que la justice de Dieu offensée par l'homme pécheur soit satisfaite : cette considération induit Zwingli à présenter la Rédemption comme une tractation *(Handel)* entre le Christ et son Père, à lui donner forme juridique. Ainsi, dans l'*Auslegung der Schlussreden*, où il paraît s'inspirer de la doctrine anselmienne de la satisfaction (*C. R.*, II, 37, 19 sq.; P. Wernle, *Zwingli*, p. 20 sq.). L'aspect subjectif ne fait cependant pas défaut *(ibid.)*. Comme le dit W. Köhler, Dieu « est forcé par l'immanente logique de ses propriétés à l'œuvre de la Rédemption ». Son caractère moral est mis en lumière du fait que celle-ci procède de la justice et de l'amour (*Sch.-Sch.*, vol. IV, p. 110).

Zwingli distingue un triple aspect dans l'œuvre rédemptrice : réconciliation, assurance de grâce et norme de vie innocente (*Sch.-Sch.*, vol. IV, p. 47-48). « La réconciliation s'entend du côté de Dieu, et Dieu prend sa victime; le gage de la grâce et la norme de vie s'adressent à l'homme. Assuré de la grâce de Dieu, l'homme reçoit en même temps une norme de vie » (cf. P. Wernle, *op. cit.*, p. 331). C'est là un trait constant de la christologie zwinglienne, que le Fils de Dieu a assumé une chair mortelle afin de pouvoir s'offrir en victime et apaiser la justice divine. Zwingli pousse l'antithèse assez loin : le Christ innocent paye pour les pécheurs (*bürgend und bezahlend*, *Bezahler*, *C. R.*, II, 38, 33; 40, 30; 478, 4; IV, 66, 26). Par ailleurs on relève des corrélations : entre la chair *innocente* et la naissance *virginale*, dogme qui est retenu à ce titre (*C. R.*, II, 477, 31; 478, 1; *Sch.-Sch.*, vol. VI, t. I, p. 204 : *cardo fidei christianæ*); entre les effets salutaires du Corps et du Sang : le Christ nous *rachète* de son Corps et nous *lave* de son Sang (*C. R.*, II, 115, 15 sq.; VIII, 86, 29). On perçoit, sous-jacente, une conception physique imitée de l'antique.

Néanmoins l'humanité du Christ reste en quelque sorte extérieure à la Rédemption elle-même et à l'octroi de la grâce : elle est seulement gage *(Pfand)* des miséricordes divines (cf. *C. R.*, II, 381, 9; 484, 20; 496, 22; III, 676, 12; IV, 64, 18; v, 629, 6; 782, 11; VIII, 86, 35; cf. Bavinck, *Ethiek*, p. 84). Car Dieu nous ayant donné son Fils unique, se plaît à répéter Zwingli après saint Paul, comment ne nous aurait-il pas tout donné avec lui? (*C. R.*, II, 39, 7; 166, 10 sq.; v, 629, 7; 758, 6 sq., etc.) Et d'abord la grâce. Par le tour que prennent ces affirmations, il est clair que Zwingli considère proprement Dieu comme l'auteur de la Rédemption; l'humanité du Christ ne joue qu'un rôle *auxiliaire* ou *instrumental* (cf. *Sch.-Sch.*, vol. IV, p. 183 : *Nam salvatorem esse propriæ divinæ est naturæ, non humanæ*). E. Zeller le souligne : « L'humanité du Christ n'a pour l'œuvre de la Rédemption qu'une signification subordonnée. Le vrai Rédempteur est précisément, d'après Zwingli, seulement le Dieu dans l'Homme-Dieu; l'homme qui doit être semblable aux rachetés est seulement l'instrument de la Rédemption » (*Das theologische System Zwinglis*, 1853, p. 94). Par voie de conséquence, dans le Christ seule sa divinité est objet de foi; sa mort salutaire est traitée comme un fait historique qui ne tombe pas sous la foi (*C. R.*, v, 788, 6 : « La vraie foi met sa confiance *(vertruwt)* en la divinité de Jésus-Christ et reconnaît *(erkennt)* que sa mort est notre vie »; cf. 693, 3 : *Christo non fidimus eo quod humanam naturam induerit, sed quod solus ac verus Deus sit*).

2° La séparation des deux natures s'accuse au cours de la controverse eucharistique. Ce n'est pas sans raison que Luther a pu reprocher à son adversaire de « réduire à néant » l'humanité du Christ (*C. R.*, v, 952, 29). Zwingli ne conçoit pas que l'humanité du Christ glorieux soit autre que sa chair passible : il se refuse à toute sublimation de l'homme dans le Christ en un Corps invisible et insensible. L'humanité glorifiée garde ses propriétés : elle est circonscrite, localisée, elle siège à la droite du Père, ce qui s'entend localement, plutôt que d'une communication de pouvoirs (*C. R.*, v, 654, 7; 692, 4; 697, 1 sq.; cf. 701, 13 : *Ut humanitas a dei filio in hoc adsumpta, ut hostia fieri commode posset, ... ad solium summi numinis subvecta est et ad dexteram dei sedet* [comme un oiseau en cage, glosait ironiquement Luther], *ita divinitas incommutabilis manet*, sola regnat, sola administrat omnia). Du ciel où elle siège, l'humanité du Christ reviendra au dernier jour : sous la plume de Zwingli, c'est là non perspective eschatologique (elle est absente de ses œuvres, supplantée par le dualisme mystique; cf. cependant *C. R.*, v, 751, 23), mais littéralisme scripturaire d'où on tire argument contre la Présence réelle.

Divinité et humanité dans le Verbe incarné ont donc chacune ses propriétés, suivent chacune sa loi. « Zwingli crée une singulière espèce d'être hybride, qui est à la fois infini et fini, tout-puissant et limité, et donc défie toute représentation exacte » (W. Köhler, *Geisteswelt*, p. 101). Qu'advient-il de la *communicatio idiomatum* dûment fondée sur les expressions dont se sert l'Écriture? Zwingli change le terme; il l'appelle *Alloösis*, par égard pour les grammairiens (*C. R.*, v, 515, 14; 679 sq.; 681, 14; *Sch.-Sch.*, vol. II, t. II, p. 152). Quant à la chose, il distingue tellement les actions du Christ *quatenus deus* et *quatenus homo* qu'il n'y a plus de communication réelle. C'est là rompre la *communicatio idiomatum* ou ne lui garder qu'un sens nominaliste (avec E. Seeberg, *art. infra cit.*, p. 49) : les termes qu'on rencontre dans l'Écriture sont interchangeables; là où elle parle du « Corps » du Christ, c'est de la divinité qu'il s'agit (*C. R.*, v, 605, 19; 608, 13 : *Quoties carnem adpellavi, toties spiritum significare volui et vitam*).

O. Ritschl écrit bien : « Il use de l'*Alloösis* comme d'une figure de langage qui sert seulement à corriger la Sainte Écriture là où elle ne correspond pas à son opinion préconçue et à lui faire dire le contraire de ce que son contexte et ses paroles suggèrent » (*op. cit.*, p. 118). De même W. Köhler (*Zwingli und Luther*, p. 478-479) : « La *communicatio idiomatum* est réduite à un jeu de mots; elle intervient non pour mettre en relief l'unité personnelle, mais pour souligner la différence des deux natures. » Cependant le même auteur disculpe Zwingli de l'accusation de nestorianisme (*C. R.*, v, 682, note) : le réformateur ne serait ici que le disciple de Duns Scot. La doctrine scolastique des *assumptiones* explique les expressions de ce genre dont il se sert (*in hoc adsumpta*, *C. R.*, v, 701, 13 et *passim*). Notons en effet que le *Verbum caro factum est* est pour Zwingli un contresens : il faut retourner les termes et parler seulement d'assomption

de la chair par le Verbe en vue de l'œuvre de la Rédemption (*C. R.*, v, 927, 11 sq.). Que reste-t-il de l'union personnelle? Zwingli « n'a d'intérêt à ce dogme que pour autant qu'il fonde l'*Allöosis* dont il faisait si grand cas » (O. Ritschl, *op. cit.*, p. 119). Les opérations étant divisées, il semble, par voie de conséquence, que la personne doive l'être aussi. Zwingli connaît aussi une « assomption » du Christ lors de sa glorification (*Sch.-Sch.*, vol. v, p. 259); O. Ritschl relève à ce sujet une teinte adoptianiste (*loc. cit.*, p. 120-121).

L'influence du volontarisme scotiste s'étend plus loin encore que ne l'a signalé W. Köhler : elle explique tout ce qu'il y a d'arbitraire et d'extrinsèque dans les opérations de l'humanité associée à la Rédemption, mais non point cause de salut. En vertu d'une volonté positive de Dieu ou décret divin, le Christ devait souffrir et mourir; cependant sa mort n'est pas à proprement parler salutaire, c'est sa divinité qui nous sauve (cf. *C. R.*, iii, 779, 18 : *Christus nobis ea parte salutaris est, qua de cœlo descendit, non qua ex illibatissima quidem Virgine natus est, tametsi secundum eam pati ac mori* oportuerit; *sed nisi deus simul fuisset, qui moriebatur, non potuisset toti mundo salutaris esse*).

3° Cependant tout n'est pas à mettre au passif dans la christologie zwinglienne. A la différence de Luther, Zwingli voit dans le Christ (d'après Érasme), non seulement le Rédempteur, mais le maître de doctrine, le législateur (cf. *C. R.*, ii, 27, 18; 28, 35 [art. 2]; *ibid.*, 52, 8 [art. 6]; v, 625, 22). Il se plaît aussi à souligner son rôle comme tête de l'Église (*C. R.*, ii, 50, 23; 53, 27; 55, 11). Il entend par là, au sens mystico-réaliste, que le Christ est principe de vie pour les fidèles (cf. *C. R.*, iii, 781, 25 : *Mundum veni non modo redimere, sed etiam mutare. Qui ergo me fidunt, ad meum exemplum se transformabunt*). Par là, sa christologie participe du caractère *positif* de sa morale (cf. *infra* : régénération, loi). Il a voulu, écrit-il, « débarrasser la figure douce et paisible du Christ de l'accrétion et des taches des traditions humaines, afin qu'il nous soit à nouveau cher, que nous éprouvions la douceur de son joug et la légèreté de son fardeau » (*C. R.*, i, 133, 5; Zwingli cite souvent Matth., xi, 28 en exergue de ses œuvres). Sur les autres titres du Christ : roi, cf. *C. R.*, ii, 307, 16; ix, 459, 22; prophète et évêque, cf. *C. R.*, ix, 465, 28. De la sorte, et pour ces divers motifs, la christologie de Zwingli repose sur une base scripturaire plus large que celle de Luther (cf. le recours à Joa. et à Hebr., *Sch.-Sch.*, vol. ii, t. i, p. 101).

Mais ne trouve-t-on pas aussi, comme l'envers de ces positions, un aspect subjectif, qui, nous l'avons souligné, rentre dans la trame de la dogmatique zwinglienne, en conséquence de son spiritualisme (cf. *Sch.-Sch.*, vol. iii, p. 422-423)? A cette question, on peut répondre avec P. Wernle : « On peut trouver des passages chez Zwingli qui font douter s'il croyait à une vraie réconciliation de Dieu par la mort du Christ, ou s'il ne plaçait pas plutôt tout le poids uniquement sur la réconciliation de la conscience humaine. Il apparaît presque indubitable que les pensées de Zwingli inclinaient en ce sens. Cependant, dans ce dernier écrit [*Christianæ fidei expositio*, 1531], il s'exprime de façon orthodoxe, et de fait l'image du *Handel* (contrat) entre le Père et le Fils (qui revient souvent chez lui) a toujours été entendue ainsi. Il ne faut pas sous-estimer l'orthodoxie de Zwingli et le moderniser trop. Ce qui est vrai, c'est que certaines pensées peuvent affleurer en son âme comme des germes de mutations modernes du dogme » (*Zwingli*, 1919, p. 331).

Il est plus difficile de répondre à la question : dans quelle mesure Zwingli s'est-il départi de la ligne *christocentrique et strictement paulinienne* — suivie dans les premières œuvres (avec Luther) — pour faire droit à ce qu'il estimait les justes exigences du *spiritualisme universaliste?* Il est certain que les expressions de celui-ci se multiplient avec les années (cf. *C. R.*, iii, 662, 7; 664, 27; 853, 11; iv, 873, 17; v, 379, 15; ix, 458, 25; *Sch.-Sch.*, vol. iv, p. 45, 65, 93, 95, 120, 123). Mais impliquent-elles une renonciation aux vues précédentes? En d'autres termes, le salut des païens exclut-il la médiation du Christ, voie unique de salut?

La manière dont Zwingli entend cette médiation nous oriente vers la solution de ce problème qui a de tout temps tourmenté les critiques et les lecteurs de Zwingli. Sans doute la médiation du Christ subsiste-t-elle dans la dogmatique zwinglienne, pour autant que l'humanité du Sauveur est gage de la grâce, mais il n'y a proprement que sa divinité à nous sauver et à nous octroyer la grâce : entendez le Christ-Dieu, c.-à-d. le Christ-Esprit, le Logos qui opère aussi bien dans les païens selon le principe de l'élection ou liberté absolue de l'Esprit de Dieu. Par ailleurs, même les païens bons et pieux doivent leur salut à la Rédemption par le Christ, qui a enlevé la condamnation du péché (*C. R.*, v, 388, 31). Là où nous percevons une tension, un dualisme, Zwingli ne voyait sans doute, en raison de ses tendances syncrétistes, qu'approfondissement et extension de la doctrine.

Finalement la théodicée de Zwingli, plus exactement sa *conception de l'Esprit divin*, est à la racine de son dyophysisme, comme de son symbolisme sacramentel. Et le défaut même de cette christologie nous permet, par réflexion, de mieux percevoir la note distinctive du spiritualisme zwinglien : « L'Esprit est donc *en soi (an sich)*, non reçu dans un sujet *(in etwas)*; l'Esprit est à penser abstraitement et comme quelque chose d'abstrait, et non pas concrètement et comme quelque chose de concret; l'Esprit est pensé comme *Raison*, et non pas comme *Histoire* » (E. Seeberg, *Der Gegensatz zwischen Zwingli, Schwenckfeld und Luther*, dans *Reinhold Seeberg Festschrift*, éd. par W. Koepp, t. i, Leipzig, 1929, p. 46). Par là s'explique la structure dualiste de la dogmatique zwinglienne.

IV. Morale de Zwingli. — La morale de Zwingli suit et applique les principes de sa théodicée. L'opposition du péché et de la grâce n'est pas proprement au centre de la morale zwinglienne, mais plutôt *l'action de Dieu qui, reçue dans l'homme par la foi, conduit à la régénération et aux bonnes œuvres (II)*. La notion de péché est le point faible de cette morale *(I)*, celle de loi, son point fort *(III)*. — On ne peut que constater, avec E. Brunner (*Gebot und Ordnungen*, p. 571, 574), les lacunes des études zwingliennes sur ces points capitaux du système. On ne prétend pas ici les combler, mais seulement marquer quelle est, par opposition au luthéranisme, l'orientation de la morale zwinglienne. Si parfois Zwingli reproduit les thèmes luthériens, il met les accents autrement. Ainsi se forme dans son esprit et sa conscience une conception morale qui inaugure la tradition *réformée*.

I. Le péché originel. — (Cf. R. Pfister, *Das Problem der Erbsünde bei Zwingli*, dans *Quellen und Abhandlungen zur schweizerischen Reformationsgeschichte*, ix, 1939.) — La doctrine de Zwingli se développe chronologiquement ainsi :

Première période : jusqu'au « Taufschrift » (1525). — Zwingli est surtout préoccupé de combattre la justice des œuvres; il affirme donc la corruption radicale de la nature humaine, qui est l'effet de la chute d'Adam (*C. R.*, ii, 632, 17 sq.). Il prend position contre la scolastique décadente (scotisme), qui tend à réduire

la misère de l'homme déchu; il se place dans le sillage de Luther et renoue avec la tradition augustinienne. Par ailleurs, il dépend de la scolastique quant au *status quæstionis* et dans la définition même du péché originel. On retrouve donc chez lui équivalemment les deux éléments : matériel et formel, soit donc la privation de la grâce et la concupiscence.

Il existe cependant dès cette période des traits proprement zwingliens : privé de la grâce, Adam est soustrait aux motions de l'Esprit divin qui l'avait dirigé jusqu'alors (*C. R.*, II, 38, 6). Il en est de même de ses descendants. La restitution en grâce équivaut donc à la régénération dans l'Esprit. La manière dont Zwingli conçoit la concupiscence s'apparente à la doctrine de Luther, dont il est nettement tributaire : chez l'un et chez l'autre, la concupiscence désigne, non pas l'appétit sensuel déréglé (saint Augustin), mais la psychologie tout entière de l'homme déchu dans son aversion de Dieu et sa recherche de soi-même (cf. l'ἁμαρτία de saint Paul). Cet égoïsme foncier, que Luther appelle « concupiscence », Zwingli le nomme *amor sui* ou φιλαυτία. Cependant Zwingli met l'accent moins sur l'*amor sui* et la concupiscence que sur l'état de mort spirituelle et l'impuissance qui suit la chute. L'homme qui, jadis docile aux impulsions de l'Esprit, accomplissait la volonté de Dieu, en est à présent radicalement incapable; il est devenu transgresseur — vu surtout la perfection de cette volonté très sainte, à laquelle il ne peut d'aucune manière se mesurer. Que lui reste-t-il, sinon d'avouer son impuissance et de se confier dans les mérites du Christ? La grâce lui donnera la force qui lui manque. Ainsi pour Zwingli l'essence du péché originel réside moins dans l'*amor sui* que dans l'incapacité absolue d'accomplir la volonté de Dieu. A l'inverse, la grâce est conçue comme une puissance divine opérant en nous.

Dans les œuvres de cette première période (cf. *Auslegung der Schlussreden*, 1523; *Commentaire*, 1525), on ne trouve aucune indication qui laisse pressentir le rejet de la faute originelle par Zwingli. Le *Commentaire* semble même à dessein noircir le tableau, par réaction contre l'optimisme affiché d'Érasme (*C. R.*, III, 654 sq.; P. Wernle, *Zwingli*, p. 58-59). Nous sommes tous pécheurs en Adam — on ne précise pas le *mode de transmission* de la faute — débiteurs envers Dieu, incapables d'accomplir sa Loi. Seule la justice du Christ nous sauve. Le péché originel suffit donc à nous condamner. Zwingli enseigne nettement la *damnabilité (Verdammlichkeit)* du péché originel; cf. *Eine kurze christliche Einleitung*, 1523: *C. R.*, II, 632, 25 : « Voici donc ce qu'est la faute originelle : la chute, la transgression, l'impuissance, la perte de Dieu, l'infection *(der präsl)*, le péché, de quelque nom qu'on l'appelle. Il est donc clair que nous sommes tous par nature (il s'agit de la nature corrompue) enfants de colère. »

Deuxième période : Controverse anabaptiste. Le « Taufschrift » (27 mai 1525) (*C. R.*, IV, 188 sq.). — Jusqu'à présent la pensée de Zwingli s'est mue dans les cadres traditionnels; il a suivi saint Augustin et Luther. Ce n'est qu'avec l'anabaptisme que la faute originelle devient vraiment pour lui un *problème*. Divers facteurs sont ici à l'œuvre qui l'inclinent vers la négation : le caractère purement symbolique attribué aux sacrements, la notion volontariste du péché. A l'inverse des *Täufer*, il maintient la nécessité du baptême des enfants (cf. *infra*, col. 3822), mais ce rite n'a pas pour effet d'effacer le péché originel. Il est purement symbolique. Sur ce point, Zwingli ne pense pas autrement que ses adversaires. Ce qui lui permet néanmoins de sauver le baptême des enfants, c'est qu'il entend la confession *(Bekenntnis)* du point de vue de l'Église. Le baptême est donc signe d'agrégation à l'Église; les enfants baptisés entrent dans l'Alliance et reçoivent le fruit du sacrifice rédempteur (cf. *infra*, col. 3823).

Cependant Zwingli ne s'arrête pas là : il se livre à une *critique de la notion même de faute originelle*. Le baptême n'a rien à effacer en eux, car ils n'en sont point passibles, le péché étant synonyme de *transgression volontaire* (*C. R.*, IV, 311, 11 sq.; cf. V, 376, 26; *Sch.-Sch.*, vol. IV, p. 6). Nous sommes ici au cœur même de sa doctrine : la notion volontariste-scotiste du péché l'oblige à rejeter la tradition concernant la transmission d'une faute originelle *(Erbschuld)*. En d'autres termes, il se fait de la responsabilité une idée stricte qui la restreint à l'individu et empêche de parler d'une culpabilité résultant de la faute originelle. En même temps il dissocie ces deux éléments : *Erbsünde* et *Erbschuld*. Le péché originel *(Erbsünde)* existe, mais à titre de maladie héréditaire — Zwingli dit, en dialecte : *der Prest;* latin *morbus* — qui produit seulement une *propensio ad peccandum* (*C. R.*, V, 376, 16; *Sch.-Sch.*, vol. V, p. 24), mais n'est pas le péché lui-même. Zwingli tire de la scolastique la distinction de l'*habitus* et de l'*acte*, qui est étrangère à Luther. Le péché originel subsiste à titre d'*habitus (Zuständlichkeit)* et il est, si l'on veut, *fomes peccati (actualis)*, entendez : de lui procèdent sans cesse de nouveaux péchés actuels, mais l'acte de péché (ou péché actuel) suppose en sus une décision volontaire. A vrai dire, cette décision ne peut manquer et elle est déjà virtuellement donnée dans l'état dépravé, *der Prest*, hérité d'Adam, cet égoïsme foncier dont on a parlé plus haut. Étant ainsi disposé, il est fatal que tout ce que l'homme fait, il le fasse par amour exclusif de soi et contre la loi naturelle (amour de Dieu et du prochain). Et justement le péché originel est plutôt *fatalité (Verhängnis)* que faute, culpabilité *(Schuld)* (cf. *C. R.*, V, 372, 7-9). Si donc l'homme déchu est condamné, ce n'est pas directement à raison du péché originel, mais seulement *indirectement*, pour autant que cette pente fatale au mal qui s'appelle *der Prest* se traduit effectivement et constamment par des péchés actuels.

Ainsi, en accentuant l'aspect *volontaire-individualiste* et juridique du péché — le péché est la transgression volontaire de la loi de Dieu — Zwingli rompt l'équilibre de la doctrine traditionnelle; mais il se ménage une position apparemment très forte contre l'anabaptisme, car il n'a plus dès lors aucune difficulté à immuniser les enfants de la faute originelle. Puisque, là où il n'y a pas transgression volontaire, il n'y a pas de faute, et que les enfants ne sont pas *capables* de pareille transgression (*C. R.*, IV, 316, 28; V, 390, 7 sq.; VIII, 739, 3), ils sont exempts de la faute originelle, mais non pas du *Prest* ou maladie héréditaire qui sommeille en eux et ne révélera que plus tard toute sa malice (cf. la comparaison du louveteau, *C. R.*, IV, 308, 31). C'est sur cette question que Zwingli se sépare de Luther, ce dernier maintenant dans toute sa rigueur la faute, originelle, l'efficacité sacramentelle du baptême et admettant, comme un subterfuge, la *fides parvulorum*.

Troisième période : Controverse avec Luther. De l' « Apologie à Urbanus Rhegius » (1526) à l'article IV de Marburg (1529) et à la Confession de foi, « Fidei ratio » (1530). — Luther eut connaissance du *Taufschrift*. Il y flaira un retour au pélagianisme et à la justice des œuvres. Selon son habitude, il confond et enveloppe sous la même étiquette des adversaires que séparent cependant bien des divergences. Derrière Zwingli se profile l'ombre d'Érasme : plus tard, il associera Zwingli et Carlstadt (à propos de la Cène). Il fait transmettre par Caselius ce message aux Strasbourgeois : « Zwingli n'a jamais connu le Christ, car il

se trompe sur le premier article, savoir que le péché originel n'est pas un péché. S'il en était ainsi, comme il serait facile ensuite d'affirmer le libre arbitre! »

Urbanus Rhegius, à Augsburg, reprit la thèse de Luther. Zwingli répondit par la : *De peccato originali declaratio ad Urbanum Rhegium* (25 août 1526) (*C. R.*, v, 359 sq.). Il y dissipe certaines équivoques : en particulier, la non-culpabilité du péché originel ne vaut que pour les enfants des chrétiens, à raison tant de la grâce dont ils reçoivent le bénéfice que de leur manque de connaissance de la Loi. Des autres il ne prétend pas juger (*C. R.*, v, 384, 19 sq.). Sur le terme même de péché, employé du péché originel, Zwingli se montre accommodant (*C. R.*, v, 373, 24; cf. *Sch.-Sch.*, vol. IV, p. 6), mais quant au fond il ne varie pas.

A Marburg (1529), cette question fut l'objet d'un débat préliminaire entre Zwingli et Mélanchton : aux termes des articles rédigés par le premier et acceptés par le second, l'essence du péché originel réside dans la *concupiscentia* ou *amor sui*. On ajoute : *Peccatum originale* morbum *esse credimus, quem omnes, qui ex Adam generantur, contrahunt, quo morbo fit, ut nos ante omnia amplectamur, non deum. — In parvulis... est pœna legis, quæ tale malum sive peccatum est*, ut damnet. Le péché originel n'est donc pas péché à proprement parler; il est plutôt maladie *(morbus = der Prest)*; il a un caractère pénal. C'est là la doctrine zwinglienne que nous avons vu se développer à partir de la notion volontariste-scotiste de péché. La note finale, la damnabilité du péché originel, montre que la pensée de Zwingli *oscille encore entre cette notion et la tradition augustinienne*. En fait, il n'a jamais pu se résoudre à opter, et sa doctrine du péché originel manque d'homogénéité (cf. R. Pfister, *op. cit.*, p. 45).

Le IV[e] article de Marburg, rédigé par Luther, reflète beaucoup plus la doctrine de celui-ci que celle de son partenaire : « Quatrièmement, nous croyons que le péché originel *(Erbsünde)* nous est transmis et hérité d'Adam et qu'il est un tel péché qu'il condamne tous les hommes », n'était la Rédemption par le Christ. R. Pfister s'efforce de minimiser le différend — il se réduirait, selon lui, à la question de la réprobation des enfants qui ont contracté la tache originelle (*op. cit.*, p. 88); il estime donc que Zwingli a pu souscrire cet article sans se rétracter et en toute bonne foi. Nous croyons plutôt qu'il y a adhéré pour la forme et grâce à l'équivoque du terme *péché* déjà soulignée antérieurement.

La *Fidei ratio* de 1530, anti-luthérienne, a plus de chance de présenter sa pensée originale. Zwingli part de la distinction entre péché originel et péché personnel : *Peccatum vere dicitur cum contra legem itum est : ubi non est lex, ibi non est prævaricatio; et ubi non est prævaricatio, ibi non est peccatum proprie captum... Peccatum originale ut est in filiis Adami non proprie peccatum esse; quomodo iam expositum est : non enim est facinus contra legem.* Morbus *igitur est proprie et* conditio (*Sch.-Sch.*, vol. IV, p. 6). Cependant, sur le point de la damnabilité du péché originel, il modifie sa position du *Taufschrift* et incline dans le sens augustino-luthérien : *Conditio* (sc. *peccati originalis*), *quia sicut ille servus est factus et morti obnoxius, sic et nos servi et filii iræ nascimur et morti obnoxii... et nos esse natura filios iræ scio* (*ibid.*, p. 6-7). Ainsi, sans être personnellement coupables, nous n'en sommes pas moins nés dans la servitude et dans un état d'abjection qui nous prive du salut et nous vaut la condamnation de Dieu. Cet état appelle la Rédemption par le Christ. Cependant, à la différence de Luther, le point de vue de Zwingli est théocentrique (et non christocentrique) : s'il revient à la damnabilité du péché originel, c'est que l'idée de prédestination ou d'*élection* prend à partir de 1527 de plus en plus d'empire sur son esprit, et que celle-ci suppose un discernement des chrétiens de la *massa damnata*. Les variations de la doctrine de Zwingli sur le péché originel s'expliquent assez dès lors que celle-ci *subit les incidences de positions dogmatiques jugées plus importantes :* symbolisme sacramentel, notion de loi et de péché, prédestination et élection.

Critique. — Laissant de côté la question de la damnabilité du péché originel, que Zwingli affirme au début et à laquelle il revient à la fin, la critique doit s'en prendre au point faible de la doctrine zwinglienne : au péché originel, défini comme *maladie ou inclination viciée de la nature (der Prest) n'ayant pas de caractère intrinsèquement peccamineux.* En définissant ainsi le péché originel, Zwingli n'a-t-il pas abandonné la position essentielle de la Réforme : la corruption radicale de la nature déchue? N'incline-t-il pas au pélagianisme, au naturalisme?

Parmi les auteurs, les avis sont partagés. Pour Ch. Sigwart, R. Seeberg, R. Pfister, Fr. Blanke, A. E. Burckhardt, on ne trouve chez Zwingli aucun affaiblissement de la notion réformée de péché originel. L'homme est menteur, il se trouve en état de mort et de damnation; il est entièrement sous la domination de l'égoïsme : ces formules, qui reviennent sans cesse sous sa plume, témoignent qu'il a abandonné une fois pour toutes l'optimisme de l'humaniste, la foi naïve en la bonté de l'homme. La christologie, le concept de *restitutio* [*naturæ, hominis*] (cf. *supra*, col. 3789), corroborent ce jugement. En revanche, pour E. Zeller, W. Köhler, K. Guggisberg, etc., Zwingli a atténué la dureté de la position augustino-luthérienne, notamment en ce qui concerne le sort des enfants morts sans baptême ou des païens qui n'accèdent point à la connaissance du Christ. Son concept plus élastique de maladie ou tare héréditaire — fatalité malheureuse qui pèse sur chacun plutôt que péché dont il se sentirait personnellement responsable — s'accorde bien avec les vues de son universalisme spiritualiste. Aux yeux de W. Köhler, Zwingli a le mérite de surmonter « la dure alternative de la dogmatique du péché originel » et « d'ouvrir la voie au progrès religieux » (*Geisteswelt*, p. 98). La chute originelle est escamotée, ou le péché originel s'insère comme un chaînon dans le progrès évolutif de l'humanité. Zwingli fait ici figure de précurseur des théories modernes du péché originel.

Sans doute Zwingli a-t-il obéi sur ce point aussi à la logique même de son système qui l'incline à rationaliser le mal (cf. *supra*, col. 3783). Il est juste cependant de reconnaître, avec R. Pfister (*op. cit.*, p. 15-16), que l'anthropologie dualiste, imitée de l'antique, qui aboutit au déterminisme, ne joue aucun rôle dans la doctrine présente. Ainsi le péché, en nous comme dans le premier homme, est rapporté à une libre détermination de la volonté, et non à la nature composée de l'homme, au fait que nous sommes non seulement esprit, mais chair. Néanmoins, il reste vrai que Zwingli *n'a pu intégrer à son système la notion classique qui laisse entier le mystère du péché originel*, défini comme péché de nature, *et de sa transmission*. Le refus même de s'interroger sur le mode de transmission a pu conduire à brouiller l'essence du péché originel lui-même — ce parti pris de maintenir séparées la question du *was* et celle du *wie* conduit chez Luther à un même résultat dans un autre domaine, à propos de l'eucharistie. Sans doute les subtilités de la scolastique décadente, la position extrême du scotisme ont incité à une simplification et à un retour en arrière : cependant, et c'est la conclusion qui se dégage de cette étude, on perçoit combien Zwingli reste tributaire dans ses catégories de pensée de cette scolastique avec laquelle il avait rompu. Pour éluder les critiques de Luther, il n'a point d'autre ressource que de revenir

à la distinction de l'École entre le péché *habitus* et acte. Nous sommes loin assurément de l'Évangile. R. Pfister n'en argue pas moins, pour légitimer la doctrine de Zwingli, du fait qu'elle serrerait de plus près l'enseignement de saint Paul sur le péché et la loi, notamment Rom., v et vii. C'est là une erreur : Zwingli entend la loi, non au sens paulinien de loi positive, historique, ayant son rôle dans l'économie du salut, mais comme une détermination absolue, intemporelle, de la volonté de Dieu, participant à la transcendance et à la perfection de Dieu même (cf. *C. R.*, iii, 707, 1; *Sch.-Sch.*, vol. iv, p. 102 et *infra*, col. 3807).

II. FOI, JUSTIFICATION ET RÉGÉNÉRATION. — 1° *Notion de foi.* — 1. — *a)* A l'attitude de l'homme déchu, dominé par l'*amor sui*, s'oppose celle de l'homme racheté, placé sous l'emprise de l'Esprit divin. Un mot la caractérise : la *foi*. La foi, pour Zwingli, ne désigne donc pas une vertu spéciale : elle vise plutôt l'ensemble des dispositions surnaturelles de l'âme qui se détourne du créé et met en Dieu son espérance. Comme Luther et à sa suite, Zwingli entend la foi, *fides*, au sens du latin *fidere* (*C. R.*, iv, 495, 22 : *auf Gott vertrauen, gelassen sein ;* cf. *C. R.*, ii, 82, 24; v, 781, 28); mais la foi-confiance prend chez lui un caractère plus profondément théologal. Entendez : au lieu d'être orientée vers le Christ et ses mérites, elle s'élève d'emblée jusqu'à Dieu et s'harmonise avec la doctrine du Dieu Souverain Bien et Providence qu'on a exposée (cf. *C. R.*, ii, 73, 7; 182, 15; *Sch.-Sch.*, vol. ii, t. ii, p. 199 : « La foi qui est une confiance dans le seul Dieu, qui est l'unique repos de l'âme, la sécurité et certitude, par quoi nous voyons qu'il n'y a rien de bon, rien de vrai, rien de juste que le Souverain Bien, Dieu : que rien n'est assez sûr pour qu'on puisse s'appuyer vraiment sur lui que Lui; que l'âme ne trouve de repos en aucune créature, mais seulement dans le Créateur »). Zwingli argue, comme Luther, de Hebr., xi, 1, qu'il commente à trois reprises : *C. R.*, iv, 489, 12; *Sch.-Sch.*, vol. ii, t. ii, p. 199; vol. iv, p. 118. Ce texte lui suggère l'assimilation de la foi à l'espérance (*C. R.*, iv, 491, 12 sq.; cf. *C. R.*, iii, 777, 33). La charité est aussi comprise (*C. R.*, iii, 849, 28; *Sch.-Sch.*, vol. vi, t. ii, p. 271).

b) Zwingli insiste sur l'*origine* surnaturelle de la foi : aucun effort humain ne peut y conduire, elle est don purement gratuit de Dieu (cf. *C. R.*, ii, 637, 17; *Sch.-Sch.*, vol. vi, t. i, p. 348 et *passim*). Cette assertion fait partie de la catéchèse réformée : la note proprement zwinglienne est la part attribuée à l'Esprit divin dans la genèse de la foi (*Sch.-Sch.*, vol. iv, p. 61 : *Fides autem... a solo dei spiritu est; ibid.*, p. 63 : *Fides enim cum spiritus divini sit adflatus*). Elle s'accorde sans doute avec le spiritualisme mystique de notre auteur, mais aussi avec les données générales de son anthropologie. Entre l'Esprit de Dieu et l'esprit humain il existe une affinité : il n'y a que l'Esprit divin à pouvoir agir sur notre esprit et y engendrer la foi. La foi est donc synonyme de contact d'esprit à esprit (*C. R.*, v, 622, 13), *qui exclut toute médiation créée.* Aucun objet extérieur ne concourt au processus qui mène à la justification (cf. *C. R.*, v, 787, 27; 628, 11; 629, 10 sq.; *Sch.-Sch.*, vol. iii, p. 583, xxx; vol. vi, t. i, p. 261, 333, 413). La règle est absolue et vaut aussi bien de l'humanité du Christ. Zwingli s'applique à purger la foi de tout *extrinsécisme* (cf. *C. R.*, iv, 325, 12). Ainsi, à propos des miracles : la foi n'en est pas tributaire : « Ce ne sont pas les miracles qui font la vraie foi spirituelle; mais la foi spirituelle reconnaît les miracles pour l'œuvre de Dieu » (*Sch.-Sch.*, vol. ii, t. ii, p. 199). (Sur la notion de miracle chez Zwingli — en dépendance de Bucer — cf. *C. R.*, v, 594, 6; 621, 21.)

c) La substance purement spirituelle de la foi, qui entraîne l'épuration de la religion, s'entend aussi du point de vue de son *objet*. La foi est attention exclusive à Dieu; elle ne s'arrête à rien de créé; le Christ lui-même n'est objet de foi que selon sa divinité (*C. R.*, v, 629, 8; 782, 5; 788, 7; *Sch.-Sch.*, vol. ii, t. ii, p. 201). C'est la raison majeure pour laquelle Zwingli rejette la Présence réelle : le Corps du Christ présent sous les espèces ne saurait être atteint par la foi; il tombe nécessairement sous la perception sensible ou la vision : il ne peut être l'objet d'un discernement spirituel. En outre, le Corps eucharistique introduit une nouvelle médiation qui va contre le privilège exclusif de la foi. *Sola fides beat*, répète Zwingli. La foi seule est nécessaire au salut et elle suffit à tout (*C. R.*, v, 662, 2; 665, 14). Zwingli se pose ici en défenseur du *sola fide* proclamé par Luther (*C. R.*, iii, 341, 24; v, 576, 2; 718, 1). Il fait aussi entendre que la sécurité de la foi est fonction de la pureté de son objet (*Sch.-Sch.*, vol. iv, p. 45, *c. med.*).

2. — *a)* Cette controverse est particulièrement instructive : comme Th. Pellican l'avait vu dès 1527 (c'est-à-dire un an avant Marburg), elle tourne autour de la notion de foi et de la manière dont Dieu opère en nous : *De fide erit contentio et de mysterio divinæ operationis in nobis* (*C. R.*, ix, 73, 19). Elle fut pour Zwingli l'occasion d'un approfondissement de cette notion même. Il avait hérité d'Érasme et des Frères de la vie commune le sens des valeurs mystiques attachées à la foi (cf. W. Köhler, *Das Religionsgespräch zu Marburg 1529*, dans *Sammlung gemeinverständlicher Vorträge*, cxl, Mohr, 1929, p. 12). La foi est chose vécue, expérience directe du divin; son objet ne se situe pas au terme d'une investigation rationnelle ou d'une imagination quelconque, il est appréhendé directement et comme une réalité, mieux, comme la Réalité (cf. *C. R.*, iii, 705, 35 : Res *enim est ac experimentum pietas, non sermo vel scientia; ibid.*, iii, 760, 10; *Sch.-Sch.*, vol. v, p. 100. — Dans Hebr., xi, 1, *argumentum* est synonyme d'*experimentum*: *C. R.*, iv. 491, 15). Sans doute l'objet de foi reste invisible, puisqu'il s'agit de Dieu et des biens à venir, mais la foi nous en confère, mieux que la certitude infaillible (*C. R.*, iv, 491, 11; *Sch.-Sch.*, vol. v, p. 100), le sentiment : « La foi chrétienne est une chose qui se sent dans l'âme des croyants, comme la santé dans le corps » (*C. R.*, iii, 700, 33; cf. v, 621, 31). Aussi, à l'inquiétude, à l'angoisse du pécheur succèdent la tranquillité et la paix de l'âme établie en Dieu. Si Zwingli n'a pas ressenti la première autant que Luther, il n'en a pas moins insisté sur la seconde. La foi, mouvement de confiance filiale dans le Dieu Père et Providence suscité par l'Esprit, procure à l'âme la consolation et la paix qui lui manquent (*C. R.*, iii, 446, 19). Sur quoi on peut remarquer avec A. E. Burckhardt : « Parce que la foi et l'Esprit ont une aussi grande certitude en eux-mêmes et comme expérience apportent avec eux la paix de l'âme, toute mystique sacramentelle est impossible » (*Das Geistproblem bei Huldrych Zwingli, ut supra*, p. 62).

b) Les expressions *mystiques* se rencontrent sous la plume de Zwingli : *adhærere Deo* (*C. R.*, iii, 668, 30); *adfigi* (*ibid.*, 820, 17); *sich lassen an, frui*, etc. (cf. A. E. Burckhardt, *op. cit.*, p. 86). L'âme vidée d'elle-même, purifiée et ayant renoncé à soi (*C. R.*, ii, 73, 5; iii, 17, 16) est attirée et transformée en Dieu (*C. R.*, ii, 72, 17; cf. *C. R.*, iv, 365, 4). L'Esprit est l'artisan de cette transformation (*C. R.*, ii, 73, 2, 13). C'est à l'aide de cette notion mystique de la foi qu'il combat l'idée de Présence réelle : celle-ci est superflue, la foi suffisant à rendre Dieu présent à l'âme (*C. R.*, v, 582, 10 : *Quum igitur fides adest homini, habet deum præsentem;* cf. *C. R.*, iii, 18, 5; *Sch.-Sch.*, vol. iv, p. 122 : *Hic* [sc. *fides*] *est panis ille, quem qui manducabit non esuriet*

aut sitiet; et W. Köhler, *C. R.*, v, p. 557, *c. fin.*). Si par la foi Dieu, ou le Christ, vient en nous, il est aussi vrai que nous allons à sa rencontre : « Il est universellement reconnu depuis longtemps que le Christ est vraiment en nous, quand nous croyons en lui, de même que nous sommes aussi dans le ciel; mais Lui y est par une présence réelle, car il est Dieu, tandis que nous, nous le sommes seulement par la contemplation, la foi, l'espérance et l'amour » (*C. R.*, v, 670, 12). Zwingli prépare ainsi la voie à l'interprétation de la Cène propre à Calvin (cf. W. Köhler, *Zwingli und Luther*, I, 1924, p. 484).

c) Il y a une autre acception du terme foi, *fides*, synonyme de créance, crédulité, qui est présupposée par la première (cf. *C. R.*, v, 784, 4 : « Celui qui se repose sur la parole de Dieu doit d'abord croire que c'est la parole de Dieu : c'est alors seulement qu'il acquiert la certitude [par la foi au sens propre] d'obtenir ce que le Dieu en qui il se confie lui a promis »). La foi théologale comporte donc au préalable une certaine connaissance *(Erkenntnis)* ou *fides historica* (cf. *C. R.*, v, 766). Elle-même s'attache à la promesse (*C. R.*, I, 358, 1 sq.; IV, 491, 38; cf. *Sch.-Sch.*, vol. III, p. 583 : *non fidit factis aut externis, sed sola misericordia Dei*); mais il y a dans l'Écriture bien d'autres paroles qui ne visent pas directement la promesse ou l'Évangile de la grâce : paroles narratives, d'ordre ou de défense. Zwingli en dresse le catalogue (*C. R.*, v, 523, 23; 783, 11) et tire argument de ces catégories contre Luther : les paroles de l'institution de l'eucharistie sont du second ordre (récit, suivi d'un ordre); elles ne suscitent donc pas d'autre assentiment que la foi à l'institution du mémorial de la Rédemption, conçu comme un fait historique.

Il semble que grâce à cette distinction la raison reprenne ses droits et qu'elle ait, en vertu de la connaissance rationnelle ou historique prérequise, un certain contrôle sur les objets de foi. Ceux-ci doivent être de quelque manière perméables à la raison éclairée par la foi (cf. *C. R.*, v, 618, 15 : *Fidei nihil est absurdum, si modo* recte intelligas *ea, quæ fidei credenda proponuntur. Quod si quid fidei absurdum, id tandem vere absurdum est*). Le sens commun doit donc être consulté, concurremment à la foi et à l'Écriture (*C. R.*, IV, 471, 36 : *Non reclamat fides, non communis sensus, non ipsum scripturæ ingenium;* cf. *C. R.*, IV, 490, 24 : *Abhorret a sensu*). On voit « avec quelle facilité le spiritualisme se mue chez Zwingli en un rationalisme quelconque ». — « On s'explique la liaison du spiritualisme avec la ligne de pensée rationnelle. C'est le besoin d'avoir une *expérience* solide et bien ancrée qui l'a poussé dans le sens du rationalisme... Alors le surnaturel est devenu psychologie rationnelle » (A. E. Burckhardt, *op. cit.*, p. 39 et 89). Plus pertinemment encore : « Le désir de Zwingli d'éviter de mettre la foi en rapport avec des objets intellectuels et de la concevoir de façon purement spirituelle comme expérience religieuse, c'est là précisément ce qui, en vertu d'une nécessité interne, entendez : de la réduction de la foi à l'*essentiel*, introduit un élément intellectuel dans le concept de foi lui-même » (E. Seeberg, *art. cit.*, dans *Reinhold Seeberg Festschrift*, I, Leipzig, 1929, p. 53).

3. — *a)* Nous avons suivi le progrès de la pensée zwinglienne jusqu'en 1527. A partir de cette date, la foi perd le caractère central qui lui avait été dévolu; elle rétrocède devant l'*élection* (on relève *infra*, col. 3853, une évolution parallèle dans le concept d'Église). Le fossé entre Dieu et la créature s'est élargi, et Zwingli n'a plus d'yeux que pour les réalités sises en Dieu, soit donc le décret éternel de prédestination et d'élection. Le fondement du salut est le Dieu qui élit, et la foi est seulement signe ou gage de l'élection (cf. *Sch.-Sch.*, vol. IV, p. 124 : « La foi suit l'élection en ce sens que tous ceux qui l'ont *savent* qu'ils sont élus; car elle est en leur cœur comme un sceau et gage de l'élection »; cf. *ibid.*, vol. VI, t. I, p. 348). Ainsi la foi est la conscience de l'élection (E. Zeller). Un élément réflexif *(Selbstbesinnung)* s'est introduit ici, dont on trouvait déjà l'indice dans des passages comme *C. R.*, v, 622, 3 (la foi, contemplation mystique, s'accroît par réflexion sur ses objets). Celui-ci n'est pas étranger à la certitude de la foi. Cette certitude, en effet, est liée à l'action de Dieu en nous dans la mesure où nous en prenons conscience.

b) Zwingli révise ses expressions antérieures : quand on attribue le salut à la foi *(fides efficax et salutaris; fides beat)*, cela s'entend par *synecdoque :* le salut dépend proprement et à titre premier de l'élection *(sola electio beat)*, et si l'élection n'avait précédé comme la fleur, la foi ne suivrait pas (*Sch.-Sch.*, vol. IV, p. 124, *c. init.*). En même temps s'affirme le caractère absolument *gratuit* de la foi et des œuvres qui en procèdent. Dieu donne la foi à qui il veut, sans égard au mérite, car son choix est absolument libre. Ancrée en Dieu, dans le conseil divin lui-même, la foi est soustraite aux fluctuations d'ici-bas : elle est *inamissible* en celui qui la possède vraiment (*Sch.-Sch.*, vol. III, p. 584, *c. init.; C. R.*, III, 446, 19. 28).

c) Mais comment être assuré d'être parmi les élus? L'intérêt supplémentaire attaché par Zwingli aux *bonnes œuvres* (comparé à Luther) vient de là. Déjà elles valent à titre de signe démonstratif de notre foi aux autres, c'est-à-dire à l'Église (le recours aux sacrements est du même ordre); mais plus encore elles renforcent chez leur auteur la conscience de posséder la vraie foi (*C. R.*, II, 167, 2; *Sch.-Sch.*, vol. IV, p. 63 : *Sic filii dei, qui scilicet fidem habent,* sciunt *se divina, hoc est spiritus nativitate et gratuita electione filios dei esse...; ibid.*, p. 122 : *Qui ergo sic est fidei scuto tectus,* scit *se esse dei electum;* cf. vol. VI, t. I, p. 348, 391; t. II, p. 271). De la foi procèdent les œuvres comme la chaleur du foyer ou les fruits de l'arbre (*Sch.-Sch.*, vol. IV, p. 61, 63, 124) : elles montrent que ceux qui les accomplissent sont de Dieu et sont un gage de persévérance. Par ailleurs, Zwingli n'a pas de peine à déduire la nécessité des bonnes œuvres de l'essence même de l'Esprit qui opère dans les fidèles : car cet Esprit n'est pas oisif, il agit sans cesse (*C. R.*, II, 47, 30; 181, 2; *Sch.-Sch.*, vol. IV, p. 63; vol. VI, t. I, p. 215, *c. fin.*). La foi acquiert donc chez Zwingli un sens prégnant et actif : elle est cette « vertu efficace », cette action incessante, « cette confiance par où l'homme, de toutes les forces de son âme, s'appuie à la divinité, rapporte toutes ses pensées et ses conseils à Dieu, bien plus, ne peut rien projeter sinon d'accomplir ce qui est agréable à Dieu » (*Sch.-Sch.*, vol. IV, p. 63).

2° *Justification et régénération.* — Il apparaît de plus en plus clairement que Zwingli construit sa morale à partir du dogme de la Providence et de la prédestination. Déjà, dans l'art. 20 de l'*Auslegung der Schlussreden*, il y avait cherché son point d'appui (*C. R.*, II, 181-183). La foi est inséparable de l'élection : « Pourquoi Dieu donne-t-il la foi d'emblée avec clarté et force à l'un, lentement à l'autre, c'est son secret. » La foi croît avec l'abandon en la Providence; elle se confond avec le sens des conduites de Dieu dans le monde : « Quiconque est entièrement abandonné à Dieu et lui fait confiance ne peut rien s'attribuer, mais il révère en toute chose l'opération de la Providence, même quand il ne comprend pas les intentions divines. » La foi se développe en même temps que l'opération de Dieu en nous : « Plus la foi croît, plus aussi croît l'œuvre bonne; car plus grande est la foi, plus aussi Dieu est en toi, et plus Dieu est en toi, plus grande aussi est en toi l'opération de Dieu.

Car Dieu est la force éternelle de tout bien, et une opération inaltérable. S'il cessait d'œuvrer, il serait changeant. » C'est la doctrine qu'on retrouve avec plus d'ampleur dans le *De Providentia* (1528) (*Sch.-Sch.*, vol. IV, p. 118 sq.). Avec la foi en la Providence et en la bonté de Dieu, dont, pour ce qui le concerne lui-même, Zwingli n'a jamais douté, grandit la certitude ou l'absolue sûreté de pouvoir se confier en Dieu et d'opérer comme son instrument. « La béatitude n'est pas un bien situé dans l'au-delà, mais l'expérience de quiconque, en pleine conscience de son élection, fait confiance à Dieu et se sait son instrument. De là procède chez la personne un sentiment éthique de puissance de la plus haute tension que l'on connaisse dans l'histoire » (Dilthey).

1. Cette action divine considérée dans l'individu a un nom : elle s'appelle *régénération*. Déjà la foi instaure une nouvelle relation entre Dieu et l'homme : mais la foi a ses exigences. De même qu'il se refuse à séparer la foi de l'ensemble de l'attitude religieuse, Zwingli récuse tout divorce entre la foi et la conduite (*C. R.*, II, 630, 8-11; *Sch.-Sch.*, vol. IV, p. 61). Il s'agit pour l'homme racheté de se conformer à la volonté de Dieu, de faire le bien, d'accomplir des œuvres, *cum Deo ardua semper ac magna facere* (*C. R.*, II, 551, 29; cf. *Sch.-Sch.*, vol. IV, p. 63, *c. med.*); bref, de se hausser à l'idéal moral du christianisme (caractérisé par les termes : *veritas* et *innocentia;* cf. *supra*, col. 3753 et *C. R.*, VIII, 272, 14 : *Innocenter ergo vivere et humiliter vivere, christiane vivere est; ibid.*, III, 705, 29; 706, 11; 716, 35; 845, 19 : *Vita christiana innocentia est, ut sæpe iam diximus*); d'être un homme nouveau, *wiedergeborene und neue Menschen* (*C. R.*, I, 178, 1; II, 496, 22; cf. *renovatio, nova vita, Sch.-Sch.*, vol. IV, p. 47-48). C'est là l'aspect *positif* de l'œuvre de la grâce en nous, sur lequel Zwingli se plaît à mettre l'accent (cf. *C. R.*, II, 496, 22; IV, 608, 22 sq. : l'Évangile n'est pas seulement synonyme de rédemption, mais de vie nouvelle; point de pardon complet sans rénovation de vie; *ibid.*, III, 868, 22 : la nouvelle nature est une création de l'Esprit de Dieu; ceux qui ont l'Esprit du Christ lui appartiennent et ceux qui sont du Christ font tout selon son intention et sa volonté; *ibid.*, 760, 25 sq., etc.).

Concurremment, cependant, la chair continue de porter ses fruits (*C. R.*, II, 649, 7). La régénération, œuvre progressive, n'est jamais complète, non seulement parce que la volonté de Dieu est parfaite et que la créature ne peut s'élever jusqu'à elle, mais parce que l'homme, même régénéré par l'Esprit, demeure soumis aux inclinations de la chair et sujet à des rechutes (*C. R.*, II, 49, 7; 641, 14; 643, 27). Nous sommes ici au nœud du double dualisme zwinglien : Dieu-créature, esprit-chair. D'où la nécessité du combat spirituel (note érasmienne) (*C. R.*, I, 177, 5; II, 643, 26; 648, 16; III, 909, 19).

Hors même le témoignage de l'Écriture ou l'expérience spirituelle du chrétien, Zwingli suit ici la pente de son système : car si l'homme saisit Dieu par la foi, il éprouve en retour le bénéfice de l'action de Dieu, du Dieu-Esprit souverainement et universellement agissant, ou plutôt il est prévenu par elle, et la foi, rigoureusement parlant, n'est qu'une étape qui doit être suivie des œuvres de la foi. Cette action de l'Esprit transforme le sujet du dedans et fait de lui l'instrument des volontés de Dieu au dehors. Encore que l'on trouve chez saint Paul des points d'appui à cette doctrine, elle prend chez Zwingli un relief spécial et une tournure qui lui est propre. Le protestantisme, en l'une de ses directions, en sera profondément marqué.

2. On perçoit mieux l'originalité de Zwingli, dès lors qu'on compare chez lui les concepts de *justification* et de *régénération*. Sans doute Zwingli, surtout dans les premiers ouvrages où il est sous l'influence de Luther, relève le rôle de la foi dans la justification. Mais bientôt l'accent se déplace de la justification à la régénération. De même, ce qui compte, c'est moins la foi que l'élection ou la *vocatio efficax* de Dieu (*Sch.-Sch.*, vol. IV, p. 121, *c. fin.*). Au lieu de considérer la Rédemption et l'application des mérites du Christ au sujet qui croit et est absous de ses péchés, Zwingli s'élève au plan du conseil et de l'action divine : il n'y a alors en présence que Dieu et l'âme, l'élection (ou *vocatio efficax*) de Dieu et l'opération qui la suit, dont il s'agit pour le « je » de prendre conscience.

Nous savons par ailleurs que cette opération suppose la Rédemption accomplie, mais celle-ci se prend plutôt du côté de Dieu, comme satisfaction de sa justice et gage de sa miséricorde, que de l'homme pécheur. Ce qui importe à celui-ci, c'est de se soustraire à soi-même, à l'*amor sui*, et de se confier en Dieu, de se mettre totalement sous l'emprise divine. Dans la mesure où il éprouve cette action, notamment par les œuvres qu'elle lui fait produire, il est *régénéré* et cette régénération ou rénovation intérieure implique l'assurance que l'obstacle mis par le péché entre Dieu et l'homme est levé, que l'homme est *justifié*. De ce point de vue, il est essentiel de noter que pour Zwingli la régénération comporte des degrés corrélatifs à l'action de Dieu en nous, ou à notre fidélité à observer ses commandements (cf. *C. R.*, II, 182, 19; 183, 6; 497, 17); en outre, à mesure qu'elle croît, croît aussi la conscience de l'élection. Toute une casuistique a été dans la suite édifiée sur ces principes par l'orthodoxie calviniste, qui était sans doute étrangère à Zwingli (cf. E. Brunner, *Gebot und Ordnungen*, p. 375). En lui, la conscience de l'élection se confondait avec ce qu'on peut appeler la « conscience prophétique » (cf. *infra*, col. 3919-20).

Finalement donc, l'homme est justifié et il se sent tel aux yeux de Dieu. La justification cesse d'être, comme chez Luther, un acte *initial*, de caractère *objectif* (ou judiciaire), qui prélude à notre sanctification; elle est plutôt *le terme d'un processus* au cours duquel joue, avec l'action divine, la *subjectivité* du croyant. Être élu, c'est être attiré par le Père, mais encore faut-il que le « je » en prenne conscience. Pour cela, point n'est besoin, comme chez Luther, à l'application de la Rédemption, de médiation : parole ou sacrement : l'Esprit nous instruit *directement* de notre élection par la confiance toute filiale en Dieu qu'il nous inspire (cf. *C. R.*, V, 629, 2 : *A Deo electi atque* intus Spiritu docti; cf. *Sch.-Sch.*, vol. II, t. II, p. 136). On ne voit donc pas comment E. Brunner a pu écrire que, même comparée à celle de Luther, la doctrine de Zwingli sur la grâce est caractérisée « par une immense objectivité, qui le préserve des déviations psychologiques » — telles que la doctrine romaine de la grâce infuse (*Grace in the theology of the Reformers : Zwingli*, dans *The Doctrine of Grace*, éd. W. T. Whitley, Londres, 1932, p. 216).

3. Les luthériens s'aperçurent bien que Zwingli ici encore allait son propre chemin. Mais ils interprétèrent son attitude comme un retour à la justice des œuvres : ce qui était bien loin de sa pensée (cf. *C. R.*, V, 575, 9 sq.). Car, s'il relève les œuvres, c'est à titre d'effets de l'opération divine, de ce chef doublement gratuits, *iam dono tribuitur donum* (*Sch.-Sch.*, vol. IV, p. 121), et il rejette radicalement tout mérite. Il exclut même toute inférence à partir des œuvres à l'intention de leur auteur (cf. *C. R.*, III, 383, 21; IX, 462, 4; *Sch.-Sch.*, vol. VI, t. I, p. 341, 348); car les œuvres les meilleures portent toujours le cachet de la malice et de l'hypocrisie humaines. Les œuvres ne méritent donc considération qu'autant qu'elles sont de Dieu. Néanmoins, à Marburg, Mélanchton formulait ainsi les

griefs luthériens : *Incommode enim toquuuntur et scribunt de hominis Iustificatione coram Deo, et doctrinam de fide non satis incutcant, sed ita de Iustificatione loquuntur, quasi opera, quæ fidem sequuntur, sint Iustitia hominis* (*Sch.-Sch.*, vol. iv, p. 185, 4°).

Aujourd'hui, nous sommes mieux placés pour juger, à la lumière des développements subséquents, des lignes de force différentes des deux systèmes (cf. M. Schneckenburger, *Vergleichende Darstellung des lutherischen und reformierten Lehrbegriffs*, ii, Stuttgart, 1855, p. 63 sq.). Disons en bref : si, pour Luther, le pécheur, *dès lors qu'il croit*, est reconnu juste et justifié par Dieu selon sa grâce et en vertu des mérites du Christ (jugement synthétique), pour Zwingli, la justification fait davantage état de l'évolution intérieure de l'homme pécheur et notamment de la *conversion* et de la *régénération* (cf. *Sch.-Sch.*, vol. vi, t. i, p. 321 : *Cœlitus* regeneratus... *debemus toti esse* conversi *in Christum;* — sur le concept de *restitutio*, cf. *supra*, col. 3789). Elle prend donc plutôt le caractère d'un jugement *analytique*, en ce sens que l'homme animé de l'Esprit et accomplissant les œuvres de la foi, encore qu'il soit encore pécheur, est cependant juste *a parte potiori* et est réputé comme tel devant Dieu (cf. O. Ritschl, *Die reformierte Theologie des 16. und 17. Jahrhunderts*, 1926, p. 73-74).

Rappelons d'ailleurs qu'il y a entre les deux réformateurs un différend initial sur la question du péché, qui a ici ses répercussions (vu la corrélation grâce et péché) : « La conscience profonde du péché, qui a tant opprimé le moine d'Erfurt, est restée étrangère à Zwingli : il a senti non pas tant la faute *(Schuld)* que l'impuissance consécutive et la force du péché. Il en est résulté, dans la doctrine de la foi, immédiatement ceci : Zwingli ne s'est pas tant intéressé au fait que la foi justifie l'homme devant Dieu qu'à la manière dont elle se manifeste dans sa vie comme *force sanctifiante et pouvoir de rénovation* » (H. Bavinck, *op. cit.*, p. 55).

III. Loi et Évangile. La double justice. — 1° *Loi et Évangile.* — 1. — *a)* Dans l'*Auslegung der Schlussreden* (art. 2 et 5), Zwingli définit l'Évangile au sens paulino-luthérien : l'annonce du salut ou de la grâce de Dieu en Jésus-Christ *(Gnadenbotschaft)*; à l'art. 16 (*C. R.*, ii, 76, 12), il s'avise que cette définition est trop étroite : par Évangile il faut entendre toute la volonté révélée de Dieu, y compris les commandements, défenses et promesses. De la sorte, Loi et Évangile, loin de s'opposer, se concilient : la Loi, révélation de la volonté de Dieu, est une partie de l'Évangile. L'apologie de la Loi, amorcée à l'art. 16, se continue au cours des art. 19 et 22 (*ibid.*, 159, 32 sq.; 232, 2 sq.). Zwingli cherche à surmonter le paradoxe luthérien, l'antinomisme qu'il juge dangereux pour la Réforme. Il a en main le Commentaire de Luther sur Gal., ou a eu par des étudiants de Zurich des échos de ce qu'on enseignait à Wittenberg : la Loi nous terrifie; elle nous accule au doute et au désespoir; elle fait que nous haïssons Dieu. Non, répond Zwingli, ce qui est dit ici de la Loi s'entend de la chair qui est l'ennemie de Dieu et de sa Loi. La Loi de sa nature est bonne, comme la volonté de Dieu dont elle est l'expression. Entre Loi et Évangile, point de dualisme : la Loi appartient à l'Évangile; elle devrait, selon son essence véritable, s'appeler plutôt Évangile.

b) Cependant cette défense de la Loi se heurte au thème paulinien de l'*abrogatio Legis*, comme aussi à la considération chère à Zwingli que le chrétien qui a l'Esprit de Dieu est affranchi de la Loi, n'a pas besoin de Loi et est au-dessus de la Loi. Comment entendre l' « abrogation de la Loi »? Il ne s'agit pas seulement des préceptes cérémoniels de l'Ancien Testament et autres observances extérieures. Ils sont caducs de par leur nature même, voire dispensés par Dieu en châtiment de notre infidélité (*C. R.*, ii, 231, 19). On peut transcrire : « abrogation de la Loi », c'est-à-dire de la malédiction de la Loi. La Loi nous condamne. Qu'est-ce à dire? « Elle nous convainc que nous ne pouvons parvenir à Dieu par nos propres forces, et donc qu'il est juste que nous soyons condamnés. » En revanche, le Christ nous affranchit de la condamnation de la Loi; entendez : « Une fois reconnue notre impuissance, nous voyons que nous avons dans le Christ un sûr garant de notre salut. Nous sommes injustes; mais il est *notre justice;* de la sorte, la Loi ne peut nous condamner » (*C. R.*, ii, 236, 20 sq.). Ainsi, en vertu de la Rédemption opérée par le Christ, la Loi cesse de nous condamner : le Christ satisfait à la justice de Dieu par son innocence, par son accomplissement parfait de la Loi (cf. *C. R.*, ii, 37, 12. 35; 77, 10; 79, 19; 80, 10; 81, 28; 496, 1). C'est pourquoi il est « notre justice » (I Cor., i, 30; cf. *C. R.*, ii, 236, 3). Zwingli l'entend selon l'analogie de la Tête et des membres : « Nous, les membres, nous allons à Dieu par la justice de la Tête » (*C. R.*, ii, 236, 7). De la sorte, la justification pour lui ne consiste pas tant dans l'imputation du mérite du Christ que dans la communication de sa propre vie (cf. A. Ritschl, *Rechtfertigung und Versöhnung*, 3e éd., t. i, p. 168). La vie chrétienne se définit, selon la tradition érasmienne, par l'*imitatio Christi* (*C. R.*, iii, 910, 9. 16). Elle est aussi vie dans l'Esprit, et à ce titre synonyme d'affranchissement de la Loi.

Zwingli connaît donc le thème paulino-luthérien de l'*affranchissement* de la Loi. La Loi nous convainc de péché; elle nous fait prendre conscience de notre impuissance; seul le Christ, parfait exécuteur des volontés du Père, nous délivre de la malédiction de la Loi qui pèse sur nous du fait de nos transgressions. Cependant, chez Zwingli, notre impuissance à accomplir la Loi ne tient pas seulement à notre condition de pécheurs; elle est appelée aussi par la perfection intrinsèque de la Loi, qui participe de la transcendance, de la pureté et de la justice absolues de Dieu (*C. R.*, ii, 37, 8; 77, 28). Mais cette considération même l'invite à proclamer la *perpétuelle validité* de la Loi (cf. *C. R.*, ii, 79, 23; 232, 2 sq.) — et à chercher à tourner le thème de l'*abrogatio Legis*, qui ne représente qu'un effet accidentel et subsidiaire. De même, et parallèlement, il se plaît à opposer à l'attitude de l'incroyant qui regimbe contre la Loi et lui résiste, parce qu'elle contrarie les inclinations de la chair, celle du croyant, qui s'y soumet de bon gré, vu qu'elle répond aux nobles aspirations de sa nature *régénérée* (*C. R.*, ii, 76-79). Le croyant prend plaisir à la Loi *selon l'homme intérieur*, parce qu'elle lui révèle la volonté toute bonne de Dieu, et, la grâce s'ajoutant au précepte (*C. R.*, ii, 77, 30), lui donne le moyen de plaire à Dieu en accomplissant ses commandements. Il trouve aussi dans la Loi comme un reflet des perfections divines, l'indice de la perfection et de la sainteté absolues de Dieu (cf. *C. R.*, ii, 77, 26), et ceci même est pour lui un nouveau sujet de joie. La doctrine de Zwingli sur la Loi apparaît donc comme un corollaire de sa théodicée, en même temps qu'elle s'inspire de ses vues sur la régénération dans l'Esprit qui met l'homme à même de connaître et de goûter le Bien absolu. Mais ces notions en rencontrent d'autres, moins originales, et chevauchent sur elles, plutôt qu'elles ne s'accordent vraiment avec elles. « On pourrait dire : Zwingli entend affirmer l'affranchissement de la Loi au sens *formel* (autonomie) et, en même temps, la validité perpétuelle de la Loi au sens *matériel*. Il manque à sa pensée les catégories nécessaires... D'où l'obscurité » (P. Wernle, *Zwingli*, *ut supra*, p. 42).

c) Dans les *Schlussreden*, le thème de l'affranchissement de la Loi *(Erlösung vom Gesetze)* entre en concurrence avec un autre : celui de l'*accomplissement de la Loi (Erfüllung des Gesetzes)* : « L'homme est enflammé d'amour de Dieu par la reconnaissance de la bonté de Dieu envers lui. Et plus grand est l'amour, plus aussi on accomplit ce que Dieu veut. » Ou plutôt : « C'est Dieu qui dans le croyant opère l'amour, le conseil et l'œuvre » (*C. R.*, II, 236, 30; 237, 15). La Loi tend alors à se séparer de son contexte historique et christologique; elle prend valeur positive et absolue comme règle de vie imposée par Dieu au croyant, à laquelle celui-ci ne saurait se dérober. Elle se définit comme l'expression intemporelle de la volonté de Dieu (cf. *C. R.*, II, 234, 18 : *das muster und form des göttlichen willens*), formulée dans le double commandement de la justice et de l'amour. Cette considération l'emporte dans les ouvrages subséquents (*Commentaire*, *C. R.*, III, 707, 20 : *Lex nihil aliud est quam doctrina de voluntate Dei, per quam scilicet intelligimus quid ille velit, quid nolit, quid exigat, quid vetet;* cf. *Sch.-Sch.*, vol. VI, t. II, p. 98, *c. fin.*). Notion sans doute issue du volontarisme scotiste et corrélative à la conception du péché-transgression formelle, qui apparaît vers la même époque. Il est sous-entendu que cette volonté est impérative et irrésistible : en même temps qu'il la notifie, Dieu opère en nous infailliblement, selon la thèse déterministe (cf. *loc. supra cit.*, et col. 3782 sq.). Il n'en est pas moins vrai que le relief pris par la Loi dans la morale zwinglienne se concilie mal avec la négation du libre arbitre.

Dans le *De Providentia*, le cadre s'amplifie (cf. *Sch.-Sch.*, vol. IV, p. 107 sq.). Ici Zwingli, s'appuyant sur la métaphysique et la philosophie religieuse, disserte du rôle de la Loi dans le gouvernement providentiel. La Loi fait œuvre révélatoire; elle a des affinités avec la foi, car, en nous éclairant sur la vraie nature de Dieu, elle mène l'homme à la connaissance de soi-même (fonction attribuée ailleurs à la foi) (cf. *C. R.*, III, 661, 10). A l'inverse de Luther, Zwingli insiste toujours davantage sur la valeur *positive* de la Loi : elle conduit non seulement, en condamnant, à la connaissance du péché, mais, en éclairant, à la vraie connaissance de Dieu et par là à la souveraineté de l'esprit sur la chair. Ainsi la Loi, de malédiction pour les ennemis de Dieu, devient bénédiction pour l'homme destiné par la Création à la communion avec Dieu (cf. C. Von Kugelgen, *op. cit.*, p. 37).

2. Il n'est pas moins difficile de préciser la position de Zwingli dans le problème : *Loi* et *Esprit*. Il semble qu'il oscille entre deux attitudes : *a)* un biblicisme strict, qui considère chaque parole de Dieu dans l'Écriture comme ayant force de loi (ainsi, à sa suite, les *Täufer*) : la Loi est une norme extérieure qui s'impose à l'homme contre sa volonté; — *b)* un spiritualisme assez hardi, qui risque de se dissoudre en un panthéisme universaliste : à la Loi se substitue l'Esprit qui nous instruit et nous guide, *ein fürer unsers willens und volbringens* (*C. R.*, II, 65, 25). Et cet Esprit tend à se confondre avec ce qu'il y a de divin en nous.

a) A l'appui de la première tendance, on peut citer des textes comme : *C. R.*, II, 102, 6 : De la conduite de Saül à l'égard d'Agag, Zwingli tire la leçon suivante : « Il nous faut donc simplement entendre la parole de Dieu et s'en tenir là. Donnons donc à Dieu l'honneur en le reconnaissant, en toute obéissance envers sa parole, comme le plus sage et le plus fidèle »; IV, 254, 4 : « Nous, chrétiens, devons agir vertueusement, non sous la pression de la Loi, mais sous l'inspiration de la foi » *(nicht uss zwang des gsatzes, sunder uss dem glauben)*.

b) Ailleurs, en revanche, Zwingli aime à associer Loi et Esprit (cf. *C. R.*, II, 234, 30 : « La Loi nous montre purement et simplement ce que l'Esprit divin exige »; II, 234, 17; III, 661, 14 : la Loi est spirituelle) — voire à insister sur l'immanence de la Loi au cœur du croyant en qui elle est imprimée par l'Esprit (*C. R.*, II, 298, 1; cf. 84, 1 : *Der ist sin schnur;* II, 81, 3).

Il rejoint ici le thème de la *liberté* du croyant (*C. R.*, II, 81, 8) : « La Loi de l'Esprit, qui rend vivant, c'est-à-dire la doctrine et conduite de l'Esprit divin qui rend toutes choses vivantes, m'a libéré dans le Christ Jésus... Là où est l'Esprit de Dieu, là est la liberté [II Cor., III, 17], car l'Esprit de Dieu est au-dessus de la Loi, et là où il est, on n'a plus besoin de Loi. Or là où est la foi, là est l'Esprit de Dieu » (cf. *C. R.*, II, 649, 20 sq.; A. E. Burckhardt, *op. cit.*, p. 33). Sans doute certains abusent de cette liberté, mais ils témoignent par là qu'ils n'ont pas la vraie foi (*C. R.*, II, 82, 32 sq.; 180, 30; 640, 3). Zwingli évince ainsi le reproche, qui déjà avait cours de son temps, fait à l'anomisme protestant.

D'autre part, on sait que pour Zwingli l'action de l'Esprit ne se limite pas à l'expérience spirituelle du chrétien : il opère en tout homme et cet instinct profond qui nous pousse à résister aux passions coupables, la voix de la conscience, est aussi bien son œuvre (cf. *Sch.-Sch.*, vol. VI, t. I, p. 215 : *Anima ergo nostra in verbo dei vivit. Verbum dei dictat et præscribit quid faciendum, quid omittendum, quid nimium, quid parum, et docet in omnibus recte vivere et agere. Quod et gentium sapientes intellexerunt, dum affirmant divinum quiddam esse in homine, quo affectus vincantur. In verbo igitur dei vivere, est iuxta præscriptum divini spiritus in omnibus agere et illo niti;* cf. *C. R.*, III, 884, 30). Dans cette perspective élargie par le syncrétisme, toute hétéronomie semble bannie.

c) Comment concilier ces deux positions antithétiques : l'une extrinséciste, l'autre immanentiste? Zwingli tente de le faire en affirmant à la fois l'autonomie du croyant qui vit par l'Esprit et est supérieure à toute Loi, et le pouvoir coercitif de la Loi à l'égard de quiconque cède aux impulsions de la nature mauvaise (cf. *C. R.*, II, 159, 11) : « Personne n'a une telle comparable à celle d'Abraham. Quiconque a une telle foi n'a pas besoin de Loi. Mais, comme Abraham était conduit et guidé par l'Esprit de Dieu, de même celui qui est croyant comme Abraham est conduit et dirigé par cet Esprit. Mais il y en a beaucoup qui, parce qu'ils n'ont pas la foi, n'agiraient pas bien, s'ils n'y étaient contraints par les liens de la Loi *(mit den banden des gsatztes)*. » D'où la distinction de la *double justice* : l'une représentant l'idéal auquel le chrétien, mû *intérieurement* par l'Esprit, tend sans cesse à se conformer (cf. *Sch.-Sch.*, vol. IV, p. 61 : « Ceux qui ont la foi se modèlent en toute œuvre sur la volonté de Dieu comme sur l'archétype »); — l'autre la norme juridique qui s'applique à la moyenne des humains : incapables de s'élever plus haut, ceux-ci doivent du moins être maintenus dans les limites du droit par une autorité et une loi qui s'imposent *de l'extérieur*.

En résumé, les pensées de Zwingli sur la Loi se ramènent à trois groupes d'idées (cf. P. Wernle, *op. cit.*, p. 58) : *a.* la foi au Christ et à la satisfaction offerte par lui nous libère de la condamnation de la Loi : c'est le pendant de la doctrine luthérienne de la Justification; — *b.* l'Esprit, qui opère en nous le bien, est pour le chrétien comme une loi intérieure qui remplace toute loi : c'est la thèse proprement zwinglienne de la régénération qui s'accorde avec son spiritualisme universaliste et son syncrétisme, bien qu'ici encore il y ait un point d'appui paulinien. Ces deux groupes sont christocentriques (cf. à propos de *b.* : *C. R.*, II, 82-83 [il s'agit bien de l'Esprit du Christ]) et chevauchent l'un sur l'autre; — *c.* le troisième groupe, théocentrique, s'organise pour lui-même, autour de la

notion de Providence. Dieu opère souverainement dans l'homme; l'action de celui-ci est dépourvue d'autonomie réelle. Le déterminisme semble ici rendre la Loi superflue : cependant Zwingli la maintient à titre d'agent du gouvernement divin dans le monde.

2° *Justice divine et justice humaine.* — Zwingli n'a pas tiré au clair la relation : Loi-Évangile. Son expérience spirituelle l'avertissait que les formules réprobatives de Luther ne contenaient pas le dernier mot sur la question. Il a esquissé plusieurs fois la solution sans parvenir à une vue définitive (voir encore *C. R.*, II, 634, 19 sq.; III, 710, 1 sq.; *Sch.-Sch.*, vol. VI, t. II, p. 98). Il se proposait de consacrer au sujet un opuscule distinct en latin (cf. *C. R.*, II, 230, 26); celui-ci est resté à l'état de projet. En revanche, il a repris les vues amorcées dans l'*Auslegung der Schlussreden* (cf. *C. R.*, II, 97, 7; 233, 16), sur la double justice, et en a fait l'objet d'un traité spécial, qui est d'une grande portée : *Von göttlicher und menschlicher Gerechtigkeit* (30 juillet 1523; *C. R.*, II, 458 sq.). Cet ouvrage fait le pont entre sa théodicée et sa sociologie. Avec lui, le réformateur rejette un idéalisme pur qui eût abouti à l'illuminisme des *Schwärmer* et s'engage dans la réalité sociologique où se développera son action. Ce traité marque, sur le plan idéologique, ce qu'a pu être, dans sa personnalité, la jonction du prophète et de l'homme d'État.

Il nous permet de préciser ce que Zwingli entend *concrètement* par Loi. Il peut s'agir de deux entités fort distinctes :

1. La première se compose des préceptes du Décalogue, identifiés avec la « Loi de nature ou du prochain », ou la Loi évangélique, qui comprend, outre le précepte de la justice, celui de l'amour. L'amour, en introduisant un nouveau motif, est source d'une impulsion qui rend l'observation de la règle de la justice plus douce et facile au sujet, en même temps que plus souple et plus aisée objectivement. C'est tout cela que Zwingli a en vue, avec une pointe tournée contre les anabaptistes qui durcissaient certains préceptes de justice évangélique, quand il dit que la charité « adoucit » (*C. R.*, II, 492, 14 : *gezückret hat*) ou « tempère » (*C. R.*, III, 459, 5 : *mit mässigung der göttlichen liebe;* cf. II, 492, 17; III, 709, 6, etc.) la loi de justice. Par ailleurs, à ces préceptes positifs se réduisent les préceptes négatifs du Décalogue, tels que : « Ne tue pas »; « Ne prends pas le bien d'autrui » (*C. R.*, III, 401, 26 sq.). Si les premiers se modèlent sur l'idéal divin, les seconds tiennent déjà compte, comme par condescendance, de nos misères (*Sch.-Sch.*, vol. I, t. I, p. 586-87). Zwingli entend proposer dans sa teneur laconique la règle de la perfection évangélique (*C. R.*, II, 325, 7; 492, 10; *Sch.-Sch.*, vol. VI, t. I, p. 244; cf. O. Dreske, *op. cit.*, p. 36, n. 1), qui est identique à la perfection ou idéal moral absolu sis en Dieu (justice *divine*). Il fait fi de la distinction entre préceptes et conseils évangéliques (*C. R.*, II, 481, 18; 482, 12; 495, 19). On ne trouve pas chez lui, en contre-partie, d'orientation vers la *Berufsmoral* au sens luthérien (cf. cependant *C. R.*, I, 118, 14). *A fortiori* rejette-t-il toutes les prescriptions humaines ou ecclésiastiques qui à son gré éloignent de l'idéal plutôt qu'elles ne le sanctionnent.

2. A cet idéal moral absolu qui concerne l'individu, ou l'*homme intérieur* (*C. R.*, II, 484, 17), s'opposent des préceptes ou lois particulières qui visent l'homme extérieur (*ibid.*, 22), intéressent la vie *en société* et sont empreints d'une certaine relativité. Il s'agit ici, non pas tant de pousser au bien que d'exclure le mal, ou même simplement de l'endiguer, de le restreindre, d'y mettre une mesure (*modus tamen præscribi potest; Sch.-Sch.*, vol. VI, t. I, p. 578) et ainsi d'assurer l'ordre social. De ces préceptes qui composent la justice *humaine*, l'essentiel à dire en morale est que, s'ils font l'homme respectable au regard de ses semblables, ils ne sauraient le justifier devant Dieu (*C. R.*, II, 485, 26; 494, 28; 495, 17; 515, 26; cf. *ibid.*, 233, 16 sq.; *Sch.-Sch.*, vol. VI, t. I, p. 260).

3. *Critique.* — E. Troeltsch (dans *Theol. Literaturzeitung*, XXXVIII, 1913, col. 369-371) et à sa suite W. Köhler (*Die Geisteswelt U. Zwinglis*, p. 122; voir aussi recension d'A. Farner, dans *Zeitschr. der Savigny-Stiftung, ut infra*, col. 679) et P. Meyer (*Zwinglis Soziallehren*, p. 14 sq.) croient retrouver ici la distinction classique du droit naturel premier et second, l'un correspondant à l'absolu de la justice divine — c'est de lui que se réclament les révolutionnaires épris de l'idéal évangélique, ainsi les anabaptistes; l'autre s'entendant comme un droit plus concret, relatif, conservateur. En maintenant les exigences de la justice divine à titre d'idéal et en faisant fond pour le reste sur la justice humaine, Zwingli faisait preuve d'un sain réalisme et il donnait pour norme à la pratique courante, ainsi qu'on l'avait fait avant lui, les préceptes du droit naturel second. Malgré l'apparente rupture, la Réforme continue ici le Moyen Age.

Ces vues nous paraissent méconnaître l'originalité de la pensée zwinglienne. Déjà A. Farner l'avait fait remarquer, mais sa critique ne porte pas, car il a un faux concept du droit naturel qu'il doit à Holl (avec W. Köhler, *art. cit.*, p. 679, et dans *Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft*, LXXXV, p. 343 sq.). En fait, pour Zwingli, la « Loi de nature ou du prochain » se confond avec l'inspiration de l'Esprit-Saint, tandis que le droit, qui est à base de coercition (cf. *C. R.*, III, 868, 18 : *cogitur civis legibus;* II, 483, 25; A. Farner, *op. infra cit.*, p. 40), fait violence aux aspirations de la nature (corrompue). Zwingli d'ailleurs ne connaît que deux acceptions du mot « nature » : ou la nature intègre (ou restituée), qui n'est autre que l'opération de Dieu ou de l'Esprit, ou la nature corrompue, qui est opposée à la loi ou au droit. Ainsi, au lieu du dualisme : droit naturel premier et second (norme idéale; principes de réalisation), nous trouvons chez Zwingli la dualité : Esprit de Dieu-nature humaine corrompue, termes auxquels correspondent l'homme intérieur (domaine de la conscience) et l'ordre juridique extérieur (domaine de l'État) (cf. *infra*, col. 3868).

CONCLUSION. — On pouvait augurer du spiritualisme zwinglien qu'il valoriserait le thème luthérien de la liberté du chrétien et lui donnerait une ampleur nouvelle. Certains indices le faisaient présager (cf. *C. R.*, I, 74 sq.), et Zwingli, tout au cours de sa carrière, en appelle au Christ comme à celui qui vient nous délivrer de la servitude de la Loi (par référence à Matth., XI, 28). Cependant, à Zurich comme à Genève, le prédestinatianisme s'est traduit dans les faits par un resserrement de la discipline ecclésiastique (ou ecclésiastico-étatique) (cf. *infra*, col. 3876, et Dr. Nicolaus Paulus, *Die Sittenstrenge der echten Zwinglianer*, dans *Wissenschaftliche Beilage zur « Germania »*, 1909, n. 17; *Zwingli und die Toleranz, ibid.*); idéologiquement, à la volonté souveraine de Dieu qui règne sur la théodicée zwinglienne fait pendant, en morale, la Loi conçue tantôt comme norme idéale (justice divine), tantôt comme moyen de coercition (justice humaine). De la sorte, zwinglianisme et luthéranisme se font face ou, selon d'autres, se complètent et s'harmonisent : « Il est bon et providentiel, écrit E. Brunner, qu'à côté de Luther il y ait Zwingli et Calvin, afin que la doctrine de la liberté des enfants de Dieu ne dégénère pas en « liberté de la chair », et de même il est bon qu'aux côtés de Calvin et Zwingli Luther se tienne, afin que l'obéissance de la foi et l'attention donnée aux maximes de la Loi ne dégénèrent pas en culte de la légalité » (*Gebot und Ordnungen*, p. 68).

V. Doctrine sacramentaire. — Nous arrivons ici à la jonction des deux aspects de la pensée zwinglienne. Zwingli se maintient dans la ligne du spiritualisme : quelle que soit par ailleurs leur raison d'être ou leur signification, qu'il convient de déterminer de plus près, les sacrements ne sont pas incorporés à la religion, qui consiste dans la foi, conçue comme expérience religieuse intime. C'est dire que, avec des nuances ou variations de ton nécessitées par la polémique, les sacrements n'auront jamais pour Zwingli qu'une valeur accessoire. W. Köhler en fait la remarque : « Il ne s'agit plus finalement pour Zwingli d'un sacrement, mais du développement de valeurs religieuses acquises par le sujet croyant, réfléchissant sur ce qu'on nomme les réalités du salut; en somme il s'agit finalement d'« interprétation » de l'histoire — le « sacrement » l'a toujours mis en difficulté. Pour Luther, en revanche, ce n'est pas d'interprétation, mais d'irruption de Dieu dans l'histoire qu'il faut parler » (*Das Religionsgespräch zu Marburg*, 1929, p. 55, note). Disons donc : les sacrements ne sont à aucun titre véhicules ou moyens de grâce; ils revêtent sans doute un caractère historico-symbolique, du fait qu'ils sont des signes se référant au Christ, leur auteur, et à des événements salutaires passés; mais là n'est pas leur signification essentielle. Celle-ci se prend par rapport au sujet : les sacrements attestent ses dispositions religieuses intimes, sa foi ou confiance en Dieu, et cet engagement moral que constitue pour Zwingli la vie chrétienne intégralement vécue.

En revanche — et c'est là l'autre aspect de sa pensée qu'illustrent à merveille les sacrements — Zwingli compense le déplacement d'accent *par un passage de l'individuel au social*. La notion d'engagement (*Verpflichtung*) sert ici de pivot, car qui dit engagement dit obligation, non pas tant envers Dieu ou envers soi-même qu'envers la communauté. Zwingli était poussé dans ce sens par un certain instinct, qui marque son tempérament et son génie propre, en même temps que par des raisons de politique religieuse. Par là, il consolidait l'Église réformée comme institution, il développait en ses membres l'esprit de corps, etc. L'épreuve cruciale de la notion nouvelle de sacrement fut la controverse anabaptiste. En fait les anabaptistes ne faisaient qu'accepter dans leurs conséquences des idées émises par Zwingli lui-même jusqu'en 1525; obligé de les contrecarrer parce qu'ils menaçaient son œuvre à Zurich, Zwingli renversa alors les prémisses, ou, si l'on veut, il effectua alors un redressement, toujours en prenant pour axe cette idée d'obligation morale envers la communauté chrétienne. Il s'aperçut que cet engagement était à double sens, que la communauté s'engageait à l'égard de ses membres non moins que ceux-ci à l'égard d'elle-même. C'est ce qui lui permit de sauver le *baptême des enfants*. Ainsi, dans l'ébranlement général du système sacramentaire catholique, cette pièce du moins restait ferme : elle devait symboliser la résistance à l'anabaptisme avec son spiritualisme outrancier et anarchique, encore que, nous le verrons, l'institution changeât de caractère. Il nous faut maintenant justifier et étayer ces vues. La Cène pose une question nouvelle, à raison de la controverse luthérienne. Nous l'aborderons ensuite.

I. Les sacrements en général. — 1° *Notion de sacrement.* — 1. *Genèse et développement de la pensée zwinglienne.* — *a)* Encore que les idées de Zwingli sur la messe et les sacrements ne fussent qu'un corollaire de son système philosophico-théologique et notamment de son anthropologie et de sa conception du rapport religieux, elles tranchent sur lui en ceci qu'elles heurtaient de front l'opinion publique restée attachée aux pratiques cultuelles ancestrales. Alors que, dans l'ensemble, les fidèles étaient peu sensibles aux spéculations précédentes sur la foi et la morale, ils ne laissèrent pas de s'émouvoir quand ils furent placés en face de nouveautés théologiques qui ne tendaient à rien moins qu'à faire disparaître tout l'appareil extérieur de la religion ou à le vider de sa substance. Aussi Zwingli dut-il redoubler ici de prudence, de souplesse, d'habileté manœuvrière. La ligne qu'il suit dans la critique de la notion traditionnelle de sacrement en est un indice.

Zwingli affecte de délaisser le mot *sacramentum*, peu clair en lui-même, incompréhensible pour « nous, Allemands » (il flatte ainsi, en passant, l'amour-propre national en éveil), et de lui substituer le terme collectif de « choses saintes » (*C. R.*, II, 125, 23) ou de « cérémonies » (*C. R.*, IV, 217, 14), chaque sacrement étant par ailleurs désigné individuellement par son nom propre (*C. R.*, II, 125, 23 et III, 762, 27). En fait, s'il écarte le terme de sacrement, c'est parce que dans l'esprit populaire un certain halo numineux et magique l'entoure qu'il s'agit précisément de dissiper. Par ailleurs, Zwingli entend faire de la bonne philologie et rattacher l'acception du terme qu'il va proposer au sens primitif et original — sens neutre et non théologique. Il cite la définition du *sacramentum* que donne Voiron : « gage que, en cas de litige, l'on dépose sur l'autel et qui revient à la partie gagnante ». De même que les plaignants s'engagent à ne pas le reprendre avant la fin du procès, de même il y a dans les sacrements une stipulation semblable. On se meut ici dans le légalisme antique à résonance religieuse de l'*initiatio* ou *oppignoratio*. Ainsi « ceux qui sont initiés au sacrement s'engagent, donnent caution et reçoivent comme un gage, en sorte qu'il ne leur est plus permis de reculer » (*Commentaire, C. R.*, III, 759, 6 sq.). « N'étant pas autre chose qu'une initiation ou consignation publique, le sacrement ne peut avoir aucune vertu pour libérer la conscience » (*ibid.*, 759, 18). C'est ce à quoi Zwingli voulait en venir : dissocier les deux notions de sacrement et réalité sanctifiante (*signum* et *res* ou *virtus*). Son habileté consiste à opérer cette dissociation ruineuse de la tradition sous le couvert d'une fidélité aux mots : « Laissons, écrit-il, les sacrements être des sacrements, et ne disons pas qu'ils sont des signes qui sont aussi ce qu'ils signifient. Seraient-ils tels, ils ne seraient pas des signes. Car le signe et ce qui est signifié ne peuvent être une même chose » (*C. R.*, IV, 218, 13).

b) Plus précisément, dans sa partie *négative* et *critique*, la doctrine de Zwingli comporte le rejet des trois notions alors courantes du sacrement : catholique, luthérienne et anabaptiste. — *a.* Les sacrements n'ont pas la vertu de purifier (causalité instrumentale efficace). Si Zwingli déclare acceptable la définition du Lombard : *sacræ rei signum*, il en élude la force en niant que la purification intérieure accompagne l'exécution du rite (*C. R.*, III, 757, 16). Dieu seul pénètre à l'intérieur de l'homme, et seule la touche divine peut délier les consciences. « Qui pourrait faire que l'eau, le feu, l'huile, le lait, le sel et ces choses épaisses parviennent jusqu'à l'âme? N'en étant pas capables, comment pourraient-elles purifier? » Ou sinon, il faut se faire de la sainteté un concept purement rituel (*ibid.*, 759, 21 sq.). Il y a ici sous-jacente l'opposition entre le spirituel et le matériel, l'intérieur et l'exrieur;

b. Les sacrements n'ont même pas la vertu de rendre le sujet certain d'un processus spirituel qui s'accomplit dans l'intime de l'âme, selon une loi de concomitance : Dieu opérant la justification (ou la sanctification), tandis que le rite s'accomplit au dehors. Cette notion va directement contre la nature de la foi et sa genèse. La foi est une certitude purement

intérieure du salut acquis en Jésus-Christ, obtenue grâce à un instinct divin tout spirituel : le rite extérieur, « toute l'eau du Jourdain » et toutes les formules possibles n'y font rien. Ceux qui s'y laissent prendre se persuadent avoir éprouvé le salut, alors qu'en fait ils n'ont rien senti du tout. Beaucoup sont baptisés, qui n'ont fait qu'éprouver l'*horror aquæ*, et non la rémission des péchés, la libération de l'âme. Remis de leur émerveillement, ils retournent à leur vie première. — A cette preuve expérimentale s'en ajoute une autre, scripturaire : cf. Act., x, 44; xix, 2-6. Ces exemples montrent que la justification n'accompagne pas nécessairement la collation du sacrement, mais tantôt la précède, tantôt la suit. La liberté de l'Esprit divin est à ce prix (*C. R.*, iii, 760, 4 sq.). De toute manière, il serait vain de chercher, comme Luther, dans le sacrement un remède à l'anxiété de la conscience et un gage de salut, car la certitude du salut est d'un autre ordre, purement spirituel;

c. Allons-nous rompre la concomitance et prétendre avec les anabaptistes que les sacrements sont des signes qui viennent seulement mettre leur sceau à un processus intérieur de conversion qui s'est accompli sans eux? La logique de la position zwinglienne irait assez dans ce sens : le sacrement étant un rite facultatif, à l'usage des adultes et spécialement des faibles, dont on use ou n'use pas en corrélation avec ses besoins religieux intimes (cf. *C. R.*, iii, 126, 29). Cependant les anabaptistes, tout en dissociant du baptême l'expérience spirituelle de la conversion, en étaient venus à attribuer au rite une valeur quasi magique et à faire reposer sur lui l'innocence et l'impeccabilité dont ils se plaisaient à doter les baptisés. Zwingli condamne donc cette troisième opinion comme les précédentes, au nom de la suffisance de la foi. La foi est à elle-même sa lumière; la confiance qu'elle implique est parfaitement consciente (*ibid.*, 761, 8 sq.). « Si la foi n'est pas tellement parfaite qu'elle ait besoin d'être confirmée par un rite extérieur, elle ne mérite pas ce nom. Car le propre de la foi est de s'appuyer sur la miséricorde de Dieu avec une fermeté inébranlable » (*ibid.*, 761, 26). Les sacrements, tels qu'on les envisage ici, sont donc superflus.

c) Pour leur garder une raison d'être, il faut remanier complètement la notion : « Disons que ce sont des signes ou cérémonies par lesquelles le sujet fait profession devant l'Église d'être le disciple ou soldat du Christ, et ils ont pour but de certifier ta foi à toute l'Église plutôt que de t'en donner la certitude à toi-même » (*C. R.*, iii, 761, 22). Mais, en même temps que le croyant fait profession de foi devant l'Église, il *s'engage* à son égard, c'est-à-dire à l'égard de ses pairs, à vivre selon sa foi. L'idée sous-jacente est, bien entendu, que la foi n'est pas seulement expérience religieuse, mais vie nouvelle comportant une obligation morale (cf. *supra*). Le *Bekenntniszeichen* est en même temps et par le fait même un *Pflichtzeichen* ou *Verpflichtungszeichen*. Zwingli l'illustre par une analogie empruntée aux coutumes nationales helvétiques. « Le sacrement est le signe d'un engagement *(Pflichtszeichen)*. De même qu'en cousant une croix blanche sur son vêtement, on signifie qu'on veut être de la Confédération et que, au jour anniversaire de Näfels, on rend grâces à Dieu de la victoire qu'il a donnée à nos pères et manifeste ainsi qu'on est de cœur un confédéré, de même quiconque reçoit le signe du baptême, atteste qu'il veut écouter ce que Dieu lui dit, apprendre ses ordonnances et vivre selon elles. Et quiconque ensuite, lors (de la célébration) du Mémorial ou de la Cène, rend grâces à Dieu avec la communauté, manifeste qu'il se réjouit de cœur de la mort du Christ, qu'il lui rend grâces à ce sujet » (*Von der Taufe...*, *C. R.*, iv, 218, 4). Plus encore que le baptême, la Cène devient le signe de la solidarité spirituelle établie entre les chrétiens par la foi commune (cf. *Vorschlag wegen der Bilder und der Messe*, mai 1524; *C. R.*, iii, 126, 1-15).

Cependant le signe n'est pas arbitraire. Pas plus qu'au membre individuel, il n'appartient à la communauté chrétienne de l'instituer ou de s'en servir à son gré. Son origine nous oblige à remonter au Christ, et ceci même rentre dans sa signification. Par là se réintroduit un élément d'objectivité. Déjà le caractère social du signe sacramentel va dans le sens de l'objectivation. Mais plus encore, rattachés au Christ, les sacrements évoquent une réalité historique passée, qui est sacrée, la mort rédemptrice qui nous a acquis le salut. Ils sont commémoraison, mémorial — et ce qui est vrai de la Cène, l'est aussi du baptême, signe de la rémission des péchés obtenue par la croix. Zwingli l'exprime avec force dans un texte qui est de 1524 : « Ce sacrement (de la Cène) est un testament *(Testament oder Vermächtnis)*. Le testament exige la mort du testateur; c'est pourquoi la célébration de la première Cène a été suivie de la mort du Christ sur le Calvaire. D'où ce sacrement est signe et assurance du testament. Le testament lui-même est la rémission des péchés obtenue par le Christ dont nous sommes participants par la foi. Et ainsi, selon que la faim de l'âme et le renouveau de la fraternité chrétienne l'exigent, nous prenons aussi le signe et assurance du Testament » (*C. R.*, iii, 126, 21).

Nous avons ainsi dégagé les *trois éléments de la notion de sacrement* chez Zwingli antérieurement à la controverse anabaptiste : *profession de foi, attestation ou engagement public, symbole commémoratif*. Durant les années suivantes, ces trois éléments ont sans doute évolué dans l'expression; la priorité a pu appartenir tantôt à l'un, tantôt à l'autre, et un élément même a pu recevoir des valeurs diverses. Ainsi, à propos du second, on peut considérer l'engagement successivement du point de vue du sujet croyant et de l'Église à laquelle il adhère. Il ne s'agit là que de modalités diverses, correspondant aux phases de la polémique, ou au sacrement qu'elle met de préférence en relief (baptême avec les *Täufer*, Cène avec Luther). Pour le reste, nous ne croyons pas, malgré Fritz Blanke, que la notion de sacrement chez Zwingli ait substantiellement évolué; ou si elle a évolué, ce n'est pas dans le sens indiqué par cet auteur.

2. *Interprétations modernes. La thèse de Fr. Blanke.* — Il soutient la thèse suivante (cf. Fr. Blanke, *Zwinglis Sakramentsanschauung*, dans *Theologische Blätter*, 1931, n. 10, col. 283-290). Zwingli est tombé dans le subjectivisme par réaction contre l'objectivisme exagéré du temps, de quelque côté d'ailleurs qu'il émanât, de Luther ou des anabaptistes aussi bien que des « papistes ». Car dans ces adversaires, c'était au fond, pensait-il, l'*opus operatum* de la théologie latine qui revivait. Mais Zwingli a surmonté cette réaction. Dans les écrits postérieurs, là surtout où il parle en prédicateur et pasteur d'âmes plutôt qu'en polémiste, il suit une ligne de pensée plus biblique et redonne aux sacrements une part de la valeur qu'il leur avait d'abord soustraite. Il fait alors droit à ce qui fut la juste revendication de Luther et de Calvin, savoir que « les sacrements m'apportent quelque chose ». Sans doute, les sacrements ne deviennent pas pour autant moyens de grâce *(Gnadenmittel)*, ce sont seulement des moyens représentatifs *(Veranschauungsmittel)* qui aident à percevoir la grâce; s'ils ne « présentent » pas le salut, du moins ils le « représentent » *(Darstellung, nicht Darreichung des Heils)*. Bref, l'idée primitive de Zwingli, qui retenait surtout l'aspect subjectif des sacrements *(Verpflichtungs-und Bekenntniszeichen)*, serait complétée par une autre, qui

voit en eux des témoignages vivants, des représentations (au double sens de rendre présent et de représenter) de la grâce. Fr. Blanke cite en preuve de cette interprétation : la *Responsio ad Quæstiones de sacramento baptismi* (1530) (*Sch.-Sch.*, vol. III, p. 571 sq.), et surtout la *Christianæ fidei expositio* (même date) (*ibid.*, vol. IV, p. 56-58), qui serait la contre-partie de la section *De sacramentis* du *Commentaire*. C'est la doctrine plus équilibrée de l'*Expositio* qui a passé grâce à Bullinger dans la *Confessio Helvetica* de 1536 (cf. Joh. Martin Usteri, *Vertiefung der Zwinglischen Sakraments-und Tauflehre bei Bullinger*, dans *Theol. Studien und Kritiken*, 1883, p. 730-758).

Critique. — Que penser de cette thèse? Elle nous paraît forcée, et cela pour trois raisons : *a)* Les écrits polémiques de 1524-25 ne sont pas dénués, nous l'avons vu, de toute référence à la signification *objective* des sacrements. Si d'une part les sacrements sont des actes du sujet qui témoigne ainsi sa foi et s'engage au service de Dieu dans l'Église, il est aussi vrai, et par le fait même, qu'ils se réfèrent à l'histoire du salut, et spécialement à la Rédemption accomplie sur le Calvaire; ils contiennent ainsi une référence implicite aux institutions et faits de l'A. T. (ainsi le baptême est la circoncision des chrétiens; la cène rappelle la Pâque juive). L'*Expositio* ne fait que mettre les choses au point, quand en quelques formules lapidaires elle précise : les sacrements sont des choses saintes et vénérables, vu qu'ils ont été institués par le Christ; ils rendent témoignage du passé, selon la loi générale qui veut que « les lois, mœurs et instituts nous renseignent sur leurs auteurs et les circonstances de leur inchoation; si le baptême signifie la mort et la résurrection du Christ, il faut que ces faits aient vraiment eu lieu » (*Sch.-Sch.*, vol. IV, p. 56).

b) Les passages cités de la *Responsio* (art. cité, col. 288) et de l'*Expositio* n'ont pas la portée qu'on leur prête. Dans le premier texte, Zwingli évoque bien le *mysterium baptismi*, mais il ne fait que reprendre l'expression qui lui est imposée par Schwenckfeld; en face des luthériens, il parlera de même de présence réelle, quitte à donner à ce terme une signification très atténuée (cf. *infra*). — Il explique lui-même ici dans quel sens il entend le mystère baptismal : le Christ a lavé l'Église de son sang; de cette Église, spirituelle ou visible, est membre quiconque est baptisé (*Sch.-Sch.*, vol. III, p. 576). A ce titre, le baptisé participe à l'union du Christ et de l'Église que le baptême *signifie* sans l'effectuer d'aucune manière. Il y a lieu, dans ce texte et les semblables, d'éviter une illation dans le sens du réalisme, qui nous est peut-être naturelle, mais qui n'est pas dans la pensée de Zwingli.

On citera cependant l'*Expositio : Auxilium opemque adferunt fidei* et la suite (*Sch.-Sch.*, vol. IV, p. 57). Ce passage est caractéristique de la psychologie dualiste de Zwingli, qui admet un certain parallélisme entre les opérations de l'âme et celles du corps sans interaction réciproque ou concours direct (cf. *C. R.*, VIII, 236, 3 sq.). Plus précisément : de même qu'il y a une inclination de la chair vers le terrestre, dont le démon est complice, qui est une menace pour l'esprit, de même il existe un essor naturel de l'âme vers les choses d'en-haut, suscité par l'Esprit-Saint, auquel correspond dans la partie inférieure de notre être, pour mettre les choses au mieux, un monde de représentations favorables. C'est déjà beaucoup d'obtenir des sens, par la présentation d'objets dignes d'eux, qu'ils fassent diversion aux tendances mauvaises. Mais il y a plus : on peut de la même manière les solliciter positivement en faveur du bien, et c'est le rôle attribué aux sacrements, qu'ils partagent sans doute avec la parole, mais qui leur revient cependant à un titre éminent. Car avec eux c'est tout l'homme sensible, ce sont les cinq sens qui sont comblés. Dans la Cène surtout, la Rédemption, le Christ leur est présenté sous les espèces du pain et de l'action eucharistique. Dès lors rien n'empêche — il s'agit seulement d'une causalité *indirecte* — l'esprit de vaquer à la contemplation des choses divines et de les goûter intimement (*Sch.-Sch.*, *ibid.*, p. 57, *c. fin.*). Conclusion : « Les sacrements sont comme des freins par où les sens, prêts à se livrer à leurs convoitises, sont rappelés et ramenés de façon qu'ils secondent (ou servent) l'esprit et la foi. » Il est entendu que *sacrements et foi, comme sens et esprit, appartiennent à deux mondes différents dont l'un ne peut agir directement sur l'autre.*

Dans ce passage, Zwingli développe le symbolisme des sacrements pris dans leur rapport au sujet, en vue d'exploiter leur valeur *pédagogique* ou psychologique, comme auparavant il avait en vue leur valeur morale. Celle-là cependant n'est pas telle qu'on puisse parler à aucun titre d'une causalité même dispositive des sacrements; en d'autres termes, si favorable que soit leur action à l'essor de l'âme vers les réalités spirituelles, ils ne déterminent pas des dispositions qui influent positivement sur la réception de la grâce. Celle-ci relève de la nature spirituelle du moi et de la touche de l'Esprit qui est souverainement libre et agit directement sur l'âme. Mais plus encore : l'action psychologique des sacrements est une chose, l'octroi ou collation de la grâce par le canal des sacrements ou à l'occasion de leur usage rituel en est une autre. Fr. Blanke paraît confondre les deux moments : il interprète la majoration d'objectivité vers laquelle nous conduit Zwingli au sens du don surnaturel de la grâce *(dass mir etwas widerfährt)*, alors que Zwingli raisonne en humaniste du rôle éducatif des sacrements et en développe le symbolisme selon la ligne qui a toujours été la sienne (cf. *Wer Ursache gebe*, déc. 1524 : « Nos yeux aussi veulent voir; sinon le Christ n'aurait pas institué le baptême et la Cène ». *C. R.*, III, 411, 16).

W. Niesel, qui critique la thèse de Fr. Blanke, pense un peu différemment (cf. *Zwinglis « spätere » Sakramentsanschauung*, dans *Theologische Blätter*, 1932, n. 11, col. 12-18). « Les sacrements ne sont pas des instruments de Dieu, mais des instruments de la foi. Que Zwingli concède que la foi, pour renforcer son assurance *(zu seiner Sicherung)*, ait à user de tels moyens extérieurs est une correction de sa doctrine précédente. Ceci, Blanke l'a bien vu. Mais c'est seulement une correction, et non un remaniement de portée générale » (art. cité, col. 15). Dans le texte de l'*Expositio*, il n'est pas question d'assurance de la foi — celle-ci est d'un autre ordre et ne dépend que de Dieu (voir les attestations formelles de Zwingli, *Annot. in Ex.*, *Sch.-Sch.*, vol. V, p. 244; *Von der Taufe*, *C. R.*, IV, 226, 31) — mais seulement de la *contemplation* de la foi *(adiuvant ergo fidei contemplationem sacramenta)*. Dans ses dernières années, Zwingli a parfait ses vues sur la psychologie de la foi en fonction du platonisme qui semble avoir exercé sur son esprit un empire toujours plus grand. L'âme, prisonnière des sens, doit s'en évader pour contempler les réalités de l'au-delà. Cette contemplation est le fait de la foi; dans la mesure où les sacrements en disciplinant les sens concourent à cette évasion, « ils aident la contemplation de la foi ». Mais ce n'est pas à dire que par eux le monde même auquel la foi a affaire, la réalité divine, se rapproche de nous et s'incline vers nous par un don de grâce. Il s'agit donc toujours, selon la ligne antécédente, d'« interprétation » de l'histoire, et non d'irruption de Dieu dans l'histoire (*Deutung der Geschichte*, et non : *Einbruch in die Geschichte*, W. Köhler, cité plus haut). En définitive, *Zwingli se passe de toute médiation*, de quelque ordre que ce soit, parole ou sacrement.

c) Nous sommes confirmés dans ce sentiment par la lecture du *De Providentia* (1530), qui est contemporain des écrits cités et auquel eux-mêmes renvoient. Les sacrements sont en marge de l'économie du salut, qui comporte : élection, foi et œuvres. Ancrée sur l'élection et œuvre immédiate de l'Esprit de Dieu, la foi possède par rapport aux sacrements une priorité. Ainsi, chez le croyant, la foi *préexiste* à l'administration du baptême : *et sic adfuit fides quæ luce ac dono spiritus data est, antequam sacramento initiaretur* (*Sch.-Sch.*, vol. IV, p. 119-120). C'est son caractère de don gratuit et purement spirituel qui lui vaut ce privilège : « La foi étant un don de l'Esprit divin, il est clair que l'Esprit a agi avant que les gestes extérieurs et symboliques ne soient accomplis » (*ibid.*, 117). Tout autre ordre ferait injure à l'Esprit. Quelle est donc la fonction de ces symboles? Annoncer et signifier : la Providence divine en a ainsi disposé en toute suavité que soient présentés à nos sens comme des ombres et des reflets *(umbras quasdam ac species)* des réalités spirituelles *(ibid., c. fin.)*. Sans doute, la foi entre en jeu à cette occasion, mais elle n'en est pas renforcée, elle demeure constante : *Quibus dum exercetur fides, nimirum ea exercetur quæ prius adfuit* (*ibid., c. med.;* cf. *C. R.*, V, 500, 11; 673, 14 : *At illam dudum ederat*).

Ainsi Zwingli dissocie complètement le symbole et la réalité salvifique *(signum et res)* — celle-ci est décidément d'un autre ordre; et il manifeste cette disruption en excluant tout synchronisme entre sacrements et foi. La foi, qui relève de l'élection divine et puise en elle toute sa substance et sa certitude, précède; et si ce monde spirituel trouve un double de soi-même dans le symbolisme sacramentel, celui-ci a seulement pour but d'orienter nos esprits vers l'objet transcendant qui est la seule réalité : cf. *Rép. à Eck* (1530), *Sch.-Sch.*, vol. IV, p. 36 : *Prædicant enim (sacramenta) salutem a Deo datam, sensus huc convertunt et subinde fidem exercent quam et proximo pollicentur.* Le réalisme sacramentel est ici à son niveau le plus bas : c'est l'aspect *métaphysique* de la question, qui relègue les sacrements au rang des ombres et des figures.

Conclusion. — Finalement : la doctrine sacramentaire de Zwingli est portée par le mouvement de sa pensée théologique. Au début, tandis qu'il est sous l'influence d'Érasme et de Luther, il est enclin à admettre, au moins provisoirement et en restreignant l'affirmation au cas des « faibles » (cf. *C. R.*, II, 143, 18; III, 127, 18; VIII, 86, 3), que les sacrements sont sceaux et gages de la grâce de Dieu (entendue au sens de faveur de Dieu qu'il nous témoigne en vertu de la réconciliation opérée sur le Calvaire) : cf. *C. R.*, II, 143, 16 sq.; III, 126, 25; VIII, 236, 11, et textes cités *infra* à propos de l'eucharistie. Il laisse tomber ensuite cet élément pour ne retenir que l'aspect commémoratif ou symbolique des sacrements, d'où dérive l'aspect social et moral : cf. *Qu. de sacr. bapt. : Et rursus solent ipsis sacramentis et symbolis urgere ad id quod symbolis significatur. Sch.-Sch.*, vol. III, p. 575, XX. Aussi bien le rite sacramentel ne prend-il toute sa valeur que dans l'Église, au sein de l'assemblée chrétienne où il s'accomplit (cf. *C. R.*, V, 645, 31 : *Sed parvum non est, hoc in ecclesia Christi fecisse*), et entre les membres de qui il resserre l'unité. Zwingli a ici en vue les fêtes commémoratives de l'Ancienne Loi; par l'effet de son universalisme spiritualiste, la distinction entre les deux Testaments s'estompe (cf. *C. R.*, V, 570, 9; 649, 10). Il pense aussi aux cérémonies civiques et patriotiques (cf. *C. R.*, IV, 570, 25 sq.).

De toute manière, de la définition du sacrement : « sacræ rei *signum* », il ne reste que l'élément générique : le *signe* — ou sinon il faut l'entendre au sens de *factæ gratiæ signum : Sch.-Sch.*, vol. IV, p. 11. Et c'est sans doute la raison pour laquelle Calvin qualifiait la doctrine sacramentaire de Zwingli de « profane ». Dans la suite Zwingli développe le symbolisme en fonction d'une conception platonicienne de la foi; il fait fond sur l'opposition métaphysique (plus encore que morale) de la chair et de l'esprit. Les sacrements s'insèrent dans ce dualisme; par leur influence bienfaisante, ils font diversion aux tendances des sens et secondent l'essor de l'âme; ils agissent bien sur le sujet, mais le don objectif de la grâce n'est pas dans la perspective. On se meut dans la ligne du subjectivisme religieux, et aucun progrès n'est fait vers plus d'objectivité surnaturelle (malgré Blanke). De l'opinion luthérienne partagée un moment par Zwingli : le sacrement non seulement signe, mais sceau et gage de grâce, il ne reste dans cette dernière période que la comparaison de l'anneau nuptial que l'Époux divin laisse en gage à son Église (*Sch.-Sch.*, vol. IV, p. 56, 4*a ;* cf. *C. R.*, IV, 858, 3). Encore cette image est-elle imposée à Zwingli par la lettre d'Honius (cf. *infra*).

2° *Nombre des sacrements.* — En complément, indiquons brièvement la position de Zwingli en face du septénaire catholique (cf. *Auslegung der Schlussreden*, art. 18, *C. R.*, II, 122, 19 sq.; 125, 26 sq.; art. 50-56, *ibid.*, 363 sq.; *Commentaire*, sect. 12, *C. R.*, III, 723 sq.; sect. 16, *ibid.*, 762; sect. 20 et 21, *ibid.*, 823 sq.).

1. Il ne retient des sept sacrements que le *baptême* et la *cène*, qui ont été institués par le Christ (*C. R.*, II, 124, 13), encore que, nous l'avons vu, le terme même de sacrement soit écarté, même à leur sujet. L'institution divine est sans doute le critère décisif en matière sacramentaire (*ibid.*, 19). A propos des autres composants du septénaire, Zwingli s'appliquera à montrer qu'ils ne sont pas fondés en Écriture, qu'ils remontent à des usages ecclésiastiques (pratique du catéchuménat ou de l'instruction des baptisés, usage tardif des onctions). Mais une autre considération joue aussi, empruntée non plus à l'origine, mais à la nature même des sacrements. Sacrement est devenu dans le langage zwinglien synonyme d'*initiatio*, rite comportant pour le sujet une obligation. Or il n'y a, à proprement parler, que le baptême et la cène qui traduisent les obligations du sujet au regard de l'Église : soit sous forme inchoative *(accipimus in baptismo symbolum)*, soit par la profession publique de la foi *(cœna dominica damus experimentum*, *C. R.*, III, 761, 34-5) : « Les autres sacrements sont plutôt des cérémonies; ils n'ont pas la vertu d'obliger dans l'Église du Christ *(nihil enim initiant in ecclesia dei)* » (*ibid.*, 38). Le symbolisme, ou mieux, le schématisme sacramentel zwinglien entraîne donc une réduction du nombre des sacrements. Ayant perdu une partie de son contenu, la notion de sacrement n'est plus assez riche et vaste pour embrasser une diversité de rites salutaires.

2. A la suite du baptême et de la cène, Zwingli assigne une place d'honneur au *mariage*. Dans les *Schlussreden*, il le compte comme sacrement, *C. R.*, II, 126, 18; dans le *Commentaire*, tout en déclarant honorer le mariage comme « une chose très sainte », il est moins affirmatif, *C. R.*, III, 762, 31; 825, 2. C'est que le mariage n'est pas une *initiatio*, mais une alliance pour la vie *(fœdus vitæ)*, *C. R.*, III, 762, 24. Zwingli maintient cependant le symbolisme paulinien, qui illustre les rapports de l'Église et de son Époux divin tels qu'il les conçoit. Ainsi la note ecclésiologique s'affirme ici encore (notez que, dans le *Commentaire*, la section *De Ecclesia* prélude au *De sacramentis*, *C. R.*, III, 757, 8).

3. Zwingli reproche à Luther de n'être pas assez radical au sujet de la *confession* (*C. R.*, V, 715, 1). Aussi une part de ses attaques contre l'institution vaut-elle contre les luthériens (*C. R.*, II, 393 sq.; III, 724, 2;

v, 758, 1). Son spiritualisme ne s'accommode que de la pénitence et de la foi ou confiance en la rémission des péchés acquise par le Christ, dispositions qui n'ont nullement besoin de s'extérioriser, mais s'expriment dans le cœur à cœur avec Dieu (*C. R.*, II, 404, 3; III, 738, 22 sq.). Cependant cette solution est, dans la pratique, tempérée par d'autres considérations plus pastorales et plus humanistes à la fois : Zwingli envisage le cas des « faibles » qui n'ont pu s'élever encore à cette foi en Jésus-Christ; à leur intention, comme aussi à raison de sa valeur psychologique (*C. R.*, II, 396, 20), il retient la confession *au simple titre d'aveu destiné à susciter conseil et prière*. Le pasteur d'âmes ou l'Ancien remplit ici seulement, comme dans l'extrême-onction, un devoir fraternel. De « pouvoir des clés » il ne saurait être question; celui-ci est assimilé tantôt à la parole annoncée, à l'Évangile, tantôt à la foi elle-même (*C. R.*, II, 373 sq.; III, 723, 21 sq.; cf. P. Wernle, *Zwingli*, p. 193). L'absolution des péchés est le prix de la foi : c'est ce que l'Écriture nomme *délier*. Inversement, qui refuse de croire reste dans le péché *(lier)*. « La parole, sous forme de médiation humaine, est bonne pour nous instruire, mais notre conscience ne peut jamais être apaisée par une parole d'absolution, à moins que l'Esprit de Dieu n'ouvre nos cœurs à la parole » (*C. R.*, III, 740, 9).

4. Quant à la *confirmation* et à l'*extrême-onction*, Zwingli se plaît à les dépouiller du caractère sacré qui est afférent au rite de l'onction. Celle-ci est une invention humaine, qui va de pair avec le sacerdotalisme que Zwingli s'applique à éliminer (*C. R.*, II, 122, 19). Il est faux que la confirmation évoque « la venue ou le don du Saint-Esprit » (*ibid.*, II, 124, 3); elle a plutôt valeur d'instruction pour les fidèles baptisés en bas âge (*C. R.*, III, 823, 22). A ce titre, elle mérite d'être retenue comme élément de formation religieuse, allant de pair avec le baptême des enfants. Zwingli s'oriente vers une voie semblable à celle que Bucer suivra à Strasbourg (réunions bisannuelles d'enfants à Zurich, sortes de catéchismes) (*C. R.*, II, 123, 25).

En s'appuyant sur Jac., v, 14, Zwingli réduit l'extrême-onction à une simple « visite amicale chez les malades » (*C. R.*, II, 125, 26; III, 824, 1).

5. De l'*ordre*, il exclut qu'il imprime un caractère; ce n'est qu'un rite d'institution des ministres de la parole. Il ne dénote même pas un office permanent, mais seulement une fonction, et dure autant que celle-ci (*C. R.*, III, 824, 8 sq.). Dans la réponse à Strauss cependant, l'ordre, entendu comme « imposition des mains réservée à ceux qui sont ordonnés pour l'office de la prédication », est rangé à la suite du baptême et de la cène parmi les « cérémonies » que mentionne le Nouveau Testament (c.-à-d. d'institution divine) (cf. *Antwort über Straussens Büchlein*, *C. R.*, v, 528, 1).

Conclusion. — Finalement, ce texte de l'*Auslegung der Schlussreden* résume assez bien l'opinion de Zwingli sur le septénaire : « Nous savons que le baptême, le corps et le sang du Christ (la cène), le mariage ont été institués par Dieu, que le pardon des péchés est fondé sur la parole de Dieu, que la confirmation et l'extrême-onction sont une œuvre amicale, en usage parmi les hommes, mais qui occupe un rang subsidiaire. L'onction vaut moins que la prière, et la confirmation avec le chrême, moins que la parole de la foi » (*C. R.*, II, 126, 17).

II. LE BAPTÊME. — 1° *Les thèmes de la controverse.* — La doctrine de Zwingli sur le baptême a un caractère polémique très marqué. Elle est tournée contre la secte des anabaptistes qui s'était fondée à Zurich et à Waldshut, fin 1524 - début 1525. Une première dispute eut lieu le 2 février 1525, suivie bientôt d'une seconde (20 mars). La section *De baptismo* du *Commentaire* date de cette période (mars 1525) (*C. R.*, III, 763 sq.). Elle renvoie sur la fin (*ibid.*, 773, 24) à un opuscule que Zwingli se proposait de rédiger sur le baptême des enfants. C'est le *Von der Taufe, von der Wiedertaufe und von der Kindertaufe*, couramment appelé *Taufbüchlein* (mai 1525), *C. R.*, IV, 188 sq. Cependant Hubmaier, un disciple de la première heure qui avait fait défection et fondé une communauté baptiste à Waldshut, lança son *Von dem christlichen Tauf der Gläubigen* (11 juillet 1525), dont Zwingli n'eut connaissance qu'en octobre. Hubmaier, devenu le coryphée intellectuel de la secte, y exposait les thèses baptistes (cf. analyse dans A. Baur, II, 141 sq.). Zwingli reprit aussitôt la plume et rédigea sa réponse : *Antwort über B. Hubmaiers Taufbüchlein* (5 novembre 1525), *C. R.*, IV, 577 sq. On était alors à la veille de la troisième dispute (6-8 novembre), qui réunit les éléments baptistes locaux (Blaurock, Manz et Grebel) et Zwingli avec les siens (Léon Jud et Grossmann) et prit pour base les conclusions du *Taufbüchlein* de Zwingli. Si l'on ajoute à ces opuscules le *In catabaptistarum strophas elenchus*, qui est plus tardif (août 1527) (*C. R.*, VI, 1 sq.; cf. A. Baur, *Zur Einleitung in Zwinglis Schrift In Catabaptistarum Strophas Elenchus*, dans *Zeitschr. für Kirchengeschichte*, x, 1889, p. 330) — ainsi que, en épilogue, la réponse à Schwenckfeld, *Quæstiones de sacramento baptismi* (1530), *Sch.-Sch.*, vol. III, p. 563 sq., on aura une idée de l'activité littéraire de Zwingli suscitée par la controverse anabaptiste.

Pour mieux apprécier la portée de ses arguments, il faudrait assurément connaître la doctrine qu'il combat (cf. J. M. Usteri, *Darstellung der Tauflehre Zwinglis mit besonderer Berücksichtigung der wiedertäuferischen Streitigkeiten*, dans *Theol. Studien und Kritiken*, 1882, p. 205-284; E. Egli, *Die Züricher Wiedertäufer*, 1878; W. Köhler, *Die Zürcher Täufer*, dans *Gedenkschrift zum 400jähr. Jubiläum der Mennoniten*, 1925, p. 48 sq.; L. von Muralt, *Zum Problem : Reformation und Täufertum*, dans *Zwingliana*, t. VI, 1934, p. 65 sq.). — Disons d'un mot qu'elle ne différait guère de celle des baptistes d'aujourd'hui : l'accent est mis sur la prédication et la foi, qui sont préliminaires au baptême (d'où l'exclusion du baptême des enfants). Le baptême suppose la conversion intérieure et y met le sceau, à telle enseigne que le baptisé jouit d'une sorte d'impeccabilité. Le baptême est donc conçu comme une profession de foi publique, qui engage à une vie sainte. Mais il y a plus : au dire de Zwingli, les anabaptistes croyaient que dans le baptême Dieu « fait quelque chose de nouveau » *(etwas neues tue)*. Bref, nous étions reconduits à l'*opus operatum* des « papistes ». Mais l'anabaptisme n'était pas seulement une doctrine : c'était une *secte* et des plus dangereuses (*seditio est, factio, hæresis, non baptismus*, *C. R.*, IV, 189), et si Zwingli le prend à partie, c'est moins par préoccupation théologique qu'à raison des incidences ecclésiastiques et sociales du débat. N'étaient celles-ci, il eût sans doute toléré une doctrine à laquelle lui-même, il en fait l'aveu (*C. R.*, IV, 228, 24), s'était senti naguère incliné. De fait, il existe une communauté de vues certaine entre les anabaptistes et Zwingli : de part et d'autre, le salut n'est pas attaché au sacrement, mais à l'acte intérieur ou foi du sujet (synonyme pour les baptistes de processus intérieur de conversion). L'eau du baptême ne purifie pas l'âme, c'est là pour Zwingli le trait essentiel, *C. R.*, VIII, 275, 5 : ce qui relève du signe extérieur et de son usage est secondaire (cf. *ibid.*, 13) : *Non est, inquam, ut tantopere de exteriori signo pugnemus.* On s'accorde aussi à reconnaître que le sacrement est un signe de profession de vie chrétienne intégrale et comporte un engagement moral. En sus, les anabaptistes rejetaient, comme Zwingli continuera à le faire, les rites accessoires du

baptême (exorcisme, usage de la salive, du sel), qu'ils jugeaient entachés de superstition (cf. *C. R.*, IV, 247, 8). Mais il y a plus : ils en appelaient à l'Écriture et étaient partisans d'un biblicisme strict, dont ils avaient trouvé le premier exemple chez Zwingli.

2° *L'exégèse de Zwingli dans la controverse baptismale.* — Par réaction, Zwingli prend ses libertés à l'égard du texte sacré et tombe dans l'arbitraire le plus absolu. Il constitue son dossier scripturaire, comme les anabaptistes le leur (il cite surtout : Marc., XVI, 15-16; Matth., III, 1; XXVIII, 19-20; Luc., III, 7-8, etc.; cf. *C. R.*, IV, 231, 3), et il dispose des évidences adverses avec une désinvolture stupéfiante. C'est ainsi que, dans le *Commentaire*, il traduit baptiser par « enseigner » (*C. R.*, III, 763, 11; 770, 35; 771, 8). De même, la finale de Matth. cesse d'être le commandement donné aux apôtres de baptiser *(Taufbefehl)*, pour devenir une simple indication que les baptisés sont consacrés à la Trinité : par là on passe d'un genre littéraire (ordre) dans un autre (narration historique), et le sens de ce texte qui parlait en faveur de l'adversaire est énervé (*C. R.*, IV, 234, 9 sq.; 267, 11). Là surtout où l'exégèse de Zwingli s'avère inadéquate, c'est dans son incapacité de rendre raison du réalisme sacramentel de passages tels que Joa., III, 5 et Rom., VI, 3. (A l'inverse, Zwingli s'appuie sur I Petr., III, 21.) C'est sur ces textes que S. Augustin et Luther lui-même se fondent pour enseigner l'efficacité intrinsèque du signe sacramentel : eau et parole constituant une unité. A l'opposé, Zwingli, qui dans cette controverse pêche visiblement en eau trouble, s'applique à disséquer les éléments du baptême, et il attribue à ce vocable une multiplicité de sens, au nom même de la philologie (à Hubmaier il reproche son ignorance des langues, *C. R.*, IV, 601, 4).

Il distingue donc, comme totalement hétérogènes : le baptême d'eau ou simple ablution, signe extérieur conventionnel auquel cependant il attache la portée d'une obligation morale (*anheblich pflichtend zeichen*, *C. R.*, IV, 240, 11; *pflichtig zeichen*, *C. R.*, IV, 227, 28; 628, 21, 25), et le baptême de l'Esprit, synonyme de foi salvifique ou d'attraction de l'Esprit-Saint. A son tour le baptême de l'Esprit, intérieur, seul nécessaire au salut, a sa contre-partie extérieure dans le parler en langues (*C. R.*, III, 764, 35 sq.). Nous avons déjà dit que pour lui, dans l'Écriture, « baptiser » est parfois synonyme d'enseigner *(lehren)* : ainsi dans Joa., I, 16; III, 22; Matth., XXI, 25; Act., XIII, 4. On obtient donc au moins quatre sens (cf. *C. R.*, IV, 219, 26), là où la Tradition et les anabaptistes eux-mêmes reconnaissent une unité. Mais Zwingli ne s'embarrasse pas de cette opposition à la Tradition : il déclare au début du *Taufbüchlein* qu'il écrit à l'encontre de « tous les maîtres » qui « se sont trompés en bien des choses depuis le temps des apôtres » (*C. R.*, IV, 216. 15). En même temps, on le perçoit, cette interprétation arbitraire de l'Écriture a pour effet de rompre l'unité du baptême conçu comme sacrement ou mystère, et d'isoler artificiellement la notion qui s'adapte le mieux au système zwinglien et qu'il restera à aligner sur l'ensemble de la doctrine sacramentaire telle que nous l'avons présentée. C'est ce que fait Zwingli, notamment dans le *Commentaire* (*C. R.*, III, 763 sq.).

Mais l'innovation la plus considérable, c'est sans doute l'assimilation forcée du baptême du Christ au baptême de Jean. C'est là une seule et même chose (*ibid.*, III, 765, 37; 768, 32; VIII, 270, 21). Avec ce résultat que, de même que le baptême de Jean n'opérait rien, le baptême de Jésus n'opère rien non plus (*C. R.*, III, 766, 1). De ce chef, le baptême chrétien perd de son originalité, et Zwingli ne fait aucune difficulté à faire remonter à Jean-Baptiste l'institution du baptême néo-testamentaire (*ibid.*, 768, 30).

Conclusion. — Cette assimilation est symptomatique. Elle nous révèle l'orientation de la pensée zwinglienne dans toute cette doctrine sacramentaire, qui est de chercher dans les sacrements de l'Ancienne Loi la clé de l'intelligence de ceux de la Nouvelle. Ce qui s'entend non pas, comme il serait juste, d'une préfiguration des seconds par les premiers, mais d'une copie servile des uns par les autres. La différence des deux Testaments s'estompe (*C. R.*, V, 649, 10; *Sch.-Sch.*, vol. III, p. 421), comme aussi entre les sacrements règne une sorte de schématisme (cf. *C. R.*, III, 342, 8, à propos de cène et baptême). Tout cela s'explique assez, dès lors que les sacrements sont réduits à n'être que de purs signes, du fait aussi que Zwingli ne saisit pas la nouveauté absolue de l'économie de grâce. L'historicisme le cède ici chez lui à un idéalisme philosophique qui, voyant dans les objets ou gestes sacrés des figures de la seule réalité divine, transpose à son gré, selon la méthode allégorique, et modifie même les perspectives historiques. Ainsi l'eau du baptême tient lieu de circoncision; le baptême de Jésus ne diffère pas de celui de Jean; le symbolisme pascal juif s'étend à l'eucharistie et suffit à en rendre compte, etc. Sur un point cependant Zwingli est servi par le système d'équivalences qu'il a établi : celui du baptême des enfants : le baptême étant le signe de l'Alliance, dont les nouveaux-nés ne sont point exclus (*C. R.*, IV, 292 sq.; 625, 13; 629, 1 sq.; 641, 5; *Sch.-Sch.*, vol. III, p. 413 sq.).

3° *Le baptême des enfants.* — Les anabaptistes n'entendaient pas rebaptiser les adultes, mais bien les baptiser, le baptême des enfants étant considéré comme nul et non avenu. Zwingli d'instinct maintient celui-ci, d'accord cette fois avec la Tradition, ce qui n'allait pas pour lui sans de graves difficultés : *a)* il avait fait du baptême le signe d'un engagement moral que seuls peuvent contracter les adultes; — *b)* le baptême des enfants est constamment associé dans la Tradition avec le péché originel, et il inclut l'efficacité intrinsèque du signe sacramentel, dont la vertu efface la tache originelle — deux notions que Zwingli rejette également (cf. *C. R.*, III, 823, 25); — *c)* les deux partis en appellent à l'Écriture, et il est entendu qu'elle seule doit dirimer la controverse. Or le Nouveau Testament est muet sur le point du baptême des enfants. Raison de plus pour recourir à l'Ancien, écrit Zwingli (*C. R.*, IV, 325, 20). Il argue également de la pratique des apôtres (*ibid.*, III, 410, 28; VIII, 273, 13; *Sch.-Sch.*, vol. III, p. 430. Voir cependant la réserve : *C. R.*, III, 410, 2). Si le Nouveau Testament ne se prononce pas sur ce sujet et ne témoigne ni pour ni contre le baptême des enfants (cf. *Wer Ursache gebe*, *C. R.*, III, 409, 15; *Von der Taufe usw.*, *C. R.*, IV, 296, 1 sq.), celui-ci n'en paraît pas moins avoir été en usage dès les temps apostoliques, et il y a ici du moins un préjugé favorable (*C. R.*, IV, 298, 20). Ainsi Zwingli s'efforce de construire *bibliquement* le concept de baptême des enfants.

Mais, ainsi que le remarque J. M. Usteri (art. cité, p. 228), son effort est aussi *théologique*. L'entreprise est ici d'autant plus méritoire qu'elle suppose de la part de Zwingli un véritable rétablissement, et le passage d'une conception purement morale du signe baptismal *(Pflichtzeichen)* à une notion proprement théologique *(Bundeszeichen)*. Zwingli argue ici de la parité des deux Testaments, qui appelle le parallélisme circoncision-baptême (*C. R.*, III, 410, 5-24; IV, 628, 22; VIII, 271, 10). Faute de quoi, il faudrait dire que les enfants nés sous la Nouvelle Alliance sont désavantagés *(deterioris conditionis)* par rapport à ceux qui ont vu le jour sous la première (cf. *C. R.*, VIII, 273, 3). C'est là sans doute son argument le plus fort (selon l'*analogie* de la foi). Il cite aussi dans ce sens Col., II, 11

(cf. *C. R.*, III, 410, 13; VIII, 271, 16), et Rom., IV, 11 (cf. *C. R.*, VIII, 273, 16). En fait, la promesse de Dieu est ferme, et elle vaut pour toute la postérité spirituelle d'Abraham, d'autant que la mort du Christ est intervenue qui a enlevé la condamnation qui pesait sur nous.

De ce chef, les enfants nés de parents chrétiens (les autres sont ici hors de cause) appartiennent déjà *de droit* à l'Alliance, et le baptême ne fait que sanctionner ce droit, en les y agrégeant positivement. Les enfants des chrétiens sont de Dieu, insiste Zwingli; pourquoi donc ne recevraient-ils pas le signe des enfants de Dieu (argumentation imitée de Act., x, 47) : *C. R.*, III, 411, 21; VIII, 271, 40; 272, 23. Voir aussi le recours à I Cor., VII, 14 : *C. R.*, VIII, 272, 24. D'autant que la foi, celle des faibles s'entend, ne peut se passer de signe *(unsere ougen wellend ouch sehenn) :* à défaut de baptême, les parents chrétiens recourraient à la circoncision (*C. R.*, III, 411, 18). Ainsi il n'échappait pas au fin connaisseur de l'homme qu'était Zwingli combien les sacrements sont fondés en nature.

Dans l'*Elenchus*, Zwingli ajoute un troisième chef de considération, tiré de l'*élection* divine (*Sch.-Sch.*, vol. III, p. 424 sq.). En déplaçant l'accent de la foi subjective à l'élection qui ressortit à Dieu, il justifie la collation du baptême aux enfants dont on peut préjuger, du fait qu'ils naissent dans l'Église, qu'ils sont élus. Voir aussi *Wer Ursache gebe*, *C. R.*, III, 410, 27, où les sacrements sont appelés : « signes des élus de Dieu ».

D'autre part, la rétention du baptême des enfants n'est pas sans influer sur la conception que Zwingli se fait du sacrement de baptême.

a) A la faveur de cette pratique, il réintroduit dans le schéma sacramentel un élément d'objectivité : l'*Alliance* (*Sch.-Sch.*, vol. III, p. 413 sq.). Le baptême opère l'intégration au peuple de Dieu, à l'Église, par la vertu de l'Alliance *(aus der Kraft des Bundes)*. C'est là le principe de la théologie « fédérale », développée par Calvin, qui associe à l'idée d'alliance l'octroi de la grâce.

b) En même temps, le baptême est soustrait aux vicissitudes de la foi personnelle, contrairement à ce qui advenait chez les anabaptistes. (Chez eux, l'administration du baptême présupposait que le néophyte fût déjà de quelque manière *confirmé* dans la foi et en donnât les preuves, si aléatoire que cela parût.) Le baptême est signe de l'élection, réalité toute divine, intemporelle, ou signe de la foi professée par la collectivité, foi indéfectible, s'il en est (soit foi *professée publiquement* par les parents, soit foi envisagée comme bien commun de l'Église). En même temps, Zwingli a répondu à l'objection selon laquelle de toute nécessité la foi doit précéder le baptême (d'après Marc., XVI, 16) : il suffit de l'entendre au sens de la *foi de l'Église*, comme dans le cas de la circoncision la foi d'Abraham précédait l'application du rite.

c) L'analogie vaut jusqu'au bout : de même que par l'octroi de la circoncision Dieu entendait se réserver la postérité d'Abraham, de même les enfants et leurs parents, car ils sont solidaires, encourent du fait du baptême certaines obligations, auxquelles seule une éducation chrétienne peut satisfaire (*C. R.*, III, 410, 23; 411, 24 sq.; VIII, 274, 15 sq.).

Par là même Zwingli inclut dans le baptême des enfants la *doctrine*, ce troisième élément réclamé par les anabaptistes, tandis qu'il remet à la cène la profession personnelle et publique de la foi, dont le signe a été reçu au baptême (*C. R.*, III, 411, 34; VIII, 274, 31). Ici paraît son âme d'éducateur, qui tire du baptême des enfants une valeur nouvelle, *pédagogique*.

Conclusion. Portée de cette doctrine. — Ainsi la thèse du baptême des enfants permettait d'équilibrer une conception du sacrement qui tendait au spiritualisme mystique, en y intégrant des valeurs d'ordre plus objectif, social et pédagogique. Alors que, pensant le baptême en termes de baptême des adultes, Zwingli était surtout attentif à l'Esprit, dont il convenait d'abord de sauvegarder la liberté, loin de l'enchaîner à un signe, quand il traite du baptême des enfants, il s'ouvre à une tout autre perspective, au terme de laquelle on aperçoit l'Église. Aussi bien, dans le différend avec les anabaptistes, était-ce la véritable notion de l'Église : secte ou Église faite pour la masse *(Volkskirche)*, qui était en jeu. En recourant à l'Ancien Testament pour y découvrir un précédent du baptême, Zwingli y trouvait en même temps la conception de l'Église-peuple de Dieu, théocratie, qui correspondait parfaitement à ses aspirations et à l'organisation qu'il était en voie de donner à l'Église de Zurich. Ainsi, en défendant le baptême des enfants contre les anabaptistes, Zwingli faisait d'une pierre deux coups : il se débarrassait d'adversaires gênants et il poursuivait son œuvre de réformateur.

Mais, en même temps, un danger apparaissait à l'horizon : ce recours à l'Ancien Testament ne serait-il pas suivi d'une nouvelle offensive de légalisme qui, opérant au nom de la théocratie, ramènerait tout un système d'ordonnances et de prescriptions cent fois plus tracassières que celles qu'on venait d'abroger? Et le baptême lui-même, en incorporant à l'Église et en inaugurant les obligations du sujet, ne ferait-il pas peser sur celui-ci un fardeau nouveau? La suite de cet article donnera réponse à cette question. Pour l'instant, reconnaissons que nous sommes ici à l'articulation des deux aspects de la pensée zwinglienne : un individualisme mystique, qui se passe du baptême comme de tout signe ou rite extérieur (cf. *C. R.*, III, 411, 7), et une idéologie théocratique empruntée à l'Ancien Testament, qui tend à réaliser sur terre le peuple de Dieu avec ses lois et ses ordonnances.

Or, comme le remarque P. Wernle, « ces deux concepts se rencontrent seulement en un point : dans la dépréciation du baptême. Le croyant fervent n'en a pas besoin, et le membre du peuple de Dieu ne peut le considérer que comme une étiquette politique, une sorte de serment civique, qui oblige à l'observation des vertus chrétiennes. C'est là, bien entendu, quelque chose de tout à fait différent du baptême dont fait mention le Nouveau Testament; en conséquence, Zwingli se voit obligé de fausser le sens de presque tous les passages néo-testamentaires sur le baptême et de leur enlever leur valeur, ce qu'il fait d'ailleurs avec une assurance vraiment surprenante. Par là s'explique le préjugé singulier qui lui fait assimiler le baptême du Christ au baptême de Jean. Cette assimilation revient à enlever au premier sa valeur religieuse : sa thèse signifie à peu près ceci, que le Christ n'a pas institué le baptême et n'a pas baptisé ses disciples, que le baptême n'a rien de spécifiquement chrétien. Il n'en demeure pas moins pour Zwingli une coutume chrétienne qui a son prix, étant d'institution divine, mais toujours, évidemment, comme cérémonie politique, comme signe civique *(Bürgerzeichen)* chrétien, et non pas comme acte religieux, ayant une signification quelconque pour l'individu. Fidèle à sa conception sacramentaire d'ensemble, Zwingli a ici poussé la logique jusqu'au bout, il a détaché le baptême de l'économie du salut et l'a réduit au rang de signe de la théocratie. D'où, en conclusion, l'analogie de la circoncision juive. Dans le Nouveau Testament, Zwingli ne pouvait pas, sinon avec peine, découvrir cette valuation théocratique du baptême; pour l'Ancien Testament, en revanche, et son Église-Peuple de Dieu *(Volkskirche)*, tout va de soi, et les enfants, bien entendu, font partie de l'institution » (P. Wernle, *Zwingli*, 1919, p. 208).

III. L'EUCHARISTIE. — La doctrine eucharistique de Zwingli est-elle d'une seule venue? Et comment l'apprécier? Cette question a reçu des réponses diverses et la solution dépend sans doute en partie de la méthode adoptée. Il nous paraît que le plus sûr est d'abord (1°) de considérer cette doctrine telle qu'elle est fixée dans les principaux ouvrages de Zwingli; puis (2°) de remonter et de la saisir à l'origine; après quoi (3°) nous envisagerons les derniers développements qui gravitent autour du colloque de Marburg (1529). Celui-ci a été commémoré en 1929 par luthériens et calvinistes, qui se sont retrouvés, après quatre siècles écoulés, dans une position semblable à celle de Luther et de Zwingli et de leurs partisans : alors, comme jadis, il fallut renoncer à la célébration commune de la cène. Aussi l'examen de cette doctrine a-t-il un intérêt supplémentaire d'actualité. D'autre part, si la distance entre Zwingli et Luther devient surtout sensible sur le point de la cène, c'est que les thèses spiritualistes du premier se trouvent ici portées à leur maximum de tension : c'est donc à une épreuve de force qu'est soumis ici tout son système. Et c'est dans cette perspective élargie qu'il convient d'insérer les ouvrages et péripéties que nous allons brièvement repasser. Leur étude complète exigerait du moins un regard sur les innovations liturgiques de Zwingli : elles achèvent de faire saillir et elles illustrent les implications de la doctrine (cf. Joh. Bauer, *Einige Bemerkungen über die ältesten Züricher Liturgien*, dans *Monatschrift für Gottesdienst und kirchliche Kunst*, XVII, 1912, fasc. 4-6; et la notice de W. Köhler, *C. R.*, IV, p. 1-9. Quant aux œuvres, cf. *De canone missæ epichiresis* (29 août 1523), *C. R.*, II, 552 sq., avec l'*Apologia* (9 octobre 1523), *ibid.*, 617 sq.; *Vorschlag wegen der Bilder und der Messe* (mai 1524), *C. R.*, III, 114 sq.; et surtout : *Aktion oder Brauch des Nachtmahls* (mars-avril 1525), *C. R.*, IV, 13 sq.). Une simple référence suffira, qui donne le ton et le cadre de ce qui suit : « nous espérons à la Pâque prochaine (1525) pouvoir accomplir le rite chez nous de la manière suivante : Nous dresserons une table, placerons le pain et le vin, et dirons que par ce sacrement grâces sont rendues (à Dieu) et les chrétiens sont unis entre eux » (*Lettre à Franz Lambert*, *C. R.*, VIII, 277, 4; cf. *ibid.*, V, 599-602; 726).

1° *Ouvrages eucharistiques.* — 1. La 18e des *Schlussreden* (*Auslegung der 67 Schlussreden*, juillet 1523) est dirigée contre la messe, renouvellement du sacrifice du Christ. Zwingli fait ici cause commune avec Luther; tout au plus une variation d'expression s'accuse-t-elle entre eux. Luther parle de « testament », Zwingli de « mémorial » (*Wiedergedächtnis*, *C. R.*, II, 137, 32 sq.), le premier insistant davantage sur la réalité ou gage que le Christ nous laisse de la Rédemption accomplie, le second sur l'acte par lequel la communauté assemblée en son nom commémore le bienfait du Calvaire. Cependant, dans cet écrit initial (plus rarement dans la suite, cf. cependant l'image de l'anneau nuptial, *C. R.*, IV, 858, 3), Zwingli ne refuse pas de voir dans le sacrement (*C. R.*, II, 122, 5), et spécialement dans la cène, un « signe sûr ou sceau » (*ibid.*, cf. *C. R.*, II, 125, 7 : « signes ou gages ») de la rémission des péchés, du moins *pour les faibles*. Cette clause est essentielle : « Quand ils croient fermement que le Christ les a rachetés sur la croix et dans cette conviction mangent sa chair et boivent son sang, reconnaissant qu'ils leur sont donnés en assurance de salut, leurs péchés leur sont pardonnés, comme si le Christ était mort sur la croix peu de temps auparavant » (*ibid.*, 127, 22). C'est là sans doute, de tous les traités eucharistiques de Zwingli, le passage le plus réaliste. Voir aussi *ibid.*, 143, 16 sq. Ailleurs il a soin de dissocier du rite eucharistique les fruits de la rédemption acquis à *la foi* (cf. *Amica Exegesis*, *C. R.*, V, 673, 14 : *At illam dudum ederat, cum filio Dei fideret*, et *Antwort über Straussens Büchlein*, *ibid.*, 500, 10 : *Dann das nachtmahl ist nit zuo ussbreiten des gloubens oder meren yngesetzt*, etc.).

Mais si Zwingli et Luther sont unanimes à condamner la messe, la pensée sacrificielle est néanmoins plus présente à l'esprit du réformateur suisse que de l'allemand. On peut dire avec P. Wernle (*Zwingli*, p. 61 sq.) qu'entre eux *ils se sont partagés les deux aspects de la tradition : sacrifice et sacrement*, exception faite, bien entendu, des déviations qu'ils leur ont fait subir. Qu'est-ce donc que la cène pour Zwingli dans les *Schlussreden?* « Une action de grâces intime pour le bienfait et un mémorial de la Passion humiliante (du Sauveur) qui nous a réconciliés avec Dieu, ce qui ne saurait manquer de combler de joie le fidèle, au point qu'il ne sache exalter et glorifier assez la munificence de Dieu » (*C. R.*, II, 137, 20). C'est là une constante de la pensée zwinglienne en la matière : mettre l'accent sur le caractère joyeux et fraternel de la cène. Zwingli rencontre ici des valeurs chrétiennes authentiques; il peut d'ailleurs s'appuyer sur le terme d'eucharistie ou de synaxe, synonymes d'actions de grâces et d'assemblée fraternelle (cf. *C. R.*, III, 775, 20; 807, 11).

Ici, comme quand il s'agit du sacrement en général (cf. *supra*, col. 3812), la philologie semble lui donner raison. Cependant, chez Zwingli, le mémorial de la Croix du Christ, perdant tout réalisme, ressemble à une fête liturgique quelconque (cf. *C. R.*, V, 661, 12); bien plus, il tend à être assimilé à une fête du souvenir civique ou patriotique (cf. *C. R.*, IV, 218, 6); et s'il reprend son sens religieux, c'est seulement comme repas de communion fraternelle. Ce trait n'est pas encore accusé ici. En revanche les *Schlussreden* contiennent une longue digression sur le ch. VI de saint Jean, qui amorce les développements futurs (*C. R.*, II, 142-3). « Voyez donc, conclut-il, *le corps et le sang du Christ ne sont pas autre chose que la parole de la foi*, savoir que son corps immolé pour nous et son sang répandu pour nous nous ont rachetés et réconciliés avec Dieu; *si nous croyons cela fermement, notre âme est nourrie et abreuvée de la chair et du sang du Christ* » (*ibid.*, 143, 11). L'interprétation symbolique s'annonce. Quand ce texte aura évincé tous les autres et subi l'attraction du système zwinglien, elle sera acquise.

Dans la lettre à Wyttenbach (15 juin 1523; *C. R.*, VIII, 84 sq.), Zwingli nie la transsubstantiation; il se prononce contre la sainte Réserve (*ego puto eucharistiam in usu tantum esse et, si usus absit, abesse etiam eucharistiam*, VIII, 87, 3), exalte la foi au détriment du sacrement (*ibid.*, 86, 23 sq.; 87, 20). Il n'y a de présence réelle que pour la foi : Zwingli le manifeste à l'aide d'une figure. De même qu'il faut frapper la pierre pour en faire sortir le feu, « le Christ n'est contenu sous l'espèce du pain que si on l'y cherche par la foi; bien plus il est mangé, mais d'une manière admirable que le fidèle ne doit pas scruter anxieusement » (*ibid.*, 88, 7 sq.). Zwingli déclare s'exprimer librement; cependant il ne va pas jusqu'au bout de sa pensée : *Aduc multa sunt, quæ coram fortasse tempestivius commentaremur quam literis...* (*ibid.*, 88, 19). On peut présumer qu'il s'agit ici de développements concernant l'*interprétation symbolique* vers laquelle, nous le pensons, Zwingli s'orientait dès cette période.

2. Dix-huit mois cependant devaient encore s'écouler avant qu'il la proposât ouvertement. Dans les traités de cette *seconde période* que nous allons succinctement passer en revue (et auxquels il faut joindre la lettre à Franz Lambert et aux Strasbourgeois, *C. R.*,

viii, 275 sq.), la doctrine amorcée en 1523 prend son expression définitive et aucune ambiguïté n'est plus permise : Zwingli s'attaque à toutes les formes du réalisme eucharistique, catholique ou luthérien, même à la forme tempérée où le mysticisme domine (Érasme).

Manifestement il a en vue ce que nous appellerions les déformations de la présence physique du Christ. Quoique, d'après W. Köhler (*Zwingli und Luther*, 1923, p. 89, note), il connaisse des courants spiritualistes même dans le catholicisme, il est clair qu'il s'en prend à la manducation capharnaïtique du corps du Christ (*C. R.*, iii, 780, 16; 789, 3; 791, 15, et *passim*). A l'opposé, il a beau jeu de soutenir la manducation spirituelle (*C. R.*, iii, 339, 22, et *passim*). Par ailleurs, il se prononce contre la manducation sacramentelle (*sacramentalis esus panis et vini :* cf. *C. R.*, iii, 343, 3; 352, 1). L'interprétation figurée lui permet de donner un sens plausible aux paroles de l'Institution; cependant, à la différence d'Œcolampade (*C. R.*, iv, 885; 858, 30), son attention se concentre moins sur les espèces, symbole du corps et du sang du Christ, que sur l'action ou le *geste rituel* lui-même (*C. R.*, iii, 345, 27 : *hoc enim, quod nunc facere iubeo; ibid.*, 40 : *Hoc convivium significat*, et surtout iv, 903, 17). C'est de lui, à proprement parler, que s'entend le *Hoc est corpus meum*. Voir cependant l'expression : *symbolicus panis* employée comme substitut du terme « sacrement » (du corps du Christ) (*C. R.*, iii, 803, 28; 807, 21; 809, 9; iv, 493, 6; v, 645, 24 : *symbolicus potus*, etc.).

Mais il y a plus : Zwingli est également en réaction contre une fausse pratique sacramentelle catholique qui dissocie la réception de l'eucharistie de la vie morale du chrétien, de son comportement de membre du Christ, voire de son attitude civique (*C. R.*, iii, 816, 25; iv, 858, 9 sq.). Ainsi, s'il entend faire ici œuvre de novateur, c'est en prenant la cène comme un élément de solidarité fraternelle, inscrite dans le terme de *communio* ou d'*ecclesia* (cf. *C. R.*, iii, 348, 33; 801, 29 sq.; 816, 25; 858, 9 sq.; iv, 498, 12; 569, 3; v, 640, 23; 645, 32). *L'accent se déplace donc du corps physique du Christ à son corps mystique* (*C. R.*, iii, 126, 5; 342, 15 sq.; iv, 569, 23; 573, 13; v, 472, 2; 520, 22; 665, 4).

Cependant, à bien des égards, on peut considérer, dès la fin de 1524, l'opposition catholique comme surmontée (elle ne sera guère représentée dans la controverse que par Joachim am Grüt et Jakob Edlibach, *C. R.*, v, 317 sq.), et Zwingli a désormais presque exclusivement en vue les tendances qui se dessinent au sein de l'évangélisme. Encore y a-t-il lieu de reconnaître avec W. Köhler (*Huldrych Zwingli*, 1943, p. 181) une collusion entre les deux opinions : catholique et luthérienne, due en partie à la tactique de Jean Eck et du parti catholique : facteur non négligeable, car Zwingli dut ainsi doublement se défendre de « luthéraniser ». Cherchait-t-il un compromis avec l'opinion adverse, il voyait aussitôt se dresser l'ombre du catholicisme, entendez l'*opus operatum*, qui lui apparaissait comme le pôle opposé du symbolisme et à ce titre méritait avant tout d'être évité (*C. R.*, v, 575, 13).

a) Dès la *Lettre à Matthieu Alber* (16 novembre 1524; *C. R.*, iii, 322 sq.), il prend position en face de Carlstadt et de Luther (qu'il ne nomme pas). Il est désormais en possession de l'interprétation symbolique. Néanmoins, s'il sort de la réserve qu'il s'est imposée, il paraît encore mal assuré : « Encore que l'opinion que nous allons exposer nous plaise beaucoup, nous n'entendons rien définir, mais seulement avancer notre avis, afin que, si Dieu le juge bon, d'autres soient amenés à penser de même, grâce à l'Esprit qui nous enseigne tout » (*C. R.*, iii, 342, 25). Le texte de Joa., vi passe cette fois au premier plan; il est pour lui « comme une avant-garde très forte et bien armée » (*ibid.*, 337, 4); « le bouclier par quoi nous pouvons éluder tous les traits » (*ibid.*, 341, 31); « l'obstacle devant lequel s'arrêtent tous les efforts de ceux qui parlent du corps essentiel du Christ » (*ibid.*, 14). Dans tout le passage du IVe évangile, il ne s'agit pas de manducation corporelle du Christ, mais seulement *de la foi*. Ainsi l'entendait aussi Luther. Mais Zwingli ne se contente pas d'une affirmation positive; il entend donner à ce témoignage un sens exclusif (*fides ergo opus est, quod beat, non corpus corporaliter edere, ibid.*, 340, 14). Aussi retient-il surtout le ℣. 63 : *Caro non prodest quicquam* (cf. *ibid.*, 341, 1 et *passim*). C'est par avance, dans la bouche même du Christ, le désaveu de toutes les interprétations réalistes de la présence.

Les paroles de l'institution viennent ensuite à titre de *difficulté* (*ibid.*, 342, 11). Zwingli suit un ordre inverse de celui de Luther, et alors que celui-ci accentue les mots : *Hoc est corpus meum* — le fait qu'ils aient fourni à Marburg (1529) le *status quæstionis* est le signe qu'alors Luther avait barre sur Zwingli — Zwingli s'efforce d'en émousser la force, voire de les tourner. D'où deux procédés, l'un consistant à y voir une locution figurée et à remplacer *est* par *significat* (trope), l'autre à chercher dans les Synoptiques et saint Paul des leçons moins obvies ou susceptibles de détourner du réalisme. Ainsi l'anamnèse de Luc., xxii, 19 et de I Cor., xi, 26 suggère à Zwingli qu'il s'agit ici d'un rite purement commémoratif (*ibid.*, 345, 24. 31). La consécration de la coupe dans Luc., xxii, 20, où la mention du sang est seulement indirecte, permet d'interpréter analogiquement les paroles de l'institution : si en effet, chez Luc, « ce breuvage puise la force du testament dans le sang du Christ », on peut dire par analogie avec Matth. et Marc. : « Cette manducation du Nouveau Testament est un symbole qui tient sa vertu de ceci que je me livre à la mort pour vous » (*ibid.*, 346, 23). Mais c'est surtout I Cor., x, 14-22 qui est appelé à témoigner en faveur de l'interprétation zwinglienne (*ibid.*, 347, 13; cf. iii, 801, 29; iv, 497, 21; v, 776, 29, etc.). Κοινωνία est ici à prendre non au sens actif de communion ou participation à la chair du Christ, mais au *sens passif de communion ecclésiastique*, comme l'indique le ℣. 17. Les fidèles qui mangent en commun ce pain attestent qu'ils sont les membres d'un même corps et se lient comme par serment, *tanquam præstito sacramento* (*C. R.*, iii, 349, 8), encourant de ce chef les obligations de la vie chrétienne (v, 777, 13). Faute d'y satisfaire, ils seront exclus ou s'excluent eux-mêmes de la communauté C'est ici le point d'insertion de l'excommunication (*ibid.*, 349, 3; cf. *C. R.*, iv, 25 sq.; v, 727, 18, etc.).

b) Le *Commentaire* (*C. R.*, iii, 773 sq.) reprend cette doctrine, mais en insistant sur le rôle de la foi, qui donne la clé de l'exégèse, qu'il s'agisse de Joa., vi ou des paroles de l'institution. « La foi elle-même dicte le sens de ce passage, écrit Zwingli à propos du premier, s'il est vrai qu'il n'y a qu'*une seule voie de salut :* croire que le Fils de Dieu est le gage infaillible de notre salut et lui faire confiance, de telle sorte que l'on n'attribue rien aux éléments de ce monde, c'est-à-dire aux choses sensibles quant à l'acquisition du salut » (*ibid.*, 785, 3), et plus formellement : « La foi vient du Dieu invisible et elle tend vers le Dieu invisible, et donc elle est chose tout à fait éloignée du sensible. Tout ce qui est corps, tout ce qui est sensible, ne peut être objet de foi » (*ibid.*, 798, 14). La conviction de Zwingli, qu'il y a opposition irréductible entre la foi et le domaine du sensible, *dans lequel est compris le corps du Christ*, est telle qu'on peut se demander :

mais à quoi bon se livrer à une exégèse si minutieuse, alors qu'*a priori* toute interprétation littérale et réaliste des paroles de l'institution est exclue?

c) Le *Subsidium sive Coronis de eucharistia* (17 août 1525; *C. R.*, IV, 440 sq.), qui fait pendant au *Taufbüchlein*, répond aux objections du catholique J. am Grüt. suscitées par le *Commentaire;* il complète celui-ci pour la partie exégétique (Matth., XXVI, 29; XXVI, 27; Marc., XIV, 24), fait le récit de la controverse et s'arrête quelque temps à narrer le rêve dont Zwingli fut favorisé au lendemain de la conférence des 11 et 12 avril, où le Conseil des Deux-Cents approuva les vues du réformateur et décréta l'abolition de la messe à Zurich. Une minorité s'était alors déclarée contraire : sans doute l'exégèse allégorique des paroles de l'institution était possible, mais était-elle certaine? Les exemples cités par Zwingli étaient nettement paraboliques; en revanche, le récit de l'institution avait un caractère historique. Il manquait visiblement une pierre à l'édifice que Zwingli avait péniblement élevé dans sa pensée depuis bientôt deux ans : la pierre de faîte, pourrait-on dire, si l'on compare le ch. VI de saint Jean aux assises et les paroles de l'institution, entendues figurativement, aux murs de soutien.

Zwingli luttait encore à l'aube du 13 avril 1525 contre ses adversaires de la veille, quand un personnage céleste lui apparut et lui désigna le passage de l'Exode (XII, 11) : *Est enim Phase, hoc est : transitus Domini* (*C. R.*, IV, 483, 14). Alors la clarté se fit dans son esprit : aucun doute n'était plus possible. Si le repas pascal juif *signifiait* le passage du Seigneur — toute autre interprétation que la symbolique est ici exclue — on peut arguer *a pari* qu'il en était bien ainsi du : *Hoc est corpus meum* : Ceci (c'est-à-dire : ce pain ou ce rite) *signifie* (ou est le symbole de) mon corps qui va être livré pour vous, Pâque de la Nouvelle Alliance. Si l'on se rappelle que l'eucharistie a été instituée dans le cadre de la Pâque juive, en sorte que les deux institutions se correspondent point pour point (*ibid.*, 486, 17), on ne peut se dérober à la force de l'argument. Les disciples eux-mêmes ont dû l'entendre ainsi, alors que le don par le Christ de son corps et de son sang sous les espèces du pain et du vin, selon que le veut l'interprétation réaliste, leur eût été incompréhensible (*ibid.*, 497, 3).

Cette révélation fait figure de *deus ex machina;* en fait, elle est plutôt la projection au dehors de ce qui était latent dans la conscience de Zwingli. L'assimilation de l'eucharistie à la Pâque juive lui était doublement imposée : par son symbolisme, qui l'empêchait de discerner ce qu'il y avait de réellement nouveau dans la cène des chrétiens et le don qui en était le centre; par le parallélisme des deux rites, eucharistique et baptismal. Déjà Zwingli avait, contre les anabaptistes, argué de la ressemblance du baptême et de la circoncision; cette fois, contre catholiques et luthériens, il se prévaut du rapprochement : pâque-eucharistie. Ainsi *s'achève l'intégration de l'idée de testament ou d'alliance (fœdus) au système sacramentel*, comme principe d'explication; déjà on voit se dessiner les linéaments de ce qu'on appellera, à partir de Calvin, la théologie *fédérale*. (Cf. Emanuel Graf von Korff, *Die Anfänge der Föderaltheologie und ihre erste Ausgestaltung in Zürich und Holland*, Diss., Bonn, 1908 et G. Schrenk, *Gottesreich und Bund im älteren Protestantismus*, Gütersloh, 1923.) « Le sacrement de l'Alliance ou du Testament, si l'on entend par sacrement le signe extérieur principal de l'Alliance ou du serment, c'est le baptême; mais si l'on considère cette Alliance et ce Testament dans leur accomplissement par la passion du Christ, le symbole en est cette solennité *(panegyris)* où le pain et le vin sont distribués aux fidèles en action de grâces pour commémorer la mort du Christ » (*C. R.*, IV, 501, 32).

d) Eine klare Unterrichtung vom Nachtmahl Christi (23 février 1526, *C. R.*, IV, 773 sq.) fait œuvre apologétique et de vulgarisation. Zwingli a à combattre sur un triple front : contre les catholiques, les luthériens et les érasmiens, et il cherche à mettre le public de son côté. Déjà il s'y efforçait par ses prédications (cf. *C. R.*, III, 336, 25). Il part ici de la notion de sacrement, signe qui n'est pas à confondre avec la chose elle-même, et il montre que les paroles : *Hoc est corpus meum* n'ont pas le sens qu'on leur prête d'ordinaire. Il écarte l'interprétation facile qui prend l'Écriture à la lettre sans consulter la foi. Le sens obvie *(verba sunt plana et aperta)*, n'est-ce pas le grand argument de Luther, qui capte les esprits? Fausse lumière, prononce Zwingli. Le sens obvie, c'est celui « qui a son fondement dans la vérité, c'est-à-dire la Parole de Dieu » (*C. R.*, IV, 800, 10). Ici encore le recours à Joa., VI, 63 s'impose. « Ce passage : *la chair ne sert de rien* est assez fort pour prouver que les paroles de l'Institution ne peuvent s'entendre du Corps essentiel » (*ibid.*, 823, 12).

Avec ce traité, Zwingli introduit pour la première fois dans le débat la distinction des deux natures dans le Christ; autant dire qu'il approfondit son symbolisme en l'étayant non plus seulement à l'aide du concept de foi, mais de la christologie. A l'ubiquité et à la communication des idiomes dont se prévalait Luther, il oppose la distinction absolue des deux natures et la localisation au ciel de la nature humaine du Sauveur. Attentif à saisir son bien partout, Zwingli est ici débiteur de Carlstadt, qui, le premier, avait mis en avant dans ce contexte la *sessio ad dexteram Patris* (cf. W. Köhler, *Zwingli und Luther, ut supra*, p. 814). Zwingli l'insère dans la trame de son argumentation (cf. *C. R.*, V, 798), et il trouve par là un point d'appui dans les grandes affirmations du symbole. Le corps du Christ ressuscité est monté au ciel, où désormais il règne (voir l'utilisation de Hebr., I, 3, *C. R.*, XIII, 276, 14). Il n'en reviendra que pour le jugement; il est erroné de l'en faire descendre prématurément sous les espèces eucharistiques. En même temps, Zwingli répond à ses adversaires qui l'accusaient de minimiser le pouvoir et la souveraineté du Christ (*C. R.*, IV, 841, 1 sq.; cf. cependant V, 687, 11), comme aussi d'attenter à la vérité de l'incarnation (*C. R.*, V, 679, 6 sq.; *ibid.*, 905, 12). En proposant l'interprétation symbolique qui vise à raviver dans la pensée des fidèles le souvenir de la rédemption accomplie, Zwingli entend rester fidèle au Christ historique et le défendre contre toute sublimation mystique.

3. Il faut également faire état d'écrits de moindre envergure, dirigés contre des luthériens, qui, sur tel ou tel point, avaient cherché à prendre l'exégèse de Zwingli ou sa théologie en défaut : la *Responsio ad epistolam Joannis Bugenhagii* (23 octobre 1525; *C. R.*, IV, 546 sq.); *Ad Theobaldi Billicani et Urbani Rhegii epistolas responsio* (1er mars 1526; *ibid.*, 880 sq.); et surtout la réponse à Strauss : *Antwort über Straussens Büchlein* (janvier 1527; *C. R.*, V, 453 sq.). Ce sont là des escarmouches qui préludent à l'engagement avec Luther, qui, commencé avec l'*Amica Exegesis* (28 février 1527), culmina au colloque de Marburg (octobre 1529).

Zwingli y fait d'intéressantes révélations sur la manière dont il est venu à l'interprétation symbolique. Ainsi, au Poméranien (Joh. Bugenhagen), il écrit qu'il a reconnu le trope dans les paroles de l'institution avant la diffusion des écrits de Carlstadt (octobre-novembre 1524), et il ajoute : *Sed quo verbo tropum explicarem, non videbam. Non enim satis est, si dicas : « Hoc tropus est », nisi simul tropum per alia verba*

reseras (*C. R.*, IV, 560, 1). De fait, Carlstadt, Zwingli et Œcolampade, tous trois partisans du sens figuré, l'entendent différemment, le premier mettant l'accent sur *hoc* (le Christ se désignant lui-même, interprétation déictique), le second sur *est* (pris pour : *significat*), le troisième sur *corpus* (synonyme de : *figura corporis*). Dans la réponse à Billican, Zwingli ne se sépare pas d'Œcolampade (*C. R.*, IV, 918, 10; 928, 17), de Carlstadt et de Schwenckfeld; il dit : *Qui si errarunt, in litera errarunt, non in spiritu ... eadem est sententia* (*ibid.*, 902, 19; 903, 7). Ailleurs il loue chez Carlstadt, plus que l'application de l'exégète, la perspicuité du croyant « qui a enseigné qu'il n'y avait pour nous d'autre moyen de salut que de croire que le Christ a souffert pour nous » (*C. R.*, III, 343, 12; cf. VIII, 276, 6).

Mais c'est surtout le livret contre Strauss qui est instructif (*C. R.*, v, 453 sq.). Il nous montre qu'à l'orée de 1527, alors qu'il lance coup sur coup en trois mois trois traités eucharistiques (la réponse à Strauss est du mois de janvier, l'*Amica Exegesis* de février, et le *Freundliche Verglimpfung* de mars), soit donc *deux ans et demi avant Marburg, les positions de Zwingli sont définitivement arrêtées*, et qu'il n'y a plus désormais pour lui que cette alternative : ou la manducation spirituelle où la foi trouve son compte, ou la matérialisation de la présence et de la manducation dont la foi a horreur (*abhorret a sensu*, cf. *C. R.*, IV, 490, 24). Cet *entweder-oder* jouera psychologiquement jusqu'à la fin, alors même que tout malentendu aura été dissipé, et exclura toute entente avec Luther.

En vain Strauss propose-t-il un moyen de sortir de l'impasse : la manducation *sacramentelle*. Qu'est-ce que manger sacramentellement le Christ? C'est recevoir son corps sensible, invisiblement présent sous les espèces. Pour Zwingli, c'est là une *contradictio in terminis*, quelque chose comme un « fer de bois » (*C. R.*, v, 496, 15). On ne peut dire : « Son corps est mangé corporellement et essentiellement », et puis : « Il est appréhendé spirituellement ». C'est un sophisme de parler d'un corps invisible et de dire qu'il est mangé corporellement; — ou encore Zwingli place son interlocuteur devant le dilemme : « Le corps est-il dans le sacrement, ou l'âme? Si c'est le corps, comment peut-il être mangé spirituellement; si c'est l âme, comment peut-elle être un corps? » (*ibid.*, 496, 11). Dans cet opuscule, comme dans les précédents, Zwingli raisonne en philosophe, en dialecticien plus qu'en théologien. Un ami d'Œcolampade ne reprochait-il pas au *Subsidium* de contenir *zu wenig Theologie und viel Philosophie* (*C. R.*, IV, 443), et l'on ne peut manquer d'être frappé par l'étroitesse de ses vues, prisonnières de catégories arrêtées d'avance et selon lesquelles le monde des corps est séparé de celui des esprits par une frontière infranchissable.

Par ailleurs, répondant à Strauss qui l'accuse de dévaluer le rite eucharistique *(und reychend uns nur trucken brot und suren wyn)*, Zwingli achève de préciser comment il entend celui-ci : « La cène du Seigneur n'a pas été instituée pour la manducation, mais bien en vue de l'action de grâces et du souvenir » (*C. R.*, v, 470, 19); autant vaut dire que la cène se distingue d'un repas commun, non par une action ou réalité objective, mais seulement par la part qu'y prend le sujet. Le trait complémentaire de la cène, le fait que les fidèles s'y obligent les uns envers les autres, est du même ordre. « Et en témoignage d'unité chrétienne, le Christ a institué un signe manifeste, joyeux, auquel il a donné le nom de son corps et de son sang, et il a ordonné d'en user en esprit de fraternité; ceux donc qui lui rendent grâces de leur rédemption, de même qu'ils attestent leur communauté de foi, professent aussi avec un rite sensible qu'ils ne forment tous ensemble qu'un seul corps; en conséquence de quoi il serait honteux de ne pas vivre chrétiennement » (*ibid.*, 470, 23 sq.). Zwingli obtient l'effet d'une présentation populaire de la cène en la liant aux deux commandements de l'amour de Dieu et du prochain, comme plus haut aux articles du symbole. L'action reste l'aspect « essentiel et principal » (cf. *Amica Exegesis : Gratiarum igitur actio hic spectetur et objectum est huius sacramenti*, *C. R.*, v, 660, 29); l'obligation envers le prochain n'est qu'un aspect « secondaire » (*ibid.*, v, 471, 13-14). Zwingli n'entend pas en tout cas que « le sacrement ou la cène ait disparu et manque de raison d'être, dès lors qu'on lui soustrait le Corps du Christ, que d'aucuns imaginent (ici présent) » (*ibid.*, 472, 8. Cf. W. Köhler, *Zwingli und Luther*, 1923, p. 410).

4. Jusqu'à présent, Zwingli avait évité de s'en prendre à Luther lui-même; il avait tourné ses armes contre les disciples ou amis de celui-ci : Alber, Bugenhagen, Billican, Rhegius, Strauss, etc. L'heure était venue pour lui de sortir de sa réserve à l'égard du maître; pourtant ceux-là mêmes qui le réclamaient, les Strasbourgeois, conseillaient la modération.

a) L'*Amica Exegesis, id est : expositio eucharistiæ negocii ad M. Lutherum* (28 févr. 1527; *C. R.*, v, 548 sq.) est déjà sous l'influence médiatrice de Bucer. C'est la grande œuvre eucharistique de Zwingli. Il s'y mesure avec Luther, reprenant ses traités et les réfutant passage par passage, méthode qu'il avait déjà employée dans l'*Architeles*. Elle a un avantage polémique certain, mais elle nuit à la construction. Au demeurant, Zwingli n'a laissé aucun exposé systématique de sa doctrine eucharistique. Elle s'est d'abord élaborée dans son esprit pendant deux ans (1523-1524), au hasard de ses conversations, de ses rencontres (cf. la lettre d'Honius qui lui a été transmise par deux Hollandais, *C. R.*, IV, 560, 27), de ses rêves même; puis elle s'est exprimée, au fil de la controverse, dans des lettres ou des traités, œuvres de circonstance, sauf le *Commentaire* — cela pendant deux autres années (mars 1525-mars 1527); un pareil laps de temps s'écoulera encore avant que l'antagonisme de cette théorie avec les vues luthériennes se révèle pleinement, au colloque de Marburg (octobre 1529).

Fritz Blanke interprète l'*Amica Exegesis* en fonction du prologue, lequel a été composé une fois l'œuvre terminée (cf. *Zu Zwinglis Vorrede an Luther in der Schrift « Amica Exegesis » (1527)*, dans *Zwingliana*, t. v, 1930, p. 185-192). Seule pourtant une analyse minutieuse de l'ouvrage permet de découvrir la ligne qui le traverse et départage les doctrines zwinglienne et luthérienne. Zwingli s'enferme dans son spiritualisme; il enseigne la prédominance de la foi, règle de l'exégèse (*fides ergo magistra et interpres est verborum*, *C. R.*, v, 663, 16); l'hétérogénéité de la foi et du symbole extérieur (*ibid.*, 591, 5 sq.; 665, 16); la délimitation rigide des deux natures dans le Christ. Selon le procédé juridique de la *retorsio*, Zwingli retourne contre Luther ses propres armes, et il se pose avec ironie en défenseur du *sola fide* (*ibid.*, 564, 7; 671, 1) qui, à son jugement, a pour contre-partie le *solus Deus adorandus*. Si le Christ est objet de foi dans ce sacrement, c'est au titre de sa mort, pour laquelle il convient de rendre grâces, et non point de la présence réelle (*ibid.*, 661, 11). Toute autre conception conduit à l'idolâtrie (*ibid.*, 647 sq.; cf. *C. R.*, III, 342, 23).

L'âpreté de Zwingli, contenue d'ailleurs, s'explique assez du fait que Luther lui paraissait corrompre la pureté de la foi (*C. R.*, v, 576, 4). Luther, il est vrai, avait de son côté le même sentiment à l'égard de son émule de Zurich. Mais ce qui frappe le plus dans ce traité, c'est la certitude désormais acquise avec laquelle Zwingli propose ses vues qu'il croit fondées

absolument en exégèse. Il attend donc de Luther qu'il se laisse convaincre par la force de la vérité. Il y a chez Zwingli, si l'on se reporte aux affirmations timides du début (cf. *C. R.*, III, 342, 25, cité plus haut), une majoration d'évidence qui indique quelles profondes racines l'interprétation symbolique plonge dans son esprit et combien elle fait corps désormais avec son système. Aussi peut-il se permettre d'être chevaleresque quand il traite directement avec Luther : ainsi spécialement à Marburg. C'est de sa part l'effet non pas tant du bon optimisme de l'humanisme qui croit à la vertu intrinsèque de la vérité que d'une conviction prophétique qui lui fait dire : il *doit* en être ainsi et pas autrement (cf. W. Köhler, *Das Religionsgespräch zu Marburg 1529*, 1929, p. 20).

b) L'opuscule suivant : *Freundliche Verglimpfung über die Predigt Luthers wider die Schwärmer* (28 mars 1527; *C. R.*, v, 763 sq.), est de la même trempe. Il montre, à propos même de la foi, que l'inspiration religieuse propre à chacun meut Luther et Zwingli en deux directions opposées : Luther cherche une assurance pour la foi dans le réalisme sacramentel, Zwingli vise un effet analogue en remontant jusqu'à Dieu et en ancrant la foi dans l'élection divine (*C. R.*, v, 781, 25). Dans le Christ lui-même, la foi concerne exclusivement la divinité. Voir de même à Marburg : W. Köhler, *Huldrych Zwingli*, 1943, p. 208. Par ailleurs, à l'inverse de Luther, qui y voit une promesse grosse de la toute-puissance du Verbe, Zwingli tend à restreindre la portée des paroles du Christ lors de l'institution de la cène. Il convient de s'en tenir ici au mémorial : « Dieu a pour agréable que tu en restes là, car au delà Dieu ne donne plus de matière à la foi » (*ibid.*, 786, 22).

c) En juin de la même année, Zwingli croise à nouveau le fer avec Luther : *Dass diese Worte : « Das ist mein Leib »*, etc., *ewiglich den alten Sinn haben werden*, etc. (20 juin 1527, *C. R.*, v, 795 sq.). Il maintient qu'« ici-bas ce que nous espérons ne nous est pas donné autrement que par la paix et tranquillité de la conscience, laquelle n'est autre qu'une foi ferme » (*C. R.*, v, 898, 7), et il se prononce contre toute mystique sacramentelle. Le Pain eucharistique ne diffère d'un pain quelconque que par la raison de signe (*ein verzeichenlich brot undd mass; ein war-undd pflicht-oder eynigungzeychen*, v, 833, 17; 834, 10).

2° *Évolution de la doctrine eucharistique de Zwingli.* — L'examen des œuvres eucharistiques de Zwingli ne résout pas tous les problèmes posés par l'apparition chez lui de la doctrine symboliste. Comment y est-il venu, sous quelle influence et surtout par quelles étapes? A cette question des réponses diverses ont été données de nos jours.

1. *Interprétations modernes.* — *a)* Qu'il y ait dans la pensée eucharistique de Zwingli un développement, c'est ce que l'on trouve affirmé déjà par F. Loofs, qui écrit, dans *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, 4e édit., 1906, p. 798 : « Même en juillet 1523, Zwingli n'osait pas s'écarter ouvertement de Luther. En fait, il professait depuis déjà assez longtemps, pour l'avoir appris d'Érasme, que la conception symbolique de la cène était la vraie; la cène était pour lui une commémoration du sacrifice du Christ qui nous a rachetés. Cependant il ne savait encore comment expliquer le *hoc est*. Aussi, encore qu'il niât la transsubstantiation, il déclarait qu'aucun chrétien ne doutait que le corps et le sang du Christ étaient mangés et bus (à la cène) » (allusion à l'*Auslegung der 18. Schlussrede*, cf. *supra*, col. 3825). La lettre d'Honius lui permit de parfaire la conception symbolique, en lui apportant l'élément de solution qui manquait (*hoc est = hoc significat*) et cela, d'après Loofs, « dès la seconde moitié de 1523 ». Zwingli présenta l'explication symbolique, d'abord sous forme confidentielle dans la lettre à Alber, puis officiellement dans le *Commentaire* (printemps 1525).

b) Dans son grand ouvrage : *Zwingli und Luther. Ihr Streit über das Abendmahl nach seinen politischen und religiösen Beziehungen*, 1924, W. Köhler recueille les suggestions de Loofs. Cependant il dessine autrement la courbe de l'évolution de Zwingli. Il reporte jusqu'en 1524 l'apparition de la conception symbolique *dans la pensée* même de Zwingli, celle-ci étant alors pour ainsi dire bloquée avec la prise de connaissance de la fameuse lettre d'Honius, que W. Köhler recule jusqu'à l'automne 1524. De cette manière, W. Köhler fait de la place pour une conception différente de la cène, moins symbolique, plus réaliste et mystique à la fois, qui aurait été celle de Zwingli jusqu'en 1523 (inclus). L'auteur nomme les sources de cette doctrine originelle : Érasme, la scolastique (*op. cit.*, p. 57), la mystique (*ibid.*, p. 15) et Luther, et il s'arrête de préférence à l'influence d'Érasme et de Luther.

Quant au premier, il peut s'appuyer sur le témoignage de Zwingli lui-même, tel que le rapporte Mélanchton : *Cinglius mihi confessus est, se ex Erasmi scriptis primum hausisse opinionem suam de cœna Domini* (Lettre de Mélanchton à Caspar Aquila, 12 octobre 1529; *Melancht. op.*, dans *Corpus reformatorum*, IV, 970). Dans sa conception première, Zwingli détache l'élite de la masse des fidèles qui ne peuvent se passer de signe sensible, il met l'accent sur la foi, enseigne la présence réelle au sens mystique, insiste sur le caractère éthique de la cène, enfin regarde celle-ci comme un mémorial : autant de traits érasmiens. Sur plusieurs il se rencontre avec Luther, entendez le Luther d'avant la controverse avec Carlstadt. Luther lui aussi se plaît à mettre l'accent sur la foi : *Usus legitime non est nisi fides* (*W. A.*, VI, 517, 22). La cène est un mémorial (*Sermon von dem Neuen Testament*, 1520). Et de son côté Zwingli maintient la présence réelle : il écrit dans l'exposition du 18e article (14 juillet 1523) : « Les simples doivent ici apprendre que l'on ne discute pas ici sur le point de savoir si le corps et le sang du Christ sont mangés et bus *(car cela ne fait de doute pour aucun chrétien)*; mais bien (ce qui est en question ici, c'est de savoir) si nous avons affaire à un sacrifice ou à un mémorial » (*C. R.*, II, 128, 8). Voir aussi la 2e dispute, 26-28 octobre 1523 (*ibid.*, 732, 22).

Est-ce à dire que, dans cette période initiale, Zwingli et Luther vont à la rencontre l'un de l'autre? Non pas : il y a dès le début chez eux des différences d'accent, qui sont révélatrices d'orientation mentale diverse, voire qui présagent un différend dogmatique : chez Luther, pour ne relever que l'essentiel, la notion de sacrement garde tout son poids : réalité objective, le sacrement n'a besoin de la foi que pour sa digne réception *(usus legitimus)*. De même, la présence réelle est mise en relief. Sans doute, pour lui aussi, si le signe sacramentel est là, c'est pour les « faibles » *(die einvaltigen)*, mais faibles nous le sommes tous. Zwingli en revanche considère dans la manducation eucharistique le signe comme facultatif; il s'attache plutôt au caractère éthique de la cène, qui devient chez lui un élément de la discipline ecclésiastique; le sacramentel s'estompe, et l'humaniste n'en retient que ce qui est saisissable par l'esprit. Cependant, au début, ces différences, insiste W. Köhler, n'étaient pas conscientes; Zwingli et Luther avaient un fond de doctrine commun qu'ils tenaient de la Tradition. Or il est advenu ceci : « A partir de cette base commune, Luther va vers la droite, Zwingli vers la gauche et il abandonne le caractère sacramentel de la cène » (*op. cit.*, p. 814). Comme facteurs de cette évo-

lution, le même critique mentionne : la lettre d'Honius, l'entrée en scène de Carlstadt, la réaction de Luther qui passe à une conception ultra-réaliste de la cène, la brouille avec Érasme (*ibid.*, p. 61). Sous l'action combinée de ces facteurs se forme dans l'esprit de Zwingli, de 1523 à 1525, la conception symbolique.

c) Karl Bauer se représente autrement l'évolution de la doctrine eucharistique de Zwingli (cf. *Die Abendmahlslehre Zwinglis bis zum Beginn der Auseinandersetzung mit Luther*, dans *Theologische Blätter*, t. v, 1926, col. 217-226). Selon lui, Zwingli s'est écarté d'assez bonne heure de la doctrine traditionnelle, qui ne cadrait pas avec son système, donc pour des raisons proprement théologiques. Ses réflexions se cristallisent autour du ch. vi de l'évangile de S. Jean, comme il le dira lui-même dans la lettre à Alber : *Ex eo capite nos orsi sumus* (*C. R.*, iii, 336, 23). Dès ce moment, il était clair que les paroles de l'Institution n'étaient pas à prendre au pied de la lettre, elles avaient un sens figuré, tropologique. Cependant Zwingli, tout en admettant le trope, ne s'expliquait pas à lui-même sur quelle partie de la phrase il fallait le faire porter (cf. *Resp. ad epist. Ioan. Bugenhagii*, *C. R.*, iv, 560, 1). Il retourna alors la question en tous sens dans son esprit et s'en entretint dans des cercles privés; la lettre d'Honius arriva à point nommé pour lui donner le mot de l'énigme : *est = significat*. Les écrits de Carlstadt firent le reste en le forçant à sortir de sa réserve et à exposer l'interprétation symbolique, d'abord en chaire, puis par écrit *(Lettre à Alber, Commentaire)*.

L'intérêt de l'explication de K. Bauer est, on le voit, de faire l'économie d'une conception de la cène, intermédiaire entre la notion catholique et la notion symbolique, savoir la conception érasmienne. Zwingli, s'il l'a connue et en a même épousé certains traits, ne s'y est pas arrêté. Dès que sa pensée fut mise en branle, et cela sans doute grâce à Érasme, qui fut son maître en exégèse, il s'orienta vers la conception symbolique, qui seule cadrait avec son système et qu'il s'agissait seulement pour lui de vérifier exégétiquement. W. Köhler suit, année par année, l'évolution de Zwingli dans les textes, et il est ainsi conduit à reconnaître une coupure : après avoir admis la présence réelle à la manière érasmienne, Zwingli passe à la conception symbolique et se rétracte (cf. *Commentaire*, *C. R.*, iii, 774, 19). K. Bauer procède autrement; il attache plus de poids aux attestations de Zwingli lui-même, qui nous renseigne sur la marche de sa pensée. Mais celles-ci sont contradictoires, et chaque auteur de s'emparer des unes ou des autres en faveur de sa thèse. K. Bauer, comme de juste, retient surtout celles où Zwingli recule dans un passé qui, au tournant de 1524-1525, lui apparaissait déjà comme lointain, ses premières vues sur le symbolisme eucharistique (cf. *Subsidium*, août 1525 : *Fuimus*, ante annos plures *quam nunc conveniat dicere, huius opinionis de eucharistia*. *C. R.*, iv, 463, 16) et dans la lettre aux Strasbourgeois, il parle de « quelques années », *iam annos aliquot* (*C. R.*, viii, 275, 24).

d) L'échange de vues qui suivit (cf. W. Köhler, *Zu Zwinglis ältester Abendmahlsauffassung*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, xlv, 1927, p. 399-408, et K. Bauer, *Symbolik und Realpräsenz in der Abendmahlsanschauung Zwinglis bis 1526. Eine Erwiderung*, *ibid.*, xlvi, 1928, p. 97-105) ramène les différences d'interprétation à l'opposition suivante : « Köhler, avide de rechercher partout des témoignages de la *dépendance* de Zwingli, estime que, dans ses déclarations concernant la présence réelle, Zwingli est sous l'influence d'Érasme. D'après lui, Zwingli a défendu la présence réelle « spirituelle-mystique » au sens d'Érasme. A l'inverse, je (Bauer) fais confiance au Zwingli qui a atteint la quarantaine et dont la pensée en matière eucharistique a été mise en mouvement par Érasme, et lui attribue assez d'*indépendance* dans l'élaboration des thèmes théologiques pour qu'il pût découvrir un sens dans les paroles de la cène qui exclût toute magie et satisfît en même temps aux aspirations religieuses à un commerce avec le Christ dans la cène; de ce chef, il pouvait se passer de faire à une mystique trouble un emprunt qui finalement devait se solder par le sacrifice de la connaissance réformée qu'il avait acquise. Il est, tel que je l'entends, dans la question de la présence réelle, *non le successeur d'Érasme, mais le précurseur de Bucer et de Calvin* » (K. Bauer, art. ult. cité, p. 105).

2. *Critique.* — *a)* Il semble que, dans cette controverse, il faille donner raison à K. Bauer. Si Zwingli a été sous l'influence d'Érasme, il n'a jamais proprement fait sienne son opinion, au point qu'il faille parler d'une évolution allant de la conception érasmienne, laquelle déjà marquait un progrès sur la notion commune alors, à l'interprétation symbolique. La preuve du contraire, c'est à notre gré — K. Bauer n'y pense pas — que Zwingli a combattu plus tard l'opinion d'Érasme sans avoir à se désavouer (*C. R.*, iv, 793, 22 sq.; cf. 776, 778), et surtout il fait preuve, notamment dans la réponse à Strauss (cf. *supra*, col. 3831), d'une telle incapacité de comprendre une présence réelle corporelle et néanmoins spirituelle, qu'il n'est pas possible que son esprit ait jamais considéré sérieusement la solution érasmienne, et encore moins s'y soit rallié un instant. Pareille antinomie passe à ses yeux pour illogisme; elle rencontre chez lui des catégories de pensée contraires et les heurte. Il y a donc lieu de restreindre avec K. Bauer l'influence d'Érasme, *consciemment* subie, au domaine de l'herméneutique (cf. *C. R.*, iv, 498, 40; v, 816, 2).

Cependant Érasme a pu agir aussi sur Zwingli à son insu, en le disposant à recevoir l'interprétation symbolique. Car on ne peut qu'observer, avec W. Köhler, combien est extraordinairement proche de la symbolique le Zwingli qui nie le sacrifice de la messe et la transsubstantiation, accentue avec vigueur la portée et le caractère significatif de la foi et laisse la présence réelle dans une obscurité mystique. Or un tel Zwingli n'est pas loin d'Érasme, et le *mirabili modo* de la lettre à Wyttenbach est une expression érasmienne (cf. *C. R.*, viii, 88, 9). Ajoutez que ce n'est pas pure coïncidence que l'interprétation symbolique soit arrivée à Zwingli de Hollande, d'où Érasme était originaire. Des recherches sur la mystique des Frères de la Vie commune montreraient sans doute qu'autant Érasme qu'Honius en sont tributaires.

b) Cependant nous serions enclins à pousser la critique plus loin que ne l'a fait Bauer et à nous demander si, sans parler même de la conception érasmienne, Zwingli a jamais été attaché au *dogme catholique de la présence réelle*. Lui-même en parle, dans la lettre à Alber, avec une singulière désinvolture. W. Köhler essaye en vain de limiter la portée de cette déclaration : *Neque enim unquam puto fuisse, qui crederet, se corporaliter et essentialiter in hoc sacramento edere, tametsi omnes strenue vel docuerint vel simulaverint* (*C. R.*, iii, 350, 6). L'affirmation n'est pas isolée (cf. *C. R.*, iii, 787, 27. 38; 788, 11. 32; 817, 34; iv, 493, 6 sq.; v, 902, 7). Sans doute Zwingli a reçu ce dogme avec les autres, mais est-ce à dire qu'il se le soit jamais proprement assimilé?

W. Köhler s'arrête à l'attestation des *Schlussreden :* « Il ne s'agit pas ici de savoir si le corps et le sang du Christ sont mangés et bus, car cela ne fait de doute pour aucun chrétien *(dann daran zwyflet dheinem Christen)* », cité *supra*, col. 3834. Mais c'est une erreur de méthode et d'interprétation de prêter trop d'atten-

tion au vocabulaire de Zwingli. Alors même qu'il garde le mot, il lui donne une acception nouvelle. Ainsi, dans toute sa doctrine sacramentaire, où il a à se défendre contre le reproche de nouveauté. C'est pourquoi aussi il aime à citer les Pères, surtout Tertullien et Augustin, alors que pour lui-même leur autorité ne compte pas (cf. *C. R.*, III, 809, 6; IV, 558, 15; 562, 2). Ailleurs (*C. R.*, IV, 502, 7), il renvoie sur la partie historique de la thèse à Œcolampade, *De genuina verborum Domini*, etc., 1526. Aussi bien, il ne prétend faire autre chose que de sauvegarder, voire de restaurer les valeurs traditionnelles, même en ce qui concerne la présence réelle. Aussi, alors même qu'il a vidé l'eucharistie de son contenu objectif, il reste fidèle, si paradoxal que cela paraisse, à l'affirmation de celle-ci. C'est que pour lui, l'unique *réalité*, c'est la foi, et la foi rend Dieu, et le Christ même dont on ne peut séparer son corps, présent *à l'âme*. Il s'agit donc toujours chez lui de présence réelle, mais en un sens *purement subjectif*, et qui fait équivoque (cf. *supra*, col. 3800). Ajoutez d'ailleurs que, même durant la période où il s'est déclaré ouvertement en faveur du symbolisme, Zwingli continue à employer un langage de tonalité réaliste. Ainsi il parle en décembre 1524 du « pain béni » et du « sacrement du corps du Christ » et, en janvier 1525, des éléments comme « du corps et du sang du Christ » (cf. K. Bauer, art. ult. cit., p. 104). Le vocabulaire ne donne donc pas de point de repère.

Encore moins faut-il faire intervenir ici, comme le fait W. Köhler, l'honnêteté de l'écrivain. Comment Zwingli a-t-il pu taire si longtemps l'interprétation symbolique, alors qu'il la possédait et qu'elle captait toutes ses pensées? Lui-même nous l'explique à plusieurs reprises (*C. R.*, III, 816, 4 sq.; IV, 463, 19 sq.; V, 486, 8, etc.). C'était de sa part non calcul de simple prudence humaine, mais conduite motivée par des vues religieuses, le bien et la paix de son troupeau étant en jeu. Ceci mis à part, on ne saurait faire crédit à Zwingli de notre psychologie, et lui-même, si retors et si secret, savait faire, à l'occasion, de la dissimulation et des adaptations successives une vertu. N'écrit-il pas dans le *Subsidium : Equidem non ignoro, ut Christianum* Protea *deceat omnibus omnia fieri*, etc. (*C. R.*, IV, 466, 6) ?

Conclusion. — En définitive, pour juger sainement de l'évolution de la pensée de Zwingli en matière eucharistique, il n'y a à notre gré que *deux critères* à faire valoir : ses procédés herméneutiques et la logique de son système. Quant au premier point, F. Blanke a montré que l'attachement toujours plus fervent de Zwingli à la *veritas hebraica* était la clé de la compréhension de sa doctrine eucharistique (cf. F. Blanke, *Zum Verständnis der Abendmahlslehre Zwinglis*, dans *Monatschrift für Pastoraltheologie*, XXVII, 1931, p. 314-320). Zwingli s'était habitué à lire le Nouveau Testament à la lumière de l'Ancien, quand il eut sa révélation pascale, et de même la lettre d'Honius ne lui apportait rien d'absolument nouveau, car l'interprétation symbolique était alors dans l'air, et lui-même s'y sentait conduit à la fois par son exégèse et son système philosophique.

De ce dernier point de vue, il faut dire que toute conception de la présence comportant une adoration du Christ sous les espèces était par avance bannie. *Solus Deus adorandus est*, c'est là un principe irréfragable (*C. R.*, VIII, 88, 18; III, 774, 24; 808, 17 sq.). Et de même la manducation corporelle du Christ est incompatible avec la foi telle que Zwingli l'entend, adhésion au surnaturel pur et sans alliage sensible (cf. *C. R.*, III, 816, 31 : *Deum nemo vidit unquam*, principe concurrent de : *Caro non prodest quicquam*). « Tenons pour certain, écrit-il à Matth. Alber, que la foi n'a pas besoin de cette manducation qu'enseignent les théologiens, et donc il faut que ces paroles du Christ *(Hoc est corpus meum)* aient un autre sens, *quel qu'il soit* » (*C. R.*, III, 350, 17). Voir aussi la lettre à Œcolampade et aux prédicateurs de Bâle, 5 avril 1525 : *Nihil ergo eiusmodi (sc. sententiæ de corporea carne) requirit fides*, se ipsa contenta (*C. R.*, VIII, 318, 26).

3° *Derniers développements.* — 1. A partir de 1527, Zwingli subit l'influence de Bucer et l'ascendant de Philippe de Hesse; et des considérations politiques l'obligent à se rapprocher de Luther. Aussi faut-il s'attendre à trouver une certaine inflexion dans la doctrine; celle-ci cependant n'est pas de nature à entraîner une variation de fond. Ce qui est vrai, c'est que Zwingli prête une attention nouvelle à la notion de *présence réelle*, mais l'affirmation de celle-ci n'équivaut nullement à une renonciation à ses principes. On ne saurait donc prétendre, avec Fr. Blanke, que la doctrine eucharistique a évolué vers plus d'objectivité, car l'attestation de la présence réelle chez Zwingli porte toujours un indice de subjectivisme : il s'agit d'une présence réelle *pour la foi* ou *dans le cœur* du croyant. Les formules sont ici secondaires; encore faut-il les observer exactement.

Déjà dans l'*Amica Exegesis*, Zwingli écrivait : « Si cette présence du corps du Christ est *spirituelle*, en ce sens que *nous croyons* en esprit au Christ mort pour nous, il n'y a plus de différend entre nous » (*C. R.*, V, 587, 16); ou : « S'ils entendent dire que *quiconque croit* a le corps et le sang (du Christ) *présents*, ils ne disent rien d'autre que nous. Nous n'entendons pas la foi dans le Christ Jésus sans y inclure son corps et son sang *(citra notionem corporis et sanguinis eius)* » (*ibid.*, 588, 16). Zwingli admet donc la présence *mentale* du corps et du sang du Christ : ce qu'il affirme expressément un peu plus bas : *Fideles* in mente *præsens habere corpus et sanguinem Christi* (*ibid.*, 589, 4). Et ailleurs, selon une formulation plus précise, la plus poussée peut-être que l'on rencontre chez lui : *Wir essend den lychnam Christi, den wesentlichen*, geistlich (*Der ander Sandbrief H. Z. an die Christen zu Esslingen*, 16 octobre 1526, *Sch.-Sch.*, vol. II, t. III, p. 9, *c. fin.*). Le terme : *geistlich* (spirituel) veut qualifier le précédent, qui sinon équivaudrait à reconnaître une présence *substantielle* du Christ. Ici encore Zwingli reprend par un additif ce qu'il paraît concéder. Preuve que, même dans ces expressions extrêmes, il ne dévie pas d'un pouce de sa ligne habituelle de pensée. Néanmoins, il faut le reconnaître, ces formules sentent déjà le compromis, l'adversaire étant invité à accentuer le *wesentlich*, tandis que Zwingli s'en tient au *geistlich*, à la présence spirituelle. Ainsi, de la « manducation spirituelle » des premiers écrits à la « présence spirituelle » des derniers, on peut tirer un trait qui passe par la foi. Notez d'ailleurs que Zwingli, rompu à la dialectique et même à la rhétorique, pouvait voir une expression figurée là où le profane prend le mot au sens littéral (cf. *C. R.*, III, 794, 13 : *Corpus suum symbolicum esse;* IV, 498, 25 : *Corpus et sanguinem nonnisi symbolicos accipi*). Aussi ne se refuse-t-il pas à dire : *Etiamsi nobiscum panem symbolicum* corpus dominicum *appellarunt* (*C. R.*, V, 602, 17).

2. Cependant les traités eucharistiques de Zwingli et de Luther s'étaient croisés au cours des années 1526-1528 (cf. W. Köhler, *Huldrych Zwingli*, 1943, p. 180), et chacun des deux réformateurs n'avait cessé de creuser son sillon, l'un insistant sur la foi qui suffit à tout : *Crede et manducasti*, l'autre sur la manducation corporelle, qui nous garantit le salut et la rémission des péchés. Ne serait-il pas possible d'atténuer les différences en procédant à une confrontation directe du Wittenbergeois et du Zurichois? L'intérêt théologique de l'entreprise n'était pas mince; cepen-

dant, comme l'a montré W. Köhler, dans son grand ouvrage : *Zwingli und Luther*, 1924, c'est l'incidence de la situation politique qui amena Zwingli et Luther à se rencontrer au château de Marburg (2-4 octobre 1529). Sur ce colloque, cf. W. Köhler, *Das Marburger Religionsgespräch 1529. Versuch einer Rekonstruktion*, Leipzig, 1929; d'un point de vue plus historique, A. Waldburger, *Zwinglis Reise nach Marburg zum Gespräch mit Luther, 1529, wiederholt und nach den Quellen erzählt*, Zurich, 1929 (avec les remarques de L. von Muralt, *Theol. Literatur Zeitung*, 1929, col. 388-389).

Sans doute l'échange de vues qui eut lieu alors, sous le patronage de Philippe de Hesse et grâce à la médiation de Bucer et des Strasbourgeois, permit-il de dissiper certains préjugés que chacun des deux partis entretenait sur l'autre. Les zwingliens cessèrent de traiter les luthériens de « carnivores » *(Fleischfresser)*, tandis que ces derniers accordaient aux premiers le bénéfice d'une conception religieuse de la cène. Pour ne point parler d'une présence corporelle, ils ne faisaient pas moins de celle-ci un repas cultuel. Au delà, on pouvait s'unir sur une manducation spirituelle du Christ dans la foi : *Concordes in manducatione spiritali, quod est principale,* affirmait Zwingli. Mais Luther exigeait en outre une manducation corporelle, physique. Zwingli s'était toujours refusé à attribuer aux corps les prérogatives des esprits, et à l'humanité du Christ ce qui était le fait de sa divinité. Un corps, le corps du Christ lui-même, représentait pour lui une réalité bien définie, délimitée, enfermée en elle-même et incommunicable. La multilocation lui devenait une « mathématique » impossible. Luther avait beau alors se retrancher derrière le miracle, le rationalisme zwinglien le délogeait de cette position. Il demandait à voir : « Dieu est lumière et ne conduit pas dans les ténèbres. » Il restait à recouvrir l'opposition radicale des principes qui se révélait, à l'aide de formules assez compréhensives et que chaque adversaire tirerait dans son propre sens. Comme souvent il arrive en des cas semblables, des hommes de second plan : Osiander et Bucer, s'y employèrent. Le second était particulièrement qualifié pour ce travail, puisqu'il tenait à la fois de Luther et de Zwingli. Ses préférences allaient à une *unio sacramentalis* (*cum pane* ou *per panem* [*exhibitum*], plutôt que : *in pane* [Luther]; cf. W. Köhler, *Zwingli und Luther*, p. 737, 748, 773 sq.). Mais une présence sacramentelle n'a de sens que si l'on définit le mode de la présence, et ici les difficultés reparaissent. La formule de compromis préparée par Luther et Œcolampade n'y échappa pas. On y lisait : « Nous confessons que, par la vertu de ces paroles : ceci est mon Corps, ceci est mon Sang, le Corps et le Sang du Christ sont *vraiment* présents et donnés à la cène. » On expliquait le *vraiment (wahrhaftiglich)* : « Cela signifie : selon la substance et l'essence, mais non quantitativement, ou qualitativement ou localement. » Formule d'inspiration nettement luthérienne, mais néanmoins acceptable pour Zwingli, à la condition, encore une fois, de la bien entendre, savoir d'une présence substantielle *dans le cœur (substantiell gegenwärtig im Herzen)* (cf. W. Köhler, *Huldrych Zwingli*, 1943, p. 24).

Mais Zwingli devait encore compter avec le sentiment populaire. Lui-même avait formé celui-ci; il avait appris à la communauté de Zurich à ne pas trop attendre de ce sacrement. A la dispute de Berne (1528), qui marque l'apogée de sa renommée, il avait décliné expressément la présence essentielle *(wesentlich)*. Tout emploi des termes : essentiel et substantiel devait passer, au jugement du vulgaire, pour un désaveu de l'interprétation symbolique. C'est Bucer qui en fait la remarque; glosant la formule précitée, il écrit : « Cette locution : être présent et donné substantiellement sonne toujours aux oreilles du vulgaire de façon plus massive que ne le veut l'effet cherché ici; et les négations (non quantitativement, etc.) ne seront pas comprises de la foule; d'ailleurs l'Écriture n'emploie pas ces termes. *C'est pourquoi* Zwingli et Œcolampade se refusèrent à accepter cette sorte d'accord à Marburg » (cité d'après W. Köhler, *ibid.*).

3. Dans les *Articles de Marburg* dressés *in extremis* pour servir un dessein politique, les points de suture cachent des différences malheureusement trop réelles. En matière eucharistique, on s'entend pour décréter la communion sous les deux espèces, exclure le sacrifice de la messe, admettre la cène comme « sacrement du vrai corps et sang du Christ » — nous savons quel sens Zwingli donnait à cette formule — recommander la manducation spirituelle nécessaire à tout chrétien, enfin mentionner l'attrait du Saint-Esprit, qui meut les consciences faibles à la foi et donne ainsi au sacrement tout son sens. C'était conjuguer habilement les deux tendances : luthérienne et zwinglienne.

Cependant il restait un sixième point, sur lequel le désaccord persista : « Si le vrai corps et sang du Christ sont corporellement *(leiblich)* dans le pain et le vin. » Ainsi l'union achoppa au *corporaliter*, un mot, mais qui recouvrait « un abîme d'oppositions idéologiques : l'état du pécheur loin de Dieu et l'affinité avec Dieu de l'homme spirituel, Augustin et Platon, la Réforme et l'Humanisme » (W. Köhler, *ibid.*, p. 208). Mais cet article était-il si important que l'on dût se diviser à son sujet? Ne pouvait-on pas s'unir sur le credo et laisser l'eucharistie de côté? C'était le sentiment de Bucer, partagé par Zwingli, tous deux étant à la recherche de l'« essence du christianisme » (W. Köhler, *Zwingli und Luther*, p. 829), à l'inverse des luthériens, qui faisaient fond sur la confession *(Bekenntnis)*. Ainsi à Marburg, en la personne de Luther et de Zwingli, s'affrontent déjà les tendances qui devaient diviser dans la suite le protestantisme : orthodoxie et libéralisme. Raison de plus pour reconnaître à cette rencontre, avec W. Köhler (*op. ult. cit.*, p. 836), une signification historico-religieuse de premier ordre, on dirait presque œcuménique.

4. Cependant Zwingli devait avoir le dernier mot. L'année suivante, à l'occasion de la Diète d'Augsbourg (1530), il présenta une confession séparée, *Fidei ratio*, où il affirmait : *Credo in sacra eucharistiæ... cœna verum Christi corpus adesse fidei contemplatione.* Cette clause reflète la tendance des dernières années qu'on retrouve dans le *De Providentia* : la foi devient contemplation (au sens platonicien). Zwingli admet donc une présence réelle qualifiée; et cependant il n'est pas moins intransigeant dans la négation : *Quod Christi corpus per essentiam et realiter, hoc est corpus ipsum naturale, in cœna aut adsit aut ore dentibusque nostris mandatur, quemadmodum papistæ et quidam qui ad ollas ægyptiacas respectant* (entendez : les luthériens) *perhibent, id vero non tantum negamus, sed errorem esse qui verbo Dei adversetur, constanter adseveramus* (*Sch.-Sch.*, vol. IV, p. 11, *c. fin.*).

Conclusion : La conception eucharistique de Zwingli devant la critique. — *a)* En guise de conclusion, rapportons le jugement d'un luthérien non prévenu qui souligne les déviations et les points faibles de la doctrine eucharistique de Zwingli : « S'il est vrai que la théologie de Zwingli n'est qu'un chaînon dans la longue série des conceptions symboliques de la cène, elle n'en est pas moins une date dans l'histoire du christianisme. Zwingli a réussi à imposer à une communauté zurichoise, on peut même dire à toute la Suisse évangélique, une conception de la cène, qui, pour éviter toute superstition, n'en entendait pas moins respecter le sérieux et la dignité de cette solennité. Celle-ci a, il est vrai, perdu chez Zwingli

toute valeur salutaire, *éliminé le caractère de mystère* que le seul mot grec de *mysterion* suffisait à évoquer. Qu'est-il donc resté? Une solennité chrétienne patriotique pleine de sérieux, une fête du souvenir en l'honneur de la mort rédemptrice du Christ, que Zwingli lui-même compare à la fête qui commémorait pour les gens de Glarus la bataille de Näfels. La cène eucharistique prend tournure d'action de grâces de la communauté à son Maître et Rédempteur, et elle offre l'occasion de lui vouer à nouveau fidélité et obéissance. Le caractère de Zwingli s'exprime à plein dans cette conception claire et sobre. L'humaniste qui vit en lui rejette les derniers restes de pratique catholique comme entachés de superstition, et le spiritualiste fait en sorte que la relation de l'âme à Dieu reste purement spirituelle. Il est bien certain que, même dans la cène des chrétientés primitives sous la forme la plus ancienne que nous connaissions, des éléments plus puissants et plus réalistes étaient à l'œuvre, liés à des valeurs religieuses plus profondes. Zwingli a modernisé la cène, et en même temps il l'a vidée d'une part de sa signification. Sur un point essentiel, il est en défaut : on ne trouve pas chez lui le sentiment d'une communauté personnelle vivante entre le Christ et ses disciples restés sur cette terre; il ne reste que le *souvenir d'un fait salutaire appartenant au passé.* Déjà Calvin ressentit vivement la carence d'une théorie aussi sèche; c'est la raison pour laquelle il se sentit longtemps plus près des luthériens que des Suisses. Et le fait que la cène calviniste a fini par l'emporter même en Suisse allemande confirme notre impression de l'étroitesse et de la pauvreté de Zwingli en cette matière » (P. Wernle, *Zwingli*, 1919, p. 218).

b) De nos jours cependant, il ne manque pas d'auteurs, surtout en Suisse, qui affectent de ne pas voir tout ce que l'interprétation zwinglienne de la cène présente de rationalisme desséchant. Ils lui font honneur d'avoir devancé de plusieurs siècles une certaine exégèse symbolisante, qui juge de la cène en fonction du précédent juif (Dalman, Schlatter, Althaus). Pour G. Schrenk (*Zwinglis Hauptmotive in der Abendmahlslehre und das Neue Testament*, dans *Zwingliana*, t. v, 1930, p. 176-185), Zwingli, en s'attachant au caractère commémoratif de la cène, a voulu exprimer la pensée d'une communauté avec Jésus, reposant sur un fondement historique, et par là il a prévenu les désirs des théosophes et mystiques de notre temps. De même, Zwingli se meut dans la ligne du christianisme primitif, quand il restitue à la cène son caractère d'action de grâces joyeuse et de repas de communion fraternel; en revanche le point faible de sa théorie, estime Schrenk, c'est d'avoir négligé l'aspect objectif de la cène, le don que Dieu y fait aux hommes. Déjà Calvin avait adressé à Zwingli la même critique. En vain Fr. Blanke essaye-t-il de la parer (art. cité, dans *Monatschrift für Pastoraltheologie*, xxvii, 1931, p. 320), en distinguant le Zwingli de la maturité de celui des dernières années. Nous avons déjà dit que nous ne croyons pas que les textes autorisent à admettre dans la théorie sacramentaire de Zwingli, et spécialement au sujet de l'eucharistie, une évolution vers plus d'objectivité.

c) Du côté *catholique*, on ne saurait citer de réfutation plus péremptoire de la doctrine zwinglienne que celle qu'en a donnée Cajétan dans l'opuscule *De erroribus contingentibus in Eucharistiæ sacramento* (1525). Elle vise, au delà des positions de Zwingli en matière eucharistique, sa notion de la foi, point cardinal du système, et par là elle a valeur de critique générale de celui-ci. Cajétan formule *douze thèses* extraites du *Commentaire* (cf. *Quæstiones atque omnia (ut vocantur) quodlibeta Thomæ a Vio Cajetani*, etc., Lugduni, 1522, fol. 72 sq.).

La foi ne s'étend pas aux choses sensibles, argue Zwingli : à quoi Cajétan répond finement que les choses sensibles sont seulement : *extrema rerum creditarum, nam multæ res creditæ consistunt in coniunctione rerum sensibilium cum rebus insensibilibus.* Aussi bien le Symbole mentionne assez de réalités corporelles qu'il propose à notre foi : le crucifiement, la mort, la sépulture, l'ascension, bref le mystère du Dieu fait homme. Zwingli n'y a pas accès. *Hæc omnia corpora sunt; quomodo ergo dicitur quod ad fidem nullo pacto spectat quidquid corpus est.* Il est également faux que la doctrine de la présence réelle conduise à dédoubler la voie du salut : foi au Christ, foi aux sacrements. Ce dualisme se résout, si les sacrements sont les *instruments* institués par le Christ pour opérer notre salut. Encore une notion étrangère à Zwingli. Par ailleurs, Cajétan rétablit la vérité en ce qui concerne la conception catholique *authentique* de la présence eucharistique, et il donne de Joa., vi et des paroles de la consécration une exégèse véritable.

VI. Ecclésiologie. — On considérera successivement : *I.* La notion d'Église. *II.* La notion de ministère. *III.* Comment Zwingli conçoit le rapport des deux communautés : ecclésiastique et civile (Église et État).

I. Notion d'Église. — La pensée de Zwingli sur l'Église est traversée par une double opposition : entre Église *universelle* et Église *particulière;* entre Église *invisible* et Église *visible* (ou sensible). Ces deux antinomies se partagent entre elles les deux périodes de son activité polémique, dirigée successivement contre les catholiques et contre les anabaptistes. L'année 1525 marque le tournant. Là Zwingli passe d'une opposition à l'autre, et en même temps il effectue, comme on le pressent, un progrès dans le sens du dualisme qui est le fond de sa pensée philosophique : entre l'idéal et le sensible. La notion d'Église, comme celles annexes de foi et de sacrement, est entraînée sur cette pente : c'est dire qu'elle subit certaines altérations, qui sans doute sont le contrecoup de la polémique, mais qui aussi, et ce point n'a pas été suffisamment accentué par les critiques, correspondent à la tournure toujours plus nette et plus consciente de l'esprit de Zwingli. Est-ce à dire cependant qu'entre l'Église des dernières œuvres (1530) et celle des premières (1523) il n'y ait point de ressemblance ni de commune mesure? Certains l'ont pensé, et à prendre superficiellement la définition de l'Église ici et là : communauté *des croyants*, communauté *des élus*, on serait tenté de leur donner raison. Mais c'est là une erreur, et l'homogénéité du concept d'Église à travers les œuvres de Zwingli est plus grande qu'on ne le croit. On s'en apercevra en parcourant celles-ci rapidement dans l'ordre chronologique.

Autre remarque : dans la première période (jusqu'en 1525), l'audition de la Parole (plutôt que la prédication) joue un rôle important dans la constitution de l'Église, et le dualisme entre Esprit et Parole, que nous avons étudié plus haut, se fait jour. Dans la seconde, c'est plutôt la profession de foi publique, ou, ce qui, pour Zwingli, revient au même, le sacrement, qui est mis en évidence (contre les anabaptistes). Cette constatation a son prix, car, en même temps que la profession de foi, c'est un nouvel aspect de l'Église qui apparaît. Naguère, Zwingli avait surtout insisté sur la *foi* intime et vécue, gage d'appartenance à la véritable Église; cette fois, il met plutôt l'accent sur la *profession* extérieure et publique de foi et de fraternité chrétienne, spécialement à l'occasion de la réception des sacrements (baptême et cène). Comme cette démonstration extérieure ne correspond pas toujours aux sentiments intimes, il est à prévoir que

l'Église comptera parmi des membres fidèles, authentiques, bon nombre de faux croyants; et, puisqu'il n'y a en définitive, pour Zwingli, qu'un seul péché : le manque de foi au Christ rédempteur (*C. R.*, II, 572, 21), disons qu'elle comptera des bons et des mauvais. La foi étant d'autre part conçue comme signe ou synonyme d'élection, le contraste s'accuse et s'accusera de plus en plus entre cette Église, *corpus permixtum*, et l'Église des *fidèles prédestinés*.

Quant aux *sources* de Zwingli, on s'est demandé s'il était tributaire du *De Ecclesia* de Hus qu'il a connu dès avant 1520. Joh. Gottschick, qui a étudié cette question (cf. *Hus', Luther's und Zwingli's Lehre von der Kirche*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, VIII, 1886, p. 335-394, 543-616), croit à des similitudes verbales plutôt qu'à des emprunts réels; mais cette ressemblance même prouve que certaines idées chères à Zwingli ne lui sont pas entièrement propres, qu'elles étaient dans l'air, et notamment le concept d'*Ecclesia electorum* : il a seulement donné à celui-ci un tour plus absolu en le mettant en contact avec les grands thèmes de son système. Quant à la parenté avec Luther, la question mériterait d'être débattue autrement qu'elle ne l'a été. Nous ne saurions nous rallier aux conclusions du précédent auteur, selon qui, jusqu'à la controverse anabaptiste, Zwingli aurait partagé de tout point la conception de Luther sur l'Église (art. cité, p. 580 sq.). Encore est-il qu'il l'a connue, notamment la 13e thèse de la Dispute de Leipzig et, d'après W. Köhler, le Discours *an den christlichen Adel*, et a pu parfois se régler sur elle. Quoi qu'il en soit d'ailleurs de ces dépendances, l'*originalité* de Zwingli est certaine; en ce domaine où le religieux et le social se côtoient, sa personnalité complexe et multiple joue à plein. On ne séparera donc pas le théoricien de l'Église de l'homme d'Église et du réformateur; pas plus que dans la question des rapports entre les deux pouvoirs on ne peut faire abstraction du patriote suisse et du citoyen de Zurich. Et déjà, pour s'en tenir aux oppositions d'idées, *la notion d'Église participe de la dialectique et de la double polarité de tout le système zwinglien*. Aussi ne peut-on se contenter de l'aborder du dehors, et il faut se garder ici par-dessus tout des raccourcis et des formules simples.

1° *La notion d'Église chez Zwingli dans les premiers écrits (1523).* — La première période, anticatholique (1523-1525), comprend deux sortes d'écrits : les uns en langue populaire, qui ont un caractère polémique plus marqué : Actes de la Ire (29 janvier 1523) et de la IIe Dispute (26-28 octobre 1523) (*C. R.*, I, 442 sq.; II, 664 sq.), entre lesquels il faut placer l'*Auslegung der Schlussreden* (14 juillet 1523): le 8e article traite de l'Église (*C. R.*, II, 55 sq.); — les autres en latin. Dans le *De canone missæ epichiresis* (29 août 1523; *C. R.*, II, 552 sq.), Zwingli disserte de l'Église à propos d'un texte liturgique *(pro Ecclesia tua sancta catholica)*, dont la teneur rencontre le Symbole. Cet opuscule suscita les critiques du Saxon Emser, qui avait déjà polémiqué contre Luther. En réponse, Zwingli compose l'*Adversus Hieronymum Emserum, canonis missæ adsertorem antibolon* (20 août 1524), dont la première partie traite ex professo de l'Église (*C. R.*, III, 252 sq.). Cette section assez ample reprend et développe les traits qui n'avaient été qu'esquissés dans l'*Epichiresis;* l'année suivante, elle fut insérée telle quelle dans le *Commentaire* (mars 1525; *C. R.*, III, 743 sq.). C'est dire que, de 1523 à 1525, on obtient une ligne continue. Cependant, parce qu'il représente une forme plus poussée et déjà intérimaire de la pensée de Zwingli, il convient de considérer à part l'*Antibolon*.

1. Dès la Ire Dispute de 1523, Zwingli est mis en demeure de s'expliquer sur ce qu'est pour lui l'Église (*C. R.*, I, 537, 11; cf. II, 681, 5); et ce premier débat lui-même nous renseigne sur le biais par lequel il aborde le sujet. Il fait fi de l'autorité des conciles; sa critique n'est pas dirigée seulement contre les prescriptions dites « humaines » qu'ils édictent, il conteste leur droit à représenter l'Église (cf. *Ecclesia repræsentativa*, *C. R.*, II, 58, 4; 62, 35; 571, 17). Naturellement, Zwingli prend le contre-pied de la conception qu'il combat : à l'Église romaine, qui le frappe surtout par l'aspect extérieur de ses prérogatives, il oppose « l'ensemble de tous les vrais *croyants* » (Ire Dispute, *C. R.*, I, 537, 19); « la multitude entière de tous les croyants » (IIe Dispute, *ibid.*, II, 681, 27); « la communauté des croyants » (*Schlussreden*, *ibid.*, II, 56, 33). C'est celle-ci que concerne la promesse du Christ en S. Matthieu, XVI, 18 (*ibid.*, II, 56, 21; 682, 6); et c'est à elle qu'appartient l'infaillibilité (*ibid.*, I, 538, 6; II, 683, 9).

2. Qui fait partie de cette Église? « Tous ceux qui ont la vraie foi et la confiance en Dieu, par N.-S. J.-C., qui a satisfait au Père céleste pour nos péchés, afin qu'ils soient sauvés » (*ibid.*, II, 681, 31). D'où son *universalité* : elle embrasse les vrais croyants et les assemble en esprit, où qu'ils soient, aux Indes aussi bien qu'à Zurich (*ibid.*, 681, 35). C'est d'elle qu'il est question dans le Symbole, car catholique veut dire universel (cf. une autre acception du terme catholique, synonyme d'orthodoxe, *Ann. in Ev. Matth.*, *Sch.-Sch.*, vol. VI, p. 338). Notons cependant que la version allemande du Symbole que lit Zwingli porte : *eine heilige christliche Kirche* (*C. R.*, II, 59, 19; 60, 6; 681, 6). Sur l'antiquité de cette traduction, cf. *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, t. II, Göttingen, 1930, p. 556, n. 2.

Universelle dans l'espace (*C. R.*, II, 57, 33), l'Église l'est aussi dans le temps (*ibid.*, 57, 18; 682, 2). Mais l'Église est circonscrite à la terre : le dualisme entre temps et éternité se fait jour : « Communauté des pieux croyants ou chrétiens », et non des bienheureux (*ibid.*, II, 60, 27 sq.). Mentionnons en passant que pour Zwingli l'article du Symbole : *Sanctorum, communio* ajoute postérieure, écrit-il, que ne connaissait pas Rufin, n'est qu'une explication du précédent : il traduit : « Communauté des fidèles *(frommen)* croyants ou chrétiens » (*ibid.*, II, 60, 27; cf. IV, 70, 6). — Dans la pensée de Zwingli, l'universalité qui vient d'être affirmée fait échec à la prétention d'une fraction quelconque de l'Église, fût-ce le pape ou le concile, à se dire la véritable Église (*ibid.*, II, 61, 9; 682, 36; III, 742, 27).

3. Plus précisément, il construit sa preuve de la manière suivante (cf. *ibid.*, II, 570 sq.; 682 sq.). La notion authentique de l'Église doit se prendre de l'Écriture (*ibid.*, 683, 12) : c'est elle que dans la Dispute on s'est accordé à prendre pour arbitre de la controverse entre catholiques et novateurs. Or l'Écriture du Nouveau Testament ne connaît que deux acceptions du terme Église (Zwingli laisse à dessein de côté les sens profanes; il s'agit ici de l'Église chrétienne, *ibid.*, II, 682, 31) : universelle et particulière. L'Église *universelle*, c'est l'Épouse du Christ qu'il a lavée de son sang comme d'un bain régénérateur (Eph., V, 15-17 : cf. *ibid.*, II, 57, 30; 570, 27. Comp. Col., I, 18; Eph., I, 22; I Cor., XV, 9, etc., cités *ibid.*, II, 571, 23).

Mais l'Écriture atteste aussi l'existence de communautés particulières (cf. spécialement Matth., XVIII, 16 et épîtres de S. Paul : *ibid.*, II, 58, 9; 571, 25), qui méritent également le nom d'Église. Zwingli les appelle *Parochien (parchinen, pfarren)* ou *Kirchengemeinden* (en dialecte : *Kilchhöre*, plur. *Kilchhörinen*). Elles groupent des fidèles « en nombre tel qu'ils puissent se rassembler commodément afin d'entendre de concert la parole de Dieu et d'instruire (les autres) »

(*ibid.*, II, 58, 10). Il s'agit, en pratique, des Églises locales. Zwingli leur assigne dans l'*Epichiresis*, comme prérogative, un triple pouvoir : d'*administration (ista, quæ usus exigit secundum regulam divini verbi discernit)*; de *discipline (abiicit impudentem, revocat pœnitentem)*; *culluel (simul verbo Dei pascitur, simul corpore et sanguine Christi alitur)* (*ibid.*, 572, 6).

Telles sont les prémisses dûment fondées en Écriture de l'argumentation zwinglienne. Celle-ci se poursuit ainsi. L'Église hiérarchique n'est Église ni au sens premier d'Église universelle, ni au sens second d'Église particulière; elle n'est donc pas la véritable Église. Excellente dialectique, bien dans le genre de Zwingli, mais qui pèche par la base. En fait, Zwingli ne retient de l'Écriture que les textes qui servent son propos; il élimine ceux qui concernent proprement l'Église hiérarchique, soit donc Matth., XVI, 16-18 : il s'agit ici du Christ, qui sert de fondement à la foi des vrais croyants (*ibid.*, II, 56, 21 sq.; 682, 6; IV, 800, 11; V, 505, 18; 619, 1; 663, 21; 781, 5); — Luc., X, 16 : avertissement aux disciples de la part du Christ d'avoir à prêcher sa parole sans additions humaines (*ibid.*, I, 538, 13 sq.); — Joa., XX, 22 : les clés sont données à tous les chrétiens en la personne des apôtres (*ibid.*, II, 377, 20; 381, 18 sq.; III, 265, 9 sq.; 266, 25; IV, 255, 3; cf. V, 521, 12).

4. Mais Zwingli connaît aussi la dialectique de l'universalité et de *l'unité*. « Il n'y a pas plus d'*une* Église ou rassemblement universel auquel le nom d'Église convient de préférence ou proprement, qui est l'unique épouse du Christ; les Églises mentionnées ensuite (Églises particulières) ne sont que les membres de l'Église universelle » (*ibid.*, II, 58, 26; cf. *Antibolon*, *C. R.*, III, 267, 22 : *Iudicium ergo hoc de verbo peculiaribus ecclesiis non ita tribuitur, ut solis tribuatur :* est enim Ecclesiæ, *Christi sponsæ. Quoniam vero illa hic nunquam coit, iudicat per partes et membra sua*).

L'Église est unie dans la foi (*ibid.*, II, 59, 18) et dans l'espérance (*ibid.*, 61, 14); au delà, son unité est ancrée dans le Christ, rocher sur lequel elle est bâtie (*ibid.*, 56, 31), tête en qui les membres se réunissent pour former un corps; — sur le Christ-tête, cf. *C. R.*, I, 366, 9; II, 52 sq. (art. 6 à 10); 682, 16; III, 348, 34; V, 724, 22, etc. Zwingli entend l'expression en un sens exclusif de toute hiérarchie (*ibid.*, IV, 800, 17). Sur l'Église, Corps du Christ, cf. *ibid.*, II, 53 sq. (art. 7 et 8); III, 342, 15; 348, 33; 349, 15; 830, 32; IV, 390, 16; 477, 20; 640, 26; V, 620, 9.

Cette unité a pour auteur Dieu lui-même, car en son entièreté l'Église n'existe en définitive que sous le regard de Dieu, devant qui sont rassemblés tous ses membres quels qu'ils soient, en quelque point de l'espace ou du temps qu'ils soient (*ibid.*, II, 681, 27). Elle a aussi pour principe, et c'est à quoi Zwingli s'arrête de préférence, l'Esprit-Saint. La formule de l'unité la plus adéquate dans sa brièveté est celle-ci : « rassemblée par l'Esprit de Dieu en une seule foi » (*ibid.*, II, 59, 17). Ainsi l'unité de l'Église est entièrement *spirituelle*. Zwingli mentionne bien le baptême (*ibid.*, 57, 30; 570, 34); mais, durant cette période, le baptême ou la profession de foi chrétienne n'intervient pas à titre de principe actif d'unité. Le caractère empirique de l'Église s'estompe; elle apparaît comme un vaste ensemble « pneumatique », comparé à un organisme ou corps dont le principe animateur est l'Esprit (*ibid.*, II, 59, 34).

5. L'Église, avons-nous dit, est *infaillible*. C'est que « elle ne fait rien selon son propre caprice, mais elle cherche seulement ce que l'Esprit de Dieu suggère, exige et ordonne : voilà la véritable Église, une épouse immaculée de Jésus-Christ, régie et vivifiée par l'Esprit de Dieu » (*ibid.*, I, 538, 6). C'est la fidélité de l'Église à l'Esprit, et à la parole de Dieu (*ibid.*, II, 572, 6; III, 257, 8), qui fait que l'Église ne peut se tromper. Dans la mesure où, au lieu de statuer et de définir, l'Église écoute la parole et laisse parler en soi l'Esprit de Dieu, elle ne peut se tromper. Cette assertion s'entend aussi bien des *Églises* ou *assemblées particulières* que de l'Église universelle; elle fonde l'autorité d'une assemblée comme celle qui se tint à Zurich en octobre 1523 (IIe Dispute) et inaugura la Réforme en cette ville : « L'assemblée que nous formons devant les notables de Zurich, dans le seul dessein d'écouter la parole de Dieu, ne peut se tromper, car elle n'entreprend pas de statuer ou d'innover, mais veut seulement entendre ce qui, sur les sujets en litige, se trouve dans la parole de Dieu » (*ibid.*, II, 683, 18).

6. Mais la propriété la plus remarquable de l'Église est l'*invisibilité*. Celle-ci peut s'entendre de deux manières. L'Église est invisible, car, du fait de son universalité même, elle ne peut jamais être rassemblée en un lieu (*ibid.*, II, 61, 14 : *und kumpt* sichtbarlich *nümmer zemmen;* 571, 9; 572, 5). Cette invisibilité est accidentelle, elle n'est pas le fait des Églises particulières, qui cependant participent à la même notion d'Église. C'est dire que la véritable invisibilité que Zwingli a en vue, prérogative tant des Églises particulières que de l'Église universelle, n'est pas là.

Invisible, l'Église l'est par définition, comme *communauté des vrais croyants*. La foi est chose intérieure, invisible; certitude expérimentale pour le sujet qui se sait avoir la foi, elle lui est rigoureusement propre. En somme, l'Église groupe une multitude de membres qui ne sont tels que sous le regard de Dieu, qui s'ignorent les uns les autres (cf. *Sch.-Sch.*, vol. IV, p. 8). Mais n'est-ce pas là la destruction de toute idée d'Église et de communion? Zwingli ne le pense pas : il affirme *par la foi* (*C. R.*, II, 61, 15; 571, 20) l'existence de l'Église ici-bas et cela lui suffit : « Nous tous qui sommes croyants, nous ne verrons pas l'Église jusqu'à ce qu'elle soit rassemblée au dernier jour devant le juge Jésus-Christ; quoique nous sachions ici-bas quelque chose d'elle, savoir que tous ceux qui ont la vraie foi et confiance en Dieu par N.-S. J.-C. ... seront bienheureux : ce sont les membres de la véritable Église » (*C. R.*, II, 681, 28). On rapprochera de ce texte celui du *Christianæ fidei expositio* (1531), où Zwingli insinue que cette invisibilité formelle peut s'allier avec une visibilité matérielle : *Vocatur autem invisibilis, non quasi qui credunt sint invisibiles, sed quod humanis oculis non patet quinam credunt : sunt enim fideles soli Deo et sibi perspecti* (*Sch.-Sch.*, vol. IV, p. 58).

7. Est-il possible, en dépit de son invisibilité, de définir les limites de la véritable Église, autant dire de déterminer qui en est *membre* et qui en est exclu? Oui. Ici encore la foi (entendue au sens de confiance) sert de critère; mais ce critère, on l'observera, reste purement *subjectif :* « Il est loisible à chacun de vérifier s'il fait ou non partie de l'Église. Met-il toute sa confiance, espérance et consolation en Dieu par Jésus-Christ, il est dans l'Église, c'est-à-dire dans la communauté de tous les pieux chrétiens. Car, a-t-il l'unique, la pure foi au Christ, il a l'Esprit de Dieu; celui-ci est unique, et personne ne peut avoir une foi hétérogène dans l'unique Esprit. Du fait que tous les vrais croyants sont unis en un même Esprit, ils doivent avoir aussi une seule foi et espérance en un seul bien, dont l'Esprit les instruit. A l'inverse, tous ceux qui mettent leur espérance dans la créature, ne font pas partie de l'Église, ou assemblée des fidèles chrétiens, « car il leur manque cela seul qui pourrait les unir : que le Dieu unique soit leur confiance; mais ils placent leur confiance dans des hommes faibles, trompeurs, déchus » (*C. R.*, II, 61, 22-35). Ainsi, à l'Église des croyants qui mettent leur confiance en la

parole de Dieu, s'oppose pour le réformateur l'Église romaine (*ibid.*, 62, 2; 64, 13; 571, 31 sq.), entendez tous ceux qui ajoutent foi aux conciles et se reposent sur des prescriptions humaines dont ils attendent le salut.

8. Finalement, il y a lieu d'insister sur le caractère *eschatologique* de l'Église telle que Zwingli la conçoit dès cette première période. Celui-ci se découvre dès lors que Zwingli définit l'Église : « Toute la masse de tous les fidèles qui est *connue* de Dieu seul » et ne se manifestera à nous qu'au dernier jour (*ibid.*, II, 681, 27); il s'agit de l'élection, comme il est dit plus clairement ailleurs : « La communauté de tous les croyants *élus (die gemeinsame aller usserwelten gleubigen)* » (*ibid.*, II, 56, 30). Multitude immense qui embrasse les fidèles du Christ faits pour se réunir et se connaître, l'Église n'a de sens que si aux incertitudes et à la dispersion d'ici-bas succèdent la vision commune et la réunion (cf. *ibid.*, II, 572, 5 : *Quarum illa hic nunquam convenit, conveniet in mundi consummatione*). Dans la conscience même de l'Église, cette orientation vers l'au-delà se traduit par un dynamisme, une tension, une espérance qui est suscitée par l'Esprit-Saint. « Elle se réunit ici-bas par l'Esprit de Dieu en une espérance, et dans l'au-delà auprès du Dieu unique » (*ibid.*, II, 57, 34).

La figure même de l'Épouse, « sans ride, sans tache », a une portée eschatologique, quoique Zwingli l'applique à l'Église d'ici-bas : « Les fidèles sont conduits au ciel en tout bien tout honneur, comme un époux conduit son épouse » (*C. R.*, II, 57, 19). Sur l'Église-épouse, cf. *ibid.*, II, 55, 13; 59, 3.35; 61, 8; III, 255, 8; 267, 23.27; V, 623, 20; 639, 11. Cette allégorie, d'après Apoc., XXI, 2, indique l'origine céleste de l'Église et son antériorité par rapport aux membres qui la composent (*ibid.*, II, 59, 6). Enfin Zwingli interprète Hebr., XII, 18-24 de l'Église terrestre qui groupe « ceux dont les noms sont inscrits dans les cieux, c'est-à-dire sont connus de Dieu » (*ibid.*, II, 57, 15).

De toute manière, l'Église pour Zwingli ne saurait être assimilée à une société ou association résultant du libre concours de ses membres *(Genossenschaft)*. De ce chef, le concept zwinglien d'Église est diamétralement opposé au concept anabaptiste (cf. *C. R.*, IV, 254, 9).

2° *La notion d'Église chez Zwingli de 1524 à 1528.* — L'*Adversus Emserum antibolon* (1524) suit les lignes précédentes et approfondit les notions d'Église universelle et particulière. Le progrès porte ici sur deux points. Comment entendre la sainteté de l'Église *sine ruga et macula* (notion de sainteté)? Quel est le rôle de la Parole dans la constitution de la communauté? Mais en sus l'*Antibolon*, débordant notablement les ouvrages précédents, fait une place à l'Église *empirique*, qui s'oppose à l'Église *mystique* de Eph., V, 25-27 (*alterum Ecclesiæ genus, C. R.*, III, 254, 25). Examinons ces trois points.

1. *Sainteté de l'Église.* — Jusqu'à présent Zwingli avait été presque exclusivement attentif à l'universalité et à l'unité de l'Église (sur l'apostolicité, cf. *Annot. in Ev. Matthæi, Sch.-Sch.*, vol. VI, t. I, p. 337 : *Apostolica dicitur, quod per apostolos plantata sit primum in toto orbe.* Comp. *C. R.*, IV, 391, 1 sq.).

La crise anabaptiste l'oblige à définir de plus près la sainteté de l'Église telle qu'il l'entend, c'est-à-dire de la collectivité des « croyants ». C'est qu'en effet l'anabaptisme, hérésie ecclésiologique, se fait de la sainteté des membres de l'Église une conception erronée. Raccourcissant la perspective eschatologique, il attribue à l'Église d'ici-bas l'impeccabilité qui est le privilège des bienheureux; en même temps, l'Église se referme sur soi-même et devient secte. L'anabaptisme continue la tradition des « spirituels ». Rien d'étonnant que Zwingli trouve ici des expressions qui rappellent les écrits antidonatistes de S. Augustin (cf. *C. R.*, III, 255, 3 sq.). Par ailleurs, c'est l'Évangile réformé de la justice nouvelle dans le Christ qui lui permet de maintenir à la fois les deux termes : l'Église est l'épouse immaculée du Christ « sans ride ni souillure » (*ibid.*, III, 255, 8); et cependant elle n'est pas une « cité platonicienne » (*ibid.*, 23). C'est que par la foi la sainteté du Christ devient nôtre; nous sommes purs dans la mesure où le Christ nous purifie : *Hi ergo sine ruga sunt et macula, qui in Christo sunt; is enim solus eas abstergere potest* (*ibid.*, 256, 27). Le *sine ruga et macula* s'entend donc, non de l'impeccabilité, mais de *la sincérité et de la constance de la foi dans le Christ.* « Il est certain, écrit Zwingli, que ceux qui s'appuient sur le Christ sont sans ride ni tache, du fait que le Christ en est exempt qui est nôtre », *ibid.*, II, 256, 9; cf. *ibid.*, 255, 5 : le Christ s'est livré pour l'Église afin de se la sanctifier *(ut sibi eam sanctificaret)*. Aussi le Christ dit-il « *mon* Église », ce qui la suppose parfaite (*ibid.*, 257, 29).

Mais ce n'est là qu'un aspect de la vérité. Il ne suffit pas de dire : les croyants sont sans tache, parce que le Christ, en qui ils ont foi et qui est leur, est tel; il faut ajouter : la foi est une métamorphose qui les transforme en hommes nouveaux (*ibid.*, 257, 17), et dès lors ils mettent tout leur effort à ne plus retomber dans le péché, faute de quoi ils prouveraient que leur foi n'est pas véritable et cesseraient d'être membres de l'Église telle qu'on l'a définie (*ibid.*, 257, 30). Zwingli entrevoit la dialectique du *donné* et de l'*acquis*, qui signale le passage de la religion à l'éthique. En même temps, le concept de sainteté s'ouvre chez lui sur une conception universaliste de l'Église qui s'oppose aussi bien à l'Église hiérarchique qu'à la secte : « Elle ne se laisse pas resserrer en un espace si exigu qu'elle ne comprenne que peu de membres et de ceux-là qui se réservent à eux-mêmes cet honneur; mais, s'étendant par tout le monde, elle compte partout des membres, et plus elle est vaste et immense, plus elle est belle *(quanto vastior ac amplior, tanto et speciosior)* » (*ibid.*, III, 255, 20).

2. *En quel sens la Parole est facteur constitutif de l'Église.* — *a) Il s'agit de la Parole intérieure, c'est-à-dire de l'Esprit et de la foi.* — La sainteté de l'Église, synonyme de constance de la foi, ou de fidélité de l'Épouse, inclut l'infaillibilité ou inerrance; et ici S. Jean (Joa., X, 11-30) rejoint S. Paul (Eph., V, 25; cf. *C. R.*, III, 255, 30 sq.), tous deux étant reliés par Matth., XVI, 18 (cf. *C. R.*, III, 258, 34-259, 31). « Seule ne peut déchoir et errer l'Église qui entend la *seule* voix du divin Pasteur, car elle est de Dieu; quiconque est de Dieu entend la parole de Dieu » (*ibid.*, 259, 14). Dans l'esprit de Zwingli, il s'agit non pas de la parole extérieure, annoncée, mais de la parole *intérieure* (*ibid.*, 260, 1); entendez : la conviction intérieure de foi, qui procède d'une illumination divine et qui détermine la qualité de membre de l'Église (*ibid.*, 20 sq.). La parabole johannique illustre à merveille cette relation *directe* du Pasteur et des brebis, entendue comme audition d'une Parole toute divine; en même temps, le fidèle divinement instruit « reconnaît, à propos de toute parole, si elle vient de son Père et Pasteur ou non » (*ibid.*, 260, 2). Quand donc, s'adressant à Emser, Zwingli écrit : « Tu ne sauras jamais quelle est l'Église infaillible, tant que tu ne connaîtras pas la parole de Dieu qui constitue l'Église *(quod Ecclesiam constituit)* » — ce qui est le privilège des vrais fidèles (*ibid.*, 260, 17) — il n'est pas douteux qu'il ait en vue de préférence la parole *intérieure*, entendez l'attrait divin, ou, au sommet, l'élection (cf. Dispute de Berne, 1526, 1er article [rédigé par Haller, disciple

de Zwingli, et à son instigation] : *Diese Kirche ist aus dem Worte Gottes geboren*, dem innerlichen, *dem Worte des Glaubens*, etc.; *Sch.-Sch.*, vol. II, t. I, p. 79).

Cette vérité se confirme quand on passe aux Églises particulières. Celles-ci ont des pouvoirs disciplinaires à l'égard de leurs membres, elles peuvent refuser leur communion aux délinquants et les faire rentrer en grâce; elles ont aussi pouvoir ou juridiction sur les pasteurs et possèdent le contrôle de la doctrine : *Harum est et de pastore iudicare et de doctrina* (*C. R.*, III, 262, 11). Comment Zwingli conçoit-il ce contrôle? Il l'explique à l'aide de I Cor., XIV, 29-32. La communauté est *souveraine*, quand il s'agit de juger de la parole de Dieu; car l'Esprit qui est en elle juge par la bouche de l'un ou l'autre croyant, et personne, pas même le pasteur *(Pfarrer)*, ne peut se dérober à ce jugement. Quoique l'administration de la parole soit nécessaire (*C. R.*, IV, 254, 26; 255, 14), c'est-à-dire la prédication officielle, qui est spécialement le fait des pasteurs, elle n'est pas l'élément décisif, car elle est impuissante à engendrer la foi, et en toute hypothèse il faut préférer à la parole extérieure la parole intérieure, car celle-ci n'est jugée par personne, étant l'inspiration de Dieu même : *Sed interim* verbum fidei, *quod in mentibus fidelium sedet*, a nemine iudicatur, *sed ab ipso iudicatur exterius verbum* (*ibid.*, III, 263, 20). Nous sommes loin de la conception de Luther, qui attribue à la parole du ministre un effet quasi magique et y voit la cause propre, constitutive de l'Église. Pour Zwingli, ce n'est pas la parole, c'est l'Esprit et la foi qui sont les facteurs essentiels de l'Église (comp. *supra*, col. 3769 sq.).

b) Réfutation de la thèse de A. Farner. Le concept zwinglien d'Église diffère dès l'origine du concept luthérien. — Par là même nous nous rangeons aux côtés de W. Köhler, dans sa diatribe avec A. Farner. Celui-ci (cf. A. Farner, *Die Lehre von Kirche und Staat bei Zwingli*, 1930, p. 3 sq.) aligne les textes de Zwingli où l'Église désigne « la communauté des vrais chrétiens » : Elle renferme « tous ceux qui ont mis leur confiance et leur espérance en Dieu » (cf. *supra*, col. 3846). Il souligne aussi que cette véritable Église n'est pas une utopie platonicienne, vu qu'elle se manifeste partout où la parole de Dieu est annoncée. Et il conclut : « Ainsi la Parole est le pont par où l'on passe de l'Église véritable, universelle, qui est invisible, à la communauté *(Gemeinde)* » (*op. cit.*, p. 12). A. Farner se réclame ici de J. Gottschick (art. cité, p. 590), qui infère de ces textes une identité de vues entre Zwingli et Luther. Pour Luther, on se le rappelle, l'Église, qui est par essence invisible, devient visible grâce à la Parole et aux sacrements. Cette visibilité n'est pas cependant assimilable à celle que les catholiques reconnaissent à l'Église empirique (toute la doctrine luthérienne de la corruption de la nature nous en sépare). Il manque un élément de réalisme à l'Église invisible-visible de Luther, comme en fait foi encore un ouvrage récent (cf. G. Wehrung, *Die Kirche nach evangelischem Verständnis*, Gütersloh, 1947). Néanmoins Luther a eu le mérite de rattacher l'Église, par le truchement de la parole et des sacrements, aux réalités incarnationnelles. Qu'en est-il de Zwingli?

Déjà O. Ritschl en avait fait la remarque : « Les lignes maîtresses de la doctrine luthérienne sur l'Église devenant visible dans la Parole et le sacrement sont demeurées tout à fait étrangères à Zwingli » (*Die Reformierte Theologie des 16. und 17. Jahrhunderts in ihrer Entstehung und Entwicklung*, 1926, p. 70). W. Köhler partage cet avis (cf. recension de l'ouvrage de A. Farner, dans *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte*, t. LI, *Kan. Abt.*, XX, 1931, p. 676). « En fait, note-t-il, Farner ne cite aucun texte à l'appui de son assertion. Zwingli connaît la communauté des croyants, Zwingli connaît la prédication de la parole qui est pour lui une exigence, Zwingli connaît la communauté, les citations de Farner l'attestent amplement, mais il ne connaît pas précisément l'Église visible-invisible (que Luther propose) ». La raison en est, et il faut compléter ici les observations de W. Köhler, que la parole est loin de jouer chez Zwingli le rôle qui lui échoit chez Luther. Si pour ce dernier l'Église est le lieu où la parole de Dieu est annoncée, pour Zwingli elle est celui où la parole est *entendue*, la parole intérieure s'entend, dont la parole extérieure n'est que le double ou l'écho. Il y a passage du dehors au dedans, de l'objectif au subjectif. De ce chef, on ne saurait dire que pour Zwingli l'Église invisible devient visible dans la communauté.

Ajoutons que le lien entre Église universelle des croyants (invisible) et communauté demeure chez Zwingli assez lâche et incertain. *Autour de 1525, la communauté est comme attirée par une double polarité :* celle de l'Église universelle des croyants, ou Église mystique, et celle de l'Église universelle tout court, ou Église empirique, qui comprend fidèles et infidèles. Ce dernier terme l'emportera; Zwingli rattachera, nous le verrons, la communauté à l'Église empirique, et déjà à ce stade, l'intégration est proche (cf. A. Farner, *Die Einordnung der Kilchhören unter diese Kirche lag nahe*, *op. cit.*, p. 7). Mais, ce faisant, il renoncera à un certain *idéal communautaire pneumatique*, qui a été sien jusque vers 1525, c'est-à-dire jusqu'à ce qu'il lui soit ravi par les anabaptistes. Et ici encore nous donnons raison à W. Köhler contre A. Farner (*op. cit.*, p. 6, n. 4). Köhler écrit, en préface de l'*Antibolon :* « Il est à remarquer que Zwingli accentue le caractère de ces Églises particulières comme communautés *de croyants* (*Gemeinden der* Gläubigen). Ce sont les communautés de croyants telles que Luther les a en vue plus tard dans la *deutsche Messe* de 1525, pensées qui se rencontrent aussi nettement avec celles qui avaient cours dans les conventicules anabaptistes » (au t. III des *Œuvres*, *C. R.*, p. 235).

c) L'idéal de la communauté « pneumatique » et l'évolution subséquente du concept d'Église. — On a ainsi de l'évolution de Zwingli l'image suivante. Jusqu'en 1525, Zwingli se préoccupe, par opposition à l'Église hiérarchique, de faire valoir un certain *idéal communautaire pneumatique* s'étendant aux moindres membres de l'Église. L'idée évangélique du sacerdoce des laïcs, exploitée dans le sens du spiritualisme, n'est pas étrangère à cette prise de position (cf. *C. R.*, I, 377, 1). En sus, Zwingli est impressionné par le pneumatisme du christianisme primitif, et notamment par le spectacle de l'Église de Corinthe (I Cor., XIV-XVI), dont il aime à s'inspirer et qu'il cite encore dans la *Réponse à Valentin Compar*, 27 avril 1525 (*C. R.*, IV, 74, 27).

C'est là pour lui le modèle de l'Église pneumatique et antihiérarchique telle qu'il s'applique à l'instaurer dans le canton de Zurich, encore que cette période soit pauvre en réalisations. D'autre part, l'individualisme mystique des *Täufer* heurte son sens social, et contre leurs menées séparatistes naissantes, il en appelle au jugement des communautés *(gemeiner Kilchen)* (*C. R.*, IV, 208, 15; 255, 1). Ajoutez que Zwingli a un autre intérêt à concentrer son attention sur la communauté : la dévolution des pouvoirs appartenant autrefois à la hiérarchie, à qui se fera-t-elle sinon à la communauté? (Cf. *Antwort an Val. Compar*, *C. R.*, IV, 77, 12 : *denn* wir *sind die Kilch.*) De même, à l'encontre du magistrat, Zwingli tente de revendiquer à ce stade l'autonomie des communautés, du moins au spirituel (*C. R.*, IV, 208, 21), et à raison de leur caractère pneumatique : en elles, c'est l'Esprit qui juge,

décide, lie ou délie. Tout cela apparaît comme un corollaire du concept d'Église pneumatique (universalité *des croyants*) et existe plutôt sur le papier que dans la réalité des faits : « Les *peculiares Ecclesiæ* de Zwingli sont *pensées* concrètement, comme suites de son concept d'Église, mais elles ne sont pas encore douées d'une vie réelle » (W. Köhler, dans *C. R.*, III, 235). Les faits en décideront autrement : *l'Église pneumatique se muera ou s'enfermera dans le noyau des prédestinés*, constituant comme le *cercle intérieur d'une Église empirique*, dans laquelle viennent prendre place les communautés singulières. L'*Antibolon* voit émerger cette notion d'Église empirique; le rattachement des Églises particulières se fera subséquemment.

Mais le développement ne s'arrêtera pas là. Loin de vivre d'une vie propre, les communautés locales perdront de plus en plus leur autonomie aux dépens de la Cité. A Zurich notamment, l'Église locale est absorbée par la Cité, qui simultanément devient théocratie (cf. *infra*, col. 3876 sq.). Sans doute Zwingli continue d'affirmer, à l'encontre des anabaptistes, l'existence de l'Église visible qui est devenue pour lui une évidence de foi; mais désormais les communautés qui forment son substrat s'inscrivent dans le cadre de la Cité et en subissent la loi. A cette évolution, la faiblesse de l'ecclésiologie zwinglienne provenant de son dualisme latent n'a pas peu contribué. Nous obtenons ici la contre-épreuve de la vérité que nous avancions plus haut. Si la communauté locale avait jamais été l'*incorporation* de l'Église invisible (cf. A. Farner : *Jede Gemeinde ist die Leibwerdung der wahren Kirche; op. cit.*, p. 12), elle n'eût pas été aussi facilement intégrée à la Cité. Parce qu'elle n'avait qu'une existence falotte, suspendue entre Église mystique et Cité terrestre, elle a finalement cédé — non toutefois sans quelque résistance — au processus d'assimilation *(Gleichstellung)*. Il ne restera donc finalement que deux termes entre lesquels la scission sera complète : société des élus et cité théocratique. Mais revenons à l'*Antibolon*.

3. *Nouvelle notion de l'Église : l'Église empirique.* — Cet ouvrage ne connaît pas seulement l'Église mystique et les communautés pneumatiques. Il fait une place à l'Église empirique. C'est même par la considération de celle-ci qu'il prélude. Notons-le : cette notion est imposée à Zwingli par la lutte contre les anabaptistes. Ceux-ci ne visaient à rien moins qu'à « noyauter » les communautés zwingliennes et à les convertir en sectes ou communautés de « parfaits » (cf. L. von Muralt, *Glaube und Lehre der Schweizerischen Wiedertäufer in der Reformationszeit, 101. Neujahrsblatt zum Besten des Waisenhauses in Zürich*, p. 14). Ce n'était pas assez de recourir contre eux à une conception plus réaliste de la sainteté exigible ici-bas; il fallait encore montrer que l'Église s'ouvre aux bons et aux méchants, encore que les uns et les autres n'aient pas des titres égaux à en faire partie.

a) Selon un procédé qui lui est familier, Zwingli en appelle au sens original du mot *Église*. En hébreu, il ne signifie pas autre chose que : *die Gemeinde, die Versammlung*, donc une grandeur empirique (*C. R.*, III, 252, 23 sq.; cf. *Antwort an Val. Compar.*, *ibid.*, IV, 69, 27), et ici même. C'est l'acception courante dans l'A. T. : *Totum populi Israelitici cœtum, congregationem, concionem*, etc., écrit Zwingli avec les meilleurs exégètes modernes (*ibid.*, III, 253, 15). Ce caractère populaire de l'*Ecclesia* hébraïque est le gage de la disparité de ses membres. Ainsi en est-il aussi dans le Nouveau Testament, comme en font foi les Paraboles (Matth., XIII, 24-39, 47-50; XXV, 1-13, cités *ibid.*, III, 253, 32 sq.). A la notion mystique de l'Église puisée dans saint Paul ou saint Jean succède une image plus réaliste tirée des Synoptiques. Bref, « tant dans l'Ancien que dans le Nouveau Testament, nous voyons l'Église composée aussi bien de fidèles que d'infidèles, mais qui simulent la foi, et n'étant *pas encore* telle (*neque* adhuc *talem*) qu'elle soit sans ride ni souillure » (*C. R.*, III, 254, 16). Clause importante : elle atteste que l'Église empirique est ordonnée à l'Église mystique, ou, si l'on veut, que celle-ci recrute ses membres dans celle-là.

b) Mais comment se fera ce passage, cette évolution vers un mieux-être de l'Église? Par la prédication de la parole, sans doute. Aux anabaptistes qui procèdent à des discriminations hâtives (*vermeitend, ein kilchen ze versamlen, die one sünd wär*, dans *Von der Taufe*, *C. R.*, IV, 207, 1; cf. W. Köhler, art. cité, p. 677), Zwingli oppose la faculté d'expansion de la Parole : « Ayant constaté les progrès journaliers et la croissance de la Parole, nous n'avons consenti à aucune séparation » (*C. R.*, IV, 207, 2 ; cf. *ibid.*, IV, 210, 14; 480, 4; *Sch.-Sch.*, vol. II, t. III, p. 11; vol. III, p. 405, *c. fin.*). Dans son merveilleux optimisme, Zwingli n'a-t-il pas espéré un moment que l'Évangile gagnerait toute la Suisse, et que la Confédération entière deviendrait « croyante » *(gläubig)?* (Cf. E. Beurle, *Der politische Kampf um die religiöse Einheit der Eidgenossenschaft 1520-1527*, 1920, p. 26 sq.) Mais la parole chez Zwingli n'opère jamais seule. Si elle est douée de quelque efficacité, c'est de l'Esprit qu'elle la tient, et bientôt celui-ci prendra le pas sur elle (cf. *Sch.-Sch.*, t. IV, p. 125). C'est l'action immédiate de l'Esprit qui assure le passage de l'*Ecclesia contaminata* à l'Église « sans ride ni souillure », selon le conseil même de la Providence, que peut seulement hâter la prière des fidèles (*C. R.*, III, 260, 26). On pensera donc moins à des conversions en masse et rapides, dues à la puissance de la parole, qu'à un lent discernement de l'élite des fidèles, répondant à l'attrait intérieur de l'Esprit (cf. *Sch.-Sch.*, vol. IV, p. 8 *: usque dum Spiritu illustrati et ad Christum a Patre tracti essent*).

c) Présentement, les infidèles et les méchants se rencontrent avec les bons au sein de l'Église, sans que pour autant celle-ci cesse de porter son nom (*C. R.*, III, 254, 24 : « Nous ne les reconnaissons que quand ils se révèlent par leurs fruits »; *ibid.*, 253, 30). Qu'est-ce donc qui les réunit aux justes, si ce ne sont pas la foi et la vertu communes? C'est la *profession* publique de la foi au Christ : *Videmus « ecclesiam » pro omnibus accipi*, qui Christo nomen dederunt (*ibid.*, 253, 24). Les sacrements, tels que les entend Zwingli, n'ont d'autre raison d'être que de donner lieu à cette profession; à ce titre, ils constituent l'Église, non pas l'Église mystique, l'Église *sine ruga et macula, qui demeure pour Zwingli la véritable Église* (cf. *Sch.-Sch.*, vol. III, p. 574, XVII; 577-78, X; *ibid.*, vol. IV, p. 8, *c. fin. : non minus credebatur de Ecclesia Christi esse..., quum nihil minus esset*), mais l'Église empirique.

Il convient de situer dans cette perspective les traités composés par Zwingli entre 1525 et 1528 sur le baptême et la cène, contre anabaptistes et luthériens; lui-même nous y invite, puisque l'*Antibolon*, inséré dans le *Commentaire* (1525), prélude à la section *De sacramentis*, qui traite des sacrements en général, et spécialement des deux mentionnés (*C. R.*, III, 757, 8). Il est notable que baptême et cène valent surtout pour Zwingli à raison de leur signification morale et sociale, c'est-à-dire de leur référence à l'Église; cela est sensible de la cène, la tendance zwinglienne étant d'échanger la considération du corps physique du Christ contre celle du corps mystique (cf. *C. R.*, V, 620, 9); ainsi surtout à propos de I Cor., X, 16 sq. (cf. *supra*, col. 3828). La cène a pour office propre de renforcer la solidarité chrétienne. Et déjà le baptême est interprété en fonction de l'Église conçue comme le

Peuple de Dieu, la théocratie nouvelle (cf. *supra*, col. 3824).

d) Mais plus encore, ce qui contribue à imposer à l'esprit de Zwingli la notion d'Église visible, c'est la *mission éducatrice* à l'égard du peuple suisse qu'il donne à l'Église. Car avant d'être réformateur religieux, Zwingli est d'abord éducateur de la conscience publique, ou du moins il est à la fois l'un et l'autre; chez lui foi réformée et ambition patriotique s'allient et se renforcent l'une l'autre. Or seule une Église qui fût une *Volkskirche* pouvait répondre à ces exigences.

Notons d'ailleurs que l'évolution du concept d'Église est parallèle à un changement accompli sur un autre front : celui de la réalité politique. Pour mieux déjouer les manœuvres des anabaptistes et finalement les éliminer de la scène, Zwingli se voyait obligé de s'appuyer sur le pouvoir séculier. Du même coup, il devait sacrifier son idéal religieux communautaire à un autre idéal plus politique, ayant à son service une armature juridique et des moyens moins purs. Mais ici encore, il rejoignait, fût-ce par un autre biais, l'idée *théocratique*, à laquelle désormais il s'attacha comme répondant à la double polarité de ses aspirations.

e) Finalement un progrès s'est accompli à la fois sur le plan des idées et sur celui des faits. Au premier point de vue, le facteur décisif fut la notion d'Église visible, que nous venons d'évoquer. Une conception purement mystique de l'Église, à laquelle le spiritualisme zwinglien inclinait, n'était pas passible des développements ultérieurs. Est-ce à dire, comme le veut A. Farner (*op. cit.*, p. 130), que le concept d'Église visible, qui fait son apparition dans l'*Antibolon*, représentait pour Zwingli une acquisition entièrement nouvelle? Non pas. Déjà dans l'*Epichiresis* (1523), qui se situe temporellement entre les deux Disputes, Zwingli écrivait : *Pro catholica Ecclesia, nimirum ea quæ cunctos, qui Christi nomine censentur, etiam si pessimi sunt, complectitur* (*C. R.*, II, 572, 16); et dans les œuvres contemporaines, il n'eût pas attribué aux communautés un pouvoir disciplinaire sur leurs membres, si parmi ceux-ci ne s'étaient insinués les faux frères, les infidèles et les pécheurs. Cependant, c'est surtout en 1525 que cette conception gagne du terrain. On la retrouve dans deux autres opuscules du même temps : dans *Antwort an Val. Compar* (27 avril 1525), Zwingli interprète la communion des saints de *das christenlich volck, das gantz volck der Christen, die gantz allgemein Christenheit* (*C. R.*, IV, 70, 7), la communion des saints s'entend de l'ensemble du peuple chrétien, et non plus, comme plus haut, des seuls croyants; — et dans : *Von dem Predigtamt* (30 juin 1525) (*ibid.*, IV, 390, 15) : *das Christus genannte ämpter* [Eph., IV, 11 sq.] *in synen lychnam gesetzt habe, das ist : in die kilchen*, etc. (textes cités par W. Köhler, art. cité, p. 676).

3° *La notion d'Église dans les dernières œuvres (1530-1531).* — La notion d'Église chez le Réformateur était promise à de nouveaux développements, toujours dans la ligne des précédents, dus partie aux incidences de la polémique et de la politique, partie aux nécessités logiques du système zwinglien. (Voir : *Fidei ratio* (1530), *Sch.-Sch.*, vol. IV, p. 8-9; *Christianæ fidei expositio* (1531), *ibid.*, p. 58-59; *Quæstiones de sacram. baptismi* (1530), *ibid.*, vol. III, p. 572 sq.; *Annot. in Evang. Matth.*, *ibid.*, vol. VI, t. I, p. 337-338, cf. p. 448).

Dans l'ensemble, on note un triple progrès :

1. La crise anabaptiste est surmontée; l'Église mystique reprend le dessus, elle repasse au premier plan de la considération. Zwingli l'appelle l'Église « sans ride ni souillures » (*Sch.-Sch.*, vol. IV, p. 8, *sexto;* cf. vol. III, p. 572, IX); ou plus proprement l'Église *invisible (ibid.*, vol. IV, p. 58) ou *spirituelle* (*ibid.*, vol. III, p. 574, XV; 578, X). C'est ce dernier terme qui la caractérise le mieux; elle est en effet la grande famille spirituelle des enfants de Dieu qui puisent dans l'Esprit la certitude de leur élection (*ibid.*, vol. IV, p. 8 et 9). Si jadis, à la suite de Luther, Zwingli avait défini l'Église la « communauté des croyants », c'est-à-dire en fonction de la Parole et de la foi, à présent qu'il subit davantage la logique de son propre système, il la regarde de préférence comme la « communauté des *élus* ».

C'est dire que la notion d'Église n'est plus ancrée sur le Christ (Corps du Christ), mais bien fondée sur l'*Esprit* ou sur *Dieu*. C'est Dieu qui prédestine et en définitive il n'y a que le décret divin à constituer l'Église : *Ecclesiam accipi pro electis istis, qui Dei voluntate destinati sunt ad vitam æternam. Sch.-Sch.*, vol. IV, p. 8 (cf. : *Quæst. de sacr. bapt.*, où à l'*Ecclesia primitivorum* s'oppose l'*Ecclesia damnatorum, ibid.*, vol. III, 572, VIII). Grâce au don de l'Esprit (ἀρραβών), l'élection devient certitude subjective, ayant pour effet de rendre la foi sûre et inébranlable. La conscience d'être membre de l'Église est inséparable de cette certitude; c'est dire qu'elle est rigoureusement propre au sujet. L'Église se compose donc de membres qui, pris singulièrement, ont dans l'Esprit la certitude de leur élection, mais non point pris collectivement, car chacun ignore si son prochain est élu (*ibid.*, vol. IV, p. 8). Pour beaucoup, l'élection ne se découvre qu'au dernier moment, étant suspendue quant au signe à la conversion ou à la persévérance dans les bonnes œuvres. Mais n'est-ce pas là, du même coup, à force de tension, faire éclater le concept d'Église? A ce prix, en effet, l'Église cesse d'être une communion. Mais Zwingli n'en a pas conscience.

2. A cette Église invisible s'oppose l'Église *visible* (cf. *Sch.-Sch.*, vol. IV, p. 58 : *eam esse aut* visibilem *aut invisibilem;* vol. III, p. 572, IX; vol. IV, p. 9; — voir *Lettre aux Bernois*, 9 décembre 1529, *C. R.*, X, 348, 15 sq., où cette opposition apparaît pour la première fois) — ou *sensible* (cf. *Sch.-Sch.*, vol. III, p. 574, XV : *Ut sic sit Ecclesia* sensibilis *et spiritualis*), laquelle groupe deux catégories de membres : à côté des membres adultes qui font profession de christianisme sans toujours vivre en chrétiens (*fatentur Christi nomen, Sch.-Sch.*, vol. IV, p. 8; cf. déjà *Antibolon, C. R.*, III, 253, 25 : *qui Christo nomen dederunt*), il y a les enfants qui, par le baptême, sont entrés dans l'Église, cela en vertu de l'Alliance ou de la promesse. Comp. la dualité recouverte par l'expression : *Nihil nisi* alterum istorum, *aut* confessionem sive nominis dationem, *aut* fœdus sive promissionem *requirit* (*ibid.*, vol. IV, p. 9, *c. fin.*). Le baptême figure ici distinctement comme signe d'agrégation à l'Église; l'intégration à l'ecclésiologie zwinglienne des idées développées durant la controverse anabaptiste est achevée.

L'Église visible est nommée Église, quoiqu'elle ne soit pas identique à l'Église « sans ride ni souillure » (cf. *Sch.-Sch.*, vol. III, p. 572, IX : *Ergo in Ecclesiam visibilem*, quæ et ipsa Christi Ecclesia vocatur, *quantumvis non sit ista quæ sine macula est;* cf. *ibid.*, vol. IV, 9), vu qu'elle contient des membres qui n'ont pas la vraie foi. Si donc elle est considérée comme l'Église du Symbole (*Sch.-Sch.*, vol. IV, p. 58), l'Église une, universelle (*ibid.*, vol. IV, p. 9) — voire comme la véritable Église du Christ (*ibid.*, vol. III, p. 575, XVIII, *c. fin.*) — c'est à raison des membres fidèles qui y sont inclus : on attribue ainsi au tout ce qui est le fait de la *melior pars* (synecdoque; *ibid.*, vol. III, p. 574, XVII).

Mais il y a plus : la *profession de foi chrétienne* constitue par soi-même un titre suffisant à cette appellation, et c'est là sans doute qu'il faut placer le

progrès essentiel accompli depuis 1525 (cf. *Fidei ratio*, *Sch.-Sch.*, vol. IV, p. 9 : *Credo et universalem sensibilem* [*sc. Ecclesiam*] *unam esse, dum* veram confessionem istam, *de qua iam dictum est, tenet;* cf. aussi *Christianæ fidei expositio, ibid.*, p. 58 : « L'Église universelle est ou visible ou invisible »). Ce qui n'empêche nullement Zwingli de maintenir l'Église *sine ruga et macula*, quoiqu'il l'entende en un sens différent de ses adversaires. Chez lui, c'est le dogme de la prédestination, devenue la pièce majeure de son système, qui en rend compte.

3. Enfin les communautés *particulières* sont rattachées cette fois à l'Église universelle et *visible*, dont elles sont l'expression locale. L'attraction de cette dernière a été la plus forte. C'est dire qu'elles ont perdu de leur aspect pneumatique pour prendre figure d'instituts visibles : évolution correspondant aux faits, car, dans cette dernière période, les communautés s'encadrent dans la Cité, la *Kirchgemeinde* s'identifie avec la *Stadtgemeinde*, et à son tour l'Église elle-même, par assimilation, prend figure de cité (cf. *Sch.-Sch.*, vol. III, p. 577, VI : *Quibus nos decernimus Ecclesiæ ius ac civitatem esse; ibid.*, vol. IV, p. 58, *c. fin.; C. R.*, IX, 466, 11). En définitive, il ne reste plus qu'une opposition massive entre l'Église invisible et l'Église visible, ou, si l'on veut, l'Église « idéale » et l'Église empirique : l'une étant fondée en Dieu, ayant son mystère caché en Dieu, dans l'élection (et non plus manifesté dans le Corps du Christ), l'autre étant sujette aux vicissitudes d'ici-bas, ayant son sort lié à celui de la Cité terrestre et incluant en son sein bons et méchants. Qui ne voit que cette opposition coïncide avec celle qui fait le fond du système zwinglien : entre la réalité spirituelle et le monde extérieur, sensible (cf. *Quæst. de sacr. bapt.* où l'opposition est entre : *Ecclesia sensibilis et spiritualis*, *Sch.-Sch.*, vol. III, p. 574, XV).

D'autant que l'Église invisible se prend par référence au jugement *divin*, l'Église visible a pour mesure le jugement *humain*, qui s'en tient le plus souvent aux apparences (cf. *Sch.-Sch.*, vol. III, p. 573, XIV : *humano iudicio ac sensui; C. R.*, III, 253, 20 : *corpore ac hominum opinione*). Au jugement humain, est membre de l'Église quiconque est baptisé et fait profession de christianisme, encore qu'il ne soit pas élu et aux yeux de Dieu ne fasse pas partie de l'Église; cette considération ne l'en exclut pas pour nous autres, hommes, qui, traitant de l'Église comme d'une réalité sociologique, sommes obligés de tenir compte des seules dispositions manifestées ou signes donnés. A ce titre, on est obligé de considérer comme membre de l'Église quiconque remplit les conditions susdites (contre les anabaptistes) (cf. *Quæst. de sacram. bapt.*, *Sch.-Sch.*, vol. III, p. 572, IX : *In Ecclesiam visibilem, ...censentur hi quoque qui apud Deum repudiati sunt, dummodo nostro iudicio satisfaciunt; ibid.*, 576, V). C'est pourquoi aussi les titres de l'Église invisible sont transférés à l'Église visible, même celui d'élue *(electa)*, d'après I Petr., I, 1 (cf. *Fidei ratio*, *Sch.-Sch.*, vol. IV, p. 9). *Sed quemadmodum* [*sc. Ecclesia visibilis*] *est hominum iudicio Ecclesia Dei, propter sensibilem confessionem, sic eadem ratione* adpellatur *electa* (*Quæst. de sacr. bapt., ibid.*, vol. III, p. 575, XVII : l'accent est ici sur *adpellatur* qui suggère une certaine fiction).

Cependant ces attributions ne doivent pas faire illusion, pas plus que la réunion sous une même accolade de l'Église visible et de l'Église invisible (cf. *ibid.*, vol. IV, p. 58 : *Credimus et unam sanctam esse catholicam, hoc est universalem Ecclesiam : eam autem esse aut visibilem aut invisibilem*). Devant le Reichstag d'Augsburg, zwingliens et luthériens confessent à l'envi la catholicité de l'Église et ils la revendiquent pour eux-mêmes : loin de créer une secte, nous adhérons, semblent-ils dire, à l'unique Église visible (cf. W. Köhler, *art. cité*, p. 681, n. 1, contre A. Farner, *op. cit.*, p. 9). Mais cette affirmation de foi n'avait pas de contre-partie sur le plan des réalités, sinon la Cité-Église de Zurich, et, à la réflexion, Zwingli lui-même devait sentir la tension qui existait entre l'Église du Symbole et la théocratie zurichoise. Pour se survivre, les communautés détachées de la *Magna Ecclesia* étaient contraintes de composer avec la Cité terrestre, vers laquelle d'ailleurs leur vocation même les poussait. Et cette tension se traduit dans les expressions mêmes qui servent à Zwingli pour désigner ces deux aspects ou fractions de l'Église, séparés désormais par un fossé : d'une part, c'est l'*Ecclesia spiritualis, quæ soli Deo patet*, *Sch.-Sch.*, vol. III, p. 577, VI; *Ecclesia primitivorum, ibid.*, p. 572, IX; ou *Ecclesia sine macula et sine ruga* (*C. R.*, III, 253, 22; *Sch.-Sch.*, vol. IV, p. 9), synonyme de transcendance et d'absolu; — de l'autre, c'est l'*Ecclesia* nostra, *Sch.-Sch.*, vol. III, p. 572, IX; l'*Ecclesia, quæ* nobis *vocatur Ecclesia, ibid.*, p. 577, VI, avec tout le relativisme et la contingence qui s'attachent à ces termes.

Conclusion. — Ainsi les deux aspects de l'Église ont évolué chez Zwingli en sens inverse : c'est pourquoi, loin de se rejoindre pour former l'essence de l'unique Église, qui participe au mystère de l'incarnation, ils s'éloignent l'un de l'autre, et finalement la disjonction est complète. *Entre l'Ecclesia electorum, qui est en Dieu, et l'Église empirique, qui se laisse absorber par la Cité terrestre, il n'y a plus de contact ni de commune mesure possible.* Sans doute, avec le temps, Zwingli a-t-il approfondi et élargi en tous sens son concept d'Église; il a réussi à le saisir, peut-on dire, en toute sa compréhension, et en ceci il s'avère supérieur à Luther; mais ce surplus d'ampleur et de richesse a été acheté au prix de l'homogénéité du concept. Malgré ses efforts, le réformateur zurichois ne peut maintenir l'unité de la notion d'Église.

II. LE MINISTÈRE. — La doctrine de Zwingli sur le ministère, comme sa notion d'Église, est issue de la polémique contre les catholiques d'abord, les anabaptistes ensuite (cf. A. Baur, *Zwingli's Lehre vom geistlichen Amte*, dans *Zeitschrift für praktische Theologie*, 1888, p. 193-220). Il l'a proposée dans deux opuscules de date et de caractère différents : *Der Hirt* (26 mars 1524; *C. R.*, III, 1 sq.), et *Von dem Predigtamt* (30 juin 1525; *C. R.*, IV, 369 sq.).

1° *L'idéal du pasteur évangélique.* — Le premier est la rédaction d'un sermon donné aux pasteurs assemblés à Zurich à l'occasion de la IIe Dispute. Zwingli y censure le clergé du temps : ce sont de faux prophètes ou faux pasteurs; et il lui oppose l'image du vrai pasteur, qui pratique les vertus chrétiennes, enseigne la pure parole de Dieu, défend la vérité sans faire acception de personne et est prêt à sceller ce témoignage de son sang. L'auteur vise à frapper l'imagination populaire, il emploie, comme souvent en pareil cas, le procédé antithétique qui consiste à inculquer une leçon en présentant, à côté de la vérité, l'exemple contraire. Aussi bien l'Évangile ici lui montrait la voie (cf. Joa., X, 11 sq.; *C. R.*, III, 25, 16). Cependant, encore que Zwingli réclame de son pasteur la pratique des vertus évangéliques, ce n'est pas tant dans le Nouveau que dans l'Ancien Testament qu'il puise son inspiration. Comme l'écrit P. Wernle, il est clair que « l'esprit de l'Ancien Testament a pris le dessus dans son âme... Si Zwingli s'en était tenu aux épîtres de S. Paul, le portrait aurait été différent. Ce qui est dessiné ici, c'est l'image d'un *Pfarrer* évangélique qu'anime l'esprit qui souffle de l'Ancien Testament » (*Zwingli*, 1919, p. 131).

Aussi ce pasteur modèle, qui n'est autre que Zwin-

gli lui-même, prend-il des allures de *prophète.* Il a une mission à remplir à l'égard, non seulement du peuple chrétien, mais des grands de ce monde, et cette mission est décrite dans les termes de Jer., I, 9 : favorable aux entreprises bonnes, il est impitoyable pour le mal (*C. R.*, III, 23, 6; IV, 394, 5 sq.). Il est remarquable que le regard de Zwingli, dans cette instruction pastorale même, porte au delà de l'Église : le pasteur chrétien est responsable du *bien social* de la communauté où la Providence l'a placé. C'est à ce titre qu'il s'arroge le droit de reprendre les gouvernants. « De même que chez les Spartiates on voyait les éphores, chez les Romains les tribuns, et en bien des villes allemandes aujourd'hui encore on voit les chefs des corporations s'opposer de plein droit au détenteur de l'autorité dans le cas où il abuse de son pouvoir, de même Dieu a disposé au milieu de son peuple ses fonctionnaires attitrés, les pasteurs, qui ont pour mission de veiller sur lui en tout temps : car, selon la volonté de Dieu, il n'est personne, si élevé en dignité qu'il soit, à qui l'on ne puisse (et doive) dire son fait. Et encore que celui qui en est officiellement chargé se dérobe parfois, par fausseté ou crainte, à son devoir, le prophète, lui, ne doit pas dormir » (*C. R.*, III, 36, 7). Entendez : il doit intervenir et assumer un rôle qui, de droit, reviendrait aux rouages administratifs constitués, mais qui éventuellement lui est dévolu. Il s'en acquittera, mû sans doute par une inspiration supérieure et avec un élan prophétique; il n'en est pas moins vrai que par ce biais le pasteur ou prophète se voit appelé à contrôler la marche des affaires publiques. C'est par anticipation la légitimation du rôle que Zwingli jouera à Zurich.

2° *Organisation du ministère dans les communautés zwingliennes.* — Dans ce traité, Zwingli s'adresse à des pasteurs en place; il se préoccupe de leur infuser un esprit nouveau plutôt que d'organiser l'Église et de créer des cadres. Les anabaptistes l'obligèrent à tourner son attention de ce côté; d'où le second opuscule : *Von dem Predigtamt.* Eux-mêmes ne connaissaient qu'un ministère de type prophétique itinérant; passant d'une communauté à l'autre, ils prenaient subitement la parole dans les assemblées, se donnant pour inspirés par l'Esprit, et ils y semaient le désordre (*C. R.*, IV, 420, 3 sq.; cf. E. H. Correll, *Das Schweizerische Täufer-Mennonitentum*, Tübingen, 1925). Zwingli était assez enclin à laisser à l'inspiration privée une certaine liberté dans les réunions de fidèles, d'après la leçon de I Cor., XIV, 26 sq., commentée ici (*C. R.*, IV, 394, 22 sq.) et qui illustrait pour lui la communauté pneumatique en acte (cf. *supra*, col. 3849). Cependant, par suite de l'abus que les anabaptistes faisaient de ce principe, il fut forcé d'en tempérer singulièrement l'application et, après avoir détruit la hiérarchie catholique, d'instaurer dans ses Églises un double office comprenant *pastorat* et *magistère.*

Il fallait à l'institution un fondement scripturaire; Zwingli le trouve dans Eph., IV, 11-14 (*C. R.*, IV, 390, 5). Ce texte, d'allure mystique, correspond à la structure de l'Église telle que Zwingli l'envisage (Corps du Christ). S'il laisse de côté le ministère plus ordinaire des presbytres ou anciens, pour lequel Zwingli lui-même n'a aucune considération (cf. *infra*), il énumère un certain nombre d'offices distincts, ce qui permet de sortir de l'espèce d'anonymat attaché au mot de Pasteur, et il rattache ces offices à une institution divine. L'accent est à mettre en tête : « *Il a établi* dans son Église » : autant dire que personne ne peut s'arroger l'office d'apôtre, à moins d'avoir été envoyé par Dieu (*C. R.*, IV, 427, 19), ni celui de prophète et de docteur, sans en avoir reçu mandat de la communauté (*ibid.*, 428, 34). Celle-ci ne fait d'ailleurs que reconnaître le charisme ou l'appel de Dieu (*ibid.*, 421, 19; 426, 7; 431, 22). Il semble donc que, s'il a écarté l'idée d'un ordre proprement dit fondé sur le caractère (notion catholique) (cf. *C. R.*, II, 438, 61e article; III, 824, 8, et *supra*, col. 3819), Zwingli ne s'est pas pour autant rallié aux vues extrêmes d'un ministère purement pneumatique (anabaptistes; calvinisme puritain). Sans doute, le ministre de l'Église zwinglienne est doué d'un charisme, et sa mission vient directement de Dieu, suscitée par l'Esprit même, qui l'envoie annoncer la parole et dire la vérité aux puissants comme au peuple (cf. *Der Hirt*); mais son office même le dépasse; grandeur impersonnelle, il se rattache à l'institution du Christ (cf. A. Farner, *op. cit.*, p. 21); en outre, il requiert une certaine investiture de la communauté.

Quant à l'assimilation des termes employés par l'Apôtre aux offices ou fonctions en usage dans les Églises réformées, elle ne va pas, bien entendu, sans nombre d'accommodations et d'entorses. Il est clair cependant que pour Zwingli le précédent apostolique fait loi en matière institutionnelle. — Les apôtres sont hors rang; missionnaires « sans moyens ni réconfort », ils sont envoyés aux contrées païennes. Leur mention permet à Zwingli de se débarrasser des prédicants anabaptistes. Ils se prétendent apôtres : qu'ils aillent donc évangéliser les païens (*C. R.*, IV, 428, 25). Prophètes, évangélistes et pasteurs, ce sont là, pour notre auteur, autant de synonymes de l'office qu'il désigne par ailleurs du nom d'évêque, de curé ou encore de *veilleur (Bischof, Pfarrer, Wächteramt)* (cf. *C. R.*, I, 231, 22; IV, 398, 1). Ce nom de *Wächter* (ou d'*Aufseher*) est retenu et sera employé de préférence par Zwingli (cf. *C. R.*, IV, 399, 2; 416, 9; 430, 1; V, 482, 16, etc.), sans doute à raison de ses résonances prophétiques (A. T.). Il suggère que les détenteurs de la charge pastorale sont avant tout gardiens de la discipline des communautés, et ont en outre une fonction sociale d'« avertisseurs » à remplir à l'égard de la Cité.

Mais, dans l'économie zwinglienne, ce n'est là qu'un aspect du ministère. L'autre, non moins essentiel, consiste dans l'explication de l'Écriture, qui, aux termes de l'énumération paulinienne, serait le fait des prophètes ou des docteurs (*C. R.*, IV, 398, 3; 416, 29). Cette fonction comporte la connaissance des langues, le don par excellence au jugement de Zwingli; encore que dépouillé du caractère pneumatique qu'il revêt dans l'Écriture, il est mis en ligne avec le charisme dont il est question I Cor., XIV, 5 (cf. *ibid.*, 417, 15 sq.) : « Je désire que vous parliez toutes les langues »; Zwingli glose : de préférence l'hébreu (*ibid.*, 418, 19). On lira ici (*C. R.*, IV, 417-418), à l'adresse des anabaptistes (cf. Baur, *Zwinglis Theologie*, II, p. 142), une belle apologie du rôle de la linguistique dans l'interprétation de l'Écriture, suggérée d'ailleurs par l'humanisme, et dont l'optimisme ne laisse pas de surprendre un peu. Zwingli donne à entendre que l'Écriture n'a plus de secrets pour qui a appris la langue originale (*C. R.*, IV, 418, 14). Finalement, on le voit, le ministère comporte pour lui une triple habilitation : *charisme, mission* et *formation appropriée.*

3° *Zwingli et le sacerdoce des laïcs.* — Mais que devient avec tout cela le « sacerdoce des laïcs » (cf. *C. R.*, I, 377, 1) et Hubmaier n'avait-il pas raison quand, avec une pointe d'ironie, il reprochait à Zwingli d'instaurer le règne des linguistes à la place de celui des « papistes »? (Cf. Hubmaier, *Von dem christlichen Tauf der Gläubigen*, ch. VI : *Oder wir mussten füran aber al weg warten uff die züngler* (jeu de mots sur le nom de Zwingli), *wie wir bissher haben mussen uff den bapst und concilien warten.* Cité *C. R.*, IV, 601, n. 8.) Zwingli s'emploie à sauver le principe universaliste, pierre angulaire de la Réforme,

comme l'écrit A. Farner. Il explique que sans doute l'Écriture est claire à ceux que l'Esprit-Saint instruit dans l'intime de l'âme, mais qu'une exégèse scientifique est indispensable à raison de ceux qui en pervertissent le sens (*ibid.*, 417, 31). Il distingue en outre entre l'*enseignement officiel* dans l'Église, qui est réservé « aux prophètes, interprètes et linguistes », encore que la communauté ait permission d'intervenir, selon I Cor., XIV, 31 (cf. *ibid.*, 427, 15; 429, 10. Zwingli observe de près l'ordre suivi par saint Paul : les membres de l'assistance n'interviennent que quand les prophètes ont fini de parler et dans le cas seulement où l'interprétation qu'ils donnent de l'Écriture n'est pas satisfaisante, *ibid.*, 395, 3 sq.; cf. I, 382, 6); — et l'*entretien privé* sur Dieu, que chacun peut avoir à son gré avec son voisin (*C. R.*, IV, 430, 14). Encore est-il, et ceci est essentiel, que les prophètes et ministres quels qu'ils soient sont soumis au jugement de la communauté rassemblée : il est de la compétence de celle-ci de connaître de la doctrine, grâce « au Dieu qui habite en elle » (*ibid.*, 395, 29; cf. *C. R.*, III, 64, 6 : *Der Hirt;* 78, 28 : *Anmerkungen zu* « *Der drei Bischöfe Vortrag an die Eidgenossen* »; 751, 21; 756, 23: *Commentaire*) — comme aussi d'exercer la discipline (excommunication; choix des pasteurs, après consultation des principaux de la communauté) (*ibid.*, IV, 427, 10).

Bref, la tendance zwinglienne paraît bien être, *à partir de 1525*, tout en maintenant l'autonomie des communautés, de restreindre les prérogatives de celles-ci au bénéfice d'un corps constitué de pasteurs et de docteurs, chargés de la discipline et de l'enseignement. C'est l'impression qu'on éprouve à la lecture de ces pages, et en particulier de ce texte alambiqué : « De même qu'il ressortit partout à la communauté de porter les sentences d'excommunication, comme aussi d'enseigner, ainsi et à plus forte raison la nomination d'un docteur *(Lehrer)* n'est pas de la compétence d'un évêque étranger et orgueilleux, ni d'un abbé, mais de l'Église, *s'adjoignant le concours de prophètes et évangélistes chrétiens de bon conseil;* car ce choix n'est pas du ressort de la communauté ordinaire *toute seule :* on peut l'inférer de I Cor., XIV, où l'enseignement de la doctrine lui-même n'est pas confié à la communauté comme telle, mais aux prophètes, interprètes et linguistes, encore que la communauté soit autorisée à dire son mot » (*C. R.*, IV, 427, 8-17).

De la sorte, cet écrit éclaire la vie et l'évolution des communautés zwingliennes; il nous les montre passant, comme dirait Sohm, du stade pneumatique au stade constitutionnel. Pour résoudre les problèmes de cet ordre qui se posaient à lui et dont l'urgence était rendue plus grande par suite des agissements des anabaptistes, Zwingli recourut instinctivement au précédent apostolique et entreprit de rétablir le ministère sur la base du Nouveau Testament. Cette reconstruction nous paraît artificielle; elle était vouée à l'échec parce qu'elle considère le ministère comme définitivement fixé; elle fait abstraction de l'évolution historique et des éléments culturels qui devaient par la suite entrer dans l'institution et lui donner à chaque siècle un visage nouveau, tout en respectant ses lignes essentielles. En outre, Zwingli se livre à l'égard du texte sacré à toutes sortes de manipulations, dans le but d'appuyer ses réformes. A cet égard, les anabaptistes et autres spirituels sont sans doute plus près de l'Écriture et des chrétientés primitives.

Et cependant on ne saurait leur donner raison. Car, comme l'écrit W. Köhler, « on n'a jamais réussi à bâtir une organisation sociale sur l'enthousiasme: un François d'Assise l'a expérimenté comme un Georg Fox. Aussi Zwingli l'emporte-t-il sur les anabaptistes, quand il se prononce en faveur de l'office de prédicateur, substitue à l'inspiration sans mandat l'ordre et le choix de la communauté, et met à la charge de celle-ci l'entretien des *Pfarrer.* Ce sont là les éléments dont une vie ecclésiastique organisée ne peut se passer. Et d'autre part, il suffit de lire la lettre de Markus Murer à Zwingli, avec son manque de connaissance scientifique de la Bible, son alignement mécanique de textes scripturaires, pour se sentir porté à donner raison à Zwingli, quand il exige une bonne formation scientifique des *Pfarrer.* La simple « lecture » de la Bible ne va pas loin, et les prédicateurs d'aujourd'hui qui ont affaire avec les *Gemeinschaften* (cercles piétistes) savent à quelle confusion le biblicisme aboutit. L'humaniste, et en même temps l'homme qui vit au contact des réalités, défendent ici en la personne de Zwingli les intérêts vitaux de la Réforme. Le succès du christianisme laïc des anabaptistes eût signifié l'infériorité culturelle de la Réforme et l'eût reléguée en marge des grands courants de l'histoire » (au t. IV des *Œuvres, C. R.*, p. 378).

4° *Derniers développements. Prédominance du Prophète.* — Par ailleurs, encore que Zwingli étaye ses vues sur le ministère à l'aide du même texte (Eph., IV, 11) qui suggérera à Bucer et à Calvin l'instauration d'un quadruple ministère (cf. les études de Strohl et Fr. Wendel), on chercherait en vain chez lui l'idée d'une pluralité de ministères; elle est même exclue expressément par le 62e article de l'*Auslegung der Schlussreden* (*C. R.*, II, 441, 1 sq.). De même, Zwingli assimile les ἡγούμενοι de Hebr., XIII, 17 à de simples ministres de la parole (*C. R.*, II, 312, 16); et la fonction d'Ancien (Act., XV, 6) n'a pas pour lui de connotation proprement religieuse (*C. R.*, IX, 455, 33; cf. A. Farner, *op. cit.*, p. 115).

Tout au plus prévoit-il que dans la même ville les ministres se partagent les tâches pastorale et d'enseignement, en vue sans doute de libérer ceux qui sont spécialement chargés de la doctrine (*C. R.*, IV, 416, 19). A ceux-ci il incombe, non seulement d'instruire les communautés, mais aussi et plus encore de former les futures recrues au ministère et d'établir ainsi une certaine unanimité ou tradition doctrinale. Voir plus haut, col. 3767, le rôle de la *Prophezei*, dont l'institution à Zurich est contemporaine du *Von dem Predigtamt* (*C. R.*, IV, 398, 6).

Dans la suite, Zwingli donnera la prééminence au *prophète*, qui sera, à lui seul, comme une personnification ou une sorte d'épitomé du ministère : ainsi dans le prologue à la *Complanatio Ieremiæ Prophetæ* (1531) (*Sch.-Sch.*, vol. VI, t. I, p. 1 sq.). Dans la *Fidei ratio* (1530), Zwingli superpose au ministère régulier des ministres du culte ou pasteurs et des docteurs le ministère prophétique (*Sch.-Sch.*, vol. IV, p. 16). De la sorte, finalement, le ministre-type de l'Église zwinglienne, ce ne sera donc ni le prêtre ni le pasteur, mais le *prophète*, avec l'ambiguïté que ce terme implique déjà dans l'Écriture (*C. R.*, IV, 397, 33). A Zurich même, il y aura des prophètes en sous-ordre, qui feront plutôt fonction de *magistri* ès sciences bibliques, tandis que Zwingli sera *le grand inspiré*, présidant aux destinées de l'Église et de la société civile elle-même. Comme l'écrit A. Farner (*op. cit.*, p. 22), « c'est sa situation personnelle de prophète qui a imprimé à sa conception de l'Église la direction qu'on lui voit prendre ».

III. RELATIONS DE L'ÉGLISE ET DE L'ÉTAT. — Position de la question. Interprétations modernes. — *a)* Avant de s'attaquer aux textes de Zwingli sur le sujet, il convient d'abord de déblayer le terrain de toutes les théories accumulées depuis un demi-siècle, lesquelles procèdent d'un point de vue trop exclusivement juridique ou juridico-ecclésiastique et ne

tiennent pas un compte assez exact des données historiques et de la manière dont la personnalité de Zwingli a réagi sur elles, ni de tous les éléments de son ecclésiologie. On n'a pas non plus assez séparé la cause de Zwingli de celle de Luther : rapproché de l'Allemand, le réformateur suisse s'est vu appliquer le même traitement ou, mieux, on l'a étudié à partir de la même problématique.

Celle-ci, depuis les études de Gierke et de Sohm, est largement déterminée par la notion de *Corpus christianum*, dont ces auteurs ont souligné l'importance pour la compréhension de l'idéal religieux et politique du Moyen Age. Il s'agit donc de savoir si la Réforme a continué cette tradition ou rompu avec elle. La théorie luthérienne des deux Royaumes, qui a pour parallèle chez Zwingli la théorie des deux Justices (cf. *supra*, col. 3809; voir aussi le dualisme Parole-Autorité, *C. R.*, II, 523, 20; Prophète-Magistrat, *Sch.-Sch.*, vol. VI, t. I, p. 1 sq.), constitue assurément un préjugé en faveur de la seconde hypothèse. A l'enchevêtrement des compétences léguées par le Moyen Age, la Réforme oppose la distinction nette du spirituel et du temporel, l'Église étant le royaume purement intérieur des âmes, tandis que la société civile s'occupe des intérêts temporels. Nous sommes en marche vers la laïcisation de l'État moderne.

b) Cette conclusion extrême est rejetée par nos auteurs; cependant ils se partagent en deux camps, selon qu'ils considèrent chez Luther l'héritier du Moyen Age (Troeltsch, W. Köhler, P. Meyer) ou le novateur (Holl). Pour Holl, l'accent mis par Luther sur la foi *personnelle* est incompatible avec le maintien de la théorie du *Corpus christianum*. A. Farner a abordé Zwingli sous le même angle et entendu vérifier à son sujet le bien-fondé de la thèse de Holl (cf. A. Farner, *Die Lehre von Kirche und Staat bei Zwingli*, Tübingen, 1930). Selon lui (et Holl), la Réforme aurait arraché la « pierre d'angle », sur laquelle était construit l'édifice moyenâgeux d'une chrétienté une et universelle, incluant Église et État (*op. cit.*, p. 68 sq., 81 sq.).

Meinecke (*Historische Zeitschrift*, t. CXXI) et W. Köhler (*Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte*, LI, *Kan. Abt.*, XX, 1931, p. 680-681) répondent par un *non sequitur*. Le sens nouveau donné à la justification n'exclut pas le maintien de l'idée de chrétienté (sur le terme même chez Zwingli, cf. *C. R.*, II, 308, 4; 501, 10; IV, 70, 9), pas plus que la notion d'Église invisible n'exclut l'Église visible universelle. Zwingli dit bien : *Credo et universalem sensibilem Ecclesiam unam esse* (*Sch.-Sch.*, vol. IV, p. 9). A cette chrétienté extérieure appartient aussi l'autorité *(die Obrigkeit)*. Dans ses autres ouvrages, W. Köhler admet sans la discuter la survivance chez Zwingli de l'idée de *Corpus christianum* (cf. *Zwingli und die Reformation in der Schweiz*, 1919, p. 52; *Die Geisteswelt Ulrich Zwinglis*, 1920, p. 135-136). P. Meyer, son disciple, fait de même (*Zwinglis Sozial-Lehren*, Linz, 1921, p. 14, 130).

c) Récemment Br. Brockelmann a soumis la question à un nouvel examen (*Das Corpus christianum bei Zwingli*, dans *Breslauer historische Forschungen*, fasc. 5, Breslau, 1938). Cet auteur arrive à la conclusion que « la pensée de Zwingli est, dès le début, déterminée par la conception moyenâgeuse du *Corpus christianum* » (*op. cit.*, p. 51). La base textuelle sur laquelle repose cette thèse reste malgré tout assez mince (les citations directes tiennent en deux pages, p. 57-58). Aussi bien son intérêt est ailleurs : elle montre que la question des relations des deux Pouvoirs se règle chez Zwingli par référence non à l'Église invisible (communauté des croyants), mais bien à l'Église visible, concrètement à la communauté. Mais Brigitte Brockelmann se trompe, quand elle écrit : « La pensée zwinglienne sous sa version dernière a ceci de proprement original que toutes les communautés *(Kilchhören)* y sont considérées comme formant, réunies ici-bas, l'*Ecclesia repræsentativa.* » Zwingli *croyait* à l'Église visible universelle (cf. *supra*, avec W. Köhler), mais il ne voyait celle-ci que réalisée imparfaitement dans la communauté locale, qui bientôt serait absorbée par la Cité.

d) On peut se demander s'il n'y a pas lieu de poser autrement le problème, en s'attachant à l'ensemble des assertions de Zwingli (au lieu de ne retenir que celles qui sont pour ou contre une thèse préconçue), comme aussi en les replaçant dans leur milieu vital. Car, avant d'être théorie, les relations des deux pouvoirs ont d'abord été pour Zwingli expérience quotidienne. En fait, nous le noterons, *pratique et théorie ont réagi l'une sur l'autre :* tantôt Zwingli s'est efforcé de justifier idéologiquement un tour inattendu pris par les institutions (cf. le texte du *Subsidium* cité *infra*, col. 3872 sq.); tantôt il a préparé lui-même par ses réflexions des réformes qui engageaient toute une conception de l'autorité civile et de sa fonction à l'égard de l'Église (cf. lettre à Ambr. Blaurer, citée *infra*, col. 3879). Aussi bien, et c'est le grand mérite des travaux de Schultze et de L. von Muralt de l'avoir montré, Zwingli s'insère dans un courant de faits tendant à l'émancipation de la communauté urbaine *(Stadtgemeinde)*. Dans quelle mesure l'a-t-il subi ou, au contraire, dirigé, c'est à l'historien plutôt qu'au théologien de le déterminer. Mais la reconnaissance des faits ne saurait conduire à minimiser l'apport personnel du réformateur.

e) Il y a lieu aussi, croyons-nous, de *désolidariser Zwingli de Luther*. Lui-même l'a fait en propres termes (*C. R.*, IX, 452, 15; 454, 22; *infra*, col. 3880); et les critiques feraient bien de prendre acte de ses déclarations. En fait, le génie de chacun est différent : si le génie de Luther, plus purement religieux, le poussait à un certain abstentionisme à l'égard des choses de ce monde qu'il abandonnait, le cœur léger, à l'autorité séculière, celui de Zwingli, en revanche, plus politique, ne pouvait prendre son parti d'un détachement aussi radical. Aussi, après avoir combattu la confusion des deux pouvoirs, léguée par le Moyen Age, Zwingli s'est-il mis d'instinct à la recherche d'*une nouvelle formule, par où se réalisât du moins leur conjonction dans le cadre de la Cité.* Il la trouva dans la *théocratie*, laquelle n'est nullement à confondre avec le gouvernement de l'Église par l'État, auquel acquiescera éventuellement Luther *(Staatskirchentum; obrigkeitliches Kirchenregiment)*. W. Köhler l'a bien vu : « L'indifférence de Luther à l'égard de toutes les formes d'organisation ecclésiastique, du moment que l'âme, l'Église de la foi, eût un corps qui lui permît de vivre, est ici de prime abord exclue; la pensée d'un organisme pleinement intégré se détache et elle deviendra propriété « réformée » : le *Staatsvolk* et le *Kirchenvolk* se recouvrent » (*Geisteswelt*, p. 135). Selon cette combinaison originale, la communauté ecclésiastique est assumée dans un *tout organique, pneumatique*, au sein duquel elle perd la plus grande part de son indépendance.

f) Ceci contre J. Kreutzer (*Zwinglis Lehre von der Obrigkeit*, dans *Kirchengeschichtliche Abhandlungen*, fasc. 57, Stuttgart, 1909). Cet auteur s'est fermé la voie de l'intelligence de Zwingli, en prétendant montrer que le réformateur avait jusqu'au bout maintenu le principe de l'autonomie de la *Kirchgemeinde* (cf. spécialement *op. cit.*, p. 71). Il l'a fait jusqu'en 1525. Mais à cette date, sous la pression des anabaptistes, *le centre de gravité commence à se déplacer* de l'Église à la Cité, et tout l'effort de Zwingli ira, bien plutôt que

de revenir à l'idée d'une communauté qui avait toujours manqué des organes vitaux indispensables, à consolider la Cité *chrétienne*, à la doter d'institutions chrétiennes et à l'imprégner d'un esprit nouveau. Ainsi est née la *théocratie pneumatique*, création originale où le réalisme politique, voire le rationalisme zwinglien s'unissent au spiritualisme mystique.

Ce sont ces différentes phases que nous allons maintenant brièvement repasser, cherchant, à l'abri de toute théorie, à mettre les documents littéraires au contact des faits et à interpréter les uns à la lumière des autres. Pour l'étude comparée des réformateurs sur ce point, on consultera : Gustav von Schulthess-Rechberg, *Luther, Zwingli und Calvin in ihren Ansichten über das Verhältnis von Staat und Kirche*, Diss., Zurich, 1909.

1° *La souveraineté de la Parole et la coordination des deux Pouvoirs (1523-1525).* — 1. *Comment Zwingli entend la distinction et la coordination des deux Pouvoirs.* — *a)* Dans les articles 34 à 43 de l'*Auslegung der Schlussreden* (14 juillet 1523; *C. R.*, II, 298 sq.), Zwingli traite de la compétence des deux Pouvoirs, ecclésiastique et civil. Il ramène le premier à un rôle purement évangélique et pastoral (art. 34-36), ce qui le conduit à relever le second (art. 37-40), tout en marquant ses limites (art. 41-43). Zwingli refuse aux ecclésiastiques toute autorité proprement dite *(Obrigkeit)*, cela à un triple titre : au nom de l'Écriture, de la paix et de l'ordre public qui ne s'accommode pas de la concurrence des deux Pouvoirs, enfin des abus qui accompagnent facilement l'usage du pouvoir de la part des gens d'Église (*C. R.*, II, 303, 17 sq.). Il leur refuse également la compétence judiciaire (*ibid.*, 307, 5; 308, 3; 310, 6). Les causes jadis évoquées à Rome doivent être jugées devant le tribunal séculier (cf. *C. R.*, III, 457, 25).

Dans toute cette partie négative, Zwingli ne distingue pas les objets du pouvoir qu'il critique; il a en face de lui une Église, dont les dignitaires, évêques, abbés, allient souvent à leur titre religieux des prérogatives temporelles; et sans nul souci de faire les partages nécessaires, il élimine purement et simplement toute juridiction ecclésiastique. Grâce à cette simplification outrancière, qui s'explique en partie comme une réaction contre l'enchevêtrement des deux juridictions, légué par le Moyen Age, Zwingli ne considérera plus désormais comme *autorité* que le pouvoir civil ou magistrat (cf. *C. R.*, III, 874, 7 : *Loquor autem perpetuo de magistratu*, quem nos laicum vocamus; *ibid.*, 877, 4 : *Invenimus autem, non ut isti dicunt, sacerdotalem et laicalem esse magistratum*, sed unum tantum). Nous verrons que, selon sa conception, le pouvoir est synonyme de pouvoir de *coercition*, et donc incompatible avec l'esprit évangélique. En outre, tout pouvoir vient de Dieu et est exercé en gérance; la prétention des ecclésiastiques est interprétée comme une usurpation, un retour à la *justitia operum* (cf. *C. R.*, II, 313, 8).

b) En revanche, Zwingli entend ramener la *fonction ecclésiastique* à sa pure essence, qui est d'enseigner (*C. R.*, II, 308, 7). Nous le savions déjà, mais l'intérêt de cette section, c'est de dégager le rôle de l'Évangile, et partant de ses prédicateurs, dans la constitution et le gouvernement des États. « Ils doivent bien enseigner, afin que partout on se comporte selon le droit et la justice; mais non point pour autant s'ériger eux-mêmes en juges » (*ibid.*, 308, 8). Les ministres de l'Évangile ont aussi pour mission et pour devoir de prier pour l'autorité, afin qu'une vie paisible et tranquille nous soit assurée (cf. I Tim., II, 1; *ibid.*, 313, 6); et Zwingli en donne lui-même l'exemple en une fort belle prière qui, avant de concerner les princes, demande à Dieu de dignes prédicateurs de sa parole : « Donne, ô Dieu, à ton pauvre peuple de bons pasteurs et prédicateurs de la parole de Dieu, afin que les princes et leur peuple apprennent à connaître à ta parole ta volonté, et que de la sorte disparaisse toute hostilité et querelle, et que ton nom soit sanctifié et loué par tout le monde » (*ibid.*, 342, 7).

Ainsi les ministres de l'Église ont pour rôle d'informer, par la prédication de la parole, la vie, non seulement des individus et des communautés, mais des peuples. Du fait que pour Zwingli la morale étatique est en étroit rapport avec l'Évangile, on peut dire que, si le réformateur dépouille l'autorité ecclésiastique d'une part de ses attributions légitimes, il n'entend pas pour autant la rabaisser, disons même qu'il lui garde en tout état de cause la priorité. Sa relation *immédiate* à la parole de Dieu, règle suprême de l'État, la lui assure. Par ailleurs, s'il écarte toute juridiction ecclésiastique proprement dite, il maintient néanmoins aux pasteurs le droit d'exclure les indignes de la communauté (cf. *infra* : excommunication), et plus généralement de veiller au comportement moral de ses membres (cf. *C. R.*, III, 412, 29), comme aussi et par extension au bien de la Cité (*ibid.*, II, 313, 11). Il leur reconnaît donc un pouvoir *pastoral* (*C. R.*, III, 407, 16).

c) En revanche, le *pouvoir civil* se doit d'abord, et c'est son principal devoir à l'égard de l'Église, de favoriser la prédication de l'Évangile (*C. R.*, II, 330, 21). Zwingli le lui demande, non pas tant pour le bien de l'Église — car il est persuadé que, quelle que soit l'attitude des gouvernants, la parole de Dieu l'emportera et se frayera un chemin vers les cœurs (*ibid.*, 347, 12; III, 450, 1; 460, 7; 462, 30; 466, 24; 467, 3) — que dans son intérêt propre. Lois et jugements ne valent, en effet, que par leur conformité à la parole de Dieu, et l'autorité n'a droit d'exiger l'obéissance des sujets qu'à raison et dans la mesure de cette rectitude essentielle (*C. R.*, II, 320, 8 sq.). Il y a donc, de la part des princes persécuteurs de l'Évangile, un véritable abus de pouvoir, qui leur vaut le titre de *tyrans* — Zwingli détourne le mot de sa signification antique pour l'appliquer proprement au parti des adversaires de l'Évangile (*C. R.*, III, 882, 16). Disons mieux : ce faisant, ils sortent des limites de leur pouvoir, et dès lors ils sont voués, sinon à la destitution de la part de leurs sujets, du moins au jugement et à l'intervention souveraine de Dieu (*C. R.*, II, 343, 22; cf. *infra*, col. 3894 sq.). Cherchant à les gagner à la cause de l'Évangile, Zwingli les met devant l'alternative suivante : ou ils embrasseront cette cause et ils assureront, avec la fidélité et le bien-être de leurs sujets, la solidité et la prospérité de leur règne, ou ils la combattront, et la futilité de leurs efforts tournera à leur propre châtiment (*C. R.*, II, 304, 20; 322, 13; 331, 8; 347, 3; III, 466-468).

d) Zwingli conçoit la fonction étatique comme *nettement distincte* de la fonction ecclésiastique ou religieuse (cf. *C. R.*, IV, 404, 9) et il lui interdit toute ingérence dans le domaine de la prédication proprement dite. Qu'elle laisse prêcher librement l'Évangile, celui-ci suivra son cours. Et cependant, dans le débat qui met aux prises évangéliques et catholiques, Zwingli est enclin à recourir à l'arbitrage de la puissance séculière jugeant d'après l'Évangile (*C. R.*, II, 323, 5); en outre, il attribue à celle-ci une certaine responsabilité à l'égard du bien total du *Corps* du Christ (*ibid.*, II, 324, 10), en ceci que sa fonction propre, qui consiste à protéger les bons et à sévir contre les méchants, comporte l'exclusion de certains membres de cette société qui est indivisiblement Église et État. La pensée de Zwingli se meut ici dans le cadre traditionnel du *Corpus christianum* ou chrétienté (cf. *C. R.*, II, 308, 4). En vertu de l'inclusion réciproque

de la communauté ecclésiastique et de la Cité, certaines mesures prises par l'autorité civile gardienne de l'ordre extérieur atteignent directement les fidèles dans leur vie religieuse même. L'inverse se vérifie aussi. Le pouvoir d'excommunication devient ainsi mitoyen (cf. *infra*, col. 3867).

2. *La distinction des deux Pouvoirs et la théorie de la double Justice.* — La distinction des deux Pouvoirs, Zwingli le sait, se prend de leurs objets. Dans l'opuscule *Von göttlicher und menschlicher Gerechtigkeit* (30 juillet 1523; *C. R.*, II, 458 sq.), qui fait suite aux *Schlussreden* et leur sert de complément, Zwingli définit ceux-ci en termes de justice transcendante et divine ou purement humaine; car au fond, sous ce thème, c'est bien de cela qu'il s'agit : délimiter la sphère de compétence de l'Église et de l'État, l'une concernant « l'homme *intérieur* », l'autre « l'homme *extérieur* » (*C. R.*, II, 484, 17. 22).

Définie comme la communauté des croyants, l'Église est régie par la « justice de Dieu », c'est-à-dire par la règle de la justice absolue, tempérée pourtant par le commandement de l'amour (cf. *C. R.*, III, 459, 5). Cette justice de Dieu, c'est ce que l'on nomme communément la « loi de nature »; mais, pour Zwingli, elle est plutôt synonyme de directive de l'Esprit de Dieu, car c'est Lui qui, en poussant les cœurs à la foi, régit souverainement la vie des communautés. De son côté, l'État a pour tâche de faire observer la justice humaine, c.-à-d. cet ensemble de lois positives (cf. *supra*, col. 3809) qui règlent la vie pacifique des hommes en société. De la sorte, la relation Église-État dépend du rapport entre la justice divine et la justice humaine. Or ce rapport est *dialectique :* d'une part, le magistrat chrétien doit s'efforcer de faire coïncider les prescriptions légales avec la volonté de Dieu, de faire qu'elles lui soient conformes *(gleichförmig);* et d'autre part, il sait que la justice qu'il établira sur terre ne sera jamais qu'une « ombre de la vraie justice » (cf. *C. R.*, II, 330, 14).

Jusqu'où s'étend la compétence de l'État en matière religieuse? Zwingli le précise en réponse à une objection. S'il en appelle à la législation existante en faveur du paiement de la dîme, va-t-on en conclure au maintien de la messe, de la confession — et autres pratiques catholiques — jusqu'à ce que l'autorité séculière en décide autrement? « Non pas; il n'y a pas à recourir en ces matières à l'Autorité *(Obrigkeit)*, car elle n'est pas établie sur la parole de Dieu et la liberté chrétienne, mais seulement sur le *bien temporel (das zytlich gut)*... » Contrarierait-elle le libre exercice de la prédication, il faudrait, quoi qu'il en coûtât, passer outre. « Allons, voulons-nous être des magistrats *(Obcren)* chrétiens, nous devons laisser prêcher la claire parole de Dieu, et puis la laisser œuvrer; car nous n'avons pas pouvoir sur les âmes et consciences des hommes... Remarquons donc bien que le pouvoir, qui revient à l'autorité séculière sur notre bien temporel et notre corps, ne s'étend pas à l'âme » (*C. R.*, II, 514, 17 sq.). — Cette opposition du spirituel et du temporel n'est que provisoire : bientôt Zwingli s'avisera de restreindre le spirituel à la foi (spirituel pur), et il étendra la compétence du pouvoir civil à la discipline et au culte *extérieur* de l'Église. C'est que les points de vue, comme les adversaires, auront changé : au lieu de revendiquer la « liberté du chrétien » contre les catholiques, Zwingli défendra, à l'encontre des anabaptistes, le droit d'intervention de l'autorité chrétienne (cf. *infra*, col. 3879).

3. *Le pouvoir civil chargé de promouvoir la Réforme.* — A la suite des précédents traités, il faut ranger *Wer Ursache gebe zu Aufruhr* (décembre 1524; *C. R.*, III, 355 sq.), sorte de discours-programme qu'on a comparé à l'adresse de Luther à la noblesse allemande. Zwingli y fait moins la théorie des deux Pouvoirs qu'il ne montre comment, dans les conjonctures actuelles, l'autorité séculière doit se conduire.

Or ses recommandations ne visent à rien moins qu'à attendre d'elle l'*introduction de la Réforme* avec toutes les conséquences pratiques, éthico-sociales, qu'elle entraîne : donc réforme du statut du clergé et des monastères, disposition des biens ecclésiastiques, etc. Zwingli considère le petit peuple comme acquis à ses idées (*ibid.*, 446, 13; cf. *ibid.*, 439, 3); cependant il sait que, dans une société hiérarchisée telle que la Renaissance l'a héritée du Moyen Age, l'essor d'une cause religieuse dépend en majeure partie du bon vouloir des grands. C'est donc vers ceux-ci qu'après avoir censuré les adversaires faux ou simulés de la Réforme il se tourne (*ibid.*, 445, 12). Il dresse devant eux un programme pratique dont il leur met en mains l'application, leur proposant pour modèle le conseil de Zurich qui, en ces matières, a pris des initiatives hardies et heureuses (*ibid.*, 454, 5). Nous savons par ailleurs que Zwingli lui-même en était l'inspirateur. Sans doute le réformateur a à compter ici avec l'hostilité de certains gouvernants qui, pour des raisons religieuses, mais aussi d'ordre politique ou matériel, s'étaient déclarés fidèles à la papauté; de leur part, un changement d'attitude est synonyme de « conversion ». Cela étant, vu la combinaison des facteurs spirituels et temporels à l'époque, Zwingli croit faire œuvre de bon apologète en ouvrant les yeux des récalcitrants sur leurs véritables intérêts; la Réforme se recommande non seulement religieusement, mais socialement, économiquement, financièrement (*ibid.*, 448, 11; 451, 12). Ici le réalisme de Zwingli se découvre.

Finalement l'auteur résume ainsi sa pensée — nous retrouvons la dichotomie précédente : « Il s'agit de deux choses : de l'homme *intérieur* d'abord. Laissez-le nourrir de la parole de Dieu. Car êtes-vous croyants, vous le ferez volontiers; êtes-vous incroyants, qu'est-ce que cela vous fait que l'on croie? Quant à l'homme *extérieur*, il est de votre ressort et la parole de Dieu ne vous le retirera pas, pour autant que vous observez les limites convenables. Mais s'il arrivait que quelqu'un abusât de l'Évangile selon la liberté de la chair, sachez que vous ne portez pas le glaive en vain (cf. Rom., XIII, 4) » (*C. R.*, III, 468, 26 sq.).

C'est là un avertissement donné aux anabaptistes qui se révélaient toujours davantage comme une secte, non seulement schismatique, mais anarchique (*C. R.*, III, 404, 5; IV, 641, 23). Zwingli les appelle « démolisseurs de l'autorité chrétienne » (*C. R.*, III, 884, 39), encore que sous couleur d'idéalisme mystique. A les entendre, les chrétiens se passent d'autorité; ils n'ont que faire de ses prescriptions, vu qu'ils sont tenus par la loi d'amour et le code éthique du Sermon sur la montagne, qui nous transporte dans une autre sphère que celle du droit et de la coercition. La conception même qu'ils se font de l'Église aboutit à soustraire ses membres à l'obédience du pouvoir civil. *Utinam talem Ecclesiam habeamus*, se borne à répondre Zwingli à leurs prétentions (*C. R.*, III, 869, 8), et il développe dans le *Commentaire*, à la section *De Magistratu* (*C. R.*, III, 867 sq.), une théorie des rapports des deux Pouvoirs fondée sur la notion d'Église visible (cf. *C. R.*, III, 744, 15; 870, 40, et *supra*, col. 3851 sq.).

4. *Doctrine du « Commentaire » (mars 1525); le magistrat chrétien.* — Cette relation se résout pour lui, non pas comme jadis dans l'investiture donnée par le pape aux princes et aux rois, mais bien dans la qualité *chrétienne* de l'autorité. Il prend le contrepied de la thèse anabaptiste : non seulement il nous faut un magistrat, mais il nous faut un magistrat

chrétien (*C. R.*, III, 867, 12). (A l'inverse, les anabaptistes détournaient leurs adeptes d'accepter une fonction dans l'État.) C'est dire que Zwingli déplace l'accent des institutions aux personnes.

Par ailleurs, alors que ses adversaires s'ingéniaient à élargir le fossé qui sépare les deux sociétés, il s'applique à le restreindre : « En quoi la Cité diffère-t-elle de l'Église ? interroge-t-il. J'entends, quant aux usages et relations *extérieures*, car quant à l'esprit (intérieur qui l'anime), je n'ignore pas que l'Église se définit par une relation privilégiée au Christ : pour en être membre, il faut mettre sa confiance dans le Christ, alors que, pour être membre de la Cité, il suffit d'être un citoyen fidèle, à part de toute croyance au Christ » (*C. R.*, III, 868, 15). Pour le reste, les exigences de la Cité ne le cèdent pas à celles de l'Église, et l'on voit quelle haute idée Zwingli se fait de la vie civique : elle réclame de ceux qui y prennent part qu'ils renoncent à leur bien propre en faveur de l'intérêt général, lient leur sort à celui de la communauté et, éventuellement, contribuent de leurs biens à la prospérité commune, qu'ils pratiquent les vertus de désintéressement, modestie, concorde. Or tout cela a sa contre-partie dans l'Église. Néanmoins, et c'est l'autre aspect de la relation : « Quant à ce qui concerne l'*homme intérieur*, la distance est considérable » (*ibid.*, 868, 17).

Il y a dans la Cité un élément de coercition qui n'existe pas dans l'Église, dont les membres obéissent au dynamisme de l'amour : c'est dire qu'ils sont portés par l'Esprit du Christ, et donc qu'ils se dévouent spontanément et sans feinte au bien de leurs frères. Mais qu'on n'en conclue pas à la dissociation de l'Église et de la Cité : car il y a là un ferment qui agit puissamment sur la vie sociale ou étatique elle-même; en transformant les individus, il rend possible l'application des lois. La Cité idéale, c'est donc celle qui repose sur la foi à l'Évangile et l'amour (*ibid.*, 868, 29).

5. *La question de l'excommunication et les deux fors.* — Finalement la question de l'*excommunication*, question mixte par excellence, achève de montrer comment Zwingli entend que se réalise de façon concrète la répartition de compétence entre les deux Pouvoirs (*C. R.*, I, 380 sq.; II, 276 sq. Cf. E. Egli, *Zwinglis Stellung zum Kirchenbann durch die St. Galler*, dans *Analecta Reformatoria*, I, 1899, p. 99-121).

L'excommunication de Luther (cf. *C. R.*, VII, 343, 33) et plus encore, s'il faut l'en croire, l'abus que certains prélats faisaient de cette censure contre leurs créanciers, incitèrent Zwingli à porter son attention de ce côté. Par réaction contre le droit ecclésiastique existant, il retire le pouvoir d'excommunication à la hiérarchie et l'attribue à la communauté avec le curé; il entend aussi lui garder un caractère strictement religieux et pastoral; par ailleurs, il s'en tient à la procédure décrite dans Matth., XVIII, 6-9, texte qui, ici, fait loi. L'excommunication vise exclusivement les pécheurs publics et scandaleux (*Auslegung der Schlussreden*, art. 32, *C. R.*, II, 286). Dans la suite, Zwingli serrera de plus près la nature de l'excommunication par opposition aux anabaptistes (cf. *C. R.*, V, 727, 7; *Sch.-Sch.*, vol. III, p. 390 sq.). Ceux-ci s'en servaient comme d'un moyen de discrimination pour rassembler les membres de l'Église idéale *(Rotenzeichen);* à l'inverse, Zwingli la conçoit comme une mesure disciplinaire à laquelle l'Église a recours, pour prévenir tout danger de contagion morale, contre ceux de ses membres dont on ne peut espérer l'amendement; encore a-t-elle sa contre-partie dans la réintégration future en cas de conversion.

Dans le *Commentaire* (*C. R.*, III, 807, 25), Zwingli met l'excommunication en relation avec la cène, et les articles publiés à la veille de l'abrogation de la messe à Zurich (*Ratschlag betreffend Ausschliessung vom Abendmahl für Ehebrecher, Wucherer*, etc., 12 avril 1525; *C. R.*, IV, 23 sq.) ont été composés comme appendice au rituel nouveau de la cène (*Aktion oder Brauch des Nachtmahls, C. R.*, IV, 1 sq.). L'excommunication vient sanctionner l'aspect social et moralisateur de la cène, signe que se donnent les membres de l'Église de leur communion mutuelle (cf. *supra* col. 3826). Ces dispositions ne furent pas adoptées par le Conseil, sans doute à raison des effets civils qu'elles comportaient.

Cependant, quelques mois plus tard, un édit concernant le mariage (cf. *Zürcherische Ehegerichtsordnung*, 10 mai 1525, *C. R.*, IV, 176 sq.) prévoit l'excommunication en châtiment de l'adultère public et de la prostitution : il appartient aux *Pfarrer*, comme à ceux « à qui la parole de Dieu et la surveillance morale sont confiées », de la porter, de concert avec la communauté (*ibid.*, 186, 26). Cette clause correspond à ce que nous savons par ailleurs de l'importance accrue du ministère dans les communautés zwingliennes (cf. *supra*, col. 3859). A son tour, l'autorité civile inflige la peine *corporelle* et autres pénalités (*ibid.*, 187, 1). L'année suivante, un nouvel édit matrimonial (21 mars 1526) reconnaît la compétence exclusive du Conseil pour châtier l'adultère public, sans qu'il soit question d'excommunication; les *Pfarrer* n'interviennent que dans le cas de présomption, le suspect étant l'objet d'une monition de deux juges laïcs assistés du *Pfarrer* avant d'être déféré par le tribunal compétent au Grand Conseil.

Ainsi Zwingli a *fait la théorie de l'excommunication plutôt qu'il ne l'a appliquée.* L'évolution historique, qui allait en sens contraire, l'en empêcha. Autour de 1525, la communauté voit réduire ses attributions au bénéfice du Conseil. C'est ce passage qu'il s'agit maintenant d'expliquer et de justifier. Concluons donc cette première partie.

Conclusion. Incidences sur la politique du dualisme philosophique de Zwingli. — Les œuvres littéraires de cette première période, anticatholique, nous donnent de la relation Église-État la représentation suivante :

a) La Parole, inséparable d'ailleurs de l'Esprit, est pour Zwingli la valeur religieuse essentielle, et sa souveraineté s'affirme, encore que de façon différente, qu'il s'agisse de la communauté ecclésiastique ou de la société civile : là, par la prédication pure et simple, et c'est ce qui fait la supériorité de l'Église comme institution; ici, par la conformité des lois, voire même de l'exemple et de la personnalité du législateur, à la parole même et à l'idéal évangélique. Par ailleurs, Zwingli est attaché au principe de l'autonomie des communautés en ce qui concerne le spirituel : doctrine, administration des sacrements, discipline allant jusqu'à l'excommunication; mais aussi il affirme avec non moins d'emphase l'indépendance du pouvoir temporel, dont il est porté d'ailleurs à étendre la compétence, ne serait-ce que pour des raisons tactiques. La lutte avec Rome fait que l'autorité locale hérite une part des prérogatives qui appartenaient naguère au pouvoir ecclésiastique, diocésain ou central. A Zurich même, Zwingli ne manque pas de s'appuyer sur le Conseil pour introduire et mener à bien la Réforme.

b) Mais ce qu'il y a lieu surtout de retenir de cette période, ce sont les *termes* mêmes dont use Zwingli pour décrire la sphère de compétence de l'un et l'autre pouvoir : ce sont, d'une part, l'homme *intérieur;* de l'autre, l'homme *extérieur*, les choses extérieures, le bien temporel. Cette opposition s'inscrit dans le système zwinglien, fondé sur le contraste de l'intérieur et de l'extérieur; en même temps, elle prend dans celui-ci tout son relief. On sait en effet que,

pour Zwingli, l'*intérieur* désigne le domaine des relations immédiates de Dieu avec la créature, la foi et les valeurs purement surnaturelles : c'est là le domaine de l'Église, société des croyants; en revanche, l'extérieur, c'est non seulement le bien temporel *(das zeitliche Gut)*, mais *le culte et les formes extérieures de la religion* que Zwingli considère comme accidentelles; on peut même dire : le christianisme considéré comme religion historique, qui cherche à chaque époque à s'assimiler les meilleurs éléments de la culture humaine.

Sur ces différents points, pas de collusion possible, au jugement de Zwingli, entre l'Église et la Cité, car cette dernière a également une signification religieuse, et dans ce domaine non strictement « spirituel », c'est elle qui prévaut. Ainsi la Réforme, qui selon Zwingli vise précisément à détacher l'Église de ces formes accidentelles et caduques héritées du Moyen Age et à la ramener à l'idéal chrétien primitif (sur la manière dont Zwingli conçoit *théologiquement* la Réforme, cf. *C. R.*, I, 284, 34; *Sch.-Sch.*, vol. IV, p. 142, *c. fin.*; vol. VI, t. I. p. 133), sera-t-elle en grande partie l'œuvre du pouvoir séculier. Zwingli l'accorde, non pas, comme on l'a écrit, par opportunisme et en dérogation à ses principes, mais selon la logique même de ceux-ci.

2° *Renforcement des prérogatives de l'autorité civile aux dépens de l'Église (1525-1528).* — 1. *Zwingli et le Grand Conseil à Zurich.* — En cette question moins qu'en aucune autre, on ne peut faire abstraction de la personnalité même de Zwingli et de la place qu'il occupait à Zurich. Étranger à cette ville *(Aufenthalter)*, il ne pouvait agir sur ses destinées que par deux moyens : par ses prédications du *Grossmünster*; inaugurées en décembre 1518, elles lui valurent sa popularité et en même temps elles contribuèrent à acclimater dans les esprits, au sein surtout de la bourgeoisie commerçante et de la classe artisanale, l'idée de la Réforme; — par ses relations et l'influence qu'il pouvait exercer sur tel ou tel personnage important, voire sur le Conseil lui-même, où il s'agissait pour lui et pour le parti de la Réforme d'acquérir la majorité. La rupture avec l'ordre ancien se produisit dès 1522, à propos du célibat des prêtres et des observances ecclésiastiques. Zwingli chercha en vain à obtenir l'approbation de la curie épiscopale de Constance pour des réformes qu'il jugeait, à tort, indispensables. Faute de réussir de ce côté, il se tourna vers l'autorité civile et l'invita à prendre en mains l'œuvre de la Réforme. Cette démarche fut fatale; car le Conseil, qui, à la demande formelle de Zwingli, provoqua la première Dispute, devint l'arbitre de la situation. Libre à lui désormais de statuer par décret ou *mandat* sur les conditions de la prédication de l'Évangile, le nouveau culte, la suppression des couvents et monastères, la disposition des biens d'Église, etc., toutes mesures qui consolidèrent son pouvoir.

En proposant à l'autorité séculière de prendre l'initiative de mesures dont certaines étaient une atteinte directe aux droits de l'Église, Zwingli faisait son jeu. Cet aspect de la question a été éclairé par les travaux récents d'Alfred Schultze, *Stadtgemeinde und Reformation*, Tübingen, 1918; et, spécialement pour la Suisse, de L. von Muralt, *Stadtgemeinde und Reformation in der Schweiz*, Zurich, 1930. Voir aussi E. Egli, *Die zürcherische Kirchenpolitik von Waldmann bis Zwingli*, dans *Jahrbuch für schweizerische Geschichte*, XXI, 1896. De ces études, trois points surtout sont à retenir :

a) Le pouvoir civil, ou plus exactement municipal, a joué un rôle considérable dans l'introduction de la Réforme dans le Reich et en Suisse même; mais ses initiatives en matière religieuse ne datent pas de ce moment; elles sont bien antérieures. Elles viennent, partie de la carence des pouvoirs ecclésiastiques, partie aussi, et cet aspect a été trop laissé dans l'ombre par L. von Muralt, de la tendance à l'émancipation des magistrats locaux, qu'on peut faire remonter au mouvement communal (XIII[e] siècle). L'autorité séculière s'insinue dans les rouages mêmes de l'administration ecclésiastique : présentation ou nomination aux cures, discipline intérieure des couvents, gérance des revenus et fondations pieuses, etc. Bientôt, à la Réforme, il ajoute à ces compétences la désignation des prédicateurs et veille à la bonne prédication de l'Évangile. Il agit ainsi sans doute comme responsable de la paix et de l'ordre extérieur, toute division au sujet de la doctrine ayant ses répercussions sur la vie de la Cité; mais, magistrat *chrétien*, il se sent une responsabilité quasi pastorale à l'égard du bien spirituel de la communauté. Cette ingérence dans le domaine spirituel est facilitée par la corrélation étroite qui existe entre les limites de la communauté ecclésiastique et de la Cité; le conseil municipal *(Stadtrat)* agit donc à la fois comme organe de la communauté civile *(Stadtgemeinde)* et comme membre éminent de l'Église.

b) A Zurich même, cette œuvre fut facilitée par l'organisation plus démocratique de la Cité. Le *Grand Conseil* (ou Conseil des Deux-Cents), où dominait l'élément bourgeois, participait activement aux affaires publiques; c'est en le gagnant à la cause de la Réforme que Zwingli put hâter l'introduction de celle-ci, alors qu'ailleurs, à Berne et à Bâle, Haller et Œcolampade avaient davantage à compter avec l'aristocratie (Petit Conseil) plus conservatrice et réfractaire aux innovations religieuses, vu leurs effets sociaux : « La constitution de Zurich, écrit L. von Muralt, qui assurait au Grand Conseil une participation si marquée à la vie politique, a permis cette introduction si souple et si simple de la Réforme, qui contraste avec les difficultés rencontrées dans les autres villes, et cela du seul chef que le réformateur réussit d'emblée à faire du Grand Conseil, organe de la communauté, l'instance décisive » (*op. cit.*, p. 366).

c) Ce serait commettre un anachronisme que de transférer au temps de la Réforme les idées modernes de *tolérance religieuse*. Sans doute chacun demeure libre de croire ou de ne pas croire, c'est affaire de conscience et non d'autorité, principe souvent affirmé par Zwingli (cf. *C. R.*, III, 38, 11; 437, 25; IV, 476, 25; *Sch.-Sch.*, vol. VI, t. I, p. 274; comp. A. Farner, *op. cit.*, p. 86 sq.) et qui va de pair avec son spiritualisme; mais de là on ne saurait déduire le libre exercice de la religion. Vu l'inclusion réciproque de l'Église et de la Cité, celui-ci est déjà, du point de vue civique ou étatique, une impossibilité. En outre, la tolérance ne se justifie pas en elle-même, car la conviction qui domine chez Zwingli et ses émules, c'est que la Parole de Dieu est claire et irrésistible. Si on ne l'accepte pas, c'est qu'on est de mauvaise foi, qu'on est animé par un autre Esprit, et dès lors toute cohabitation pacifique avec les adeptes de l'Évangile est exclue. Le conformisme zurichois et l'expulsion des anabaptistes résultent d'un complexe de conditions juridico-religieuses qui constituaient pour le temps un élément irréversible.

2. *Attributions du Conseil en matière religieuse; le tribunal matrimonial et la censure des mœurs.* — Ces différents points sont illustrés à Zurich par les initiatives du Conseil en matière religieuse. Sans doute, et A. Farner y insiste avec raison (*op. cit.*, p. 90 sq.), dans le cas de la I[re] Dispute (29 janvier 1523), seule la convocation de l'Assemblée ressortit à l'autorité civile, le jugement en matière de foi appartient à l'Assemblée elle-même, c'est-à-dire aux ministres et au peuple chrétien assistés par l'Esprit (*C. R.*, I, 499, 8). Cependant la décision finale approuvant la prédica-

tion de Zwingli est prise à son compte et promulguée par le Conseil. Or cette mesure n'aboutit à rien moins qu'à soustraire la Cité à la juridiction épiscopale et à faire de l'Évangile la norme unique de l'enseignement et, du moins indirectement, des relations sociales (cf. *C. R.*, I, 467, 14; II, 628; Bullinger, I, 135). La voie est désormais libre pour l'instauration de la Réforme. La parole et les écrits de Zwingli, rédigés parfois sur commande, achèveront de préparer les esprits en faisant l'unanimité entre les prédicateurs et par eux entre leurs ouailles (comp. l'occasion et le but de *Eine kurze christliche Einteilung*, 17 novembre 1523; *C. R.*, II, 626 sq.).

On verra alors le Conseil réglementer en maître le nouveau culte (*Mandat* concernant les images, 21 mai 1524, et l'abrogation de la messe, 12 avril 1525), non sans avoir procédé au préalable à de nouvelles disputes (IIe Dispute publique, 26-28 octobre 1523; Dispute avec les catholiques, 13-14 janvier 1524, qui achèvent d'éliminer ceux-ci; cf. *C. R.*, II, 805) ou à des consultations. Il est intéressant d'ailleurs de noter que, même en ce qui concerne le culte des saints et la messe, sont consultés non seulement les desservants *(Leutpriester)* de la ville, mais une fraction de conseillers *(Ratsherren)*, le Conseil se réservant la décision (cf. *C. R.*, II, 804; III, 114). Cette procédure culmine avec l'introduction en 1525 du baptême obligatoire des enfants *(Taufzwang)* et la législation concernant la tenue des registres de baptême et de mariage. Voir encore d'autres mesures d'ordre strictement religieux énumérées dans Kreutzer (*op. cit.*, p. 48 sq.).

Il revient à W. Köhler d'avoir souligné l'importance du *tribunal matrimonial (Ehegericht)* érigé à Zurich le 25 mai 1526, dont la compétence alla sans cesse s'élargissant et qui, pratiquement, faisait dépendre des injonctions de l'autorité civile toute la vie morale de la communauté zurichoise (cf. W. Köhler, *Zürcher Ehegericht und Genfer Konsistorium*, I, *Das Zürcher Ehegericht und seine Auswirkung in der deutschen Schweiz zur Zeit Zwinglis*, dans *Quellen und Abhandlungen zur schweiz. Reformationsgeschichte*, t. VII, Leipzig, 1932). Déjà avant le XVIe siècle, la tendance se manifestait de soustraire bon nombre de causes à la juridiction épiscopale. Cette tendance strictement territorialiste et les exigences de la Réforme se rencontrèrent et conduisirent à l'érection de tribunaux matrimoniaux municipaux, qui en outre, à Zurich et ailleurs, se comportaient en *tribunaux de mœurs*. Remplaçant le tribunal diocésain, ils avaient sans doute un certain caractère ecclésiastique — il s'avère à ceci qu'à Zurich deux *Leutpriester* siégeaient avec les quatre membres délégués respectivement par le Grand et le Petit Conseil — mais ils étaient institués par l'autorité étatique, tenaient de celle-ci leur compétence et lui étaient exclusivement subordonnés. Non content de juger les affaires matrimoniales, ce tribunal se mit à Zurich à poursuivre la prostitution, le jeu, le blasphème, le luxe exagéré, la non-pratique religieuse, et même les propos défavorables à l'autorité et à Zwingli lui-même. A l'encontre d'A. Farner, pour qui Zwingli s'est abstenu de pousser aussi loin que le fera Calvin la surveillance de la conduite privée, W. Köhler montre, à l'aide des registres conservés, avec quelle rigueur le tribunal de mœurs contrôlait la vie des Zurichois, jusqu'où il étendait ses tentacules et avec quels moyens (dénonciations) il travaillait. *On ne peut donc parler de la discipline des mœurs comme d'une innovation genevoise.*

Par ailleurs, ce tribunal se considérait comme un tribunal *chrétien :* il reflétait donc la conviction qui animait l'autorité civile, d'être essentiellement une autorité chrétienne. L'excommunication ne subsista donc que comme peine infligée par le tribunal de mœurs civil (elle ne fut pas appliquée en ville, guère à la campagne). Alors que Zilis à S.-Gall s'efforçait d'introduire une excommunication purement ecclésiastique, Zwingli s'y opposa. Enfin, la signification de ce tribunal est rehaussée de ce fait qu'il devint créateur de droit, et on peut le dire, *le premier interprète de la conception réformée du mariage.* Ici encore on ne saurait minimiser la part de Zwingli qui, s'inspirant du Lévitique, revisa la liste des empêchements du droit canonique. Ce faisant, Zwingli entendait d'ailleurs accroître le rayonnement de son œuvre dans toute la Suisse; il semble qu'avant Calvin *il eut l'idée de faire de Zurich une Cité-Église modèle,* dont l'exemple ferait loi et qui contribuerait à donner forme à l'évangélisme dans d'autres villes et cantons. L'établissement de ce tribunal, comme aussi certaines réformes sociales, ainsi concernant l'assistance publique (cf. *infra*, col. 3909), sont à interpréter dans ce sens.

Sans doute, en cette fédération entre l'Église et l'État, disons concrètement entre prédicateurs et conseillers zurichois, le point de vue des uns et des autres était différent; — on en a un indice dans le langage tenu par le Conseil, lors de la promulgation des différents édits (cf. E. Egli, *Aktensammlung zur Geschichte der Zürich. Reformation in den Jahren 1519-1533*, Zurich, 1879). Mais le but est le même : faire l'unité des esprits au dedans afin d'assurer l'action commune au dehors (cf. *C. R.*, II, 629, 5; IX, 463, 5). Les agissements des anabaptistes, en même temps que certains facteurs d'ordre extérieur (cf. H. Escher, *Die Glaubensparteien in der Eidgenossenschaft und ihre Beziehungen zum Ausland*, 1882), poussèrent à une coopération plus étroite encore de Zwingli avec les pouvoirs publics; ils brusquèrent ainsi une évolution que Zwingli s'efforcera parallèlement de justifier théoriquement.

3. *Le transfert des compétences et sa justification théorique dans le « Subsidium ».* — Sous le couvert de la légalité, une révolution silencieuse s'opérait dans les institutions. Plutôt que de simples mesures ou modalités nouvelles, c'était bien d'un changement de structure qu'il s'agissait. L'opinion publique finit par s'en émouvoir, et la résistance vint de ceux mêmes sur qui Zwingli s'était d'abord appuyé. Déjà lors de la IIe Dispute, il s'entend reprocher de faire le jeu de l'autorité séculière (*C. R.*, II, 784, 12); il s'en tire en répondant que pas plus elle que la communauté *(Gemeinde)* n'est établie juge sur la Parole de Dieu, qu'il s'agit seulement de savoir ce que celle-ci contient. Sans doute; néanmoins le Conseil jugea désormais des doctrines et des maximes selon qu'il les trouvait conformes ou contraires à l'Écriture (cf. *ibid.*, 628, 18). Les récriminations ne firent que croître au cours des années suivantes; elles devinrent particulièrement vives en 1525, alors que l'on ne pouvait plus douter de l'orientation de la politique religieuse de Zwingli. Tandis que l'on verra à Bâle et à Strasbourg s'élaborer une juridiction d'Église constituée par les Anciens, se réservant la surveillance des pasteurs et la discipline sur les membres de la communauté, la tendance zwinglienne était de faire confiance à l'autorité séculière et de mettre l'Église en tutelle, avec ce correctif bien entendu que le prédicateur, ou comme on dirait bientôt, le prophète, rappellerait sans cesse celle-là aux exigences de sa mission en la replaçant devant le pur Évangile. Aussi Zwingli crut-il nécessaire de s'en expliquer et de justifier ses démarches; il le fit dans une digression du *Subsidium sive Coronis de eucharistia* (17 août 1525; *C. R.*, IV, 479, 5-480, 29) — au demeurant, on pourrait composer une petite autobiographie avec les excursus de ses ouvrages.

a) Analyse du texte du « Subsidium ». — Ce texte fameux, qui marque le tournant de l'évolution, a un ton d'apologie. Et sans doute les arguments ne manquent pas à Zwingli pour légitimer la *dévolution des pouvoirs* de la *Kirchgemeinde* au Conseil. Car c'est bien de cela qu'il s'agit (*reiici, ibid.*, 479, 11; *permittat, ibid.*, 21; *ecclesiæ totius nomine*, 480, 22, cf. *ibid.*, 12; *ecclesiæ vice*, 479, 12; 480, 29). Il est plus difficile de discerner quels sont les motifs profonds qui ont déterminé Zwingli à acquiescer à cette mesure qui, sans doute, de la part de tout autre, aurait été interprétée comme une renonciation positive, une capitulation. En fait, il se peut que Zwingli ait agi ici par simple raison tactique, adoptant la ligne de moindre résistance; il le suggère lui-même. L'Église elle-même, dit-il, ne supportera pas que l'on vienne contrarier avec des arguties la marche heureuse de l'Évangile; aussi bien l'essentiel est-il d'arriver à un règlement honorable et qui « assure la paix chrétienne » (*ibid.*, 480, 4 sq., comp. *ibid.*, 17).

Il avait aussi, et ceci est plus sérieux, de fortes raisons de douter de l'appui de la collectivité, fortement travaillée par la propagande anabaptiste (cf. *ibid.*, 479, 17 : *haud tuto multitudini committi posse quædam;* 480, 10 sq.). Son ralliement était certain, et la mesure pouvait n'avoir qu'un caractère provisoire, mais à ce stade *(rebus adhuc teneris)*, il était préférable de remettre la cause de la Réforme entre les mains d'une élite, dont du moins on était sûr. Nous sommes ici dans la logique de la politique zwinglienne, que l'évolution des dernières années fait encore davantage ressortir. C'est donc bien à tort qu'on a parfois représenté Zwingli comme démocrate au sens moderne du mot (cf. *infra*, col. 3892). Zwingli insiste encore sur le fait que la décision de cette fraction qu'il a dans la main ne va pas sans le concours, du moins tacite, du peuple fidèle (*ibid.*, 480, 1 sq.); que le public est mis au courant des questions traitées en Conseil par Zwingli lui-même, qui a soin de former auparavant sa conscience sur ces points (*ibid.*, 20. Comp. *C. R.*, III, 131, 1). Il ajoute que cette dérogation, qui ne vaut d'ailleurs que pour la ville — dans les campagnes la décision concernant les réformes cultuelles revient normalement aux Églises (*C. R.*, IV, 480, 15) — est conditionnée par la docilité dont fait preuve le Conseil lui-même à l'égard de la parole de Dieu, sur laquelle veillent Zwingli et les prédicateurs. Toute infidélité sera immédiatement flétrie (*ibid.*, 479, 22). Finalement, la foi de Zwingli en la Providence qui assiste d'une manière particulière son Église reste sauve : *Non quod vereamur Deum optimum maximum defuturum, quo minus dirigat Ecclesiam suam* (*ibid.*, 479, 18). C'est dire que, quelles que soient les compromissions auxquelles certaines nécessités tactiques ou politiques le poussent dans l'intérêt même de la Réforme, le spiritualisme mystique demeure à la cime de l'âme de Zwingli.

On peut se demander encore : à quel titre Zwingli attribue-t-il ici au Conseil une compétence en matière religieuse? Les Deux-Cents, Zwingli l'insinue, agissent sans doute par agrément de la communauté locale et en son nom, mais ils se meuvent aussi dans la ligne de leur pouvoir propre (cf. *ibid.*, 480, 6 : *Ut pax christiana servetur*). Une certaine confusion, motivée sans doute par une équivoque réelle, règne ici dans l'esprit de Zwingli, qui cite comme étant *ad rem* le précédent des Églises d'Antioche déléguant Paul et Barnabé à Jérusalem (*ibid.*, 480, 8), comme si le Conseil zurichois faisait pendant à une instance ecclésiastique. On entrevoit déjà la possibilité d'une promotion qui, dans un cadre complètement unifié, donnera au Conseil une compétence élargie en matière de discipline et de culte.

Par ailleurs, il y a ici sous-jacent un jugement doctrinal porté sur le genre des affaires qui font l'objet de cette commission : elles concernent les *choses extérieures* (*ibid.*, 479, 21 : *iudicium externarum rerum;* cf. 480, 22 : *quæ usus postularet*). Entendez : elles n'intéressent pas l'essence de la religion et, partant, elles peuvent être dévolues sans grand dommage à l'autorité séculière. Zwingli obéit ici sans nul doute, non moins qu'à la pression des événements, à la logique interne de son système. Enfin, remarque finale, qui achève d'expliquer le développement, les Deux-Cents n'agissent pas seuls. Zwingli dit bien : *diacosii cum verbi ministris* (*ibid.*, 480, 20). C'est là l'organe total de cette théocratie qu'il est en voie d'instaurer à Zurich. Avant de nous arrêter à cette dernière phase de l'histoire zurichoise, qui marque l'épanouissement de la pensée zwinglienne sur le rapport des deux sociétés, mentionnons rapidement les interprétations auxquelles le texte du *Subsidium* a donné lieu.

b) Interprétations modernes du texte du « Subsidium ». — *a.* J. Kreutzer (*op. cit.*, p. 65) insiste à juste titre sur le fait que le Conseil agit ici, non en son nom propre, mais au nom de l'Église *(Ecclesiæ, non suo nomine);* ce qui suppose implicitement la distinction d'un double for. Il faut donc admettre un *transfert de compétence* de l'Église à l'autorité civile : c'est là le titre juridique qui légitime l'intervention de celle-ci en matière cultuelle. (Voir de même W. Köhler, *Das Buch der Reformation Huldrych Zwinglis*, 1926, p. 156.)

A. Farner raisonne tout autrement (*op. cit.*, p. 104; cf. p. 185-186). Il pose en principe la distinction d'une double juridiction civile : directe et indirecte. L'autorité agit en vertu de sa compétence propre (juridiction directe ou immédiate), quand elle réprime l'hérésie et veille à l'uniformité de la doctrine et du culte; les dissensions religieuses nuisent en effet au bon ordre et à la paix publique. En revanche, s'agit-il de réformes du genre de celles préconisées ici (abrogation du culte des saints et de la messe), elle s'ingère dans un domaine qui n'est pas le sien; et dès lors elle a besoin d'un autre titre fondant sa juridiction (indirecte ou médiate). Farner applique ici à Zwingli la théorie du *Notrecht*, que K. Müller et Holl ont fait valoir à propos de Luther. L'autorité intervient pour régler une question qui est du ressort ecclésiastique, quand l'Église elle-même se trouve dans une situation difficile et ne peut rien pour elle-même. Elle agit ainsi par devoir de conscience *(aus Liebespflicht)*, au double titre de *membre* de l'Église et de membre *éminent (præcipuum membrum Ecclesiæ)*. Si sa dignité l'invite à cette démarche, elle se laisse néanmoins guider dans l'exécution par la loi d'Église et ne fait pas usage de la force. L'autorité agit donc ici comme pouvoir *chrétien* (la qualité de chrétien est la source même de ce pouvoir dérivé). La Réforme, en prônant le sacerdoce universel des laïcs, est venue renforcer ce titre, dont par ailleurs la reconnaissance remonte au Moyen Age, voire lui donner une valeur et un sens nouveaux. A. Farner croit trouver dans le passage du *Subsidium* une illustration de cette théorie. Mais, comme l'a montré péremptoirement W. Köhler (*Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte*, LI, *Kan. Abt.*, XX, 1931, p. 681-682), ce texte n'est pas passible d'une telle interprétation. Zwingli critiquera plus tard l'attitude de Luther à l'égard de son prince d'une telle manière qu'on peut se demander s'il a même compris l'idée du *præcipuum membrum Ecclesiæ* (cf. *C. R.*, IX, 460, 17).

b. A notre jugement, au niveau du *Subsidium* (août 1525), Zwingli est *à la recherche d'une légitimation théorique de la compétence de l'État en ces matières* plutôt qu'il n'en possède une quelconque. Un fait est certain, c'est qu'il attribue à l'autorité civile le

iudicium externarum rerum (contre A. Farner, *op. cit.*, p. 105, n. 1), qui jusqu'à présent avait paru revenir à la communauté (cf. *C. R.*, IV, 404, 9) : *Suasimus ergo ut plebs iudicium externarum rerum... diacosiis permittat* (*ibid.*, 479, 20) — cela sans doute sous la pression des circonstances et pour des raisons d'opportunité (*ibid.*, 17 et 480, 24) plutôt qu'en vertu d'un principe juridique. Cependant, ce qui apparaissait alors une dérogation deviendra bientôt, quand la théocratie aura pris forme, la procédure normale. En théocratie, l'autorité a un rôle vicarial, par rapport, non plus seulement à la communauté, mais à Dieu même (cf. *Sch.-Sch.*, vol. IV, p. 16, *undecimo*). Elle agit comme investie par l'Esprit, et sa compétence s'étend aux « choses extérieures » de l'Église (avec J. Kreutzer, *op. cit.*, p. 33). Seul désormais le domaine de la foi et de la prédication proprement dite lui est étranger. Dans la cité théocratique de Zwingli, le Conseil est d'ailleurs organe, non pas seulement de la *Bürgergemeinde*, mais de la *Kirchgemeinde* (elles se correspondent matériellement); à ce titre même, ses décisions, du moment qu'elles sont contresignées par l'autorité purement spirituelle représentée par le prophète (cf. *infra*, col. 3877), sont réputées comme d'Église.

Ajoutons que, loin qu'elle ait à dépouiller pour autant son pouvoir coercitif, ainsi que le prétend A. Farner, l'autorité civile met en l'espèce celui-ci au service de l'Église, inaugurant ainsi son rôle en quelque sorte *prophétique* (cf. *C. R.*, III, 884, 21; IX, 460, 10 : *Flagro monendi sunt*, par référence à Joa., II, 15). Bref, elle agit comme *magistrat* et comme magistrat *chrétien :* ces deux termes sont inséparables dans la pensée de Zwingli. C'est sans doute par opposition aux anabaptistes que, sur le double plan de la pratique et de la théorie, Zwingli a été amené à faire confiance à l'autorité civile, puis à reconstruire du dedans le concept de magistrat chrétien. C'est seulement quand les deux communautés : ecclésiastique et civile, se seront fondues l'une dans l'autre pour former la théocratie, qu'il parviendra à une conceptoin adéquate de celle-ci. Au stade du *Subsidium*, la fusion n'est pas encore réalisée, et l'*Ecclesia* (ou *Ecclesia tota*) se distance encore de l'électorat représenté par les Deux-Cents (contre W. Köhler, *C. R.*, IV, p. 448).

Quant à la distinction des deux ressorts de l'autorité civile : immédiat et médiat, proposée par A. Farner, non seulement on ne la trouve pas littéralement dans Zwingli, mais elle méconnaît l'orientation propre de sa pensée. La conception zwinglienne des rapports de l'Église et de l'État est en effet fondée sur l'antinomie : *foi-culte extérieur*, ou, si l'on veut, « homme *intérieur* » et « choses *extérieures* »; et à part même toute raison d'opportunité, la logique du système poussait à abandonner à un magistrat chrétien des objets qui, pensait-on, ne touchaient pas à l'essence de la religion.

c. Pour élucider complètement cette question, il y aurait sans doute avantage à analyser plus qu'on ne l'a fait ce terme de « choses extérieures », qui revient si souvent sous la plume de Zwingli (cf. *C. R.*, III, 404, 5; 406, 33; 407, 21; IV, 208, 21; 227, 30; 255, 22; 404, 9; V, 711, 26, etc.). Il en use comme d'une arme à deux tranchants : contre les *anabaptistes* et les *luthériens*, il affiche une certaine indifférence à l'égard des « choses extérieures » (comparées aussi à ces *elementa mundi* dont l'Évangile doit nous affranchir; cf. *C. R.*, III, 872, 31); il s'agit en l'espèce du baptême et de l'eucharistie. En revanche, les réformes qu'il préconise sont-elles en jeu (abrogation des observances et du culte *catholique :* image, messe, etc.), le même Zwingli tient à ce que tôt ou tard jugement soit passé sur ces « choses extérieures ».

On ne saurait en tout cas arguer, comme le fait A. Farner (*op. cit.*, p. 105, n. 1), du texte de *Von dem Predigtamt* (*C. R.*, IV, 404, 9) : *Die ordnung der usserlichen dingen stadt in der hand der christlichen gemeind*, pour prouver que les « choses extérieures » appartiennent au domaine de la foi. *Toute la doctrine sacramentaire de Zwingli, son ecclésiologie et sa conception des rapports de l'Église et de l'État sont fondées sur leur dissociation.* En fait, ce texte est à entendre comme une réaction contre l'individualisme religieux des *Täufer* (cf. *ibid.*, 208, 21 : *Ein yede Kilch sol in den offnen dingen handlen und urteilen, nit einer oder glych hundert besunder*). Zwingli dit : communauté, par opposition à l'un ou l'autre de ses membres, non par opposition au pouvoir civil.

A l'expérience, il s'aperçut que la communauté croyante n'avait pas l'autorité suffisante pour régler les questions en litige entre évangéliques et anabaptistes, et encore moins pour faire prévaloir les réformes contre le triple front qui s'était dressé contre lui (anabaptistes, luthériens et catholiques) : aussi fit-il appel au pouvoir séculier. Ce fut d'ailleurs sa doctrine constante, exprimée à propos de l'excommunication, que le jugement d'Église a besoin d'être sanctionné et doublé par des mesures coercitives prises par l'autorité séculière; bien plus, que devant la malice de certains l'Église est absolument impuissante; seul le bras séculier peut en avoir raison (cf. *C. R.*, II, 334, 21). Ajoutez que Zwingli se sentait intérieurement poussé, en vertu d'un dynamisme pneumatique, à faire triompher par tous les moyens ce qu'il croyait être la cause de la vérité. Ainsi, si paradoxal que cela paraisse, son spiritualisme mystique devait déboucher dans un réalisme brutal.

3° *Prophétisme et théocratie (1528-1531).* — 1. *Nouveaux développements dans les idées et les institutions.* — Durant cette *dernière période*, nous assistons à une triple transformation : *a) Amalgame de la communauté et de la Cité.* Jadis la communauté religieuse se distinguait, ou se distançait de la société civile; à présent elles ne forment plus qu'un tout social organique, où seules les fonctions diffèrent (cf. déjà *C. R.*, III, 872, 38 sq.). Cette évolution s'explique facilement. La *Kirchgemeinde* a même extension que la *Stadtgemeinde;* c'est dire qu'Église et Cité territorialement coïncident. En outre, depuis l'introduction du *Taufzwang* (baptême obligatoire, 1525), la Cité ne comprend que des baptisés ou membres officiels de l'Église, les dissidents (anabaptistes) étant exclus. Bientôt d'autres réformes font tomber les dernières barrières entre les deux communautés; en 1529, l'assistance aux offices est rendue obligatoire par décret. Nous avons vu que dès le début les dirigeants de la Cité avaient tenu à ce qu'une certaine unanimité de croyance régnât entre ses membres; celle-ci se double maintenant d'un conformisme cultuel extérieur. Bientôt, et c'est la troisième étape, le code éthique de l'Église devient loi d'État : ainsi avec le grand *Sittenmandat* de 1530. (Voir aussi *C. R.*, IX, 462, 5 sq.) Or c'est là, selon la définition de Harnack, l'un des aspects essentiels de la théocratie *(Das Gesetz des religiösen Lebens* [*wird*] *zum Gesetz des Gemeindelebens).* Mais, de ce chef, il y a plus qu'une corrélation étroite *(Gleichstellung)* de la communauté et de la Cité, et autre chose qu'une fusion : le centre de gravité du système se déplace, et *la communauté (Gemeinde) est proprement absorbée par la Cité.*

La raison en est bien simple. Jusqu'en 1525, la communauté zwinglienne pneumatique était restée un être un peu idéal. Lorsque, pour faire pièce à la secte anabaptiste, il fallut concrètement l'organiser, Zwingli recourut à un expédient. Plutôt que de doter la communauté naissante d'organes visibles capables d'action efficace, il préféra avoir recours aux organes

d'État existant qui étaient, pensait-il, habilités à agir au nom de l'Église (cf. *supra*, col. 3872 sq.). Les récriminations de certains prouvent qu'une certaine conscience ecclésiale s'était développée, mais non point suffisamment pour faire échec à une évolution à laquelle la pression des nécessités du moment, comme aussi l'orientation politique du génie de Zwingli, devaient fatalement conduire. Aussi bien, et la pratique devait le révéler, *la communauté zwinglienne manquait d'objet*. Cherche-t-on à la définir comme une communauté sacramentelle, — Zwingli conçoit les sacrements comme des tests d'appartenance à la Cité tout autant qu'à l'Église, comme une sorte de « serment civique » (P. Wernle) (cf. *supra*, col. 3813). Lui donne-t-on une fonction pastorale ou policière : protéger la vie religieuse chez les vrais croyants en excluant les indignes, — mais la Cité s'acquittera encore plus heureusement de cette fonction, comme l'histoire de l'excommunication le prouve (cf. *C. R.*, II, 332, 17; 334, 26 et *supra*, col. 3867). Oppose-t-on la Communauté ou Église visible à l'Église invisible, celle-ci regardant l'« homme intérieur » et celle-là ayant pour compétence la nomination des ministres, l'organisation du culte et ce qu'on est convenu d'appeler, selon la terminologie zwinglienne, les « choses extérieures », — mais la Cité s'arrogera bientôt toutes ces tâches, et Zwingli, qui ne connaît que l'antinomie intérieur-extérieur, ne sera que trop porté à les lui concéder.

Bref, prise entre l'Église invisible ou « communauté des croyants » et la Cité terrestre, visible, la communauté zwinglienne était vouée à disparaître, ou à se fondre dans la Cité, où en revanche les relations civiques s'amenuiseraient pour s'adapter à des fonctions nouvelles. Ajoutez que, si Zwingli tient à affirmer l'autonomie de la communauté, ce n'est point, comme l'écrit J. Kreutzer, par préjugé démocratique, mais bien à raison du pneumatisme de celle-ci. Or, en tout état de cause, *dans la théocratie nouvelle le pneumatisme se survit, ne fût-ce qu'en la personne de Zwingli*, qui, en sa qualité de prophète, préside aux destinées de la Cité.

b) On constate en effet *dans les organes représentatifs de l'Église et de la Cité* une évolution parallèle à celle que nous venons de décrire : *a*. D'une part, en effet, les offices ecclésiastiques tendent à se résumer en la fonction *prophétique* et à se concentrer en une seule tête, Zwingli, à la fois chef d'Église et directeur inspiré de la Cité. Si naguère, sous la pression anabaptiste, les simples fidèles, auxquels le dogme nouveau du « sacerdoce des laïcs » promettait l'émancipation, avaient dû s'en remettre à des ministres spéciaux de la prédication de la parole (cf. *supra*, col. 3859), ceux-ci, à leur tour, tendaient à démissionner entre les mains de Zwingli, organe privilégié des communications d'en haut et désormais seul responsable de la conduite du groupe.

b. D'autre part, on assiste à une épuration qui exclut du Conseil tous les membres non pratiquants, et bientôt à l'institution du « Conseil secret » (fin 1528), conseil réduit, plus maniable, qui demeure pratiquement le seul organe représentatif de la collectivité civile. S'il est vrai que le Grand Conseil agit « non pas seulement comme autorité municipale, mais comme tête de la communauté locale, comme organe exécutif de la bourgeoisie » (comme le prétend Schultze), le Conseil secret est à son tour l'émanation du Conseil des Deux-Cents. Zwingli faisant partie du Conseil secret, *l'Église et la Cité se touchent du moins par leurs têtes*, et l'unité de direction est assurée. Comme l'écrit A. Farner, « le prophète et le Conseil, l'autorité ecclésiastique et séculière se fondent en cette institution unique du « Conseil secret » pour constituer une seule puissance, qui est sujet et gardien de l'éthos théocratique. A Zwingli comme au révélateur de la volonté de Dieu appartient la primauté. Son charisme prophétique s'actualise parfaitement. Il le pousse au sommet de l'Église. Il lui met en mains la conduite du peuple entier *(die Führung des ganzen Volkes)* » (*op. cit.*, p. 123-124).

c) Il convient d'ailleurs d'ajouter, et c'est là le troisième caractère de cette période, que l'autorité civile bénéficie, elle aussi, d'une *assistance de l'Esprit*. En d'autres termes, le pneumatisme, naguère réservé à l'Église, s'étend à la Cité, ou du moins à son organe représentatif, le *magistrat*, qui prend place désormais à côté du prophète, tous deux se partageant la responsabilité spirituelle et temporelle du groupe entier et étant en relation également immédiate avec Dieu (cf. *Complanatio Ieremiæ Prophetæ*, *Prol.*, *Sch.-Sch.*, vol. VI, p. 1 sq.). N'est-ce pas là encore un des traits de la théocratie que d'avoir pour mission de traduire les volontés de Dieu dans la pratique plutôt que faire respecter un ordre qui trouverait en sol-même, dans ses principes constitutifs, la loi de son fonctionnement?

Notons bien que la théocratie nouvelle s'établit sous le signe de l'*Esprit* plutôt que de la Parole. Sans doute la parole de Dieu, l'Écriture, demeure la norme de la croyance et même de la législation (*C. R.*, IX, 456, 34). Ainsi le Lévitique fournit la base de la législation matrimoniale. Cependant, dans son exercice, le pouvoir doit se régler non sur la lettre, mais sur *l'esprit* (*ibid.*, 465, 15); moins sur l'éthique du Nouveau Testament que sur les exemples légués par les Prophètes de l'Ancien, auxquels on associe les héros du paganisme (*ibid.*, 463, 27 sq.; 466, 35); moins sur la foi que sur la *charité* qui, s'inspirant de ces exemples et enflammée du même zèle, accomplit à Zurich ou à Constance une œuvre semblable à celle des Rois et des Prophètes dans la théocratie d'Israël (*ibid.*, 465, 13; 466, 3; 467, 11). Ce progrès correspond à l'évolution générale de la pensée religieuse de Zwingli qui, nous le savons, met l'accent avec un crescendo sur l'Esprit, et cherche toujours davantage son inspiration dans l'Ancien Testament plutôt que dans le Sermon sur la montagne (ou la morale érasmienne, bientôt confisquée à leur profit par les anabaptistes).

On voit désormais comment se résout la tension entre Église et Cité : l'une et l'autre tendent à se fondre en une *institution ou société unique*, soit à la base par identité de leurs membres respectifs, soit plus encore au sommet dans leurs organes représentatifs, le Conseil secret étant organe d'Église aussi bien que d'État, avec ce correctif que, dans ce *double* rapport, il est assisté par le prophète, Zwingli; et finalement, pour couronner l'édifice, l'Esprit venant se poser sur ces têtes et assurer la rectitude des décisions et des sanctions. W. Köhler parle de « bibliocratie » à propos de la théocratie zwinglienne; c'est plutôt « pneumatocratie » qu'il faudrait dire.

S'il y a à travers tout ce développement une constante, elle réside dans la façon dont Zwingli conçoit le binôme : *magistrat, prophétie*. — Il disait jadis : *parole, autorité* (cf. *Von göttlicher und menschlicher Gerechtigkeit*, *C. R.*, II, 523, 20). — Ces deux termes correspondent également à une ordination positive de Dieu : mais le premier concerne l'ordre du monde *en soi;* le prophète en effet est l'organe de la Providence dans le gouvernement du monde; interprète de la sagesse et de la volonté suprêmes, il transmet aux hommes les conseils du Tout-Puissant (*Sch.-Sch.*, vol. VI, t. I, p. 1 sq.). En revanche, le second vise la nature corrompue par le péché : c'est là en effet une idée chère à Zwingli que la chute de l'homme n'a pas pris Dieu au dépourvu; non seulement il l'a prévue et y a porté remède (par l'Incarnation), mais il veille toujours actuellement à ce que

les décrets de sa volonté, transmis par le prophète, soient appliqués et que leur transgression soit sanctionnée par des peines. C'est précisément la fonction du magistrat de seconder l'action du prophète en faisant rentrer dans l'ordre les délinquants (*Sch.-Sch.*, *ibid.* et vol. IV, p. 16, *undecimo*). De la sorte, l'Évangile réformé, synthétisé dans la « double justice », maintient jusqu'au bout ses exigences. Seuls les points de vue changent avec le temps : Zwingli passe de l'*objectif* (considération des deux justices et de leurs objets) au *subjectif* (égards à la personne du prophète et du magistrat). Dans l'ensemble, d'ailleurs, la tendance zwinglienne est de passer des lois et institutions aux organes représentatifs et aux personnes mêmes, dont la qualité (vertus chrétiennes, charisme prophétique) est essentielle au bon fonctionnement de la théocratie et à sa notion même (cf. *C. R.*, IX, 456, 32 : *Constantiensis senatus*, Christianus *ille quidem*, etc.; 465, 2 et *passim*).

2. *Documents littéraires de cette période.* — Ces différents points sont illustrés par les écrits de cette période, notamment la *Lettre à Ambrosius Blaurer* (4 mai 1528; *C. R.*, IX, 451 sq.); les Confessions de foi : *Fidei ratio* (1530; *Sch.-Sch.*, vol. IV, p. 15-16); *Christianæ fidei expositio* (1531; *ibid.*, p. 58-60); et le Prologue au *Commentaire de Jérémie* (11 mars 1531; *ibid.*, vol. VI, p. 1 sq.).

a) Lettre à Ambrosius Blaurer. — Le premier document surtout a dérouté les critiques, et cependant il reflète exactement le régime instauré à Zurich. Zwingli y traite de l'introduction de la Réforme à Constance, et se réglant sur le précédent zurichois, il la confie à l'autorité séculière. Il faut noter d'ailleurs, et ceci prouve jusqu'à quel point Zwingli est opportuniste, que dans le même temps, s'adressant aux Églises d'Esslingen et de Walenstadt, il revendique la compétence exclusive de la communauté en cette matière; à elle de décider de la Réforme à la pluralité des voix. C'est que, ici et là, l'appel à la communauté était pour Zwingli le meilleur gage du succès (cf. *Der ander Sandbrief H. Z. an die Christen zu Esslingen* (1527), *Sch.-Sch.*, vol. II, t. III, p. 9; *Instruktion für Walenstadt* (1530), *ibid.*, p. 85).

J. Kreutzer (*op. cit.*, p. 66 sq.) s'appuie à tort sur ces deux documents pour prouver que le réformateur est resté jusqu'au bout fidèle au principe de l'autonomie de la communauté. Sans doute, mais *idéalement* seulement. Quand cette correspondance eut lieu, il y avait longtemps que ce principe n'était plus appliqué à Zurich, mais il valait toujours pour l'usage externe. Zwingli argue, il est vrai, de l'exemple de Zurich, où les anabaptistes ont été convaincus d'erreur au cours de plusieurs disputes (*Sch.-Sch.*, *loco primo cit.*), mais ces dernières remontent aux années 1524-1525; dans la suite, des solutions plus brutales se sont imposées et l'autorité séculière a pris le dessus. A Constance, il en allait sensiblement de même, d'autant plus que la lettre à Blaurer laisse supposer une collusion entre éléments anabaptistes et luthériens (*C. R.*, IX, 466, 9). Dans ces conditions, seule une action vigoureuse de l'autorité permettait au radicalisme zwinglien (abrogation des images et de la messe) de l'emporter.

Zwingli s'essaie à la justifier. Il suppose constamment, il est vrai, le concours du peuple (*ibid.*, 455, 29), du moins de la *sanior pars* qu'il croit acquise à la Réforme (*ibid.*, 460, 9; 462, 19); mais, dans les circonstances actuelles, ce suffrage peut-il s'exprimer librement et sûrement? Zwingli en doute (cf. déjà le texte du *Subsidium*, cité *supra*, col. 3873). Il range parmi les adeptes de l'« ancienne » foi bon nombre de timides qui n'attendent qu'une intervention énergique des pouvoirs publics pour se déclarer en faveur de la Réforme (*ibid.*, 465, 38). A ceux-ci donc d'en prendre l'initiative. Et puisque, en toute cette question, la parole de Dieu est la pierre de touche, on le prouvera à l'aide de l'Écriture, quitte à faire subir à celle-ci certaines accommodations. C'est ainsi que dans le passage de Act., XV, 22 : Τότε ἔδοξε τοῖς ἀποστόλοις καὶ τοῖς πρεσβυτέροις σὺν ὅλῃ τῇ ἐκκλησίᾳ (cf. *ibid.*, 456, 9), le premier terme s'applique aux *prédicateurs*, qui jouent le rôle prophétique que l'on sait, le second, aux *conseillers* civils ou municipaux de Constance (la philologie vient ici au secours de l'exégèse pour montrer le vrai sens de πρεσβύτεροι), enfin le troisième s'entend de la communauté locale avec son ambivalence : Église-Cité. Zwingli estime en effet que l'Église est suffisamment consultée, quand les *corporations* ont émis leur avis (*ibid.*, 457, 27. 34). C'est donc qu'il y a convertibilité entre Église et Cité. Notre argumentation est confirmée.

De ce trinôme, c'est le second terme, soit donc l'autorité civile, qui est mis le plus en vedette (*ibid.*, 456, 32). C'est à celle-ci que Zwingli va prescrire la marche à suivre. Il cherche dans le Nouveau Testament, à défaut d'une consigne péremptoire, des précédents aux innovations rituelles qu'il préconise (abrogation de la circoncision et des observances judaïques; surtout expulsion des vendeurs du Temple par le Christ); mais c'est surtout à l'Ancien Testament qu'à la suite d'une prétérition habile (ses adversaires anabaptistes ne le reconnaissent pas, *ibid.*, 463, 28), il emprunte des témoignages. Il pense de préférence aux Ézéchias, Élie et Josias (*ibid.*, 465, 22; 467, 10), et propose leur exemple au magistrat, voire au prophète : *quid magistratui liceat, imo quid prophetæ quoque* (*ibid.*, 465, 32). Dans ce contexte, et ceci est important, la fonction étatique prend un sens *eschatologique* : l'autorité séculière, en faisant œuvre réformatrice, c'est-à-dire, dans la pensée de Zwingli, en purgeant la religion et le culte des éléments adventices, agit comme interprète de la colère de Dieu et instrument de la puissance du Très-Haut, et en châtiant la réaction, elle prévient le jugement divin à son endroit (cf. *ibid.*, 460, 10 : *Flagro monendi sunt* et la suite). Vue dans cette perspective, l'association de l'autorité à l'œuvre de la Réforme se comprend d'elle-même, puisque seule elle dispose de la force et des moyens de coercition nécessaires : ce n'est pas en vain qu'elle porte le glaive, se plaît à répéter Zwingli (par référence à Rom., XIII, 4) (cf. *C. R.*, III, 468, 33; 883, 31; *Sch.-Sch.*, vol. IV, p. 58. Comp. *C. R.*, II, 333, 10; 335, 18).

Mais le plus curieux, c'est que cette partie positive de la lettre a pour envers une *critique de la position luthérienne*, qui achève de faire la lumière sur l'ecclésiologie zwinglienne. Le point de départ de Zwingli comme de Luther, ce fut l'invisibilité du règne de Dieu attesté en saint Jean (cf. Joa., XVIII, 36) : *regnum Christi non est externum* (*C. R.*, IX, 452, 17). Longtemps, en dépit d'Érasme, Zwingli s'est attaché à ce paradoxe que couvrait l'autorité de Luther. A présent l'expérience et la réflexion lui en ont prouvé l'inanité, et il s'écarte sur ce point encore de Luther. N'oublions pas que nous sommes en 1528, c'est-à-dire au moment où la controverse eucharistique atteint son paroxysme. Zwingli éprouve le besoin de *liquider le reste d'héritage qu'il peut encore tenir de Luther. L'ecclésiologie s'aligne sur la doctrine sacramentaire.* Le « règne du Christ », c'est en effet, dans sa pensée, la théocratie et celle-ci ne peut négliger de s'occuper des « choses extérieures » (culte des saints, messe) (cf. *ibid.*, 465, 37). *Sermo nobis est de externis, tum rebus, tum professionibus* : celles-ci rentrent en plein dans l'objet du pouvoir séculier qui, nous l'avons indiqué, est le Pouvoir tout court en théocratie. Nous retrou-

vons la dialectique de *l'intérieur et de l'extérieur* : l'Église, synonyme de communauté des croyants ou des élus, qui est sans contact avec le monde, s'occupe de l'« homme intérieur »; en revanche, les « choses extérieures » tombent dans le domaine de la théocratie, qui enveloppe la communauté locale pour autant que celle-ci se compose de croyants vrais ou nominaux et est en rapport avec le monde. Ainsi la ligne qui traverse l'ecclésiologie zwinglienne (col. 3856) se dévoile.

Bien entendu, ce rattachement des « choses extérieures » au pouvoir séculier, organe réformateur de l'Église, ne se fait pas sans le sacrifice de la *liberté* individuelle, qui était déjà fortement compromise. « A Zurich comme partout où ils ont surgi et ont été réprimés, souligne W. Köhler, l'anabaptisme et le mouvement paysan ont renforcé le gouvernement de l'Église par l'État *(Kirchenregiment)* et restreint la « liberté du chrétien ». La collusion de la politique et de la religion, selon la formule zurichoise, devait se produire fatalement aux dépens de cette dernière, dès lors que la théocratie s'affirmait comme pouvoir dominateur dont la présupposition fondamentale est un ordre unitaire » (*Huldrych Zwingli*, 1943, p. 154). Si la foi reste une affaire de conscience (cf. *C. R.*, IX, 461, 18 sq.; *Sch.-Sch.*, vol. VI, t. I, p. 274), il n'y a plus place dans la Cité réformée pour la libre profession de foi ou le libre exercice du culte. Jadis, sans doute sous l'influence érasmienne, Zwingli préconisait une certaine mesure de tolérance à l'égard des faibles (cf. *Von Erkiesen und Freiheit der Speisen*, avril 1522; *C. R.*, I, 111 sq. et la section *De scandalo* du *Commentaire*, 1525; *C. R.*, III, 888 sq.). A présent qu'il est livré tout entier à son génie propre, il est pour les solutions violentes. Ainsi la lettre à Ambroise Blaurer, *charte de la théocratie nouvelle* et en même temps document psychologique de premier ordre, achève de nous éclairer à la fois sur le progrès des idées et sur les ressorts secrets de l'âme de Zwingli. Le dénouement tragique de Kappel est déjà en vue.

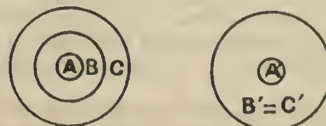
b) Confessions de foi: le Prologue de Jérémie. — Les Confessions de foi et surtout le majestueux Prologue du Commentaire de Jérémie ont un autre ton. Ce dernier surtout présente l'idéalisation mi-chrétienne, mi-mythologique des rôles de prophète et de magistrat. Un certain dualisme subsiste donc, suffisamment attesté par les termes dont Zwingli se sert à propos de l'une ou l'autre fonction (*doceant, corrigant; docendo, animadvertendo; prædicant, imminent*, etc.). Mais il est surmonté du fait que Zwingli remonte à la source qui leur est commune : la lumière divine, l'*Esprit souverain*. C'est lui véritablement le chef et l'inspirateur, l'Empereur, dirait-on, de la théocratie nouvelle (*est igitur imperiali isto Spiritu ... opus, Sch.-Sch.*, vol. VI, t. I, p. 2, *c. fin*).

Par ailleurs, délaissant le cadre étroit de la communauté et de la Cité et élargissant les rôles aux limites de l'humanité, Zwingli retrouve les vues *universalistes* du Moyen Age, symbolisées par le *Corpus christianum*. Sans doute les vocables subissent certaines adaptations. Zwingli dit : *ecclesiasticum corpus, ibid.*, vol. IV, p. 59; ou : *Sic Ecclesia, sic regnum, sic respublica, ibid.*, vol. VI, p. 1; cf. *ibid.*, p. 2 : *Ecclesia et respublica; sive Ecclesiæ, sive regni, sive reipublicæ corpus*, termes qui se recouvrent. Ailleurs, l'*Ecclesia* sans plus sert à désigner le complexe Église-État (*ibid.*, vol. IV, p. 60, *c. init.*). Mais l'idée sous-jacente est identique. En accord avec la Tradition, Zwingli pense à *une* société *organique* et unifiée, où la distinction des pouvoirs ou fonctions constitue toute la diversité (l'idée d'organisme ou corps social est mise en valeur par des analogies d'ordre animal empruntées à l'Antiquité; cf. *ibid.*, vol. VI, t. I, p. 2-3). Le pouvoir séculier est *intégré* à ce corps qui, sans lui, serait imparfait et tronqué : *Constat Ecclesiam sine magistratu mancam esse ac mutilam ... eum (magistratum sc.) necessarium esse ad perfectionem ecclesiastici corporis (ibid.*, vol. IV, p. 59). C'est sous cette forme seulement que l'on trouve chez Zwingli l'attestation de l'office du magistrat comme *præcipuum membrum Ecclesiæ* (contre A. Farner).

Est-ce à dire, comme certains l'ont prétendu, que Zwingli fasse sienne sans restriction la conception du Moyen Age? Non pas : car il a vidé le *Corpus christianum* d'une part importante de son contenu : loi naturelle, caractère sacral du pouvoir, personnification de l'ordre dans le pape et l'empereur, toutes notions qu'il critique (cf. sur la dernière : *C. R.*, III, 442, 17). Et plus encore il interprète le *Corpus christianum* dans le sens de son universalisme *spiritualiste*. Il dit bien que l'Esprit est l'âme de ce corps (*Spiritus, inquam, est qui corpus ecclesiæ et intus animat et foris regit, Sch.-Sch.*, vol. VI, t. I, p. 2). Mais de quel Esprit s'agit-il? De l'Esprit universel, qui, « de même qu'il a créé toutes choses, les dispose et les régit » (*ibid.*, p. 3). Le *Corpus christianum* du Moyen Age est un prolongement du Corps mystique et à ce titre il est axé sur le Christ (il est essentiellement chrétienté) : d'où le caractère *sacral* des pouvoirs spirituel et temporel, chez l'un et l'autre dérivé du Christ grand-prêtre et chef. Dans la théocratie zwinglienne, le Christ le cède à l'*Esprit*, dont l'influence est perceptible au delà de l'Église, dans le monde païen. De cet Esprit le prophète et le magistrat sont également l'organe (*ibid.*, p. 2).

Par ailleurs, Zwingli introduit dans cette métaphore le dualisme de l'*âme* et du *corps*, qui est l'un des traits essentiels de son anthropologie : « De même que l'homme est composé d'âme et de corps, encore que le corps soit la partie la plus basse et vile, de même l'Église ne peut se passer de l'autorité séculière, encore que celle-ci ait pour objet des choses plus matérielles et éloignées de l'esprit » (*ibid.*, vol. VI, t. I, p. 60; cf. vol. IV, p. 2, *c. fin.*). Ce qui n'exclut nullement une autre considération fondée sur la nature déchue (cf. *Prof. Jerem. : Ni more præceptorum, Magistratus, quæ contra ius et fas gesta sunt, emendent; Sch.-Sch.*, vol. VI, p. 2 *c. init.*). (Ce rôle de *précepteur* dévolu au magistrat qui fait observer la *loi* est chez Zwingli comme chez saint Paul consécutif au péché.) Nous retrouvons ici l'ambiguïté de la morale zwinglienne où le paulinisme alterne avec le dualisme philosophique.

IV. CONCLUSION GÉNÉRALE DE L'ECCLÉSIOLOGIE ZWINGLIENNE. — En conclusion, on peut figurer par le schéma suivant l'évolution de la pensée zwinglienne en matière d'ecclésiologie :



D'une part, il y a approfondissement du concept d'*Église* proprement dite : la « communauté des croyants » (A) devient la « communauté des prédestinés » (A'). Cette communauté en effet s'entend par référence à *Dieu*, qui seul voit le fond des cœurs et appelle les individus à la *foi* (synonyme d'*élection*). D'autre part, la communauté ecclésiastique (B) et la Cité (C), un moment distinctes, sont bloquées; plus exactement, la première est absorbée par la seconde, qui, en même temps, se transforme et se modèle intérieurement sur elle (B' = C'), soit dans ses structures (conformisme doctrinal et cultuel; législation appropriée), soit même par son esprit, car l'esprit de l'Église (*ingenium*, cf. *C. R.*, III, 868, 24) tend à pénétrer la Cité, soit enfin selon les organes directeurs qui

communient étroitement entre eux (prophète et magistrat; concrètement, Zwingli et le Conseil secret). Cette absorption est facilitée du fait que, malgré des affirmations de principe, la communauté chez Zwingli n'a jamais eu vraiment d'existence autonome. N'étant pas proprement une « incorporation » de l'Église invisible, elle ne pouvait que flotter entre celle-ci et la Cité, qui, elle du moins, trouvait ici-bas un ferme appui. D'autre part, encore que dans le conflit avec Luther il en appelle au jugement de l'Église universelle (cf. *C. R.*, v, 563, 25), par où il entend l'Église visible, Zwingli ne connaît comme Église visible que des communautés isolées subsistant dans le cadre de la Cité (contre Br. Brockelmann, *op. cit.*, p. 40). Les événements se sont conjugués avec le génie propre de Zwingli pour donner à celle-ci plus de relief, aux dépens de celle-là. Ainsi à Zurich. Zwingli eût voulu étendre cette formule à d'autres villes, dont Constance, la théocratie zurichoise servant de modèle à la Suisse réformée et à l'Allemagne du Nord.

D'autres motifs, d'ordre plutôt idéologique, ont agi dans le même sens. Alors que l'Église au sens premier : Église invisible (A = A') se prend par rapport à Dieu, l'Église au sens second : Église visible (B ou B') a pour mesure le jugement humain qui s'arrête aux apparences : c'est dire qu'elle groupe ceux qui se donnent ou *apparaissent* comme chrétiens. De ce point de vue, les deux Églises sont entre elles comme la *réalité* et la *figure* (selon le platonisme zwinglien), ou mieux, leur diversité est fondée sur la dialectique de l'*intérieur* et de l'*extérieur*. Car si l'une vise l'« homme intérieur », l'autre aborde l'homme par l'extérieur et envisage ses rapports avec le monde. Or, par le jeu même des circonstances, il est apparu à Zwingli que, seule, la Cité *christianisée* pouvait organiser l'homme et le chrétien dans ses rapports avec ses semblables et que les « choses extérieures » étaient proprement de sa juridiction. On s'explique de ce chef que la communauté, vu surtout sa faiblesse de structure initiale, ait cédé le pas à la Cité : il suffisait à Zwingli, pour que le spirituel soit sauf, que l'*Esprit* régnât souverainement sur celle-ci; d'où la place prééminente qui revient au *Prophète*, sorte de divinité tutélaire de la Cité (cf. *Sch.-Sch.*, vol. vi, t. i, p. 3 : *Primas tamen ea in re propheta tenet; ibid.*, vol. iv, p. 60).

VII. Idées politiques et sociales. — *Originalité de la sociologie de Zwingli.* — L'État est de toutes les ordinations et institutions divines celle qui nous montre le plus nettement que nous vivons dans un monde mauvais (E. Brunner). Zwingli, comme Luther, eût sans doute souscrit à cette formule. Cependant, à la différence du réformateur allemand, il se rend un compte exact des conditions d'existence de la nature déchue, et ce réalisme même le conduit à adopter à l'égard de l'État et de la société une attitude plus *positive*.

a) Comment expliquer les différences doctrinales en matière de sociologie entre luthériens et zwingliens, alors que les uns et les autres partent des mêmes prémisses et puisent aux mêmes sources littéraires, surtout bibliques? H. Wendorf nous invite à reporter notre attention sur la *personnalité* même des deux réformateurs : l'un, plus religieux et plus mystique, n'arrive à fixer l'attitude convenable au chrétien à l'égard de l'État que par un détour et il est retenu jusqu'au bout par une certaine défiance à l'égard du politique; l'autre, religieux aussi sans doute, mais plus ouvert aux réalités sociales et politiques, accepte d'emblée l'État, lui fait une place dans son système et lui consacre même une part de son activité (cf. H. Wendorf, *Zwinglis Stellung zum Staate*, dans *Staat und Persönlichkeit, Erich Brandenburg zum 60. Geburtstag*, Leipzig, 1928, p. 91-106). Encore est-il que cette personnalité a grandi et s'est formée dans un *milieu* qui favorisait l'engagement politique. W. Köhler en fait la remarque : « De prime abord, comme l'essence même de l'histoire et de la Constitution helvétique le postule, la personnalité est indissolublement liée à l'activité politique et ne saurait se retrancher dans une attitude abstentioniste » (W. Köhler, *Ulrich Zwingli und die Reformation in der Schweiz*, 1919, p. 5). On pourrait raisonner de même en ce qui concerne l'activité sociale de Zwingli : « On se plaît à penser, écrit A. Farner, que la tradition subsistant encore spécialement en Suisse de la *Markgenossenschaft* (union forestière), qui reposait sur le principe du dévouement au bien commun, s'unit chez Zwingli aux exigences du commandement chrétien de l'amour dont il avait un sentiment très vif » (*op. cit.*, p. 46). Voir aussi H. Meltzer, *Das Nationale und Soziale bei Zwingli*, dans *Die Hilfe*, 1931, n. 42, p. 1012-1014; n. 43, p. 1034-1037.

b) Si, comparée à celle de Luther, la doctrine de Zwingli sur l'État est plus positive, rapprochée de celle de Calvin, elle nous apparaît comme plus *critique*. Telle est du moins l'impression que donne l'étude de P. Wernle : *Zwinglis und Calvins Stellung zum Staat, Referat in der Jahresversammlung des Pfarrvereins des Kantons Zürich im Jahre 1916.* On peut regretter seulement que l'auteur juxtapose les deux théories plutôt qu'il ne les compare vraiment entre elles et ne cherche à établir des rapports de filiation. Ceux-ci sont sans doute difficiles à discerner, et là même où l'on croirait surprendre un emprunt, il n'y a peut-être qu'une source commune. Ainsi, pour n'en donner qu'un exemple, Calvin cite les institutions d'Athènes et de Rome comme favorisant un contrôle de l'autorité par les échelons inférieurs; W. Köhler nous renvoie ici à un passage du *Der Hirt* de Zwingli (cf. *C. R.*, iii, 36, 7) qui contient les mêmes termes; en fait, comme Wernle le note (*op. cit.*, p. 58, note), ce traité n'était alors abordable que dans le texte allemand et donc inaccessible à Calvin, qui, comme Zwingli lui-même, s'est renseigné directement auprès de Cicéron. Une étude comparative plus poussée reste encore à faire.

c) Ce n'est pas notre dessein de l'aborder. Fidèle à notre méthode, nous considérerons la doctrine zwinglienne pour elle-même et chercherons à l'expliquer selon ses propres principes et dans son évolution naturelle. Déjà L. von Muralt a indiqué toute l'importance dans ce contexte du *Von göttlicher und menschlicher Gerechtigkeit 1523* (cf. L. von Muralt, *Ueber protestantische Staatsanschauung*, dans *Schweizerische Rundschau*, n. 6, 1937, p. 393-402). Là, pour la première fois, Zwingli, confrontant les données bibliques et ses expériences, se demande dans quelle mesure il convient au chrétien d'affirmer l'État, la propriété, d'accepter l'action sociale et politique. De rejet en bloc de toutes ces valeurs, à la manière des anabaptistes, il ne saurait être question, mais encore faut-il les justifier au regard de l'éthique chrétienne, et sans en sacrifier les principes. Qu'il s'agisse de l'autorité, de la propriété privée ou de la guerre, en tous ces problèmes d'actualité qui vont maintenant nous occuper, Zwingli a ressenti, encore que de façon inégale, la tension qui existe entre l'idéal et le réel.

Comment l'a-t-il surmontée? En remontant à Dieu, qui, vu l'état actuel de l'humanité, a institué l'autorité, veut la propriété et permet la guerre. Mesuré à la norme de l'idéal et de l'absolu, la *relativité* de ces institutions et données sociologiques ne se manifeste que trop. Cependant elles servent, à leur ordre et en leur temps, l'accomplissement des desseins du Dieu-Esprit, qui dispose souverainement toutes choses. C'est donc le *spiritualisme* de Zwingli qui, en dernière

analyse, donne la clé d'intelligence de sa sociologie. Il explique aussi que pour lui action sociale et politique n'est nullement synonyme d'action profane, mais participe à la dignité même de tout ce qui est ordonné et voulu par Dieu. La sociologie du réformateur est donc un chapitre indispensable de sa théologie.

I. DOCTRINE DE L'ÉTAT. — 1° *Orientation de la doctrine.* — Zwingli s'intéresse à l'État pour des raisons religieuses, confessionnelles. On ne trouve donc pas chez lui de théorie complète de l'État, mais seulement une prise de position sur des points déterminés pour faire échec aux doctrines adverses. Il combat sur trois fronts : *a)* contre l'autoritarisme ecclésiastique et la confusion des deux pouvoirs; — *b)* contre les princes catholiques persécuteurs de la religion réformée et la papauté elle-même, en qui il voit une grandeur d'ordre temporel; — *c)* contre les anabaptistes qui, arguant de la liberté évangélique, récusent toute autorité. A l'inverse, sa position est la suivante : affirmation de l'État et de l'autorité, mais non point inconditionnée. Le pouvoir étatique se voit assigner une double limite. Zwingli insiste sur la *relativité* qui lui est inhérente du fait même de son objet, le bien temporel *(das zeitliche Gut);* encore que celui-ci ait chez les réformateurs une certaine élasticité, il restreint la sphère d'action de l'État à la protection des intérêts temporels. En outre, même dans son domaine, l'État est sujet à une règle supérieure; quand il la transgresse (*usser der schnur Christi fahren; C. R.*, II, 342, 26), il n'a plus droit à l'obéissance. Mais, à part ces réserves, on peut caractériser la doctrine zwinglienne comme une *affirmation réfléchie du pouvoir étatique*, avec tout ce que cela implique pour la vie du croyant.

1. Zwingli est amené à cette affirmation par des raisons polémiques, disons mieux, de *politique confessionnelle.* Sa critique de l'autorité ecclésiastique a fait craindre un instant une hostilité de la religion réformée à l'égard de tout pouvoir. Le mouvement anabaptiste accentua ce soupçon (cf. *C. R.*, II, 473, 1). Vers le milieu de 1523, Zwingli sépare sa cause de celle des anabaptistes; et dès lors la pointe de sa doctrine est tournée contre eux. Commencé dans le *Von göttlicher und menschlicher Gerechtigkeit* (30 juillet 1523), traité auquel l'article 39 de l'*Auslegung der Schlussreden* sert de brouillon, l'exposé culmine dans le *Commentaire* (mars 1525) : *De magistratu* (*C. R.*, III, 867 sq.) : c'est une apologie de l'État chrétien.

2. Zwingli suit son adversaire sur le terrain qu'il a choisi, l'*Écriture*. Cependant, au radicalisme biblique des anabaptistes, il oppose une interprétation beaucoup plus mesurée et compréhensive du texte sacré. Les *Täufer* avaient surtout retenu le Sermon sur la montagne, qui semblait placer le chrétien dès cette terre au delà du légalisme étatique et le fixer dans un royaume régi par l'amour; Zwingli s'attache aux paroles et à l'exemple du Christ qui indiquent de sa part une acceptation franche de l'État et de ses exigences; il s'appuie aussi sur Rom., XIII, 1 sq., corroboré par Hebr., XIII, 17 (interprété à tort de l'autorité séculière); I Tim., II, 1; I Petr., II, 13. Ce texte majeur lui fournit tous les éléments dont il a besoin : l'ordination divine de l'État, sa fonction et ses limites. Les anabaptistes abusaient aussi du texte de Act., V, 29 : « Mieux vaut obéir à Dieu qu'aux hommes. » Zwingli le ramène à son vrai sens et en souligne la portée exacte. En même temps, il s'applique à dissiper les préjugés et les inquiétudes des grands : l'évangélisme adopte par rapport à l'autorité, à la culture, au monde, une attitude positive (*C. R.*, II, 473, 1; *Sch.-Sch.*, vol. IV, p. 59). Loin donc de voir en lui un ennemi, on doit s'efforcer d'en faire un allié. Zwingli, de son côté, vise à gagner les princes. Il place le pouvoir uniquement entre leurs mains, à une condition toutefois : c'est qu'ils l'exercent « chrétiennement » *(christenlich)*, c'est-à-dire évangéliquement, en défenseurs ou promoteurs de la religion réformée.

3. Mais ni l'opportunité, ni l'Écriture ne suffisent à rendre compte de l'orientation de la doctrine zwinglienne en ce domaine : le facteur décisif, c'est *l'inclination même du tempérament de Zwingli, qui le pousse à affirmer d'emblée la réalité sociale*, quitte à chercher ensuite le moyen de la rattacher à l'Évangile nouveau. Zwingli a bien vu, et c'est là l'intuition fondamentale qui le guide et l'oppose aux anabaptistes, que *la vie en société a des exigences auxquelles, dans l'état de nature déchue, il n'est pas suffisamment pourvu par le seul idéal évangélique de l'amour:* il faut un *droit*, s'énonçant en principes, dont l'*autorité* est la gardienne. Cependant, loin d'en rester à une constatation purement empirique, comme beaucoup de modernes, ou de chercher, à la suite du stoïcisme et de la scolastique, à ancrer ce droit sur la nature humaine, Zwingli remonte à Dieu lui-même, auteur de tout bien, et il fonde immédiatement en Dieu, dans la volonté divine, l'ordre juridique.

2° *Notion théologique de l'État.* — 1. *Fondement et fonctions de l'autorité.* — *a)* « Apprends donc que si tu fais fonction d'autorité, c'est contre la nature corrompue » (*in die zerbrochnen natur; C. R.*, II, 327, 24). L'État n'est pas une création du péché, mais il a été *institué par Dieu*, en vertu d'une ordination positive, *pour remédier au péché* (cf. *C. R.*, III, 875, 1). Le péché est, en effet, au jugement de Zwingli, non seulement offense de Dieu ou impuissance de l'individu, mais facteur de *désagrégation sociale* (cf. *C. R.*, II, 633, 5 sq.; IV, 308, 10 et *passim*). C'est qu'en effet la déchéance de la nature consiste essentiellement pour lui dans l'*égoïsme*, qui rend toute vie sociale impossible. A moins d'admettre la lutte de tous contre tous, force est d'établir un ordre et de l'imposer du dehors par la force aux volontés rebelles (*C. R.*, III, 880, 13). Ailleurs, Zwingli explique que sans cet ordre la vie sociale risque de descendre à un niveau infra-humain (*ibid.*, II, 488, 3; 523, 18). On voit que pour lui la cohésion sociale repose sur la force et la violence : ce sont là des éléments inséparables de la notion d'autorité (*ibid.*, II, 483, 25; 523, 20). Il aime à comparer celle-ci à un remède violent, à un cautère qu'on applique, quand tous les emplâtres, ou moyens de conciliation, n'ont pas réussi (*C. R.*, II, 305, 20). L'autorité est pour lui synonyme de pouvoir judiciaire (*ibid.*, II, 328, 10; 483, 20; III, 402, 11; IV, 388, 23).

C'est dire que, si elle est tournée principalement contre les méchants, elle a aussi un rôle à remplir à l'égard des bons et des faibles, rôle de protection, de sauvegarde (*C. R.*, II, 332, 7 sq.; 333, 3); — voire d'arbitrage, ainsi entre les riches et les pauvres (*ibid.*, II, 332, 25). La force est nécessaire à l'autorité, dès lors qu'elle est chargée de faire appliquer une loi et de la sanctionner par des peines, mais elle l'est plus encore du fait que les transgresseurs sont le plus souvent des riches et des puissants qui abusent de leur prestige ou de leurs moyens. Une autorité qui se laisserait intimider et abdiquerait, amènerait avec sa propre déchéance celle du corps social (*C. R.*, II, 333, 3; *Sch.-Sch.*, vol. VI, t. I, p. 562-564).

Ainsi Zwingli conçoit la fonction étatique comme une fonction de *police*, nécessitée par la corruption de la nature : c'est là son aspect primordial et essentiel. Il s'inspire ici de Rom., XIII, 3 et se place dans la tradition augustinienne. Il se rapproche aussi de Luther; cependant, même alors, il se distingue de lui. Pour Luther, le chrétien est transféré dans le *Reich Gottes*, il n'a plus besoin pour lui-même de l'ordre étatique,

synonyme de coercition, de contrainte; si néanmoins il s'y soumet, c'est par condescendance et pour le bien général. Zwingli en juge autrement. Sans doute, l'ordre juridique n'est nécessaire que pour les mécréants *(gotsschelmen)*, mais mécréants, *nous le sommes tous* (*C. R.*, II, 328, 20). Aussi longtemps que nous sommes sur cette terre, nous sommes sujets aux impulsions de la nature corrompue : seule une contrainte imposée du dehors peut les réprimer et nous maintenir dans l'ordre. Ici encore, c'est en prenant le contre-pied des anabaptistes que Zwingli parvient à un pessimisme aussi radical.

Dans le commentaire sur Matth., XVII, qui est visiblement postérieur, Zwingli fonde la nécessité de l'État, non plus sur la nature pécheresse, mais sur l'élément charnel qui est en nous. A l'antinomie des deux justices qui correspond au dualisme paulinien : péché-grâce, a succédé un *dualisme métaphysique* de source antique : évolution sociologique parallèle à celle que nous avons notée en morale (cf. *supra*, col. 3789, 3798; *Sch.-Sch.*, vol. VI, t. I, p. 331, *c. fin. : Quandoquidem homo ex anima et corpore constat, corpus magistratui subiectum est, spiritus divino spiritu regitur. Nam donec non sumus spirituales, parcre debemus magistratui donec spiritus plene in nobis obtineat et regnet*).

b) Mais la fonction de l'État ne se borne pas à mettre un frein à la tyrannie des méchants : un rôle plus *positif* lui revient. Il est responsable de l'ordre et de la prospérité sociales; il doit donc tendre à éliminer les abus et à introduire plus de justice et d'équité (*C. R.*, II, 515, 7; 520, 20; III, 458, 14). Zwingli se prononce contre l'usure et l'accumulation des capitaux (*C. R.*, II, 339, 4; 495, 30; cf. P. Meyer, *Zwinglis Soziallehren*, 1921, p. 64). En revanche, il maintient le paiement de la dîme et des intérêts pour les prêts contractés, par souci de faire respecter les contrats dont l'autorité est garante et de maintenir ainsi l'ordre social qui repose sur la confiance mutuelle. Par cette attitude, Zwingli passait aux yeux des extrémistes pour conservateur et partisan de l'ordre établi. Il n'ignorait pas cependant que celui-ci est perfectible, et s'il préconisait des réformes, encore fallait-il qu'elles s'accomplissent graduellement et avec mesure. (Voir *infra*, col. 3906 sq.) Par ailleurs, l'État zwinglien hérite de certaines fonctions autrefois dévolues à l'Église, ainsi l'assistance publique, et il fraye le chemin à l'État-providence moderne *(Wohlfahrtsstaat)*. Par cet aspect de son œuvre Zwingli apparaissait aux gens d'Église comme révolutionnaire. Il prétendait cependant faire rentrer l'État dans ses attributions propres.

c) Si l'on en croit A. Farner (*Die Lehre von Kirche und Staat bei Zwingli*, 1930, p. 41 sq.), l'État tel que le conçoit Zwingli aurait une finalité qui dépasse les fonctions précédentes et achève de le légitimer : procurer l'instauration du règne de Dieu. L'auteur est très catégorique et il développe longuement cette affirmation, mais sans l'étayer par aucun texte. Le seul texte cité p. 43 (*Sch.-Sch.*, vol. III, p. 405) est de 1527 et ne fait pas argument. Des diverses acceptions du « règne de Dieu » proposées par Zwingli (*C. R.*, II, 374, 17 sq.), aucune ne rentre dans ce cadre (cf. la critique de W. Köhler, dans *Zeitschrift der Savigny-Stiftung*, *ut supra*, p. 680).

En fait, pour Zwingli, l'ordination positive de Dieu, qui est à l'origine de l'État, suffit à le légitimer; elle fonde l'obligation où nous sommes de lui obéir en conscience (*C. R.*, II, 508, 11; III, 884, 32; 881, 18). S'il faut lui donner un complément de légitimation, celui-ci est à prendre du rôle providentiel qui lui est dévolu, entendez de sa fonction d'organe de la Providence (cf. *infra*). D'un concours *direct* de l'État à l'établissement du règne de Dieu ici-bas, il ne saurait être question. D'autant que le règne de Dieu participe à la transcendance de la justice divine (*C. R.*, III, 872, 28), à laquelle l'État reste foncièrement extérieur et étranger. Par opposition à la Parole (ou à l'Église), qui s'adresse à l'homme intérieur, l'autorité regarde l'homme *extérieur* (*C. R.*, II, 484, 15 sq.; III, 707, 1 sq.); elle règle proprement les relations extérieures entre les hommes; elle statue non sur les dispositions intérieures des sujets qu'elle organise, mais seulement sur leurs actes (*C. R.*, II, 485, 10; 504, 3; 524, 12). Elle a pour but d'établir un certain conformisme extérieur, qui peut bien se parer du nom de *droit*, mais qui n'a rien à faire avec la moralité. Tout au plus l'État, en instaurant un régime tranquille et pacifique (notion augustinienne, *C. R.*, II, 304, 20; 509, 21; 651, 23; III, 884, 3), crée-t-il les conditions qui permettent à la moralité de germer et de se développer. Mais pas plus qu'il ne peut agir sur les consciences, l'État n'a la faculté de rendre les hommes bons. Il empêche cependant les mœurs de se détériorer, en retranchant les membres coupables avant qu'ils ne contaminent les bons (*C. R.*, II, 334, 26. Voir aussi *ibid.*, IV, 389, 5). De même, à l'égard de la prédication de l'Évangile, il ne peut que la favoriser par tous les moyens en son pouvoir, notamment en étendant sa protection sur les prédicateurs et en veillant à leur entretien (*C. R.*, II, 524, 20; III, 449, 12; *Sch.-Sch.*, vol. III, p. 405). Bref, son rôle par rapport à l'établissement du royaume de Dieu est périphérique ou *indirect*.

2. *L'État et l'ordre providentiel.* — Plus importante que la distinction de ces fonctions est l'affirmation de leur *rôle instrumental au regard de la Providence* (*C. R.*, II, 335, 18 : *recher unnd diener gottes;* 332, 11; 507, 7 et 18; III, 881, 8; 883, 25; 884, 3. 16). Zwingli obéit ici à la logique de son système, comme aussi à l'inspiration qui lui vient de l'Écriture, notamment de l'Ancien Testament, et il amorce la conception *réformée* de l'État. C'est W. Köhler qui le remarque : « Zwingli introduit ici une note originale qui est restée la propriété du protestantisme réformé. Lentement, et d'autant plus nettement, l'État devient entre ses mains, de mal *nécessaire* qu'il était, l'organe intentionnel *(zweckvoll)* de la volonté divine, et de ce chef sa force se décuple et son activité s'épanouit » (*Die Geisteswelt Ulrich Zwinglis*, p. 127). Ainsi Dieu n'a pas seulement prévu le péché et *ordonné* positivement le Pouvoir pour le contrecarrer (*C. R.*, II, 483, 24; 486, 18), il préside aussi à son exercice, selon le principe que tout bien produit dans l'univers procède de lui comme de sa source (*C. R.*, II, 329, 17).

Ce rattachement de l'État à Dieu, plus étroit que l'origine ou la finalité ne l'exige, est pour Zwingli une nécessité idéologique. Concrètement, il se traduit, comme le note ici W. Köhler, par un *essor nouveau conféré au Pouvoir* qui est et se sait l'instrument providentiel. Même chez les princes iniques, cette relation ne fait pas défaut, puisque rien n'échappe à la causalité divine (cf. *C. R.*, II, 311, 23; 501, 5). Si Dieu nous envoie des tyrans, écrit Zwingli, c'est pour notre bien, en châtiment de nos infidélités, et il faut les supporter; il ne manquera pas en temps voulu, comme il a fait pour le Pharaon, de susciter le Moïse qui nous en délivrera (*C. R.*, II, 311, 25; 501, 6; III, 881, 2; 884, 16. Voir *infra*, col. 3894 sq.). Bien plus, il semble que pour Zwingli le détenteur du pouvoir soit le sujet de *motions divines spéciales d'ordre pneumatique* ou prophétique : plus que la loi écrite, plus même que la conscience du juge, c'est ici la volonté du Très-Haut qui décide souverainement. L'autorité la connaît par instinct prophétique et s'y accorde (cf. *C. R.*, III, 884, 21 sq. : *Non enim semper adparet angelica specie aut voce, qui monet ut percutiamus; sed* corda intus movet

ac docet, ubi sit ignoscendum, ubi vero minus. Comp. *C. R.*, II, 335, 19). C'est aussi la conception sous-jacente au prologue de Jérémie (*Sch.-Sch.*, vol. VI, t. I, p. 1 sq.).

C'est en *haussant le pouvoir au plan du salut que Zwingli a réussi à surmonter tout ce qu'il y avait de négatif dans la définition* de laquelle il était parti. De la sorte, il *prépare idéologiquement la voie à la théocratie.* Cependant, à ce stade du moins, les limitations, la relativité même du pouvoir demeurent. S'il est capable de développer des valeurs positives de l'ordre du bien temporel et de la culture, on ne voit pas qu'il concoure directement au bien des âmes; il est seulement l'occasion d'un revirement chez les individus, ou la cause indirecte de l'expansion de l'Évangile.

3. *L'État chrétien.* — Corrélativement, Zwingli insiste sur le caractère *chrétien* de l'État, autorité et sujets. C'est là pour lui comme un qualificatif d'essence, encore que toute autorité même païenne, même mauvaise, vienne de Dieu (*C. R.*, II, 311, 23; III, 868, 39) : car une autorité tyrannique peut bien un instant être le jouet de la Providence; du fait qu'elle est tournée contre Dieu et qu'elle est établie sur la violence, elle est vouée à disparaître (*C. R.*, III, 881, 16). Il ne reste donc en cause que les princes ou les magistrats chrétiens auxquels doivent correspondre des sujets chrétiens. Car à quoi servent les bonnes lois, s'il n'y a pas de bons esprits pour leur obéir (*C. R.*, II, 330, 26; III, 868, 30)?

Pourquoi seule l'autorité chrétienne est-elle véritablement digne de ce nom? Du fait que la loi qu'elle administre va à l'encontre des inclinations de la nature déchue et que celles-ci ne peuvent être vaincues que par la *foi* (*C. R.*, II, 326, 10 sq.; III, 868, 28). Ainsi l'ordre étatique suppose objectivement la négation des instincts de la nature corrompue; *subjectivement*, cette négation n'est possible que par la foi. Zwingli retourne le sujet sur toutes ses faces, toujours il aboutit à la même conclusion. Toutes les lois ont leur principe et fondement dans la loi de nature, entendez la loi de justice et d'amour du prochain comme soi-même, qui n'est acceptée que par le croyant (*C. R.*, II, 324, 18 sq.). De même, le juge ne peut appliquer la loi que s'il possède la notion du juste et de l'injuste qu'il tire de la foi; que s'il est capable d'apprécier la conformité d'une loi ou d'une mesure judiciaire avec le jugement même de Dieu, ce qui, ici encore, relève d'un jugement surnaturel (*C. R.*, II, 330, 10; 334, 17; III, 884, 29). Et ce qui est vrai de l'autorité l'est aussi des sujets, dès lors qu'on leur demande un concours *actif* au bien commun (*C. R.*, II, 330, 26; III, 868, 30). (Sur l'idée de solidarité sociale, cf. *C. R.*, II, 547, 33; III, 872, 38 sq.; *Sch.-Sch.*, vol. VI, t. I, p. 563, *c. fin.* Sur la notion de bien commun, cf. *C. R.*, I, 174, 17; 175, 7; II, 306, 15; 307, 2; 336, 15; III, 870, 20. Sur le concours positif au bien commun, *ibid.*, III, 867, 18.) Finalement, par opposition aux anabaptistes qui affectent de mépriser le pouvoir pour son caractère charnel (*Magistratus officium est secundum carnem; Christianus autem est secundum spiritum*, dans *In catabapt. stroph. elenchus*, *Sch.-Sch.*, vol. III, p. 404), Zwingli *spiritualise* le pouvoir (son détenteur est un homme *spirituel : magis ergo spiritualis est huiusmodi iudex, ibid.*), bien plus il le *divinise* (*unde et deus ipse dignatur eos suo nomine* Elohim *adpellare, ibid.*).

Zwingli a tant insisté sur la qualité chrétienne de l'autorité (cf. *C. R.*, III, 873, 17; *Sch.-Sch.*, vol. III, p. 404) que celle-ci *a rejailli sur sa conception même de la fonction étatique.* A force de déclarer, contre les anabaptistes qui déclinaient le pouvoir comme mauvais ou indigne d'un chrétien, qu'il n'y a de véritable magistrat que le magistrat chrétien (*C. R.*, III, 867, 12; 868, 38), le réformateur s'est mis à tabler sur ce titre de *chrétien* et à confier au magistrat des fonctions disciplinaires et religieuses qui, normalement, sont du ressort de l'Église. Il a réintroduit ainsi, sous l'égide du christianisme réformé, la *confusion des pouvoirs* dont il avait prétendu nous affranchir.

3° *Critique de cette doctrine.* — On voit que, du commencement à la fin, Zwingli juge de l'État d'un point de vue strictement religieux ou confessionnel. Ce que Wernle écrit de l'*Auslegung der Schlussreden* est vrai des autres ouvrages : « C'est une amorce de programme confessionnel, née d'une situation donnée et calculée pour les circonstances avec leurs oppositions; rien d'une théorie abstraite de l'État » (P. Wernle, *Zwinglis und Calvins Stellung zum Staate, ut supra*, p. 8). D'où les insuffisances de cette doctrine et les gauchissements qu'elle accuse :

1. En fait, Zwingli postule l'existence d'un ordre juridique qu'il rattache à la volonté divine, et il le justifie à partir de la corruption de la nature et des nécessités de la vie sociale, mais il ne se préoccupe pas de définir cet ordre, et encore moins de déterminer son fondement dans la réalité sociale elle-même. Si du moins sa pensée était ouverte à des compléments de ce genre! Mais elle leur paraît rigoureusement fermée à raison même de sa position philosophique qui est *volontariste.* C'est pour avoir méconnu ce trait que Troeltsch et W. Köhler ont cherché à prolonger la doctrine de Zwingli dans le sens de la doctrine moyenâgeuse du droit naturel. Non seulement cette notion ne se rencontre pas chez Zwingli, mais elle paraît positivement exclue par lui, cf. *supra*, col. 3810.

2. On interrogera cependant, surtout à propos des écrits de la dernière période (1528-1531) : l'instauration de la théocratie ne suppose-t-elle pas une conception plus optimiste de la nature humaine? Plus explicitement, Zwingli a-t-il cru à l'établissement possible du royaume de Dieu sur cette terre, et faut-il interpréter dans ce sens la théocratie zurichoise? Nous ne le pensons pas. Quand, renversant l'opinion luthérienne, Zwingli insiste sur la visibilité du règne de Dieu (*C. R.*, IX, 452, 16), il entend par là les modalités extérieures accompagnant une réforme religieuse, et non point des réformes éthico-sociales. Cela ne l'empêchera nullement de travailler à l'amélioration de la condition humaine ici-bas, mais les réformes sociales dont il sera bientôt question restent à la périphérie du règne de Dieu tel qu'il l'entend. Comme le remarque W. Köhler (art. cit., p. 680, n. 2, contre A. Farner), on ne saurait confondre service de l'autorité *ad ampliendam pacem*, et travail d'instauration du « Reich Gottes ». Disons donc : « Le mouvement de réforme dont Zwingli est l'initiateur est proprement religieux, ecclésiastique, et non pas d'allure politico-sociale. Il veut renverser même extérieurement le règne de l'Antéchrist..., mais *il n'entend pas pour autant établir sur terre un règne de Dieu absolu, s'incarnant dans des formes extérieures politiques et sociales.* Bien au contraire, le principe de la relativité vaut ici plus que jamais à raison de nos imperfection et faiblesse qui demeurent. Précisément, la *lettre à Blaurer* montre en Zwingli le réformateur religieux, non politique, et qu'il fût capable de faire les distinctions nécessaires, cela même concourt à le grandir » (P. Wernle, *op. cit.*, p. 24-25).

La théocratie ne marque donc pas un retour à l'idéal du Moyen Age symbolisé par le *Corpus christianum*, même à l'échelle de la Cité (cf. cependant *C. R.*, III, 881, 24 : *Finge enim urbem aliquam sic Christo renatam, ut ex civibus nemo non ad eius regulam vivat...*), et on n'a que plus de raison d'abandonner ce concept comme principe d'explication (cf. *supra*, col. 3861). Ici, comme dans la question du droit naturel (cf. *supra*,

col. 3788, 3810), les positions se prennent par rapport à la conception que l'on se fait de la nature. Le dualisme réformé, auquel Zwingli reste fidèle jusqu'au bout, empêche de parler et d'ordre juridique correspondant aux aspirations de la nature et d'établissement ici-bas du règne de Dieu.

3. Cependant une autre dialectique se fait jour chez Zwingli : celle de la réalité et de l'apparence. Si éloignés qu'ils soient du pur idéal de la justice divine, les préceptes qui composent la justice humaine doivent cependant tendre à s'y conformer (*gleichförmig sein*, *C. R.*, II, 323, 20). La justice divine se crée ainsi jusque dans l'ordre extérieur dont l'État est le gardien et le promoteur, comme un double de soi-même. Zwingli dit expressément que la justice humaine, à la prendre à son niveau le plus bas, est l'ombre de la vraie justice (*ibid.*, 330, 14). C'est ici sans doute que s'insère le rôle de personnalités chrétiennes et la raison pour laquelle Zwingli fait fond sur les caractères plus que sur les institutions (*C. R.*, III, 867, 13; *Sch.-Sch.*, vol. III, p. 405). Seules des personnes imbues de l'idéal évangélique sont à même de faire, sous la conduite de l'Esprit de Dieu, les transpositions nécessaires et de modeler la société d'ici-bas à l'image de celle de l'autre monde. Mais, de même qu'il avait renoncé à faire de l'Église visible une incorporation de l'Église invisible, de même, et *a fortiori*, Zwingli se refuse à incarner le règne de Dieu dans des structures temporelles. Sur ce point, il reste attaché à l'idée luthérienne : *Regnum Dei non est externum*.

En *conclusion*, comme le souligne Br. Brockelmann, « on retrouve dans la manière dont Zwingli imagine l'organisation du terrestre certaines représentations héritées du Moyen Age, mais le monde comme tel perd chez lui l'importance démesurée qui lui revenait au Moyen Age au titre d'image *(Abbild)* du Règne de Dieu. On perçoit ici une note nouvelle, un dégradé de la notion. Le monde ne reflète plus le royaume de Dieu, il ne fait plus que le *symboliser* » (*Das Corpus christianum bei Zwingli*, *ut supra*, p. 60). L'antinomie de base, annoncée par l'opuscule *Von göttlicher und menschlicher Gerechtigkeit*, demeure. Elle prend diverses formes : justice divine et justice humaine; parole, autorité; homme intérieur, choses extérieures; chair, esprit, etc., et la théocratie la recouvre en partie, mais même alors les personnalités contrastées du prophète et du magistrat nous rappellent la brisure du péché (contre A. Farner).

II. FORMES DE GOUVERNEMENT. — Cf. *Commentaire*, *C. R.*, III, 870, 24 sq.; 873, 13; *Christianæ fidei expositio*, *Sch.-Sch.*, vol. IV, p. 59, et surtout prologue de la *Complanatio Isaiæ Prophetæ*, 1529, *ibid.*, vol. V, p. 483 sq. Comp. J. Kreutzer, *op. cit.*, p. 37 sq.

1° *L'idéal politique de Zwingli.* — Zwingli parle d'ordinaire de l'« autorité » *(Obrigkeit)*; quand il veut embrasser l'État dans toute sa compréhension, il emploie une expression dualiste : *Herr und Volk*. Il ne s'élève pas à la conception unitaire moderne qui ne paraîtra qu'avec l'*Aufklärung* et il reste dans la tradition germanique moyenâgeuse, qui suppose une certaine dualité entre le pouvoir et les sujets. Concrètement parlant, le pouvoir lui apparaissait sous deux formes : pouvoir impérial ou de la noblesse *(Kaiser, Fürsten, Adel)*, magistrat urbain *(Herren, magistratus)*. L'histoire des trente dernières années se résumait pour lui dans l'émancipation de la Cité suisse, guidée par son magistrat, de la tutelle où l'avaient longtemps maintenue la maison d'Autriche et les princes (cf. *C. R.*, IX, 11, 16). L'essor de l'Évangile, favorisé par les uns, combattu par les autres, accentuait encore cette opposition. C'est *sous les couleurs de cette situation historique* que Zwingli se représente et dépeint les différents régimes, notamment dans le prologue du Commentaire d'Isaïe. La comparaison tourne naturellement à l'avantage de l'aristocratie, ou de la Cité. Dans la *Christianæ fidei expositio* (dédiée à François Ier), il se borne à une simple énumération sans comparaison, sans doute pour ne pas déplaire au monarque dont il recherchait l'alliance.

Zwingli ne connaît en somme que *deux régimes*, qu'il appelle ailleurs : *regnum*, *respublica* (cf. *Sch.-Sch.*, vol. VI, t. I, p. 1). (Dans l'*Expositio*, il fait ressortir que *respublica* a une acception plus large que le terme grec : démocratie, *ibid.*, vol. IV, p. 59.) Sans doute il n'ignore pas la théorie classique des trois régimes et de leurs corruptions, et à son tour il la cite et l'utilise. C'est là un bien antique que par delà la scolastique il aime à s'approprier; en sus, ces catégories correspondent bien à son génie antithétique. Il est néanmoins remarquable que dans le prologue d'Isaïe, où il traite *ex professo* la question, il laisse tomber purement et simplement le troisième terme : la démocratie. (Voir aussi le *Commentaire*, *C. R.*, III, 880, 40 : *Potestates eminentes dixit (Paulus) pro « magistratibus », sive monarchæ sint, sive aristocratici; hoc est, sive rex sit qui eminet, sive optimates.*)

Mais il fait davantage : pour des raisons mi-idéologiques, mi-patriotiques, il renverse l'opinion des philosophes anciens et des théologiens du Moyen Age et *donne le primat à l'aristocratie.* C'est que sa méthode même, plus empirique, plus proche des faits, l'oblige à déplacer le problème : il ne s'agit pas tant de savoir quelle est la meilleure forme de gouvernement en soi que celle qui s'avère la meilleure *en fait*, entendez celle qui fournit le plus de garanties à un exercice sage et modéré. Or c'est l'aristocratie, définie comme le régime où le pouvoir repose sur la base large et solide de la consultation populaire et est exercé par un double organe : le Conseil avec son directoire *(caput)*. De la sorte, chaque échelon a les attributions qui lui conviennent : la *plebs* exprime son suffrage; le Conseil détient la *potestas et imperium*, tandis que l'exercice actuel de la juridiction est le fait de l'office suprême *(primum officium)*. Sans lui, l'aristocratie serait acéphale (cf. *Sch.-Sch.*, vol. V, p. 485-486).

Cette description correspond assez bien à la constitution de Zurich. Sur le détail de celle-ci, cf. *C. R.*, t. I, p. 143, n. 3; L. von Muralt, *Stadtgemeinde und Reformation in der Schweiz*, *ut supra*, p. 357 et W. Köhler, *Huldrych Zwingli*, 1943, p. 47. Nous savons que finalement dans la théocratie la tête seule émergera (Conseil secret). Cependant, même alors, Zwingli maintient la nécessité d'une consultation populaire (*C. R.*, IV, 480, 1; IX, 462, 19; 464, 21), du moins pour la forme, car les historiens nous enseignent que les consultations auxquelles il fait allusion (voir aussi Oechsli, *op. infra cit.*, p. 111) avaient plutôt pour but de renseigner le Pouvoir sur les sentiments du public et de prévenir un retour à l'expérience malheureuse de Waldman. Ainsi Zwingli s'en tient à la formule *Herr und Volk* (cf. *C. R.*, II, 331, 23; 332, 4, et *passim*), qui représente son idéal politique, ces deux termes étant non seulement reliés entre eux, mais référés également à la Parole de Dieu qui demeure la règle suprême de la conduite des peuples et des décisions des gouvernants.

2° *Zwingli est-il démocrate?* — Il ne faudrait pas renverser cette pyramide et faire de Zwingli un partisan de la « souveraineté inconditionnée du peuple » (W. Oechsli, *Zwingli als politischer Theoretiker*, dans *Zuricensia, Beiträge zur zürcherischen Geschichte*, Zurich, 1891, p. 97). Sans doute, il tient plus que quiconque à la *liberté*, mais il entend par là la liberté publique *(publicam libertatem)* par opposition à la tyrannie (cf. *Sch.-Sch.*, vol. V, p. 485, 488). Elle consiste dans l'état d'une Cité qui, affranchie du

pouvoir suzerain, se gouverne elle-même. Le peuple a en outre certains droits inaliénables, tels que celui de consentir l'impôt, et Zwingli connaît les libertés civiques, mais il n'a pas idée des droits politiques et sociaux de l'individu tels qu'on les conçoit de nos jours.

Cependant, et sans faire de lui, comme Oechsli et Kreutzer, le parfait modèle du républicain, on peut dire qu'il est démocrate de tendance, entendez qu'il est du côté du peuple contre la bourgeoisie et tous les privilèges, et plus encore qu'il apprécie un régime qui exige un concours actif de ses membres, avec une responsabilité graduée d'après la fonction de ceux-ci dans la hiérarchie, et qui favorise chez eux l'exercice du jugement politique. D'où la nécessité corrélative de former ce dernier, à laquelle lui-même ne faillira pas. Une part de son activité, et sans doute la plus féconde, est dirigée vers ce but : former le bon citoyen en éduquant le chrétien. (Cf. *Quo pacto ingenui adolescentes formandi sint*, 1er août 1523, *C. R.*, II, 526 sq.; O. Rückert, *Ulrich Zwinglis Ideen zur Erziehung und Bildung*, 1900; W. S. Meister, *Volksbildung und Volkserziehung in der Reformation Huldrych Zwinglis*, 1939.) Les vertus civiques sont inséparables de la religion; il n'est de cité vraiment digne de ce nom que la Cité chrétienne (cf. *Sch.-Sch.*, vol. v, p. 489). De ce chef, déjà le recours à l'Antiquité lui était précieux : il y trouvait, dans le culte même des divinités tutélaires de la Cité, l'exemple de la religion servant de fondement aux vertus civiques et domestiques. En outre, la *Polis* de la Renaissance s'inspirait, en le rénovant, de l'idéal antique, et celui-ci, plutôt que la communauté israélite, transparaît dans certaines expressions de Zwingli (avec W. Köhler, *Zeitschrift der Savigny-Stiftung*, art. cité, p. 682, contre A. Farner).

3° *Sources de cette doctrine*. — On distingue dès lors sans peine les *sources* auxquelles il puise. (Parmi les sources livresques, il faut mentionner Marsile de Padoue, qui fut imprimé à Bâle en 1523 et probablement utilisé par Zwingli dans l'*Auslegung der 67 Schlussreden*.) Son idéal politique est inspiré par l'*humanisme*, en même temps qu'il est marqué au coin du *patriotisme* suisse. Il n'est pas aussi sans relations avec sa culture *biblique*. Sans doute, la Bible fournit peu d'éléments institutionnels cadrant avec le modèle qu'il propose, encore qu'il croie découvrir dans la « république » instaurée par Moïse (Ex., XVIII, 21) et dans l'aversion de Dieu pour la monarchie une preuve en faveur de sa thèse; mais il s'agit plutôt ici d'une influence spirituelle que d'emprunts matériels. Celle-ci se révèle à trois traits : à la prépondérance donnée aux considérations éthiques et même proprement religieuses; puis au jugement moral porté sur le Pouvoir et ses détenteurs. Zwingli s'arrête à considérer la tentation du Pouvoir; il sait, l'expérience l'en avertit, que sa possession constitue pour la nature humaine contaminée par le péché un danger auquel peu résistent; que les meilleurs eux-mêmes, une fois promus au premier rang, se laissent aisément corrompre et deviennent la victime de leurs passions déchaînées. Il note aussi quelle influence néfaste le chef indigne exerce sur la psychologie de la masse qui tend à se modeler à son image (*Sch.-Sch.*, vol. v, p. 485, *c. fin.*).

Enfin, et c'est le troisième trait, ici comme dans ses autres écrits, Zwingli fait preuve d'un sens affiné de l'histoire que sa lecture de la Bible a sans doute développé. Ainsi il est impressionné par la caducité des empires qui reposent sur la base fragile de la volonté d'un homme devenue perverse; il relève aussi la succession des régimes et l'interprète d'après les vues de sa philosophie politique : la monarchie, estime-t-il, naît de la dégénérescence de l'aristocratie; alors que les partis se disputent le pouvoir, on considère l'accession d'un seul au pouvoir comme un moindre mal; celui-ci en abuse-t-il, on revient alors, après un long périple, à l'ancienne formule (*ibid.*, vol. v, p. 488).

Finalement, ce qui frappe surtout, c'est le *réalisme politique* de Zwingli. Il ramène la question de la meilleure forme de gouvernement des hauteurs idéologiques, où philosophes et théologiens la reléguaient, au terrain solide de l'expérience et de l'histoire. Avec un certain positivisme, il analyse les faits que lui présente l'état actuel de la société : d'une part, ce sont des États livrés à la tyrannie des grands, à la rapacité de leurs courtisans ou créanciers, ici comparés à des harpies, et usant volontiers de violence envers les adeptes de l'Évangile (*ibid.*, p. 486; *C. R.*, III, 430, 5 sq.); de l'autre, des cités s'administrant elles-mêmes, où règne la prospérité et dont il rêve de faire des sanctuaires de la religion réformée. En faisant l'apologie de leur régime, il entend renforcer chez leurs membres la conscience collective et les fédérer entre elles, en même temps qu'il les détache du Reich catholique (cf. W. Köhler, *Zwingli und das Reich*, dans *Die Welt als Geschichte*, VI, 1940). Aussi n'est-ce pas sans une arrière-pensée politique qu'il dédie sa plus brillante esquisse, le prologue du Commentaire d'Isaïe, aux villes de Suisse et d'Allemagne du Sud qui ont adhéré au *Christliches Bürgerrecht*.

III. DROIT DE DÉPOSITION DU TYRAN. — Cf. *Auslegung der Schlussreden*, 1522, art. 38 et 42; *C. R.*, II, 320 sq.; 342 sq. *Commentaire*, 1525; *C. R.*, III, 873, 25. *Christianæ fidei expositio*, 1531; *Sch.-Sch.*, vol. IV, p. 59. Voir L. Cardauns, *Die Lehre vom Widerstandsrecht des Volkes gegen die rechtmässige Obrigkeit im Luthertum und Calvinismus des 16. Jahrhunderts*, Diss., Bonn, 1903, p. 19-22.

1° *Le droit de résistance à l'autorité*. — 1. *Résistance passive et droit de déposition*. — L'autorité, avons-nous dit, n'a pas un droit inconditionné; son pouvoir demeure subordonné à la conformité de ses prescriptions à la volonté de Dieu. Quand elle va contre cette volonté (c'est ainsi que Zwingli entend : *usser der schnur Christi faren*, cf. *C. R.*, II, 342, 26; 343, 14), elle perd son droit à l'obéissance. Ainsi en advient-il toutes les fois que l'autorité prend des mesures qui contrarient la libre prédication ou audition de la parole de Dieu. Il n'y a dans ce cas, pour le chrétien, qu'une seule attitude possible : le *refus d'obéissance* (cf. Act., v, 29), quoi qu'il en coûte. Zwingli rappelle la fécondité du sacrifice allant jusqu'au martyre. Les exhortations de l'Évangile (Matth., x, 28; Joa., XII, 24; cf. *C. R.*, II, 321, 16; 514, 24) et l'exemple des premiers chrétiens le guident. Le croyant est ici dans son rôle de témoin de la vérité qui a des droits imprescriptibles à se faire entendre (cf. *C. R.*, II, 503, 2 sq.). Zwingli se meut ici dans la ligne de Luther et de la *theologia crucis* (cf. L. Cardauns, *op. cit.*, p. 3. Comp. *C. R.*, II, 321, 15).

Cependant la finale de l'*Auslegung des 38. Artikels* laisse percer une autre note proprement zwinglienne : « Croyez-vous que le monde, alors même qu'il n'y aurait pas de Dieu, pourrait supporter plus longtemps votre attitude impie...? Si cela continue ainsi, le traitement que vous faites subir aux autres se retournera contre vous. Recourez-vous à la violence, on usera de violence envers vous : car de la même mesure dont vous mesurez, on vous mesurera » (*C. R.*, II, 323, 4 sq.). Ces considérations de justice prévalent dans l'art. 42 et dictent à Zwingli sa doctrine originale du *droit de déposition du tyran*.

2. *Fondement de ce droit*. — Il fonde ce droit sur l'Écriture. L'Ancien Testament nous montre Dieu, tantôt rejetant le roi même qu'il avait choisi : ainsi Saül, tantôt punissant les Israélites pour n'avoir pas

destitué l'impie Manassé (*C. R.*, II, 343, 22 sq.). Sous-jacente est l'idée que sujets et princes sont solidaires devant la justice divine, qu'une sorte de complicité s'établit entre le peuple et ses gouvernants, dès lors que celui-là accepte passivement ceux-ci, alors même qu'ils se sont rendus coupables et indignes de la faveur divine, et que donc il est juste qu'un même sort les atteigne tous deux (cf. *C. R.*, III, 111, 4). Le Nouveau Testament vient renforcer cette idée. Déjà le Moyen Age connaissait l'emploi parabolique de Matth., XVIII, 8 (par contamination de I Cor., XII), suggéré par l'analogie du corps social (cf. *Sch.-Sch.*, vol. v, p. 486; vol. VI, t. I, p. 563, *c. fin.*), où l'autorité joue le rôle des yeux. Le Christ apparemment nous enseigne qu'il ne faut pas hésiter à retrancher un membre devenu nocif, eût-il un rôle aussi essentiel que l'organe de la vue, entendez l'Autorité (*C. R.*, II, 344, 14; cf. *Sch.-Sch.*, vol. v, p. 486 : *Tanto peiores quanto miserius est omnes perire quam unum*). Cette doctrine cadre avec la conception zwinglienne de l'État, selon laquelle le pouvoir vient de la grâce de Dieu et non du peuple, encore qu'il dépende quant à sa légitimité de l'agrément de ce dernier, qui est libre, après l'avoir accordé, de le retirer. Elle s'harmonise aussi avec le système théologique du réformateur, qui fait une si grande place à la justice de Dieu et aux dispositions souveraines de sa Providence. C'est donc moins la souveraineté du peuple qui est ici en question (Zwingli ne la connaît pas) que la souveraineté même de Dieu, de qui relèvent également princes et sujets *(Herr und Volk)*.

Toute autorité vient de Dieu et entraîne de la part de son détenteur une responsabilité immédiate à l'égard de Dieu. Celle-ci est également partagée par le peuple et les échelons intermédiaires, qui favorisent par leur consentement ou leur concours l'accession au pouvoir du monarque ou du magistrat. En cas d'indignité, l'autorité mérite d'être destituée par Dieu lui-même, et Dieu ne manquera pas de le faire et d'intervenir en son temps. Sa conduite à l'égard d'Israël le prouve. Or Dieu ne change pas : les exigences de sa justice sont immuables (*C. R.*, II, 345, 2; III, 873, 35). Quand donc, cédant à un motif religieux, le peuple se débarrasse d'un tyran, il ne fait que prévenir le jugement divin, disons mieux, il agit comme *instrument de la Providence.* En sus, il fait en ce qui le concerne soi-même œuvre de prudence en même temps que de justice : il sépare sa cause de celle de l'impie et s'épargne à lui-même d'être inclu dans le châtiment final. Dans le cas contraire, la peine qui frappera le chef et ses séides l'atteindra lui-même, et justement, car il est coupable de les avoir trop longtemps tolérés.

3. *Modalités d'application.* — Encore faut-il néanmoins que la destitution du prévaricateur se fasse sans heurt ni trouble (*C. R.*, II, 344, 17; 345, 19). Ici à nouveau Zwingli parle comme Luther (Cardauns, *op. cit.*, p. 5) et il a les mêmes raisons que lui de conseiller la modération (troubles anabaptistes et paysans). *Le droit à la résistance active* (que n'admettait pas Luther à cette époque) *n'est pas synonyme de droit à la rébellion.* Autant qu'au principe même de sa légitimité, Zwingli attache de l'importance au *mode* selon lequel le changement de gouvernants doit s'accomplir. Aussi s'attarde-t-il à le décrire longuement (*C. R.*, II, 344, 20 sq.). Retenons que nul particulier ne saurait s'arroger ce droit de déposition, qu'il appartient, dans le cas de la monarchie élective ou du magistrat urbain, à l'électorat : peuple ou collège. Si la mesure ne peut rallier l'unanimité, c'est que manque chez le grand nombre l'amour de la justice; il leur reste donc à subir leur gouvernement, et si finalement ils sont enveloppés dans la même condamnation divine, ils ne pourront s'en prendre qu'à eux-mêmes. Dans le cas de la monarchie héréditaire, qui est pour Zwingli un non-sens, l'exercice de ce droit est plus délicat, mais le principe demeure : de gré ou de force, le roi indigne ou incapable doit céder la place à plus « sage » que lui.

Dans le *Commentaire* (1525), Zwingli distingue deux attitudes, selon que l'autorité est simplement oppressive, ou que sa tyrannie se tourne à persécution. Dans la première hypothèse, il convient de la supporter avec patience et esprit de foi, voyant en elle une punition ou une épreuve *(aut enim deus punit admissa tua, aut patientiam explorat)*. Dans la seconde, il ne faut pas craindre de refuser au tyran obéissance (d'après Act., v, 29), tout en se remettant à la Providence du soin de nous en affranchir dans l'avenir, ainsi qu'il advint d'Israël et du Pharaon (*C. R.*, III, 873, 27 sq.). Sans doute — Zwingli ne le dit pas, mais on peut compléter sa pensée sur ce point — la Providence ne manquera-t-elle pas de susciter à temps le nouveau Moïse, le libérateur. Même doctrine, plus explicite, dans la *Christianæ fidei expositio* : « Il faut obéir à l'impie qui abuse de son pouvoir jusqu'à ce que Dieu le lui enlève ou suggère les moyens par où ceux qui en ont la charge *(quibus ea provincia incumbit)* le privent de ses fonctions et le fassent rentrer dans l'ordre » (*Sch.-Sch.*, vol. IV, p. 59).

Zwingli propose cette doctrine dans l'intérêt de l'ordre et de la paix menacés par le tyran, en même temps qu'il se laisse guider par une vue supérieure de justice et le souci de sauvegarder la religion. Rien donc de révolutionnaire dans ce droit, ou plutôt dans ce *devoir*, et ce que l'affirmation de principe pourrait avoir de hardi est encore émoussé par les clauses qui en règlent l'application. Remarquons aussi que Zwingli, malgré les termes généraux dont il se sert, vise une situation très concrète, celle-là même créée par l'opposition des grands à laquelle se heurte la diffusion de l'évangélisme : c'est dire que pour lui le droit de déposition ne joue que pour des motifs proprement *religieux.* Sans doute il connaît les pays où une pauvre plèbe gémit sous le joug que lui imposent des gouvernants ambitieux, rapaces et débauchés (cf. *Sch.-Sch.*, vol. v, p. 486). Mais il semble que les intérêts en jeu (il s'agit du « bien temporel »; cf. *C. R.*, II, 520, 13) ne soient pas assez puissants pour motiver la déposition. La patience et l'abandon à la Providence sont donc ici le seul refuge. Dans le *Von göttlicher und menschlicher Gerechtigkeit*, Zwingli menace des foudres divines les souverains qui s'acquittent mal de leurs fonctions et abusent de leurs sujets : Dieu « saura bien envoyer un vengeur de son peuple, il le fera venir des terres lointaines » (*C. R.*, II, 510, 15). Néanmoins on sortirait de la perspective de Zwingli, si l'on cherchait à étendre le droit de déposition aux cas de violation de la justice générale.

2° *Origine et évolution de la doctrine.* — 1. *Interprétations modernes.* — D'après A. Farner (*op. cit.*, p. 62), Zwingli serait partagé entre deux conceptions ou attitudes opposées : l'une, chrétienne, c'est l'obéissance ou la résistance passive de celui qui s'en remet à Dieu du jugement, renonçant à l'exécuter lui-même; l'autre, germanique et plus proche du droit séculier : ici s'affirme un droit réel de déposition en vertu du principe que les relations entre peuple et gouvernants sont réglées par la règle supérieure du droit. « L'autorité ne peut subsister que dans le droit et par le droit. » C'est en faisant valoir des principes de ce genre que les juristes allemands amenèrent Luther, à partir de 1530, à se tourner résolument contre l'Empereur (cf. Cardauns, *op. cit.*, p. 8).

P. Meyer écrit de même : « Cette question n'engage pas la souveraineté populaire (que Zwingli ignorait), mais l'obligation où selon le droit germanique moyen-

âgeux peuple et souverain se trouvent à l'égard de la justice. A la base du droit de résistance zwinglien il y a cette notion familière au Moyen Age que l'autorité est chargée de protéger la justice, faute de quoi elle perd son caractère d'autorité légitime et devient tyrannique. Il y a aussi sous-jacente l'idée que le peuple tout entier est devant Dieu responsable du maintien de la justice. Et donc il ne s'agit pas, sous ce terme de résistance, de quelque chose qui puisse être exercé ou non, ni d'un pouvoir du peuple lésé dans son droit — celui d'opposer la violence à la violence — mais bien d'un devoir moral et religieux, qui doit être accompli, fût-ce au prix de sacrifices » (*Zwinglis Soziallehren*, p. 120-121). Le même auteur reconnaît par ailleurs, mais sans parvenir à l'expliquer, que Zwingli juxtapose les deux attitudes : obéissance passive et résistance active, lesquelles, ajoute-t-il, semblent bien s'exclure l'une l'autre.

2. *Le vrai principe d'explication : la foi zwinglienne en la Providence.* — En fait, ces interprétations, pour exactes qu'elles soient, ne mettent pas l'accent sur l'*originalité* de la doctrine zwinglienne. Celle-ci n'est à référer ni à la tradition ancienne, ni à quelque théorie juridique moyenâgeuse, mais bien au propre système de l'auteur.

Disons, si l'on veut, que cette doctrine se situe, non pas tant au plan de la « justice humaine » (encore que celle-ci demeure règle immédiate et que les gouvernants comme les sujets soient comptables à son endroit) qu'à celui de la « justice divine », justice *rétributive* cette fois, dont les exigences dominent le cours de l'histoire et doivent en toute hypothèse prévaloir : d'où le rôle dévolu au prophète qui est chargé de les rappeler opportunément aux grands tentés de les oublier (cf. *infra*). Dans cette considération théologique de la Providence, les deux points de vue signalés, loin de s'exclure, se rapprochent et se réconcilient. Car si le peuple croyant persécuté s'humilie sous la main de la Providence, qui entend châtier ainsi ses fautes et ses infidélités antérieures, il se relève dès qu'il aperçoit que les droits mêmes de Dieu sont en cause, et il s'offre à Lui pour lui servir d'instrument dans le châtiment des coupables. L'*activisme* de Zwingli l'empêchait de s'en tenir à la première attitude, mais nous ne croyons pas qu'à la différence de Luther il ait été conduit par des raisons juridiques à adopter la seconde. Les considérants de cet ordre ne tiennent guère de place dans sa doctrine (cf. *C. R.*, II, 346, 1 sq. : allusion à la « loi de nature » violée par le tyran et qui entraîne éventuellement sa déposition, s'il se trouve assez de sujets pour la prendre à cœur). Il lui suffisait de suivre la logique de son système pour rencontrer la solution à la fois juste et mesurée.

En définitive, les vicissitudes des sujets comme l'alternative du bien et du mal chez les gouvernants sont soumises au conseil supérieur de la Providence. Quand Dieu nous envoie de mauvais souverains, en vue de châtier nos propres dérèglements, il nous faut les tolérer avec patience; mais lorsqu'il nous apparaît plus conforme à sa volonté que nous les éliminions, il n'y a plus à hésiter. A la *tolérance* ou à la *résistance passive* succédera l'*action énergique à laquelle le sentiment d'être l'instrument de Dieu et une certaine ardeur mystique communiqueront un nouvel élan.*

3. *Progrès de la doctrine : le passage à la résistance armée.* — A partir de 1528, la doctrine de Zwingli évolue. Il ne se contente pas de prêcher la patience et la soumission aux dispositions de la Providence, ni même de préconiser la résistance par les voies légales; il enseigne la légitimité de l'*opposition armée.* L'ensemble de sa politique et l'exemple même qu'il donne en font foi. Cependant il fait retour au principe initial : la vérité évangélique a un droit imprescriptible à être entendue. Il ajoute seulement : là où la persuasion ou la légalité ne réussit pas, il est légitime d'employer la violence. De la résistance *active* à la résistance *armée* il n'y avait qu'un pas, et Zwingli, autant par tempérament que par conviction, était assez enclin à le franchir.

Sa doctrine d'ailleurs restait ouverte à ce développement, accéléré par la pression des circonstances. Si d'autre part il n'eut pas les mêmes scrupules que Luther à entrer dans des coalitions dirigées contre l'Empereur, si même il n'hésita pas à les susciter, c'est que sa position était autre que celle du réformateur allemand, les cantons suisses ayant été déliés par la guerre souabe des liens de vassalité à l'égard du pouvoir impérial. Zwingli rallia Philippe de Hesse à son parti, et dès lors la doctrine obtint une *incidence politique.* Comp. la lettre de Philippe de Hesse à Sturm, qui est dans l'esprit de Zwingli : Trois voies nous sont ouvertes, y est-il dit : la première consiste à renier le Christ; la seconde, à tout subir sans rien faire; « la troisième, à se défendre : c'est sur ce chemin que nous rencontrerons la fortune et l'espérance, la seconde ne présente aucune chance » (cité d'après C. von Kugelgen, *Die Ethik H. Zwinglis*, p. 88, n.).

3° *Zwingli et le tyrannicide.* — Est-ce à dire que pour autant Zwingli ait enseigné la légitimité du *tyrannicide?* M. Lossen remarque avec raison : « De là (du droit de résistance) à la justification du tyrannicide, la distance est grande. Que Luther ou Zwingli l'ait franchie, la critique des adversaires même aiguillonnée par la haine religieuse n'a pas réussi à en faire la preuve » (*Die Lehre vom Tyrannenmord in der christlichen Zeit*, München, 1894, dans *Festrede gehalten in der öffentlichen Sitzung der b. d. Akademie der Wissenschaften zu München*, p. 22).

1. On cite la lettre à Ambr. Blaurer (1528). Elle enseigne qu'il ne faut pas hésiter à poignarder les évêques *(contrucidet)*, dès lors qu'ils s'opposent avec opiniâtreté à la Réforme, comme jadis Élie massacra les prêtres de Baal (*C. R.*, IX, 465, 4; cf. III, 449, 25; 460, 19). L'imagination de Zwingli est ici hantée par les grands exemples de l'Ancien Testament, les Ézéchias, Jéhu, Jonas, Élie, qui, soulevés par l'Esprit, n'ont reculé devant aucune démarche propre à défendre le culte du vrai Dieu. « Pourquoi hésiter à suivre des exemples, même d'une dureré implacable, du moment que l'Esprit nous donne la même πληροφορία (assurance) dont ils étaient remplis? » (*ibid.*, IX, 465, 6). Zwingli argue aussi des exigences du salut commun, selon l'analogie déjà citée : « Il faut tuer (les récalcitrants) en vue du salut du reste du corps, s'il est vrai qu'il vaut mieux arracher un œil devenu aveugle que de laisser périr tout le corps » (*ibid.*, 11; comp. *C. R.*, II, 335, 5 sq.). Outre les précédents invoqués et l'utilité commune, il y a pour légitimer une entreprise aussi audacieuse, et c'est le motif le plus impérieux, les intérêts supérieurs de la religion : il importe d'éliminer même par le glaive l'adversaire convaincu d'erreur et contumace, dès l'instant qu'une plus longue tolérance serait directement nuisible à la religion (*ibid.*, 18).

Que penser de ces textes et convient-il d'en limiter la portée aux seuls évêques adversaires de la religion réformée? Notons que Zwingli voyait en eux aussi bien les détenteurs d'une autorité séculière, et ailleurs (*C. R.*, II, 510, 13) il observe qu'« il y a dans le monde de l'Autorité des abus qui n'ont pas moins besoin de punition et d'amendement que ceux qu'on rencontre chez les ecclésiastiques ». Voir aussi *C. R.*, IV, 353, 9. Néanmoins, loin que l'autorité séculière soit ici en cause, c'est à elle (avec le concours du peuple: *C. R.*,

IX, 464, 21; 465, 24) qu'il incombe de faire justice. Aux Caïphe et aux Anne s'opposent les Ézéchias et les Josias.

2. Dans le Commentaire sur Jérémie, d'époque tardive (1531), Zwingli paraît encore plus radical, et surtout sa doctrine gagne en universalité. Il joint aux témoignages de l'Ancien Testament ceux de l'Antiquité classique : deux sources qu'en la matière Luther ne recevait pas (cf. Lossen, *op. cit.*, p. 22; Cardauns, *op. cit.*, p. 4). A l'exemple des Israélites et de Manassé succède celui des Clodius, des Caton et des Cicéron : « N'était-il pas expédient que Clodius, cet homme funeste, fût assassiné par Milon, ou fallait-il que le peuple romain fût forcé de le supporter dans ses débordements de tout genre? Beaucoup eussent préféré voir Caton tirer le glaive contre César plutôt que de le tourner contre soi-même. Cicéron se serait vu épargner bien des labeurs, si un vengeur de la patrie s'était présenté qui eût eu le courage d'éliminer Catilina devenu un danger pour l'État » (*Sch.-Sch.*, vol. VI, t. I, p. 115).

Et voici la leçon morale de portée universelle et toujours actuelle. Zwingli enseigne la *responsabilité collective :* « Il n'y a qu'une nation corrompue à pouvoir supporter des mœurs plus corrompues encore que les siennes. L'humanité a ceci de bon que les hommes les plus pervers n'osent pas accomplir leurs desseins dans une société mêlée de bons et de méchants qui leur ressemblent. Une certaine pudeur à l'égard du bien qu'ils ne peuvent associer à leur crime, ou la crainte des châtiments, les retient. Ainsi, quand tu entends dire que quelqu'un se livre à tous les forfaits sans trouver d'opposition, ne doute pas que, selon le proverbe, il y a là deux choses bien appariées *(similes habet labra lactucas)*. C'est ainsi que Manassé a trouvé autour de soi des gens sans honneur qui lui permirent d'agir de même » *(ibid.)*.

3. Néanmoins, l'exemple une fois proposé et la leçon tirée, Zwingli en limite l'application. De la légitimité du meurtre du tyran, ne nous hâtons pas de conclure qu'il appartient à l'homme d'en prendre l'initiative. Non, ici encore, Zwingli se réfère au conseil de la Providence divine qui coïncide avec les vues de son spiritualisme. « Il faut éviter avant tout la conjuration (ou la rébellion). Mais dès lors que des bons et des innocents sont opprimés, le juge ne saurait se faire attendre longtemps. Il faut donc tendre l'oreille, afin que, quand le Seigneur viendra pour tirer vengeance, nous ne tardions plus : jusque-là, et sans un ordre exprès de lui, on ne saurait rien tenter. Cet ordre nous est communiqué par une apparition, des signes, ou par les prophètes, avec une telle évidence qu'il n'est personne alors à ne pas voir ce qu'il faut faire » (*ibid.*, p. 115-116).

Un nouvel élément s'est ici introduit : il ne s'agit plus, comme tout à l'heure, pour le peuple ou ses représentants, cédant à un motif de justice, de déposer le souverain qui enfreint cette règle, mais bien, *pour l'individu guidé par une inspiration divine, d'obéir à l'ordre d'en haut*, si dur, si implacable qu'il puisse paraître. Déjà le cas de Saül et d'Agag avait suggéré à Zwingli, dans l'*Auslegung des 40. Artikels*, une pensée semblable : « Dieu ordonne-t-il de tuer *sans droit (on recht)* dans une guerre ou autrement, il faut lui obéir, et pas auparavant » (*C. R.*, II, 335, 20). Cela, selon le principe que Dieu est au-dessus du droit (cf. *supra*, col. 3786), et que sa volonté est souveraine. Ce passage de l'objectif au *subjectif* est bien dans la logique du système zwinglien. On entrevoit *tout le parti qu'on en peut tirer en faveur de la légitimité du tyrannicide.* Il semble donc qu'« on puisse déduire de là que le tyrannicide, tel que Knox par exemple l'enseigne, est conforme à la pensée du réformateur; mais, à s'en tenir à la lettre, il demeure faux de prétendre que Zwingli l'ait ouvertement justifié » (J. Kreutzer, *op. cit.*, p. 88).

Conclusion. — En conclusion, Zwingli envisage le problème de la déposition du tyran d'un point de vue exclusivement *religieux*, qui confine même parfois, nous venons de le voir, au spiritualisme mystique. Les considérations juridiques n'ont aucune place chez lui. Alors que Luther revisera son opinion sous l'influence des juristes, Zwingli suit jusqu'au bout la logique de son système. S'il adopte d'emblée des solutions plus radicales que Luther, ce n'est pas en vertu d'une mystique révolutionnaire à l'égard de laquelle tous deux se trouvaient également en défiance, mais bien à raison de son *pneumatisme* en qui religion et politique s'unifient et échangent leurs moyens.

Aussi bien, de même que l'excommunication est précédée de la monition, la déposition du tyran a pour condition la correction préalable de ce dernier par le *prophète* (cf. *C. R.*, III, 27, 13 sq.; 36, 7 sq.; 57, 9, etc.; 432, 14; *Sch.-Sch.*, vol. IV, p. 59; vol. V, p. 485 sq.; vol. VI, t. I, p. 264). C'est quand tous les avertissements prophétiques sont demeurés sans effet que la majorité du peuple chrétien ou ses mandataires, épris du même idéal de justice et de religion, et plus encore soulevés par le même Esprit, portent le coup décisif : destitution et éventuellement exécution sanglante ou extermination à la suite d'un conflit armé. En tous ces cas, l'homme n'est qu'*instrument* de la justice, encore qu'il poursuive directement un bien social : épargner à la communauté, en éliminant son chef, les pires déboires.

Finalement, c'est dans une perspective *eschatologique* qu'il convient de se placer pour comprendre la doctrine zwinglienne : « Déjà la cognée est à la racine de l'arbre. Refusez-vous de vous convertir intérieurement, et de mettre votre bon plaisir dans la justice divine, les situations temporelles pour lesquelles vous luttez changeront de face sans doute à vos dépens. Vous devez aussi vous bien persuader que la force d'un roi, disons de tout détenteur de l'autorité, réside dans son peuple. Si celui-ci se détourne de lui, où donc est son pouvoir? » (*Wer Ursache gebe, C. R.*, III, 446, 4 sq.)

IV. IDÉES SOCIALES DE ZWINGLI. — Nous considérerons brièvement le développement, puis les principaux points de la doctrine sociale de Zwingli.

1° *Développement de la doctrine sociale de Zwingli.* — 1. *Les principaux thèmes sociaux de Zwingli et les courants du temps.* — *a)* Zwingli a débuté à Zurich, comme réformateur social, en un temps où le désir d'un ordre social nouveau était général (cf. *C. R.*, III, 70). Dans le résumé de ses premières prédications que nous a laissé Bullinger, les thèmes sociaux tiennent une grande place : « Il se mit à prêcher avec vigueur contre l'erreur, la superstition et l'hypocrisie. Il inculqua avec énergie la nécessité de la pénitence ou amendement de vie, et de l'amour et de la fidélité chrétiennes. Il censura durement les vices tels que l'oisiveté, l'intempérance dans le manger, le boire et les vêtements, la débauche, l'oppression des pauvres, les pensions et les guerres; insista fortement pour que l'autorité jugeât avec justice et s'en tînt au droit; protégeât la veuve et l'orphelin, et que l'on s'appliquât à maintenir la liberté de la Confédération, quitte à fermer la porte aux mandataires des princes et des seigneurs » (*Heinrich Bullingers Reformationsgeschichte*, I, p. 12). Zwingli était alors sous l'impression d'Érasme et du Sermon sur la montagne. Aux pauvres il enseignait la patience et la modération dans les désirs (*C. R.*, I, 383, 28; 417, 7). Il s'enhardit même à parler contre la dîme (*C. R.*, VII, 272, 15). Il faisait ainsi écho aux plaintes du menu peuple qui ne voyait

pas sans envie les privilèges dont jouissaient les chanoines du *Grossmünsterstift.* C'était la Bastille de Zurich, « un État dans l'État », a-t-on dit (E. Egli), la seule puissance capable de s'opposer à l'ascendant de la municipalité zurichoise. Elle tomba en 1523, à la suite d'une réforme à laquelle elle dut consentir et qui la mit sous la coupe de l'autorité séculière; l'organisation du chapitre fut aussi remaniée de façon à s'adapter au statut de la nouvelle Église évangélique, mais il garda son droit à percevoir la dîme. Entre temps, Zwingli en était devenu membre (printemps 1521): il sut à temps corriger sa thèse (cf. *Vortrag und Gutachten betreffend die Reformation des Stifts*, septembre 1523, *C. R.*, II, 609 sq.; spécialement 615, 11).

b) Parmi les abus que présentait la situation sociale aux environs de 1520, le plus criant, à son jugement, était : *le service mercenaire et les pensions* (cf. E. Beurle, *Der politische Kampf um die religiöse Einheit der Eidgenossenschaft*, Linz, 1920, p. 15 sq.). Aussi son effort principal porta-t-il de ce côté : préparer l'opinion publique à Zurich, et aussi loin que son influence pouvait s'étendre, à un renversement de la politique de la Confédération et obtenir spécialement de la municipalité de cette ville la condamnation du régime des pensions. Il eut gain de cause (cf. mandat du 11 janvier 1521). Avant même de prendre cette décision qui interdisait de recevoir des pensions de l'étranger sous les peines les plus sévères, le Conseil avait refusé d'adhérer à l'alliance française : Zwingli salua ces événements comme « le premier fruit de l'Évangile à ceux de Zurich » (*C. R.*, I, 70). Il poursuivit jusqu'au bout avec une ténacité indomptable cette politique qui pourtant lui valut bien des ennemis (*C. R.*, III, 484, 23). En 1529, il fit de sa reconnaissance par l'ensemble des cantons une condition *sine qua non* de la paix, et quelques années plus tôt, à Zurich même, la tête du vieux Jakob Grebel, inculpé d'avoir touché une pension de l'étranger, tomba sous la hache du bourreau. Ce parti pris politique et surtout cette rigueur nous surprennent. Nous avons peine à réaliser tout ce que représentait pour la Confédération, à la troisième décade du XVIe siècle, au point de vue national, social, économique, l'abandon du mercenariat. Zwingli en a résumé les dangers en quelques points (cf. *Eine göttliche Vermahnung an die Eidgenossen zu Schwyz*, 16 mai 1522, *C. R.*, I, 155 sq.; *Eine freundliche Bitte und Ermahnung an die Eidgenossen*, 13 juillet 1522, *ibid.*, 210 sq.).

Politiquement, le mercenariat *(Solddienst)* épuisait les ressources vitales du pays, alors même qu'il paraissait le fortifier en l'alliant à telle ou telle puissance; mieux valait un isolement apparent, auquel correspondait une force intérieure réelle. Économiquement, il conduisait à abandonner la culture pour un métier plus périlleux, mais aussi plus lucratif. Zwingli se plaint qu'on ne trouve plus assez de bras pour cultiver la terre. Argue-t-on que celle-ci ne suffit pas à nourrir ses habitants, il prétend le contraire, citant même l'exemple de César qui, au lendemain des dévastations de la guerre, renvoie ses compatriotes à la terre comme seule capable d'assurer leur subsistance. Que l'on mène une vie simple et frugale, modère ses goûts et renonce aux besoins que les campagnes à l'étranger ont fait naître, et moyennant quelques échanges la Suisse suffira à faire vivre son peuple. Indépendance politique et autarcie économique, telles sont, traduites en style moderne, les consignes de Zwingli. Mais c'est surtout moralement et socialement que le système alors en faveur apparaît au réformateur comme pernicieux. Le mercenariat avec le régime annexe des pensions ne se soutient, à son jugement, que par la cupidité insatiable des hommes; on y vend à prix d'argent le sang de ses frères. Ceux-ci, quand ils ne périssent pas en campagne, ramènent au pays des vices ou des mœurs nouvelles qui ne cadrent pas avec la simplicité ancestrale et l'idéal évangélique. Une révolution dans les mœurs et les usages de la vie domestique et publique s'accomplit obscurément, tout en se couvrant des titres du prestige et de la gloire. En même temps, des fortunes immenses s'accumulent. Les capitalistes du temps étaient les pensionnés et plus encore les notables des villes, agissant pour le compte de l'étranger dont ils étaient comme les fermiers. Zwingli compte comme bien mal acquis l'avoir d'un capitaine des gardes, qui s'est enrôlé au service d'un prince étranger (*C. R.*, II, 297, 10). Cette nouvelle noblesse d'argent s'alliait souvent à l'ancienne pour faire échec à la Réforme; raison de plus pour la combattre.

c) Zwingli serait sans doute devenu le Savonarole de Zurich, s'il n'y avait pas eu les anabaptistes. *Ceux-ci lui soufflèrent son programme social*, et, avec leur esprit étroit et leur biblicisme, ils le transformèrent en un absolu : les chrétiens sont déliés de toute obligation à l'égard de l'autorité, ne sont pas tenus à la prestation de la dîme, etc. (Cf. *C. R.*, II, 473, 1.) Circonstance aggravante : cette doctrine était prêchée dans les campagnes, dans le temps même où une vague de mécontentement contre les seigneurs, venue d'Allemagne, déferlait sur le canton de Zurich. Une collusion entre l'anabaptisme et le mouvement paysan, qui semble bien prouvée pour les années 1524-1526 (cf. W. Claassen, *Schweizer Bauernpolitik im Zeitalter Ulrich Zwinglis*, *Socialgeschichtliche Forschungen*, hrsg. von St. Bauer und L. Moritz Hartmann, fasc. IV, Berlin, 1899), pouvait dégénérer en insurrection contre l'autorité et ébranler l'ordre social; en même temps, elle eût discrédité à tout jamais la Réforme aux yeux des autorités et des possédants, à quelque classe qu'ils appartinssent. La municipalité de Zurich et Zwingli lui-même prirent peur. La *tactique de ce dernier* pour désarmer l'opposition rurale fut de *dissocier les paysans des prédicants anabaptistes*, en réservant ses rigueurs pour les seconds et en adoptant à l'égard des premiers un ton conciliant, voire en faisant quelques concessions superficielles (ainsi en suggérant l'abrogation de la petite dîme, si la grande était payée ponctuellement, hypothèse d'ailleurs vaine), tout en demeurant intransigeant pour le fond, entendez sur le respect dû à l'autorité, le paiement des intérêts contractés et des dîmes, etc. Les documents de cette crise sont intéressants, car ils montrent que Zwingli avait su gagner la confiance à la fois du Conseil et des paysans, et que notamment le premier s'en rapportait à son jugement en matière économique (cf. les n. 57, 58, 62, 66 du t. IV des *Œuvres*).

2. *Sources et inspiration de la doctrine sociale de Zwingli.* — *a)* A quelles sources puisait et à quelles normes se tenait ce jugement? La Bible prise dans sa teneur littérale semblait donner raison à l'adversaire : ainsi dans sa condamnation du prêt à intérêt. Mais l'Écriture présentait aussi une autre série de textes et comme une seconde ligne de défenses sur lesquelles Zwingli se replia (cf. Rom., XIII, 1-7; I Tim., VI, 1; I Petr., II, 13-18). Ici il n'est question que de respect de l'autorité et des contrats, de justice et d'équité; par là même l'Écriture sanctionnait, du moins *indirectement*, tout ce qui était approuvé par l'autorité et stipulé par contrat, donc le paiement des intérêts et des dîmes, alors même qu'une base institutionnelle, dans l'Ancien ou le Nouveau Testament, faisait défaut. A cette occasion, Zwingli ne craignit pas de *s'écarter du principe de la suffisance de l'Écriture.*

Il y a, accordait-il, toute sorte de pratiques et d'usages qui n'ont pas d'appui dans l'Écriture et auxquels cependant il faut se tenir pour éviter le désordre (cf. *C. R.*, IV, 531). Finalement il renvoyait au *Landrecht*, dont l'autorité était la gardienne. C'était admettre une évolution historique pouvant engendrer des situations sociales et économiques, que le seul recours au texte biblique ne suffisait pas à éclairer.

Le tort des anabaptistes et des gens frustes égarés par leur propagande, c'était de ne pas tenir compte des faits et de vouloir revenir à l'âge d'or du christianisme. Zwingli avait trop de sens pratique, disons mieux, de véritable sens chrétien pour les suivre. Mais en même temps qu'il rompait avec eux, il s'appuyait sur l'autorité et lui devenait plus ou moins inféodé, même doctrinalement. Le Sermon sur la montagne demeura à titre d'*idéal :* c'était la *justice divine;* mais dans le concret tout son effort visa à obtenir de tous l'observation des préceptes de la *justice humaine* (Tu ne prendras pas le bien d'autrui), dont l'autorité était garante (cf. *C. R.*, II, 483, 12 sq.; 486, 18 sq.; 490, 9 sq.; *Sch.-Sch.*, vol. VI, t. I, p. 586 sq.). *Il ne s'agissait plus de réformes de structure, mais de quelques aménagements partiels, avec, simultanément, dans le cadre même des institutions existantes, l'accent mis sur les dispositions intérieures de l'âme.* On en a un exemple en matière de propriété. La légitimité de la propriété privée est pour Zwingli, comme pour le Moyen Age, le pivot de l'ordre social (Kern, P. Meyer); mais, dans les limites de cette reconnaissance extérieure, il convient à chacun de tendre à la surmonter intérieurement — car elle demeure en soi un mal, encore qu'inévitable du fait du péché et de l'égoïsme — en se détachant de ses biens et en les distribuant aux pauvres. Ainsi « à Zurich comme dans le Reich, le mouvement paysan se soldait pour l'élément démocratique de la Réforme par des pertes sensibles » (W. Köhler, au t. IV des *Œuvres*, p. 344).

b) Est-ce à dire que Zwingli devint simplement conservateur et défenseur de l'ordre existant? Non pas. Il avait un sens social trop aiguisé qui lui faisait apercevoir les abus, auxquels la charité évangélique le pressait de remédier. Nul plus que lui ne percevait *la tension, que le progrès économique même ne rendait que plus aiguë, entre l'idéal évangélique de la communauté des biens et le droit social existant.* Seulement la solution des *Täufer* qui consistait à nier purement et simplement l'un des termes lui paraissait trop simpliste. Une autre raison, pour laquelle on ne saurait voir en lui, même en 1525, un avocat des classes possédantes, c'est que, à l'époque, son alliée, la municipalité, était progressiste. Par désir d'émancipation, elle tendait à prendre l'initiative des réformes sociales, voire à prendre en mains l'organisation de la charité et de l'assistance publique, qui, jusque-là, relevaient de la compétence du pouvoir ecclésiastique; les nécessités mêmes de la Réforme poussaient Zwingli dans cette voie. Il trouva dans les édiles de Zurich l'instrument qui lui permit de réaliser son programme social et charitable (cf. *infra*, col. 3909).

Enfin, troisième raison, la plus importante sans doute, qui presse Zwingli de poser les bases d'un ordre social nouveau, c'est son opposition au catholicisme. On ne l'a peut-être pas assez remarqué; et cependant, à lire un traité comme *Wer Ursache gebe zu Aufruhr* (décembre 1524; *C. R.*, III, 355 sq.), on ne peut méconnaître que *l'anticatholicisme fut pour Zwingli le levier caché de bien des réformes.* Il se trouvait confronté par un ordre temporel dont toutes les avenues, jugeait-il, conduisaient vers Rome; pour détacher les croyants de cette obédience, ce n'était pas assez de les rallier à l'évangélisme, il fallait encore créer un substitut de l'ordre que l'on critiquait, dans la réalité sociale et économique elle-même. Or on ne pouvait le faire qu'en renonçant à l'universalisme et en travaillant dans le cadre national, cantonal ou local. En fait, les réformes zwingliennes, si louables qu'elles soient par certains côtés, frappent par leur *particularisme :* la chrétienté fait place à la Cité, et dès lors on tend à rendre celle-ci aussi autonome que possible, on prend des mesures qui lui permettront d'assurer la subsistance de ses habitants (évalués alors pour Zurich à 7 000 âmes), en tenant un compte exact de tout : liste des indigents, contrôle de la distribution de la farine et du prix du pain, etc. Il était devenu pour Zwingli axiomatique que toute communauté de ville ou de campagne devait être à même de subvenir à l'entretien de ses ministres et de ses pauvres; la conversion des biens d'Église et des couvents fut opérée en partie dans ce but. En même temps, Zwingli visa à développer certaines valeurs qui, au déclin du Moyen Age, ne recevaient plus dans l'économie la place qu'elles méritaient : ainsi le travail productif.

La rançon de ces réformes : sécularisation des biens ecclésiastiques, insistance sur la nécessité d'un travail utile et rémunérateur, c'est que toute une partie de l'activité sociale et même économique qui était orientée vers le culte : donations, œuvres d'art, etc., fut bientôt réduite à néant. Zwingli n'avait aucun sens pour l'œuvre désintéressée, destinée seulement à rehausser le culte de Dieu; ou plutôt elle lui apparaissait comme suprêmement intéressée, ayant pour fonction de gagner à son auteur la récompense céleste. Par là Zwingli est *profane*, et il prépare la voie aux temps modernes (cf. *C. R.*, II, 247, 30; 352, 1 sq.; III, 179, 20 sq.; 184, 13 sq.; 530, 20 sq.).

c) Cependant on ne saurait méconnaître l'inspiration profondément *religieuse* de son œuvre, qui s'étend au domaine social même. A la racine de tous les maux dont souffrait son époque, il a décelé l'égoïsme, la cupidité, mots chargés pour lui de sens théologique; il s'est appliqué à en réfréner les principales manifestations, en s'appuyant sur le Décalogue; mais il savait quelles barrières fragiles celui-ci élève contre les intérêts et les égoïsmes coalisés, s'il n'est étayé par l'amour. Il eût pu s'approprier le mot de saint Augustin : *Ama et fac quod vis*, et, de fait, il enseigne expressément que dans les relations d'affaires toujours plus complexes il n'y a, en définitive, que le précepte divin de la charité qui puisse prescrire la mesure à observer : « *Sic cuilibet fideli in censibus, divitiis et negotiis secularibus* faciendum est, ut quam proxime ad divinum præceptum omnia agat » (*Sch.-Sch.*, vol. V, p. 183; cité d'après P. Meyer, *op. infra cit.*, p. 67).

D'autre part, chez lui, le pessimisme du réformateur était constamment tenu en échec par l'optimisme de l'humaniste, assimilé d'ailleurs par le sens chrétien. C'était sa conviction que les abus sociaux viennent du manque de connaissance de Dieu, et que, dès lors, il suffit de répandre la lumière du savoir et de la vérité pour que les cœurs s'ouvrent à la charité et que les mœurs et avec elles les institutions se transforment.

Ainsi Zwingli se garde de mêler l'Évangile aux intérêts et aux situations temporelles, à la question sociale, et cependant il ne laisse pas de penser que la solution de cette dernière est à chercher dans l'Évangile. Il existe donc chez lui, et cela le distingue même comme théologien des doctrinaires du luthéranisme, un sens pratique, social, qui, greffé sur son christianisme, a contribué à faire de lui *l'initiateur d'un courant nouveau du protestantisme*, destiné à se continuer après lui, car, Hundeshagen le remarque dans ce contexte : « La différence la plus sensible entre luthériens et réformés ne réside pas dans la dogmatique des deux confessions ni dans les autres sujets où on l'a

jusqu'à présent cherchée. Elle réside bien au contraire uniquement dans la manière si divergente dont les deux confessions envisagent la tâche ecclésiastico-sociale du protestantisme » (K. S. Hundeshagen, *Beiträge zur Kirchenverfassungsgeschichte und Kirchenpolitik, insbesondere des Protestantismus*, t. I, 1884, p. 332).

2° *Principaux points de la doctrine sociale de Zwingli*. — 1. *Travail et propriété*. — *a)* Par réaction contre le mercenariat et l'usure, Zwingli revient à la valeur économique fondamentale : le *travail*. Et par là, il entend de préférence le travail agricole ou paysan (*C. R.*, I, 392, 7). Ce faisant, il se souvient de ses origines, en même temps qu'il exploite certains thèmes chrétiens, empruntés à la Bible ou aux Pères. Le travail est *peccati pœna* (*Sch.-Sch.*, vol. V, p. 18); il a une valeur ascétique individuelle (*C. R.*, II, 547, 12; III, 106, 21); plus d'ailleurs que sur cet aspect, Zwingli insiste sur la joie au travail (*C. R.*, II, 247, 30; *Sch.-Sch.*, vol. VI, t. I, p. 269). Il a aussi valeur sociale et charitable comme moyen de subsistance et de bienfaisance (*C. R.*, II, 546, 23; III, 384, 29).

Zwingli est ici strictement traditionaliste; il manque à sa conception « le caractère rationnel, méthodique de l'éthique calviniste de la profession *(Berufsethik)* » (P. Meyer, *Zwinglis Soziallehren*, p. 47). Son originalité s'avère seulement en ceci qu'il met le travail de l'homme en relation avec l'activité divine; de ce chef, la créature devient comme l'instrument de Dieu dans la production de valeurs nouvelles. « Et pour couronner le tout : fruit et croissance suivent la main assidue du travailleur, comme au début de la création toutes choses par la main de Dieu reçurent vie. Ainsi, parmi les *choses extérieures*, le travailleur est plus semblable à Dieu que quoi que ce soit au monde » (*C. R.*, III, 107, 1 sq.).

b) Zwingli a plus de peine à adopter à l'égard de la *propriété* une attitude aussi positive. Finalement cependant, il se rallie à une vue qui est symétrique de celle que nous avons exposée concernant l'autorité.

La propriété privée est un mal qui résulte du péché (*C. R.*, II, 511, 9). Cependant Dieu l'a sanctionnée, en l'entourant de sauvegardes : ce sont ses défenses qui sont de deux ordres : Tu ne convoiteras pas le bien d'autrui, ce qui déjà, implicitement, inclut son existence; puis, ce commandement étant encore trop lourd à la faiblesse humaine : Tu ne prendras pas le bien d'autrui (*ibid.*, II, 490, 9; 511, 18). Dès lors la propriété privée peut se réclamer d'une institution positive de Dieu qui suffit à la légitimer. Cependant cette légitimation n'est complète que si l'on fait appel à une autre considération : si Dieu sanctionne la propriété privée, c'est seulement en fonction de la société humaine qui, sans elle, péricliterait et tomberait dans le désordre et l'anarchie; de son propre point de vue, de même qu'il donne aux hommes libéralement et gratuitement la terre et ses fruits, il entend qu'ils imitent son geste, se réglant du moins quant à l'usage sur sa volonté (*C. R.*, II, 490, 21; 515, 19 sq.; 516, 10). Toute dérogation à cette règle est coupable à ses yeux, alors même qu'elle ne serait pas châtiée par la loi civile.

Positivement, l'homme se doit d'utiliser ses richesses pour l'honneur de Dieu et le bien de ses frères, c'est-à-dire, concrètement, de les distribuer aux pauvres (*ibid.*, 451, 11; 515, 26 sq.). Ce faisant, dans cet usage et répartition sous contrôle divin et aux fins providentielles, il agit à nouveau comme *instrument de Dieu et agent de sa Providence* (*C. R.*, II, 451, 10; III, 402, 10); et cette considération proprement théologique, et bien dans la logique du système zwinglien, achève de fonder le droit de propriété. « Dès 1523, et plus encore dans les dernières années, écrit P. Meyer, les exigences de Zwingli concernant la vie pratique se rattachent à cette idée que les biens en notre possession nous sont seulement confiés, que nous ne pouvons en disposer à notre gré, mais que nous en sommes seulement les gérants *(Schaffner)* » (*Zwinglis Soziallehren*, p. 51).

Mais quels sont les *titres de propriété?* Il n'y a pour Zwingli de richesses bien acquises que celles qui procèdent d'un travail et se développent de préférence dans le cadre d'une économie rurale. Zwingli a ici en vue un certain idéal patriarcal, qui est à l'antipode du régime économique moderne. Il estime cependant le travail manuel ou artisanat (*C. R.*, II, 547, 12; sur les techniques, cf. *Sch.-Sch.*, vol. VI, t. I, p. 621 : *non debet ergo ars culpari, sed abusus*); en revanche, le négoce et les tractations financières lui paraissent entachés de péché (cf. *Sch.-Sch.*, vol. VI, t. I, p. 565 et vol. IV, p. 132 : *mercatores, genus hominum non semper utile*). Une richesse consciencieusement acquise et développée par la culture ou l'élevage, comme celle d'Isaac, est une bénédiction du ciel (*Sch.-Sch.*, vol. V, p. 119). Il se glisse même ici un préjugé défavorable au pauvre. S'il est pauvre, c'est qu'il ne sait pas régir sa maison, qu'il manque de certaines qualités (*C. R.*, IV, 400, 24). Zwingli n'en glorifie pas pour autant le parvenu : il enseigne plutôt qu'il est tenu plus impérieusement de faire part aux autres de ses richesses (cf. *Auslegung der Schlussreden*, art. 23 et 33, *C. R.*, II, 239 et 292). A tous, il inculque le détachement intérieur, et il interprète dans ce sens les conseils de l'Évangile les plus absolus (Marc., X, 21; Luc., VI, 20; XII, 33; cf. *Sch.-Sch.*, vol. VI, t. I, p. 521, 584, 654). Au dépouillement effectif, synonyme de pauvreté volontaire, Zwingli substitue le détachement de l'« homme *intérieur* », qui ressemble parfois à l'indifférence souveraine du sage à l'égard des biens de ce monde. « Cette opposition de l'homme intérieur et de l'homme extérieur, qui rappelle la distinction luthérienne de la morale personnelle et professionnelle, ne laisse pas que de paraître, dans une large mesure, artificielle » (P. Meyer, *op. cit.*, p. 54).

Conclusion. — « Les conceptions de Zwingli évoluent donc avec le temps vers la droite. Cependant entre la conception des premiers écrits et celle de la période postérieure on ne peut guère constater de véritable différence, il y a plutôt une variation de note (au début Zwingli met plutôt l'accent sur le devoir de bienfaisance corrélatif à l'indigence d'autrui; dans la suite, il insiste sur le danger que présentent les richesses pour le possesseur lui-même et sur la nécessité du détachement). On ne peut lui reprocher d'avoir déchu de son idéal originel; rapproché de la réalité, le point de vue des dernières années est encore assez radical et utopique. Veut-on le ramener à une formule, on peut parler d'une *communauté d'usage*, établie sur la base de la propriété privée et résultant de la charité, un peu comme dans la doctrine de Thomas d'Aquin » (P. Meyer, *op. cit.*, p. 55).

2. *Prêt à intérêt; redevances et servage*. — *a)* La position de Zwingli sur ce point est un corollaire de la précédente : *α*. Il condamne le *prêt à intérêt*, pour la raison qu'il engage et vend à autrui le travail de l'emprunteur. Bien plus, d'après le système existant, il grève le sol et conduit à une désertion des campagnes. Mieux vaut, estime Zwingli, renoncer à emprunter et vendre sa propriété et ses biens, et puis s'exiler en se confiant à Dieu, comme Abraham. Dieu ne manquera pas de veiller à la subsistance de ses enfants et de leur assurer un autre établissement (*C. R.*, III, 452, 1 sq.). Cette belle confiance en la Providence ne tient pas compte de la législation alors en vigueur, qui rendait très difficile les transferts de propriété; mais elle naît de la répulsion qu'éprouve le réformateur pour

les prêts souvent usuraires du temps. (Il tient d'ailleurs un autre langage en 1525; cf. *C. R.*, iv, 27.)

Le prêt à intérêt était interdit par le droit canon; les légistes cependant tournaient ses prescriptions à l'aide d'une fiction (*C. R.*, ii, 516, 30 sq.). L'emprunteur gageait sa terre et ses revenus; l'intérêt correspondait non à la somme prêtée, mais à ceux-ci. Il n'empêche qu'il était tenu au versement intégral de l'intérêt convenu, même quand la terre, champ ou vigne, ne rapportait rien : c'était là déjà une injustice que dénonce Zwingli.

b. Est-ce à dire qu'il enseigne que le débiteur ne soit pas comptable? Non pas. Car au-dessus des intérêts particuliers du prêteur et de l'emprunteur il y a la règle de la justice : celle-ci oblige à rendre à chacun selon son dû (Rom., xiii, 7, cf. *C. R.*, iii, 387, 18 sq.). Dès qu'un prêt a été consenti et qu'il est conforme aux stipulations de l'autorité, le contrat doit être observé; dans le cas contraire, si le contrat est usuraire et illégal, il peut être considéré comme nul et non avenu. L'autorité est donc garante des prêts contractuels. Les recommandations de Zwingli à son endroit portent sur deux points (*C. R.*, iii, 451, 21 sq.) : corriger les abus concernant les prêts contractés, en favorisant par exemple la rémission des rentes perpétuelles; éliminer complètement, si possible, le prêt à intérêt dans l'avenir en veillant à ce qu'aucun nouveau prêt ne soit contracté. Dans le détail, les suggestions de Zwingli varient : partisan d'abord d'une échelle mobile de l'intérêt gradué d'après le rapport des terres hypothéquées (1523-1524), il se rallia ensuite à l'intérêt fixe 5% qui paraît déjà avoir été l'usage du temps (Luther, de 4 à 6%). Estime-t-il ce taux un maximum en 1525 (*Ratschlag betreffend Ausschliessung vom Abendmahl für Ehebrecher, Wucherer*, etc., *C. R.*, iv, 32 sq.), il le juge plus tard convenable et conforme au droit des gens (*Commentaire sur Jérémie*, 1531; *Sch.-Sch.*, vol. vi, t. i, p. 158). Cf. P. Meyer, *op. cit.*, p. 58 sq.

c. Il est clair que Zwingli ne pense pas dans ce domaine autrement que l'Église et la tradition moyenâgeuse. Le prêt à intérêt est contraire à l'Écriture (*C. R.*, iii, 390, 7). Mettre l'accent sur l'obligation de celui qui l'a contracté, au nom des exigences de l'ordre social, n'équivaut nullement à le légitimer (*ibid.*, iii, 391, 14 sq.). Car en même temps on renvoie le créancier à sa conscience : à lui de répondre de cette opération devant Dieu (*C. R.*, iv, 356, 11 sq.). On maintient seulement qu'une injustice ne saurait en réparer une autre (*ibid.*, iii, 389, 10). On continuera donc à prêcher contre le prêt à intérêt (*C. R.*, iv, 356, 14), et on rappellera aux chrétiens que l'idéal est que chacun « prête *(mutuum det)* à son prochain sans espoir de gain, comme l'enseigne le Christ, imitant ainsi la conduite du Père céleste, qui nous octroie tout gratuitement » (*Sch.-Sch.*, vol. vi, t. i, p. 566).

Zwingli n'a *pas entrevu le principe de la fécondité de l'argent.* Concrètement d'ailleurs, tel qu'il était pratiqué de son temps, le prêt à intérêt correspondait moins aux intérêts du riche en quête d'un placement pour ses capitaux qu'aux besoins du pauvre, acculé à la faillite et à la détresse. De la part du premier, le prêt équivalait à une charité; ne convenait-il pas que le second lui-même, pour ne pas demeurer en reste, récompensât son bienfaiteur à sa manière? De même que l'un avançait le capital, l'autre donnerait l'intérêt. De la sorte, le prêt à intérêt se trouvait soulevé du plan de la justice contractuelle à celui de la *charité.* On se doit de relever sous la plume de Zwingli cette constatation assez peu usuelle : *Ut enim caritas exigit, ut qui rem habeat egenti mutuum det, sic eadem caritas exigit ut quandoquidem opitulatus sit frater, ego vicissim beneficium rependam* (*Sch.-Sch.*, vol. vi, t. i, p. 157).

b) Dans la question de la *dîme*, Zwingli adopte une attitude semblable (cf. *C. R.*, ii, 609 sq.; iv, 338 sq., 434 sq., 530 sq.). Aux paysans ameutés par les prédicants anabaptistes, qui demandent la rémission d'une partie au moins de la dîme, il fait répondre par le Conseil (qui rédige les mandements d'après ses rapports) et il répond lui-même que la dîme une fois consentie est due en justice. Une abrogation de la dîme amènerait d'ailleurs des perturbations dans la vie économique (*C. R.*, iii, 399, 17). Tout au plus le Conseil promet-il de s'employer auprès des propriétaires pour obtenir d'eux l'exemption de la « petite dîme ». Ensuite d'ailleurs, sans doute instruit par l'expérience, il renverra les paysans eux-mêmes aux seigneurs. Si la difficulté pouvait se régler à l'amiable quand il s'agissait de propriétaires domiciliés sur le territoire de Zurich et des communes annexes, il n'en était plus de même dans le cas des « étrangers » (c'est-à-dire des propriétaires résidant dans d'autres cantons). Dans ce cas, on espérait seulement que l'exemple de Zurich édifierait et ferait loi (cf. *C. R.*, ii, 611). Enfin, contre les récalcitrants, il restait toujours à Zwingli cette arme souveraine : le recours au jugement divin. Toute rébellion attirera sur ses fauteurs la colère de Dieu (*ibid.*, iv, 439, 6). C'est toujours le même esprit de justice inexorable que nous avons déjà relevé.

A la différence du prêt à intérêt, Zwingli est enclin à reconnaître le bien-fondé de la dîme, du moins comme institution ecclésiastique, quitte cette fois à en corriger les abus (*C. R.*, iv, 356, 22). Ceux-ci venaient des ventes de dîmes au dehors, transferts, etc. Le principe est que la dîme doit servir à l'entretien des pasteurs (ou des maîtres) et des pauvres du lieu. Elle a été instituée dans ce but (*C. R.*, iii, 454, 10; iv, 404, 19), et, si elle n'existait pas, il faudrait inventer une autre taxe. Zwingli argue ici du sens originel de l'institution (*C. R.*, iii, 393, 2 sq.), sanctionné d'ailleurs par la pratique des siècles (cf. *C. R.*, iv, 532). Nous savons qu'il a pris soin de se renseigner sur l'histoire de la dîme et a consulté divers ouvrages sur le sujet (cf. *C. R.*, viii, 279, 2 et n.). Pour le détail, cf. P. Meyer, *op. cit.*, p. 67 sq., et R. J. Böppli, *Die Zehntablösung in der Schweiz, speziell im Kanton Zürich*, 1914.

c) On a fait crédit à Zwingli d'une politique libérale en ce qui concerne le *servage.* On a même vu dans les termes du mémoire collectif des pasteurs de Zurich, qui préconisent son abolition, comme une annonce de la Déclaration des droits de l'homme en Amérique (cf. A. Farner, *op. cit.*, p. 90). En fait, il ne s'agit, dans cette question, que des tailles et corvées *publiques* (sans préjudice des obligations envers les particuliers), et non du servage à la manière antique (cf. *C. R.*, iv, 340, n.). On invoque, pour les supprimer, le principe de la fraternité *chrétienne* (*ibid.*, 346, 17) et non le droit naturel. Et Zwingli lui-même, qui ne paraît pas avoir pris l'affaire spécialement à cœur, déclare, dans son rapport annexe, le servage « aussi acceptable que l'autorité, du moment que Dieu le veut ainsi » (*ibid.*, 355, 23; cf. P. Meyer, *op. cit.*, p. 119, n.).

Conclusion. — Pour nous résumer, « la politique économique de Zwingli a un caractère nettement *conservateur.* Certes Zwingli n'entend pas tout laisser dans l'état actuel; il propose en ce qui concerne le prêt à intérêt des réformes qui vont loin. Mais l'esprit de ces réformes n'est guère radical. Zwingli part toujours de principes conservateurs. Sa politique en matière d'intérêts et de dîmes repose sur un concept de propriété nettement circonscrit et intangible. La propriété privée... est divinement sanctionnée et elle est le fondement de tout ordre civique. Si Zwingli exprime dans ce contexte des idées plus radicales,

elles concernent l'éthique individuelle et n'ont rien à faire avec la politique économique officielle. Il s'agit alors non pas d'un effort pour faire passer des tendances radicales dans la législation, mais d'un appel à la réflexion, à la conscience de l'individu. L'idéalisme de Zwingli, qui ne perd jamais de vue l'idéal absolu, est tenu en échec par un sentiment très fort des exigences de l'équité et de l'honorabilité bourgeoises. Ajoutons que, mesurée à l'échelle de son christianisme paulinien, l'opinion radicale lui apparaît comme non biblique, et dans l'Évangile lui-même il ne trouve rien qui appuie les tendances révolutionnaires de ses adversaires... Ce n'est donc pas par inconséquence que Zwingli adopte une attitude conservatrice. Sans doute des raisons politiques empêchent toute collusion de l'Évangile avec la question sociale — ce serait là une tactique dangereuse qui compromettrait le progrès de la Réforme — mais ce n'est pas là le facteur décisif. Il se laisse guider non par des considérations d'opportunité, mais bien par des motifs religieux » (P. Meyer, *op. cit.*, p. 71-73).

3. *Assistance publique.* — Cf. W. Köhler, *Armenpflege und Wohltätigkeit in Zürich zur Zeit Ulrich Zwinglis*, dans *119. Neujahrsblatt hrsg. von der Hülfsgesellschaft in Zürich auf das Jahr 1919*, Zurich, 1919.

C'est surtout dans le domaine de l'assistance publique que Zwingli fit œuvre positive et féconde. Il a eu une vue claire du but à atteindre : la suppression de la mendicité, cette lèpre qui s'étendait alors sur les villes de Suisse comme d'Italie; et il a disposé de nouveaux moyens qui lui ont permis de réaliser son programme : savoir les biens d'Église et des couvents qui, après liquidation, revenaient de droit, estimait-il, au soulagement de la misère et à l'entretien des maîtres; les fondations pieuses ou de messes — il s'opposa au nom de la justice à ce qu'elles fassent retour au donateur —; les offrandes volontaires qui, ne trouvant plus de destination dans le culte, furent canalisées au profit des pauvres. On peut dire sans hyperbole que dans la cité zwinglienne les pauvres héritèrent l'auréole des saints, en ce que l'on vit en eux, selon l'expression du réformateur, « les vivantes images de Dieu » (*die läbenden bilder gottes*, *C. R.*, III, 51, 28; cf. *ibid.*, 179, 33; 184, 13).

Mais ces moyens n'eussent pas suffi à assurer le succès de l'entreprise, si Zwingli n'avait trouvé dans la municipalité un auxiliaire capable de les mettre en œuvre. C'est qu'en effet avec lui *l'organisation de la charité change de mains;* elle passe du pouvoir ecclésiastique au pouvoir séculier, et c'est là la grande réforme. Elle s'opéra en plusieurs temps. Mentionnons : *a)* la fondation d'une caisse municipale pour les pauvres (*Satzung vom Almosen*, 8 septembre 1520). Contre Staehelin, W. Köhler a prouvé que cette mesure avait été réellement appliquée et qu'elle constituait la première initiative de ce genre connue; la priorité était attribuée jusqu'alors à la *Wittenberger Beutelordnung* de fin 1521 (cf. O. Winckelmann, *Ueber die ältesten Armenordnungen der Reformationszeit*, dans *Histor. Vierteljahrschrift*, 1914, p. 207, n. 33). — *b)* Les mesures de sécularisation des couvents au bénéfice des pauvres (13 mai 1524) (cf. P. Schweizer, *Die Behandlung der Zürcher Klostergüter in der Reformationszeit*, 1885). En de telles mesures, Zwingli eut parfois à lutter contre la municipalité qui voulait s'approprier le bénéfice de ces fonds (W. Köhler, *op. cit.*, p. 54 et G. Pestalozzi, *Das zürcherische Kirchengut in seiner Entwicklung zum Staatsgut*, 1903). — Enfin et surtout : *c)* Le Mandat du 15 janvier 1525 *(Ordnung und Artikel betr. das Almosen)*, qui consacrait la politique charitable de Zwingli (cf. résumé dans l'article d'A. Bouvier, *Zwingli précurseur social*, dans *Le Christianisme social*, 8e année, 1937, p. 409-420). Dans son sermon sur l'usure, de 1519, Luther avait exprimé le désir que la mendicité fût bannie; avec Zwingli, ce souhait devenait réalité. Seulement, tandis que le réformateur allemand envisageait l'exercice de la charité comme un acte de la vie communautaire de l'Église, son émule suisse le confiait à l'autorité séculière (cf. *C. R.*, III, 450, n. 8).

Or, comme W. Köhler l'a montré, ce développement était préparé du côté du pouvoir séculier lui-même qui, depuis quelques années, au lieu de faire ses charités par l'organe de l'Église, entretenait ses pauvres. Peu à peu, il se substitua à l'Église, créant notamment un hospice *(Spital)* destiné à recevoir les malades indigents ou les pauvres sans asile. La Réforme arriva à point nommé pour lui permettre d'exécuter tous ses projets et d'acquérir en quelque sorte le monopole de la charité *publique* (la charité ou assistance privée demeura). Le résultat ou la rançon de cette transformation, ce fut l'installation de la bureaucratie dans l'administration même de la charité : sous l'impulsion de Zwingli, on se mit à établir des curateurs ainsi que des préposés par quartier, voire à tenir registre des pauvres, des baptisés, des mariés, etc. Cette méthode fit école, et les registres de baptême et de mariage furent introduits de ce jour dans nombre de villes d'Allemagne. Bref, toutes les personnes et catégories de personnes furent étiquetées, et les pauvres assistés reçurent même un insigne (les pauvres honteux étaient dispensés du port). Il est à noter d'ailleurs que, s'il entendait éliminer la mendicité, Zwingli ne songeait nullement à faire disparaître la pauvreté. La société continua à se composer pour lui de deux classes : les riches et les pauvres (*C. R.*, III, 451, 10.23.25). Rien donc chez lui d'un humanitarisme utopique ni d'un idéalisme révolutionnaire.

Mais, en même temps qu'elle se particularisait et se faisait plus méticuleuse, la charité se refermait sur la cité. On n'admit à l'assistance que les pauvres indigènes; les étrangers n'étaient tolérés que quelques heures et encore hébergés pendant ce temps, afin qu'on ne vît en ville aucun mendiant. Comme aux pauvres locaux, les couvents leur servaient d'asile, selon la devise ancienne que Zwingli remettait en honneur en en altérant le sens : *Monasteria monachorum xenodochia pauperum* (*C. R.*, III, 422, 7). On éliminait ainsi, par le fait même, les spirituels et les colporteurs de nouvelle doctrine qui, souvent, erraient sur les grands chemins, et on contribuait à stabiliser, avec la situation sociale, le progrès de la Réforme zwinglienne. Il est vrai que, à la suite de certaines représailles subies, des réfugiés d'un autre genre se présentèrent : non seulement les employés de l'assistance acceptèrent de leur octroyer des secours, dont les mentions figurent en nombre toujours grandissant sur les registres conservés, mais les portes mêmes de la ville s'ouvrirent pour les accueillir : les Hutten, les Pellican, les Hofmeister, etc. Cet exemple ne fut pas perdu : sous l'impulsion de Zwingli, la Suisse découvrait sa *vocation de terre d'asile.*

Sur la couverture d'un registre de mendicité conservé aux archives de Zurich, on lit, écrite au crayon rouge d'une main contemporaine de Zwingli, cette inscription : « Soyez miséricordieux, dit le Seigneur, comme votre Père qui est dans les cieux est miséricordieux. » Ainsi jusque dans l'exercice de la charité qui désormais, en vertu de l'évolution que nous avons suivie, allait revêtir un caractère officiel, Zwingli restait fidèle à ses grandes vues théologiques : Dieu, idéal absolu de perfection et de bonté proposé à notre imitation, en même temps qu'il s'inspirait du plus pur évangélisme.

V. ZWINGLI ET LA GUERRE. LA POLITIQUE ZWINGLIENNE. — 1° La pensée de Zwingli sur la guerre a

été de nos jours un sujet de controverse. Au début du siècle, E. Egli louait le pacifisme du réformateur suisse et le proposait en modèle aux ecclésiastiques d'Angleterre, qui appuyaient leur nation dans la guerre des Boers (cf. *Zwingli über den Krieg. Ein Wort an die Geistlichen Englands*, dans *Protestantische Monatshefte*, t. IV, 1900, p. 194-197). Lors de la première guerre mondiale, Karl Barth et Martin Rade se donnèrent la réplique : le premier crut reconnaître ici cet « autre esprit » dont parlait Luther, et, contre toute attente, c'étaient les luthériens qui faisaient figure de bellicistes, tandis que Zwingli et les siens défendaient la cause de la paix. W. Köhler mit bientôt les choses au point (cf. *Zwingli und der Krieg*, dans *Die christliche Welt*, XXIX, 1915, n. 34, col. 675-682). Il montra que le pacifisme érasmien n'avait été adopté par le cercle d'humanistes suisses à la tête duquel se trouvait Zwingli (cf. *C. R.*, VII, 232, avec la note) que parce qu'il servait alors (on était en 1515, au lendemain de la défaite de Marignan) l'intérêt national : il ne préjugeait donc en rien de l'orientation profonde de la doctrine zwinglienne. De fait, on découvre sous les formules mêmes dont Zwingli se sert pour condamner la guerre durant cette période — W. Köhler examine spécialement *Eine göttliche Vermahnung an die Eidgenossen zu Schwyz* (16 mai 1522; *C. R.*, I, 165 sq.) — un autre courant de pensée qui tendrait plutôt à la légitimer.

Non sans un certain fatalisme, Zwingli écrit qu'il faut qu'il y ait des guerres, comme il y a des scandales. Malheur sans doute à ceux qui en sont les fauteurs; mais parfois la guerre est comme une verge dans la main de Dieu. Dans ce cas, Dieu l'a donc voulue, encore que Zwingli évite cette conséquence et montre plutôt Dieu comme habile à tirer le bien du mal. Le même Zwingli qui stigmatise le service mercenaire évoque avec fierté les victoires helvétiques du passé : Morgarten, Sempach et Näfels. Dieu lui-même a conduit ces batailles : « C'est lui qui a donné aux Confédérés victoire, honneur et bien. » C'étaient des combats pour la protection de la patrie et pour la liberté, et les soldats de Schwyz qui y ont pris part étaient « de pieuses gens ». Les prescriptions du Sermon sur la montagne ne valent donc pas pour les guerres de libération, preuve que les intérêts patriotiques font chez Zwingli concurrence aux thèmes religieux.

2° Nous croyons pouvoir compléter les observations de W. Köhler. Il convient d'abord, à notre gré, d'éliminer de cette question la diatribe de Zwingli contre le mercenariat et la guerre au service de l'étranger (cf. W. Oechsli, *Zwingli als Staatsmann*, dans *Ulrich Zwingli. Zum Gedächtnis der Zürcher Reformation 1519-1919*, Zurich, 1919, spécialement : II, *Zwingli im Kampf gegen Solddienste und Pensionen*, p. 94-114); elle n'est pas ici *ad rem*. Elle montre seulement la clairvoyance de Zwingli qui, à l'encontre de bien des esprits, s'est refusé à voir dans les campagnes d'Italie la continuation glorieuse, encore que mêlée de revers, des guerres de libération. La fameuse *Lettre à Vadian*, écrite au lendemain de Pavie (automne 1512; *C. R.*, I, 23 sq.), où s'exhale la ferveur guerrière, se réfère à des impressions premières, renforcées par des souvenirs antiques, sur lesquelles Zwingli est revenu. Il a compris que la grandeur de son pays n'était pas là, dans la *guerre de métier*, qui payait sans doute ses promoteurs et la clientèle qui en vivait, mais qui se soldait pour le pays tout entier par un terrible déficit moral. Devant pareille entreprise, il avait beau jeu d'être pacifiste. Mais on aurait tort d'isoler ses déclarations et de les mettre au compte de la guerre en général. Notons aussi que la condamnation de la guerre mercenaire s'étend aux *guerres de conquête* déchaînées par des despotes ambitieux qui en attendent un agrandissement de pouvoir et de prestige, ou simplement le moyen de payer leurs créanciers (*C. R.*, III, 436, 14).

Enfin, grâce à ce sens du social qui lui est propre et le distingue de Luther (cf. Julius Richter, *Luthers Stellung zum Kriege*, dans *Die christliche Welt*, 1915, n. 10, p. 194), Zwingli paraît bien enseigner la *responsabilité collective* de ceux qui prennent part à une guerre injuste (du premier type) : « Tous ceux qui participent à une campagne sont solidairement coupables de tous les massacres qui s'y commettent. Ils forment tous ensemble une collectivité ou multitude, poursuivent le même dessein, ne font tous qu'une même œuvre, y prennent chacun leur bénéfice, encore que l'un puisse pécher plus que l'autre, au prorata de sa coopération au mal » (*C. R.*, II, 335, 25).

3° La vraie pensée de Zwingli sur la guerre n'est pas à chercher dans ses « Avertissements » à la nation suisse, ou mises en garde contre le service mercenaire, qui datent (cf. aussi *Eine treue und ernstliche Vermahnung an die Eidgenossen*, 2 mai 1524, *C. R.*, III, 97 sq.), mais dans des traités d'allure plus didactique tels que l'exposé des 67 thèses, le *Lehrbüchlein* (*Quo pacto ingenui adolescentes formandi sunt*, 1er août 1523) ou les commentaires sur l'Écriture. Voir aussi *Commentaire*, *C. R.*, III, 758, 21. Dans l'*Auslegung des 40. Artikels* (*C. R.*, II, 335, 20), Zwingli enseigne que le commandement : Tu ne dois pas tuer, vaut sans doute pour la guerre mercenaire qui est « une chose inhumaine, honteuse, peccamineuse », mais non pour les guerres conduites par l'autorité sur l'ordre de Dieu, en particulier les guerres de vindicte qui ont pour but de punir un roi coupable devant la justice divine — Zwingli cite l'exemple de la campagne de Saül contre Agag et les Amalécites. Dieu peut ordonner alors « de tuer sans droit » ou motif apparent *(on recht töden)*. Il s'agit ici plutôt d'*expéditions punitives*, auxquelles on donne une légitimation en les référant à la volonté divine, source du droit, voire supérieure au droit. *Zwingli dépasse déjà ici nettement la position luthérienne*, qui justifie la guerre par l'autorité qui la commande, le droit de guerre étant inclu dans le *ius gladii*. Il s'inspire de l'Ancien Testament qui lui dicte son interprétation générale de l'histoire, et spécialement de celle du peuple suisse, *Gesta Dei per Helvetios*. Ainsi, avons-nous vu, a-t-il interprété le passé, et, comme les voies de la Providence sont immuables, il ne doute pas que Dieu ne se serve à nouveau dans l'avenir du peuple suisse pour faire justice de ses ennemis. Le point de vue religieux et le point de vue national se rapprochent et coïncident, et c'est le *spiritualisme* zwinglien qui fait la soudure.

Dans le *Lehrbüchlein* il est encore plus formel : « L'idéal pour un chrétien serait de s'abstenir de toute guerre, pour autant que la situation générale et la tranquillité publique le permettent » (*C. R.*, II, 546, 23); mais qu'il s'agisse de la guerre ou de la paix, il faut avant tout se rallier au conseil supérieur de la Providence. Dieu, qui a aidé David dans la lutte contre Goliath et défendu contre leurs ennemis les Israélites désarmés, « nous protégera sans aucun doute, ou, s'il lui paraît bon d'agir autrement, *il armera nos bras au combat* ». Si donc la guerre devient une nécessité, « il faut avoir exclusivement pour but de défendre la patrie et ceux que Dieu nous ordonne (de protéger) » (*ibid.*, 547, 6). « Formule assez élastique », note W. Köhler (*art. cit.*, p. 680), « qui met le droit moral de la guerre dans la main de la politique », mais d'une politique qui est censée puiser en haut ses lumières.

Dans le Commentaire sur saint Luc, d'époque postérieure (cf. *Sch.-Sch.*, vol. VI, t. I, p. 561-565), la

guerre est envisagée comme moyen de légitime défense aux mains de l'autorité, dont elle se sert contre les perturbateurs de l'ordre public : c'est le point de vue luthérien; mais ici encore Zwingli le dépasse en ouvrant une perspective sur des guerres d'une tout autre portée. Il s'agit de se défendre contre les ennemis du dehors qui mettent en danger les biens que le chrétien doit chérir par-dessus tout : la patrie, la vérité, la religion. Pour les conserver, il doit exposer même sa vie. Refuser son service serait, de sa part, gravement coupable. Zwingli prend ici le contre-pied de la thèse des anabaptistes qui, comme les Quakers de nos jours, prônaient la non-résistance au mal. Il semble que ce radicalisme n'ait pas peu contribué à discréditer aux yeux de Zwingli le pacifisme érasmien, auquel d'ailleurs il ne s'était rallié un instant que par un amour de l'idéal teinté d'opportunisme. Sans doute, la patience recommandée par le Christ est bonne, mais à l'égard de ceux qui veulent bien entendre raison. Pour les autres, la patience, interprétée sans doute comme un signe de faiblesse, « ne fait que pousser leur férocité à bout. Il faut alors, quand la justice publique et la vérité sont menacées, user de sévérité envers les impies » (*Sch.-Sch.*, *loc. cit.*, p. 565). Zwingli adopte ici une attitude *agressive*, qu'il fonde sur les intérêts supérieurs de la vérité et de la religion. L'histoire des années 1528-1531 se chargera d'illustrer et de commenter cette doctrine.

4° Assurément, pour Zwingli comme pour Luther, la guerre reste un mal; l'idéal, ce serait que les hommes vivent pacifiquement au sein des cités ou des nations; de ce point de vue les anabaptistes ont raison. Mais c'est là la justice divine, irréalisable sur terre; la guerre est œuvre de justice humaine, et il peut arriver qu'elle soit inévitable, que la prudence même conseille la *guerre préventive* (les velléités de guerre préventive ne manquèrent pas chez Zwingli au lendemain même de la première paix de Kappel, 1529). Elle participe donc au régime de l'autorité et de la propriété, dont on commence par déclarer qu'elles sont un mal, pour affirmer ensuite que, dans l'état présent de l'humanité, ce sont des institutions indispensables et qui concourent à assurer un grand bien : la protection de l'ordre public et de toutes les valeurs qui y sont incluses pour la patrie et la religion. Il semble cependant que, à propos de la guerre moins que dans les deux cas précédents, Zwingli ait ressenti cette tension entre l'idéal sublime proposé aux chrétiens et la réalité brutale de la vie d'ici-bas qui impose la guerre. Il a accepté celle-ci comme il a accepté l'idée de patrie, et à l'idéal pacifiste-cosmopolite il a substitué un autre idéal qui lui semblait tenir compte à la fois de ces deux valeurs : patrie et vérité évangélique, tout en se tenant plus près des faits : *la guerre patriotique au service et pour la protection de l'Évangile.* Et, si tension encore il y avait entre l'idéal et le réel, il la surmontait en remontant à Dieu, qui se sert de la guerre (ainsi que de l'autorité) comme d'un instrument pour châtier les rebelles. La guerre est alors moins un mal qu'un *remède : Ultimum ergo* remedium *est bellum, quo non raro dominus tanquam virga et baculo negligentiam nostram punit* (*Sch.-Sch.*, *ibid.*, p. 564).

Les Bernois s'étonnaient que Zwingli tentât de « planter la foi avec des hallebardes ». Le réformateur eût sans doute répondu que, si celles-ci avaient été mobilisées, c'était non par raison d'État, mais en vertu d'une consigne du Très-Haut et pour la défense de la foi évangélique. Aussi longtemps qu'il y avait un parti catholique d'opposition dans la Confédération, l'évangélisme pour Zwingli était en état de légitime défense. Bref, Zwingli n'a pas connu les hésitations de Luther : celui-ci s'est du moins demandé si la guerre était justifiable comme état ou comme activité au regard de la conscience *(ob Kriegsleute auch in seligem Stande sein können)*, et il a toujours considéré la guerre comme un mal nécessaire ou une funeste nécessité. « A l'inverse, Zwingli a mis très vite les scrupules de côté, et il a marié l'Évangile et la guerre pour en faire la guerre évangélique » (W. Köhler, *art. cit.*, p. 681).

5° Est-ce à dire que Zwingli, qui était soucieux d'accomplir la révolution religieuse au dedans, à Zurich même, dans la légalité et sans provoquer le moindre trouble, ait été partisan d'autres méthodes plus brutales, quand il s'agissait de propager la Réforme au dehors? Non pas. E. Beurle a montré que la politique zwinglienne avait connu une première phase, idéaliste (cf. *Der politische Kampf um die religiöse Einheit der Eidgenossenschaft 1520-1527*, Linz, 1920, p. 26-27). Zwingli est persuadé que la parole de Dieu se répandra de Zurich dans les autres cités, comme une lumière se communique de proche en proche; que, à cet effet, deux conditions seulement sont nécessaires : la prédication et la protection officielle. L'attitude de Zwingli est alors à double face : elle est *diplomatique* en ce qui concerne l'État, *missionnaire* en ce qui regarde l'Église. Le premier point est connu; le second a été moins remarqué.

Longtemps Zwingli chercha à seconder l'essor de la Réforme en Suisse en opérant par les voies légales (cf. E. Beurle, *op. cit.* et W. Oechsli, *Die Anfänge des Glaubenskonfliktes zwischen Zürich und den Eidgenossen 1521 bis 1524*, Wintherthur, 1883) : faire que Zurich reprît sa place et son influence au *Tagsatzung*, obtenir la liberté de la prédication dans les *Gemeine Herrschaften*, entr'ouvrir du moins la porte dans les cantons qui s'étaient fermés à l'évangélisme, en les amenant à adoucir leur législation pénale (commutation de la peine de mort décrétée contre les réformés en emprisonnement et confiscation des biens). L'accession de Berne à la Réforme (7 février 1528) (cf. W. Köhler, *Zwingli und Bern*, Tübingen, 1928) invita Zwingli à adopter une autre tactique, la première n'ayant pas donné les résultats attendus (cf. *Was Zürich und Bern not ze betrachten sye im fünfortischen handel*, 1529, *Sch.-Sch.*, vol. II, t. III, p. 101 sq., et Sigmund Widmer, dans *Zwingliana*, t. VIII, fasc. 9, 1948, p. 535-554).

De ce moment, il se crut en mesure de faire pencher la balance en faveur de l'évangélisme, quitte à y mettre son épée. Toute sa politique fut dès lors fondée sur la supériorité numérique et guerrière du parti évangélique : présomption à laquelle les faits devaient infliger un démenti pour lui cruel. Il s'agissait toujours de frayer la voie à l'Évangile. Mais par quelles armes? Il semble que le réformateur ait renoncé toujours davantage à ce qu'on a appelé les « moyens pauvres », et ait recouru avec une inclination toujours plus marquée aux armes tantôt subtiles de la diplomatie, tantôt lourdes de la guerre. Cependant, un avantage militaire était-il obtenu, ainsi en 1529, il ne songeait qu'à l'exploiter en envoyant les prédicateurs qui prépareraient sur place la consultation populaire et, éclairant les esprits, la feraient tourner à l'avantage de la religion réformée (cf. W. Oechsli, *Zwingli als Staatsmann*, *ut supra*, p. 159).

6° W. Oeschsli (*op. cit.*, p. 124-188) a soutenu la thèse que la *politique d'alliance* avait été suggérée à Zwingli par l'attitude des catholiques, qu'elle n'était même que le contre-pied de leur politique et qu'elle en partageait les mérites sans avoir à les payer aussi cher. Tandis que l'alliance des cantons catholiques avec Ferdinand d'Autriche tendait à ramener l'ennemi héréditaire sur le sol helvétique *(Ferdinandeische Bund)*, Zwingli, par le *Christliche Burgrecht*, fédérait

Zurich et les villes de l'Allemagne du Sud : ce qui, outre le résultat tactique de faire sortir la métropole de son isolement et de briser toute tentative d'encerclement, avait l'avantage politique de détacher ces villes du Reich et de les amener dans l'orbite de la Confédération, voire de préparer le rattachement de Constance à la Suisse. Nous laissons aux historiens le soin d'apprécier cette thèse (cf. du point de vue catholique : O. Vasella, dans *Zeitschrift für schweizerische Kirchengeschichte*, XXXIX, 1945, p. 171 sq.). Sur la politique étrangère de la Confédération à cette époque et la part qu'y ont prise les réformés, cf. W. Gisl, *Der Anteil der Eidgenossen an der europäischen Politik, 1517-1521*, dans *Archiv für schweiz. Gesch.*, XVII, 1871, p. 63 sq.; H. Escher, *Die Glaubensparteien in der Eidgenossenschaft und ihre Beziehungen zum Ausland, vornehmlich zum Hause Habsburg und zu den deutschen Protestanten, 1527-1531*, Frauenfeld, 1882.

Il est bien clair que, si dans cette course aux alliances l'initiative est partie d'ailleurs, Zwingli, dès qu'il sentit son œuvre menacée, s'est mis à rechercher des alliés avec entrain, utilisant les nombreuses relations de l'humaniste et du réformateur dans un but politique. La confiance qu'il avait mise jadis dans la vertu immanente de la Parole, il la plaçait maintenant dans la politique d'alliance (cf. *Lettre à Andreas Osiander*, 6 mai 1527 : *Non præteribunt tres anni, quin Italia, Galliæ, Hispaniæ, Germania pedibus in nostram ierint sententiam; C. R.*, IX, 130, 1).

Et puis il n'entendait pas se laisser arracher l'initiative des opérations, d'où son *Plan zu einem Feldzug*, composé vers la fin de 1524 (*C. R.*, III, 539 sq.); d'où son désenchantement à la suite de la première paix de Kappel, son horreur des compromis et des demi-mesures *(Proviantsperre)*; sa démission de l'été 1531, qui lui permit de rétablir la situation à son profit et, ayant obtenu un vote de confiance du Conseil, de se lancer de plus belle vers la *guerre préventive*, dont il fut lui-même victime.

7° H. Dreyfus (*op. infra cit.*, p. 156) attache trop d'importance au plan de campagne que nous venons de citer : toute la politique zwinglienne des dernières années y serait déjà indiquée en traits lumineux, les événements subséquents ne seraient que le déroulement du programme ici arrêté. En fait, c'est là seulement une esquisse, prématurée d'ailleurs et qui est restée sur le papier. Son principal intérêt est de nous découvrir, si nous ne le savions déjà par ses compositions poétiques et politiques antérieures (cf. *C. R.*, I, 1 sq., 39 sq.), que Zwingli excellait à saisir tous les éléments politiques d'une situation et à déterminer la ligne de la politique helvétique, entendez celle qu'il jugeait la plus convenable aux buts qu'il poursuivait dans l'intérêt de la Confédération.

Par ailleurs, ainsi que W. Köhler l'a montré (cf. *Huldrych Zwingli*, 1943, p. 191), Zwingli n'a été initié que cinq ans plus tard à la grande politique européenne, en 1529, lors du voyage de Marburg. Son arrêt à Strasbourg, qu'on a nommé « le bureau de renseignements central » de l'époque (L. von Muralt), fut fécond. Bucer s'y révéla un agent de premier ordre; il le renseigna sur les intentions des princes catholiques allemands et de l'empereur lui-même. A Marburg, les conférences politiques continuèrent en marge de la controverse eucharistique : alors vraiment Zwingli devint le *politique réaliste*. Il prit goût au jeu de la politique, forma avec Philippe de Hesse et Ulrich de Württemberg ce qu'on a appelé le « triumvirat de la politique évangélique d'alliance » (W. Köhler) (cf. M. Lenz, *Zwingli und Landgraf Philipp*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, t. III, 1879, p. 28-62, 220-274, 429-463); il semble même qu'il ait été tenté par la *Machtpolitik*, toujours au service de l'Évangile bien entendu; mais, comme le remarque encore W. Köhler, « laissons hors de conteste la légitimité de ces plans et de cette action sur le terrain politique : même celui qui voit en Zwingli un politique génial doit accorder que cette *Realpolitik* a été faite certes pour la foi chrétienne, mais qu'elle se développe avec une autonomie souveraine selon ses propres normes et qu'elle n'est nullement gênée par les considérations de l'éthique chrétienne » (*Zwingli und der Krieg, ut supra*, p. 681).

8° Cependant cette observation n'est pas ultime, et W. Köhler lui-même ne paraît pas avoir saisi le ressort secret de la politique zwinglienne : si hardie, si téméraire même qu'elle nous paraisse et si éloignée des réalités et de l'esprit même de la foi, elle rentrait, pour son auteur, dans la grande aventure de l'évangélisme et était soulevée par le même Esprit. Jamais sans doute ces deux extrêmes, qui sont comme les deux pôles entre lesquels oscille la pensée zwinglienne, n'avaient paru avec un tel relief : le mysticisme spiritualiste et le réalisme pratique. Chez Zwingli, le politique, le guerrier même sont portés par une vague spiritualiste, disons mieux, *prophétique*, qui transfigure la réalité, voit le but dans les moyens, la sublimité du but compensant le machiavélisme des moyens, et, tout en laissant à Dieu le mérite de la victoire, entend faire tout ce qui dépend de l'homme pour la hâter. Ajoutez d'ailleurs que sa théologie elle-même reçut une incidence politique, du fait que, selon lui, les obstacles confessionnels devaient tomber devant les nécessités politiques, dès lors qu'on était uni sur l'essentiel, et que, d'autre part, dans son attitude à l'égard du pouvoir impérial, il n'était pas retenu par les mêmes préjugés que les théologiens luthériens (cf. *supra*).

9° Dans la suite, ce qui n'était chez Zwingli qu'à l'état de résolution ou de tendance deviendra un courant dans le protestantisme, car, on ne saurait l'oublier, « sur les épaules de Zwingli et de Calvin se tiennent Cromwell et Roger Williams » (W. Oechsli). Si l'on demande à quoi est due, en définitive, cette étroite union, ce mélange de la politique et de la religion dans la doctrine de Zwingli, nous répondrons qu'il faut l'attribuer à sa notion particulière de l'une et de l'autre : « Laissez vos curés se disputer entre eux au sujet de la foi et des sacrements, écrivait-il aux Confédérés (*C. R.*, III, 110, 4); pour vous, tenez-vous-en à la religion et au Dieu de vos ancêtres. » Il s'agissait sans doute dans sa pensée d'une religion qui, en prônant la souveraineté de Dieu sur la vie humaine en ses diverses manifestations, de préférence sociales, encourageait le culte des vertus domestiques et civiques. Aussi, quand il se retournait de Dieu vers le peuple lui-même et passait de l'éthique au social *(Volkstum)*, Zwingli y découvrait toujours la même vérité inspiratrice : le peuple périt faute de la vraie connaissance de Dieu (cf. *C. R.*, I, 59, l. 197 : *In üns ist gar ghein gottes lieb...*). Entre politique et religion, il n'y avait pas pour lui dualité, puisqu'il retrouvait Dieu au tréfonds de l'âme populaire, dans la conscience nationale dûment orientée. Cette conscience nationale lui préexistait, c'est le mérite de l'ouvrage de H. Dreyfus de l'avoir souligné (cf. *Die Entwicklung eines politischen Gemeinsinns in der schweizerischen Eidgenossenschaft und der Politiker Ulrich Zwingli*, Zurich, 1926); mais lui-même a contribué puissamment à la façonner. Il s'est inséré dans un courant (le nom de patrie, *Vaterland*, appliqué à la Suisse apparaît dans la littérature au tournant du XVIe siècle; voir, chez Zwingli lui-même, *C. R.*, III, 103, 16 et *passim*), s'est laissé porter par lui, quitte à lui imprimer ensuite la direction que lui suggérait son génie propre, sa personnalité.

Conclusion. Génie et destinée de Zwingli. — En définitive, Zwingli appartient à la lignée de ces hommes des frontières, qui se sont senti une vocation à l'égard d'un pays auquel sans doute un léger déplacement de bornes eût suffi à les rendre à tout jamais étrangers. De son village natal, il voyait l'Autriche, le sol de l'ennemi héréditaire. Il grandit dans l'ambiance de la guerre souabe et fut expulsé de l'Université de Vienne en 1498-1499, sans doute à la suite d'un différend politique (cf. O. Farner, *Huldrych Zwingli*, t. I, Zurich, 1943, p. 190). En 1516, il dut quitter sa paroisse de Glarus à raison de son attitude politique. A Zurich, il se servit de sa chaire comme d'une tribune (cf. *C. R.*, I, 73, et Bullinger, *Reformationschronik*, I, 51); il n'hésita pas à prendre parti publiquement à l'occasion des grandes décisions politiques de la Cité et en vue même de les déterminer (*C. R.*, II, 313, 13 sq.). Il s'attribua même une sorte de magistère à l'égard des autres cantons, comme en témoignent ses « Avertissements » et les épîtres dédicatoires de ses différentes œuvres (sur la *Christianæ fidei expositio* dédiée à François Ier, cf. Paul Brüschweiler, *Les rapports de Zwingli avec la France*, Thèse, Paris, 1894, et W. Köhler, *Zu Zwinglis französischen Bündnisplänen*, dans *Zwingliana*, t. IV, 1928, p. 302 sq.). Il eût sans doute joué le rôle d'un directeur de la conscience nationale, n'était advenue la Réforme. Cependant, s'il prit parti pour celle-ci, c'est qu'elle lui paraissait susceptible de rendre au peuple suisse la santé morale et la cohésion intime qu'il était en voie de perdre. Tout au cours de son activité réformiste, il ne poursuivit dès lors qu'un but : *réaliser une Confédération unie et rénovée sous l'égide de l'évangélisme.*

Il serait vain de demander lequel a le primat dans ses intentions : l'esprit réformé ou le zèle patriotique. Car, nous l'avons souligné, replacées dans sa psychologie concrète, ces valeurs s'incluent pour lui mutuellement. Du diagnostic de la situation de son peuple, il remontait à Dieu, et de Dieu, en qui il voyait surtout le maître souverain, il redescendait, par un nouvel élan de son âme religieuse, vers ce même peuple objet d'une providence spéciale (cf. *C. R.*, III, 110, 7). Par ailleurs, le caractère totalitaire de l'évangélisme rendait tout compromis avec le catholicisme impossible, et il n'eut jamais même l'idée d'une Confédération divisée confessionnellement comme elle l'est aujourd'hui. Par là s'expliquent son âpreté et son bellicisme : il était sans cesse placé devant l'alternative : tout ou rien — et de même à l'échelle européenne, ce qui s'alliait bien aussi avec l'absolu de son propre tempérament. De là aussi son intolérance, car, W. Oechsli lui-même en fait l'aveu, « ce qui choque, c'est de voir que Zwingli exigeait des V cantons (catholiques) pour les réformés une liberté de foi, que lui-même à Zurich n'accordait pas aux catholiques » (*Zwingli als Staatsmann*, *ut supra*, p. 143).

On en a fait un précurseur des libertés démocratiques de la Suisse moderne et un pionnier de la Constitution de 1848 (cf. Staehelin, II, p. 353). En fait, s'il lui avait été donné de réaliser ses projets, la Confédération eût présenté une tout autre structure que celle qui lui est échue : la direction religieuse et politique *(Führung)* eût été attribuée à Zurich et à Berne, « comme deux bœufs attelés à un chariot qui tirent au même joug » (Zwingli), à moins que Zurich n'eût évincé Berne; et l'ensemble des cantons évangéliques reliés entre eux et à ces deux villes maîtresses eût, à son tour, agi sur les destinées du reste de l'Europe et l'eût incliné dans le sens de la Réforme. La défaite de Kappel (1531) est venue à temps arrêter ce développement : c'est une de ces rencontres historiques où le sort du catholicisme a été décidé sur un champ de bataille. Ce qui est resté du testament politique de Zwingli, il est assez difficile de le démêler. Retenons que chez lui la politique est élevée presque au plan de la *Heilsgeschichte*, et qu'à son tour la religion tend à s'abaisser au niveau de la politique et de la caractéristique morale d'un peuple *(Volkstum)*. Et ce qui, finalement, fait l'équilibre entre ces deux tendances, en même temps qu'il donne au complexe son orientation et son élan, c'est le *prophétisme*. En descendant dans l'arène politique, Zwingli croyait accomplir son office prophétique et continuer, à l'égard du peuple suisse, l'œuvre des prophètes d'Israël. Ainsi, selon la remarque de H. Escher, « chez Zwingli l'homme d'État est en très étroite relation avec le pasteur et le prophète. Ce que celui-ci reconnaît comme nuisible à son œuvre doit être éliminé impitoyablement par celui-là. De la conception que Zwingli se faisait de l'office prophétique découle cet effet à la fois puissant et unique, qui confère à la politique zwinglienne un élan et une force d'expansion singuliers; à leur tour, ces facteurs ont conduit à méconnaître les situations réelles et à abandonner les fondements indispensables à un sain développement, erreurs qui, dans la suite, devaient être payées si cher » (*Zwingli als Staatsmann*, dans *Zwingliana*, t. V, 1931, p. 300-301).

VIII. Synthèse : le prophétisme zwinglien. — Récapitulons quelques-unes des idées maîtresses de cet article :

1° Zwingli part de la notion du Dieu *transcendant*, spirituel, absolument pur de tout contact avec ce qui n'est pas lui, universellement agissant et souverainement libre. La religion consiste à s'unir à ce Dieu en une appréhension mystique, qui laisse de côté tout le créé. La créature ne compte que pour autant qu'elle a quelque affinité avec le Dieu-Esprit ou est le champ des opérations divines. Entre le Créateur et la créature il y a un abîme que seule la *foi* permet de franchir : par la foi, en effet, l'homme se déprend de soi-même et s'abandonne entièrement au Dieu créateur et provident.

Zwingli lutte pour la *spiritualité* de la religion : Dieu est Esprit et n'admet qu'une adoration en esprit. Les éléments extérieurs ne servent de rien : lettre même inspirée, parole du prédicateur, sacrements. Tout cela cède et disparaît devant l'action divine qui touche immédiatement l'esprit *(mens)* de l'homme, sans intermédiaire créé. La foi, contact d'esprit à esprit, est aussi pure et spirituelle dans son objet que surnaturelle par son origine. Les sacrements n'ont point d'efficacité; ils *symbolisent* une opération purement spirituelle accomplie en dehors d'eux et avant même qu'ils n'entrent en jeu. Zwingli se refuse « à attribuer à une chose sensible ce qui est le fait de Dieu seul et à changer le Créateur en créature et la créature en Créateur » (*Sch.-Sch.*, vol. IV, p. 118).

L'hétérogénéité absolue, la tension entre Dieu et la créature, se reconnaît à tous les étages de l'édifice dogmatique zwinglien : en anthropologie, et c'est le dualisme corps-âme; en christologie, et c'est la séparation des deux natures; en morale, et c'est la division des deux justices, parallèle à la distinction de l'homme intérieur et de l'homme extérieur, qui elle-même traverse la sociologie.

Cette tension est encore accrue du fait de la double prédestination, qui confère un caractère tragique à la destinée humaine. Zwingli cependant s'arrêtait de préférence à l'*élection*, qui a pour principe la bonté divine, et il puisait dans cette vue une confiance et un *dynamisme* qui expliquent la liaison constante chez lui de la foi et des *œuvres*, comme aussi son activité personnelle fortement engagée dans le social et le politique. D'où l'*activisme* réformé. Il reste néanmoins que la notion *volontariste* de Dieu qui est la sienne

étire encore et porte à son paroxysme la tension placée entre le Créateur et la créature.

Par ailleurs il y a chez Zwingli une note *universaliste*, qui tient à son spiritualisme — l'Esprit divin est libre de se choisir des fidèles aussi bien parmi les gentils que parmi les chrétiens — et qui a pu donner le change sur son prédestinatianisme. Nul doute cependant qu'il faille faire remonter celui-ci jusqu'à lui. Sa morale est axée sur ce dogme, et son ecclésiologie elle-même, l'Église étant définie comme la communauté des élus, et non des croyants. Nous savons aussi qu'à Zurich comme à Genève le prédestinatianisme a conduit à une stricte *discipline ecclésiastique*.

2° Ce dualisme ne fait que projeter dans le domaine des idées une tension qui était intérieure à Zwingli. Car deux âmes luttent en lui : il s'efforce de réconcilier deux inspirations différentes, dont l'une part de l'antiquité, l'autre du christianisme, *Christentum und Antike*, selon la formule de W. Köhler : non pas considérés comme deux grandeurs contrastées auxquelles le sujet demeurerait étranger, mais bien comme deux valeurs vitales, qui chacune revendiquent l'homme tout entier. L'humanisme était pour Zwingli vérité vécue : non pas seulement forme, comme pour Luther, mais contenu. La compréhension réformée de l'Évangile lui doit beaucoup, et en particulier cette *rupture entre Dieu et la créature*, entre le spirituel et le sensible, qui fait le fond de la pensée zwinglienne, *procède de l'humanisme, c'est-à-dire de l'antiquité*, en même temps que de Duns Scot. De même, par sa concentration exclusive sur Dieu, sur le jeu et l'accord des attributs divins pris en eux-mêmes, Zwingli s'expose à perdre de vue les valeurs incarnationnelles, mieux, à quitter le terrain du christianisme historique. Van Bakel a même pu définir son système : « une philosophie à couleur chrétienne » (*eine christlich-gefärbte Philosophie;* cf. *Zeitschr. für Kirchengesch.*, IIIe sér., t. LII, 1933, p. 258).

« Il n'est pas difficile de reconnaître, à travers les différents articles de la dogmatique zwinglienne, l'assemblage du christianisme et de l'antiquité, de relever cette inclusion réciproque d'éléments rationnels et irrationnels. A eux deux ils composent l'originalité religieuse de Zwingli » (W. Köhler). Ainsi, en anthropologie, le dualisme moral paulinien est recouvert par un dualisme métaphysique, imité de l'antique : le combat de la chair contre l'esprit prend alors un autre sens, et la chute devient non existante ou s'insère dans le devenir évolutif de l'humanité.

Par tous ces traits, Zwingli se différencie de Luther et il ouvre un nouveau sillon que continuera de creuser le protestantisme réformé. Si l'on voulait réduire à une formule simple l'antithèse entre les deux réformateurs, on dirait : « Luther part de l'impuissance humaine : c'est là pour lui le premier article; l'idée de Dieu ne paraît en grande partie et n'a vraiment d'empire qu'en dépendance de lui. Zwingli procède inversement; il suit le chemin qui part d'en haut : à partir de la Toute-Puissance de Dieu il entend prouver l'impossibilité du libre arbitre » (A. Schweizer, *Centraldogmen*, t. I, p. 128).

3° Cette tension entre le Créateur et la créature, qu'il sentait au fond de son âme, qui correspondait à son expérience religieuse intime, Zwingli cherchait à la surmonter par l'*action :* entendez, non l'action personnelle, mais l'action instrumentale, divinement inspirée et guidée, *pneumatique*. Et ici nous dépassons les positions de W. Köhler. Le grand érudit a bien disséqué le système zwinglien et l'a réduit en ses éléments. Il a bien vu aussi que la synthèse s'opérait, non sur le plan de l'abstraction ou comme une combinaison chimique, mais au dedans, dans la personnalité même de Zwingli. Il lui a manqué seulement, comme à la tradition moderne qui s'arrête au rationalisme zwinglien, de discerner ce qu'il y a d'*irrationnel* et d'*inspiré* dans cette personnalité. Si Zwingli se dresse contre la hiérarchie, c'est plus au nom de l'inspiration privée que de l'Écriture (cf. *C. R.*, I, 256, 20; 287, 15) : le *sola Scriptura* cède le pas, comme principe formel de la Réforme, à un principe concurrent, le *Geistprinzip*, dont Zwingli, le prophète de Zurich, entend être pour les siens l'incarnation. Fort de l'Esprit, il brave l'excommunication (*Sch.-Sch.*, vol. IV, p. 122). Dans l'*Auslegung der Schlussreden*, il se livre à des dénonciations prophétiques : les grands eux-mêmes ne sont pas épargnés (*C. R.*, II, 323, 10; 346, 9). Il nous peint sous l'idéal du Pasteur *(der Hirt)* le prophète qu'il est lui-même. Le *Commentaire* abonde en témoignages de sa conscience prophétique (cf. *C. R.*, III, 785, 22.33; 789, 9; 792, 2; 798, 11; 816, 4 sq.); celle-ci croît et se développe par antithèse à Luther, qui se réclame également de l'Esprit (voir aussi *C. R.*, VIII, 206, 6). Ses ennemis ne s'y sont point trompés — Jean Eck l'appelle avec ironie θεοδίδακτος (*Sch.-Sch.*, vol. IV, p. 22, 26) — et encore moins ses amis (cf. Bullinger, *De prophetæ officio, et quomodo digne administrari possit oratio*, 1532).

Ainsi dut-il apparaître aux yeux de ses contemporains, et c'est ce qui explique son prodigieux ascendant, comme aussi la courbe tendue de sa vie, qui se brise soudain à Kappel. La remarque de Van Bakel, qu'on commémore d'ordinaire la naissance de Zwingli ou l'introduction de la Réforme à Zurich plutôt que sa mort tragique, a une grande portée : elle souligne chez ses héritiers, imbus de rationalisme, la méconnaissance du rôle prophétique qu'il s'est attribué. Son action politique elle-même est sous-tendue de prophétisme (cf. *Zwingliana*, t. III, 1931, p. 245, 300-301).

Le zwinglianisme est donc une espèce d'*illuminisme* — c'est là sans doute la définition qui le caractérise le mieux — et il doit être traité comme tel par l'apologète. Celui-ci lui appliquera les critères du discernement des esprits. Car il y a de vrais et de faux esprits; déjà le vieil Hermas l'avait observé. Cet illuminisme s'est propagé : « Ils sont sortis de nous », confessait Zwingli, parlant des anabaptistes (*C. R.*, IV, 208, 25) — et son ressentiment à leur égard ne s'explique bien que par l'affinité qu'il découvrait entre eux et lui. De la sorte, Zwingli se trouve être à l'origine du courant spiritualiste qui se développe encore de nos jours dans les *Free Churches*. (Il existait jadis à Londres des réunions biblico-prophétiques, appelées *Prophesyings* [cf. *Die Prophezei* à Zurich]. Fondées par le Polonais Joh. a Lasco, qui avait connu Zwingli à Zurich, et à l'instigation de ce dernier, ces conventicules furent dissous par la reine Élisabeth.)

4° Seulement Zwingli, si voué qu'il était au culte de la « Vérité », de l'Esprit, n'était pas un pur idéaliste et on ne saurait le qualifier d'illuminé. C'est qu'il y a dans son tempérament religieux même un côté *réaliste*, lié aux contingences d'ici-bas et aux intérêts de la petite patrie suisse, qui fait équilibre aux traits précédents. Ainsi le réformateur opérait-il en quelque sorte sur un double registre : prédestinatianiste, il évite de tirer toutes les conséquences de la doctrine, de peur de faire éclater le concept d'Église ou de réduire l'Église à une secte. Il tient pour le baptême des enfants contre ceux qui font fond uniquement sur la conversion des adultes. Il enseigne la double justice, c'est-à-dire énonce la loi d'amour et de charité et se contente pour le reste d'inculquer une morale bourgeoise (cf. *C. R.*, II, 49, 3 sq.). Avec Luther, il prône la liberté du chrétien, mais à Zurich il applique un régime d'intolérance.

5° Un autre aspect de la pensée zwinglienne, corollaire du précédent, c'est son *subjectivisme*. Dieu et

l'âme, autrement dit : la relation à Dieu a un envers, et le « je » est attiré par le Père. Or Zwingli entend bien ne pas séparer la foi du reste de l'attitude religieuse et de la psychologie du sujet : il est donc conduit à *rationaliser* l'expérience religieuse elle-même, à réduire à l'*essentiel* les objets de foi et à tenter de rendre ce minimum perméable à la raison. Son rationalisme procède de là : il est chez lui conséquence plutôt que principe, et le principe est tout opposé : spiritualisme, mysticisme. De la sorte, le rationalisme zwinglien se distingue de celui du XVIIIe siècle et de l'*Aufklärung*, avec lequel on est tenté parfois de le confondre.

Et cependant Zwingli est *moderne*. Sans aller jusqu'à dire avec A. Schweizer : « Son esprit moderne l'a rendu capable de préparer les sains développements du temps à venir et partiellement de les prévoir » (*Zwinglis Bedeutung neben Luther*, dans *Festrede zum 400 jähr. Geburtstage Zwinglis*, p. 13), on doit reconnaître qu'il y a chez lui, dans la manière même d'aborder le problème religieux, un tour moderne. La théologie ne saurait faire abstraction de la psychologie religieuse du croyant (cf. Prof. L. M. Werner, *Die Bedeutung Zwinglis für den Aufbau einer moderner Dogmatik*, dans *Schweizerische theologische Rundschau*, n. 7, 2 juillet 1932, p. 97-110).

Par ailleurs, son souci, qu'il partageait avec Bucer, de mettre fin aux controverses en distinguant entre les articles de foi et en faisant porter l'entente sur l'essentiel, fait de lui le précurseur de l'*œcuménisme*. — La politique est sans doute la partie caduque de son œuvre (cf. P. Burckhardt, *Die Katastrophe der Zwinglischen Politik*, dans *Schweizerische theologische Zeitschrift*, 1909, 26. Jahrg., p. 1-12); en revanche, on se plaît à relever la portée toujours actuelle de sa sociologie : Zwingli avait le sens du peuple, il était du côté du laïcat; modéré de tendance, il savait faire droit à l'autorité (cf. O. Farner, *Zwinglis Bedeutung für die Gegenwart*, Zurich, 1919; voir aussi : *Huldrych Zwingli, von göttlicher und menschlicher Gerechtigkeit. Sozialpolitische Schriften für die Gegenwart ausgewählt und eingeleitet von Leonard von Muralt und Oskar Farner*, Zurich, 1934).

Ceci même nous amène à traiter de l'influence de Zwingli.

IX. Influence de Zwingli. — 1° Il est naturel de commencer ici par Zurich, qui a été le point d'appui de son œuvre réformatrice. Le moment « prophétique » a passé avec Zwingli, et peut-être la figure de celui-ci a-t-elle été vue trop à travers la personne de son successeur et historien : H. Bullinger. Ainsi s'explique aussi en partie le durcissement de la doctrine, le biais rationaliste. Néanmoins, le christianisme réformé de Zurich et de la Suisse orientale a gardé la marque que lui a imprimée Zwingli, notamment pour la liturgie, la constitution, la discipline et les institutions ecclésiastiques, l'*éthos* chrétien (cf. Sal. Hess, *Ursprung, Gang und Folgen der durch Ulrich Zwingli in Zürich bewirkten Glaubens-Verbesserung und Kirchen-Reform*, 1819, et les ouvrages cités par W. Köhler, *Der Erbe Zwinglis in der Gegenwart*, dans *Zwingliana*, t. III, 1915, p. 222).

De Zurich partent de nombreux rayons, du vivant même de Zwingli : au Nord-Ouest, ils vont jusqu'à Gand et Paris; au Nord, jusqu'à Cologne et la Frise; à l'Est, ils atteignent Francfort ou Marburg; au Sud-Ouest, Lyon; au Sud-Est enfin, Côme, Milan et Ferrare, sans compter les villes de l'Allemagne du Sud, qui rentrent dans l'orbite de Zurich (cf. la carte de l'expansion du zwinglianisme au Musée Zwingli, à Zurich). Zwingli a cherché à faire échec au luthéranisme en gagnant à ses idées Philippe de Hesse. Sa lettre du 21 novembre 1519 prélude à la réforme de la constitution de cette Église et à l'introduction des synodes. Les résultats que Bucer a obtenus ensuite concernant la discipline ecclésiastique viennent de Zwingli et s'étendent au delà des frontières territoriales de ce « pays » (cf. W. Köhler, *Die Wirkung und Bedeutung Zwinglis*, dans *Huldreich Zwingli. Die Schweiz im deutschen Geistesleben*, Leipzig, 1923, p. 79 sq.; W. Rotscheidt, *Zwinglis Nachwirkungen in der reformierten Kirche*, dans *Reformierte Kirchenzeitung*, 1912, n. 1).

2° C'est sans doute par la Hesse que l'influence zwinglienne, s'infiltrant dans la vallée du Rhin inférieur, parvint jusqu'en Hollande (sur Zwingli et la Hollande, cf. M. A. Gooszen, rec. dans *Zwingliana*, t. II, 1910, p. 386; A. Eckhof, *Zwingli in Holland*, *ibid.*, t. III, 1918-1919, p. 370-384). Dans un mandat de 1529, Charles V défend l'achat ou la vente des ouvrages de Zwingli; depuis 1538, on a pendant deux siècles et demi inculqué aux enfants des Pays-Bas que Zwingli était le réformateur, et les témoignages ne manquent pas qu'il était très lu, en dépit de l'interdit qui le frappait. Cependant A. Schweizer dénie qu'il y ait une connexion quelconque entre arminianisme et zwinglianisme.

W. Köhler a cru pouvoir relever dans le culte et la constitution de l'Église *luthérienne* elle-même de Hollande des traces de l'influence de Zwingli (cf. *Wirkung Zwinglis auf das niederländische Luthertum*, dans *Zwingliana*, t. III, 1917, p. 268-270). Ajoutons d'ailleurs, pour être juste, que l'influence qu'il exerçait à l'étranger, en Hollande surtout, Zwingli la partageait avec Bullinger (cf. W. Köhler, *Wirkungen Zwinglis und Bullingers auf das Ausland*, dans *Zwingliana*, t. III, 1913, p. 24-27).

3° L'Angleterre a traduit et imprimé de bonne heure les ouvrages de Zwingli. Nous avons un indice que vers 1550 on les lisait encore (cf. G. Finsler, *Zwinglis Schrift « Eine Antwort Valentin Compar gegeben », von England ausziticrt*, dans *Zwingliana*, t. III, 1914, p. 115-117). La traduction anglaise de la Bible de W. Tindale (1526) se sert de la Bible zurichoise. D'après W. Köhler, Zwingli serait à l'origine de certains traits du mouvement puritain (cf. *Die Fernwirkung Zwinglis*, dans *Neue Zürcher Zeitung*, 11 octobre 1931). Par ailleurs il agit, fût-ce par l'entremise de Bucer, sur la formation du *Prayer Book*, notamment sur le Service de Communion de 1552-1662 (cf. Canon Verney Johnstone, *The Story of the Prayer Book*, Londres, 1949, p. 39 sq.). La conception théocratique chère à Zwingli a inspiré aussi certaines particularités du christianisme d'État anglo-saxon (cf. H. Kressner, *Schweizer Ursprünge des anglikanischen Staatskirchentums*, dans *Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte*, n. 168, 1941).

De nos jours, signalons qu'une traduction anglaise des œuvres de Zwingli a été entreprise par S. M. Jackson (cf. *Zwingliana*, II, 1912, p. 510; comp. en français : A. Bouvier, *Ulrich Zwingli d'après ses œuvres*, trad. franç. de quelques extraits de ses ouvrages, dans *Revue de théologie et de philosophie*, Lausanne, 1931, p. 205-232).

En Italie du Nord, le zwinglianisme avait poussé des pointes hardies : ses succès furent sans lendemain (cf. W. Köhler, *Zwingli und Italien*, dans *Aus fünf Jahrhunderten schweizerischer Kirchengeschichte. Festschrift zum 60. Geburtstag von Paul Wernle, hrsg. von der Theol. Fak. der Universität Basel*, Bâle, 1932, p. 22-23).

4° Le nom de Bucer a été déjà plusieurs fois mentionné. On ne saurait omettre de souligner les liens étroits qui existaient au moment de la Réforme entre Zurich et Strasbourg (cf. A. Erichson, *Ulrich Zwingli und die elsässischen Reformatoren*, Strasbourg, 1884;

W. Köhler, *Zwingli und Strassburg*, dans *Elsass-Lothringisches Jahrbuch*, t. xv, 1942, p. 145-180; voir aussi : O. E. Strasser, *Die letzten Anstrengungen der Strassburger Theologen Martin Bucer und Wolfgang Capito, eine Union zwischen den deutschen Lutheranern und den schweizerischen Reformierten herbeizuführen*, dans *Zwingliana*, t. vi, 1934, p. 5-15).

D'autre part, « si le luthéranisme de l'Allemagne du Sud est demeuré jusqu'à ce jour plus flexible et plus ouvert que celui de l'Allemagne du Nord, c'est pour une large part à l'influence du zwinglianisme qu'il le doit » (W. Köhler, *Die Wirkung und Bedeutung Zwinglis, ut supra*, p. 79-80). Par sa liturgie, l'Église luthérienne de Württemberg est apparentée au groupe zurichois de la Réforme (cf. K. Müller, *Zur Geschichte der württembergischen Gottesdienstordnung*, 1912, et H. Hermelink, *Geschichte der Evangelischen Kirche in Württemberg von der Reformation bis zur Gegenwart*, Stuttgart und Tübingen, 1949, p. 39, 74-75, 77). Ce n'est qu'en 1536, avec la concorde de Wittenberg, que le mouvement en avant de ce type liturgique sera arrêté. Quant aux institutions même de Zurich, notamment le tribunal matrimonial *(Ehegericht)*, elles ont pénétré, au delà de la Suisse, en nombre de villes d'Allemagne. L'influence idéologique de Zwingli s'étend jusqu'à la Saxe (cf. *Beziehungen sächsischer Theologen zur Kirche Zwinglis*, dans *Neues sächsisches Kirchenblatt*, 20 décembre 1931). Néanmoins, l'assimilation de Zwingli aux *Täufer* a nui dans la suite au rayonnement de sa doctrine en pays luthérien (cf. W. Köhler, *art. cit.*, dans *Zwingliana*, t. iii, 1913, p. 25); de même qu'en Allemagne du Sud, le bucérianisme tendit à supplanter le zwinglianisme.

5° O. Odložilik a découvert « un écho de la doctrine de Zwingli en Moravie » et l'existence d'une fraternité d'inspiration zwinglienne groupée autour du village de Habrovany (cf. *Zwingliana*, t. iv, 1925, p. 257 sq.). On y lisait les ouvrages de Zwingli, notamment la *Fidei ratio*, qui a fortement marqué la dogmatique de ces Frères. En Slovaquie, Zwingli eut des disciples qui furent l'objet des attaques de Luther dans ses lettres à Franz Revay et à la ville d'Eperies (Ján Kvačala, *Dějiny reformácie na Slovensku 1517-1711*, 1935, p. 47 et 48).

Partout on constate que le zwinglianisme *s'est trouvé chez lui dans les pays qui accueillirent ensuite la doctrine de Calvin*, et ceci même nous incline à penser que le lien qui unit les deux systèmes est plus étroit qu'on ne le représente d'ordinaire.

6° Comme l'a écrit W. Köhler, « tout le problème Zwingli-Calvin-protestantisme réformé n'est pas résolu avec le mot ironique et dédaigneux de Calvin sur les « bons Zurichois »... Calvin a dû être fortement influencé par Zwingli et il ne faut pas enlever à ce dernier la place qui lui revient en tête du calvinisme... » (*Huldreich Zwingli*, 1923, p. 81; cf. K. Guggisberg, *Das Zwinglibild des Protestantismus, ut supra*, p. 37). Il est vrai — c'est un des résultats de la critique moderne de l'avoir montré — que Calvin n'a pu lire les ouvrages allemands de Zwingli, mais la « dogmatique » de celui-ci est écrite en latin et lui était accessible. En outre, des emprunts par voie indirecte sont probables, entendez : l'influence de Zwingli sur Calvin a passé en nombre de cas par Strasbourg et Bucer. Sur l'ensemble du problème, qui demande encore bien des recherches de détail : cf. C. B. Hundeshagen, *Die Conflikte des Zwinglianismus, Luthertums und Calvinismus*, 1843; A. Lang, *Zwingli und Calvin*, Bielefeld und Leipzig, 1913 (spécialement p. 79-91 : *Von Zwingli zu Calvin*); Fr. Blanke, *Luther, Zwingli und Calvin*, 1936 (25 p.); id., même titre, dans *Die Furche*, 1936, p. 421, et dans *Sammelband : « Der Gott der Wahrheit »*, 1936, p. 263-275; Ernst Wolff, *Luther, Zwingli, Calvin*, *ibid.*, p. 233 sq.; D. Béla von Soós, *Zwingli und Calvin*, dans *Zwingliana*, t. vi, 1936, p. 306 sq.; O. E. Strasser, *Der Consensus Tigurinus*, dans *Zwingliana*, t. ix, 1949, p. 1-16; P. J. Müller, *Die Gotteslehre Zwinglis und Calvins. Eine vergleichende Studie*, Sneek, J. Campen, 1883, 115 p.

X. Épilogue : Zwingli et le catholicisme. — 1° En terminant cette enquête sur la pensée zwinglienne, conduite aussi objectivement que possible, un théologien catholique ne peut manquer de s'interroger sur la position de Zwingli à l'égard du catholicisme et sa propre attitude à l'égard du zwinglianisme. Sans doute, la rupture de Zwingli avec l'Église a eu de profondes répercussions sur son attitude doctrinale; son système est monté pour une grande part en anticatholicisme. Avec son épuration de la religion, ce n'est pas seulement à la religion populaire ou à la superstition qu'il en a : il entend éliminer les derniers restes de catholicisme. Ce rejet se solde par une perte en universalité : le zwinglianisme se construit comme une doctrine aristocratique — ici s'accuse la parenté avec Érasme et l'humanisme. Zwingli lui-même a fait ressortir que ses vues sur la Providence et la prédestination correspondaient à un état avancé et épuré de la foi, lequel ne peut être le fait que de quelques âmes mystiques ou d'un groupe d'initiés (cf. *C. R.*, ix, 31, 5). Son tempérament religieux même le portait, nous l'avons dit, vers le peuple, et cependant, que d'atermoiements, de précautions, de ruses même il emploie, avant de passer aux réformes et de divulguer sa doctrine sur la prédestination ou l'eucharistie. Ce trait n'a pas été assez relevé par les historiens ou critiques protestants, aux yeux desquels le caractère *ésotérique* de ce système n'est pas apparu.

2° Cependant Zwingli, et c'est son mérite, a mis l'accent sur certaines *valeurs religieuses*, méconnues sans doute par une partie de l'Église de son temps, mais qui ont néanmoins leur place au sein du catholicisme. La grandeur infinie de Dieu et le néant de la créature laissée à ses seules forces, n'est-ce pas là l'article premier du *Credo?* Quelle témérité il y aurait à soustraire au Créateur tant soit peu de l'honneur qui lui revient pour reporter sa considération vers la créature, placer en celle-ci, à un titre quelconque, son espérance! Ici encore, cependant, il y a lieu de distinguer : dans l'état où elles se présentent chez Zwingli, ces valeurs authentiques sont brouillées par des apports d'origine extra-chrétienne ou faussées par un courant scolastique décadent. Car, à la racine du dualisme zwinglien, il y a, outre Duns Scot, l'humanisme, l'antiquité : en d'autres termes, *cette rupture totale entre le Créateur et la créature*, dont a hérité la tradition réformée, *n'est pas chrétienne :* c'est la morale à tirer de cet article. Dans le dialogue avec les réformés, il n'y a donc pas, pour expliquer les divergences, à recourir, comme on le fait souvent, à une hétérogénéité de philosophie (rejet de l'*analogia entis* par les réformés), mais simplement à souligner tout ce qu'il y a d'historique et de contingent dans cette tradition. Formée à la Renaissance, sous l'empire de préoccupations syncrétistes, elle a prétendu *incorporer à la dogmatique chrétienne des éléments qui ne sont pas chrétiens, mais païens : Hinc dolor, hinc lacrymæ.*

3° L'apologétique catholique a tourné ses regards de l'œuvre à l'homme pour relever ses misères. Par sa fameuse « lettre de confession », Zwingli lui-même lui donnait la partie belle. Répondre avec W. Köhler et, récemment encore, J. Courvoisier (*Zwingli*, 1947, p. 41), que « les protestants n'ont pas ôté l'auréole qui nimbait la tête des saints pour la placer sur celle des réformateurs », ne suffit pas. Sans l'excuser, et en se plaçant du point de vue protestant, on dirait mieux que Zwingli avait par ailleurs assez de *caractère* pour

éluder par avance les traits que la postérité lui lancerait de ce côté. Aussi bien, c'est son œuvre, sa doctrine, qui est en question, et c'est elle qui est vulnérable, encore que, comparée à celle de ses émules, elle ait aussi ses points forts. « Des trois réformateurs, Luther est le plus religieux, Calvin le plus systématique, Zwingli le plus spirituel » (W. Köhler). Par son souci de dissocier la foi de la superstition et la raison de la sophistique et de les réconcilier, voire d'intégrer leurs acquisitions les plus pures et les plus précieuses en une nouvelle synthèse, Zwingli est, sans doute plus que Luther uniquement préoccupé de la foi et des valeurs religieuses, un penseur universel et multidimensionnel. Il est donc, à ce titre, quoique sous les rides du temps il en ait méconnu le vrai visage, un témoin *indirect* de la vérité du catholicisme.

Bibliographie. — I. Œuvres. — On renvoie dans le cours de l'article, pour les citations empruntées aux ouvrages de Zwingli, à l'édition critique du *Corpus Reformatorum* (abrév. : *C. R.*) : *Huldreich Zwinglis sämtliche Werke. Unter Mitwirkung des Zwingli-Vereins in Zürich*, édité par Dr. Emil Egli, D. Dr. Georg Finsler, D. Dr. Walther Köhler, D. Oskar Farner, D. Fritz Blanke, Dr. Leonhard von Muralt, dans *Corpus Reformatorum*, vol. LXXXVIII sq., 1905 sq. (10 volumes complets parus).

Pour les ouvrages non encore (complètement) édités au *Corpus*, on renvoie à l'*ancienne édition* : *Vollständige Ausgabe durch M. Schuler und J. Schulthess*, 1828 sq. (abrév. : *Sch.-Sch.*). — Le *De vera et falsa religione commentarius* (1525) est cité par abrév. : *Commentaire*. — Signalons qu'une édition de poche des œuvres de Zwingli *(Volksausgabe)* est en cours de publication : cf. *Zwingli Hauptschriften*, bearb. von Fr. Blanke, O. Farner, R. Pfister, Zurich, Zwingli-Verlag, 1940 sq.; volumes parus : I et II, *Zwingli der Prediger* (1940-1941); III, *Der Verteidiger des Glaubens* (1947); VII, *Zwingli der Staatsmann* (1942); IX, *Zwingli der Theologe* (1941); XI, *Zwingli der Theologe, III* (1948). Cette édition reproduit l'original en langue vulgaire (ou dialecte) pour les œuvres écrites en allemand (nombreuses transcriptions en note). Une transcription en haut-allemand est donnée par l'édition du Centenaire (morceaux choisis très complets) : *Ulrich Zwingli. Eine Auswahl aus seinen Schriften*, par D. Dr. Georg Finsler, D. Dr. W. Köhler et D. Arnold Rüegg, Zurich, 1918 (828 p.).

Pour la correspondance, on consultera la traduction allemande faite sur l'original latin par O. Farner : *Briefe, übersetzt von Oskar Farner*, I, *1512-1523*, Zurich, 1918; II, *1524-1526*, Zurich, 1920.

La *Bibliographie* complète de Zwingli jusqu'à la fin du XIXe siècle a été dressée par G. Finsler : cf. *Zwingli-Bibliographie. Verzeichnis der gedruckten Schriften von und über Ulrich Zwingli, zusammengestellt von Georg Finsler*, Zurich, 1897. Elle comprend deux parties : 1. Œuvres de Zwingli : éditions originales (avec titres) dues à Zwingli ou à ses amis, rangées d'après la date de composition; — 2. Écrits concernant Zwingli parus de 1600 à 1896. G. Finsler a recensé 1 114 ouvrages parus à cette date (en y incluant les éditions postérieures et traductions des œuvres).

La brève bibliographie qui suit n'entend pas être complète, ni continuer celle de G. Finsler, *ni* même récapituler les nombreux ouvrages cités au cours de l'article. Elle donne seulement un aperçu sur la littérature zwinglienne *la plus récente*.

II. Ouvrages historiques. — Nous laissons de côté les ouvrages d'ordre historique intéressant la Réforme en Suisse (cf. bibliographie dans Gustav Wolf, *Quellenkunde der deutschen Reformationsgeschichte*, t. II, *Kirchliche Reformationsgeschichte*, 1re part., Gotha, 1916, p. 296 sq., 326 sq.). — Retenons seulement quelques ouvrages qui concernent l'histoire de l'interprétation de Zwingli : K. Guggisberg, *Das Zwinglibild des Protestantismus im Wandel der Zeiten*, dans *Quellen und Abhandlungen zur schweizerischen Kirchengeschichte*, VIII, Leipzig, 1934; F. Humbel, *Ulrich Zwingli und seine Reformation im Spiegel der gleichzeitigen schweizerischen volkstümlichen Literatur*, *ibid.*, I, Leipzig, 1912; J. Berchtold-Belart, *Das Zwinglibild und die zürcherischen Reformationschroniken*, *ibid.*, V, Leipzig, 1929; L. von Muralt, *Die Badener Disputation 1526*, *ibid.*, III, Leipzig, 1926.

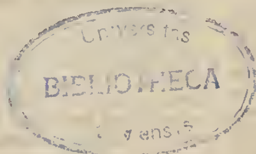
III. Œuvres systématiques d'ensemble. — E. Zeller, *Das theologische System Zwinglis in seinen Grundzügen dargestellt*, Tübingen, 1853; *Ueber den Ursprung und Charakter des Zwinglischen Lehrbegriffs, mit Beziehung auf die neueste Darstellung desselben* (critique de Ch. Sigwart), dans *Theol. Jahrbücher*, XVI, 1857, p. 1 sq.; Ch. Sigwart, *Ulrich Zwingli, der Charakter seiner Theologie mit besonderer Rücksicht auf Picus von Mirandula dargestellt*, Stuttgart, 1855; J. K. Morikofer, *Ulrich Zwingli*, 2 vol., Leipzig, 1867-1869; H. Spörri, *Zwinglistudien*, Leipzig, 1866; J. M. Usteri, *Ulrich Zwingli, ein Martin Luther ebenbürtiger Zeuge des evangelischen Glaubens*, Zurich, 1883; A. Schweizer, *Zwinglis Bedeutung neben Luther*, Zurich, 1884; A. Baur, *Zwinglis Theologie, ihr Werden und ihr System*, II, Halle, 1885-1889; R. Staehelin, *Huldreich Zwingli, sein Leben und Wirken nach den Quellen dargestellt*, 2 vol., Bâle, 1895-1897; S. M. Jackson, *Huldreich Zwingli, the Reformer of the German Schwitzerland (1484-1531)*, New-York-Londres, 1901; 2e éd., 1910; Aug. Waldburger, *Der falsche und der wahre Zwingli*, Bâle, 1932; P. Burckhardt, *Huldreich Zwingli. Eine Darstellung seiner Persönlichkeit und seines Lebenswerkes*, Zurich, 1918; P. Wernle, *Der Evangelische Glaube nach den Hauptschriften der Reformatoren*, II, *Zwingli*, 1919; W. Köhler, *Ulrich Zwingli und die Reformation in der Schweiz*, dans *Religionsgeschichtliche Volksbücher*, Tübingen, 1919; *Die Geisteswelt Ulrich Zwinglis. Christentum und Antike*, Gotha, 1920; *Huldreich Zwingli*, dans *Die Schweiz im deutschen Geistesleben*, Leipzig, 1923; *Das Buch der Reformation Huldrych Zwinglis von ihm selbst und gleichzeitigen Quellen erzählt*, Munich, 1926; *Huldrych Zwingli*, Leipzig, 1943; — *Ulrich Zwingli. Zum Gedächtnis der Zürcher Reformation 1519-1919* (W. Köhler, W. Oechsli, O. Farner, H. Lehmann, etc.), Zurich, 1919; O. Farner, *Huldrych Zwingli*, I, *Seine Jugend, Schulzeit und Studentenjahre (1484-1506)*; II, *Seine Entwicklung zum Reformator (1506-1520)*, Zurich, 1943-1946; J. Courvoisier, *Zwingli*, Genève, 1947. — Art. *Zwingli*, dans *Realenzyclopädie für protestantische Theologie und Kirche*, 3e éd., XXI, p. 774 sq. (Staehelin, Egli); spécialement, sur la théologie de Zwingli, p. 812-815; *Suppl.*, XXIV, p. 694; *ibid.*, dans *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 2e éd., V, Mohr, 1931, col. 2152 sq. (W. Köhler).

IV. Articles et opuscules récents. — Voir surtout la revue *Zwingliana. Mitteilungen zur Geschichte Zwinglis und der Reformation*, 1897 sq., et notamment les *Jubiläumshefte* de 1919 et 1931. Nous mentionnons ici, dans l'ordre alphabétique des auteurs, les articles et opuscules *récents* qui intéressent la doctrine de Zwingli et la signification générale de son œuvre : H. A. Van Bakel, *Zwingli oder Luther?* dans *Zeitschr. für Kirchengeschichte*, IIIe sér., LII, 1933, p. 237 sq.; P. Barth, *Zwinglis Beitrag zum Verständnis der biblischen Botschaft*, dans *Reformierte Kirchenzeitung*, 1931, 81. Jahrg., p. 220 sq., 260 sq., 267 sq., 298 sq.; J. Bauer, *Einige Bemerkungen über die ältesten Zürcher Liturgien*, dans *Monatschrift für Gottesdienst und kirchliche Kunst*, XVII, 1912, p. 116-124, 152-161, 178-187; Fr. Blanke, *Ulrich Zwingli*, dans *Sachwörterbuch der Deutschkunde*, II, 1930, p. 1285 sq.; *Zu Zwinglis Entwicklung*, dans *Kirchenblatt für die reformierte Schweiz*, LXXXVI, 1930, n. 13, p. 197 sq.; *Gedanken zur Frage der Eigenart Zwinglis*, dans *Der Kirchenfreund*, 65. Jahrg., n. 20 et 21 (24 sept. et 8 oct. 1931), p. 305-331, 322-327; *Zwingli und Luther*, dans *Festnummer der Neuen Zürcher Zeitung*, 11 oct. 1931; *Zwingli als Reformator. Rede bei der Zwinglifeier der Universität Zürich*, dans *Neue Zürcher Zeitung*, 2 nov. 1931; *Zwinglis Beitrag zur reformatorischen Botschaft*, dans *Zwingliana*, V, 1931, p. 262-275; *Zwinglis Sakramentsanschauung*, dans *Theologische Blätter*, 1931, col. 283 sq. et 1932, col. 8 sq.; *Zwingli*, dans *Der Kirchenfreund*, 68. Jahrg., n. 1, 11 janv. 1934, p. 2-6; *Zwinglis Urteile über sich selbst*, dans *Die Furche*, 1936, 22. Jahrg., p. 31-39; *Luther, Zwingli, Calvin*, *ibid.*, p. 421-431, et dans *Der Gott der Wahrheit*, 1936, p. 263-275; *Zwingli*, dans *Die Furche*, 1939, 25. Jahrg., p. 424-429; O. Farner, *Zwinglis Sprache*, Bâle, 1918; *Zwinglis Bedeutung für die Gegenwart*, Zurich, 1919; *Das Zwinglibild Luthers*, Tübingen, 1931; W. Köhler, *Zwingli als Theologe*, dans *Ulrich Zwingli. Zum Gedächtnis der Zürcher Reformation 1519-1919*, Zurich, 1919, col. 9 sq.; *Zum Abendmahlstreite zwischen Luther und Zwingli*, dans *Lutherstudien*, 1917, p. 114 sq.; *Zwingli und Luther*, dans *Zeitschr. für Theol. und Kirche*, 1925, fasc. 6, p. 454-472; *Zwingli*

und Bern, Tübingen, 1928; *Armenpflege und Wohltätigkeit zur Zeit Zwinglis*, Zurich, 1928; *Das Religionsgespräch zu Marburg 1529*, dans *Sammlung gemeinverständlicher Vorträge*, n. 140, Tübingen, 1929; *Zwinglis Glaubensbekenntnis*, dans *Zwingliana*, v, 1931, p. 242 sq.; *Die Neuere Zwingli Forschung*, dans *Theol. Rundschau*, nouv. sér., 1932, p. 328-369; L. von Muralt, *Zwinglis dogmatisches Sondergut*, dans *Zwingliana*, v, 1932, p. 353 sq.; *Zwinglis geistesgeschichtliche Stellung*, dans *Neue Zürcher Zeitung*, 29 oct. 1931; *Probleme der Zwingli-Forschung*, dans *Schweizer Beiträge zur allgemeinen Geschichte*, IV, 1946, p. 247-267; H. Nabholz, *Ulrich Zwingli in dramatischer Beleuchtung*, dans *Zürcher Taschenbuch*, nouv. sér., n. 35, 1912, p. 99-126; E. Seeberg, *Der Gegensatz zwischen Zwingli, Schwenckfeld und Luther*, dans *Reinhold Seeberg Festschrift* (éd. par W. Koepp), I, Leipzig, 1929, p. 43-80; W. Walther, *Die Schweizer Taktik gegen Luther im Sakramentsstreit*, dans *Zur Wertung der deutschen Reformation*, Leipzig, 1909 (cf. W. Köhler, dans *Zwingliana*, II, 1910, p. 356-362); Lic. M. Werner, *Die Bedeutung Zwinglis für den Aufbau einer modernen Dogmatik*, dans *Schweizerische theologische Rundschau*, n. 7, 2 juill. 1932, p. 97-110; P. Wernle, *Reformation, Glauben und Denken, 5. Zwingli*, dans *Kirchenblatt für die reformierte Schweiz*, 1905, p. 38-42.

V. Ouvrages spéciaux. — Citons enfin quelques monographies traitant des aspects les plus importants de la doctrine de Zwingli : K. Marthaler, *Ueber Zwinglis Lehre vom Glauben. Vortrag*, Zurich, 1873; E. Nagel, *Zwinglis Stellung zur Schrift*, Tübingen, 1896; O. Dreske, *Zwingli und das Naturrecht*, Halle a. d. S., 1911; Lic. W. Thomas, *Das Erkenntnisprinzip bei Zwingli*, Leipzig, 1902; C. von Kugelgen, *Die Ethik Huldreich Zwinglis*, Leipzig, 1902; H. Bavinck, *De Ethiek van Ulrich Zwingli*, Kampen, 1880; G. Dorthuys, *De Anthropologie van Zwingli*, Leiden, 1905; R. Pfister, *Das Problem der Erbsünde bei Zwingli*, dans *Quellen und Abhandl. zur schweizer. Reformationsgesch.*, IX, Leipzig, 1939; A. E. Burckhardt, *Das Geistproblem bei Huldrych Zwingli*, *ibid.*, VI, Leipzig, 1932; E. Bizer, *Studien zur Geschichte der Abendmahlstreites im 16. Jahrhundert*, dans *Beiträge zur Förderung christlicher Théologie*, IIe sér., t. XLVI, Gütersloh, *1940;* W. Köhler, *Zwingli und Luther. Ihr Streit um das Abendmahl*, I, Leipzig, 1924; *Das Marburger Religionsgespräch. Versuch einer Rekonstruktion*, dans *Schriften des Vereins für Reformationsgesch.*, Leipzig, 1929; *Zürcher Ehegericht und Genfer Konsistorium*, 2 vol., spécialement I, *Das Zürcher Ehegericht und seine Auswirkungen in der deutschen Schweiz zur Zeit Zwinglis*, dans *Quellen und Abhandlungen...*, VII, X (Leipzig, t. I, 1932; t. II, 1942); Ch. Bachofen, *Essai sur l'ecclésiologie de Zwingli*, Thèse, Genève, 1890; Ch. L'Ébraly, *La doctrine sacramentaire de Zwingli*, Paris, Beauchesne, 1939; J. Kreutzer, *Zwinglis Lehre von der Obrigkeit*, Stuttgart, 1909; A. Farner, *Die Lehre von Kirche und Staat bei Zwingli*, Tübingen, 1930; P. Meyer, *Zwinglis Soziallehren*, Zürich, 1921; W. Herding, *Die wirtschaftlichen und sozialen Anschauungen Zwinglis*, Erlangen, 1917. — Voir aussi la collection de date récente : *Quellen und Abhandl. zur Gesch. des schweiz. Protestantismus*, hrsg. von Dr. O. Farner; Dr. E. Staehelin; Dr. K. Guggisberg : I, Küngolt Kilchenmann, *Die Organisation der zürcherischen Ehegerichte zur Zeit Zwinglis*, Zurich, 1946; II, Roger Ley, *Kirchenzucht bei Zwingli*, *ibid.*, 1948; III, Ernst Staehelin, *Die Stimme der schweizerischen Kirchen zum Sonnerbundskrieg und zur Gründung des schweizerischen Bunddesstaates*, *ibid.*, 1949; IV, Arthur Rich, *Die Anfänge der Theologie Zwinglis*, *ibid.*, 1949.

J.-V.-M. Pollet.



Cinquante ans de Théologie catholique

Avec la présente livraison s'achève le *Dictionnaire de Théologie catholique :* 150 fascicules, plusieurs centaines de collaborateurs, près de 5 000 articles, plus de 40 000 colonnes de texte !

Pour mieux utiliser votre Dictionnaire

Pour vous orienter au milieu d'une telle documentation, pour aborder l'étude d'un sujet qui ne vous semble pas traité pour lui-même, bref pour tirer de votre Dictionnaire tout le profit que vous êtes en droit d'en attendre, vous voudrez posséder la

TABLE GÉNÉRALE

qui en constitue l'indispensable complément et qui, pour une question donnée, en regroupe en un tout synthétique les divers éléments étudiés sous un vocable ou sous un autre.

Pour tenir à jour votre Dictionnaire

Au cours de ces dernières années, plusieurs théologiens sont morts que le Dictionnaire n'a pu signaler à leur place alphabétique. La *Table* les présente brièvement.

Des ouvrages importants ont pu renouveler récemment tel ou tel aspect d'une question. La *Table* en fait état.

La publication du *Code de droit canonique* a rendu caduques certaines références des premiers tomes. La *Table* met toutes choses au point.

Après les bouleversements des deux guerres, le tableau de la situation religieuse dans les divers pays avait besoin de retouches. La *Table* signale les nouvelles tendances spirituelles et donne les chiffres les plus récents.

Œuvre de spécialistes et de théologiens

Souhaitée depuis longtemps par Mgr Amann, la rédaction de la *Table* a marché de pair avec l'avancement du Dictionnaire. L'ensemble formera un volume, dont le premier fascicule est en cours d'impression : il sera directement adressé aux abonnés.

LA TABLE GÉNÉRALE DU DICTIONNAIRE DE THÉOLOGIE CATHOLIQUE VOUS PERMET DE TIRER TOUT LE PROFIT D'UNE IMMENSE DOCUMENTATION

IMPRIMÉ EN FRANCE
LETOUZEY ET ANÉ
IMPRIMEURS A GENTILLY
DÉPOT LÉGAL, 2e TRIM. 1950
IMPR. No 85, ÉDIT. No 58

[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

ues

w


U D' / OF OTTAWA
COLL ROW MODULE SHELF BOX POS C
333 11 10 01 15 04 9